

# المُخْلِصَةُ اللّاهُوتِيَّةُ

## SUMMA THEOLOGIAE

[www.muhammadanism.org](http://www.muhammadanism.org)

February 25, 2009

Arabic

القَدِّيسُ تَوْما الأَكْوِينِيّ

SAINT THOMAS AQUINAS

المُجلَّدُ الأوَّلُ

Vol. I

# كِتَابُ الْخُلَاصَةِ الْلاَهُوتِيَّةِ لِلْقَدِّيسِ تُومَا الْأَكُونِيّ الْأُسْتَاذِ الْمَلِكِيِّ

المجلد الأول

ترجمه من اللاتينية إلى العربية الفقير إلى ربه تعالى

الخوري بولس عواد

مدرس البيان في مدرسة الحكمة المارونية سابقاً

وكتب أسرار القصادة الرسولية في سورية حالياً

عُفي عنه

طبع بالمطبعة الأدبية في بيروت سنة ١٨٨١

Nihil obstat  
† fr. Gaudentius Episc. tit. Cassiensis  
Imprimatur  
† fr. Ludovicus Archiep. tit Siuniensisj  
Vic. Ap. et Deleg. Ap. Syriae

لا مانع  
† الأخ كودنسيوس اسقف كاسيا  
ليُطبع  
† الأخ لودوفيكوس رئيس أساقفة سيونية  
النائب الرسولي والقاصد الرسولي على سورية

حقوق الطبع عائدة إلى المترجم

[Blank Page]

## مُقَدِّمَةٌ

للمترجم

أَلْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَهْبَطَ الْحِكْمَةَ عَلَى مَنْ شَاءَ مِنْ عِبَادِهِ. وَاللَّهُمَّ فَلَجِ الْحُجَّةِ وَيَلَجِ الْمَحَبَّةِ مَنْ خَصَّهُ مِنْهُمْ بِلُطْفِهِ وَإِسْعَادِهِ. فَجَاؤُوا أَيْمَةً أَنْجَادًا يَذُودُونَ عَنْ حِيَاضِ دِينِهِ الْوَثِيقِ. وَيَذَرُؤْنَ بِنِبَالِ خُصُومِهِ إِلَى كُلِّ مَرْمَى سَحِيقٍ. وَأَبْدَعَ مَخْلُوقَاتِهِ عَلَى حَالٍ تَنْطِقُ بِوُجُوبِ وَجُودِهِ. وَتَصْدَعُ بِآيَاتِ طَوْلِهِ وَجُودِهِ. فَهَدَّيْنَا إِلَى مَا نُطِيقُهُ مِنْ مَعْرِفَةِ كِبَرِيَّائِهِ وَجَلَّالِهِ. فِي ذَاتِهِ وَصِفَاتِهِ وَأَفْعَالِهِ

وَبَعْدُ فَيَقُولُ الْعَبْدُ الْفَقِيرُ إِلَى رَبِّهِ الْغَنِيِّ. بَوْلَسُ بْنُ رَاجِي عَوَّادَ الْكَاهِنِ الْمَارُونِيِّ. أَنِي لَمَّا رَأَيْتُ تَطَرُّقَ الْفَسَادِ إِلَى هَاتِهِ الْأَوْطَانِ. وَامْتِدَادَ الْأَعْنَاقِ نَحْوِ التَّبَحُّثِ فِي عَقَائِدِ الْإِيمَانِ. وَأَنَّ الَّذِينَ يَتَعَرَّضُونَ لِمَعَارِضَةِ أَرْكَانِ الدِّينِ الْحَقِّ. وَيَتَصَدَّدُونَ لِمَصَدِّ كَثِيرٍ مِنَ النَّاسِ مِنْ مَوَارِدِ الصَّدَقِ. قَدْ كَثُرَ فِي هَذِهِ الدِّيَارِ سَوَادُهُمْ. وَانْقَدَحَتْ فِي أَكْثَرِ هَذِهِ الْأَمْصَارِ زِنَادُهُمْ. وَرَاءَ مَا عَنْ لَهْمٍ مِنْ مَصَالِحِ الْمَعَاشِ دُونَ الْمَعَادِ. حَتَّى صَرََعُوا بِذَلِكَ عَدِيدًا وَافِرًا وَتَوَهَّمُوا عَنْ مَنَاهِجِ الرَّشَادِ. وَكَانَتْ لُغْتُنَا الْعَرَبِيَّةُ مَفْتَقَرَةً فِي هَذَا الْبَابِ. إِلَى كِتَابٍ تَلْتَقِحُ بِأَدِلَّتِهِ الرَّاهِنَةُ أَذْهَانُ أُولِي الْأَلْبَابِ. وَيَكُونُ لِدَاءِ الْجَهَالَةِ دَوَاءً شَافِيًا. وَلِأَنْصَارِ الدِّينِ زَرْدًا ضَافِيًا. أَخَذْتَنِي النَّشْوةُ الدِّينِيَّةُ. وَالنَّخْوَةُ الْوُطْنِيَّةُ. فَجَعَلْتُ أَنَا جِي نَفْسِي فِي مَا عَسَى أَنْ أَقْضِي بِهِ بَعْضَ ذَلِكَ الْوَطَرِ مِنْ وَضْعِ رِسَالَةٍ كِتَابٍ أَوْ

نَقَلَ مُؤَلِّفٌ أُغْرَ. إِلَى أَنْ وَقَفْتُ بَعْدَ الْوَصْفِ الْكَثِيرِ. عَلَى ذَلِكَ الْمُؤَلِّفِ الْمُنْقَطِعِ النَّظِيرِ. وَهُوَ الْكِتَابُ الْمَرْسُومُ بِالْخُلَاصَةِ الْلاهُوتِيَّةِ الْمُنْسُوبِ إِلَى حُجَّةِ الْفَلَسَفَةِ الْمُحَقِّقِينَ. وَعُمْدَةِ الْلاهُوتِيِّينَ الْمَدْقَّقِينَ. الْقَدِيسِ ثُومَا الْأَكْوِينِي. الْمَلَقَّبِ بِشَمْسِ الْمَدَارِسِ وَبِالْأُسْتَاذِ الْمَلَكِيِّ. فَكُتِبَتْ عَلَى دِرَاسَتِهِ شَطْرًا مِنْ الدَّهْرِ. وَأَجَلْتُ فِيهِ قِدَاحَ النَّظَرِ وَالْفِكْرِ. فَأَلْفَيْتُهُ كِتَابًا تُشَدُّ إِلَيْهِ الرِّجَالُ. وَتَقِفُ عِنْدَهُ فُحُولُ الرِّجَالِ. قَدْ اسْتَوْعَبَ مِنْ دَفَائِقِ الْحِكْمَةِ وَجَلَائِلِهَا. وَلَطَائِفِ الْحَقَائِقِ وَدَلَائِلِهَا. مَا يُعْجِزُ أَنْ يَتَصَدَّى لَهُ مُقَاوِلٌ. أَوْ يَتَحَدَّاهُ مُطَاوِلٌ. عَلَى بِلَاغَةٍ وَإِيجَازٍ لَمْ يَفَارِقْهُمَا الْوُضُوحُ وَالتَّبَيُّانُ. وَمَنْهَجٍ بَدِيعٍ لَمْ يَخْتَلِفْ فِي تَفْضِيلِهِ اثْنَانِ. فَخَالَجَ قَلْبِي إِذْ ذَاكَ أَنْ أَنْقَلُهُ إِلَى لُغَتِنَا الْعَرَبِيَّةِ. وَأَسْتَخْرِجَ لَأَلَّنَهُ إِلَى دِيَارِنَا الْمَشْرِقِيَّةِ. بَيِّدَ أَنْ قُصُورَ بَضَاعَتِي الْمُزْجَاةِ وَإِشْفَاقِي مِنَ الزَّلَلِ وَالْخَلَلِ. تَبْطُنِي حِينًا عَنِ الْإِقْدَامِ عَلَى هَذَا الْأَمْرِ الْجَلَلِ. أَخْذًا بِقَوْلِ ذَلِكَ الشَّاعِرِ الْأَجَلِ

فَدَعَ عَنْكَ الْكِتَابَةَ لَسْتَ مِنْهَا وَلَوْ سَوَّدْتَ وَجْهَكَ بِالْمِدَادِ

وَلَكِنِّي مَا زِلْتُ بَيْنَ ذَلِكَ أَقْدَمُ رَجُلًا وَأَوْخَرُ أُخْرَى. وَأَتَحَرَّى فِي هَذَا الشَّأْنِ مَا يَكُونُ بِنَظَرِي الْحَسِيرِ أُخْرَى. إِلَى أَنْ قَضَى اللَّهُ بِإِفْضَاءِ الْخِلَافَةِ الْكُبْرَى الْبَطْرُسِيَّةِ. وَرِئَاسَةِ الْمِلَّةِ الْكَاثُولِيكِيَّةِ. إِلَى مَنْ رَفَعَ فِي هَذِهِ الْأَيَّامِ مَنَارَ الْعِلْمِ وَالْدِينِ. وَمَهَّدَ فِي جَمِيعِ الْأَرْجَاءِ مُحِبَّةَ الْهُدَى لِلْمُهْتَدِينَ. الْفِيلَسُوفِ الْكَبِيرِ. وَالْجِهْدِ الْأَوْحَدِ الْخَطِيرِ. السَّاجِبِ عَلَى أَحَادِ زَمَانِهِ مَطَارِفَ الْفَخَارِ. الْمُبَاهِي بِهِ عَصْرُهُ وَمِصْرُهُ سَائِرَ الْأَعْصَارِ وَالْأَمْصَارِ. مَهْبِطَ الْحِكْمَةِ الْعُلُوبِيَّةِ. وَمَظْهَرَ الْآيَاتِ الْقُدْسِيَّةِ. الْمَوْصُوفِ بِأَنَّهُ نُورٌ مِنَ السَّمَاءِ. الْمَسْمُومِ بِالْأَسَدِ وَهُوَ بَلَا اعْتِرَاضٍ وَلَا مِرَاءٍ. الْقَابِضِ بِأَمْرِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ. عَلَى مَقَالِيدِ الْعَقْدِ وَالْحُلِّ. الْمَقُومِ بِإِذْنِهِ تَعَالَى مِنْ شُؤُونِ عِبَادِهِ لَمَّا تَأَوَّدَ. الْمَاهِدِ مِنْ مَصَالِحِهِمْ لَمَّا لَمْ يَتِمَّهَدْ. الْمَوْشَحَ دِينَهُ الْحَقَّ

بِرْدٍ قَشِيبٍ. المنتَجِعِ بِأَذْوَادِهِ كُلِّ أَجْرَعٍ خَصِيبٍ. الحَبْرِ الْأَعْظَمِ وَالْمَلَاذِ الْأَكْبَرِ. البابا لِأَوْنِ الثَّالِثِ عَشَرَ. فَإِنَّهُ أَيْدَهُ اللَّهُ. وَأَمْتَعَ الدُّنْيَا بِنُجْحِ مَسْعَاهُ. لَمْ يَكِدْ يَسْتَوِي عَلَى صَهْوَةِ سِدْتِهِ الرِّسُولِيَّةِ. حَتَّى وَجَّهَ طَرْفَ عَنَايَتِهِ إِلَى إِنْعَاشِ الْحِكْمَةِ الْحَقَّةِ بَعْدَ خُمُولِهَا. وَإِنْصَارِهَا فِي الْخَافِقِينَ بَعْدَ ذُبُولِهَا. وَكَانَ أَوَّلُ مَا أَشَارَ بِهِ وَرَسَمَ. تَعْلِيمَ الْعَقَائِدِ الدِّينِيَّةِ وَالْحَقَائِقِ الْفَلَسَفِيَّةِ عَلَى طَرِيقَةِ ذَلِكَ الْقَدِيسِ الْعَلَّامَةِ وَاعْتِمَادَ كِتَابِهِ الْمُقَدَّمِ. فَجَاءَ ذَلِكَ بَاعْتِثًا لِي عَلَى اسْتِنَافِ تِلْكَ الْعَزِيمَةِ. وَاسْتِثَارَةِ تِلْكَ النِّيَّةِ الْكَامِنَةِ الْقَدِيمَةِ. وَصَرَفِ الْهِمَّةِ الْيَسِيرَةِ. إِلَى هَذِهِ الْمُهْمَّةِ الْخَطِيرَةِ. فَشَمَّرْتُ إِذْ ذَاكَ عَنْ سَاقِ الْجِدِّ لِلْخَوْضِ فِي ذَلِكَ الْعُبَابِ الزَّآخِرِ. وَالْغَوْصِ عَلَى اسْتِخْرَاجِ تِلْكَ الْجَوَاهِرِ

وَهَاءَذَا شَارِعًا فِيهِ اسْتِخَارَةَ اللَّهِ. وَاسْتِجَادَةَ جَوْدِ جَدَّوَاهِ. نَاحِيًا فِيهِ نَحْوَ الْأَصْلِ دُونَ تَصْرِيفٍ. مُقْتَفِيًا فِي مَسَاقِ كَلَامِهِ أَثَرَ الْمُؤَلِّفِ دُونَ انْحِرَافٍ أَوْ تَحْرِيفٍ. مُفْرَغًا إِيَّاهُ فِي قَالِبٍ عَرَبِيٍّ صَرِيحٍ. نَاهِجًا فِي التَّعْبِيرِ مَا دَرَجَ عَلَيْهِ الْحُكَمَاءُ مِنَ الْإِصْطِلَاحِ الصَّحِيحِ. وَإِيَّاهُ أَسْأَلُ أَنْ يَكْفِينِي مَعَرَّةَ الْعُثُورِ. وَيَأْخُذَ بِيَدِي فِي هَذَا الْأَثَرِ الْمَبْرُورِ. وَأَنْ يُفْتَحَ لَهُ ذَوِي الْعُقُولِ. وَجَهَ الرِّضَى وَالْقَبُولِ. فَهُوَ الْمَوْفِقُ إِلَى الصَّوَابِ. وَمُحَقِّقُ الْأَمَالِ فِي الْمَبْدِإِ وَالْمَأْبِ

هَذَا وَلَمَّا كَانَ سَيِّدِي وَسَنَدِي الْأَفْضَلُ. وَمَوْلَايَ الْأَبْرُّ الْأَكْمَلُ. ذُو الشَّهَامَةِ الْبَاذِخَةِ. وَالْهِمَّةِ الشَّمَاءِ الشَّامِخَةِ. السَّيِّدُ لُودُوفِيكُوسُ بِيَّافِي رَئِيسُ أَسَاقِفَةِ سِيُونِيَّةِ. قَاصِدُ السِّدَّةِ الرِّسُولِيَّةِ وَالنَّائِبُ الرِّسُولِيُّ فِي هَذِهِ الدِّيَارِ السُّورِيَّةِ. هُوَ الَّذِي شَاءَ أَنْ يَغْمُرَ هَذِهِ التَّرْجُمَةَ بِتَيَّارِ فَضْلِهِ. وَيُمَدِّهَا مِنْذُ أَوَّلِ نَشَأَتِهَا بِسَوَابِغِ إِحْسَانِهِ وَوَصْلِهِ. تَأْيِيدًا لِلدِّينِ وَآلِهِ. وَخِدْمَةً لِلْعِلْمِ وَرِجَالِهِ. حَتَّى حَقَّ أَنْ تُسَنَدَ إِلَيْهِ اسْتِنَادَ الْمُسَبِّبَاتِ إِلَى أَسْبَابِهَا. وَتُنَمَّى إِلَيْهِ انْتِمَاءَ الْعَبِيدِ إِلَى أَرْبَابِهَا. وَهُوَ الَّذِي بَظَّلَهُ

وَمَسْعَاهُ. وَيُؤْمِنُهُ وَيُؤْمِنَاهُ. أَتَوْقَعُ تَضَوُّعَ نَشْرِهَا. وَتَمَامَ بَدْرِهَا. فِي هَذِهِ الْأَمْصَارِ الشَّرْقِيَّةِ. بَيْنَ أُنْبَاءِ  
جِلْدَتِي الْعَرَبِيَّةِ. كَانَ مِنْ أَوْجَبِ الْفُرُوضِ عَلَيَّ أَنْ أَرْفَهَا إِلَيْهِ. وَأُقَدِّمَهَا خِدْمَةً بَيْنَ يَدَيْهِ. تَخْلِيداً  
لِعَاطِرِ ذِكْرِهِ. وَتَصْرِيحاً بِوَجِبِ شُكْرِهِ. دَاعِياً لَهُ أَنْ يُنْسِيََ اللَّهَ فِي أَجَلِهِ وَقَضَائِهِ. وَيُتِمِّعَ الدِّينَ  
الْكَاثُولِيكِيَّ بِطَوْلِ بَقَائِهِ. وَيُسَنِّيَ لَهُ مَا يُفَيِّزُهُ فِي الدَّارَيْنِ بِأَفْضَلِ ثَوَابِهِ وَخَيْرِ جَزَائِهِ



# كِتَابُ الْخُلَاصَةِ اللاهوتية

للقديس توما الأكويني الأستاذ الملكي

## الفاتحة

لمّا كان لا يجب على أستاذ التعليم الكاثوليكي أن يتقّف الشادين فقط بل أن يهدّب الناشئين<sup>(١)</sup> أيضاً كقول الرسول في ١ كور ٣: ١ «كالأطفال في المسيح قد غذوكم باللبن لا بالطعام» كان قصدنا في هذا الكتاب إيراد ما يختص بالدين المسيحي على حسب ما يلائم تهذيب الناشئين

فقد رأينا أن الطلبة المبتدئين في هذا التعليم كثيراً ما يختلط عليهم ما كتبه غير واحد إما لتكثر ما لا فائدة فيه من المباحث والفصول والأدلة: أو لأن ما يلزمهم معرفته لم يوضع على حسب نظام التعليم بل على حسب ما كان يقتضيه شرح المصنّفات أو مقام المناظرة: أو لأن كثرة تكراره بعينه كانت تنشئ في عقول المطالعين ملالاً والتباساً

فاذاً لرغبتنا في اجتناب ذلك ونحوه سنجتهد مع الاتكال على المدد الإلهي أن ننتبّع ما يختص بالتعليم المقدس على قدر ما يحتمله المقام من الإيجاز والإيضاح

---

١ المراد بالشادين المتقدمون من شدا بشدو إذا أخذ طرّفاً من العلم أو الأدب وبالناشئين المبتدئون

## القسم الأول

### المبحث الأول

في أن التعليم المقدس أي شيء هو وماذا يتناول  
وفيه عشرة فصول

ولا بدّ لتعيين غرضنا وتحديد من تقديم النظر في أن التعليم المقدس أي شيء هو وماذا يتناول والبحث في ذلك يدور على عشر مسائل — ١ في الحاجة إلى هذا التعليم — ٢ هل هو علم — ٣ هل هو واحد أو كثير — ٤ هل هو نظري أو عملي — ٥ في مقايسته بسائر العلوم — ٦ هل هو حكمة — ٧ هل الله هو موضوعه — ٨ هل هو استدلال — ٩ هل ينبغي فيه التجوُّز والرمز — ١٠ هل ينبغي تفسير كتابه المقدس على معانٍ كثيرة

### الفصل الأول

هل تمس الحاجة إلى تعليم غير التعاليم الفلسفية

يُخطى إلى الأول بأن يقال: يظهر أنه لا تمس الحاجة إلى تعليم غير التعاليم الفلسفية إذ ليس ينبغي للإنسان أن يحاول إدراك ما فوق العقل كقوله في سي ٣: ٢٢ «لا تبحث عما يتجاوز قدرتك» والتعاليم الفلسفية متكفلة بجميع ما تحت العقل. فإذاً يظهر أن لا فائدة في تعليم غير التعاليم الفلسفية

٢ وأيضاً أن التعليم ليس يمكن أن يبحث إلا عن الموجود لأن العلم ليس يتعلق إلا بالحق المساوق للموجود. والتعاليم الفلسفية تبحث عن جميع الموجودات حتى الله ومن هنا سمي أحد أقسام الفلسفة ثيولوجياً (أي العلم الإلهي) كما يتضح من الفيلسوف في الإلهيات ك. فإذاً لم تمس الحاجة إلى تعليم غير التعاليم الفلسفية

لكن يعارض ذلك قول الرسول في ٢ تيمو ٣: ١٦ «ان كل كتاب أوحى من الله مفيداً للتعليم وللحجاج وللتقويم وللتهذيب بالبر» والكتاب

المُوحى من الله ليس من قبيل التعاليم الفلسفية المستنبطة بالعقل الإنساني. فإذا مفيدٌ أن يكون ثمّ سوى التعاليم الفلسفية علمٌ آخر موحى من الله

والجواب أن يُقال إنه قد مسّت الحاجة في خلاص الإنسان إلى تعليم مُنزلٍ من الله غير التعاليم الفلسفية التي يُنظر فيها بالعقل الإنساني — أما أولاً فلأنّ الإنسان متجهٌ إلى الله على أنه غايةٌ متجاوزة إدراك العقل كقوله في اش ٦٤: ٤ «لم ترَ عينٌ ما خلاك يا الله ما تصنع للذين ينتظرونك» والغاية التي يجب على الناس أن يوجّهوا إليها مقاصدهم وأفعالهم لا بدّ أن يكون لهم سابقةٌ علم بها فإذا قد مسّت الحاجة في خلاص الإنسان أن يُطلع بالوحي الإلهي على بعض ما يتجاوز العقل الإنساني — وأما ثانياً فلأنّ الحقائق الإلهية التي يمكن النظر فيها بالعقل الإنساني قد مسّت الحاجة أن يتنقّف الإنسان فيها أيضاً بالوحي الإلهي وإلا فإن الحقائق الإلهية التي يُنظر فيها بالعقل الإنساني ليس يتأتّى إدراكها إلا لصنفٍ قليلٍ من الناس وفي زمانٍ طويلٍ ومع أوهمٍ كثيرة مع أن خلاص الإنسان القائم في الله يتوقف كلّهُ على معرفتها. فإذا لم يكن بد لتأتّي الخلاص للناس على الوجه الأخرى والآكد أن يتنقّفوا في الحقائق الإلهية بالوحي الإلهي. فإذا قد مسّت الحاجة إلى تعليم مقدّس موحى من الله سوى التعاليم الفلسفية التي يُنظر فيها بالعقل

إذا أُجيب على الأول بأنه وإن كان لا ينبغي للإنسان أن يبحث بالعقل عمّا يفوق إدراكه إلا أن ما كان من ذلك موحى من الله يجب أن يقبله بالإيمان ولذا قيل أيضاً في سي ٣: ٢٥ «قد أُطلعت على أشياء كثيرة تفوق إدراك الإنسان» وبذلك يَقومُ التعليم المقدس

وعلى الثاني بأن العلوم تختلف باختلاف اعتبار المعلوم فإن الفلكي والطبيعي يبرهنان على نتيجة واحدة بعينها كالأرض كُرَيَّةٌ غير أن الفلكي يبرهن عليها بوسيلة رياضية أي معرّاة عن المادة والطبيعي يبرهن عليها بوسيلة ماديّة. فإذا لا مانع

من أن ما تبحث عنه التعاليم الفلسفية من حيث يُدرك بنور العقل الطبيعي يبحث عنه بعينه علم آخر من حيث يُدرك بنور الوحي الإلهي ولهذا كان العلم الإلهي الذي من قبيل التعليم المقدس مغايراً في الجنس لذلك العلم الإلهي الذي يُعدّ قسماً من الفلسفة

## الفصل الثاني

### هل التعليم المقدس علم

يُنْتَطَى إلى الثاني بأن يُقال: يظهر أن التعليم المقدس ليس علماً لأن كل علم فمبناه على مبادئ بَيِّنَةٍ بنفسها. والتعليم المقدس مبناه على عقائد الإيمان التي ليست بيّنة بنفسها بدليل عدم الإجماع عليها لأن «الإيمان ليس هو للجميع» كما في تسا ٣: ٢. فإذاً ليس التعليم المقدس علماً

٢ وأيضاً ان العلم لا يبحث عن الجزئيات. والتعليم المقدس يبحث عن الجزئيات كأعمال إبراهيم وإسحاق ويعقوب وأشباهاها. فإذاً ليس التعليم المقدس علماً

لكن يعارض ذلك قول أوغسطينوس في كتاب الثالث ١١ ب ١ «إنما يختص بهذا العلم ما به الإيمان الصحيح يتولّد ويغتنّى ويدافع عنه ويتعزّز» وهذا ليس يصدق على علم سوى التعليم المقدس. فإذاً التعليم المقدس علم

والجواب أن يُقال إنّ التعليم المقدس علم لكن يجب أن يُعلم أن العلوم قسمان. فمنها ما يبنّي على مبادئ بيّنة بنور العقل الطبيعي كعلم الحساب والهندسة ونحوهما. ومنها ما يبنّي على مبادئ بيّنة بنور علم أعلى كما يبنّي علم المناظر على مبادئ مبيّنة بعلم الهندسة وعلم الموسيقى على مبادئ مبنية بعلم الحساب. والتعليم المقدس علم من قبيل الثاني لانبائه على مبادئ بيّنة بنور علم أعلى وهو علم الله والقديسين. فإذاً كما أن علم الموسيقى يصدّق بالمبادئ التي يتقلّدّها من الحسابي كذلك التعليم المقدس يصدّق بالمبادئ الموحاة إليه من الله

إذا أُجيب على الأول بأن مبادئ كل علم إما بيّنةً بنفسها أو مبيّنةً في علمٍ أعلى ومبادئ التعليم المقدس من قبيل الثاني كما مرّ في جِرم الفصل وعلى الثاني بأن الجزئيات لا تَرِد في التعليم المقدس مقاصدً بالذات بل إنما يُوتى بها تمثيلاً للسيرة على حدّ ما يجري في العلوم الخُلقية وتصريحاً بشهادة الرجال الذين أدّوا إلينا الوحي الإلهي الذي عليه مَبْنَى الكتاب أو التعليم المقدس

### الفصلُ الثالثُ

#### هل التعليمُ المقدسُ علمٌ واحدٌ

يُنْخَطِى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن التعليم المقدس ليس علماً واحداً لأن العلم الواحد ما كان موضوعه واحداً بالجنس كما قال الفيلسوف في كتاب البرهان ١ م ٤٣. والمخلوقُ والخالقُ اللذان يُبَحَثُ عنهما في التعليم المقدس ليسا واحداً بالجنس. فإذاً ليس التعليم المقدس علماً واحداً ٢ وأيضاً إن التعليم المقدس يُبَحَثُ فيه عن الملائكة والمخلوقات الجسمانية والأخلاق البشرية. وهذه الأشياءُ خاصةٌ بعلومٍ فلسفية متمايضة. فإذاً ليس التعليم المقدس علماً واحداً لكن يعارض ذلك أن الكتاب المقدس يتكلّم عليه على أنه علمٌ واحدٌ فقد قيل في حك ١٠: ١٠ «آتَتْهُ عِلْمُ الْقَدِيسِينَ»

والجواب أن يُقال إنَّ التعليم المقدس علمٌ واحدٌ لأن وحدة القوة والملكة يجب ملاحظتها بحسب الموضوع لا باعتبار مادته بل باعتبار جهته الصورية كما يشترك الإنسان والحصار والحجر في جهة الملوّن (الذي هو موضوع النظر) الواحدة الصورية. فإذاً لمّا كان التعليم المقدس يلاحظ بعض الأشياء من حيث هي موحاةً من الله كما مرّ في الفصل السابق كانت جميع الأشياء الموحاة من الله مشتركةً في جهة موضوعه الصورية الواحدة فكانت مندرجةً تحت التعليم المقدس على

انه علمٌ واحدٌ

إذا أُجيبَ على الأول بأن التعليم المقدس يُبحثُ فيه عن الله والمخلوقات سواءً بل يُبحثُ فيه عن الله بالأصالة وعن المخلوقات باعتبار نسبتها إليه من حيث هو مبدؤها أو غايتها. وليس هذا قادحاً في وحدة العلم

وعلى الثاني بأنه لا مانع من تمايز القوى أو الملكات السافلة بالنظر إلى تلك المواد المندرجة بأسرها تحت قوةٍ أو ملكةٍ واحدةٍ عاليةٍ لأن القوة أو الملكة العالية تنظر إلى موضوعها من جهةٍ صوريةٍ أعمّ كما أن موضوع الحس المشترك هو المحسوس المتناول للمرئي والمسموع ولهذا كان الحس المشترك على كونه قوةً واحدةً يعمُّ جميع موضوعات المشاعر الخمسة. وكذا تلك الأمور التي يُبحث عنها في علوم فلسفية متميزة فإن التعليم المقدس على كونه واحداً يمكن أن ينظر إليها من جهةٍ واحدةٍ أي من حيث هي موحاةٌ من الله فيكون التعليم المقدس على هذا بمنزلة أثرٍ للعلم الإلهي الذي هو أوحداً جميع العلوم وأبسطها

### الفصل الرابع

#### على التعليم المقدس علمٌ عمليٌّ

يُتخطى إلى الرابع بأن يقال يظهر أن التعليم المقدس علمٌ عمليٌّ لأن غاية العلم العمليّ العمل كما قال الفيلسوف في الإلهيات ك ٢ م ٣ والغرض المقصود من التعليم المقدس هو العمل كقوله في يع ١: ٢٢ «كونوا عاملين بالكلمة لا سامعين لها فقط» فإذا التعليم المقدس علمٌ عمليٌّ

٢ وأيضاً ان التعليم المقدس ينقسم إلى شريعةٍ عتيقةٍ وشريعةٍ جديدة. والشريعة من قبيل علم الأخلاق الذي هو علمٌ عمليٌّ. فإذا التعليم المقدس علمٌ عمليٌّ

لكن يعارض ذلك أن كل علمٍ عمليٍّ يبحثُ عما قد يمكن أن يعملهُ الإنسان كما يبحثُ علمُ الأخلاق عن أفعال الناس وعلمُ البناء عن الأبنية. والتعليم المقدس يبحثُ

بالأصالة عن الله الذي هو بالأحرى صانع الناس. فإذا ليس علماً عملياً بل نظرياً  
والجواب أن يُقال إنَّ التعليم المقدس على كونه واحداً يعمُّ ما تبحث عنه علومٌ فلسفيةٌ  
متميزةٌ لأنه ينظر إلى الأمور المتميزة من جهةٍ صوريةٍ جامعةٍ أي من حيث هي مُدركةٌ بالنور  
الإلهي. فإذا ولئن كان النظريُّ من العلوم الفلسفية غيراً والعمليُّ غيراً فالتعليم المقدس مع ذلك  
شاملٌ لكليهما كما أن الله أيضاً يعلم نفسه وآثاره بعلمٍ واحد. إلا أن كونه نظرياً أرجحُ على كونه  
عملياً لأن بحثه عن الأمور الإلهية أصلٌ منه عن الأفعال الإنسانية التي إنما يبحثُ عنها من حيث  
أن الإنسان يتأدَّى بها إلى معرفة الله التامة القائمة بها السعادةُ الخالدة  
وبذلك يتضح الجواب على ما اعترض به

### الفصل الخامس

هل التعليم المقدس أشرف من سائر العلوم

يُنخِطُ إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن التعليم المقدس ليس أشرف من سائر العلوم لأن  
اليقين من جهات شرف العلم وسائر العلوم التي يمتنع الريبُ في مبادئها هي في ما يظهر أيقنُ من  
التعليم المقدس لاحتمال الريب في مبادئه التي هي عقائد الإيمان. فإذا يظهر أن سائر العلوم  
أشرفُ منه

٢ وأيضاً من شأن العلم الأدنى أن يستفيد من العلم الأعلى كما يستفيد الموسيقي من  
الحسابي. والتعليم المقدس يستفيد شيئاً من التعاليم الفلسفية فقد قال ايرونيμος في رسا ٨٤ إلى  
مانيوس خطيب رومية ما نصه «ان الأيَّمة المتقدمين قد شحنوا كتبهم بتعاليم الفلاسفة وآرائهم  
حتى لست تدري ما الذي يجب أن يتبادر إليه عجبك فيها ففاهة الإنسان أم علمُ الكتاب». فإذا  
التعليم المقدس أدنى من سائر العلوم

لكن يعارض ذلك أن سائر العلوم تدعى جوارى له كقوله في ام ٩: ٣ «أرسلتُ

جواربها تتادي على مُتُون مَشَارِفِ المدينة»

والجواب أن يُقال إنَّ هذا العلم لمَّا كان نظريًّا وعمليًّا باعتبارين كان أفضل من سائر العلوم النظرية والعملية لأنَّ التفاضل يقع بين العلوم النظرية من جهة اليقين ومن جهة شرف الموضوع. وهذا العلم يفضِّل سائر العلوم النظرية في كلا الأمرين. أما في اليقين فلأنَّ سائر العلوم تستفيد يقينيتها من النور الطبيعي الذي للعقل الإنساني الغير المعصوم. وهذا العلم يستفيد يقينيته من نور العلم الإلهي المعصوم. وأما في شرف الموضوع فلأنَّ هذا العلم يبحثُ بالأصالة عمَّا يتجاوزُ بسموِّه طورَ العقل مع أن سائر العلوم إنما تبحثُ عمَّا تحت العقل فقط. وأما العلوم العملية فأشرفها ما ليس وراءه غايةٌ أخرى يتَّجَّه إليها بل هو غايةٌ لما سواه كما أن المدنيَّ أشرف من الجندي لأنَّ خير الجند متجَّةٌ إلى خير المدينة. وغاية هذا التعليم من حيث هو عمليٌّ هي السعادة الأبدية التي هي الغاية القصوى لسائر غايات العلوم العملية. فواضحٌ إذن أنه يَشْرُفُ سائر العلوم بحسب جميع الجهات

إذا أُجيب على الأول بأنه لا مانع أن يكون ما هو أيقنُ في حد ذاته أقلَّ يقيناً عندنا بسبب ضعف عقلا الذي نسبتهُ إلى الأمور الواضحة جداً في طباعها كنسبة عين الخفَّاش إلى نور الشمس كما قال الفيلسوف في الإلهيات ك ٢. فإذا ما يعرض لبعض الناس من الريب في عقائد الإيمان ليس ناشئاً عن عدم كونها يقينية في طباعها بل عن ضعف العقل الإنساني. ومع ذلك فإنَّ أقلَّ ما يمكن الحصول عليه من معرفة الأمور العليا أشهى من أيقنٍ ما يُحصل عليه من معرفة الأمور السفلى كما قال الفيلسوف في كتاب الحيوان ١٢ ب ٩

وعلى الثاني بأن هذا العلم قد يمكن أن يستفيد شيئاً من التعاليم الفلسفية لا لافتقاره إليها افتقاراً ضرورياً بل لزيادة إيضاح ما يتضمَّنه لأنه ليس يستفيد مبادئه من علوم أخرى 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 إياها على هذا النحو لمكان نقصه وقصوره بل لمكان نقص عقلنا الذي يسهل عليه أن يتوصل بما يدركه بقوة الطبيعة الحاصلة عنها سائر العلوم إلى إدراك ما في هذا التعليم مما يفوق قوته الطبيعية

### الفصل السادس

#### هل هذا التعليم حكمة

يُنْتَطَى إلى السادس بأن يقال: يظهر أن هذا التعليم ليس بحكمة لأن التعليم الذي يسلم ثبوت مبادئه من غيره ليس حقيقياً أن يسمى حكمة فإن من شأن الحكيم أن يرتب لا أن يترتب كما قال الفيلسوف في الإلهيات ك ١ ب ٢ وهذا التعليم يسلم ثبوت مبادئه من غيره كما مر في ف ٢ فإذا ليس بحكمة

٢ وأيضاً أن الحكمة يخصها أن تثبت مبادئ العلوم الأخر ولذلك يقال لها رأس العلوم كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٦ ب ٧ لكن هذا التعليم ليس يثبت مبادئ العلوم الأخر فإذا ليس بحكمة

٣ وأيضاً أن هذا التعليم يحصل بالاجتهاد والحكمة يحصل عليها بالفيض ولذلك تعد من مواهب الروح القدس السبع كما في اش ١١ فإذا ليس هذا التعليم حكمة

لكن يعارض ذلك قوله في تث ٤: ٦ في بدء الشريعة «انها حكمتكم وفهمكم لدى عيون الأمم»

والجواب أن يقال إن هذا التعليم هو الحكمة العليا فيما بين الحكم الإنسانية بأسرها ليس في جنس ما فقط بل على وجه الإطلاق لأنه لما كان من شأن الحكيم أن يرتب ويحكم والحكم على الأدنى يكون بعلة أعلى سمي في كل جنس حكيماً من يلاحظ العلة العليا لذلك الجنس كما يسمى حكيماً في جنس البناء الصانع الذي يرتب هيئة

البيت والمهندسُ بالنظر إلى الصَّنَاعِ الادْنَيْنِ الذين يَتَّقُونَ الخشبَ ويهيئونُ الحجارةَ ولذا قيل في ١  
كور ٣١: ١٠ «كمهندسٍ حكيمٍ وضعتُ الأساسَ» وكذلك يقال حكيمٌ في جنس السيرة الإنسانية  
بأسرها للفطن من حيث يسدُّ الأفعالَ البشرية نحو الغاية الواجبة ولذا قيل في ام ١٠: ٢٣  
«الحكمةُ لذى الفطنة» فإذاً من ينظر على الإطلاق إلى علة الكون بأسره العُلْيَا التي هي الله يقال  
له الحكيمُ الأعلى ولذا قيل ان الحكمة هي معرفة الإلهيات كما في اوغسطينوس في كتاب الثلاث  
١٢ ب ١٤. والتعليمُ المقدسُ يبحث بالأخص عن الله باعتبار كونه العلة العُلْيَا ليس من حيث ما  
يمكن إدراكه من الإلهيات بالمخلوقات فقط ممَّا قد أدركه الفلاسفة كقول الرسول في رو ١: ١٩  
«مَا يُعْلَمُ مِنَ الإلهيات هو واضحٌ فيهم» بل ومن حيث ما يستأثر به من ذلك علمُ الله وحده وقد  
أشرك فيه غيره بالوحي. فإذاً التعليمُ المقدسُ يُقال له الحكمةُ العُلْيَا

إذاً أُجيب على الأول بأن التعليمُ المقدسُ ليس يسلمُ ثبوت مبادئه من علمٍ بشريٍّ بل من  
العلم الإلهي الذي يرتب كلَّ ما لنا من المعرفة على أنه الحكمةُ العُلْيَا

وعلى الثاني بأن مبادئ العلوم الأخر إما بينةً بنفسها فيمتنع إثباتها أو مُثَبَّتَةٌ بأدلةٍ عقليةٍ في  
علمٍ آخر. على أن المعرفة الخاصة بهذا العلم هي الحاصلة بالوحي لا بالفطرة الطبيعية. فإذاً ليس  
يخصه أن يثبت مبادئ العلوم الأخر بل أن يحكم عليها فقط لأن ما يُوجَدُ في العلوم الأخر منافياً له  
يُفْضَى عليه كله بالبطلان ولذا قال الرسول في ٢ كور ١٠: ٤ «نهدم الآراء وكل علوٍ يرتفع ضد  
معرفة الله»

وعلى الثالث بأنه لما كان الحكم خاصاً بالحكمة بحسب طريقتين كانت الحكمة تعتبر على  
ضريبين. لأن حاكماً قد يحكم بطريقة الميل كما أن من حصلت عنده ملكة الفضيلة يحكم حكماً  
مستقيماً على ما يجب فعله بحسب الفضيلة من حيث يميل إليه ولذا قال الفيلسوف في الخلقيات ك  
١ ب ٥ «ان الرجل الفضيل هو مقدار

الأفعال البشرية وقاعدتها» وقد يحكم بطريقة المعرفة كما أن من حَذَقَ عِلْمَ الأخلاق يقدر أن يحكم على أفعال الفضيلة وإن لم يكن له ملكة الفضيلة. فالطريقة الأولى من الحكم على الأمور الإلهية خاصةً بالحكمة المحدودة من مواهب الروح القدس كقول الرسول في ١ كور ٢: ١٥ «أما (الإنسان) الروحي فإنه يحكم في كل شيء» وكقول ديونيسيوس في كتاب الأسماء الإلهية ب ٢ «أن ايروتاوس العلامة ليس عالماً في الأمور الإلهية فقط بل مغرماً بها أيضاً» والطريقة الثانية خاصةً بهذا التعليم من حيث أنه يُحصَلُ بالاجتهاد وإن كانت مبادئه حاصلة بالوحي

### الفصل السابع

هل الله هو موضوع هذا العلم

يُنْتَطَى إلى السابع بأن يقال: يظهر أن الله ليس موضوع هذا العلم لأنه لا بُدَّ في كل علم من تسليم ثبوت أن موضوعه ما هو كما قال الفيلسوف في كتاب البرهان ٢. وهذا التعليم ليس يسلم ثبوت أن الله ما هو فقد قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٢٣ ان بيان معرفة أن الله ما هو مستحيل. فإذاً ليس الله موضوع هذا العلم

٢ وأيضاً كل ما يبحث عنه في علم فهو مندرج في موضوع ذلك العلم. والكتاب المقدس يبحث فيه عن أشياء كثيرة مما عدا الله كالمخلوقات وأخلاق البشر. فإذاً ليس الله موضوع هذا العلم

لكن يعارض ذلك أن ما يُتَكَلَّمُ عليه بالأصالة في علم فهو موضوع ذلك العلم. وهذا العلم يُتَكَلَّمُ فيه بالأصالة على الله (فإنه يُقَلَّ له ثيولوجياً أي الكلام على الله) فالله إذاً موضوعه

والجواب أن يُقال إن الله هو موضوع هذا العلم لأن نسبة الموضوع إلى العلم كنسبته إلى القوة أو الملكة وإنما يجعل موضوعاً خاصاً لقوة أو ملكة باعتباره يُنسَبُ إلى تلك القوة أو الملكة جميع ما يُنسَبُ إليها كنسبة الإنسان والحجر إلى قوة

النظر من حيث هما ملوّنان فكان الملوّن هو الموضوع الخاص للنظر. وجميع ما يُبحث عنه في التعليم المقدس فإنما يُبحث عنه باعتبار الله إما لكونه الله نفسه أو لأن فيه نسبة إليه من طريق كونه مبدأه وغايته. فينتج من ثَمّه أن الله هو في الحقيقة موضوع هذا العلم. وهذا يتضح أيضاً من مبادئ هذا العلم وهي عقائد الإيمان الذي يتعلق بالله. وموضوع مبادئ العلم وموضوع العلم كله واحد بعينه لاندراج العلم كله بالقوة في مبادئه — وقد نظر بعض إلى ما يُبحث عنه في هذا العلم في نفسه من دون الاعتبار الذي بحبه يبحث عنه فجعلوا موضوعه إما في المدلولات والدلائل أو في أفعال الفداء أو في المسيح كله أي الرأس والأعضاء. فإن هذه جميعها يبحث عنها في هذا العلم لكن بالنسبة إلى الله

إذا أُجيب على الأول بأنه وإن تعذّر علينا معرفة أن الله ما هو لكننا نستعمل في هذا التعليم أثر طبعه ونعمته مكان حدّه توصلاً إلى ما يُبحث عنه فيه من الحقائق الإلهية كما أنه قد يُبرهن في بعض العلوم الفلسفية بالمعلول على شيء من جهة العلة أخذاً للمعلول مكان حد العلة وعلى الثاني بأن جميع الأشياء الأخر التي يبحث عنها في التعليم المقدس مندرجة تحت الله لا بالجزئية أو النوعية أو الحلول بل لأن لها إليه نوعاً من النسبة

### الفصل الثامن

#### هل هذا التعليم استدلالِيّ

يُتخطّى إلى الثامن بأن يقال: يظهر أن هذا التعليم ليس استدلالياً فقد قال امبروسيوس في كتاب الإيمان الكاثوليكي ١ ب ٥ «دع الأدلة حيث يُبحث عن الإيمان» وهذا التعليم يبحث فيه بالخصوص عن الإيمان ولذا قيل في يو ٢٠: ٣١ «إنما كُتبت هذه لتؤمنوا». فإذاً ليس التعليم المقدس استدلالياً

٢ وأيضاً فلو كان استدلالياً فإمّا أن يكون استدلاله من النقل أو من العقل.

فإن كان من النقل فليس ذلك لائتقاً بشرفه في ما يظهر لأن الدليل النقلي في غاية الوهن كما نبّه عليه بويسيوس. وإن كان من العقل فليس ذلك لائتقاً بغايته فقد قال غريغوريوس في خط ٢٦ على الإنجيل «ان الإيمان إذا أُثبت بالعقل الإنساني خلا عن استحقاق الثواب» فإذا ليس التعليم المقدس استدلالياً

لكن يعارض ذلك قول الرسول في تيط ١: ١٩ في حق الأسقف «ملازماً للكلام الصادق المختص بالتعليم لكي يقدر أن يعظ بالتعليم الصحيح ويحاج المناقضين»

والجواب أن يقال كما أن سائر العلوم لا تنصب فيها الأدلة لإثبات مبادئها بل تستدل من مبادئها على إثبات ما تتضمنه مما سواها كذلك هذا التعليم لا ينصب الأدلة لإثبات مبادئه التي هي العقائد الإيمانية بل ينتقل منها إلى إثبات أمر آخر كما استدل الرسول من قيامة المسيح على إثبات القيامة العامة في ١ كور ١٥ غير أنه يجب أن يعتبر في العلوم الفلسفية أن العلوم السافلة منها لا تثبت مبادئها ولا تُناظر من يجحد هذه المبادئ بل تترك ذلك للعلم الأعلى. أما العلم الأعلى فيها وهو العلم الإلهي فإنه يُناظر من يجحد مبادئه متى كان الخصم مسلماً بشيء وإلا فليس له سبيل إلى مناظرته لكنه يستطيع ردّ حججه وعلى هذا فالتعليم المقدس إذ ليس له علم أعلى منه فهو يُناظر بطريقة الاستدلال من يجحد مبادئه متى كان الخصم مسلماً بشيء ممّا قد حصل بالوحي الإلهي كما يُناظر المبتدعين بأي الكتاب المقدس ومن يجحد عقيدة بأخرى. أما متى كان الخصم غير معتقد شيئاً ممّا كُشف بالوحي الإلهي فليس بعد ذلك من سبيل إلى إثبات العقائد الإيمانية بالأدلة بل إلى نقض ما قد يورده من الحجج المضادة للإيمان لأنه لما كان الإيمان مستنداً على الحق المعصوم ويستحيل إثبات ما يصادف الحق بالبرهان وضح أن الحجج التي تقام على نقض الإيمان ليست براهين بل أدلة مردودة

إذا أُجيب على الأول بأنه وإن لم يكن لأدلة العقل الإنساني محل في إثبات العقائد

الإيمانية إلا أن هذا التعليم يستدلُّ مع ذلك من العقائد الإيمانية على غيرها كما مرَّ في جرم الفصل وعلى الثاني بأن الاستدلال من النقل في غاية الاختصاص بهذا التعليم لحصول مبادئه بطريق الوحي فيجب من ثَمَّه التعويل على نقل من نزل الوحي عليهم وليس هذا مجحفاً بشرف هذا التعليم لأنه وإن كان الدليل النقلى المبتنى على العقل الإنسانى في غاية الوهن لكن الدليل النقلى المبتنى على الوحي الإلهى في غاية القوة. على أن التعليم المقدس قد يستخدم العقل الإنسانى لكن ليس لإثبات الإيمان لأن ذلك ناسخٌ لاستحقاق الإيمان بل لإيضاح ما يورد فيه ممَّا سوى الإيمان لأنه لمَّا كانت النعمة لا تتسخ الطبيعة بل تكملها وجب أن يخدم العقل الطبيعى الإيمان كما أن ميل الإرادة الطبيعى ينقاد للمحبَّة ولهذا قال الرسول في ٢ كور ١: ٥ «ونسبى كل بصيرة إلى طاعة المسيح» ولذلك ما يستشهد التعليم المقدس بأقوال الفلاسفة أيضاً في ما قدروا على إدراكه بالفطرة الطبيعية كما استشهد بولس بكلام اراتوس بقوله في أع ١٧: ٢٨ «كما قال أحد شعرائكم أنا نحن ذريَّة الله» ومع ذلك فالتعليم المقدس إنما يأتى بمثل هذه النصوص على أنها أدلَّة أجنبيَّة وظنيَّة. وأمَّا نصوص الكتاب القانونى فإنما يوردها على أنها خاصَّة وضروريَّة. وأمَّا نصوص سائر الكنيسة فيوردها على أنها أدلَّة خاصة لكن ظنية لأن إيماننا مستندٌ على الوحي المنزل على الرسل والأنبياء الذين دوَّنوا الأسفار القانونية لا على الوحي الذى ربما هبطَ على غيرهم من العلماء. ولذا قال اوغسطينوس في رسا ١٩ إلى ابرونيموس ب ١ «قد تعلَّمت أن أُكرِّم تلك الأسفار التى يُقال لها قانونية وحدها حتى انى أعتقد بتمام اليقين أن ليس من أصحابها من أخطأ شيئاً في ما كتب. أما غيرهم فاني أطلع 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

يُنْتَخَطَّى إلى التاسع بأن يقال: يظهر أن الكتاب المقدس لا ينبغي فيه التجوُّز لأن ما كان خاصاً بالعلم الأدنى لا يليق في ما يظهر بهذا العلم الذي له المقام الأعلى بين سائر العلوم كما مرَّ في الفصل السابق. واستعمال التشابيه المختلفة والاستعارات خاصٌ بعلم الشعر الذي هو أدنى جميع العلوم. فهو إذاً لائقاً بهذا العلم

٢ وأيضاً ان الغرض من هذا التعليم هو إيضاح الحق في ما يظهر ولذلك وُعدَّ موضوحه ثواباً فقد قيل في سي ٢٤: ٢١ «من شرحتي فله الحياة الأبدية» لكن الحق يستتر بمثل هذه التشابيه. فإذاً ليس يليق بهذا التعليم إيراد الإلهيات تحت مثال الجسمانيات

٣ وأيضاً كلما كانت المخلوقات أعلى كانت إلى الشبه الإلهي أقرب فإذاً لو استعير بعض المخلوقات لله لوجب أن تكون هذه الاستعارة من المخلوقات العليا لا من المخلوقات السفلى مع أن الخلاف مشاهد في مواطن كثيرة من الكتاب

لكن يعارض ذلك قول هوشع ١٢: ١٠ «أكثرُ من الرؤى وعلى السنة الأنبياء مثلُ الأمثال» وإيراد شيء على سبيل التشبيه مجازٌ. فإذاً يخص التعليم المقدس أن يتجوَّز

والجواب أن يُقال إنه يليق بالكتاب المقدس أن يورد الإلهيات والروحانيات تحت مثال الجسمانيات لأن الله يعتني بجميع الأشياء على حسب ما يلائم طباعها. ومن طباع الإنسان أنه يتأدَّى بالمحسوسات إلى المعقولات لأن كل معرفة لنا فإنما مبدؤها من الحس. فإذاً يليق أن تورَد لنا الروحانيات في الكتاب المقدس تحت مثل الجسمانيات وهذا ما أراده ديونيسيوس بقوله في كتاب مراتب السلطة السماوية ب ٢ «لا يمكن طلوع الشعاع الإلهي علينا إلا محتجباً بستائر مقدسة مختلفة»

وأيضاً فالكتاب المقدس لكونه موضوعاً للجميع على وجه العموم كقول الرسول في رو ١: ١٤ «ان عليّ ديناً للحكماء والجهّال» يليق به أن يورد الروحانيّات تحت مُثُل الجسمانيّات ليتفهّمها على هذا الوجه في الأقلّ البُلّة المتقاصرون عن فهم المعقولات في أنفسهم إذا أُجيب على الأول بأن علم الشعر إنما يتجوّز لمكان التخيل لأن التخيل يلز للإنسان طبعاً أمّا التعليم المقدس فإنما يتجوّز لمكان الضرورة والفائدة كما مرّ في جرم الفصل

وعلى الثاني بأن شعاع الوحي الإلهي ليس يضمحلّ بسبب الصور المحسوسة التي يحتجب وراءها كما قال ديونيسيوس في الموضع المذكور بل يستمرّ على حقيقته حتى لا يَأْذَن للمُعقُول الموحى إليها أن تقف عند الأشباه بل يسمو بها إلى إدراك المعقولات وحتى يتتَقَف فيها أيضاً بالذين هبط الوحي عليهم من سواهم ولذلك فما يردّ في موضع من الكتاب مجازاً تراه مصرّحاً به في موضع آخر بأجلى بيان. على أن خفاء الصور أيضاً مفيدٌ لتمرين المجتهدين وصائنٌ عن استهزاء الكفرة الذين إليهم أُشيرَ بقوله في متى ٧: ٦ «لا تعطوا القدس للكلاب»

وعلى الثالث بأن إيراد الإلهيّات في الكتاب تحت مُثُل الأجسام الحقيرة انسب منه تحت مُثُل الأجسام الخطيرة كما قال ديونيسيوس في كتاب مراتب السلطة السماوية ب ٢ وذلك لثلاثة أوجه — اما أولاً فلأنّ العقل الإنساني أنجى بذلك من الضلال لاتضاح أن تلك المُثُل لا تطلق حقيقةً على الإلهيّات بخلاف ما لو وُصِفَت الإلهيّات تحت مُثُل الأجسام الخطيرة فإن ذلك يكون مظنةً للريب وخصوصاً عند من لا يتصوّر شيئاً أشرف من الأجسام — وأمّا ثانياً فلأنّ هذا الوجه أنسب بما نحرره في هذه الحيوّة من معرفة الإلهيّات لأنه أظهرُ لنا أنّ الله ما ليس هو من أنه ما هو ولذا كانت أشباه الأشياء التي يتنزّه الله عنها أكثر تزيدينا تحقّقاً أنه فوق ما

نقوله أو نتصوره في حقّه — وأمّا ثالثاً فلأنّ الإلهيّات تكون بهذه الأشياء مضموناً بها أكثر على غير أهلها

### الفصل العاشر

هل للكتاب المقدس تحت لفظ واحد معانٍ كثيرة

يُتخطّى إلى العاشر بأن يقال: يظهر أن الكتاب المقدس ليس له تحت لفظ واحد معانٍ كثيرة أي تاريخي (أو حرفي) ورمزيّ وأدبيّ وعلويّ لأن تكثر المعاني في كتاب واحد يؤدي إلى الالتباس والخطأ ويوهن الاستدلال ولذا كانت القضايا المتكررة المعاني لا يحصل عنها حجة بل إنما يحصل بها بعض المغالطات. والكتاب المقدس يجب أن يكون قوياً على إيضاح الحق من دون أدنى مغالطة. فإذا ليس ينبغي فيه إيراد معانٍ كثيرة تحت لفظ واحد

٢ وأيضاً قال أوغسطينوس في كتاب فائدة الاعتقاد ب ٣ أن الكتاب الموسوم بالعهد العتيق على أربعة معانٍ تاريخيٍّ وتعليليٍّ وتطابقيٍّ ورمزيٍّ. وهذه الأربعة في ما يظهر مغايرة بالكلية لتلك الأربعة المتقدمة. فإذا ليس ينبغي في ما يظهر أن يفسر لفظ واحد بعينه من الكتاب المقدس على حسب المعاني الأربعة المتقدمة

٣ وأيضاً هناك سوى المعاني المتقدمة معنى آخر يقال له المعنى التمثيلي وهو ليس بمندرج في تلك المعاني الأربعة

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في أدبياته ك ٢٠ ب ١ «أن الكتاب المقدس يفوق بطريقة كلامه سائر العلوم لأنه بكلام واحد بعينه بينما هو مخبر عن عمل يكشف عن سر»

والجواب أن يقال إنّ واضع الكتاب المقدس هو الله الذي في مقدوره أن يصلح للدلالة لا الألفاظ فقط ممّا هو مقدور للإنسان بل الأشياء أيضاً. ولذا فإذا كانت الألفاظ في جميع العلوم تدلّ على شيء فقد اختصّ هذا العلم بأن مدلولات الألفاظ

فيه تدلُّ أيضاً على شيءٍ. إذا عرفتَ ذلك فالدلالةُ الأولى أي دلالة الألفاظ على أشياء راجعةً إلى المعنى الأول أي التاريخي أو الحرفي والدلالة الثانية أي دلالة مدلولات الألفاظ أيضاً على أشياء آخر يقال لها معنىً روحانيٌّ وهو مستندٌ إلى الحرفي ومتوقف عليه — وهذا المعنى الروحاني على ثلاثة أقسام لأن الشريعة العتيقة رسمٌ للشريعة الجديدة كما قال الرسول في عبر ٧ والشريعة الجديدة رسمٌ للمجد المستقبل كما قال ديونيسيوس في كتاب مراتب السلطة البيعية ب ٥ ج ١. ثم ما تمَّ في الرأس من أعمال الشريعة الجديدة يدل على ما يجب أن 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 أن نعمله يحصل المعنى الأدبي. وباعتبار دلالة ذلك على ما في المجد الأبدي يحصل المعنى العلوي. ولما كان المعنى الحرفي هو المقصود من الواضع وواضع الكتاب المقدس هو الله المحيط علمه بجميع الأشياء دفعةً واحدة لم يكن غير لائق بالكتاب المقدس أن يكون له تحت لفظٍ واحدٍ بحسب المعنى الحرفي أيضاً معانٍ كثيرة كما قال أوغسطينوس في اعترافاته ك ١٢ ب ١٨ و ١٩

إذا أُجيب على الأول بأن تكثُر هذه المعاني لا يُورث اشتراكاً أو نوعاً آخر من التكثر إذ ليس ناشئاً عن دلالة لفظٍ واحدٍ على أشياء كثيرة بل عن أن مدلولات الألفاظ أنفسها يجوز أن تدل على أشياء أخر كما مرَّ في جرم الفصل وهذا لا يوجب التباساً في الكتاب المقدس لابتناء المعاني كلها على واحدٍ وهو الحرفي الذي منه وحده يمكن استنباط الأدلة بخلاف المعاني الرمزية كما قال أوغسطينوس في رسا ٤٨ ردّاً على ونشنيوس الدوناتى. والكتاب المقدس ليس يفقد بذلك شيئاً إذ ليس في المعنى الروحاني شيءٌ ضروريٌّ للإيمان ولا يصرّح به الكتاب بالمعنى الحرفي في موضع ما

وعلى الثاني بأن التاريخ والتعليل والتطابق راجعة إلى المعنى الحرفي فقط لقيام الأول بذكر الشيء على وجه الإطلاق كما أوضح ذلك أوغسطينوس في المحل المذكور والثاني بتعليل المقول كما علل الرب في متى ١٩ إباحة موسى تطليق النساء بقساوة قلوبهم والثالث ببيان أن صدق آية من الكتاب غير منافٍ لصدق آية أخرى. وقد أُطلقَ الرمزُ وحده من بين تلك الأربعة على المعاني الثلاثة الروحانية كما أن هوغو الوكتوري أيضاً قد أدرج تحته المعنى العلوي في ك ٢ من أحكامه حيث لم يذكر إلا ثلاثة معانٍ فقط أي التاريخي والرمزي والأدبي

وعلى الثالث بأن المعنى التمثيلي مندرجٌ تحت المعنى الحرفي لأن الألفاظ تدل على شيءٍ بالحقيقة وعلى شيءٍ 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 يدلُّ عليه هذا العضو وهو القوة العملية وبذلك يتضح أنه لا يمكن أصلاً وجود الكذب في معنى الكتاب المقدس الحرفي



## المبحث الثاني

### في أن الله هل هو - وفيه ثلاثة فصول

لما كان الغرضُ المقصودُ بالذات في هذا التعليم هو على ما تقدّم تعريفُ الله لا بحسب ما هو في نفسه فقط بل من حيث هو أيضاً مبدأ الأشياء وغايتها ولا سيما الخليفة الناطقة منها كما يتضح مما مرَّ في ف ٧ وكان غرضنا إيضاحَ هذا التعليم سنبحث في الله أولاً. وفي حركة الخليفة الناطقة إليه ثانياً. وفي المسيح الذي بما هو إنسانٌ هو الطريقُ الذي به نتجهُ إلى الله ثالثاً — وسيكون النظر في الله على ثلاثة أقسام فسننظر أولاً في ما يتعلق بالذات الإلهية. ثم في ما يتعلق بتمايز الأفانيم ثم في ما يتعلق بصدور المخلوقات عنه — أما من جهة الذات الإلهية فينبغي أن يُنظر أولاً في أن الله هل هو. ثم في أنه كيف هو أو بالأحرى في أنه كيف ليس هو. ثم في ما يتعلق بفعله أي في عمله وإرادته وقدرته. والبحث في الأول يدور على ثلاث مسائل — ١ هل وجود الله بيّن بنفسه — ٢ هل هو متبرهنٌ — ٣ هل الله موجودٌ

## الفصل الأول

هل وجود الله بيّن بنفسه

يُتَخَطَّى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن وجود الله بيّن بنفسه إذ إنما يقال بيّن 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. فإذا وجود الله بيّن بنفسه

٢ وأيضاً ان الأمور البينة بنفسها ما تُعرَف بمجرد تصوّر أطرافها وهذا ما أثبتته الفيلسوف لمبادئ البرهان الأولى في كتاب البرهان ١ ب ٢ لأنه متى عُلِمَ ما الكل وما الجزء عُلِمَ في الحال أن الكل هو أعظم من جزئه. على أنه متى عُلِمَ ما المراد باسم الله عُلِمَ في الحال ان الله موجود لأنه يُراد به ما لا يمكن تصوّر شيء أعظم منه. وما يوجد في الذهن وفي الخارج هو أعظم ممّا يوجد في الذهن فقط. فإذا لمّا كان يلزم من تصوّر اسم الله وجوده في الحال في الذهن يلزم أيضاً وجوده في الخارج. فإذا وجود الله بيّن بنفسه

٣ وأيضاً ان وجود الحق بيّن بنفسه فإن من ينكر وجود الحق يسلم بعدم وجوده لأنه إذا كان الحق معدوماً فكونه معدوماً حق. وإذا كان شيء حقاً لزم أن يكون الحق موجوداً. والله هو الحق بعينه كقوله في يو ١٤: ٦ «انا الطريق والحق والحياة» فإذا وجود الله بيّن بنفسه

لكن يعارض ذلك أنه ليس يمكن لمتصوّر أن يتصوّر مُقابل البيّن بنفسه كما أوضح الفيلسوف ذلك في الإلهيات ك ٤ م ٩ وفي كتاب البرهان ١ في المتن الأخير. ووجود الله يمكن تصوّر مقابله فقد قيل في مز ٥٢: ١ «قال الجاهل في قلبه ليس إله». فإذا وجود الله ليس بيّناً بنفسه

والجواب أن يُقال إن شيئاً يكون بيّناً بنفسه على ضربين أحدهما في نفسه لا لنا

والثاني في نفسه ولنا لأنه إنما تكون قضية بينة بنفسها من طريق أن محمولها مندرج في حقيقة موضوعها كالإنسان حيوان لأن الحيوان من حقيقة الإنسان فإذا متى كان بيناً للجميع في قضية ان المحمول والموضوع ماذا كانت تلك القضية بينة بنفسها للجميع كما هو واضح في مبادئ البرهان الأولى التي أطرافها أمور عامة ليس يجهلها أحد كالموجود واللاموجود والكل والجزء ونظائرها. اما إذا 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 تحيز الروحانيات كما قال بويسيوس في كتاب الأسابيع. إذا تمهد ذلك أقول ان قولنا الله موجود قضية بينة بنفسها في نفسها لكان اتحاد محمولها وموضوعها لأن الله هو عين وجوده كما سيأتي في بيانه في مب ٣ ف ٤ إلا أنها لكان جهلنا في حق الله أنه ما هو ليست بينة بنفسها لنا بل تقتصر إلى بيانها بما هو أبين لنا وأقل بياناً في طبعه أي بالآثار

إذا أجب على الأول بأن معرفة وجود الله على وجه مجمل وملتبس مركوزة فينا طبعاً وذلك من حيث أن الله هو سعادة الإنسان لأن الإنسان يتشوق السعادة بطبعه وما يتشوقه بطبعه يعرفه بطبعه إلا أن هذا ليس معرفة وجود الله على الإطلاق كما أن معرفة الآتي ليست معرفة بطرس وان كان الآتي هو بطرس فإن كثيراً يعتبرون خير الإنسان الكامل الذي هو السعادة في الغنى ومنهم من يعتبره في الملأ وغيرهم في غير ذلك

وعلى الثاني بأنه يُحتمل أن من يسمع اسم الله لا يعقل ان المراد به ما لا يمكن تصور شيء أعظم منه فإن بعضاً اعتقدوا أن الله جسم. وأيضاً فعلى تقدير أن كل أحد يعقل ان المراد باسم الله ما تقدّم أي ما لا يمكن تصوّر شيء أعظم منه ليس يلزم أن كل أحد يعقل أن لمسمى هذا الاسم وجوداً خارجياً بل ان له وجوداً ذهنياً

فقط ولا يمكن إثبات وجوده في الخارج إلا إذا سلّم بوجود شيء في الخارج لا يمكن تصوّر شيءٍ أعظم منه وهذا لا يسلم به نفاة الله  
وعلى الثالث بأن وجود الحق في الجملة بيّن بنفسه وأما وجود الحق الأول فليس بيّنًا بنفسه لنا

## الفصل الثاني

هل وجود الله متبرهن

يُتَخَطَّى إلى الثاني بأن يُقال: يظهر أن وجود الله ليس متبرهنًا لأنه عقيدة إيمانية والعقائد الإيمانية ليست متبرهنة لأن البرهان يفيد العلم وموضوع الايمان هو الأمور الغير المنظورة كما يتضح من قول الرسول في عبر ١١ فإذا ليس وجود الله متبرهنًا

٢ وأيضاً ان الحدّ الأوسط في البرهان هو ما هو . ونحن ليس في قوتنا أن نعلم أنّ الله ما هو بل أنه ما ليس هو فقط كما قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ب ٤ فإذا ليس في قوتنا أن نبرهن على وجود الله

٣ وأيضاً لو تبرهن وجود الله لم يكن ذلك إلا بآثاره. لكن آثاره ليست معادلة له لأنه غير متناهٍ وهي متناهية ولا معادلة بين المتناهي وغير المتناهي. فإذا لمّا كان لا يمكن أن يبرهن على العلة من المعلول الغير المعادل يظهر أنه لا يمكن أن يبرهن على وجود الله

لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو ١: ٢٠ «لأنّ غير منظوراته قد أبصرت إذ أدركت بالمبروات» وهذا لا يستقيم لو كان لا يمكن أن يبرهن على وجود الله من المبروات لأن أوّل ما يجب أن يتعلّل في حق شيء أنه هل هو

والجواب أن يُقال إنّ البرهان قسماً أحدهما ما يكون بالعلة ويقال له لميّ وهذا يكون بما هو متقدّم مطلقاً. والثاني ما يكون بالمعلول ويُقال له إنّي وهذا يكون

بما هو متقدّم بالنسبة إلينا لأنه متى كان معلول أوضح لنا من علته فإننا نتأدّى بالمعلول إلى معرفة العلة. وكل معلول يمكن أن يُبرهن منه على وجود علته الخاصة إذا كانت معلولاتها أُبين لنا منها لأنه لما كانت المعلولات متوقفةً على العلة فوجود المعلول يستلزم بالضرورة تقدم وجود العلة عليه. فإذا لما كان وجود الله ليس بيّناً في نفسه لنا كان متبرهنًا بآثاره البينة لنا

إذا أُجيب على الأول بأن وجود الله ونحوه من الحقائق الإلهية التي يمكن إدراكها بالفطرة الطبيعية كما قال الرسول في رو ١ ليست من عقائد الايمان بل موطئات لها لأن الايمان يتوقف على المعرفة الطبيعية كما تتوقف النعمة على الطبيعة والكمال على المستكمل. وليس مع ذلك مانع من أن ما يمكن أن يتبرهن ويُعلم في حدّ نفسه يُقبل بسبيل الاعتقاد ممن ليس أهلاً للبرهان

وعلى الثاني بأنه متى تبرهنت العلة من المعلول فلا بدّ من أخذ المعلول مكان حدّ العلة ليبرهن على وجود العلة وهذا يجري بالخصوص في حقّ الله إذ لا بدّ في إثبات وجود شيء أن يؤخذ مكان الحد الأوسط مدلول الاسم لا ما هو لأن مسألة ما هو لاحقة لمسئلة هل هو. وأسماء الله تؤخذ من آثاره كما سيأتي بيانه في مب ١٣ ف ١. فإذا متى برهنّا على وجود الله من آثاره نقدر أن نأخذ مدلول اسم الله مكان الحد الأوسط

وعلى الثالث بأن المعلولات الغير المعادلة للعلة لا يمكن أن تفسد معرفة تامّة بالعلة إلا أنه يمكن مع ذلك أن يُبرهن من كل معلول بيّن لنا على وجود العلة كما مرّ في جرم الفصل. وهكذا يمكن أن يُبرهن على وجود الله من آثاره وأن تعذر علينا أن نعرفه بها بكنهه معرفة تامّة

### الفصل الثالث

#### هل الله موجودٌ

يُتَخَطَّى إلى الثالث بأن يُقال: يظهر أن الله ليس موجوداً لأنه متى كان أحد الضدين غير متناهٍ يلزم عدم الآخر بالكلية. والله يراد به خيرٌ غير متناهٍ فلو كان موجوداً لم يكن شراً. لكن الشر موجودٌ في العالم. فإذاً ليس الله موجوداً

٢ وأيضاً ما يمكن فعله بمبادئ قليلة فليس يُفعل بمبادئ كثيرة. وإذا قُدِّر عدم وجود الله يظهر أن جميع الأشياء المشاهدة في العالم يمكن فعلها بمبادئ أخرى فتُجعل الطبيعة مبدأً تستند إليه الطبيعيات والعقل الإنساني أو الإرادة الإنسانية مبدأً تستند إليه الإراديات. فإذاً ليس من حاجةٍ إلى إثبات الله

لكن يعارض ذلك قوله في خر ٣: ١٤ «انا الموجودُ»

والجواب أن يُقال إن وجود الله يمكن إثباته من خمسة مناهج — المنهج الأول والأوضح من جهة الحركة فمن المحقق الثابت بالحس أن في عالمنا هذا أشياء متحركة. وكلُّ متحركٍ فهو يتحرك من آخر لأنه ليس يتحرك شيءٌ إلا باعتبار كونه بالقوة إلى ما يتحرك إليه. وإنما يحرك شيءٌ باعتبار كونه بالفعل إذ ليس التحريك سوى إخراج شيءٍ من القوة إلى الفعل وإخراج شيءٍ إلى الفعل لا يمكن أن يتم إلا بوجود بالفعل كما أن الحارَّ بالفعل كالنار يجعل الخشب الذي هو حارَّ بالقوة حارَّ بالفعل وبذلك يحركه ويغيّره. لكن ليس يمكن لشيءٍ واحدٍ بعينه أن يكون بالقوة والفعل معاً باعتبار واحدٍ بل باعتباراتٍ مختلفة لأن ما هو حارَّ بالفعل ليس يمكن أن يكون من هذه الجهة حارَّ بالقوة أيضاً بل هو من هذه الجهة باردٌ بالقوة. فإذاً ليس يمكن أن شيئاً يكون محركاً ومتحركاً لنفسه باعتبار واحدٍ ومن جهةٍ واحدة. فإذاً كلُّ ما يتحرك فلا بدَّ أن يتحرك من آخر وإذا كان هذا الآخر متحركاً فلا بدَّ أن يتحرك من آخر أيضاً وهذا من آخر وهنا لا يجوز التسلسل

إلى غير النهاية وإلا لم يكن محركٌ أوّل فلم يكن محركٌ آخر لأن المحركات الثانية لا تحرك إلا بما هي متحركة من الأول كما أن العصا لا تحرك إلا بما هي متحركة من اليد. فإذا لا بدّ من الانتهاء إلى محركٍ أوّل غير متحرك من آخر وهذا الذي يعقل الجميع أنه الله — المنهج الثاني من جهة العلة المؤثرة فإننا نجد في المحسوسات الشاهدة ترتباً بين العلة المؤثرة وليس يُرى مع ذلك ولا يمكن أن شيئاً يكون علةً مؤثرةً لنفسه للزوم وجوده قبل نفسه وهذا محالٌ. والتسلسل ممتنع في العلة المؤثرة لأن الأول بين جميع العلة المؤثرة المترتبة هو علة الوسط والوسط هو علة الأخير سواء كان ثمة وسطٌ واحدٌ أو أوساطٌ كثيرة. لكنه إذا ارتفعت العلة ارتفع المعلول فإذا لو لم يكن في العلة المؤثرة أوّل لم يكن فيها أخيرٌ ولا وسط ولو تسلسلت العلة المؤثرة لم يكن علةً أولى مؤثرة فلم يكن معلولٌ أخيرٌ ولا عللٌ مؤثرة متوسطة وهذا بين البطلان. فلا بدّ إذن من إثبات علة مؤثرة أولى وهي التي يسميها الجميع الله — المنهج الثالث من جهة الممكن والواجب وذلك أننا نجد في الأشياء ما يمكن وجوده وعدمه إذ منها ما يُرى معروضاً للكون والفساد وهكذا ممكناً وجوده وعدمه. وكل ما كان كذلك فيمتنع وجوده دائماً لأن ما يمكن أن لا يوجد فهو معدومٌ في حين ما. فإذا لو كان عدم الوجود ممكناً في جميع الأشياء للزم أنه لم يكن حيناً ما شيءٌ ولو صحّ ذلك لم يكن الآن أيضاً شيءٌ لأن ما ليس موجوداً لا يبتدئ أن يوجد إلاّ بشيءٍ موجود. فإذا لو لم يكن شيءٌ موجوداً لاستحال أن يبتدئ شيءٌ أن يوجد فلم يكن الآن شيءٌ وهذا بين البطلان. فإذا ليست جميع الموجودات ممكنة بل لا بدّ أن يكون في الأشياء شيءٌ واجبٌ. والواجب إما لذاته أو لغيره. والتسلسل في الواجبات لغيرها مستحيلٌ كاستحالته في العلة المؤثرة على ما مرّ قريباً. فإذا لا بدّ من إثبات شيءٍ واجب لذاته ليس واجباً بعلةٍ أخرى بل غيره واجبٌ به وهذا ما يسميه الجميع الله — المنهج الرابع من جهة المراتب الموجودة

في الأشياء فإننا نجد في الأشياء تفاوتاً في الأكثر والأقل من حيث الخيرية والحقية والشرف ونحو ذلك. والأكثر والأقل إنما يقالان على أمور مختلفة بحسب اختلافها في القرب إلى ما هو غاية في شيء كما أن ما كان أقرب إلى ما هو غاية في الحرارة فهو أحرّ فإذا من الأشياء ما هو غاية في الحقية والخيرية والشرف وهكذا غاية في الوجود لأن ما كان غاية في الحقية فهو غاية في الوجود كما قال الفيلسوف في الإلهيات ك ١١ م ٤. وما كان غاية في جنس فهو علة لكل ما يندرج تحت ذلك الجنس كما أن النار التي هي غاية في الحرارة علة لكل حار كما قال الفيلسوف في الكتاب المذكور. فإذا يوجد شيء هو علة لما في جميع الموجودات من الوجود والخيرية وسائر الكمالات وهذا ما نسميه الله — المنهج الخامس من جهة تدبير الأشياء فإننا نرى أن بعض الموجودات الخالية من المعرفة وهي الاجرام الطبيعية تفعل لغاية وهذا ظاهر من أنها تفعل دائماً أو في الأكثر على نهج واحد إلى أن تدرك النهاية في ذلك وبهذا يتضح أنها لا تدرك الغاية اتفاقاً بل قصداً. على أن ما يخلو من المعرفة ليس يتجه إلى غاية ما لم يُسَدِّ إليها من موجودٍ عارفٍ وعقلٍ كما يُسَدِّ السهم من الرامي. فإذا يوجد موجودٌ عاقلٌ يُسَدِّ جميع الأشياء الطبيعية إلى الغاية وهذا الذي نسميه الله

إذا أُجيب على الأوّل بأن الله لكونه في غاية الخيرية لا يسمح على نحو من الأنحاء بوجود شرٍّ في أعماله لو لم يكن من تمام القدرة الشاملة والخيرية بحيث يخلص من الشرّ خيراً كما قال أوغسطينوس في كتاب انكيريون ب ١١ فإذا من مقاصد خيريته الغير المتناهية أن يسمح بوجود الشرور ويخلص منها خيرات

وعلى الثاني بأنه لما كانت الطبيعية تفعل لغاية معينة بإرشاد فاعلٍ أعلى كان لا بدّ أن ما يُفعل من الطبيعة يُسَدِّ أيضاً إلى الله على أنه العلة الأولى وكذا ما يُفعل عن قصدٍ أيضاً يجب أن يُسَدِّ إلى علةٍ أعلى غير العقل والإرادة الإنسانيين لأنه

يقبل التغيُّر والتخلف. وكل ما يقبل التحرك والتخلف فيجب أن يُسند إلى مبدأ أول غير متحركٍ وواجب لذاته كما تقرر في جرم الفصل



### المبحث الثالث

#### في بساطة الله - وفيه ثمانية فصول

متى عُلِمَ أن شيئاً هل هو بقي أن يُبحث في أنه كيف هو ليُعلم أنه ما هو. ولمّا لم يكن في طاقتنا أن نعلم أن الله ما هو بل أنه ما ليس هو لم يكن في طاقتنا أن ننظر في أنه كيف هو بل بالأحرى في أنه كيف ليس هو. فإذا يجب أن يُنظر أولاً في أنه كيف ليس هو وثانياً في أنه كيف نعرفه وثالثاً في أنه كيف نسميه. أما أنه كيف ليس هو فيمكن بيانه بتنزيهه عمّا لا يليق به كالتركيب والحركة ونحوهما فسيُبحث إذاً أولاً في بساطته التي بها يُنزه عن التركيب. ولما كانت البسائط من الجسمانيات غير كاملة وأجزاء سيُبحث ثانياً في كماله وثالثاً في عدم تناهيه ورابعاً في عدم تغيّره وخامساً في وحدانيته. أما الأول فالبحث فيه يدور على ثماني مسائل — ١ هل الله جسمٌ — ٢ هل هو مركبٌ من صورةٍ وهيولى — ٣ هل هو مركبٌ من ماهيةٍ وطبيعةٍ ومحل — ٤ هل هو مركبٌ من ماهيةٍ ووجودٍ — ٥ هل هو مركبٌ من جنسٍ وفصلٍ — ٦ هل هو مركبٌ من محلٍّ وعرضٍ — ٧ هل هو مركبٌ بوجهٍ من الوجوه أو بسيطٌ من كل وجهٍ — ٨ هل يدخل في تركيب ما سواه

### الفصل الأول

#### هل الله جسمٌ

يُنخطى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الله جسمٌ لأن الجسم ما له أبعادٌ ثلاثة. والكتاب المقدس يُثبت لله أبعاداً ثلاثة فقد قيل في أيوب ١١: ٨ «هو أعلى من السماوات فماذا تفعل وأعماق من الجحيم فماذا تدري. مداه أطول من الأرض وأعرض من البحر» فالله إذن جسمٌ

٢ وأيضاً كل متشكّل فهو جسمٌ إذ الشكل كيفيةٌ تعرض للكمية. والله متشكّل في ما يظهر

فقد قيل في تك ١: ٢٦ «لنصنع الإنسان على صورتنا ومثالنا» لأن

الشكل يقال له صورة كقوله في عبر ١: ٣ «وهو ضياءٌ مجده وشكلُ جوهره» أي صورة جوهره  
فأله إذا جسمٌ

٣ وأيضاً كل ما له أجزاءٌ جسميّة فهو جسم والكتاب يُثبت لله أجزاءً جسميّة فقد قيل في  
أيوب ١١: ٤ «ألك مثل ذراع الله» وفي مز ٣٣: ١٦ ومز ١١٧: ١٦ «عينا الرب إلى الصديقين  
ويمين الرب صنعت بيأس» فأله إذن جسمٌ

٤ وأيضاً أن الوضع ليس بعرض إلا للجسم. وما يختص بالوضع فقد أثبت في الكتاب لله  
في اش ٦: ١ «رأيت السيد جالساً» وفيه ٣: ١٣ «الرب انتصب للخصام» فأله إذن جسمٌ

٥ وأيضاً لا يمكن أن يكون شيء طرفاً مكانياً منه أو إليه ما لم يكن جسماً أو شيئاً  
جسمياً. والكتاب يجعل الله طرفاً مكانياً إليه كقوله في مز ٣٣: ٦ «اقربوا إليه واستنبروا» ومنه  
كقوله في ار ١٧: ١٣ «الذين ينصرفون عنك يكتبون في التراب» فأله إذن جسمٌ

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

والجواب أن يقال على الإطلاق أن الله ليس بجسمٍ وتقرير ذلك من ثلاثة أوجه — أمّا أولاً  
فلأنه ما من جسمٍ يحرك غيره وهو غير متحرك كما يتضح بالاستقراء في الجزئيات. وقد تقرر  
أنفاً في مب ٢ ف ٣ أن الله هو المحرك الأول الغير المتحرك. فواضح إذن أن الله ليس بجسمٍ —  
وأمّا ثانياً فلأن ما هو الموجود الأول لا بد أن يكون موجوداً بالفعل وليس موجوداً بالقوة من وجهٍ  
لأنه وإن كانت القوة في شيء واحد بعينه خارج من القوة إلى الفعل متقدمة بالزمان على الفعل إلا  
أن الفعل في الإطلاق متقدم عليها لأن الموجود بالقوة لا يخرج إلى الفعل إلا بموجودٍ بالفعل. وقد  
تقرر في المبحث الأنف ف ٣ أن الله هو الموجود الأول. فإذا استحيل أن يكون في الله شيءٌ  
بالقوة. لكن كل جسم فهو موجود بالقوة لأن المتصل من جهة ما هو

كذلك يقبل القسمة إلى غير النهاية. فإذا يستحيل أن يكون الله جسماً — وأما ثالثاً فلأن الله هو أشرف الموجودات كما يتضح ممّا مرّ في المبحث الأنف ف ٣. وليس يمكن أن يكون أشرف الموجودات جسماً لأن الجسم لا يعدو أن يكون حياً أو غير حيّ. وواضح أن الجسم الحيّ أشرف من الجسم الغير الحي وهو ليس حياً بما هو جسم وإلا لكان لكل جسم حياً فلا بدّ إذن أن يكون حياً بشيء آخر كما أن بدننا حيّ بالنفس وما به الجسم حيّ فهو أشرف من الجسم. فإذا يستحيل أن يكون الله جسماً

إذا أحبب على الأول بأن الكتاب المقدس يورد لنا الروحانيات والإلهيات تحت مُثلّ الجسمانيات كما مرّ في مب ١ ف ٩ فحيث يجعل لله أبعاداً ثلاثة فهو يدلّ بمثال الكمية الجسمية على كمية قدرته فيريد مثلاً بالعمق قدرته على معرفة الخفايا وبالعلو سموّ قدرته على كل شيء وبالطول دوام وجوده وبالعرض عاطفة حبه الشاملة لجميع الأشياء أو أن يكون المراد بالعمق على ما قال ديونيسيوس في كتاب الأسماء الإلهية ب ٩ عدم إدراك ذاته وبالطول مبلغ قدرته النافذة جميع الأشياء وبالعرض امتداده على جميع الأشياء أي من حيث أن جميع الأشياء مستظلة في كنفه

وعلى الثاني بأنه يُقال إنّ الإنسان على صورة الله لا بجسمه بل بما به يفوق سائر الحيوانات ولذا فبعد أن قيل في تك ١: ٢٦ «لنصنع الإنسان على صورتنا ومثالنا» قيل «ليتسلط على سمك البحر الآية. وهو إنما يفوق سائر الحيوانات بالنطق والعقل. فإذا إنما هو على صورة الله بالعقل والنطق الغير الجسميين

وعلى الثالث بأن الكتاب إنما يُثبت لله أجزاءً جسمية باعتبار أفعالها على سبيل التشبيه كما أن فعل العين هو النظر. فإذا حيثما أثبتت العين لله كانت عبارة عن قدرته على النظر بالوجه المعقول لا بالوجه المحسوس. وكذلك الأمر في سائر الأجزاء

وعلى الرابع بأن ما يختص بالوضع أيضاً ليس يُثَبَّتُ لله إلا على سبيل التشبيه كما يوصف بالجلوس لعدم تحركه ولتوطُّد سلطانه وبالانتصاب لقوته على قهر كل ما يضادُّه وعلى الخامس بأن الله لا يُقْتَرَبُ إليه أو يُبْتَعَدُ عنه بالخطي الجسمية لوجوده في كل مكان بل بالعواطف العقلية وعلى هذا فالقرب والبعد إنما هما عبارة عن العاطفة الروحية تحت مثال الحركة المكانية

### الفصل الثاني

هل الله مركب من صورة وهيولى

يُخْطَى إلى الثاني بأن يُقال: يظهر أن الله مركب من صورة وهيولى لأن كل ذي نفس فهو مركب من صورة وهيولى إذ النفس هي صورة الجسد. والكتاب يُثَبَّتُ لله نفساً فقد قال الله بلسان الرسول في عبر ١٠: ٣٨ «أما باري فبالإيمان يحيا وأن نكص فلا ترتضي به نفسي» فالله إذن مركب من صورة وهيولى

٢ وأيضاً أن الغضب والابتهاج ونحوهما من انفعالات المركب من النفس والجسد كما قال الفيلسوف في كتاب النفس ١ 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 إذن مركب من صورة وهيولى

٣ وأيضاً أن الهيولى هي مبدأ التشخص. والله فردٌ متشخصٌ في ما يظهر لعدم صدقه على كثيرين. فهو إذاً مركب من صورة وهيولى

لكن يعارض ذلك أن كل مركب من صورة وهيولى فهو جسم لأن الجسميّة هي أول ما يحل في الهيولى. وقد تقرّر في الفصل الآنف أن الله ليس بجسم. فإذاً ليس مركباً من هيولى وصورة

والجواب أن يُقال إنه يستحيل أن يكون في الله هيولى — أمّا أولاً فلأن الهيولى

شيءٌ موجود بالقوة وقد أسلفنا في مب ٢ ف ٣ ان الله فعل محض خال من كل قوة فيستحيل أن يكون مركباً من هيولى وصورة — وأما ثانياً فلأن كل مركب من هيولى وصورة إنما هو كامل وخيرٌ بصورته فيلزم أن يكون خيراً بالمشاركة أي بمشاركة الهيولى للصورة. والخير الأول والأكمل الذي هو الله ليس خيراً بالمشاركة لأن الخير بالذات متقدم على الخير بالمشاركة. فيستحيل إذن أن يكون الله مركباً من هيولى وصورة — وأما ثالثاً فلأن كل فاعل يفعل بصورته فكانت نسبة الشيء إلى كونه فاعلاً كنسبته إلى الصورة. فإذا ما كان فاعلاً أولاً وبالذات يجب أن يكون صورةً أولاً وبالذات. والله هو الفاعل الأول لأنه هو العلة الأولى المؤثرة كما مرّ في مب ٢ ف ٣ فهو إذا صورة بذاته وليس مركباً من هيولى وصورة

إذا أُجيب على الأوّل بأنه إنما يُجعل لله نفسٌ على سبيل التشبيه في الفعل لأن إرادتنا شيئاً إنما هي من أفعال نفسنا فكان ما ترتضي به إرادة الله يُقال إن نفسه ترتضي به

وعلى الثاني بأن الله إنما يوصف بالغضب ونحوه على سبيل في الأثر لأنه لما كان من شأن الغضب أن يقتصّ أطلق الغضب على القصاص مجازاً

وعلى الثالث بأن الصور التي يمكن حلولها في الهيولى تتشخص بالهيولى التي يتمتع حلولها في الغير لأنها هي المحل الأوّل المستغني عن المحل بخلاف الصورة فإنها في نفسها ما لم يمنع مانعٌ خارجٌ عنها يمكن حلولها في كثير. وأما تلك الصورة التي لا يمكن حلولها في هيولى بل هي قائمةٌ بنفسها فإنها تتشخص بامتناع حلولها في الغير والله صورةٌ كذلك. فإذاً ليس يلزم أن يكون فيه هيولى

### الفصل الثالث

هل الله نفسٌ ماهيته أو طبيعته

يُنخطف إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الله ليس نفسٌ ماهيته أو طبيعته إذ ليس

يُوجد شيءٌ في نفسه. لكنه يُقال إنَّ ماهيةً أو طبيعته التي هي الألوهية موجودةٌ فيه. فإذاً ليس الله في ما يظهر نفسَ ماهيته أو طبيعته

٢ وأيضاً أن الأثر يشبه علته لأن كل فاعل يفعل ما يشبهه. وليس الشخصُ في المخلوقات نفسَ طبيعته إذ ليس الإنسان نفس إنسانيته. فإذاً ليس الله أيضاً نفسَ ألوهيته

لكن يعارض ذلك أنه ليس يقال في حقِّ الله أنه حيٌّ فقط بل انه حيوةٌ أيضاً كما يتضح من قوله في يو ٤: ٦ «انا الطريق والحق والحياة» ونسبة الألوهية إلى الله كنسبة الحياة إلى الحي. فالله إذن نفس الألوهية

والجواب أن يُقال إنَّ الله هو نفس ماهيته أو طبيعته ولتدبّر ذلك يجب أن يُعلم أن المركّبات من هيولى وصورة لا بدَّ فيها من التغير بين الطبيعة أو الماهية والشخص لأن الماهية أو الطبيعة إنما تشمل تحتها ما يدخل في حدّ النوع فقط كشمول الإنسانية ما يدخل في حدّ الإنسان إذ بذلك يكون الإنسان إنساناً والإنسانية إنما هي عبارة عمّا به الإنسان إنسانٌ. لكن الهيولى الشخصية مع جميع العوارض المشخّصة لها لا تدخل في حدّ النوع إذ ليس يدخل في حدّ الإنسان هذه اللحوم وهذه العظام أو البياض أو السواد أو نحو ذلك. فإذاً ليست هذه اللحوم وهذه العظام والعوارض المحصّلة لهذه الهيولى داخلةً في الإنسانية وهي مع ذلك داخلةً في الإنسان. فإذاً الإنسان يتضمن شيئاً لا لتضمنه الإنسانية فلم يكن الإنسان والإنسانية شيئاً واحداً بعينه من كل وجه بل كانت الإنسانية تعتبر جزءاً صورياً للإنسان لأن المبادئ المعرّفة لها إلى الهيولى المشخّصة نسبةً الصورة. فإذاً غير المركّبات من هيولى وصورة التي لا يكون التشخّص فيها بهيولى شخصية أي محصّلة بعينها بل تتشخّص الصور فيها بأنفسها يجب أن تكون الصور فيها أشخاصاً قائمة بأنفسها فلا يكون فيها تغايرٌ بين الشخص والطبيعة. وعلى هذا فلما لم يكن الله مركّباً من صورة وهيولى كما تقرّر في

الفصل الآنف وجب أن يكون نفس ألوهيته ونفس حياته ونفس كل ما سوى ذلك ممّا يُحمّل عليه هكذا

إذا أُجيب على الأوّل بأنه ليس في مقدورنا أن نتكلم على البسائط إلّا على قياس المركبات التي منها نقتنص المعرفة ولذلك نستعمل عند كلامنا على الله الأسماء المحمولة بالاشتقاق للدلالة على قيامه بنفسه إذ ليس يقوم بنفسه عندنا إلّا المركبات والأسماء المحمولة بالمواطأة للدلالة على بساطته. وعلى هذا فالقول بأن الألوهية أو الحياة أو نحوهما موجودة في الله مبني على التغاير الاعتباري لا على تغير حقيقي

وعلى الثاني بأن آثار الله تشبهه لا شبهاً تاماً بل بحسب طاقتها. ونقصان المشابهة هو السبب في أن ما هو بسيط وواحد ليس يمكن تمثيله إلّا بأمر كثيرة وهكذا يعرض فيها التركيب اللازم عنه التغاير بين الشخص والطبيعة

### الفصل الرابع

هل وجود الله نفس ماهيته

يُتَخَطَّى إلى الرابع بأن يُقال: يظهر أن وجود الله ليس نفس ماهيته والّا لم يكن ثمّ شيء زائد على الوجود الإلهي. والوجود الذي لا يزداد عليه شيء هو الوجود المطلق الصادق على جميع الأشياء فيلزم أن الله موجودٌ مطلق يصدق على جميع الأشياء وهذا باطلٌ كقوله في حك ١٤: ٢١ «جعلوا على الحجر والخشب الاسم الذي لا يُشرك فيه أحد» فإذاً ليس وجود الله نفس ماهيته

٢ وأيضاً لنا أن نعلم في حقّ الله أنّه هل هو كما مرّ في مب ٢ ف ٢ وليس لنا أن نعلم أنّه ما هو. فإذاً ليس وجوده نفس ماهيته أو طبيعته

لكن يعارض ذلك قول ايلاريوس في كتاب الثالث ٧. ليس الوجود في الله عرضاً بل حقيقة قائمة بنفسها. فإذاً ما يقوم بنفسه في الله فهو نفس وجوده

والجواب ان يقال ليس الله نفس ماهيته فقط كما مرّ بيانه في الفصل الآنف

بل نفس وجوده أيضاً ويمكن تقرير ذلك من وجوه — اما أولاً فلأن كل ما يوجد في شيء مغاير لماهيته يلزم أن يكون معلولاً اما لمبادئ الماهية كالأعراض الخاصة اللاحقة للنوع كما أن الضاحك لاحق للإنسان ومعلول لمبادئ النوع الذاتية وإما لمبدأ خارج كما أن الحرارة التي في الماء معلولة للنار. فإذا متى كان وجود شيء مغايراً لماهيته وجب بالضرورة أن يكون وجود ذلك الشيء معلولاً إما لمبدأ خارج أو لمبادئ ذلك الشيء الذاتية. ويستحيل أن يكون معلولاً لمبادئ الشيء الذاتية فقط إذ ليس شيء علة كافية لوجوده إذا كان وجوده معلولاً. فإذا ما وجوده مغاير لماهيته يجب أن يكون وجوده معلولاً لغيره. وهذا مستحيل في حقه تعالى لاعتقادنا انه العلة الأولى المؤثرة. فإذا يستحيل أن يكون في الله تغاير بين وجوده وماهيته — واما ثانياً فلأن الوجود هو فعلية كل صورة أو طبيعة لأن الخيرية أو الإنسانية لا يتعقل كونها بالفعل الا بتعقل كونها موجودة فوجب أن تكون نسبة الوجود إلى الماهية المغايرة له كنسبة الفعل إلى القوة. ولما لم يكن في الله شيء بالقوة كما مرّ بيانه في مب ٢ ف ٣ لزم أن ليس فيه تغاير بين الماهية والوجود فكانت ماهيته نفس وجوده — واما ثالثاً فلأنه كما أن ما له نارٌ وليس بنارٍ ذو نارٍ بالمشاركة كذلك ما له وجودٌ وليس بوجودٍ موجودٍ بالمشاركة وقد تقرر في الفصل الأنف ان الله نفس ماهيته فلو لم يكن نفس وجوده لكان موجوداً بالمشاركة لا بالماهية فلم يكن الموجود الأول وهذا باطل. فهو إذن نفس وجوده وليس نفس ماهيته فقط

إذا أجيب على الأول بأن ما لا يزداد عليه شيء قسمان أحدهما ما تقتضي حقيقته أن لا يزداد عليه شيء كإقتضاء حقيقة الحيوان الغير الناطق أن يكون خالياً عن النطق والثاني ما لا تقتضي حقيقته أن يزداد عليه شيء كخلو الحيوان المشترك عن النطق لعدم إقتضاء حقيقته أن يكون ناطقاً لكنها لا تقتضي أيضاً أن يكون خالياً عن

النطق. فالوجود الذي لا يزداد عليه شيءٌ بالمعنى الأول هو الوجود الإلهي والوجود الذي لا يزداد عليه شيءٌ بالمعنى الثاني هو الوجود المطلق

وعلى الثاني بأن الوجود يقال على معنيين فقد يراد به الدلالة على فعل الوجود وقد يراد به الدلالة على تركيب القضية التي يصوغها العقل مُثبتاً المحمول للموضوع فإذا أُخذَ الوجود بالمعنى الأول فليس لنا أن نعلم وجود الله ولا ماهيته بل إنما نعلم ذلك إذا أُخذَ الوجود بالمعنى الثاني فقط فإننا نعلم أن القضية التي نصوغها في حق الله بقولنا: الله موجود: قضيةٌ صادقةٌ وهذا نعلمه من آثاره وكما مرَّ في مب ٢ ف ٢

### الفصل الخامس

#### هل الله مندرجٌ في جنس

يُتخطى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن الله مندرجٌ في جنسٍ لأن الجوهر هو الموجود القائم بذاته. وهذا في غاية اللياقة بالله. فالله إذن مندرج في جنس الجوهر

٢ وأيضاً كل شيءٍ يتقدر بشيءٍ من جنسه كما تتقدر الأطوال بطولٍ والأعداد بعددٍ. والله مقدارٌ جميع الجواهر كما قال الشارح في الإلهيات ك ١٠. فهو إذن مندرجٌ في جنس الجوهر

لكن يعارض ذلك أن الجنس متقدمٌ اعتباراً على ما يندرج فيه. وليس شيءٌ متقدماً على الله لا حقيقةً ولا اعتباراً. فإذا ليس الله مندرجاً في جنس

والجواب أن يُقال إن شيئاً يكون مندرجاً في جنسٍ على نحوين أمّا مطلقاً وحقيقةً كالأصناف المندرجة تحت جنسٍ. أو بطريق الرجوع كالمبادئ والاعدام كما ترجع النقطة والوحدة إلى جنس الكمية على أنهما مبدآن لهما وكما يرجع العمى وكل عَدَمٍ إلى جنس ملكته. والله ليس مندرجاً في جنسٍ بنحوٍ منهما — اما عدم جواز كونه نوعاً لجنسٍ فيمكن بيانه بثلاثة منهج الأول أن النوع يتقوم من الجنس والفصل. وما يؤخذ منه الفصل المقوم للنوع فنسبته أبداً إلى ما يؤخذ منه الجنس

نسبة الفعل إلى القوة فإن لحيوان يؤخذ من الطبيعة الحسّية على وجه الاشتقاق إذ المراد بالحيوان ما كان ذا طبيعة حسّية والناطق يؤخذ من الطبيعة العقلية إذ الناطق ما كان ذا طبيعة عقلية ونسبة العقلي إلى الحسّية نسبة الفعل إلى القوة وكذا الأمر واضح أيضاً في الباقي. فإذا لما لم يكن في الله قوة مجامعة للفعل امتنع أن يكون مندرجاً في جنسٍ بالنعوية. الثاني أنه لما كان وجود الله نفس ماهيته كما مرّ بيانه في الفصل السابق فلو كان مندرجاً في جنسٍ لم يكن جنسه إلاّ الموجود إذ الجنس يدل على ماهية الشيء لأنه يحمل عليه في جواب ما هو وقد قرّر الفيلسوف في الإلهيات ك ٣ م ١٠ ان الموجود يمتنع أن يكون جنساً لشيء لأن كل جنسٍ له فصول خارجة عن ماهيته. ويستحيل وجود فصل خارج عن الموجود لأن اللاموجود لا يمكن أن يكون فصلاً. فينتج إذاً ان الله ليس مندرجاً في جنس. الثالث ان جميع الأشياء المندرجة تحت جنس واحدٍ مشتركة في ماهية الجنس الذي يُحمل عليها في جواب ما هو ومتبينة في الوجود إذ ليس وجود الإنسان نفس وجود الفرس ولا وجود هذا الإنسان نفس وجود ذاك الإنسان وهكذا يلزم ان كل ما يندرج في جنسٍ يتغاير فيه الوجود والماهية. وهما ليسا متغايرين في الله كما مرّ في الفصل السابق. فقد تبين إذاً أن الله ليس مندرجاً في جنس بالنعوية وبذلك يتضح ان ليس له جنس ولا فصول ولا تعريف ولا برهان عليه إلاّ بآثاره لأن التعريف يكون بالجنس والفصل والحدّ الأوسط في البرهان هو التعريف — وأما أن الله ليس مندرجاً في جنس بطريق الرجوع بالمبدئية فبيّن من أن المبدأ الذي يرجع إلى جنسٍ ليس يتناول أكثر من ذلك الجنس كما أن النقطة ليست مبدأً إلاّ للكمّ المتصل والوحدة ليست مبدأً إلاّ للكمّ المنفصل. والله هو مبدأ الوجود كله كما سيأتي بيانه في مب ٣٤ ف ١ فإذاً ليس مندرجاً في جنسٍ بالمبدئية

إذا أُجيب على الأول بأن اسم الجوهر ليس يدل على الوجود بالذات فقط لأن

الوجود لا يمكن أن يكون جنساً بذاته كما مرَّ بيانه في جرم الفصل بل يدل على الماهية التي يناسبها ذلك الوجود أي الوجود بالذات وليس هذا الوجود مع ذلك نفس ماهيته وهكذا يتضح أن الله ليس في جنس الجوهر

وعلى الثاني بأن هذا الاعتراض يتجه على المقدار المعادل فإن هذا يجب أن يكون مجانساً للمتقدر. والله ليس مقداراً معادلاً لشيء وإنما يُقال له مقدار جميع الأشياء لأن حصّة كل شيء من الوجود على قدر قربته إليه

### الفصل السادس

#### هل في الله اعراض

يُتَخَطَّى إلى السادس بأن يُقال: يظهر أن في الله اعراضاً لأن الجوهر ليس عرضاً لشيء كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ١ م ٢٧ و ٣٠ فما كان في شيء عرضاً يمتنع أن يكون في شيء آخر جوهرًا كما أن عدم كون الحرارة صورةً جوهريةً للنار يثبت من كونها عرضاً في غير النار. والحكمة والقدرة ونحوهما ممّا هي اعراضٌ فينا يوصف بها الله. فإذاً يوجد في الله اعراضٌ

٢ وأيضاً في كل جنس شيء واحدٌ أوّل. وأجناس الاعراض كثيرة فلو لم تكن أوائل هذه الأجناس موجودةً في الله لكانت أوائل كثيرة خارجةً عن الله وهذا باطلٌ

لكن يعارض ذلك أن كل عرض وجوده في محلّ. والله ليس يجوز أن يكون محلاً لأن الصورة البسيطة لا يمكن أن تكون محلاً كما قال بوليسيوس في كتاب الثالث. فإذاً لا يمكن أن يكون في الله عرض

والجواب أن يُقال يتضح بما تقدم أنه يستحيل أن يكون في الله عرضٌ — اما أولاً فلأن نسبة المحل إلى العرض نسبة القوة إلى الفعل لأن وجود المحل بالفعل على نحو ما إنما يكون بحسب العرض. والله منزّه بالكلية عن الوجود بالقوة كما يتضح ممّا مرَّ

في مب ٢ ف ٣ — وأما ثانياً فلأن الله هو نفس وجوده لأنه وإن أمكن أن يقترن بما هو موجود شيء آخر لا يمكن مع ذلك أن يقترن بالوجود شيء آخر فما هو حارٌ مثلاً يمكن أن يكون فيه شيء أجنبي عن الحار كالبياض مثلاً وأما الحرارة فلا يمكن أن يكون فيها شيء غير الحرارة — وأما ثالثاً فلأن كل ما بالذات متقدّم على ما بالعرض. فإذا لما كان الله هو الموجود الأول على الإطلاق لا يمكن أن يكون فيه شيء بالعرض بل ولا الأعراض بالذات كالضاحك الذي هو عرض بالذات للإنسان لأن هذه الأعراض معلولة لمبادئ المحل ويستحيل أن يكون في الله شيء معلول لأنه العلة الأولى. فإذا ليس في الله عرض

إذا أُجيب على الأول بأن القدرة والحكمة ونحوهما ليست تقال علينا وعلى الله بالتواطؤ كما سيأتي بيانه في مب ١٣ ف ٥ فلا يلزم كونها أعراضاً في الله كما هي فينا وعلى الثاني بأنه لما كان الجوهر متقدماً على الأعراض كانت مبادئ الأعراض راجعة إلى مبادئ الجوهر على أنها متقدمة عليها وإن لم يكن الله أولاً في جنس الجوهر بل أولاً بالنظر إلى الوجود كله خارجاً عن كل جنس

### الفصل السابع

هل الله بسيطٌ من كل وجهٍ

يُتخطى إلى السابع بأن يُقال: يظهر أن الله ليس بسيطاً من كل وجهٍ لأن ما كان من الله فهو يشبهه ولذا كان من الموجود الأول جميع الموجودات ومن الخير الأول جميع الخيرات. لكن ليس شيء مما هو من الله بسيطاً من كل وجهٍ فكذا الله أيضاً

٢ وأيضاً كل ما كان أفضل فيجب وصف الله به. والمركبات عندنا أفضل من البسائط كما أن الأجسام المركبة أفضل من العناصر والحيوان أفضل من النباتات.

فإذا لا ينبغي القول بأن الله بسيط من كل وجه

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ٤ ب ٦ و ٧ «الله بسيط حقاً وفي

الغاية»

والجواب أن يقال إن كون الله بسيطاً من كل وجه يمكن بيانه من وجوه كثيرة — أولاً ممّا مرّ في الفصل الآنف لأن الله إذ لم يكن مركباً من أجزاءٍ مقدارية لأنه ليس بجسم ولا من صورة ومادّة وليس فيه تغاير بين الطبيعة والشخص ولا بين الماهية والوجود وليس مركباً من جنس وفصل ولا ومن محلّ وعرض يتضح أنه ليس مركباً بحال بل بسيطاً من كل وجه — وثانياً لأن كل مركب متأخر عن أجزائه ومتوقف عليها. والله هو الموجود الأوّل كما مرّ بيانه في مب ٢ ف ٣ — وثالثاً لأن لكل مركب علة إذ الأشياء المتغايرة بين أنفسها لا تتفق في واحدٍ إلا بعلّة جامعة لها. والله لا يعلّل بشيء كما مرّ بيانه في مب ٢ ف ٣ إذ هو العلة الأولى المؤثرة — ورابعاً لأن كل مركب لا بدّ أن يكون فيه قوة وفعل لأنه إما أن أحد الأجزاء فعلٌ بالنظر إلى الآخر أو أن جميع الأجزاء على الأقل بالقوة بالنظر إلى الكل وهذا ليس في الله — وخامساً لأن كل مركب شيء لا يصدق على شيء من أجزائه إما في الكل المختلف الأجزاء فبينّ لأنه ليس جزءً من أجزاء الإنسان إنساناً ولا جزءً من أجزاء الرجل رجلاً وإما في الكل المتشابه الأجزاء فانه وان صدق على الجزء شيء ممّا يصدق على الكل كما أن جزء الهواء هواء وجزء الماء ماءً إلا أن شيئاً يصدق على الكل لا يصدق على شيء من الأجزاء لأنه إذا كانت مساحة ماء ذراعين فلا يكون جزؤه كذلك فإذا في كل مركب شيء مغاير له. على أنه وإن جاز أن يقال على ذي الصورة أن فيه شيئاً مغايراً له كما أن في الأبيض شيئاً ليس من حقيقة الأبيض إلا أنه ليس في الصورة ما هو مغاير لها. فإذا لمّا كان الله نفس صورته بل نفس وجوده امتنع أن يكون مركباً من وجه وقد أشار ايلاريوس إلى هذا الوجه بقوله في

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

إذا أُجيب على الأول بأن ما هو من الله يشبهه كما تشبه المعلولاتُ العلة الأولى. ومن شأن المعلول أن يكون مركباً نوعاً من التركيب إذ لا أقلّ من أن وجوده مغايرٌ لماهيته كما سيأتي بيانه في مب ٤ ف ٣

وعلى الثاني بأن المركبات إنما هي عندنا أفضل من البسائط لأن كمال خيرية الخليقة لا يوجد في الواحد بل في الكثير اما كمال الخيرية الإلهية فيوجد في الواحد البسيط كما سيأتي بيانه في مب ٤ ف ١ ومب ٦ ف ٢

### الفصل الثامن

هل الله داخلٌ في تركيب ما سواه

يُتَخَطَّى إلى الثامن بأن يُقال: يظهر أن الله داخلٌ في تركيب ما سواه فقد قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٤ «الألوهية التي هي الوجود الفائق الوجود هي وجود جميع الأشياء» ووجود جميع الأشياء داخلٌ في تركيب كل منها. فالله إذن داخلٌ في تركيب ما سواه

٢ وأيضاً ان الله صورة فقد قال اوغسطينوس في كتاب كلمات الرب «ان كلمة الله التي هي الله صورة ليست بذات صورة» والصورة جزءٌ للمركب. فالله إذن جزءٌ مركب

٣ وأيضاً أن الأشياء التي هي موجودة وليست متميزة من وجهٍ هي شيء واحدٌ بعينه. والله والهيولى الأولى موجودان وليسا متميزين من وجهٍ فهما شيء واحدٌ بعينه من كل وجه. لكن الهيولى الأولى داخلَةٌ في تركيب الأشياء فكذا الله. بيان الصُغرى ان الأشياء المتميزة إنما تتمايز بفصول فيلزم كونها مركبة. والله والهيولى الأولى بسيطان من كل وجه. فإذا ليسا متميزين بحال

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٢ في حقه تعالى «ليس له مماسة ولا شركة أخرى في مخالطة الأجزاء» وأيضاً ففي كتاب العلل قض ٢٠ «ان العلة الأولى تدبر جميع الأشياء من دون أن تخالطها»

والجواب أن يُقال إن هذه المسئلة قد وقع فيها ثلاثة أوهام. فمن الناس من ذهب إلى أن الله هو روح العالم كما رواه اوغسطينوس في مدينة الله ك ٧ ب ٦ وإلى هذا أيضاً يرجع ما قاله بعض من أن الله هو روح السماء الأولى. ومنهم من صار إلى أن الله هو المبدأ الصوري لكل شيء وهذا المذهب منسوب إلى الالمازيقيين. والوهم الثالث مذهب داود الديندي الذي زعم بفرض حماقته ان الله هو الهيولى الأولى. وهذه الأقوال كلها بينة الفساد وليس يمكن أن يكون الله داخلياً بنحو من الأنحاء في تركيب شيء لا بالمبدئية الصورية ولا بالمبدئية المادية — اما أولاً فلأننا قد أسلفنا في مب ٢ ف ٣ ان الله هو العلة الأولى المؤثرة. والعلة المؤثرة لا تتحد مع صورة المعلول بالعدد بل بالنوع فقط فإن الإنسان يلد إنساناً والمادة لا تتحد مع العلة المؤثرة لا بالعدد ولا بالنوع لأنها موجودة بالقوة والعلة المؤثرة موجودة بالفعل — واما ثانياً فلأن الله لما كان العلة الأولى المؤثرة كان من شأنه أن يفعل أولاً وبالذات وما كان داخلياً في تركيب شيء فليس فاعلاً أولاً وبالذات بل الفاعل كذلك هو بالأحرى المركب لأن الذي يفعل ليس هو اليد بل الإنسان باليد والذي يسخن ليس هو الحرارة بل النار بالحرارة فإذا استحيل أن يكون الله جزءاً مركباً — واما ثالثاً فلأنه لا يمكن لجزء مركب أن يكون الموجود الأول على الإطلاق ولا للمادة والصورة اللتين هما الجزآن الأولان للمركبات لأن المادة موجودة بالقوة والقوة متأخرة مطلقاً عن الفعل كما يتضح ممّا مرّ في مب ٣ ف ١ والصورة التي هي جزء مركب صورة مشترك فيها وكما أن المشارك متأخر عمّا بالماهية كذلك المشترك فيه كما أن النار التي في ذوات النار متأخرة عن النار التي بالماهية وقد تقرر في مب ٢ ف ٣ ان الله هو الموجود الأول على الإطلاق

إذا أُجيب على الأول بأن الألوهية يقال لها وجود كل شيء باعتبار كونها العلة الفاعلية والصورية لكل شيء لا بالماهية

وعلى الثاني بأن الكلمة هي الصورة المثالية لا الصورة التي هي جزء المركب

وعلى الثالث بأن البسائط ليست تتمايز بفصول مغايرة لها لأن هذا من شأن المركبات فإن الإنسان والفرس يتمايزان بالفصلين اللذين هما الناطق واللا ناطق إلا أن هذين الفصلين لا يتمايزان أيضاً بفصلين آخرين. ولذا فإذا روعيت قوة اللفظ فلا يقال حقيقةً انهما متمايزان بل متغايران لأن المتغاير يقال على الإطلاق وكل متميز فإنما يتميز بشيء كما قال الفيلسوف في الإلهيات ك ١٠ م ٢٤ و ٢٥. وعلى هذا فإذا روعيت قوة اللفظ لم تكن الهيولى الأولى والله متمايزين بل متغايرين فلا يلزم كونهما شيئاً واحداً بعينه



### المبحث الرابع

#### في كمال الله - وفيه ثلاثة فصول

بعد أن نظرنا في بساطة الله ينبغي أن ننظر في كماله وإذ كان كل شيء إنما يقال له خيراً بحسب كونه كاملاً ينبغي البحث أولاً في كمال الله ثم في خيريته. أما الأول فالبحث فيه يدور على ثلاث مسائل — ١ هل الله كامل — ٢ هل هو كامل بالكمال الكلي أي مستجمع في ذاته كمالات جميع الأشياء — ٣ هل يجوز القول بأن المخلوقات شبيهة به

#### الفصل الأول

##### هل الله كامل

يُنْتَطَى إلى الأول بأن يُقال: يظهر أنه ليس يليق بالله أن يكون كاملاً لأن الكامل يقال لما كان مصنوعاً صنعاً تاماً. والله ليس يليق به أن يكون مصنوعاً. فإذاً ليس يليق به أن يكون كاملاً

٢ وأيضاً ان الله هو المبدأ الأول للأشياء. ومبادئ الأشياء ليست كاملة في ما يظهر لأن النُطفة هي مبدأ الحيوان والبرم مبدأ النبات. فإذا ليس الله كاملاً

٣ وأيضاً قد تقرر في المبحث الآنف ف ٤ ان ماهية الله هي نفس وجوده. والوجود على ما يظهر في غاية النقص لأنه في غاية العموم وقابل لزيادات جميع الأشياء. فإذا ليس الله كاملاً لكن يعارض ذلك قوله في متى ٥: ٤٨ «كونوا كاملين كما أن أباكم السماوي هو كامل»

والجواب أن يقال إن بعضاً من متقدمي الفلاسفة وهم الفيثاغوريون وإسبوسيووس لم يثبتوا للمبدأ الأول نهاية الحسن والكمال كما روى الفيلسوف في الإلهيات ك ١٢ م ٤٠ والسبب في ذلك أن متقدمي الفلاسفة لم يلاحظوا إلا المبدأ المادي فقط ولا شك أن المبدأ الأول المادي في غاية النقص لأنه لما كانت المادة من حيث هي هي موجودة بالقوة لزم أن يكون المبدأ الأول المادي في غاية الوجود بالقوة وهكذا في غاية عدم الكمال. على أن الله يُعتبر مبدأً أولاً لا مادياً بل في جنس العلة المؤثرة وهذا يجب أن يكون في غاية الكمال لأنه كما أن المادة من حيث هي هي موجودة بالقوة كذلك الفاعل من حيث هو هو موجود بالفعل. فإذا المبدأ الأول الفاعل يجب أن يكون في غاية الوجود بالفعل وهكذا في غاية الكمال إذ إنما يقال لشيء كامل بحسب كونه بالفعل لأن الكامل يقال لما ليس يخلو عن شيء مما يقتضيه حال كماله

إذاً أجيب على الأول بأننا إنما ننطق بأعالي الله تجمماً على قدر طاقتنا كما قال غريغوريوس في أدبياته ك ٥ ب ٢٩ لأن ما ليس مصنوعاً لا يجوز أن يقال له كامل حقيقة إلا أنه لما كان لا يقال لشيء من المصنوعات كامل إلا متى خرج من القوة إلى الفعل استعير اسم الكامل لكل ما له وجود بالفعل — سواء حصل له ذلك بطريق

## الكمال أو لا

وعلى الثاني بأن المبدأ المادي الذي يوجد غير كامل عندنا لا يمكن أن يكون مبدأً أولاً على وجه الإطلاق بل هو مسبوق بشيء كامل لأن النطفة وإن كانت مبدأً للحيوان المتولد من النطفة لكنها مسبقة بالحيوان المقذوفة منه ومثل ذلك بزر النبات إذ إن ما بالقوة لا بد أن يتقدمه شيء بالفعل لأن الموجود بالقوة لا يخرج إلى الفعل إلا بموجود بالفعل

وعلى الثالث بأن الوجود هو أكمل جميع الأشياء لأن نسبته إلى جميع الأشياء نسبة الفعل إذ لا فعلية لشيء إلا من حيث أنه موجود فإذا الوجود فعلية جميع الأشياء حتى الصور. فإذا ليست نسبته إلى غيره كنسبة القابل إلى المقبول بل بالأحرى كنسبة المقبول إلى القابل لأنه إذا قلت وجود الإنسان أو الفرس أو أي شيء آخر كان الوجود معتبراً كامرٍ صوريٍّ ومقبولٍ لا كأمٍ متصفٍ بالوجود

## الفصل الثاني

هل يوجد في الله كمالات جميع الأشياء

يُتَخَطَّى إلى الثاني بأن يُقال: يظهر أن ليس في الله كمالات جميع الأشياء لأن الله بسيطٌ كما مرَّ بيانه في المبحث الأنف ف ٧. وكمالات الأشياء متكررة ومختلفة. فإذا ليس في الله جميع كمالات الأشياء

٢ وأيضاً أن المتقابلات يستحيل اجتماعها في واحدٍ بعينه. وكمالات الأشياء متقابلة لأن كل شيء إنما يتكامل بفصله النوعي والفصول التي بها ينقسم الجنس وتتقوّم الأنواع متقابلة. فإذا لمّا كان اجتماع المتقابلات في واحدٍ بعينه مستحيلًا يظهر أن ليس في الله جميع كمالات الأشياء

٣ وأيضاً أن الحيّ أكمل من الموجود والحكيم أكمل من الحيّ فالحيوة أكمل من الوجود والحكمة أكمل من الحيوة. لكن ماهية الله هي نفس وجوده. فإذا ليس له

في نفسه كمال الحياة والحكمة ونحوهما

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٥ «ان الله مستجمع في ذاته  
الواحدة جميع الأشياء»

والجواب أن يُقال يوجد في الله كمالات جميع الأشياء ولذلك يقال له أيضاً كامل بالكمال  
الكلي لعدم خلوه عن شرفٍ ممّا يوجد في جنسٍ ما كما قال الشارح في الإلهيات ك ٥ م ٢١  
ويمكن بيان ذلك من وجهين — الأوّل أنه مهما يكن في المعلول من كمال فلا بدّ من وجوده في  
العلة المؤثرة اما على حال مساوية وذلك متى كان الفاعل متواطئاً كما يلد الإنسان إنساناً أو على  
حالٍ أسمى وذلك متى كان الفاعل مشتركاً كما يوجد في الشمس شبه ما يتولد بقوتها إذ من  
الواضح أن للمعلول وجوداً سابقاً بالقوة في العلة المؤثرة. والوجود السابق بقوة العلة المؤثرة ليس  
وجوداً على حالٍ أقلّ كمالاً بل على حالٍ أكمل وان كان الوجود السابق بقوة العلة الماديّة على  
حالٍ أقلّ كمالاً وذلك لأن المادة من حيث هي مادة غير كاملة والفاعل من حيث هو فاعلٌ كامل.  
فاذاً لما كان الله هو العلة الأولى المؤثرة لجميع الأشياء وجب أن تكون كمالات جميع الأشياء  
موجودةً فيه وجوداً سابقاً على حالٍ أسمى وإلى هذا الوجه أشار ديونيسيوس بقوله في حقّ الله في  
الأسماء الإلهية ب ٥ «ليس هو هذا دون ذاك بل هو جميع الأشياء من حيث هو علة جميع  
الأشياء» — والوجه الثاني اننا أسلفنا في مب ٣ ف ٤ ان الله هو عين الوجود القائم بنفسه فلا بدّ  
أن يكون حاصلًا في ذاته على كل كمال الوجود إذ واضحٌ أنه إذا كان حارٌّ غير حاصل في ذاته  
على كل كمال الحار فما ذاك إلا لعدم مشاركته في الحرارة بحسب حقيقتها الكاملة لكن لو كانت  
الحرارة قائمةً بنفسها لامتنع خلوها عن شيءٍ من قوة الحرارة. فاذاً لمّا كان الله عين الوجود القائم  
بنفسه امتنع خلوه عن شيءٍ من كمال الوجود. لكن كمالات جميع الأشياء راجعة إلى كمال الوجود  
إذ إنما يكون بعض الأشياء

كاملاً لحصوله على الوجود في حالٍ ما. فإذا يلزم أن الله ليس يخلو عن كمال شيءٍ وإلى هذا الوجه أشار أيضاً ديونيسيوس بقوله في الأسماء الإلهية ب ٥ «أن الله ليس موجوداً على حالٍ مخصوصةٍ من الوجود بل هو حاصلٌ في ذاته حصولاً سابقاً بحالٍ واحدةٍ على الوجود كله مطلقاً وبدون تقييد» ثم قال بعد ذلك «أنه وجود كل قائم بنفسه»

إذا أُجيب على الأول بأنه كما أن الشمس على كونها واحدةً ومضيئةً على حالٍ واحدةٍ تحصل في ذاتها حصولاً سابقاً بحالٍ واحدةٍ على جواهر المحسوسات وكيفياتها المتكثرة والمختلفة كذلك بالأحرى لا بدّ أن تكون جميع الأشياء موجودةً في علة جميع الأشياء وجوداً سابقاً باتحادٍ طبيعي كما قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٥ وهكذا تكون الأشياء المختلفة والمتقابلة موجودةً في الله وجوداً سابقاً كالشيء الواحد وليس هذا قادحاً في بساطته. وبذلك يتضح حل الاعتراض الثاني

وعلى الثالث بأنه ولئن كان الوجودُ أكمل من الحيوية والحيوةُ أكمل من الحكمة إذا اعتبرت بحسب تمايزها العقلي إلا أن الحيّ أكمل من الموجود فقط لأن الحيّ موجودٌ أيضاً والحكيم موجودٌ وحيّ كما قال ديونيسيوس في المحل المذكور. فإذا وان لم يكن الموجود متضمناً في نفسه الحيّ والحكيم لأن ما يشترك في الوجود لا يجب أن يشترك فيه بحسب كل حالٍ من أحوال الوجود لكن وجود الله مع ذلك متضمن في نفسه الحيوية والحكمة لأن الوجود القائم بنفسه يمتنع خلوه عن شيءٍ من كمالات الوجود

### الفصل الثالث

هل يمكن تكون خليفةً شبيهةً بالله

يُتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أنه ليس يمكن أن تكون خليفةً شبيهةً بالله فقد قيل في مز ٨٥: ٨ «ما في الآلهة مثلك أيها السيد» على أن أشرف المخلوقات

كافةً هي تلك التي يقال لها آلهةٌ بالمشاركة فبالأولى إذاً لا يجوز أن يقال لغيرها من المخلوقات شبيهةً بالله

٢ وأيضاً ان المشابهة ضربٌ من المناسبة وليس بين الأشياء المختلفة في الجنس مناسبة فإذا ليس بينها مشابهة أيضاً لأننا لا نقول أن الحلاوة شبيهةٌ بالبياض. لكن ليس شيءٌ من المخلوقات متحداً مع الله في الجنس لعدم اندراج الله في جنسٍ كما مرَّ تحقيقه في مب ٣ ف ٥ فإذا ما من خليفةٍ شبيهةً بالله

٣ وأيضاً يُقال متشابهات للأشياء المتفقة في الصورة. وليس شيءٌ متفقاً مع الله في الصورة إذ ليس ما ماهيته نفس وجوده سوى الله وحده. فإذا ليس يمكن أن تكون خليفةً شبيهةً بالله

٤ وأيضاً ان في المتشابهات شبيهاً متبادلاً لأن الشبيه شبيهٌ بالشبيه فلو كانت خليفةً شبيهةً بالله لكان الله أيضاً شبيهاً بخليفةٍ ما وهذا خلاف قول اش ٤٠: ١٨ «بمن تشبهون الله»

لكن يعارض ذلك قوله في تك ١: ٢٦ «لنصنع الإنسان على صورتنا ومثالنا» وفي يو ٣: ٢ «إذا ظهر نكون نحن أمثاله»

والجواب أن يُقال لمّا كانت المشابهة تعتبر بحسب الموافقة أو المشاركة في الصورة كانت متكررةً بتكرُّر أوجه المشاركة في الصورة. فمن الأشياء ما يقال لها متشابهة لاشتراكها في الصورة بحسب حقيقةٍ واحدةٍ ووجهٍ واحدٍ 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 حقيقةٍ واحدةٍ لكن لا بوجهٍ واحد بل بحسب الأكثر والأقل كما يقال للأقل بياضاً شبيهةً بالأكثر بياضاً وهذا هو الشبه الناقص. ومنها ما يقال لها متشابهة لاشتراكها في صورة واحدةٍ لكن لا بحسب حقيقةٍ واحدةٍ كما يتضح في الفواعل الغير المتواطئة

لأنه لما كان كل فاعلٍ من حيث هو فاعلٌ يفعل ما يشبهه وكل شيء يفعل بحسب صورته وجب أن يكون في المفعول شبه صورة الفاعل فإن كان الفاعل وأثره مجتمعين في نوع واحد كان بينهما تشابه في الصورة بحسب حقيقة النوع الواحدة كما يلد الإنسان إنساناً وإن لم يكونا مجتمعين في نوع واحد كان بينهما تشابه لكن لا بحسب حقيقة النوع الواحدة كما أن ما يتولد من قوة الشمس يشبهها نوعاً من المشابهة لكن لا بحيث يقبل صورتها بحسب المشابهة النوعية بل بحسب المشابهة الجنسية وعلى هذا فإذا كان فاعلٌ غير مندرج في جنس فلا يزال مفعوله يشبهه في صورته شبيهاً أبعد لكن لا بحيث يشترك في مشابهة صورته بحسب حقيقة النوع أو الجنس بل بحسب نوع من التشكيك كاشتراك الوجود بين جميع الأشياء وبهذا الوجه كانت الأشياء الصادرة عن الله مشابهة له من حيث هي موجودات على أنه المبدأ الأول والكلي للوجود بأسره

إذا أُجيب على الأول بأنه متى ورد في الكتاب أن ليس شيءٌ شبيهاً بالله فليس ذلك مناقضاً لمشابهته كما قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٩ لأن الأشياء مشابهة لله ومباينة له معاً أما كونها مشابهة له فلمحاكاتها إياه على حد محاكاة ما يتعذر تمام محاكاته وأما كونها مباينة له فلانحطاطها عن علتها لا بحسب الشدة والضعف فقط كانحطاط الأقل بياضاً عن الأشد بياضاً بل لعدم اتفاقها معها في النوع أو في الجنس

وعلى الثاني بأن نسبة الله إلى المخلوقات ليس كنسبة الأشياء المختلفة في الجنس بعضها إلى بعض بل كنسبة ما هو خارج عن كل جنس ومبدأ لجميع الأجناس

وعلى الثالث بأنه ليس يُقال إن بين الله والمخلوقات شبيهاً لمكان الاتفاق في الصورة بحسب حقيقة الجنس أو النوع بل بحسب التشكيك فقط أي من حيث أن الله موجود بالذات وما عداه موجودٌ بالمشاركة

وعلى الرابع بأنه ولئن سلّم بوجه ما أن الخليفة شبيهة بالله لكنه لا يُسلّم بوجه من

الوجوه ان الله شبيهة بالخلقة لأن محل الشبه المتبادل إنما هو في الأشياء المتحدة رتبة لا في العلة والمعلول كما قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٩ لأننا نقول الصورة شبيهة بالإنسان دون العكس وكذا يجوز أن يقال إن الخلقة شبيهة بالله من وجه لكن ليس يقال إن الله شبيهة بالخلقة



### المبحث الخامس

#### في مُطلق الخير - وفيه ستة فصول

ثمَّ يُبَحِّثُ في الخير وأولاً في مطلق الخير ثم في خيرية الله. والبحث في الأول يدور على ست مسائل —  
١ هل الخير والموجود متحدان بالذات — ٢ في أنه على فرض تغايرهما بالاعتبار أيهما أسبق بحسبه — ٣ في أنه على فرض أن الموجود أسبق هل كل موجود خير — ٤ في أن حقيقة الخير إلى أي علة ترجع — ٥ هل حقيقة الخير قائمة بالكيفية والنوع والترتيب — ٦ في كيفية قسمة الخير إلى محمود ومفيد ولذيذ

### الفصل الأول

#### هل الخير مغاير بالذات للموجود

يُتَخَطَّى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الخير مغاير بالذات للموجود فقد قال بويسيوس في كتاب الأسابيع «أرى أن كون الأشياء خيرة غير وكونها موجودة غير». فإذا الخير مغاير بالذات للموجود

٢ وأيضاً ليس شيء يكون صورة لنفسه. والخير يقال بطريق صورة الموجود كما في شارح كتاب العلل قض ٢١ و٢٢ فهو إذاً مغاير بالذات للموجود

٣ وأيضاً أن الخير يقبل الأكثر والأقل. والموجود لا يقبل ذلك. فهو إذاً مغاير بالذات للموجود

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب التعليم المسيحي ١ ب ٣٢ «إنما

نحن أخيارٌ من حيث أننا موجودون»

والجواب أن يُقال إنَّ الخير والموجود متحدان بالذات لكنهما متغايران بالاعتبار فقط وتحقيق ذلك أن حقيقة الخير قائمة بكونه شيئاً مشتهىً فقد قال الفيلسوف في الخلفيات ك ١ ب ١ «الخير ما يشتهيه جميع الأشياء» وواضح أن كل شيءٍ إنما يكون مشتهىً من حيث هو كامل لأن كل شيءٍ يشتهى كماله. وكل شيءٍ إنما يكون كاملاً من حيث هو موجود بالفعل. فإذاً واضح أن شيئاً إنما يكون خيراً من حيث هو موجود لأن الوجود هو فعلية كل شيءٍ كما يتضح ممّا مرّ في مب ٣ ف ٤ ومب ٤ ف ١. فإذاً واضح أن الخير والموجود متحدان بالذات غير أن الخير يتضمن اعتبار حقيقة المشتهى والموجود لا يتضمن ذلك

إذاً أجيب على الأول بأنه وإن كان الخير والموجود متحدين بالذات إلا أنه لتغايرهما بالاعتبار لا يقال لشيءٍ موجودٌ مطلقاً وخيرٌ مطلقاً باعتبار واحدٍ لأنه لما كان الموجود يدل في الحقيقة على وجود شيءٍ بالفعل والفعل له في الحقيقة نسبةٌ إلى القوة فإنما يقال لشيءٍ موجودٌ مطلقاً باعتبار تميزه أولاً عمّا بالقوة فقط وهذا هو الوجود الجوهرى لكل شيءٍ فإذاً كل شيءٍ باعتبار وجوده الجوهرى يقال له موجود مطلقاً واما باعتبار الأفعال الزائدة على ذلك فيقال له موجودٌ من وجهٍ كما أن الأبيضة تدل على الوجود من وجهٍ لأنها لا تزيل الوجود بالقوة مطلقاً لعروضها على شيءٍ موجودٍ وجوداً سابقاً بالفعل. واما الخير فإنه يدل على حقيقة الكامل الذي هو مشتهىٌ وهكذا يدل على حقيقة الأخير. فإذاً ما كان كاملاً بالكمال الأخير يقال له خيرٌ مطلقاً واما ما خلا عن الكمال الأخير الذي من شأنه أن يكون له فهو وإن كان له كمالٌ ما من حيث هو موجودٌ بالفعل لا يقال له مع ذلك كاملٌ مطلقاً ولا خيرٌ مطلقاً بل من وجهٍ. فهكذا إذاً باعتبار الوجود الأول الذي هو الوجود الجوهرى يقال لشيءٍ موجودٌ مطلقاً وخيرٌ من وجهٍ أي من حيث

هو موجود وباعتبار الفعل الأخير يقال لشيءٍ موجودٍ من وجهٍ وخيرٍ مطلقاً. وعلى هذا فما قاله بويسيوس من أن كون الأشياء خيراً غيرٌ وكونها موجودةً غيرٌ يجب حمله على الخير مطلقاً والوجود مطلقاً لأن الشيء باعتبار الفعل الأوّل موجود مطلقاً وباعتبار الفعل الأخير خيرٌ مطلقاً كما أنه مع ذلك باعتبار الفعل الأوّل خيرٌ من وجهٍ وباعتبار الفعل الأخير موجودٌ من وجهٍ

وعلى الثاني بأن الخير إنما يقال بطريق الصورة من حيث يؤخذ الخير على الإطلاق باعتبار الفعل الأخير

وكذا يجاب على الثالث بأن الخير إنما يقال بحسب الأكثر والأقل باعتبار الفعل الطارئ كالعلم والفضيلة

### الفصل الثاني

هل الخير متقدم بالاعتبار على الموجود

يُتَخَطَّى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الخير متقدّم بالاعتبار على الموجود لأن رتبة الأسماء على حسب رتبة مدلولاتها. وديونيسيوس قد قدّم الخير بين أسماء الله على الموجود كما في الأسماء الإلهية ب ٣. فإذا الخير متقدّم بالاعتبار على الموجود

٢ وأيضاً ان الأعمّ متقدّم بالاعتبار. والخير أعمّ من الموجود لأنه يعمّ الموجودات واللاموجودات والموجود لا يعمّ إلا الموجودات فقط كما قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٥. فإذا الخير متقدم بالاعتبار على الموجود

٣ وأيضاً ان الأكثر كليّةً متقدّم بالاعتبار. والخير أكثر كليّةً من الموجود في ما يظهر لتضمنه حقيقة المُشْتَهَى ومن الأشياء ما يُشْتَهَى عدم وجوده فقد قيل عن يهوذا في متى ٢٦: ٢٤ «كان خيراً لذلك الرجل لو لم يولد» فإذا الخير متقدّم بالاعتبار على الموجود

٤ وأيضاً ليس المُشْتَهَى هو الوجود فقط بل الحيوية والحكمة وكثيرٌ نحوهما أيضاً

وهكذا يظهر أن الوجود مشتبه جزئياً والخير مشتبه كلياً. فإذا الخير مطلقاً متقدماً بالاعتبار

لكن يعارض ذلك قوله في كتاب العلل قض ٤ «ان أول المخلوقات هو الوجود»

والجواب أن يقال إن الوجود متقدماً بالاعتبار على الخير لأن الحقيقة المدلول عليها بالاسم هي ما يتصوره العقل في حق شيء ويعبر عنه باللفظ فإذا ما يحصل أولاً في تصور العقل يكون متقدماً بالاعتبار. وأول ما يحصل في تصور العقل هو الموجود لأن كل شيء إنما يكون معلوماً من حيث هو موجود بالفعل كما قال الفيلسوف في الإلهيات ك ٩ ب ٢٠. فإذا الموجود هو موضوع العقل الخاص فإذا هو المعقول الأول كما أن الصوت هو المسموع الأول. فإذا الوجود متقدماً بالاعتبار على الخير

إذا أُجيب على الأول بأن كلام ديونيسيوس في الأسماء الإلهية إنما هو جارٍ على حسب تضمنها من جهة الله علاقة العلّية فهو قد قال اننا نسمي الله من المخلوقات كما نسمي العلة من المعلولات. والخير لمّا كان متضمناً حقيقة المشتبه كان له علاقة العلة الغائية التي لها المقام الأول في العلّية لأن الفاعل ليس يفعل إلا لغاية والهيولى إنما تتحرك إلى الصورة من الفاعل ولهذا يقال إن الغاية هي علة العلة فإذا الخير متقدماً على الوجود بالعلّية كتقدم الغاية على الصورة وبهذا الاعتبار يقدّم الخير بالذكر على الموجود بين الأسماء الدالة على العلّية الإلهية. وأيضاً فالخير يقدّم على الموجود لأن المشاركة في الخير أعمّ من المشاركة في الموجود عند الأفلاطونيين الذين لم يميزوا بين الهيولى والعدم قالوا ان الهيولى لا موجود لأن الهيولى الأولى تشترك في الخير لاشتغالها إياه وليس يشتهي شيء إلا ما يشبهه لكنها لا تشترك في الموجود لأنها عندهم لا موجود. وبناءً على هذا قال ديونيسيوس في المحل المذكور «ان الخير يعمّ اللاموجودات»

وبذلك يتضح حلُّ الاعتراض على الثاني أو يُقال إنَّ الخير يعمُّ الموجودات واللاموجودات لا بحسب الحمل بل بحسب العلّية بحيث يكون المراد باللاموجودات لا ما ليس موجوداً أصلاً بل ما هو موجودٌ بالقوة لا بالفعل لأنَّ الخير يتضمن حقيقة الغاية التي ليس يسكن إليها ما هو موجود بالفعل فقط بل يتحرّك إليها أيضاً ما ليس موجوداً بالفعل بل بالقوة فقط واما الموجود فليس له إلاّ علاقة العلة الصورية حالةً أو مثاليّةً وهذه لا تعمُّ علّيّتها إلاّ الموجودات بالفعل

وعلى الثالث بأن اللاوجود ليس مشتهى لذاته بل بالعرض أي من حيث يُشتهى ارتفاع شرٍّ ليس يرتفع إلاّ باللاوجود وارتفاع الشرِّ ليس مشتهى إلاّ من حيث ينعدم بالشرِّ وجوّد ما. فإذا المشتهى لذاته إنما هو الوجود واما اللاوجود فمشتهى بالعرض فقط أي من حيث يشتهى وجوّد لا يحتمل الإنسان خلوه عنه وهكذا أيضاً يقال للوجود خيرٌ بالعرض

وعلى الرابع بأن الحياة والحكمة ونحوهما إنما تُشتهى باعتبار كونها موجودةً بالفعل فالمشتهى إذاً في كل شيءٍ وجوّد ما وهكذا ليس شيءٌ مشتهى سوى الموجود وبالنتيجة ليس شيءٌ خيراً سوى الموجود

### الفصل الثالث

#### هل كل موجودٍ خيرٌ

يُتخطى إلى الثالث بأن يُقال: يظهر أن ليس كل موجودٍ خيراً لأن في الخير زيادةً على الموجود كما يتضح ممّا مرّ في ف ١ من هذا المبحث. وما يزيد شيئاً على الموجود يقيده كالجوهر والكم والكيف ونحو ذلك فإذا الخير يقيّد الموجود. فإذاً ليس كل موجودٍ خيراً

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

٣ وأيضاً ان الخير يتضمن حقيقة المشتبهى. والهيولى الأولى ليست متضمنة حقيقة المشتبهى بل حقيقة المشتبهى فقط. فهي إذاً ليست متضمنة حقيقة الخير. فإذاً ليس كل موجودٍ خيراً

٤ وأيضاً قال الفيلسوف في الإلهيات ك ٣ م ٣ «ليس في الرياضيات خير» والرياضيات من الموجودات والا لم تكن متعلّقةً للعلم. فإذاً ليس كل موجودٍ خيراً

لكن يعارض ذلك أن كل موجودٍ مغايرٍ لله فهو مخلوقٌ من الله. وكل مخلوق من الله فهو خيرٌ كما في ١ تيمو ٤ والله في غاية الخيرية. فإذاً كل موجودٍ خيرٌ

والجواب أن يُقال إن كل موجود من حيث هو كذلك خيرٌ لأن كل موجود من حيث هو كذلك موجودٌ بالفعل وكاملٌ نوعاً من الكمال إذ كل فعلٍ كمالٌ ما والكمال يتضمن حقيقة المشتبهى والخير كما يتضح ممّا مرّ في ف ١ فإذاً كل موجود من حيث هو موجودٌ خيرٌ

إذاً أُجيب على الأوّل بأن الجوهر والكم والكيف وما يندرج تحتها إنما تقيد الموجود بتخصيصها إياه بماهية أو طبيعة. والخير ليس يزيد شيئاً من ذلك على الموجود بل إنما يزيد عليه اعتبار المشتبهى والكمال ممّا يلائم الموجود في أي طبيعة كان. فإذاً الخير لا يقيد الموجود

وعلى الثاني بأنه ليس يقال لموجودٍ شرٌّ من حيث أنه موجود بل من حيث يخلو عن وجودٍ ما كما يقال للإنسان شريراً من حيث يخلو عن وجود الفضيلة وللعين شريرةً من حيث تخلو عن حدة النظر

وعلى الثالث بأن الهيولى الأولى كما أنها ليست موجوداً إلا بالقوة كذلك ليست خيراً إلا بالقوة. ولئن جاز أن يقال على مذهب الأفلاطونيين أنها لا موجود بسبب عدم المقارن لها لكنها تشترك في شيء من الخير أي في النسبة إليه أولاً الاستعداد له فلا يلائمها أن تُشتبهى بل أن تُشتبهى

وعلى الرابع بأن الرياضيات ليست قائمةً بأنفسها مفارقةً في الوجود وإلا لكان فيها خيرٌ وهو وجودها بل هي مفارقةً في الذهن فقط من حيث تجرّد عن الحركة والمادة وهكذا عن اعتبار الغاية المتضمنة حقيقة المحرّك. ولخلوّ موجودٍ ذهني عن الخير أو اعتبار الخير ليس بممتنعٍ لأن اعتبار الموجود سابقٌ على اعتبار الخير كما مرّ قريباً في الفصل السابق

### الفصلُ الرَّابِعُ

هل يتضمن الخير حقيقة العلة الغائية

يُتَخَطَّى إلى الرابع بأن يُقال: يظهر أن الخير ليس يتضمن حقيقة العلة الغائية بل بالأحرى حقيقة غيرها لأن الخير يُوصَف بكونه جميلاً كما قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤. والجميل يتضمن حقيقة العلة الصورية. فالخير إذاً يتضمن حقيقة العلة الصورية

٢ وأيضاً أن الخير وجودٌ مفيضٌ لذاته كما يستفاد من كلام ديونيسيوس في الموضع المذكور حيث قال «الخير ما منه جميع الأشياء قائمةً بأنفسها وموجودة». والوجود المفيض يتضمن حقيقة العلة المؤثرة. فالخير إذاً يتضمن حقيقة العلة المؤثرة

٣ وأيضاً قال اوغسطينوس في التعليم ك ١ ب ٣١ «إنما نحن موجودون لأن الله خيرٌ». ونحن موجودون من الله على أنه علة مؤثرة. فالخير إذاً 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 إذاً يتضمن حقيقة العلة الغائية

والجواب أن يقال لما كان الخير ما يشتهيهِ جميع الأشياء وهذا يتضمن حقيقة الغاية كان من الواضح أن الخير يتضمن حقيقة الغاية إلا أن حقيقة الخير مع ذلك تقتضي تقديم حقيقة العلة المؤثرة وحقيقة العلة الصورية لأننا نرى أن ما هو أولٌ في

العلية آخر في المعلول فإن النار تسخن قبل أن تُصدر صورة النار مع أن الحرارة متأخرة في النار عن الصورة الجوهرية. والعلية يوجد فيها أولاً الخير والغاية التي تحرك العلة المؤثرة ثم فعل العلة المؤثرة المحرك إلى الصورة ثم الصورة. فإذا بعكس ذلك يجب أن يوجد في المعلول أولاً الصورة التي بها هو موجود ثم يلاحظ فيه القوة الفاعلية من حيث هو كامل في الوجود لأن شيئاً يكون كاملاً متى قدر أن يفعل ما يشبهه كما قال الفيلسوف في كتاب الآثار العلوية ٤ وفي كتاب النفس م ٣٤ ثم يلي ذلك حقيقة الخير التي بها يقاوم الكمال في الموجود

إذا أُجيب على الأول بأن الجميل والخير متحدان بالذات لابتنائهما على شيء واحد أي على الصورة ولهذا يُوصف الخير بكونه جميلاً لكنهما مختلفان بالاعتبار لأن الخير ينظر في مفهومه الخاص إلى الشهوة إذ هو ما يشتهي جميع الأشياء ولذا كان متضمناً حقيقة الغاية فإن الشهوة بمنزلة حركة ما إلى الشيء وأما الجميل فينظر إلى القوة الداركة لأنه يقال جميل لما يُعجب الناظر إليه فهو قائم بالتناسب المُقتضى لأن الحس يلتذ بالأشياء المتناسبة حق التناسب كما يلتذ بالمتماثلات إذ الحس ضرب من العقل وكذا كل قوة درّاة ولما كان الإدراك يحصل بالتشبيه والتشبيه ينظر إلى الصورة كان مرجع الجميل في الحقيقة إلى حقيقة العلة الصورية

وعلى الثاني بأنه يُقال إن الخير موجودٌ مفيضٌ لذاته على حدّ ما يُقال إن الغاية تحرك

وعلى الثالث بأن كل ذي إرادة يُقال له خيرٌ من حيث أن له إرادة خيرة. لأننا بالإرادة نستعمل جميع ما فينا ولذا لا يقال لإنسان خيرٌ لأن له عقلاً خيراً بل لأن له إرادة خيرة. والإرادة تنظر إلى الغاية على أنها موضوعها الخاص وهكذا يكون قول أوغسطينوس «إنما نحن موجودون لأن الله خيرٌ» محمولاً على العلة الغائية

## الفصل الخامس

### هل حقيقة الخير قائمة بالكيفية والنوع والترتيب

يُتخطى إلى الخامس بأن يُقال: يظهر أن حقيقة الخير ليست قائمة بالكيفية والنوع والترتيب لأن الخير والموجود متغايران بالاعتبار كما مرَّ في ف ١. والكيفية والنوع والترتيب ترجع في ما يظهر إلى حقيقة الموجود فقد قيل في حك ١١: ٢١ «رتبت كل شيء بعدد ووزن ومقدار» وإلى هذه الثلاثة يرجع النوع والكيفية والترتيب فقد كتب اوغسطينوس في كلامه على تك ك ٤ ب ٣ ما نصه «المقدارُ يعيّن الكيفيّة لكل شيءٍ والعددُ يفيد كل شيءٍ النوعَ والوزنُ يجذب كل شيءٍ إلى السكون والقرار» فإذا حقيقة الخير ليست قائمة بالكيفية والنوع والترتيب

٢ وأيضاً أن الكيفية والنوع والترتيب خيرات ما فلو كانت حقيقة الخير قائمة بها لوجب أن يكون لكل منها أيضاً كيفةً ونوعٌ وترتيبٌ فيلزم التسلسل

٣ وأيضاً أن الشرّ هو عدم الكيفية والنوع والترتيب. والشرُّ ليس يزيل الخير بالكلية. فإذا حقيقة الخير ليست قائمة بالكيفية والنوع والترتيب

٤ وأيضاً ما به تقوم حقيقة الخير فليس يجوز أن يقال له شرٌّ. لكنه يقال كيفةً شريرةً ونوعٌ شريرٌ وترتيب شريرٌ. فإذا حقيقة الخير ليست قائمة بالكيفية والنوع والترتيب

٥ وأيضاً أن الكيفية والنوع والترتيب معلّلة بالوزن والعدد والمقدار كما يتضح من كلام اوغسطينوس المورد قريباً. وليس لكل خيرٍ وزنٌ وعددٌ ومقدارٌ فقد قال امبروسيو في كتاب ستة أيام الخلق ١ ب ٩ «ان طبيعة النور هي بحيث ليست مخلوقةً بعددٍ ولا بوزنٍ ولا بمقدارٍ» فإذا حقيقة الخير ليست قائمة بالكيفية والنوع والترتيب

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب طبيعة الخير ب 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 إلا لأن حقيقة الخير قائمة بها. فإذا حقيقة الخير قائمة  
بالكيفية والنوع والترتيب

والجواب أن يُقال إن كل شيء يقال له خير من حيث هو كامل إذ إنما يكون مشتهى من  
هذه الحيثية كما مر في ف ١ و ٣. ويقال كامل لما ليس يخلو عن شيء ممّا يقتضيه حال كماله.  
ولمّا كان كل شيء هو بصورته والصورة تقتضي أموراً سابقة عليها وأموراً تلحقها  
بالضرورة كان لا بد لكونه شيء كاملاً وخيراً أن يكون له صورة وأمور سابقة عليها وأمور  
لاحقة لها. فالذي يسبق الصورة هو تعيين أو تقدير المبادئ المادية أو المؤثرة لها وهذا يعبر عنه  
بالكيفية ولذا يُقال المقدار يعين الكيفية. والصورة يعبر عنها بالنوع لأن كل شيء إنما يجعل في  
نوع بالصورة ولذا يقال العدد يفيد النوع إذ الحدود الدالة على حقيقة النوع هي بمنزلة الاعداد كما  
قال الفيلسوف في الإلهيات ك ٨ م ١٠ لأنه كما أن الوحدة المضافة أو المسقطّة تغير نوع العدد  
كذلك الفصل المزيّد أو المُسقط في الحدود يغير النوع. والذي يلحق الصورة هو الميل إلى الغاية  
أو إلى الفعل أو نحوهما لأن كل شيء من حيث هو موجود يفعل ويميل إلى ما يلائمه بحسب  
صورته وهذا يختص بالوزن والترتيب. فإذا حقيقة الخير من حيث هي قائمة بالوجود الكامل فهي  
قائمة أيضاً بالكيفية والنوع والترتيب

إذا أُجيب على الأول بأن هذه الثلاثة لا تلحق الموجود إلا من حيث هو كامل وإنما هو  
خير من هذه الحيثية

وعلى الثاني بأن الكيفية والنوع والترتيب يقال لها خيرات على حدّ ما يقال لها موجودات  
أي ليس لأنها قائمة بأنفسها لأن غيرها هو بها موجود وخير فلا يلزم أن يكون لها أشياء أخرى  
هي بها خيرات لأنها لا يقال لها خيرات كأن حقيقة خيريتها

قائمة بغيرها بل لأن حقيقة خيرية غيرها قائمةٌ بها كما أن البياض ليس يقال له موجود لحصول الوجود له بشيءٍ آخر بل لأن شيئاً هو به موجودٌ من وجهٍ أي أبيض

وعلى الثالث بأن كل وجودٍ فهو بحسب صورةٍ ما فإذاً كل شيءٍ يلحقه كيفيةٌ ونوعٌ وترتيبٌ بحسب كل وجودٍ له كما أن للإنسان كيفيةً ونوعاً وترتيباً من حيث جميع ما يصدق عليه. والشرُّ إنما ينعلم به وجودٌ ما كما ينعلم بالعمى وجود بالنظر فهو إذاً ليس مزيلاً لكل كيفيةٍ ونوعٍ وترتيبٍ بل للكيفية والنوع والترتيب اللاحقة للخير الذي ينعلم به فقط كوجود النظر الذي ينعلم بالعمى

وعلى الرابع بأن كل كيفيةٍ من حيث هي كذلك خيرٌ كما قال أوغسطينوس في كتاب طبيعة الخير ب ٢٣ وكذا الأمر في النوع والترتيب. وإنما يقال كيفيةٌ شريرةٌ ونوعٌ شريرٌ أما لأنها أقل ممّا وجب أن تكون أو لعدم تخصيصها بما يجب أن تخصَّص به فيقال لها شريرةٌ لاجنبيتها وعدم ملائمتها

وعلى الخامس بأنه يُقال إنّ طبيعة النور موجودة بلا عددٍ ووزنٍ ومقدارٍ ليس مطلقاً بل بالقياس إلى الجسمانيّات لأن قوة النور تتناول جميع الجسمانيّات من حيث هي صفةٌ فاعليةٌ للجسم الأوّل المغير أي السماء

### الفصل السادس

هل قسمةُ الخير إلى محمودٍ ومفيدٍ ولذيّزٍ ملائمةٌ

يُنخَطى إلى السادس بأن يقال: يظهر أن قسمة الخير إلى محمودٍ ومفيدٍ ولذيّزٍ ليست ملائمةً لأن الخير ينقسم إلى عشر مقولات كما قال الفيلسوف في الخليّات ك ١ ب ٦ م ٣ والمحمود والمفيد واللذيّز قد يمكن اجتماعها في مقولةٍ واحدة. فإذاً قسمة الخير إليها ليست ملائمةً ٢ وأيضاً كل قسمةٍ فإنما تكون بالمتقابلات. وهذه الثلاثة ليست متقابلاً في ما

يظهر لأن كل محمودٍ لذيذٌ أيضاً وليس شيءٌ من غير المحمود مفيداً ممّا يقتضيه تقابل المحمود والمفيد لو كانت القسمة هنا بالمتقابلات كما قال تليّوس أيضاً في الواجبات ك ٢. فإذا ليست القسمة المذكورة ملائمةً

٣ وأيضاً حيثما كان واحدٌ بسبب آخر فهناك واحدٌ فقط. والمفيد ليس خيراً إلا بسبب اللذيذ أو المحمود فإذا ليس ينبغي جعله قسيماً لهما

لكن يعارض ذلك أن امبروسيوس قد استعمل قسمة الخير على هذا النحو في كتاب الواجبات ١ ب ٩

والجواب أن يقال يظهر أن هذه القسمة في الحقيقة خاصةٌ بالخير الإنساني إلا أنه مع ذلك إذا اعتبرت حقيقة الخير من جهةٍ أعلى وأعم تُرى ملائمةً في الحقيقة للخير من حيث هو خيراً لأن شيئاً خيراً من حيث هو مشتتهً ومنتهىً لحركة الشهوة التي يمكن اعتبار انتهائها بحسب اعتبار حركة الجسم الطبيعي. وحركة الجسم الطبيعي تنتهي مطلقاً إلى الأخير ومن وجهٍ إلى الوسط الذي به يُتأدّى إلى الأخير الذي عنده تنتهي الحركة ويُقال لشيءٍ منتهى الحركة من حيث ينتهي عنده جزءٌ منها وما هو منتهىً أخيراً للحركة يمكن أخذه على معنيين اما ذات الشيء المتوجهة إليه الحركة كالمكان أو الصورة وأما سكون الحركة في ذلك الشيء. فكذا إذا في الحركة الشهوانية ما هو مشتتهً وتنتهي عنده حركة الشهوة من وجهٍ على أنه وسطٌ به يُتأدّى إلى آخرٍ يقال له مفيدٌ. وما يُشتهى على أنه أخير تنتهي عنده حركة الشهوة انتهاءً مطلقاً من حيث هو ما تتوجه إليه الشهوة بالذات يسمّى محموداً لأنه يقال محمودٌ لما يُشتهى لذاته. وما تنتهي إليه حركة الشهوة على أنه سكون في الشيء المشتتهً فهو لذيذٌ

إذا أُجيب على الأول بأن الخير باعتبار اتحاده ذاتاً مع الموجود ينقسم إلى عشر مقولات واما باعتبار مفهومه الخاص فيلائمه هذه القسمة

وعلى الثاني بأن هذه القسمة ليست بأشياء متقابلة بل باعتبارات متقابلة لأنه يقال لذيق في الحقيقة لما ليس له شيء من حقيقة المشتهاية إلا اللذة إذ قد يكون مع ذلك ضاراً وغير محمود ويقال مفيد لما ليس له في ذاته ما يشتهى لأجله بل إنما يشتهى لكونه سبيلاً إلى شيء آخر كتناول الدواء المرّ ويقال محمود لما له في ذاته ما يشتهى لأجله

وعلى الثالث بأن الخير ليس ينقسم إلى هذه الثلاثة على أنه متواطئ يصدق عليها بالسوية بل على أنه مشكك يصدق عليها بالتقدم والتأخر لصدقه أولاً على المحمود ثم على اللذيق ثم على المفيد



### المبحث السادس

#### في خيرية الله - وفيه أربعة فصول

ثم يُبحث في خيرية الله والمبحث في ذلك يدور على أربع مسائل — ١ هل الاتصاف بالخيرية ملائم لله — ٢ هل الله هو الخير الأعظم — ٣ هل هو وحده خيرٌ بماهيته — ٤ هل جميع الأشياء خيرةٌ بالخيرية الإلهية

### الفصل الأول

#### هل الاتصاف بالخيرية ملائم لله

يُنخِطُ إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الاتصاف بالخيرية ليس ملائماً لله لأن حقيقة الخير قائمةٌ بالكيفية والنوع والترتيب. وهذه ليست في ما يظهر ملائمةً لله لأنه ليس متقدراً ولا متجهاً إلى شيء. فإذاً ليس الاتصاف بالخيرية ملائماً له

٢ وأيضاً أن الخير ما يشتهيه جميع الأشياء. والله ليس يشتهيه جميع الأشياء إذ ليس يدركه جميع الأشياء ولا يشتهى شيء ما لم يُدرك. فإذاً ليس الاتصاف بالخيرية ملائماً لله

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

والجواب أن يُقال إنَّ الاتصاف بالخيرية يلائم الله على وجه الخصوص لأن شيئاً خيراً بحسب كونه مشتهى وكل شيء يشتهي كماله وكمال الأثر وصورتُهُ ضربٌ من شبه المؤثر إذ كل فاعل يفعل ما يشبهه فالفاعل إذاً مشتهى ومتضمن حقيقة الخير لأن ما يُشتهى فيه هو المشاركة في شبهه. فإذاً لما كان الله هو العلة الأولى المؤثرة لجميع الأشياء وضح أن حقيقة الخير والمشتهى ملائمة له ولذا قد وصفه ديونيسيوس بالخيرية من حيث هو العلة الأولى المؤثرة بقوله في الأسماء الإلهية ب ٤ «ان الله يوصف بكونه خيراً من حيث أن جميع الأشياء حاصلة منه على قيامها بأنفسها»

إذاً أُجيب على الأول بأن الاتصاف بالكيفية والنوع والترتيب خاصٌ بحقيقة الخير المخلوق. والخير موجودٌ في الله وجود الشيء في علته. فإذاً من شأن الله أن يعين لغيره الكيفية والنوع والترتيب. فإذاً هذه الثلاثة موجودة في الله وجود الشيء في علته

وعلى الثاني بأن جميع الأشياء باشتهاؤها كمالاتها تشتهي الله نفسه من حيث أن كمالات جميع الأشياء أشباه للوجود الإلهي كما يتضح ممّا مرّ في مب ٤ ف ٣. وهكذا فالأشياء التي تشتهي الله منها ما يدركه في نفسه وهذا خاصٌ بالخلقة الناطقة. ومنها ما يدرك بعض المشاركات في خيريته وهذا يتناول الإدراك الحسي أيضاً. ومنها ما يشتهي بالغريزة الطبيعية دون إدراك وذلك بانسياقه إلى غايته من مُدركٍ آخر أعلى

## الفصل الثاني

هل الله هو الخير الأعظم

يُتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الله ليس بالخير الأعظم لأن الخير الأعظم

يزيد شيئاً على الخير والّا لصدق 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 في غاية البساطة. فإذا ليس بالخير الأعظم

٢ وأيضاً أن الخير ما يشتهيه جميع الأشياء كما قال الفيلسوف في الخليّات ك ١ وليس ما يشتهيه جميع الأشياء إلا الله وحده الذي هو غاية جميع الأشياء. فإذا ليس شيء خيراً إلا الله وهذا يظهر أيضاً من قوله في لو ١٨ : ١٩ «لا خير<sup>(١)</sup> إلا الله وحده» والأعظم يقال بالنسبة إلى ما سواه كما يقال الحارّ الأعظم بالنسبة إلى ما سواه من الحارّات. فإذا ليس يجوز أن يقال لله الخير الأعظم

٣ وأيضاً أن الأعظم يتضمن نسبةً. ولا نسبة بين الأشياء الغير المتجانسة كما لا يصح أن يقال الحلاوة أكبر أو أصغر من الخط. فإذا لما كان الله غير متجانس لما سواه من الخيرات كما يتضح ممّا أسلفناه في مب ٣ ف ٥ ومب ٤ ف ٣ يظهر أنه ليس يجوز أن يقال له الخير الأعظم بالنظر إليها

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١ ب ٢ «ان ثالوث الأقانيم الإلهية هو الخير الأعظم الذي تراه العقول البالغة نهاية السلامة»

والجواب أن يُقال إنّ الله هو الخير الأعظم مطلقاً لا في جنس أو رتبة من الأشياء فقط لأن الله يوصف بكونه خيراً من حيث أن جميع الكمالات المشتهاة صادرة عنه على أنه علتها الأولى كما مرّ في الفصل الآنف وهي ليست صادرة عنه على أنه فاعل متواطئ كما يتضح ممّا مرّ في مب ٤ ف ٣ بل على أنه فاعل ليس يجمع آثاره لا في حقيقة نوع ولا في حقيقة جنس. ووجه الشبه إنما يستوي في المعلول والعلة متى كانت العلة متواطئة واما متى كانت مشتركة فيكون فيها أقوى منه في المعلول كما أن الحرارة في الشمس أشدّ منها في النار. فإذا لما كان الخير موجوداً في الله على

---

١ وفي الترجمة العربية لا صالح

انه تعالى العلة الأولى الغير المتواطئة لجميع الأشياء يلزم أن يكون فيه على غاية القوة والاشتداد ولهذا يقال له الخير الأعظم

إذا أُجيب على الأول بأن الخير الأعظم ليس يزيد على الخير أمراً ثبوتياً مطلقاً بل إضافة فقط والإضافة التي بها يقال شيء على الله بالنسبة إلى المخلوقات ليست موجودة حقيقة في الله بل في المخلوقات واما في الله فموجودة اعتباراً كما أن المعلوم يقال بالنسبة إلى العلم لا لأنه يضاف إلى العلم بل لأن العلم يضاف إليه. فإذاً ليس يلزم أن يكون في الخير الأعظم تركيب بل إنما يلزم أن يكون ما سواه منحطاً عنه فقط

وعلى الثاني بأن ليس المراد بقول الفيلسوف الخير ما يشتهي جميع الأشياء أن كل خير يُشتهى من جميع الأشياء بل إن كل ما يُشتهى يتضمن حقيقة الخير. واما قول لوقا لا خير إلا الله وحده فإنما المراد به الخير بالماهية كما سيأتي في الفصل الثاني

وعلى الثالث بأن الأشياء الغير المتجانسة إنما لا تكون متناسبة من وجه إذا كانت مندرجة في أجناس مختلفة أما الله فممنزلة عن مجانسة ما سواه من الخيرات لا لأنه مندرج في جنس آخر بل لأنه خارج عن كل جنس ومبدأ لكل جنس كما مر في مب ٣ ف ٥. فهو إذن ينسب إلى غيره بطريق الزيادة والفوق وهذه هي النسبة التي يتضمنها الخير الأعظم

### الفصل الثالث

هل الله وحده خيرٌ بماهيته

يُنْتَطَى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أنه ليس الله وحده خيراً بماهيته لأنه كما أن الواحد مساوٍ للموجود كذلك الخير أيضاً كما مر في مب ٥ ف ١ وكل موجود واحدٌ بماهيته كما أوضحه الفيلسوف في الإلهيات ك ٤ م ٣. فإذاً كل موجود خيرٌ بماهيته

٢ وأيضاً إذا كان الخير ما يشتهي جميع الأشياء كان وجود كل شيء نفس

خيرِه إذ الوجود مشتَهى من جميع الأشياء. وكل شيء موجودٌ بماهيته. فإذا كل شيء خيرٌ بماهيته  
٣ وأيضاً كل شيء فإنما هو خيرٌ بخيريته فلو كان شيء ليس خيراً بماهيته يلزم أن تكون  
خيريته مغايرةً لماهيته ولمّا كانت هذه الخيرية موجوداً ما يلزم أن تكون خيرّة فإن كانت خيرةً  
بخيرية أخرى عاد الكلام في هذه الخيرية الأخرى فيلزم أما التسلسل إلى غير النهاية أو الانتهاء  
إلى خيرية ليست خيرّة بخيرية أخرى. فإذا بجامع الحجة يجب التزام ذلك في الأول. فإذا كل  
شيء خيرٌ بماهيته

لكن يعارض ذلك قول بويسيوس في كتاب الأسابيع «ان جميع ما سوى الله خيرٌ  
بالمشاركة» فإذا ليس بالماهية

والجواب أن يُقال إنّ الله وحده خيرٌ بماهيته لأن كل شيء يقال له خيرٌ من حيث هو كامل  
وكمال شيء يكون على ثلاثة ضربٍ أولاً من حيث قوامه في وجوده وثانياً من حيث يزداد عليه  
بعض عوارض ضرورية لكمال فعله وثالثاً من حيث يدرك شيئاً آخر على أنه غاية له. فالكمال  
الأول للنار مثلاً قائم بالوجود الحاصلة عليه بصورتها الجوهرية والكمال الثاني قائم بالحرارة  
والخفة واليبوسة وأشبه ذلك والكمال الثالث قائم باستقرارها في حيزها. لكن هذه الأضرب 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 ونحوهما كما يتضح مما مرّ في مب ٣ ف ٦. وأيضاً فهو ليس متجهاً إلى  
شيء آخر على أنه غاية له بل هو الغاية القصوى لجميع الأشياء. فإذا واضح أن الله وحده  
حاصل على كل ضربٍ من الكمال بحسب ماهيته ولذا كان وحده خيراً بماهيته

إذا أُجيب على الأول بأن الواحد ليس يتضمن حقيقة الكمال بل حقيقة اللاقسمة

فقط التي تصدق على كل شيء بحسب ماهيته. وماهيات البسائط ليست منقسمة لا بالفعل ولا بالقوة وماهيات المركبات ليست منقسمة بالفعل فقط. ولذا يلزم أن كل شيء هو بماهيته واحد لا خيرٌ كما تقرّر في جرم الفصل

وعلى الثاني بأنه وإن كان كل شيء خيراً من حيث أنه حاصلٌ على الوجود إلا أن ماهية الشيء المخلوق ليست نفس وجوده فلا يلزم أن الشيء المخلوق خيرٌ بماهيته

وعلى الثالث بأن خيرية الشيء المخلوق ليست نفس ماهيته بل أمراً زائداً عليها وهو إما وجوده أو كمالٌ زائدٌ على وجوده أو توجهه إلى الغاية إلا أن هذه الخيرية الزائدة يقال لها خيرةٌ على حدٍّ ما يقال لها موجودٌ وهي إنما يقال لها موجود لأن شيئاً موجودٌ بها لا لأنها موجودة بشيء آخر. فإذا كذلك إنما يقال لها خيرةٌ لأن شيئاً خيرٌ بها لا لأن لها خيريةً أخرى هي بها خيرةٌ

#### الفصل الرابع

هل جميع الأشياء خيرةٌ بالخيرية الإلهية

يُتَخَطَّى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن جميع الأشياء خيرةٌ بالخيرية الإلهية فقد قال أوغسطينوس في كتاب الثلاث ك ٨ ب ٣ «خيرٌ هذا وخيرٌ ذاك فارفع هذا وذاك وانظر إلى مجرد الخير أن استطعت ترَ الله لا خيراً بخيرٍ آخر بل خيرٌ كل خيرٍ» وكل شيء خيرٌ بخيره فإذا كل شيء خيرٌ بالخير الذي هو الله

٢ وأيضاً قال بولسيوس في كتاب الأسابيع أن جميع الأشياء يقال لها خيرةٌ من حيث هي متوجهة إلى الله. وهذا باعتبار الخيرية الإلهية. فإذا جميع الأشياء خيرةٌ بالخيرية الإلهية

لكن يعارض ذلك أن جميع الأشياء خيرةٌ من حيث هي موجودةٌ. وليس يقال لجميع الأشياء موجودات بالوجود الإلهي بل بوجودها الخاص. فإذا ليست جميع الأشياء خيرةً بالخيرية الإلهية بل بخيريتها الخاصة

والجواب أن يُقال إنَّ الأشياء المفهومة إضافةً ليس يمتنع أن يسمَّى بعضها من الخارج كما أن بعض الأشياء يسمَّى متحيّزاً من الحيّز ومتقدراً من المقدار. وأما الأشياء المقولة على وجه الإطلاق فاختلَفَ فيها فذهب أفلاطون إلى أن لجميع الأشياء مثلاً مجردة وأن الأفراد المشخصة تسمَّى منها لمشاركتها إياها كما أن سقراط مثلاً يقال له إنسان باعتبار صورة الإنسان المجردة. وكما كان يجعل للإنسان والفرس صورةً مجردةً يسميها إنساناً بالذات وفرساً بالذات كان يجعل للموجود والواحد صورةً مجردةً يسميها موجوداً بالذات وواحداً بالذات وإن كل شيء إنما يقال له موجود وواحد بمشاركتها وكان يقول إن هذا الموجود بالذات والواحد بالذات هو الخير الأعظم ولما كان الخير مساوفاً للموجود كالواحد كان يقول أن الخير بالذات هو الله الذي منه يسمَّى كل شيء خيراً على سبيل المشاركة — وهذا المذهب وإن لم يكن صحيحاً في ما يظهر من حيث يجعل للأشياء الطبيعية مثلاً مجردة قائمةً بأنفسها مما قد رده أرسططاليس من وجوه كثيرة في الإلهيات ك ٣ إلا أن من المحقق مطلقاً أن شيئاً ما أولٌ وهو موجودٌ وخيرٌ بماهيته وهو الذي نسميه الله كما يتضح مما مرَّ في مب ٢ ف ٣ وهذا قد وافق عليه أرسططاليس أيضاً. فإذا يجوز أن يسمَّى كل شيء خيراً وموجوداً من الأول الذي هو موجودٌ وخيرٌ بماهيته من حيث يشاركه بمشابهته إياه نوعاً من المشابهة ولو بعيداً وناقصاً كما يتضح مما مرَّ في مب ٦ ف ٣. فإذا كل شيء يقال له خيرٌ بالخيرية الإلهية من حيث هي المبدأ الأول المثالي والفاعلي والغائي لكل خيرية — إلا أن كل شيء مع ذلك يقال له خيرٌ بما هو حالٌ فيه من شبه الخيرية الإلهية القائمة به حقيقة خيريته التي يسمَّى منها. وعلى هذا يكون لجميع الأشياء خيريةً واحدةً وخيرياتٌ متكررة. وبهذا يتضح الجواب على ما اعتُرضَ به.

## المبحث السَّابِعُ

### في عدم تناهي الله - وفيه أربعة فصول

بعد البحث في كمال الله ينبغي البحث في عدم تناهيه وفي وجوده في الأشياء إذ إنما يوصف بالوجود في كل مكان من حيث أنه غير محصورٍ وغير متناهٍ. والبحث في الأول يدور على أربع مسائل — ١ هل الله غير متناهٍ — ٢ هل شيءٌ سواه غير متناهٍ بحسب الماهية — ٣ هل يمكن أن يكون شيءٌ غير متناهٍ في الحجم — ٤ هل يمكن أن يوجد في الخارج شيءٌ غير متناهٍ في الكثرة

## الفصلُ الأوَّلُ

### هل الله غيرُ متناهٍ

يُنْتَخَطَى إلى الأوَّل بأن يُقال: يظهر أن الله ليس بغير متناهٍ لأن كلَّ غير متناهٍ غيرُ كاملٍ لتضمنه حقيقة الجزء والهيولى كما في الطبيعيات ك ٣ م ٦٦. والله في غاية الكمال. فإذاً ليس بغير متناهٍ

٢ وأيضاً ان المتناهي وغير المتناهي إنما يلائمان الكمية ما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ١ م ١٥. والله ليس فيه كمية لأنه ليس جسماً كما مرَّ في مب ٣ ف ١. فإذاً ليس يلائمه أن يكون غير متناهٍ

٣ وأيضاً ما كان هنا بحيث ليس في مكانٍ آخر فهو متناهٍ في المكان فإذاً ما كان هذا بحيث ليس شيئاً آخر فهو متناهٍ في الجوهر. والله هو هذا لا شيءٌ آخر لأنه ليس حجراً ولا خشباً. فإذاً ليس غير متناهٍ في الجوهر

لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في الدين المستقيم ك ١ ب ٤ «ان الله غير متناهٍ وسرمديٌّ وغير محصور»

والجواب أن يُقال إنَّ جميع الفلاسفة القدماء قد وصفوا المبدأ الأول بكونه غير

متناهٍ. كما في الطبيعيات ك ٣ م ٣٠ وقد أصابوا بذلك لملاحظتهم أن الأشياء تصدر عن المبدأ الأول إلى غير النهاية غير أنه لما وهم بعض في طبيعة المبدأ الأول ترتب على ذلك وهمهم في عدم تناهيه لأنهم لما جعلوا المبدأ الأول مادة وصفوه من ثم باللاتناهي المادي فقالوا أن مبدأ الأشياء الأول جسمٌ غير متناهٍ — فإذا لا بد من اعتبار أن شيئاً يقال له غير متناهٍ من حيث هو غير محدود. وكلٌّ من المادة والصورة تتحدد بالأخرى نوعاً من التحديد فتتحدد المادة بالصورة من حيث أن المادة قبل قبولها الصورة تكون بالقوة إلى صورٍ كثيرة فمتى قبلت واحدةً منها تحددت بها وتتحدد الصورة بالمادة من حيث أن الصورة في نفسها عامةٌ لكثير فمتى حلت في المادة صارت صورة هذا الشيء على وجه التحصل. ثم إن المادة تتكامل بالصورة التي تتحدد بها ولذا كان غير المتناهي الذي من جهة المادة يتضمن حقيقة غير الكامل لأنه بمعنى الهيولى العارية عن الصورة واما الصورة فإنها لا تتكامل بالمادة بل بالأحرى تنحصر بها ولذا كان غير المتناهي الذي من جهة الصورة الغير المتحصلة بالمادة يتضمن حقيقة الكامل. والشيء البالغ أقصى درجة الصورية في جميع الأشياء هو الوجود كما يتضح مما مرَّ في مب ٤ ف ١. فإذا لما كان الوجود الإلهي ليس وجوداً حالاً في شيء. بل كان الله عين وجوده القائم بنفسه كما مرَّ بيانه في مب ٣ ف ٤ يتضح أن الله غير متناهٍ وكامل. وبذلك يتضح الجواب على الأول

وأجيب على الثاني بأن حدّ الكمية بمنزلة صورة لها بدليل أن الشكل القائم بتحدد الكمية صورةٌ ما للكمية فإذاً غير المتناهي الذي يلائم الكمية هو غير المتناهي الذي من جهة المادة وهذا لا يوصف به الله كما مرَّ في جرم الفصل

وعلى الثالث بأن وجود الله بمجرد كونه قائماً بنفسه وليس حالاً في شيءٍ يمتاز من حيث هو غير متناهٍ عمّا سواه وينزّه عمّا عداه كما أنه لو كان البياض قائماً بنفسه لكان بمجرد عدم حصوله في غيره ممتازاً عن كل بياضٍ حالٍ في موضوع

## الفصل الثاني

هل يمكن أن يكون شيءٌ سوى الله غير متناهٍ في الماهية

يُتَخَطَّى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن شيئاً سوى الله يمكن أن يكون غير متناهٍ في الماهية لأن قدرة الشيء على نسبة ماهيته فإذا كانت ماهية الله غير متناهية يلزم أن تكون قدرته غير متناهية فتقدر أن تصدر أثراً غير متناهٍ لأن مَبْلَغ القدرة يُعرَف من أثرها

٢ وأيضاً كل ما قدرته غير متناهية فماهيته غير متناهية. وقدرة العقل المخلوق غير متناهية لأنه يعقل الكلي الذي يمكن انتشاره في أفرادٍ غير متناهية. فإذا كل جوهرٍ عقليٍّ مخلوق غير متناهٍ

٣ وأيضاً ان الهيولى الأولى مغايرة لله كما مرَّ بيانه في مب ٣ ف ٢ و ٨. والهيولى الأولى غير متناهية. فإذا يمكن أن يكون شيءٌ سوى الله غير متناهٍ

لكن يعارض ذلك أن غير المتناهي لا يمكن أن يكون صادراً عن مبدأ آخر كما في الطبيعيات ك ٣ م ٣٠ وكل ما سوى الله فهو صادرٌ عن الله صدوره عن المبدأ الأول. فإذا لا يمكن أن يكون شيءٌ سوى الله غير متناهٍ

والجواب أن يُقال إن شيئاً سوى الله يمكن أن يكون غير متناهٍ من وجهٍ لا مطلقاً لأنه إذا كان كلامنا على غير المتناهي باعتبار اتصاف المادة به فواضح أن لكل موجودٍ بالفعل صورةً ما فتكون مادته محدودةً بها إلا أنه لما كانت المادة بحسب كونها لابسَةً صورةً واحدةً جوهريةً لا تزال بالقوة إلى صورٍ كثيرةٍ عَرَضِيَّةٍ جاز أن يكون المتناهي مطلقاً غير متناهٍ من وجهٍ كالخشب مثلاً فإنه متناهٍ في صورته لكنه غير متناهٍ من وجهٍ من حيث أنه بالقوة إلى أشكالٍ غير متناهية. وإذا كان كلامنا على غير المتناهي باعتبار اتصاف الصورة به فواضح أن ما صورته في مادةٍ متناهٍ مطلقاً وليس غير متناهٍ بوجهٍ أمّا إذا وجد بعض صورٍ مخلوقةٍ لا في

مادّة بل قائمة بأنفسها كالملائكة في مذهب بعض كانت غير متناهية من وجه من حيث انها ليست محدودة أو محصورة بمادة إلا أنه لما كان للصورة المخلوقة القائمة بنفسها على هذه الصفة وجودٌ وليست نفس وجودها تحتم أن يكون وجودها مقبولاً ومحصوراً في طبيعة محدودة فلا يمكن أن يكون غير متناهٍ مطلقاً

إذا أُجيب على الأوّل بأن كون ماهية الشيء نفس وجوده منافٍ لحقيقة المصنوع لأن الوجود القائم بنفسه ليس هو الوجود المخلوق فإذا ينافي حقيقة المصنوع أن يكون غير متناهٍ مطلقاً فإذا كما أن الله وإن كانت قدرته غير متناهية لا يقدر أن يصنع شيئاً غير مصنوع للزوم اجتماع النقيضين معاً كذلك لا يقدر أن يصنع شيئاً غير متناهٍ مطلقاً

وعلى الثاني بأن كون قوة العقل تتناول على نحو ما غير المتناهيات إنما ينشأ عن كون العقل صورة لا في مادّة بل أما مفارقة بالكلية كما هي جواهر الملائكة أو في الأقل قوة عقلية ليست فعلاً لآلة ما في النفس العقلية المتصلة بالبدن

وعلى الثالث بأن الهيولى الأولى ليست موجودة بنفسها في طبيعة الكائنات إذ ليست موجوداً بالفعل بل بالقوة فقط فهي بالأولى شيءٌ مقارنٌ للمخلوق لا مخلوقٌ ومع ذلك فهي باعتبار القوة أيضاً ليست غير متناهية مطلقاً بل من وجهٍ لأن قوتها لا تتناول إلا الصور الطبيعية

### الفصل الثالث

هل يمكن أن يكون شيءٌ غير متناهٍ بالفعل في الحجم

يُنخِطُ إلى الثالث بأن يُقال: يظهر أن شيئاً يمكن أن يكون غير متناهٍ بالفعل في الحجم فإن العلوم الرياضية ليس فيها كذبٌ لأن المجرّدين لا يكذبون كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٢ م ١٨. والعلوم الرياضية تستعمل غير المتناهي في الحجم فإن المهندس يقول في براهينه: ليكن هذا الخطُّ غير متناهٍ: فإذا ليس يمتنع

أن يكون شيءٌ غير متناهٍ في الحجم

٢ وأيضاً ما ليس ينافي حقيقة شيءٍ فلا يمتنع اتصافه به. وعدم التناهي ليس ينافي حقيقة الحجم بل يظهر أن المتناهي وغير المتناهي هما بالحري من انفعالات الكمية. فإذاً ليس يستحيل أن يكون حجمٌ غير متناهٍ

٣ وأيضاً أن الحجم يقبل القسمة إلى غير النهاية فإن المتصل يُحدُّ بأنه ما يقبل القسمة إلى غير النهاية كما في الطبيعيات ك ٢ م ١ والمتضادات من شأنها أن تتوارد على شيءٍ واحدٍ بعينه فإذاً لما كانت القسمة يقابلها الزيادة والقلة يقابلها الكثرة جاز في ما يظهر زيادة الحجم إلى غير النهاية. فإذاً يجوز أن يكون حجمٌ غير متناهٍ

٤ وأيضاً أن الكمية والاتصال يحصلان للحركة والزمان من الحجم الذي عليه تقطع الحركة كما في الطبيعيات ك ٤ م ٩٩. وعدم التناهي ليس ينافي حقيقة الزمان والحركة لأن كل ما ليس يقبل القسمة في الزمان والحركة المستديرة فهو مبدأً ومنتهىً. فإذاً عدم التناهي ليس ينافي حقيقة الحجم أيضاً

لكن يعارض ذلك أن لكل جسمٍ سطحاً. وكل جسمٍ له مسطحٌ فهو متناهٍ لأن السطح هو طرف الجسم المتناهي فإذاً كل جسمٍ متناهٍ وكذا يقال في السطح والخط فإذاً ليس شيءٌ غير متناهٍ في الحجم

والجواب أن يُقال إنَّ عدم التناهي في الماهية غيرٌ وعدم التناهي في الحجم غيرٌ فهب أن جسماً ما غير متناهٍ في الحجم كالنار أو الهواء مثلاً لا يكون مع ذلك غير متناهٍ في الماهية للزوم كون ماهيته محدودةً إلى نوعٍ بالصورة وإلى شخصٍ بالمادة ولما كان قد تقرر بما تقدّم أن ليس شيءٌ من المخلوقات غير متناهٍ في الماهية بقي النظر في ما إذا كان شيءٌ من المخلوقات غير متناهٍ في الحجم. ولذا ينبغي أن يُعلم أن الجسم الذي هو حجمٌ تامٌّ يؤخذ على ضربين تعليمي من حيث يُلاحظ فيه الهولى والصورة. أمّا ان الجسم يستحيل أن

يكون غير متناهٍ بالفعل فظاهراً لأن لكل جسمٍ طبيعيٍّ صورةً جوهريةً محدودةً وإذ كان يلحق الصورة الجوهرية عوارض فلا بدَّ أن يلحق الصورة المحدودة عوارض محدودة ومن جملتها الكمية. فإذا كل جسمٍ طبيعيٍّ له كميةٌ محدودة في الأكثر وفي الأقل كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٣ م ٤٠ 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 حركة طبيعية: لا مستقيمة إذ ليس يتحرك شيءٌ طبعاً بحركة مستقيمة إلا متى فارق مكانه وهذا ممتنع في الجسم الغير المتناهي للزوم شغله جميع الأمكنة فيكون كل مكانٍ مكانه على السواء: ولا مستديرة إذ لا بدَّ في الحركة المستديرة من انتقال أحد أجزاء الجسم إلى حيث كان الجزء الآخر وهذا ممتنع في الجسم المستدير على تقدير كونه غير متناهٍ لأن الخطين الخارجين من المركز كلما امتدَّ ازداد التباعد بينهما فلو كان الجسم غير متناهٍ لتباعدت الخطوط بينها إلى غير النهاية فامتنع اتصال أحدها بمكان الآخر — وكذا الحال أيضاً في الجسم التعليمي لأننا إذا تصورنا جسماً تعليمياً موجوداً بالفعل فلا بدَّ أن نتصوره في صورةٍ ما إذ ليس يوجد شيءٌ بالفعل إلا بصورته فإذا لمَّا كانت صورة الكم من حيث هو كمٌ هي الشكل تعين أن يكون له شكل فيكون متناهياً لأن الشكل ما كان محدوداً بطرف أو أطرافٍ

إذاً أجيب على الأول بأن المهندس ليس يفتقر إلى أخذ خطٍّ غير متناهٍ بالفعل بل إلى أخذ خطٍّ متناهٍ بالفعل يمكن أن يُحذف منه قدر ما يُحتاج إليه وهذا يسميه خطأً غير متناهٍ

وعلى الثاني بأن عدم التناهي وإن لم يكن منافياً لحقيقة مطلق الحجم إلا أنه منافٍ لحقيقة كل نوع منه كذي الذراعين أو ذي الثلث الأذرع أو المستدير أو المثلث الزوايا وما أشبه ذلك. وما ليس يوجد في نوعٍ فلا يمكن أن يوجد في الجنس. فإذاً

لا يمكن أن يكون حجمٌ غير متناهٍ إذ ليس نوعٌ من أنواع الحجم غير متناهٍ وعلى الثالث بأن غير المتناهي الذي تتصف به الكمية إنما يكون من جهة المادة كما مرَّ في ف ١ وقسمة الكل واردة على المادة لأن الأجزاء من حقيقة المادة وأما الزيادة فموردها الكل الذي هو من حقيقة الصورة ولذا لا يوجد غير متناهٍ في زيادة الحجم بل في القسمة فقط وعلى الرابع بأن الحركة والزمان لا يوجدان بالفعل كلُّهما معاً بل تدريجاً ولذا كان لهما قوة مختلطة بالفعل. وأما الحجم فيوجد بالفعل كلُّه معاً ولذا كان غير المتناهي المتصفة به الكمية والذي من جهة المادة منافياً لكلية الحجم دون كلفة الزمان والحركة لأن الوجود بالقوة من شأن المادة

### الفصل الرابع

هل يمكن أن يوجد في الخارج شيءٌ غير متناهٍ في الكثرة يُتخطى إلى الرابع بأن يُقال: يظهر أنه يمكن أن يوجد كثرةٌ غير متناهية بالفعل إذ ليس يمتنع خروج ما بالقوة إلى الفعل. والعدد يقبل التكرار إلى غير النهاية. فإذاً ليس يمتنع وجود كثرةٍ غير متناهية بالفعل ٢ وأيضاً كل نوع فإنه يمكن أن يوجد بالفعل فردٌ من أفرادهِ. وأنواع الشكل غير متناهية. فإذاً يمكن أن يوجد بالفعل أشكالٌ غير متناهية ٣ وأيضاً أن الأشياء التي ليست متقابلة ليست متمانعة. لكنه إذا وجدت كثرةٌ من الأشياء فلا يزال بالإمكان وجود أشياء أخرى كثيرة لا تقابلها. فإذاً ليس يمتنع اجتماع أشياء أخرى أيضاً معها في الوجود وهكذا إلى غير النهاية. فإذاً يمكن وجود أشياء غير متناهية بالفعل لكن يعارض ذلك قوله في حك ١١: ٢١ «رتبت كل شيءٍ بوزنٍ وعددٍ

والجواب أن يُقال إنَّ في هذه المسئلة قولين فذهب بعضُ كابن سينا والغزالي إلى أنه يستحيل أن يوجد بالفعل كثرة غير متناهية بالذات وليس يستحيل أن يوجد بالفعل كثرة غير متناهية بالعرض فإنه يقال كثرة غير متناهية بالذات متى اقتضى لشيء وجود كثرة غير متناهية وهذا محالٌ للزوم توقف شيء على أمورٍ غير متناهية فلا يتمُّ صدوره أبداً إذ يستحيل قطع غير المتناهيات. ويقال كثرة غير متناهية بالعرض متى لم يُقتَضَ لشيء كثرة غير متناهية بل إنما يتفق ذلك بالعرض وهذا يمكن توضيحه في عمل الحداد الذي يُقتَضَى له بالذات كثرة ما أي وجود صناعةٍ في النفس ويدٌ محرَّكة ومطرقة ولو تكررت هذه الأشياء إلى غير النهاية فلا يتمُّ عمل الحداد أبداً للزوم توقفه على أسبابٍ غير متناهية وأما كثرة المطارق التي تعرض من انكسار واحدة واتخاذ أخرى فهي كثرة بالعرض لأنه يعرض أن يُعمل بمطارق كثيرة ولا فرق في ذلك بين أن يُعمل بمطرقة أو بمطرتين أو أكثر أو بمطارق غير متناهية لو كان العمل في زمانٍ غير متناهٍ وعلى هذا النحو جوَّز أن يوجد بالفعل كثرة غير متناهية بالعرض. لكن هذا محالٌ لأن كل كثرة فيجب أن تكون مندرجةً في نوعٍ من أنواع الكثرة وأنواع الكثرة تابعةٌ لأنواع الأعداد وليس نوعٌ من أنواع الأعداد غير متناهٍ لأن كل عددٍ فهو كثرةٌ متقدرة بالواحد فإذا لا يمكن أن يوجد بالفعل كثرة غير متناهية لا بالذات ولا بالعرض — وأيضاً فكل كثرة موجودة في طبيعة الكائنات مخلوقة وكل مخلوق منحصرٌ في قصدٍ معين من قصود الخالق إذ ليس بفعل فاعلٌ عبثاً. فإذا لا بدُّ من انحصار جميع المخلوقات في عددٍ معيَّن. فإذا لا يمكن أن يوجد بالفعل كثرة غير متناهية ولا بالعرض. وأما وجود كثرة غير متناهية بالقوة فممكنٌ لأن زيادة الكثرة لتبع قسمة الحجم فإنه كلما قُسم شيءٌ حصل أمورٌ أكثر بالعدد. فإذا كما أن غير المتناهي يوجد بالقوة في قسمة المتصل لورودها على المادة كما تقدَّم في الفصل الآنف كذلك يوجد أيضاً بالقوة

في زيادة الكثرة

إذا أُجيب على الأوّل بأن كل ما بالقوة فإنه يخرج إلى الفعل بحسب حال وجوده فإن اليوم ليس يخرج إلى الفعل بحيث يوجد كله معاً بل تدريجاً وكذا غير المنتاهي في الكثرة ليس يخرج إلى الفعل بحيث يوجد كله معاً بل تدريجاً لجواز أن يؤخذ بعد كل كثرة كثرة أخرى إلى غير النهاية

وعلى الثاني بأن عدم تناهي أنواع الأشكال إنما يحصل لها من عدم تناهي العدد لأن أنواع الأشكال هي كالمثلث الأضلاع والمربع الأضلاع وهلمّ جرّاً. فإذاً كما أن الكثرة العددية الغير المنتاهية لا تخرج إلى الفعل كلها معاً كذلك كثرة الأشكال أيضاً

وعلى الثالث بأنه وإن كان وجود بعض الأشياء لا يقابله وجود أشياء أخرى إلا ان وجود غير المنتاهيات مقابل لكل نوع من أنواع الكثرة. فإذاً يستحيل وجود كثرة غير متناهية بالفعل



### المبحث الثامن

في وجود الله في الأشياء - وفيه أربعة فصول

لمّا كان يلائم غير المنتاهي في ما يظهر أن يكون في كل مكان وفي جميع الأشياء وجب النظر في ما إذا كان ذلك ملائماً لله والبحث في ذلك يدور على أربع مسائل — ١ هل الله موجود في جميع الأشياء — ٢ هل هو موجود في كل مكان — ٣ هل هو موجود في كل مكان ذاتاً وقوة وحضوراً — ٤ هل الوجود في كل مكان خاص بالله

### الفصل الأوّل

هل الله موجود في جميع الأشياء

يُنخَطى إلى الأوّل بأن يُقال: يظهر أن الله ليس موجوداً في جميع الأشياء لأن

ما هو فوق جميع الأشياء فليس يوجد في جميع الأشياء. واللّه فوق جميع الأشياء كقوله في مز ١٢: ٤ «الرب متعال على كل الأمم الخ». فإذا ليس موجوداً في جميع الأشياء

٢ وأيضاً ما يوجد في شيء يكون محوياً منه. واللّه ليس محوياً من الأشياء بل بالأحرى حاوياً لها. فإذا ليس موجوداً في الأشياء بل بالأحرى الأشياء موجودة فيه وبناءً على هذا قال اوغسطينوس في ك ٨٣ مب ٢٠ «لَقَوْلُ أَنْ جَمِيعَ الْأَشْيَاءِ مُوجُودَةٌ فِيهِ أَوْلَى مِنَ الْقَوْلِ أَنَّهُ مُوجُودٌ فِي مَكَانٍ»

٣ وأيضاً كلما كان فاعلٌ أشدَّ قدرةً يتصل أثره إلى الأبعد واللّه فاعلٌ قديرٌ غاية القدرة. فإذا يمكن وصول أثره إلى الأشياء البعيدة عنه أيضاً وليس يجب وجوده في جميع الأشياء

٤ وأيضاً أن الشياطين من جملة الأشياء وليس اللّه مع ذلك موجوداً إذ لا يجتمع النور والظلام كما قال الرسول في ٢ كور ٦: ١٥. فإذا ليس اللّه موجوداً في جميع الأشياء

لكن يعارض ذلك أنه حيثما يفعل شيء فهناك يوجد واللّه يفعل في جميع الأشياء كقول اش ٢٦: ١٢ «يا ربُّ كل أعمالنا أنت عملتها فينا» فهو إذن موجودٌ في جميع الأشياء

والجواب أن يُقال إنَّ اللّه موجودٌ في جميع الأشياء لا كجزء الماهية وكالعرض بل كما يحضر الفاعل عند الشيء الذي يفعل فيه لأن كل فاعل يجب أن يتصل بما يفعل فيه مباشرة وأن يماسه بقدرته ولذا قرّر الفيلسوف في الطبيعيات ك ٧ م ١٠ وجوب اجتماع المتحرّك والمحرك معاً. وإذا كان اللّه هو عين الوجود بماهيته يجب أن يكون الوجود المخلوق هو أثره الخاص كما أن إصدار النارية هو أثر النار الخاص. وهذا الأثر يصدره اللّه في الأشياء لا عند ابتدائها في الوجود فقط بل ما دامت

محفوظة فيه كما أن النور يصدر في الهواء عن الشمس ما دام الهواء مستتيراً. فإذا ما دام الشيء حاصلًا على الوجود يجب أن يكون الله حاضراً عنده بحسب الحال الحاصل بها على الوجود. على أن الوجود هو الأمر الأدخل والأبطن في كل شيء لأنه الأمر الصوري لكل ما هو موجود في الخارج كما يتضح ممّا مرّ قريباً في مب ٧ ف ١. فإذا من الضرورة أن يكون الله موجوداً في جميع الأشياء وأن يكون موجوداً فيها باطناً

إذا أُجيب على الأوّل بأن الله فوق كل شيء بسموّ 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 كما تحوي النفس البدن. فإذا الله أيضاً موجود في الأشياء على أنه حاوٍ لها ومع ذلك فتشبيهاً بالجسمانيات يُقال إنّ جميع الأشياء موجودة فيه من حيث أنها محوية منه

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

وعلى الرابع بأنه يعتبر في الشياطين أمران الطبيعة التي هي من الله وسماجة الاثم 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

## الفصلُ الثَّاني

### هل الله موجودٌ في كل مكان

يُنْخَطِى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الله ليس موجوداً في كل مكان لأن معنى الوجود في كل مكان الحصول في كل حيِّز. والحصول في كل حيِّز ليس ملائماً لله الذي لا يلائمه التحيز لأن غير الجسمانيات لا تتحيَّز كما قال بويسيوس في كتاب الأسابيع. فإذاً ليس الله موجوداً في كل مكان

٣ وأيضاً أن نسبة المكان إلى القارَّات كنسبة الزمان إلى المتعاقبات. والواحد الغير المتجزئ في جنس القارَّات يتمتع وجوده في جميع الأمكنة. والوجود الإلهي ليس متعاقباً بل قارراً. فإذاً ليس الله موجوداً في أمكنة متكررة وهكذا ليس موجوداً في كل مكان

٣ وأيضاً ما يحصل كله في مكان ما فليس شيء منه مفارقاً لذلك المكان. ولو كان الله موجوداً في مكان لكان كله هناك إذ ليس له أجزاء فلم يكن شيء منه مفارقاً لذلك المكان. فإذاً ليس موجوداً في كل مكان

لكن يعارض ذلك قوله في ار ٢٣: ٢٤ «أنا مالى السماوات والأرض»

والجواب أن يقال لمَّا كان المكان شيئاً ما كان حصول شيء في المكان يحتمل معنيين امَّا على طريقة سائر الأشياء أي كما يُقال إنَّ شيئاً حاصلٌ في غيره بأي وجه كان كحصول اعراض المكان في المكان أو على طريقة المكان الخاصة كحصول المتمكنات في المكان. والله على كلا الطريقتين حاصلٌ من وجه في كل مكان فهو أولاً كما أنه موجودٌ في كل شيء على أنه مؤنثيه الوجود والقوة والفعل كذلك هو موجودٌ في كل مكان على أنه مؤنثيه الوجود والقوة الحوزية. ثمَّ ان المتمكنات تحصل في المكان من حيث تملأه والله مالى كل مكان لا كالجسم لأنه يُقال إنَّ الجسم يملأ

المكان بمعنى أنه لا يحتتمل معه جسماً آخر وحصول الله في مكان لا يمانع حصول غيره هناك بل بالأحرى إنما يملأ جميع الأمكنة بإفاضته الوجود على جميع المتمكنات المألئة لجميع الأمكنة إذا أُجيب على الأول بأن غير الجسمانيات ليست تتحيز بمماسّة الكمية المقداريّة كالأجسام بل بمماسّة القوة

وعلى الثاني بأن غير المتجزئ قسمان أحدهما ما هو طرف المتصل كالنقطة في القارّات والآن في المتعاقبات وإذا كان هذا الغير المتجزئ في القارّات ذا وضع معيّن يمتنع وجوده في أجزاء كثيرة من الحيز أو في أحياز كثيرة وكذا غير المتجزئ من الفعل أو الحركة إذ كان له رتبة معيّنة في الحركة أو الفعل يمتنع وجوده في أجزاء كثيرة من الزمان. والثاني ما هو خارج عن جنس المتصل كله وبهذا المعنى يقال للجواهر الغير الجسمية كالله والملاك والنفس غير متجزئة. فإذا هذا الغير المتجزئ ليس يتعلّق بالمتصل كشيء منه بل من حيث يماسّه بقوته. فإذا إنما يوجد في حيز واحد أو أحياز كثيرة وفي حيز صغير أو كبير بحسب تناول قوته واحداً أو أكثر صغيراً أو كبيراً

وعلى الثالث بأن الكل يقال بالنظر إلى الأجزاء والجزء نوعان: جزء الماهية كما يقال للصورة والهيولى جزء المركب وللجنس والفصل جزء النوع: وجزء الكمية وهو الذي تنقسم إليه كمية ما فما يوجد في مكان كله بكلية الكمية يمتنع وجوده خارجاً عن ذلك المكان لأن كمية المتمكن تنطبق على كمية المكان فإذا لم تكن كلية المكان لم تكن كلية الكمية واما كلية الماهية فليست تنطبق على كمية المكان فلا يلزم ان ما كان كله بكلية الماهية في شيء ليس يوجد بحال خارجاً عن ذلك الشيء كما هو ظاهر أيضاً في الصور العرضية الحاصلة على كمية بالعرض فإن البياض يوجد كله في كل جزء من أجزاء السطح إذا اعتبرت كلية الماهية لأنه يوجد بحسب تمام حقيقته النوعية

في كل جزءٍ من أجزاء السطح. أما إذا اعتُبرت الكلية بحسب الكمية الحاصلة له بالعرض فلا يكون بهذا الاعتبار موجوداً كله في كل جزءٍ من أجزاء السطح. على أن الجواهر الغير الجسمية ليس فيها كلية لا بالذات ولا بالعرض إلا بحسب تمام حقيقة الماهية ولذا فكما أن النفس موجودة كلها في كل جزءٍ من أجزاء البدن كذلك الله موجودٌ كله في جميع الموجودات وفي كل واحدٍ منها

### الفصل الثالث

هل الله موجودٌ في كل مكان ذاتاً وحضوراً وقوةً

يُتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن ليس من الصواب جعل الله موجوداً في جميع الأشياء ذاتاً وحضوراً وقوةً إذ إنما يوجد في شيء ذاتاً ما وجوده في ذلك الشيء ذاتيٌ له. وليس وجود الله في الأشياء ذاتياً لها إذ ليس الله من ماهية شيء. فإذاً ليس ينبغي القول بأن الله موجودٌ في الأشياء ذاتاً وحضوراً وقوةً.

٢ وأيضاً أن حضور شيءٍ عند شيءٍ هو عدم خلوه عنه. ووجود الله ذاتاً في جميع الأشياء إنما هو عدم خلوه شيءٍ عنه. فإذاً وجود الله في جميع الأشياء ذاتاً ووجوده فيها حضوراً واحداً. فإذاً لا فائدة في القول بأن الله موجودٌ في الأشياء ذاتاً وحضوراً وقوةً

٣ وأيضاً كما أن الله هو مبدأ جميع الأشياء بقوته كذلك هو مبدأها بعلمه وإرادته لكنه ليس يُقال إن الله موجودٌ في جميع الأشياء علماً وإرادةً فكذا ليس يُقال إنه موجودٌ فيها قوةً

٤ وأيضاً كما أن النعمة كمالٌ زائدٌ على جوهر الشيء كذلك يوجد كمالاتٌ أخر كثيرة زائدة فلو قيل ان الله موجودٌ في بعض الأشياء على نحوٍ مخصوص بحسب النعمة الواجب في ما يظهر أن يُعتبر له بحسب كل كمالٍ نحوٍ مخصوص من الوجود في الأشياء

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في شرح نشيد الأناشيد ب ٥ «ان الله موجود بالعموم في جميع الأشياء حضوراً وقوةً وجوهراً لكنه يُقال إنه موجود بالخصوص في بعض الأشياء نعمة»

والجواب أن يُقال إنَّ الله يُقال إنه موجود في شيءٍ على نحوين أحدهما على طريقة العلة الفاعلة وهو على هذا النحو موجود في جميع معلولاته والثاني كوجود متعلّق الفعل في الفاعل مما هو خاصٌّ بأفعال النفس على حسب وجود المعروف في العارف والمشتبه في المشتبه فهو إذاً على هذا النحو موجودٌ خاصةً في الخليقة الناطقة التي تعرفه وتحبه بالفعل أو بالملكة. وإذا كانت الخليقة الناطقة حاصلة على ذلك بالنعمة كما سيأتي بيانه قريباً في مب ١٢ ف ٤ يُقال إنَّ الله موجود على هذا النحو في القديسين بالنعمة. أما أنه كيف يوجد في سائر الأشياء المبدعة منه فيجب اعتباره مما يُقال إنه موجود في الإنسانيات فإنه يُقال إنَّ ملكاً موجود في مملكته كلها أي بقوته وإن لم يكن حاضراً في كل مكانٍ منها ويُقال إن شيئاً موجود بحضوره في جميع ما يكون بمראה كما يُقال إنَّ جميع ما في بيتٍ ما حاضرٌ لمن ليس مع ذلك موجوداً بجوهره في كل جهةٍ من جهات البيت ويقال أيضاً أن شيئاً موجوداً بجوهره أو بذاته في المكان الحاصل فيه جوهره — إذا عرفت ذلك فقد ذهب جماعةٌ وهم المانوية إلى أن الروحانيات وغير الجسمانيات خاضعةٌ للسلطان الإلهي وأما المنظورات والجسمانيات فكانوا يقولون إنها خاضعةٌ لسلطان المبدأ المضاد وإبطالاً لزعم هؤلاء يجب أن يُقال إنَّ الله موجود في جميع الأشياء بقوته — وذهب آخرون إلى أن جميع الأشياء خاضعةٌ للقدرة الإلهية لكنهم كانوا يقولون أن العناية الإلهية لا تشمل هذه الأجسام الساقطة وهؤلاء هم الذين قيل بلسانه في أيوب ٢٢: ١٤ «السحاب سترٌ له فلا يرى وعلى قبة السماوات يتخطى» وإبطالاً لزعم هؤلاء وجب أن يُقال إنَّ الله موجود في جميع الأشياء بحضوره — وذهب غيرهم إلى أن عناية الله شاملة لجميع الأشياء لكنهم ذهبوا مع ذلك

إلى أن الأشياء لم تبدع كلها من الله ابتداءً بل إنما ابدع الله ابتداءً المبدعات الأولى وهي أبدعت ما سواها وإبطالاً لزعم هؤلاء يجب أن يقال إن الله موجودٌ في جميع الأشياء بذاته. فهو إذاً موجود قوةً في جميع الأشياء من حيث أن جميع الأشياء خاضعة لسلطانه وموجودٌ حضوراً في جميع الأشياء من حيث أن جميع الأشياء عارية ومكتشوفة لعينيه وموجودٌ ذاتاً في جميع الأشياء من حيث أنه حاضرٌ لجميع الأشياء كعلة وجودها كما مرَّ في ف ١

إذا أُجيب على الأوّل بأن ليس المراد بكون الله موجوداً في جميع الأشياء ذاتاً أنه موجودٌ فيها بذاتها كأنما هو من ماهيتها بل بذاته لأن جوهره حاضرٌ لجميع الأشياء على أنه علة وجودها كما مرَّ في ف ١

وعلى الثاني بأنه يجوز أن يقال لشيء أنه حاضرٌ لشيء من حيث هو واقعٌ بمראה وان كان بعيداً عنه بجوهره كما مرَّ في جرم الفصل ولذا وجب جعل ضربين من الوجود أي ذاتياً وحضورياً

وعلى الثالث بأن من حقيقة العلم والإرادة أن يكون المعلوم في العالم والمراد في المرید فإذا لُأن يُقال إن الأشياء باعتبار العلم والإرادة موجودة في الله أخرى من أن يُقال إنّه موجودٌ فيها وأما القوة فمن حقيقتها أن تكون مبدأ الفعل في الغير فالفاعل إذاً باعتبار القوة يفعل ويتعلق بالشيء الخارج وهكذا يجوز أن يُقال إنّ الفاعل موجودٌ في شيء آخر قوةً

وعلى الرابع بأن ليس كمالٌ زائدٌ على الجوهر يجعل الله موجوداً في شيء على أنه موضوعٌ معروفٌ ومحبوبٌ سوى النعمة ولذا كانت النعمة وحدها تجعل لله نحواً مخصوصاً من الوجود في الأشياء. وهناك نحوٌ آخر مخصوص لوجود الله في الإنسان بالاتحاد وسيأتي بحثه في محله ق ٣ مب ٢ ف ١

### الفصل الرابع

هل الوجود في كل مكان خاص بالله

يُنْتَخِطُ إِلَى الرَّابِعِ بِأَن يُقَالَ: يَظْهَرُ أَنَّ الوجودَ فِي كُلِّ مَكَانٍ لَيْسَ خَاصًّا بِاللَّهِ فَإِنَّ الْكُلِّيَّ موجودٌ فِي كُلِّ مَكَانٍ وَكُلِّ زَمَانٍ كَمَا قَالَ الْفِيلَسُوفُ فِي كِتَابِ الْبَرَهَانِ ١ م ٤٣ وَالْهَيُولَى الْأُولَى أَيْضًا مَوْجُودَةٌ فِي كُلِّ مَكَانٍ لَوْجُودَهَا فِي جَمِيعِ الْأَجْسَامِ. وَاللَّهُ لَيْسَ شَيْئًا مِنْهُمَا كَمَا يَتَضَحَّ مِمَّا سَلَفَ فِي مَب ٣ ف ١ و ٥ وَمَا بَيْنَهُمَا. فَإِذَا لَيْسَ الوجودُ فِي كُلِّ مَكَانٍ خَاصًّا بِاللَّهِ

٢ وَأَيْضًا أَنَّ الْعَدَدَ موجودٌ فِي الْمَعْدُودَاتِ وَالْكَوْنُ كُلُّهُ مَوْضُوعٌ فِي عَدَدٍ كَمَا فِي حَك ٢ فَإِذَا لَنَا عَدَدٌ موجودٌ فِي الْكَوْنِ كُلِّهِ وَهَكَذَا فِي كُلِّ مَكَانٍ

٣ وَأَيْضًا إِنْ مَجْمُوعُ الْكَوْنِ هُوَ مَجْمُوعُ جِسْمٍ كَامِلٍ كَمَا فِي كِتَابِ السَّمَاءِ وَالْعَالَمِ ١ م ٤ وَمَجْمُوعُ الْكَوْنِ موجودٌ فِي كُلِّ مَكَانٍ إِذْ لَيْسَ مَكَانٌ خَارِجًا عَنْهُ. فَإِذَا لَيْسَ اللَّهُ وَحْدَهُ موجودًا فِي كُلِّ مَكَانٍ

٤ وَأَيْضًا لَوْ كَانَ جِسْمٌ غَيْرُ مَتْنَاهٍ لَمْ يَكُنْ مَكَانٌ خَارِجًا عَنْهُ فَيَكُونُ إِذَا موجودًا فِي كُلِّ مَكَانٍ وَهَكَذَا لَا يَكُونُ الوجودُ فِي كُلِّ مَكَانٍ خَاصًّا بِاللَّهِ مَا يَظْهَرُ

٥ وَأَيْضًا أَنَّ النَّفْسَ مَوْجُودَةً كُلُّهَا فِي الْبَدَنِ كُلِّهِ وَكُلُّهَا فِي كُلِّ جُزْءٍ مِنْهُ كَمَا قَالَ أَوْغُسْطِينُوسُ فِي كِتَابِ الثَّلَاثِ ٦ ب ٥ فَلَوْ لَمْ يَكُنْ فِي الْعَالَمِ إِلَّا حَيَوَانٌ وَاحِدٌ فَقَطْ لَكَانَتْ نَفْسُهُ فِي كُلِّ مَكَانٍ. فَإِذَا لَيْسَ الوجودُ فِي كُلِّ مَكَانٍ خَاصًّا بِاللَّهِ

٦ وَأَيْضًا أَنَّ النَّفْسَ حَيْثُمَا تَنْظُرُ فَهَنَّاكَ تَشْعُرُ وَحَيْثُمَا تَشْعُرُ فَهَنَّاكَ تَحْيَا وَحَيْثُمَا تَحْيَا فَهَنَّاكَ تَوْجَدُ كَمَا قَالَ أَوْغُسْطِينُوسُ فِي رِسَالَتِهِ إِلَى وُلُوسِيَانُوسٍ. لَكِنْ نَفْسِي تَنْظُرُ عَلَى نَحْوِ مَا فِي كُلِّ مَكَانٍ لِأَنَّهَا تَرَى بِالتَّدْرِيجِ حَتَّى السَّمَاءَ كُلُّهَا. فَإِذَا النَّفْسُ مَوْجُودَةٌ فِي كُلِّ مَكَانٍ

لَكِنْ يَعارِضُ ذَلِكَ قَوْلُ امْبَرُوسِيُوسِ فِي كِتَابِهِ فِي الرُّوحِ الْقُدُسِ ١ ب ٧ «مَنْ

يجترئ أن يقول أن الروح القدس مخلوقٌ مع كونه موجوداً في كل شيءٍ وكل مكانٍ وكل زمانٍ مما هو لا شكَّ خاصٌّ بالألوهية»

والجواب أن يُقال إنَّ الوجود في كل مكانٍ أولاً وبالذات خاصٌّ بالله وأعني بالوجود في كل مكانٍ أولاً ما يوجد كله بذاته في كل مكانٍ لأنه لو وجد شيءٌ في كل مكانٍ بحيث تكون أجزاؤه المختلفة في أمكنةٍ مختلفةٍ لم يكن موجوداً في كل مكانٍ أولاً لأن ما يصدق على شيءٍ باعتبار جزئه فلا يصدق عليه بالصدق الأوَّل كما أنه إذا كان الإنسان أبيض السنَّ فالبياض ليس يصدق بالصدق الأوَّل على الإنسان بل على السنِّ. وأعني بالوجود في كل مكانٍ بالذات ما ليس يصدق عليه الوجود في كل مكانٍ بالعرض أي في فرضٍ ما والاَّ لكانت حبة دُخنٍ موجودة في كل مكانٍ على فرض عدم وجود غيرها من الأجسام. فإذا إنما يصدق على شيءٍ أنه موجود في كل مكانٍ بالذات متى كان بحيث يلزم وجوده في كل مكانٍ على أي فرضٍ كان. وهذا إنما يصدق خاصةً على الله لأنه ولو فرضَ من دون الأمكنة الموجودة أمكنةٌ أخرى بالغةً ما بلغت بل ولو فرض أمكنةٌ غير متناهية لوجب أن يكون الله موجوداً في جميعها إذ ليس يمكن وجود شيءٍ إلاَّ به وعلى هذا فالوجود في كل مكانٍ أولاً وبالذات يصدق على الله وهو خاصٌّ به لأنه مهما يُفرض من الأمكنة يجب أن يكون الله في كلٍّ منها لا بحسب جزءٍ منه بل بذاته

إذا أُجيب على الأوَّل بأن الكليَّ والهيولى الأولى موجودان في كل مكانٍ لكن لا وجوداً واحداً بعينه

وعلى الثاني بأن العدد لكونه عرضاً ليس وجوده في المكان بالذات بل بالعرض وليس يوجد كله في كلٍّ من المعدودات بل جزؤه وهكذا ليس يلزم وجوده في كل مكانٍ أولاً وبالذات وعلى الثالث بأن مجموع جسم الكون موجودٌ في كل مكانٍ لكن لا أولاً لأنه

ليس موجوداً في كل مكانٍ بكليته بل بأجزائه ولا بالذات لأنه لو فُرضت أمكنة أخرى لم يكن موجوداً فيها

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

وعلى السادس بأن القول أن النفس تنظر في مكانٍ ما يحتمل معنيين الأول أن يكون الجار  
والمجورور معيّناً لفعل النظر من جهة الموضوع وعلى هذا المعنى فلا شبهة أنها متى رأت السماء  
تنظر فيها وكذلك تشعر فيها أيضاً لكن لا يلزم أنها تحيا أو توجد فيها لأن الحياة والوجود لا يدلان  
على فعلٍ متعديٍّ إلى موضوعٍ خارجٍ. والثاني أن يكون الجار والمجورور معيّناً لفعل الناظر بحسب  
كونه صادراً عن الناظر وعلى هذا المعنى فلا شبهة أن النفس حيثما تشعر وتتنظر 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. أما عدم التغير فالبحت فيه يدور  
على مسألتين - ١ هل الله غير متغيرٍ من وجهٍ - ٢ هل عدم التغير خاصٌ بالله

#### الفصل الأول

##### هل الله غير متغيرٍ من وجهٍ

يُتخطى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الله ليس غير متغيرٍ من وجهٍ لأن كل

ما يحرك نفسه فهو متغيرٌ نوعاً من التغير. وقد قال اوغسطينوس في كلامه على تك ك ٨ ب ٢٠ «الروح الخالق يحرك نفسه لا في الزمان ولا في المكان» فإذا الله متغيرٌ نوعاً من التغير ٢ وأيضاً في حك ٧: ٢٤ يقال عن الحكمة أنها أسرع حركةً من كل متحرك. والله هو عين الحكمة. فهو إذن متحركٌ

٣ وأيضاً ان القرب والبعد يدلان على الحركة. وقد وُصفَ الله بهما في الكتاب فقد قيل في يع ٤: ٨ «اقتربوا إلى الله فيقترب إليكم» فالله إذن متغيرٌ لكن يعارض ذلك قوله في ملاخي ٣: ٦ «أنا الربُّ ولا أُنغيَّر»

والجواب أن يقال يتضح ممّا مرّ في مب ٢ ف ٣ أنّ الله غير متغيرٍ من وجهٍ — أمّا أولاً فلأنه قد تقرر في مب ٢ ف ٣ أنه يوجد موجودٌ أوّلٌ نسمّيه الله وأنّ هذا الموجود الأول يجب أن يكون فعلاً صرفاً لا يخالطه قوةٌ لأن القوة مطلقاً متأخرة عن الفعل وكلّ ما يتغير بوجهٍ من الوجوه فهو موجودٌ بالقوة من وجهٍ ما وبذلك يتضح أنه ليس يمكن أن يكون الله متغيراً بوجهٍ من الوجوه — وأمّا ثانياً فلأن كل متحرك ثابتٌ من وجهٍ ومنقولٌ من وجهٍ كما أن ما يتحرك من البياض إلى السواد ثابتٌ من جهة الجوهر وهكذا فكل متحرك يُعتبر فيه نوعٌ من التركيب. لكن قد تقرر في مب ٣ ف ٧ أن الله ليس مركباً بنوعٍ من الأنواع بل هو بسيطٌ من كل وجهٍ. فإذا واضحٌ أن الله ليس يمكن أن يتحرك — وأمّا ثالثاً فلأن كل ما يتحرك يكتسب بحركته شيئاً وينتهي إلى ما لم يكن منتهياً إليه من قبل. لكن الله لكونه غير متناهٍ ومستجمعاً في ذاته كمالات الوجود كله بأسرها ليس يمكن أن يكتسب شيئاً أو ينتهي إلى شيءٍ لم يكن منتهياً إليه من قبل. فإذا ليس يلائمه الحركة بوجهٍ من الوجوه وهذا هو السبب في أن بعض المتقدمين جعلوا المبدأ الأوّل غير متحرك اضطراراً إلى ذلك بمجرد الحق

إذا أُجيب على الأول بأن كلام أوغسطينوس هناك جارٍ على الوجه الذي به كان يقول أفلاطون إن المحرك الأول يحرك ذاته مُطلقاً الحركة على كل فعلٍ على حدٍّ ما يقال أيضاً للفهم والإرادة والمحبة حركات. فإذا لمّا كان الله يعقل ويريد ويحب ذاته قالاً بهذا المعنى أن الله يحرك ذاته وليس بالمعنى الذي به تُخصّ الحركة والتغيّر بالموجود بالقوة كما هو مرادنا بهما هنا

وعلى الثاني بأن الحكمة يقال لها متحركة باعتبار شبهها أي من حيث أنها تفيضُ شبهها حتى إلى أخسّ الأشياء إذ ليس يمكن وجود شيءٍ غير صادرٍ عن الحكمة الإلهية في شبه ما بها على أنها مبدؤه الأول الفاعلي والصوري على حسب ما تصدر الصناعات أيضاً عن حكمة الصانع. فإذا من حيث أن شبه الحكمة الإلهية يصدر متدرجاً من الأشياء العالية التي هي أكثر اشتراكاً في شبهها إلى الأشياء السافلة التي هي أقل اشتراكاً فيه يُقال إن للحكمة الإلهية سيراً وحركة في الأشياء كما لو قلنا أن الشمس تسير إلى الأرض من حيث أن شعاع نورها يبلغ إلى الأرض وبهذا المعنى قد أضح ذلك ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ك ١ بقوله «ان كل سيرٍ للتجلي الإلهي يبلغ إلينا من أبي الأنوار المتحرك»

وعلى الثالث بأن مثل هذا يقال في الكتاب على الله مجازاً لأنه كما يُقال إنَّ الشمس تدخل البيت أو تخرج منه من حيث أن شعاعها يبلغ إلى البيت كذلك يُقال إنَّ الله يقترب إلينا أو يبتعد عنا من حيث أن أثر خيريته يحصل فينا أو يتخلف عنا

### الفصل الثاني

هل عدم التغيّر خاصٌّ بالله

يُتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن عدم التغيّر ليس خاصاً بالله فقد قال الفيلسوف في الإلهيات ك ٢ م ١٢ المادة موجودة في كل ما يتحرك». لكن

بعض الجواهر المُبدَّعة كالملائكة والأنفس ليس لها مادةٌ في قول بعضٍ. فإذاً ليس عدمُ التغير خاصاً بالله

٢ وأيضاً كل ما يتحرك فإنه يتحرك لغايةٍ ما. فإذاً ما قد انتهى إلى الغاية القصوى فليس يتحرك. لكن بعض المخلوقات قد انتهى إلى الغاية القصوى كالقديسين كافةً. فإذاً بعض المخلوقات ليس متغيراً

٣ وأيضاً كل متغيرٍ فهو متبدلٌ. لكن الصور ليست متبدلة فقد قيل في كتاب المبادئ الستة في باب الصورة ان الصورة قائمةٌ بالماهية البسيطة والغير المتبدلة. فإذاً ليس عدم التغير خاصاً بالله وحده

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب طبيعة الخير ب ١ «الله وحده غير متغيرٍ واما ما صنعه فلكونه من العدم فهو متغيرٌ»

والجواب أن يُقال إنَّ الله وحده غيرُ متغيرٍ من وجهٍ وكل خليفةٍ فهي متغيرةٌ نوعاً من التغيرٍ لأنه ينبغي أن يُعلم أن شيئاً يقال له متغيرٌ على ضربين أحدهما بالقوة الكائنة فيه والثاني بالقوة الكائنة في غيره لأن المخلوقات بأسرها قبل وجودها لم يكن ممكناً أن توجد بقوة مخلوقة إذ ليس شيءٌ من المخلوقات أزلياً بل بالقوة الإلهية فقط من حيث أن الله كان يقوى على إخراجها إلى الوجود. وكما أن إخراج الله الأشياء إلى الوجود يتعلّق بإرادته كذلك حفظه إياها في الوجود يتعلّق بإرادته أيضاً لأنه ليس يحفظها في الوجود إلاّ بإيتائه إياها الوجود دائماً فلو أمسك عنها فعله لرجعت كلها إلى العدم كما يتضح ممّا قاله اوغسطينوس في شرح التكوين بالمعنى الحرفي ك ٤ ب ١٢ فإذاً كما كان في قوة الخالق أن توجد الأشياء قبل أن وُجِدَتْ في أنفسها كذلك في قوته أن لا توجد بعد أن وُجِدَتْ في نفسها فهي إذاً متغيرةٌ بالقوة الكائنة في غيرها أي في الله من حيث أمكن أن تُخرَج بقوته من العدم إلى الوجود ويمكن أن تُردَّ بقوته من الوجود إلى اللاوجود — وإذا قيل لشيءٍ متغيرٍ بالقوة

الكائنة فيه كانت كل خليفة بهذا الاعتبار أيضاً متغيرة نوعاً من التغير لأن في الخليفة قوتين فاعلة ومنفعلة وأعني بالمنفعلة ما بها يقوى شيء على اكتساب كماله اما في الوجود أو في إدراك الغاية فإذا اعتُبرَ تغير الشيء من حيث القوة إلى الوجود لم تكن جميع المخلوقات بهذا الاعتبار متغيرة بل إنما يكون متغيراً منها ما يجوز اجتماع ما فيه بالقوة مع اللاوجود وعلى هذا فتكون الاجرام السافلة متغيرة بحسب الوجود الجوهرى لجواز وجود مادتها مع عدم صورتها الجوهرية وبحسب الوجود العرضي إذا كان المحل يحتل معه عدم العرض كما يحتل الإنسان معه اللاأبيض ولذا يجوز أن يتغير من الأبيض إلى اللاأبيض. أما إذا 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 أسود — أما في الاجرام السماوية فالمادة لا تحتل معها عدم الصورة لأن الصورة تكمل كل قوّة المادة ولذا لم تكن متغيرة بحسب الوجود الجوهرى بل بحسب الوجود المكانى لأن المحل يحتل معه عدم هذا المكان أو ذاك — وأما الجواهر الغير الجسمية فلكونها صوراً قائمة بأنفسها ونسبتها مع ذلك إلى وجودها نسبة القوة إلى الفعل لا تحتل معها عدم هذا الفعل لأن الوجود يلحق الصورة وليس يفسد شيء إلا يفقده الصورة فإذا ليس في الصورة قوة إلى اللاوجود ولذا كانت هذه الجواهر غير متغيرة وغير متبدلة بحسب الوجود وهذا ما أراده ديونيسيوس بقوله في الأسماء الإلهية ب ٤ «ان الجواهر العقلية المبدعة منزّهة عن التوليد وعن كل تبدل كالجواهر المجردة والغير الجسمانية» لكنها لا تزال مع ذلك متغيرة من جهتين أولاً من جهة كونها بالقوة إلى الغاية وبهذا الاعتبار تكون متغيرة بحسب الانتخاب من الشر إلى الخير كما قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٣ و ٤ وثانياً من جهة المكان من حيث أنها تقدر بقوتها المتناهية أن تبلغ إلى أمكنة لم تكن بالغة إليها من قبل وهذا مستحيل

في حقّ الله المالىّ بعدم تناهيه جميع الأمكنة كما مرّ في مب ٨ ف ٢ وعلى هذا فيكون في كل خليفة قوة إلى التغير اما بحسب الوجود الجوهرى كالأجسام الفاسدة أو بحسب الوجود المكانى فقط كالأجسام السماوية أو بحسب التوجه إلى الغاية وتعليق القدرة بأمرٍ مختلفة كما في الملائكة. وجميع المخلوقات بالاجمال متغيرة باعتبار قوة الخالق الذي في قدرته وجودها ولا وجودها. فإذا لمّا لم يكن الله متغيراً بنحوٍ من هذه الأنحاء كان عدم التغير بوجهٍ من الوجوه خاصاً به

إذا أُجيب على الأوّل بأن هذا الاعتراض يتجه على ما هو متغيرٌ بحسب الوجود الجوهرى أو العرضي فإن الفلاسفة إنما بحثوا في هذه الحركة

وعلى الثاني بأن الملائكة السعداء حاصلون بالقدرة الإلهية على عدم التغير في الانتخاب فضلاً عن عدم التغير في الوجود الذي يلائمهم بحسب طباعهم لكنهم لا يزالوا مع ذلك متغيرين من جهة المكان

وعلى الثالث بأن الصور إنما يقال لها غير متبدلة لامتناع كونها موضوعاً للتبدل إلا أنه يعرضها التبدل من حيث أن الموضوع يتبدل بحسبها وبذلك يتضح أن حالها من التبدل على حسب حالها من الوجود فهي ليس يقال لها موجودات لأنها موضوع الوجود بل لأن شيئاً هو بها موجوداً



## المبحث العاشر

في سرمدية الله - وفيه ستة فصول

ثم يُبحث في السرمدية والبحث فيها يدور على ست مسائل — ١ في أنّ السرمدية ما هي — ٢ هل الله سرمدى — ٣ هل السرمدية خاصة بالله — ٤ هل تفترق السرمدية عن الدهر والزمان — ٥ في الفرق بين النهر والزمان — ٦ هل يوجد دهرٌ واحدٌ فقط كما يوجد زمان واحدٌ وسرمدية واحدة

## الفصل الأول

هل يصح تعريف السرمدية بأنها امتلاك الحياة الغير المنتهية كله معاً امتلاكاً كاملاً يُتخطى إلى الأول بأن يُقال: يظهر أن تعريف السرمدية الذي وضعه بويسيوس في كتاب التعزية ٣ وهو أنها: امتلاك الحياة الغير المنتهية كله معاً امتلاكاً كاملاً: غير صحيح لأن غير المنتهي حدٌ سلبيٌّ. والسلب ليس يدخل إلا في حقيقة الأشياء الناقصة التي ليست السرمدية منها. فإذا ليس ينبغي أخذ غير المنتهي في حدها

٢ وأيضاً أن السرمدية تدل على دوامٍ ما. والدوام ينظر إلى الوجود أكثر من نظره إلى الحياة. فإذا لم يكن واجباً أخذ الحياة في حد السرمدية بل بالأولى أخذ الوجود ٣ وأيضاً إنما يقال كلٌ لما له أجزاء. والسرمدية ليس لها أجزاء لكونها بسيطة. فإذا ليس يصح إطلاق الكل عليها

٤ وأيضاً ليس يمكن اجتماع أيام متكررة ولا أزمنة متكررة معاً. لكنه يقال في السرمدية أيامٌ وأزمنة بالجمع فقد قيل في ميخا ٥: ٢ «مَخَارِجُهُ مِنْذُ الْقَدِيمِ مِنْذُ أَيَّامِ الْأَزْلِ» وفي رو ١٦: ٢٥ «على مقتضى إعلان السر الذي كان مكتوباً منذ الأزمنة الأزلية» فإذا ليست السرمدية موجودةً كلها معاً

٥ وأيضاً ان الكلّ والكامل بمعنى فمتى أخذ الكل في حد السرمدية لا يبقى فائدة في أخذ الكامل

٦ وأيضاً ان الامتلاك ليس من قبيل الدوام. والسرمدية دوامٌ ما. فإذا ليست امتلاكاً والجواب أن يقال كما يجب أن نتأدّى إلى معرفة البسائط بالمركبات كذلك يجب أن نتأدّى إلى معرفة السرمدية بالزمان الذي ليس شيئاً سوى عدد الحركة من جهة المتقدم والمتأخر لأنه لما كان في كل حركة تدريجٌ وتعاقبٌ في الأجزاء كان

يحصل لنا من طريق عدّ المتقدم والمتأخر تصوّرُ الزمان الذي ليس شيئاً سوى عدد المتقدم والمتأخر في الحركة أمّا ما يخلو عن الحركة ويلزم دائماً حالاً واحدةً بعينها فليس يُتصوّر فيه متقدّم ومتأخّر فإذاً كما أن حقيقة الزمان قائمة بعد المتقدم والمتأخر في الحركة كذلك حقيقة السرمدية قائمة بتصوّر لزوم ما هو خارجٌ عن الحركة من جميع الوجوه حالاً واحدةً بعينها. وأيضاً فإنما يقال متقدّرٌ بالزمان لما له أولٌ وآخرٌ في الزمان كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٤ م ٧٠ وذلك لأن كل ما يتحرك يجب أن يُتصوّر فيه مُبتدأً ما ومنتهى ما. أمّا ما ليس متغيراً بوجهٍ من الوجوه فكما لا يمكن أن يكون فيه تعاقبٌ كذلك لا يمكن أن يكون له أولٌ وآخرٌ. وعلى هذا فالسرمدية تمتاز بأمرين: أولاً يكون ما في السرمدية غير منتهٍ أي ليس له أولٌ ولا آخرٌ إطلاقاً للنهاية على كليهما: وثانياً يكون السرمدية خاليةً عن التعاقب لوجودها كلها معاً

إذا أُجيب على الأول بأنه قد جرت العادة بتعريف البسائط بالسلب كتعريف النقطة بأنها ما لا يتجزأ وليس ذلك لأن السلب جزءٌ من ماهيتها بل لأن عقلنا الذي يتصوّر أولاً المركّبات لا يستطيع أن يتأدّى إلى معرفة البسائط إلاّ بنفي التركيب

وعلى الثاني بأن ما هو سرمدى حقيقةً ليس موجوداً فقط بل حياً أيضاً والحيوة تطلق بنحوٍ ما على الفعل بخلاف الوجود. وامتدادُ الدوام يظهر أنه يُعتَبَر بحسب الفعل أكثر من اعتباره بحسب الوجود ولذا كان الزمانُ أيضاً عددَ الحركة

وعلى الثالث بأن الكل يقال على السرمدية ليس لأنّها أجزاء بل من حيث أنها لا يفوتها شيءٌ

وعلى الرابع بأنه كما أن الله مع كونه غير جسمانيّ يسمّى في الكتاب مجازاً بأسماء الجسمانيات كذلك السرمدية مع كونها موجودةً كلها معاً تسمّى بالأسماء

## الزمانية المتعاقبة

وعلى الخامس بأن الزمان يجب فيه ملاحظة أمرين نفس الزمان الذي هو تدريجيّ والآن الزماني الذي ليس كاملاً فيقال كلّه معاً لإخراج الزمان ويقال كاملاً لإخراج الآن الزماني وعلى السادس بأن ما يمتلك يُحرز بثباتٍ وطمأنينة فإذا دلالةً على عدم تغير السرمدية وعدم زوالها أتى بويسيوس بلفظ الامتلاك

## الفصل الثاني

### هل الله سرمديّ

يُنخِطَى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الله ليس بسرمديّ إذ لا يجوز أن يقال على الله شيءٌ مفعولٌ لكن السرمدية شيءٌ مفعولٌ فقد قال بويسيوس في كتاب التعزية ٥ «ان الآن السيال يفعل الزمان والآن الدائم يفعل السرمدية» وقال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٢٣ «ان الله هو صانع السرمدية» فإذا ليس الله سرمدياً

٢ وأيضاً ما هو قبل السرمدية وبعدها فليس يتقدر بها. والله موجودٌ قبل السرمدية كما في كتاب العلل مق ٢ وبعدها كقوله في خر ٥: ١٨ «الرب يملك إلى الأبد وإلى ما وراءه» فإذا ليس يجوز وصفه بالسرمدية

٣ وأيضاً أن السرمدية مقدارٌ ما. والله ليس يجوز عليه التقدر. فإذا ليس يجوز وصفه بالسرمدية

٤ وأيضاً ليس في السرمدية حاضرٌ وماضٍ ومستقبلٌ لوجودها كلها معاً كما مرّ في الفصل السابق والله يقال عليه في الكتاب كلمات الحاضر والماضي والمستقبل. فإذا ليس الله سرمدياً

لكن يعارض ذلك قول أثناسيوس في قانونه الإيماني «الآب السرمدي والابن

### السرمدية والروح القدس السرمدية

والجواب أن يُقال إنَّ حقيقة السرمدية لاحقاً لعدم التغير كما تلحق حقيقة الزمان الحركة على ما يتضح ممّا مرّ في الفصل السابق. ولمّا كان الله في غاية عدم التغير كان من شأنه أن يكن في غاية السرمدية وهو ليس سرمدياً فقط بل نفس سرمدية أيضاً مع أنه ليس شيء سواه نفس دوامه. إذ ليس نفس وجوده وأما الله فهو نفس وجوده الملازم حالاً واحدة. فإذاً كما أنه نفس ذاته كذلك هو نفس سرمدية

إذاً أجيب على الأول بأنه إنما يقال الآن الدائم يفعل السرمدية بحسب تصورنا لأنه كما يحصل عندنا تصور الزمان بتصورنا سيلان الآن كذلك يحصل عندنا تصوّر السرمدية بتصورنا الآن الدائم. وأما قول اوغسطينوس أن الله هو صانع السرمدية فالمراد به السرمدية الحاصلة بالمشاركة لأن الله يشرك بعض الأشياء في سرمدية على النحو الذي به يشركها في عدم تغيّره أيضاً

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراض الثاني لأنه يُقال إنَّ الله موجودٌ قبل السرمدية باعتبار اشتراك الجواهر المجردة فيها ولذا قيل هناك أيضاً في الموضع المذكور «الفهم مكافئ للسرمدية» وأما قوله في سفر الخروج «الرب يملك إلى الأبد وإلى ما وراءه» فالمراد فيه بالأبد القرن كما ورد في ترجمة أخرى فإذاً إنما يقال يملك إلى ما وراء الأبد لدوامه إلى ما وراء كل قرن أي إلى ما وراء كل دوام مفروض إذ ليس القرن شيئاً سوى مدة كل شيء كما في كتاب السماء ١ م ١٠٠ أو إنما يقال يملك إلى ما وراء الأبد أيضاً لأنه على تقدير دوام شيء آخر كحركة السماء عند بعض الفلاسفة فهو مع ذلك يملك إلى ما وراءه من حيث أن ملكه يكون كله معاً

وعلى الثالث بأن السرمدية ليست شيئاً سوى الله نفسه فإذاً ليس يقال لله سرمدية كأنما هو متقدّر نوعاً من التقدير بل إنما يُعتبر هناك حقيقة المقدار بحسب

تصورنا فقط

وعلى الرابع بأن كلمات الأزمنة المختلفة إنما تقال على الله من حيث أن جميع الأزمنة مندرجة في سرمدية لا لأنه يتغير بالحاضر والماضي والمستقبل

### الفصل الثالث

هل السرمدية خاصة بالله

يُتَخَطَّى إلى الثالث بأن يُقال: يظهر أن السرمدية ليست خاصة بالله وحده فقد قيل في دانيال ١٣: ٣ «الذين جعلوا كثيرين أبراراً سيكونون كالكواكب في الآباد الدائمة». ولو كان الله وحده سرمدياً لم تكن آباد كثيرة. فإذا ليس الله وحده سرمدياً

٢ وأيضاً قيل في متى ٤٥: ٤١ «اذهبوا يا ملاعين إلى النار الأبدية» فإذا ليس الله وحده سرمدياً

٣ وأيضاً كل ضروري فهو سرمدى. لكن كثيراً من الأشياء ضروري كجميع مبادئ البرهان وجميع القضايا البرهانية فإذا ليس الله وحده سرمدياً

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس وايرونيوس الأول في كتاب الإيمان إلى بطرس ب ٦ والثاني في رسا ٥٧ إلى داماسوس «الله وحده ليس له بدء» وكل ما له بدء فليس بسرمدى. فإذا الله وحده سرمدى

والجواب أن يُقال إن السرمدية في الواقع والحقيقة خاصة بالله وحده لأن السرمدية تتبع عدم التغير كما يتضح ممّا مرّ في الفصل السابق. والله وحده غير متغير بوجوه من الوجوه على ما مرّ تحقيقه في مب ٩ ف ١ و ٢ إلا أن بعض الأشياء تشترك في سرمدية على حسب ما تستفيد منه عدم التغير. فمنها ما يستفيد منه عدم التغير باعتبار أنه لا ينتهي وجوده أبداً وبهذا الاعتبار قيل عن الأرض في سي ١ أنها تبقى إلى الأبد وبه أيضاً يجوز وصف الملائكة بالسرمدية كقوله في مز

٧٥: ٥ «انك تتير بأبهة من الجبال الأبدية». ومنها أيضاً ما يوصف بالكتاب بالسرمدية باعتبار طول بقائه لو كان فاسداً كقوله في المزامير «الجبال الأبدية» وفي تث ٣٣: ١٥ «وبتفاح الروابي الأبدية». ومنها ما يشترك أيضاً في حقيقة السرمدية باعتبار عدم تغييره أمّا في الوجود أو في الفعل أيضاً كالملائكة والقديسين المتمتعين بالكلمة لأن أفكار القديسين لا يعترئها تبدل بالنظر إلى رؤية الكلمة

كما قال اوغسطينوس في كتاب الثلاث ١٥ ب ١٦. وعلى هذا يقال أيضاً للذين يرون الله أن لهم حياة أبدية كقوله في يو ١٧: ٣ «هذه هي الحياة الأبدية أن يعرفوك الآية إذا أُجيب على الأول بأنه إنما يقال أبداً كثيرة باعتبار كثرة المشتركين في الأبد بروية الله وعلى الثاني بأن نار جهنم يقال لها أبدية باعتبار عدم انتهائها فقط وإلا فإن في عذابهم تغييراً كقول أيوب ٢٤: ١٩ «ينتقلون من المياه المتلجة إلى الحرّ المفرط» فإذا ليس في جهنم سرمدية حقيقة بل بالأحرى زمان كقوله في مز ٨٠: ١٦ «سيكون زمانهم طول الدهر» وعلى الثالث بأن الضروري يدل على جهة من جهات الحق. والحق موجودٌ ذهنيٌّ على ما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٦ م ٨. فإذا إنما الأشياء الحقّة والضرورة سرمدية لحصولها في العقل السرمدي الذي هو العقل الإلهي وحده. فإذا ليس يلزم أن شيئاً سوى الله سرمديٌّ

### الفصل الرابع

هل تفرق السرمدية عن الزمان

يُخطى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن السرمدية ليست مغايرة للزمان لامتناع أن يجتمع مقداران للدوام معاً ما لم يكن أحدهما جزءاً للآخر فإنه ليس يجتمع يومان

أو ساعتان معاً بل إنما يجتمع اليوم والساعة معاً لأن الساعة جزءٌ لليوم. والزمان والسرمدية مجتمعان معاً وكلاهما يفهم مقداراً للدوام. فإذا لمَّا لم تكن السرمدية جزءاً للزمان لمجاوزتها إياه وتضمنها له يظهر أن الزمان جزءٌ للسرمدية وليس مغايراً لها

٢ وأيضاً أن الآن الزماني يبقى واحداً بعينه في الزمان كله كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٤ م ١٠٤ و ١٢١ وحقيقة السرمدية قائمةٌ فيما يظهر بكونها واحداً بعينه غير متجزئ في ممر الزمان كله. فإذا السرمدية هي الآن الزماني لكن الآن الزماني ليس يغير الزمان في الجوهر فكذا السرمدية أيضاً

٣ وأيضاً كما أن مقدار الحركة الأولى هو مقدار جميع الحركات على ما في الطبيعيات ك ٤ م ١٣٣ كذلك يظهر أن مقدار الوجود الأول هو مقدار كل وجود. والسرمدية هي مقدار الوجود الأول وهو الوجود الإلهي. فهي إذن مقدار كل وجود. لكن وجود الأشياء الفاسدة يتقدر بالزمان. فإذا الزمانُ اما نفسُ السرمدية أو جزءٌ منها

لكن يعارض ذلك أن السرمدية موجودةٌ كلها معاً والزمان فيه متقدّمٌ ومتأخّرٌ. فإذا ليس الزمان نفس السرمدية

والجواب أن يقال من الواضح أن السرمدية والزمان ليسا واحداً بعينه غير أن منهم من جعل وجه التغاير بينهما أن السرمدية ليس لها أولٌ ولا آخرٌ والزمان له أولٌ وآخرٌ لكن هذا فرقٌ بالعرض لا بالذات فهب أن الزمان لم يزل ولن يزال بناءً على مذهب القائلين بأن حركة السماء سرمدية لا يزال بينه وبين السرمدية فرقٌ كما قال بويسيوس في كتاب التعزية ٥ نث ٤ من جهة أن السرمدية موجودةٌ كلها معاً وهذا لا يصدق على الزمان وأيضاً لأن السرمدية مقدارُ الوجود القارُّ والزمان مقدارُ الحركة — على أن هذا الفرق إذا اعتُبرَ بالنظر إلى المتقدّرات لا بالنظر إلى المقادير كان له وجهٌ آخرٌ إذ ليس يتقدر بالزمان إلا ما له أولٌ وآخرٌ في

الزمان كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٤ م ١٢٠ فإذا لو كانت حركة السماء دائمة لما كان الزمان مقدراً لها بحسب دوامها كله لأن غير المتناهي ليس بمتقدر بل إنما كان مقدراً لكل حركة مستديرة لها أول وآخر في الزمان — ومع ذلك فيحتمل أيضاً وجهاً آخر من جهة هذه المقادير إذا اعتُبرَ الآخرُ والأوّلُ بالقوة لأنه هب أن الزمان دائمٌ يمكن مع ذلك أن يُجعل فيه أولٌ وآخرٌ باعتبار بعض أجزائه كما نقول أول اليوم أو العام وآخره ممّا لا محلّ له في السرمدية. إلا أن هذه الفروق مع ذلك تابعةٌ لذلك الفرق الذاتي والأوليّ وهو أن السرمدية موجودةٌ كلها معاً بخلاف الزمان

إذا أُجيب على الأوّل بأن تلك الحجة تنهض لو كان الزمان والسرمدية مقدارين متحدين بالجنس. وبطلان هذا بيّنٌ مما يتقدر بهما

وعلى الثاني بأن الآن الزماني واحدٌ بعينه ذاتاً في الزمان كله لكنه متغيرٌ اعتباراً لأنه كما أن الزمان يحاذي الحركة كذلك الآن يحاذي المتحرك. والمتحرك واحدٌ بعينه ذاتاً في ممرّ الزمان كله لكنه متغيرٌ اعتباراً من حيث يكون هنا وهناك وهذا التغير هو الحركة وكذا سيلان الآن فإنه بحسب تغاييره اعتباراً هو الزمان. واما السرمدية فإنها تستمرّ واحدةً بعينها ذاتاً واعتباراً. فإذا ليست نفس الآن الزماني

وعلى الثالث بأنه كما أن السرمدية هي المقدار الخاص للوجود القار كذلك الزمان هو المقدار الخاص للحركة فإذا بحسبما يكون وجودٌ ما بعيداً عن قرار الوجود وخاضعاً للتغير يكون بعيداً عن السرمدية وخاضعاً للزمان. فإذا وجود الأشياء الفاسدة لكونه متغيراً ليس يتقدر بالسرمدية بل بالزمان لأن الزمان ليس مقدراً لما يتغيّر بالفعل فقط بل لما يقبل التغير أيضاً. فإذا ليس مقدراً للحركة فقط بل للسكون أيضاً في ما من شأنه أن يتحرك وليس يتحرك

## الفصل الخامس

### في الفرق بين الدهر والزمان

يُنْتَخَطَى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن الدهر ليس مغايراً للزمان فقد قال اوغسطينوس في شرح تك بالمعنى الحرفي ك ٨ ب ٢٠ و ٢٢ و ٢٣ ان لله يحرك الخليفة الروحانية بالزمان. والدهر يُقال إنه مقدار الجواهر الروحانية. فإذاً ليس يفترق الزمان عن الدهر

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

٣ وأيضاً لو لم يكن في الدهر متقدّم ومتأخّر لما كان فرق بين أن الدهريات كائنة أو كانت أو ستكون فإذاً لما كان يستحيل أنها لم تكن يلزم استحالة أنها لن تكون وهذا باطل لأن الله يقدر أن يردّها إلى العدم

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

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

والجواب أن يُقال إنّ الدهر يفترق عن الزمان وعن السرمدية كواسطة بينهما ووجه الفرق بين هذه الثلاثة منهم من جعله بأن السرمدية ليس لها أول ولا آخر والدهر له أول لا آخر والزمان له أول وآخر. إلا أن هذا الفرق عرضي كما مرّ في الفصل الآنف لأنه على فرض أن الدهريات لم تزل ولن تزال كما ذهب جماعة

أو أنها تتلاشى ذات حينٍ ممّا هو مقدورٌ لله لا يزال الدهر مع ذلك ممتازاً عن السرمدية والزمان. ومنهم من جعله بأن السرمدية ليس فيها متقدّم ومتأخّر والزمان فيه متقدّم ومتأخّر مع تجددٍ وتقادمٍ والدهر فيه متقدّم ومتأخّر من دون تجددٍ وتقادمٍ. إلا أن في هذا القول تناقضاً وهو واضحٌ إذا اعتُبرَ التجدد والتقادم من جهة المقدار لأنه لمّا كان المتقدّم والمتأخّر في الدوام لا يجوز اجتماعهما معاً فلو كان في الدهر متقدّم ومتأخّر ولجب أنه إذا تقضى جزء متقدّم منه يخلفه من جديد جزء متأخّر وهكذا يكون التجدد في الدهر كما في الزمان. وإذا اعتُبراً من جهة المتقدّرات يلزم أيضاً محال لأن الشيء الزماني إنما يتقادم بالزمان من طريق أن له وجوداً متغيراً والمتقدّم والمتأخّر إنما يحصلان في المقدار من طريق تغير المتقدّر كما يتضح من قول الفيلسوف في الطبيعيات ك ٤ م ١١٠ و ١١٧ فإذا لم يكن الدهريّ متقادماً ولا متجدداً فما ذاك إلا لأن وجوده غير متغير فلا يكون في مقداره متقدّم ومتأخّر — فالحق إذاً أن يقال لمّا كانت السرمدية مقداراً للوجود القار كان بُعد شيء عنها بحسب بعده عن قرار الوجود. ومن الأشياء ما يبعد عن قرار الوجود بحيث يكون وجوده موضوع التغير أو قائماً بالتغير وهذا يتقدّر بالزمان كالحركة مطلقاً ووجود جميع الفاسدات. ومنها ما هو أقل بعداً عن قرار الوجود لأن وجوده ليس قائماً بالتغير ولا موضوعاً له إلا أن فيه تغيراً مقارناً له بالفعل أو بالقوة كما يتضح في الأجرام السماوية التي ليس وجودها الذاتي متغيراً لكن يقارنه تغيرٌ من جهة المكان وفي الملائكة الذين ليس وجودهم متغيراً بالنظر إلى طبيعتهم لكن يقارنه تغيرٌ من جهة الانتخاب وتغيرٌ في التصورات والانفعالات والأمكنة على حسب حالهم ولذا كانت هذه الأشياء متقدرةً بالدهر الذي هو واسطةٌ بين السرمدية والزمان. وأما الوجود المتقدّر بالسرمدية فليس متغيراً ولا مقارناً لتغيرٍ. وعلى هذا فالزمان فيه متقدّم ومتأخّر والدهر ليس فيه متقدّم ومتأخّر لكن يمكن مقارنتهما له والسرمدية

ليس فيها متقدّم ومتأخّر ولا تحتملهما معها

إذاً أُجيب على الأول بأن المخلوقات الروحانية تتقدّر بالزمان من جهة الانفعالات والتصورات المتعاقبة وبناءً على ذلك قال اوغسطينوس في الموضع المذكور ب ٢٠ ان التحرك بالزمان هو التحرك بالانفعالات واما من جهة وجودها الطبيعي فتتقدّر بالدهر وأما من جهة رؤية المجد فتشترك في السرمدية

وعلى الثاني بأن الدهر موجودٌ كله معاً وهو مع ذلك مغايرٌ للسرمدية لاحتماله معه المتقدّم والمتأخّر

وعلى الثالث بأن وجود الملاك ليس فيه فرقٌ بين الماضي والمستقبل باعتباره في حدّ ذاته بل باعتبار ما يقارنه من التغيرات فقط وأما قولنا الملاك كائنٌ أو كان أو سيكون فالتفرقة فيه بين ذلك إنما هي بحسب تصور عقلنا الذي يتصور وجود الملاك بالقياس إلى أجزاء الزمان المختلفة. ومتى قال إن الملاك كائنٌ أو كان فإنه يفترض شيئاً يتعذر معه نقيضه على القدرة الإلهية وأما متى قال انه سيكون فلم يفترض بعدُ شيئاً. فإذا لمّا كان وجود الملاك ولا جوّده خاضعين للقدرة الإلهية كان في مقدور الله مطلقاً أن يجعل أن وجود الملاك لن يكون لكنه ليس في مقدوره أن يجعل أنه لا يكون حال كونه أو انه لم يكن بعد ان كان

وعلى الرابع بأن دوام الدهر غير متناهٍ لأنه ليس يتحدد بالزمان. ولا استحالة في كون شيء مخلوق غير متناهٍ بمعنى كونه غير متحدد بشيء آخر

### الفصل السادس

هل يوجد دهرٌ واحدٌ فقط

يُخطئ إلى السادس بأن يقال: يظهر أنه ليس يوجد دهرٌ واحدٌ فقط فقد قيل في كتاب عزرا الغير المُثبت ٣ ب ٤ «ان عظمة الدهور وقدرتها لديك يا رب»

٢ وأيضاً ان الأجناس المختلفة لها مقادير مختلفة. ومن الدهريات ما هو من جنس

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

٣ وأيضاً لما كان الدهر اسماً للدوام فما له دهرٌ واحدٌ له دوامٌ واحدٌ. لكنه ليس لجميع الدهريات دوامٌ واحدٌ فإن بعضها يبتدئ وجوده بعد الآخر كما هو واضحٌ جداً في النفوس الإنسانية. فإذا ليس يوجد دهرٌ واحدٌ فقط

٤ وأيضاً أن الأشياء التي ليس يتعلق كلٌ منها بالآخر ليس لدوامها مقدارٌ واحدٌ في ما يظهر ولذا يظهر أن لجميع الزمانيات زماناً واحداً لأن جميع الحركات معلولةٌ على نحوٍ ما للحركة الأولى التي هي أولٌ ما يتقدر بالزمان. والدهريات ليس يتعلق كلٌ منها بالآخر إذ ليس أحد الملائكة علةً للآخر. فإذا ليس يوجد دهرٌ واحدٌ فقط

لكن يعارض ذلك أن الدهر أبسطُ من الزمان وأقرب منه إلى السرمدية. والزمان واحدٌ فقط. فإذا بالأولى أن يكون الدهر كذلك

والجواب أن يقال إن في هذه المسئلة قولين فمن الناس من يقول بدهرٍ واحدٍ فقط ومنهم من يقول بدهورٍ كثيرة. ولمعرفة أي هذين القولين أحق لا بدّ من ملاحظة علة وحدة الزمان إذ انما نتأدّى إلى معرفة الروحانيات بالجسمانيات فذهب جماعةٌ إلى أن لجميع الزمانيات زماناً واحداً بسبب أن لجميع المعدودات عدداً واحداً إذ الزمان عددٌ كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٤ م ١٠١ لكن هذا قاصرٌ لأن الزمان ليس عدداً مجرداً من المعدود بل موجوداً في المعدود وإلا لم يكن متصلاً لأن حصول الاتصال في عشر أذرع 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 دوام وعلى هذا تكون جميع الدوامات واحداً من جهة مبدئها ومتكثرة من جهة اختلاف

الأشياء التي تقبل الدوام بتأثير المبدأ الأول — وعَلَّها غيرهم بالهيولى الأولى التي هي الموضوع الأول للحركة المتقدرة بالزمان — لكن كلا هذين التعليلين قاصرٌ في ما يظهر لأن الأشياء التي هي واحدٌ بالمبدأ أو الموضوع ولا سيما البعيد ليست واحداً مطلقاً بل من وجهٍ. فالحق إذاً أن علة وحدة الزمان هي وحدة الحركة الأولى التي لكونها في غاية البساطة يتقدر بها سائر ما عداها من الحركات كما في الإلهيات ك ١٠ م ٤ فإذاً على هذا ليست نسبة الزمان إلى تلك الحركة نسبة المقدار إلى المتقدر فقط بل نسبة العرض إلى المحل أيضاً وهكذا فهو يستفيد الوحدة منها. وأما سائر الحركات فنسبته إليها نسبة المقدار إلى المتقدر فقط. فهو إذاً ليس يتعدّد بتعدددها لجواز أن تتقدر أشياء كثيرة بمقدار واحدٍ مفارق — إذا تمهّد ذلك فاعلم أن في الجواهر الروحانية قولين فمن قائل بأنها صدرت عن الله على نوع من المساواة كلّها كما قال اوريغانوس في كتاب المبادئ ١ ب ٨ أو كثيرٌ منها كما ذهب جماعة. ومن قائل بأن جميع الجواهر الروحانية صدرت عن الله على تفاوتٍ ما في الدرجات والمراتب وهذا يُشعر به مذهب ديونيسيوس الذي قال في مراتب السلطة السماوية ب ١٠ ان في الجواهر الروحانية جواهر أولى ومتوسطة وأخيرة حتى في المرتبة الواحدة من الملائكة — فإذاً قضية المذهب الأول أنه يوجد دهورٌ متكررة بحسب تكثُر الدهريات الأول المتساوية وقضية المذهب الثاني أنه يوجد دهرٌ واحدٌ فقط لأنه لما كان كل شيءٍ يتقدر بما هو الغاية في البساطة في جنسه كما في الإلهيات ك ١٠ م ٤ وجب أن يتقدر وجود جميع الدهريات بوجود الدهري الأول الذي بساطته على قدر تقدمه. وإذا كان المذهب الثاني هو لاحق على ما سيأتي بيانه في مب ٤٧ ف ٢ نسلّم الآن أنه يوجد دهرٌ واحدٌ فقط

إذاً أجيب على الأول بأن الدهر قد يُطلق أحياناً ويراد به القرنُ وهو مدة دوام شيءٍ ما وبهذا الاعتبار يقال دهورٌ كثيرةٌ كما يقال قرونٌ كثيرةٌ

وعلى الثاني بأن الاجرام السماوية والروحانيات وان افرقت في جنس الطبيعة إلا أنها تتفق في أن لها وجوداً غير متغير وبهذا الاعتبار تتقدر بالدهر  
وعلى الثالث بأن الزمانيات أيضاً لا تبتدئ كلها معاً ومع ذلك فإن لها جميعاً زماناً واحداً باعتبار الزماني الأول الذي يتقدر بالزمان وكذا الدهريات لها جميعاً دهرٌ واحدٌ باعتبار الدهري الأول وإن لم تبتدئ كلها معاً  
وعلى الرابع بأن تقدر بعض الأشياء بشيء واحد لا يقتضي أن يكون ذلك الواحد علة جميع تلك الأشياء بل أن يكون أبسطها



### المبحث الحادي عشر

#### في وحدانية الله - وفيه أربعة فصول

بعد الفراغ مما تقدم ينبغي النظر في الوحدانية الإلهية والبحث في ذلك يدور على أربع مسائل - ١ هل يزيد الواحد شيئاً على الموجود - ٢ أهل الواحد والكثير متقابلان - ٣ هل الله واحد - ٤ هل الله في غاية الوحدانية

### الفصل الأول

#### هل يزيد الواحد شيئاً على الموجود

يُتَخَطَّى إلى الأول بأن يُقال: يظهر أن الواحد يزيد شيئاً على الموجود لأن كل ما يوجد في جنس معين فهو يحصل عن زيادة على الموجود الذي يعمُّ جميع الأجناس لكن الواحد موجودٌ في جنسٍ معينٍ لأنه مبدأ العدد الذي هو نوعٌ للكَم. فإذا الواحد يزيد شيئاً على الموجود  
٢ وأيضاً ما ينقسم إليه شيء عامٌ فهو يحصل عن زيادة على ذلك العام. والموجود ينقسم إلى واحدٍ كثيرٍ. فإذا الواحد يزيد شيئاً على الموجود

٣ وأيضاً لو كان الواحد لا يزيد شيئاً على الموجود لما كان فرقٌ بين قولنا واحدٌ وقولنا موجودٌ. لكن قولنا: موجودٌ موجودٌ: هذرٌ فيلزم أن يكون قولنا: موجودٌ واحدٌ: هذراً وهذا باطلٌ. فإذا الواحدُ يزيد على الموجود

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الباب الأخير من كتاب الأسماء الإلهية «ليس في الموجودات شيءٌ غيرٌ مشتركٍ في الواحد» ولو كان الواحد يزيد على الموجود شيئاً يقيده لما كان الأمرُ كذلك. فإذا الواحدُ ليس يحصل عن زيادةٍ على الموجود

والجواب أن يُقال إنَّ الواحد ليس يزيد على الموجود شيئاً ثبوتياً بل نفي القسمة فقط ليس المراد بالواحد إلا الموجود الغير المنقسم ومن هذا يظهر أن الواحد مساوٍ للموجود لأن كل موجودٍ فهو إما بسيطٌ أو مركَّبٌ فما كان بسيطاً فليس منقسماً لا بالفعل ولا بالقوة وما كان مركَّباً فليس له وجودٌ ما دامت أجزأؤه متفاصلة بل بعد أن تقوِّمه وتركِّبه وبذلك يتضح أن وجود كل شيء قائمٌ بعدم الانقسام ولذا كان كل شيء كما يحفظ وجوده يحفظ وحدته

إذا أُجيب على الأول بأن بعضاً توهموا أن الواحد المساوٍ للموجود هو نفس الواحد الذي هو مبدأ العدد فافترقوا في ما بينهم إلى مذاهب متضاربة فإن فيثاغورس وأفلاطون لمَّا وجدا أن الواحد المساوٍ للموجود ليس يزيد شيئاً ثبوتياً على الموجود بل يدل على جوهر الموجود من حيث هو غير منقسم اعتبروا أن هذا أيضاً حكمُ الواحد الذي هو مبدأ العدد يتركَّب من الوحدات ظناً أن الأعداد هي جواهر جميع الموجودات. وبعكس ذلك ابن سينا فإنه لمَّا لاحظ أن الواحد الذي هو مبدأ العدد يزيد شيئاً ثبوتياً على جوهر الموجود (وإلا لم يكن العدد المركَّب من الوحدات نوعاً للكُم) ظنَّ أن الواحد المساوٍ للموجود يزيد شيئاً ثبوتياً على جوهر الموجود كما يزيد الأبيض على الإنسان. لكن هذا بيِّنُ البطلان

لأن كل شيءٍ واحدٌ بجوهره إذ لو كان كل شيءٍ واحداً بشيءٍ آخر لكان هذا الشيء الآخر أيضاً واحداً ولو كان واحداً بشيءٍ آخر أيضاً لتسلسل إلى غير النهاية. فإذا يجب الوقوف عند الأول وهكذا يجب القول بأن الواحد المساوق للموجود ليس يزيد شيئاً ثبوتياً على الموجود وأما الواحد الذي هو مبدأ العدد فيزيد على الموجود شيئاً خاصاً بجنس الكم

وعلى الثاني بأنه لا مانع من أن يكون ما هو منقسمٌ بوجهٍ غير منقسمٍ بوجهٍ آخر كما أن ما هو منقسمٌ بالعدد غير منقسمٍ بالنوع. وهكذا يحدث أن يكون شيءٌ واحداً بوجهٍ وكثيراً بوجهٍ آخر إلا أنه إذا كان غير منقسمٍ مطلقاً أما لأنه غير منقسمٍ من جهةٍ ما يختص بماهيته وإن كان منقسماً من جهةٍ ما هو خارجٌ عنها كأن يكون واحداً بالمحل وكثيراً بالأعراض أو لأنه غير منقسمٍ بالفعل ومنقسمٌ بالقوة كأن يكون واحداً بالكل وكثيراً بالأجزاء كان واحداً مطلقاً وكثيراً من وجهٍ. وبعكس ذلك إذا كان شيءٌ غير منقسمٍ من وجهٍ ومنقسماً مطلقاً كما لو كان منقسماً في الماهية وغير منقسمٍ في الذهن أو في المبدأ أو العلة كان كثيراً مطلقاً وواحداً من وجهٍ كالأشياء التي هي كثيرٌ بالعدد وواحداً بالنوع أو بالمبدأ. فالوجود إذن ينقسم إلى واحدٍ وكثيرٍ أي إلى واحدٍ مطلقاً وكثيرٍ من وجهٍ لأن الكثرة أيضاً لا تتدرج في الموجود ما لم تكن مندرجةً على نحوٍ ما في الواحد فقد قال ديونيسيوس في الباب الأخير من الأسماء الإلهية أنه ليس من كثرةٍ غير مشتركة في الواحد بل إن ما هو كثيرٌ بالأجزاء فهو واحدٌ بالكل وما هو كثيرٌ بالأعراض فهو واحدٌ بالمحل وما هو كثيرٌ بالعدد فهو واحدٌ بالنوع وما هو كثيرٌ بالأنواع فهو واحدٌ بالجنس وما هو كثيرٌ بالصدورات فهو واحدٌ بالمبدأ

وعلى الثالث بأنه إنما لا يكون قولنا: موجودٌ واحدٌ: هذراً لأن الواحد يزيد على الموجود أمراً اعتبارياً

## الفصلُ الثَّاني

### هل الواحدُ والكثيرُ متقابلان

يُنْخَطِى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الواحد والكثير ليسا متقابلين إذ ليس يُحْمَلُ مقابلٌ على مقابله. وكلُّ كثرةٍ فهي واحدٌ من وجهٍ كما يتضح ممَّا مرَّ في الفصل الآنف. فإذاً ليس الواحدُ مقابلًا للكثرة

٢ وأيضاً ليس يتقوّم مقابلٌ من مقابله. والواحدُ يقومُ الكثرة. فإذاً ليس مقابلًا لها

٣ وأيضاً أن الواحد إنما يقابله الواحد وأما الكثير فيقابله القليل. فإذاً ليس يقابله الواحد

٤ وأيضاً لو كان الواحد مقابلًا للكثرة لكانت مقابلته لها كمقابلة غير المنقسم للمنقسم وهكذا تكون مقابلته لها مقابلةً لعدم الملكة وهذا خلفٌ في ما يظهر للزوم تأخر الواحد عن الكثرة وأخذها في حدّه مع أن الواحد يؤخذ في حد الكثرة فيلزم الدور في الحد وهذا خلفٌ. فإذاً ليس الواحدُ والكثيرُ متقابلين

لكن يعارض ذلك أن الأشياءَ المتقابلةَ الحقائق متقابلةٌ في ما بينها. وحقيقة الواحد قائمةٌ بعدم الانقسام وحقيقة الكثرة تتضمن الانقسام. فإذاً الواحدُ والكثيرُ متقابلان

والجواب أن يُقال إنَّ الواحد يقابل الكثير لكن ليس على نحوٍ واحدٍ فإن الواحد الذي هو مبدأ العدد يقابل الكثرة التي هي العدد مقابلةً لمقدار للمتقدر لأن الواحد متضمنٌ حقيقة المقدار الأول والعدد هو الكثرة المتقدرة بالواحد كما يتضح من قول أرسطو في الإلهيات ك ١٠ م ٢ وأما الواحد المساوق للموجود فيقابل الكثرة على طريق عدم مقابلة غير المنقسم للمنقسم

إذاً أجيب على الأول بأنه ما من عدمٍ يرفع الوجود بالكلية لأن عدم سلبٌ عن المحل القابل كما قال الفيلسوف في لواحق المقولات في باب المتقابلات وفي الإلهيات

ك ٤ م ٤ إلا أن كل عدمٍ مع ذلك يرفع وجوداً ما ولذا فالموجود باعتبار عمومهِ يعرض فيه أن يكون عدم الموجود واقعاً في الموجود ممّا ليس يعرض في أعدام الصُّور الخاصة بالبصر أو البياض أو نحوهما. وكالموجود في ذلك الواحدُ والخيرُ المساوقان للموجود لأن عدم الخير يكون في خيرٍ ما وكذا عدم الوحدة يكون في واحدٍ ما ومن هنا يحدث أن تكون الكثرةُ واحداً ما والشرُّ خيراً ما واللاموجود موجوداً ما وليس في هذا مع ذلك حملُ المقابل على المقابل إذ أن أحد الأمرين هو على الإطلاق والآخر من وجهٍ فإن ما هو موجودٌ من وجهٍ كأن يكون موجوداً بالقوة فهو لا موجود مطلقاً أي بالفعل أو ما هو موجودٌ مطلقاً في جنس الجوهر فهو لا موجودٌ من وجهٍ بالنظر إلى وجودٍ ما عَرَضِي. فكذا إذا ما هو خيرٌ من وجهٍ فهو شرٌّ مطلقاً أو بالعكس وكذا ما هو واحدٌ مطلقاً فهو كثيرٌ من وجهٍ وبالعكس

وعلى الثاني بأن الكل ضربان متجانسٌ وهو ما يتركب من أجزاءٍ متشابهة الطبائع وغير متجانسٍ وهو ما يتركب من أجزاءٍ مختلفة الطبائع فالكل المتجانس يتقوّم من أجزاءٍ لها نفس صورته كما أن كل جزءٍ من الماء ماءً وهذا هو شأن المتصل في تقوّمه من أجزائه والكل الغير المتجانس ليس لجزءٍ من أجزائه نفس صورته إذ ليس جزءٌ من أجزاء البيت بيتاً ولا جزءٌ من أجزاء الإنسان إنساناً وهذا الكل هو الكثرة فإذاً من حيث أنه ليس لجزءٍ من أجزائه صورة الكثرة كانت الكثرة مركبةً من الوحدات كما يتركب البيت من اللابيوت لا بمعنى أن الوحدات تقوّم الكثرة من جهة ما فيها من اعتبار عدم الانقسام الذي به تقابل الكثرة بل من جهة ما لها من الموجودية كما أن أجزاء البيت تقوّم البيت بما هي أجسامٌ لا بما هي لا بيوتٌ

وعلى الثالث بأن الكثير له اعتباران الأوّل على الإطلاق وبهذا الاعتبار يقابل الواحد والثاني من حيث يتضمن زيادة ما وبهذا الاعتبار يقابل القليل فالاثنتان كثيرٌ بالاعتبار الأوّل لا الثاني

وعلى الرابع بأن الواحد يقابل الكثير على طريق العدم من حيث أن من حقيقة الكثير أن يكون منقسماً وهذا موجبٌ لكون القسمة سابقةً على الوحدة لا مطلقاً بل بحسب اعتبار تصورنا لأننا نتصور البسائط بالمركبات ولهذا نحدُّ النقطة بأنها ما لا يتجزأ أو بأنها مبدأ الخط. وأما الكثرة فهي متأخرةٌ بالاعتبار أيضاً عن الواحد لأننا لا نتعقّل أن المنقسمات متضمنة حقيقة الكثرة إلا بنسبتنا الوحدة إلى كلٍّ منها ولذا يؤخذ الواحد في حد الكثرة ولا تؤخذ الكثرة في حد الواحد. والقسمة انما تقع في تصوّر العقل من طريق نفي الموجود بحيث أن الذي يقع في تصور العقل هو أولاً الموجود ثمَّ أن هذا الموجود غير ذلك وهذا هو القسمة ثم الواحد ثم الكثرة

### الفصل الثالث

#### هل الله واحدٌ

يُتخطى إلى الثالث بأن يُقال: يظهر أن الله ليس واحداً فقد قيل في ١ كور ٨: ٥ «قد وُجدَ كذلك آلهةٌ كثيرون وأربابٌ كثيرون»

٢ وأيضاً أن الواحد الذي هو مبدأ العدد لا يجوز حمله على الله إذ ليس يُحمل كمٌّ على الله وكذا لا يجوز أن يُحمل عليه الواحد المساوٍ للموجود لأنه يتضمن عدماً وكلُّ عدمٍ فهو نقصٌ والنقص ليس يليق بالله. فإذاً ليس ينبغي القول بأن الله واحدٌ

لكن يعارض ذلك قوله في تث ٦: ٤ «اسمع يا إسرائيل أن الربَّ إلهاً واحداً»

والجواب أن يُقال إنَّ كون الله واحداً ثابتٌ من ثلاثة أمورٍ — أما أولاً فمن بساطته فوضّح أن ما به شيءٌ شخصيٌّ ذلك الشيء لا يجوز صدقه بحالٍ على كثيرين لأن ما به سقراطٌ إنسانٌ يجوز صدقه على كثيرين اما ما هو به هذا الإنسان فلا يجوز صدقه الأعلى واحدٍ فقط فإذاً لو كان سقراطٌ إنساناً بما هو به هذا الإنسان لامتنع وجود ناس كثيرين كما يمتنع وجود سقراطين كثيرين على أن الأمر كذلك في

الله لأنه نفس طبيعته كما مرَّ تحقيقه في مب ٣ ف ٣ فهو إذن بشيءٍ واحدٍ إلهٌ وهذا الإله. فإذا استحيل وجود آلهة كثيرين — وأما ثانياً فمن عدم تناهي كماله فقد أسلفنا في مب ٤ ف ٢ أن الله مشتملٌ في ذاته على كل كمال الوجود فلو كان آلهة كثيرون لوجب أن يتميزوا في ما بينهم فيصدق على الواحد شيءٌ ليس يصدق على الآخر ولو كان الأمر كذلك لكان أحدهم عادماً كمالاً ما وهكذا من يكون فيه عدمٌ فليس كاملاً على الإطلاق. فإذا استحيل وجود آلهة كثيرين ولذا فالفلاسفة المتقدمون لمَّا ألزمهم الحق فقالوا بمبدأ غير متناهٍ قالوا بمبدأ واحد فقط — وأما ثالثاً فمن وحدة العالم فإنَّه يُرى أن جميع الكائنات مرتبةٌ بينها لانتفاع بعضها ببعض والأمور المتباينة لا يمكن اتفاقها في ترتيبٍ واحدٍ ما لم تكن مرتبةً من واحدٍ لأن سوق الكثير إلى ترتيبٍ واحدٍ بواحد أولى منه بكثيرٍ إذ الواحد علةٌ للواحد بالذات وأما الكثير فليس علةً للواحد إلا بالعرض أي من حيث هو واحدٌ من وجهٍ ما. فإذا لمَّا كان الشيء الأول غايةً في الكمال وأولاً بالذات لا بالعرض وجب أن يكون الأول السائق لجميع الأشياء إلى ترتيبٍ واحدٍ واحداً فقط وهذا هو الله

إذاً أُجيب على الأول بأنه يقال آلهة كثيرون بحسب ضلال بعض الناس الذين كانوا يعبدون آلهةً كثيرين معتقدين ان الكواكب السيّارة وغيرها من النجوم أو كلاً من أقسام العالم أيضاً آلهةٌ ولهذا عقّب الرسول ذلك بقوله «لكن لنا إلهٌ واحدٌ»

وعلى الثاني بأن الواحد من حيث هو مبدأ العدد ليس يُحمل على الله بل على ما وجوده في مادةٍ فقط لأن الواحد الذي هو مبدأ العدد من جنس الرياضيات التي وجودها في مادةٍ وإنما تجرّد عن المادة بالاعتبار. وأما الواحد المساوٍ للموجود فهو شيءٌ إلهيٌّ لا تعلق لوجوده بالمادة. والله وان لم يكن فيه عدمٌ ما إلا أنه بحسب طريقة تصورنا ليس يُعرَف منا إلا بطريق العدم والتنزيه وهكذا لا يمتنع

أن يُحمل عليه بعض ما يقال بطريق العدم ككونه غير جسمي وغير متناهٍ وكذا يقال عليه أنه واحد

### الفصل الرابع

#### هل الله في غاية الوجدانية

يُنْتَخَطَى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن الله ليس في غاية الوجدانية لأن الواحد يقال باعتبار عدم الانقسام. والعدم لا يقبل الأكثر والأقل. فإذاً ليس يقال على الله أنه أَوْحَدٌ من سائر الآحاد

٢ وأيضاً يظهر أن ليس شيء غير منقسم بأكثر مما ليس منقسماً لا بالفعل ولا بالقوة كالنقطة والوحدة. وإنما يقال لشيء واحد من حيث هو غير منقسم. فإذاً ليس الله أَوْحَدٌ من النقطة والوحدة

٣ وأيضاً ما هو خير بذاته فهو في غاية الخير فإذاً ما هو واحد بذاته فهو في غاية الوحدة. وكل موجود فهو واحد بذاته كما يتضح من قول الفيلسوف في الإلهيات ك ٤ م ٤. فإذاً كل موجود فهو في غاية الوحدة. فإذاً ليس الله أَوْحَدٌ من سائر الموجودات

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

والجواب أن يقال لمّا كان الواحد هو الموجود الغير المنقسم كان لا بدّ لكون شيء في غاية الوحدة من كونه في غاية الموجدية وفي غاية عدم الانقسام. وكلا الأمرين متحقق في الله لأنه في غاية الموجدية إذ ليس له وجودٌ محدودٌ بطبيعة طارئة عليه بل هو عين الوجود القائم بنفسه والغير المحدود من وجهٍ وهو أيضاً في غاية عدم الانقسام إذ ليس ينقسم بوجهٍ من وجوه القسمة لا فعلاً ولا قوةً لأنه بسيطٌ من جميع الوجوه كما مرّ تحقيقه في مب ٣ ف ٧. فإذاً واضح أن الله في غاية الوجدانية

إذا أُجيب على الأوّل بأنه وإن كان العدم في حد ذاته لا يقبل الأكثر والأقلّ إلاّ أنه من حيث أن مقابله يقبل ذلك تقال العدميّات أيضاً بحسب الأكثر والأقلّ. فإذا بحسبما يكون شيء أكثر أو أقلّ انقساماً بالفعل أو بالقوة أو غير منقسم بحال يقال له أكثر أو أقلّ وحدة أو في غاية الوحدة وعلى الثاني بأن النقطة والوحدة التي هي مبدأ العدد ليستا في غاية الموجودية إذ ليس وجودهما إلا في محلّ فإذاً ليس شيء منهما في غاية الوحدة لأنه كما أن المحلّ ليس في غاية الوحدة بسبب تغاير العرض والمحلّ كذلك العرض أيضاً

وعلى الثالث بأنه وإن يكن كل موجودٍ واحداً بجوهره إلا أن جواهر الأشياء ليست متساوية في إصدار الوحدة لأن جوهر بعض الأشياء مركّب من كثيرٍ وجوهر بعضها غير مركّب



### المبحث الثاني عشر

في أنّ الله كيف يُعرف ممّا - وفيه ثلاثة عشر فصلاً

إذ قد نظرنا في ما تقدّم في أنّ الله كيف هو في نفسه بقي النظر في أنّه كيف هو في علمنا أي كيف يُعرف من مخلوقاته والبحث في ذلك يدور على ثلاث عشرة مسألة — ١ هل يقتدر عقل مخلوق أن يرى ذات الله — ٢ هل يرى العقل الذات الإلهية بمثال مخلوق — ٣ هل يمكن رؤية الذات الإلهية بعينٍ جسمانية — ٤ هل في جوهر عقليّ مخلوق كفاء بقوته الطبيعية على رؤية الذات الإلهية — ٥ هل يفتقر العقل المخلوق في رؤية الذات الإلهية إلى نور مخلوق — ٦ في أنّ الذين يرون الذات الإلهية هل يتفاوتون في كمال رؤيتها — ٧ هل يقتدر عقل مخلوق أن يحيط بالذات الإلهية — ٨ في أنّ العقل المخلوق الذي يرى الذات الإلهية هل يعرف فيها جميع الأشياء — ٩ في أنّ الأشياء التي يعرفها هناك هل يعرفها بأشياء — ١٠ هل يعرف دفعةً جميع ما يراه في الله — ١١ هل يقتدر إنسانٌ في حال هذه الحياة أن يرى الذات الإلهية — ١٢ هل نقدر أن نعرف الله في هذه الحياة بالعقل الطبيعي — ١٣ هل يوجد في هذه الحياة معرفةً بالله بالنعمة فوق معرفته بالعقل الطبيعي

## الفصل الأول

هل يقتدر عقل مخلوق أن يرى الله بذاته

يُتَخَطَّى إلى الأول بأن يُقال: يظهر أنه ليس يقتدر عقل مخلوق أن يرى الله بذاته فقد كتب الذهبيّ الفم في خط ١٤ على قول يوحنا ١ «الله لم يره أحد قط» ما نصّه «ذلك الذي هو الله لم يره لا الملائكة ولا رُسَاء الملائكة فضلاً عن الأنبياء إذ كيف يقتدر ذو الطبع المخلوق على رؤية ما ليس مخلوقاً» وقال ديونيسيوس أيضاً في كلامه على الله في الأسماء الإلهية ب ١ «ليس يناله شعور ولا خيال ولا رأي ولا عقل ولا علم»

٢ وأيضاً كل غير متناهٍ فهو من حيث هو كذلك مجهول. والله غير متناهٍ كما مرّ تحقيقه في مب ٧ ف ١ فهو إذن مجهول في حد نفسه

٣ وأيضاً أن العقل المخلوق لا تتعلّق معرفته إلا بالموجودات لأن أول ما يقع في تصور العقل هو الموجود والله ليس موجوداً بل فوق الموجودات كما قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ١ و ٢. فهو إذن ليس معقولاً بل فوق كل عقل

٤ وأيضاً لا بدّ من وجود معادلةٍ ما بين العارف والمعروف إذ المعروف كمالٌ للعارف. ولا معادلة بين العقل المخلوق والله فإن بينهما بوناً غير متناهٍ. فإذاً ليس يقتدر العقل المخلوق أن يرى ذات الله

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

والجواب أن يقال لمّا كان كل شيءٍ معروفاً بحسب كونه موجوداً بالفعل كان الله الذي هو فعلٌ صرفٌ لا يخالطه قوةٌ معروفاً في حد نفسه غاية المعرفة. وما كان في حد نفسه معروفاً غاية المعرفة فليس معروفاً لبعض العقول بسبب مجاوزة المعقول طور العقل كما أن الشمس التي في غاية المنظورية لا يمكن أن تُنظر من الخفاش بسبب زيادة نورها. وقد اعتبر بعضٌ هذا فذهبوا إلى أنه ليس يمكن لعقل مخلوق

أن يرى ذات الله لكن هذا غير صحيح لأنه لما كانت سعادة الإنسان القصوى قائمة بفعله الأعلى وهو فعل العقل فلو لم يكن ممكناً للعقل المخلوق أصلاً أن يرى ذات الله فأما أنه لن ينال السعادة أصلاً أو أن سعادته قائمة بغير الله وهذا غريب عن الإيمان لأن الكمال الأقصى للخلقة الناطقة قائم بما هو مبدأ وجودها لأن كل شيء كامل على قدر ما هو قريب من مبدئه. وهو أيضاً غريب عن الصواب لأن الإنسان متى رأى معلوماً تشوق طبعاً إلى معرفة علته ومن هنا ينشأ التعجب في الناس. فإذا لو كان عقل الخلقة الناطقة لا يقتدر أن يدرك العلة الأولى للأشياء لبقى شوق الطبيعة على غير طائل. فإذا ينبغي التسليم مطلقاً بأن السعداء يرون ذات الله

إذا أُجيب على الأول بأن الكلام في الشاهدين الموردين إنما هو على رؤية الإحاطة ولذا قدّم ديونيسيوس على كلامه هذا بلا توسط قوله «ليس يحيط به أحدٌ البتة وليس يناله شعور الخ والذهبيُّ الفم عقب كلامه المذكور بقوله «يريد بالرؤية هنا تعقل الآب والاحاطة به بغاية اليقين على قدر تعقل الابن للآب وإحاطته به»

وعلى الثاني بأن غير المتناهي الذي من جهة المادة الغير المستكملة بالصورة مجهول في حد نفسه لأن كل معرفةٍ فإنما تحصل بالصورة. وإما غير المتناهي الذي من جهة الصورة الغير المتحددة بالمادة فهو في حد نفسه معلوم غاية العلم. والله إنما هو غير متناهٍ بهذا المعنى لا بالمعنى الأول كما يتضح ممّا مرّ في مب ٧ ف ١

وعلى الثالث بأن الله ليس يقال له غير موجود بمعنى أنه لا وجود له أصلاً بل لأنه فوق كل موجودٍ من حيث أنه نفس وجوده فلا يلزم أنه لا يمكن معرفته أصلاً بل أنه يتجاوز كل معرفةٍ أي أنه لا يحاط به

وعلى الرابع بأن المعادلة تقال على ضربين الأول نسبة كمٍّ إلى آخر على وجه معيّن وبهذا المعنى كان المضاعف والمثلث الاضعاف والمتساوي أنواعاً للمعادلة.

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

### الفصل الثاني

هل يرى العقل المخلوق ذات الله بشبهه

يُتَخَطَّى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن العقل المخلوق يرى ذات الله بشبهه فقد قيل في ١ يو ٣: ٢ «أنا نعلم أنه إذا ظهر نكون نحن أمثاله لأننا سنعاينه كما هو»  
٢ وأيضاً قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٩ ب ١١ «متى عرفنا الله يحصل فينا شبه له»

٣ وأيضاً أن العقل بالفعل هو المعقول بالفعل كما أن الحس بالفعل هو المحسوس بالفعل وما ذاك إلا من حيث يصير شبه الشيء المحسوس من صورة للحس وشبه الشيء المعقول صورة للعقل. فإذا كان العقل المخلوق يرى الله بالفعل فلا بد أن يراه بشبهه ما  
لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٥ ب ٩ «ان قول الرسول: الآن ننظر في مرآة على سبيل اللغز: يحتمل أن يكون قد أراد فيه بالمرآة واللغز الأشباه المناسبة لتعقل الله أيًا كانت» ورؤية الله بالذات ليست رؤيته باللغز أو بالمرآة بل قسيمة لها. فإذا الذات الإلهية لا ترى بشبهه

والجواب أن يقال لا بدّ للرؤية الحسية والعقلية من أمرين القوة الباصرة واتحاد المبصر بالبصر إذ لا تحصل الرؤية بالفعل إلا بحصول المرئي على نحو من الأنحاء في الرائي. وبيّن في الجسمانيات أنه لا يمكن حصول المرئي في الرائي بهويته بل بشبهه فقط كما أن ما يوجد بالعين وتحصل به رؤية الحجر بالفعل هو شبه الحجر لا جوهره. أما إذا كان شيء واحد بعينه هو مبدأ القوة الباصرة وهو المبصر فيجب أن يحصل

منه المُبصر على القوة الباصرة وعلى الصورة التي بها يبصر. وواضح أن الله هو مبدع القوة العاقلة وأنه يمكن أن يُرى من العقل ولمّا لم تكن القوة العاقلة التي للخليقة هي ذات الله بقي أنها شبهةً مشتركاً له لكونه العقل الأوّل ولذلك ما يقال للقوة العقلية التي للخليقة نورٌ معقولٌ كأنما هو فرعٌ للنور الأوّل سواءً حُمِلَ ذلك على القوة الطبيعية أو على كمالٍ زائدٍ عليها من قبيل النعمة أو المجد. فإذا لا بدّ لرؤية الله من شبه له من جهة القوة الباصرة به يقوى العقل على رؤيته تعالى. واما من جهة المُبصر الذي لا بدّ أن يتحد على نحوٍ ما بالمُبصر فلا يمكن رؤية ذات الله بشبه مخلوق أما أولاً فلأنه ليس يمكن أصلاً معرفة الأمور العالية بأشياء الرتبة السافلة على ما قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ١ كما ليس يمكن معرفة ذات الشيء الغير الجسمي بمثال الجسم. فإذا بالأولى ليس يمكن رؤية ذات الله بمثال مخلوق أيّ مثال كان. واما ثانياً فلأن ذات الله هي نفس وجوده كما تقرّر في مب ٣ ف ٤ وهذا لا يمكن أن يصح في حقّ شيء من الصور المخلوقة. فإذا لا يمكن أن تكون صورة مخلوقة شبهاً ممثلاً ذات الله للرائي. واما ثالثاً فلأن الذات الإلهية شيء غير محصورٍ حاوٍ في نفسه على وجهٍ أعلى كل ما يمكن التعبير عنه أو إدراكه من العقل المخلوق وهذا لا يمكن أصلاً تمثيله بمثال مخلوق لأن كل صورة مخلوقة فهي محدودة إلى حقيقة ما كحقيقة الحكمة أو القوة أو الوجود أو نحو ذلك. فإذا القول بأن الله يُرى بشبه قول بأن الذات الإلهية لا تُرى وهو باطل. فإذا ينبغي أن يقال لا بدّ لرؤية ذات الله من شبه ما من جهة القوة الباصرة وهو نور المجد الإلهي الذي يقوّي العقل على رؤية الله والذي إليه أشير بقوله في مز ٣٥: ١٠ «بنورك نعاين النور» إلا أنه لا يمكن رؤية ذات الله بشبه مخلوق يمثل الذات الإلهية كما هي في نفسها

إذا أُجيب على الأوّل بأن الكلام في تلك الآية على الشبه الحاصل بمشاركة

## نور المجد

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

وعلى الثالث بأن الذات الإلهية هي نفس وجودها فكما أن سائر الصور المعقولة التي ليست نفس وجودها تتحد بالعقل باعتبار وجود ما به تصوّر العقل وتجعله بالفعل كذلك الذات الإلهية تتحد بالعقل المخلوق جاعلة بنفسها العقل بالفعل عقلاً بالفعل

## الفصل الثالث

هل يمكن رؤية ذات الله بأعين جسمانية

يُتخطى إلى الثالث بأن يُقال: يظهر أنه يمكن رؤية ذات الله بعين جسمانية فقد قيل في أيوب ١٩: ٢٦ «في جسدي أعالين إلهي» وفي ٤٢: ٥ «كنت قد سمعتك سمع الأذن أما الآن فعيني قد رأتك»

٢ وأيضاً قال اوغسطينوس في الكتاب الأخير من مدينة الله ب ٢٩ «ستكون إذن تلك الأعين (يعني الممجة) من زيادة القوة لا بحيث تكون أحداً نظراً من الحيات والنسور (لأن هذه الحيوانات بالغة ما بلغت حدة بصرها لا تقدر أن ترى شيئاً غير الأجسام) بل بحيث ترى غير الجسمانيات أيضاً» وكل من يقدر أن يرى غير الجسمانيات فيقدر أن يترقى إلى رؤية الله. فإذا العين الممجة تقدر أن ترى الله

٣ وأيضاً الله يمكن أن يُرى من الإنسان رؤية وهمية فقد قيل في اش ٦: ١ رأيت السيد جالسا على عرش الآية. ومنشأ الرؤية الوهمية الحس لأن الخيال حركة صادرة عن الحس بالفعل كما في كتاب النفس ٣ ب ٣ م ١٦٠ فإذا يمكن أن يُرى الله بالرؤية الحسية

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتابه إلى باولينا في رؤْيَة الله رسا ٤٧ ب ٩  
«الله لم يَرَهُ أَحَدٌ قطُّ لا في هذه الحيوة كما هو ولا في حيوة الملائكة كهذه المرئيات المشاهدة  
برؤْيَة جسمانية»

والجواب أن يقال يستحيل رؤْيَة الله بحاسة البصر أو غيرها من المشاعر أو بقوة جارحة  
حسية أيّة كانت لأن كل قوة كذلك فهي فعل آلة جسمانية كما سيأتي في الفصل التالي وفي مب  
٧٨ والفعل يكون معادلاً لما هو فعله. فإذاً ليس يمكن لمثل هذه القوة أن تتعدّى الجسمانيات. والله  
ليس في جسم كما مرّ تحقيقه في مب ٣ ف ١. فإذاً لا تجوز عليه الرؤْيَة لا بالحسّ ولا بالوهم بل  
بالعقل فقط

إذاً أجيب على الأوّل بأن ليس المراد بقوله «في جسدي أعينُ إلهي» أنه سيرى الله بعين  
الجسد بل أنه سيراه بعد القيامة وهو لابس الجسد. وكذا المراد بالعين في قوله «أما الآن فعيني قد  
رأتُك» عين العقل كما قال الرسول في افس ١ : ١٧ — ١٨ «ليعطيكُم روحَ الحكمة في معرفته.  
انارة عيون قلوبكم»

وعلى الثاني بأن كلام اوغسطينوس هناك على سبيل البحث وشرطيّ بدليل قوله قبله  
«اذن ستكون (أي الأعين الممجة) ذات قوة أخرى أعظم جدّاً من هذه إذا رؤيت بها تلك الطبيعة  
الغير الجسمية» إلا أنه قد جزم بذلك بقوله بعده «من المحتمل كثيراً اننا سنرى حينئذٍ الاجرام  
العالمية التي في السماء الجديدة والأرض الجديدة بحيث نرى الله على غاية الجلاء حاضراً في  
كل مكانٍ ومديراً جميع الكائنات حتى الجسمانيات أيضاً لا كما تُبصر الآن غير منظورات الله إذ  
أدركت بالمبروات بل كما أننا متى أبصرنا من نعيش بينهم من الناس الأحياء المزاولين الحركات  
الحيوة فلا نعتقد في الحال أنهم أحياء فقط بل نراهم كذلك أيضاً» وبهذا يتضح أن مراده بذلك أن  
الأعين الممجة ستري الله كما ترى الآن أعيننا حيوة حيّ ما. والحيوة لا تُرى بعين جسمانية  
كالمرئي بالذات بل كالمحسوس بالعرض الذي ليس يُدرك

بالحسّ بل يُدرك مع الحسّ حالاً بقوة أخرى. أما انه حالما تُرى تلك الأجسام تُدرك الحضرة الإلهية منها بالعقل فمُنشأهُ أمران صفاء العقل وسطيع النور الإلهي في الأجسام المتجددة وعلى الثالث بأنه في الرؤية الوهمية لا تُرى ذات الله بل إنما يتكوّن في الوهم صورة ممثلة لله في شبه ما على نحو ما تُوصَف الإلهيات في الكتاب الإلهي بالمحسوسات مجازاً

### الفصل الرَّابِعُ

هل يقتدر عقل مخلوق أن يرى الذات الإلهية بقوته الطبيعية يُتخطى إلى الرَّابع بأن يقال: يظهر أن عقلاً مخلوقاً يقتدر أن يرى الذات الإلهية بقوته الطبيعية فقد قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ «الملاك مرآة جليّة صقيلة جدّاً مرتسم فيها جمال الله كله على نحو ما» وكلُّ شيء يُرى حال رؤية مرآته. فإذا لمّا كان الملاك يعقل نفسه بقوته الطبيعية ظهر أنه يعقل بها الذات الإلهية أيضاً

٢ وأيضاً ما كان في غاية المنظورية فهو أقل منظورية لنا بسبب نقص بصرنا الجسماني أو العقلي لكن عقل الملاك ليس يحتمل نقصاً فإذا لمّا كان الله في حد نفسه في غاية المعقولية ظهر أنه في غاية المعقولية للملاك. فإذا كان الملاك يقتدر أن يعقل بقوته الطبيعية المعقولات الأخر فبالأولى أن يعقل بها الله

٣ وأيضاً ان الحسّ الجسمي ليس في قوته أن يترقى إلى تعقل الجوهر الغير الجسمي لأنه فوق طبعه فلو كانت رؤية الله بذاته فائقة طبع كل عقل مخلوق لاستحال في ما يظهر على كل عقل مخلوق التوصل إلى رؤية ذات الله وهذا باطل كما يتضح مما مرّ في ف ١. فإذا يظهر أن رؤية الذات الإلهية طبيعية للعقل المخلوق

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

والحيوة الأبدية قائمة برؤية الذات الإلهية كقوله في يو ١٧: ٣ هذه هي الحيوة الأبدية أن يعرفوك أنت الإله الحق وحدك الخ فإذا العقل المخلوق إنما يقتدر أن يرى الذات الإلهية بالنعمة لا بالطبع والجواب أن يقال يستحيل أن عقلاً مخلوقاً يرى ذات الله بقوته الطبيعية لأن المعرفة تحدث بحسب حصول المعروف في العارف. والمعروف يحصل في العارف بحسب حال العارف. فإذا كل عارف فمعرفة بحسب حال طبعه فإذا إذا كان حال وجود شيء معروف متجاوزاً حال طبع العارف وجب أن يكون معرفة ذلك الشيء فوق طبع ذلك العارف. والأشياء لها أحوال متكررة من الوجود فمنها ما لا وجود لطبيعته إلا في مادة شخصية بعينها وهو الجسمانيات بأسرها 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 إلا في مادة شخصية فمعرفة طبيعته لنا لأن نفسنا التي بها نعرف هي صورة مادة ولها مع ذلك قوتان داركتان إحداهما فعل آلة جسمانية وهذه تعرف بطبعها الأشياء بحسب وجودها في المادة الشخصية ولذا كان الحس لا يدرك إلا الجزئيات والثانية هي العقل الذي ليس فعلاً لآلة جسمانية ولذا كان لنا من طبعنا أن ندرك بالعقل الطبائع التي ليس لها وجود إلا في مادة شخصية لكن لا بحسب وجودها في المادة الشخصية بل بحسب تجردها عنها باعتبار العقل. فإذا لنا أن ندرك بالعقل هذه الأشياء بوجه كلي مما هو فوق قوة الحس. وأما العقل المَلَكِي فإنه يدرك بطبعه الطبائع الموجودة لا في مادة مما يتقاصر عنه عقل النفس الإنسانية في حال هذه الحيوة الحاضرة المتصلة فيها النفس بالبدن. فيبقى إذاً أن معرفة الوجود القائم بنفسه إنما هي طبيعة للعقل الإلهي وحده وانها فائقة القوة الطبيعية لكل عقل مخلوق إذ ليس خليفة نفس وجودها بل كل

خليقة حاصلة على الوجود بالمشاركة. فإذا ليس في قوة عقل مخلوق أن يرى الله بذاته إلا من حيث يتحد به الله بنعمته كمعقول منه

إذا أجيب على الأول بأن الطريق الطبيعي للملاك في معرفة الله إنما هو أن يعرفه بشبهه المنعكس فيه لكن معرفة الله بشبه مخلوق ليست معرفة ذات الله كما أسلفناه في ف ٢ فإذا ليس يلزم أن الملاك يقتدر أن يعرف ذات الله بقوته الطبيعية

وعلى الثاني بأن عقل الملاك إنما لا يكون فيه نقص إذا اعتبر النقص بالمعنى العدمي وهو خلوه عما من شأنه أن يكون له أما إذا اعتبر النقص بالمعنى السلبي فكل خليقة ناقصة بهذا المعنى بالنسبة إلى الله ما دامت خالية عن ذلك السموي الذي فيه

وعلى الثالث بأن حاسة البصر بكونها مادية محضة لا يمكن ترقيها أصلاً إلى شيء مجرد وأما العقل الإنساني أو الملكي فلكونه مترفعاً بطبعه عن المادة نوعاً من الترفع يمكن أن يتجاوز بالنعمة طبعه ويرتقي إلى شيء أعلى يجلب على ذلك أن البصر لا يمكن له أصلاً أن يدرك في حال التجريد ما يدركه في حال التأليف إذ لا يمكن له أصلاً أن يدرك الطبيعة ألا متحصلة بمشخصاتها الخاصة. أما عقلنا فيمكن له أن يلاحظ في حال التجريد ما يدركه في حال التأليف لأنه ولو أدرك الأشياء التي لها صورة في المادة إلا أنه يحلل المركب إليهما ويلاحظ الصورة في نفسها. وكذا عقل الملاك فإنه وإن عرف بطبعه الوجود المؤلف في طبيعة ما إلا أنه يقدر مع ذلك أن يميز بعقله الوجود بإدراكه أن ذلك الشيء غير وجوده غير ولذا لما كان من شأن العقل المخلوق أن يدرك بطبعه الصورة المؤلفة والوجود المؤلف في حال التجريد بطريقة التحليل كان له أن يرتقي بالنعمة إلى إدراك الجوهر المفارق القائم بنفسه والوجود المفارق القائم بنفسه

### الفصل الخامس

هل يفتقر العقل المخلوق في رؤية ذات الله إلى نور مخلوق

يُتَخَطَّى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن العقل المخلوق ليس يفتقر في رؤية ذات الله إلى نور مخلوق لأن ما كان من المحسوسات نيّراً بذاته فليس يُفتَقَر في رؤيته إلى نورٍ آخر فإذا كذلك الحال في المعقولات. والله نورٌ معقولٌ. فإذا ليس يُرى بنورٍ مخلوق

٢ وأيضاً متى رُؤِيَ الله بواسطة فليس يُرى بحقيقته. وهو متى رُؤِيَ بنورٍ مخلوق فإنه يُرى بواسطة. فإذا ليس يُرى بحقيقته

٣ وأيضاً ما كان مخلوقاً فلا مانع أن يكون طبيعياً لخليقة فلو كانت ذات الله تُرى بنورٍ مخلوق لأمكن أن يكون هذا النور طبيعياً لخليقة ما فلا تكون تلك الخليقة مفتقرة في رؤية الله إلى نورٍ آخر وهذا محالٌ. فإذا ليس من الضرورة أن كل خليقة تقتضي لرؤيتها ذات الله نوراً زائداً

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

والجواب أن يقال كلُّ ما يترقّى إلى ما فوق طبعه فيجب أن يستعد لذلك استعداداً يفوق طبعه كما أنه لو تعيّن على الهواء أن يقبل صورة النار لوجب أن يستعد لهذه الصورة استعداداً ما. ومتى رأى عقلٌ مخلوقٌ الله بحقيقته كانت حقيقة الله نفسها هي الصورة المعقولة للعقل فإذا لا بدّ أن يزداد له استعداداً فائقٌ طبعه ليرتقي إلى هذه المنزلة العالية ولمّا لم يكن في قوة العقل المخلوق الطبيعية كفاءً لرؤية ذات الله على ما مرّ تحقيقه في الفصل السابق وجب أن تزدد له بالنعمة الإلهية قوة التعقل وهذه الزيادة في القوة العقلية نسميها إنارة العقل كما يُسمّى المعقول نوراً أو ضياءً وهذا هو النور المراد في قوله في رؤ ٢١: ٢٣ «مجد الله انارها» أي جماعة القديسين المعانين لله. وبهذا النور يصيرون متألّهين أي أمثالاً لله كقوله في ١ يو ٣: ٢ «إذا ظهر نكون

نحن أمثاله لأننا سنعاينه كما هو»

إذاً أجيب على الأول بأن النور المخلوق ضروريٌّ لرؤية ذات الله ليس لأن ذات الله تصوير به معقولة فهي معقولة في نفسها بل لأن العقل يصير به قادراً على التعقل على نحو ما تصوير القوة أقوى بالملكة على الفعل كما أن النور الجسماني أيضاً ضروريٌّ في البصر الخارجي من حيث يجعل الوسط مشافاً بالفعل حتى يمكن تحركه من اللون

وعلى الثاني بأن هذا النور ليس يقتضي لرؤية ذات الله على أنه شبهة يرى الله فيه بل على أنه كمال للعقل مقو له على رؤية الله ولذا يجوز أن يقال إنه ليس واسطة يرى الله فيها بل بها وهذا ليس يمنع رؤية الله بغير توسط

وعلى الثالث بأن الاستعداد لصورة النار لا يمكن أن يكون طبيعياً إلا لما له صورة النار ولذا لا يمكن أن يكون نور المجد طبيعياً لخليقة إلا إذا كانت ذات طبيعة إلهية وهذا محال لأن الخليقة الناطقة تصوير بهذا النور شبيهة بالله كما تقدم في جرم الفصل

### الفصل السادس

في أن الذين يرون ذات الله هل يتفاوتون في كمال رؤيتهم

يُنخِطى إلى السادس بأن يقال: يظهر أن الذين يرون ذات الله لا يتفاوتون في كمال رؤيتهم فقد قيل في ١ يو ٣: ٢ «سنعاينه كما هو» والله هو على حال واحدة فهو إذن يرى من الجميع رؤية واحدة. فإذا ليس في رؤيته تفاوت

٢ وأيضاً قال اوغسطينوس في ك ٨٣ مب ٣٢ «ليس يمكن أن يتفاوت كثير في تعقل شيء واحد» وجميع الذين يرون الله بحقيقته فإنهم يتعقلون ذات الله لأن الله يرى بالعقل لا بالحس كما مر في ف ٣ فإذا الذين يرون الذات الإلهية لا يتفاوتون في جلاء رؤيتهم

٣ وأيضاً أن التفاوت في كمال رؤية مرتبين يمكن حصوله من جهتين اما من جهة

الموضوع المرئي أو من جهة قوة الرائي البصرية فيكون من جهة الموضوع بقبول الموضوع في الرائي على وجه أكمل أي بشبه أكمل وهذا لا محل له هنا لأن الله ليس يحضر للعقل الرائي ذاته بشبه بل بذاته. فإذا بقي أنه لو تفاوت الراؤون في كمال رؤيته لكان ذلك بحسب تفاوتهم في القوة العقلية وهكذا يلزم أن من كانت قوته العقلية أعلى طبعاً فإنه يراه على وجه أجلي وهذا غير صحيح لأن الناس قد وعدوا مساواة الملائكة في السعادة

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

والجواب أن يقال إن الذين يرون الله بذاته يتفاوتون في كمال رؤيته لكن هذا لا يكون بتفاوت شبه الله فيهم بأن يكون في الواحد أكمل منه في الآخر لأن تلك الرؤية لن تكون بشبه كما أسلفنا في ف ٢ بل إنما يكون بتفاوت القوة العقلية فيهم بأن يكون عقل الواحد أقوى على رؤية الله من عقل الآخر. والقوة على رؤية الله ليست طبيعية للعقل بل إنما تحصل له بنور المجد الذي يجعل العقل متألهاً نوعاً من التأله كما يتضح ممّا مرّ في الفصل السابق وعلى هذا فالعقل الأوفر اشتراكاً في نور المجد أكمل رؤية لله وسيكون أوفر اشتراكاً في نور المجد من كان أوفر محبةً إذ حيثما كانت المحبة أعظم كان الشوق أشدّ والشوق يؤهل المشتاق ويعدّه على نحو ما إلى قبول ما يشتاقه. فإذا من كان أوفر محبةً كان أكمل رؤية لله وأوفى سعادةً

إذا أجيب على الأول بأن لفظ كما في قوله: سنعينه كما هو: معيّن لحال الرؤية من جهة المرئي فيكون المعنى أنا سنعينه موجوداً كما هو لأننا سنعين وجوده الذي هو نفس ذاته وليس معيّنًا لحال الرؤية من جهة الرائي حتى يكون المعنى أن حال

الرؤية سيكون كاملاً ككمال حال الوجود في الله

وبذلك يتضح حلُّ الاعتراض الثاني أيضاً لأن القول بأنه ليس يتفاوت كثيرٌ 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 بأشباه 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

يُتخطى إلى السابع بأن يقال: يظهر أن الذين يرون الله بذاته يحيطون به فقد قال الرسول في فيل ٣: ١٢ «اسعى لعلِّي احيط<sup>(١)</sup>» وهو لم يكن يسعى باطلاً فقد قال هو نفسه في ١ كور ١٩: ٢٦ «فاسابق أنا لا على الارتباب» فهو إذن يحيط بالله وكذا بجامع الدليل غيره ممن دعاهم إلى ذلك بقوله «فسابقوا أنتم حتى تحيطوا»

٢ وأيضاً قال اوغسطينوس في كتابه إلى باولينا ب ٩ «إنما يحاط بما يُرى كلُّه بحيث لا يخفى شيءٌ منه على الرائي». وإذا كان الله يُرى بذاته فهو يُرى كلُّه ولا يخفى شيءٌ منه على الرائي لكونه بسيطاً. فإذا كل من يرى الله بذاته فإنه يحيط به

٣ وأيضاً لو قيل أنه يُرى كلُّه لكن لا بالكلية يعارضه أن بالكلية يدل اما على حال الرائي أو على حال المرئي. ومن يرى الله بذاته فإنه يراه بالكلية سواءً دلَّ ذلك على حال المرئي لأنه يراه كما هو على ما مر في الفصل السابق أو 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

فإذاً يحيط به

لكن يعارض ذلك قول ار ٣٢: ١٨ «أنت الجبارُ العظيمُ الطائِقُ الذي ربُّ الجنود اسمه. العظيمُ في المشورة والغيرُ المحاط به بالفكر» فإذاً ليس يمكن أن يُحاط به

والجواب أن يُقال إنَّ الإحاطة بالله مستحيلةً على كل عقلٍ مخلوق وإدراكه بالعقل على أي وجهٍ كان سعادةً عظيمةً كما قال اوغسطينوس في كلمة الرب خط ٣٨ ب ٣. وليبيان ذلك يجب أن يُعلم أنه إنما يُحاط بما يُدرك بكماله وإنما يُدرك بكماله ما يُدرك على قدر ما يقبل الإدراك في حدِّ نفسه. فإذاً ما يقبل في حدِّ نفسه الإدراك بعلمٍ برهانيٍّ إذا ذهب فيه مذهباً ناشئاً عن دليلٍ ظنيٍّ فلا يكون محاطاً به كما أن من يعلم بالبرهان أن المثلث الزوايا له ثلاث زوايا مساوية لقائمتين فإنه يحيط به ومن يذهب إلى ذلك على وجهٍ ظنيٍّ استناداً على مجرد قول الحكماء أو الأكثرين به فلا يكون محيطاً به لأنه ليس يبلغ في إدراكه تلك الحال الكاملة التي بها يقبل الإدراك في حدِّ نفسه. وليس في قوة عقلٍ مخلوق أن يبلغ في إدراك الذات الإلهية تلك الحال الكاملة التي بها تقبل الإدراك في حدِّ نفسها. وبيان ذلك أن كل شيءٍ إنما يقبل الإدراك على حسب ما هو موجودٌ بالفعل. فإذاً الله الذي وجوده غير متناهٍ كما مرَّ بيانه في مب ٧ ف ٢ يقبل في حدِّ نفسه إدراكاً غير متناهٍ وليس لعقلٍ مخلوق أن يدرك الله إدراكاً غير متناهٍ لأن العقل المخلوق يدرك الذات الإلهية إدراكاً أكثر أو أقلَّ كمالاتٍ بحسب كثرة أو قلة ما يفاض عليه من نور المجد ولما لم يكن ممكناً أن عقلاً مخلوقاً يدرك الله إدراكاً غير متناهٍ. فإذاً ليس يمكن أن يحيط بالله

إذاً أجيب على الأول بأن الإحاطة تقال على ضربين أحدهما بالحصص والحقيقة بمعنى أن يكون شيءٌ متضمناً في المحيط وعلى هذا المعنى لا يمكن أن يُحاط بالله أصلاً لا بالعقل ولا بغيره لأنه لكونه غير متناهٍ لا يمكن تضمينه في متناهٍ بحيث أن شيئاً

متناهيًا يحويه على وجه غير متناهٍ كما أنه هو غير متناهٍ وهذا الضربُ من الاحاطة هو المراد في بحثنا هذا. والثاني بالفساحة بمعنى أن يكون المراد بالاحاطة ما يقابل السعي للأمر لأن من أدركَ واحداً إذا أمسكهُ قيل أحاط به وعلى هذا المعنى يحاط بالله من القديسين كقوله في نش ٣: ١٤ «امسكتُهُ ولستُ أُطلقُهُ» وهذا هو المرادُ بالاحاطة الواردة في آيتي الرسول. والاحاطة بهذا المعنى صفةٌ من صفات النفس الثلاث محاذيةٌ للرجاء محاذاةُ الرؤية للإيمان والتمتع للمحبة إذ لسنّا نمسكُ أو نمتلك في هذا العالم كل ما نراه فقد نرى ما هو بعيدٌ عنا أو ما ليس في يدنا. وأيضاً فليس كل ما نملكه نتمتع به اما لعدم التذاذنا به أو لعدم كونه غاية شوقنا القصوى بحيث يملأه ويسكنه واما القديسون فانهم يملكون هذه الثلاثة في الله لأنهم يرونه وبرؤيتهم إياه يمسونه حاضراً لهم لاستطاعتهم دائماً على رؤيته وبامساكهم إياه يتمتعون به على أنه الغاية القصوى المألئة شوقهم

وعلى الثاني بأن الله ليس يقال له غير محاط به لأن شيئاً منه لا يرى بل لأنه لا يرى بكماله كما يقبل الرؤية في حدّ نفسه كما أنه لو علّمت قضية برهانيةً بدليل ظني لا يكون شيء منها كالموضوع أو المحمول أو التأليف غير معلوم بل تكون كلها غير معلومة بكمالها كما تقبل المعلوماتية في حدّ نفسها ولذا قال اوغسطينوس في تحديده الاحاطة في المحل المورّد في الاعتراض إنما يحاط بالرؤية بما يرى كلّهُ بحيث لا يخفى شيء منه على الرائي أو بما يمكن أن يطيف البصر بجميع أطرافه أو يُحدّق به إذ إنما يطيف لبصر بجميع أطراف شيء متى بُلغَ إلى النهاية في حال إدراكه

وعلى الثالث بأن بالكلية يدل على حال الموضوع لا بمعنى أن حال الموضوع لا تقع كلها تحت المعرفة بل لأن حال الموضوع غير حال العارف فإذا من يرى الله بحقيقته يرى فيه أنه موجودٌ بلا نهايةٍ ومعروفٌ بلا نهايةٍ ولكنه ليس يلائمه هذه الحال الغير المتناهية أي أن يعرف بلا نهايةٍ كما يمكن لعالم أن يعلم بدليل ظني أن

قضية برهانية وان لم يعلمها بطريق البرهان

### الفصل الثامن

في أن الذين يرون الله بذاته هل يرون فيه جميع الأشياء

يُنْتَخَطَّى إلى الثامن بأن يُقال: يظهر أن الذين يرون الله بذاته يرون فيه جميع الأشياء فقد قال غريغوريوس في محا ٤ ب ٣٣ «أي شيء لا يراه الذين يرون رئي جميع الأشياء» والله هو رائي جميع الأشياء. فإذا الذين يرونه يرون جميع الأشياء

٢ وأيضاً كل من ينظر في المرأة فإنه يرى ما يلمع فيها. وجميع ما يحدث أو يمكن حدوثه فإنه يلمع في الله لَمَعَانُهُ في مرآة لأن الله يعلم في نفسه جميع الأشياء. فإذا كل من يرى الله فإنه يرى جميع ما هو موجود وما يمكن وجوده

٣ وأيضاً من يعقل الأعظم فإنه يقدر أن يعقل الأدنى كما في كتاب النفس ب ٤ م ٧. وكل ما يفعله الله أو يمكن أن يفعله فهو أدنى من ذاته. فإذا كل من يعقل الله فإنه يقدر أن يعقل جميع ما يفعله الله أو يمكن أن يفعله

٤ وأيضاً ان الخليقة الناطقة تشاق طبعاً إلى العلم بجميع الأشياء فإذا كانت لا تعلم جميع الأشياء برؤية الله لا يخمد شوقها فلا تكون سعيدة برؤية الله وهذا باطل. فهي غذن برؤية الله تعلم جميع الأشياء

لكن يعارض ذلك أن الملائكة يرون الله بذاته ومع ذلك لا يعلمون جميع الأشياء لأن الملائكة الأدنى يتظهرون من الجهل من الملائكة الأعلى كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٧. وأيضاً فهم لا يعلمون الحوادث المستقبلية وخواطر القلوب فإن هذا خاص بالله وحده. فإذا ليس كل من يرى ذات الله يرى جميع الأشياء

والجواب أن يُقال إنَّ العقل المخلوق برويته الذات الإلهية لا يرى فيها جميع ما يفعله الله أو يمكن أن يفعله فواضح أن شيئاً يُرى في الله بحسب وجوده فيه وجميع ما

سوى الله موجود فيه وجود المعلومات بالقوة في علتها فإذا إنما تُرى جميع الأشياء في الله كما تُرى المعلومات في علتها وواضح أنه كلما كانت رؤية علة أكمل أمكن أن يرى فيها معلومات أكثر فإن الذكي العقل متى عرّض له مبدأ برهاني حصل منه في الحال نتائج كثيرة مما لا يتهيأ لذي العقل الأضعف بل لا بد أن يبين له كل أمر على حياله فإذا العقل الذي يحيط بالعلة بالكلية هو الذي يقدر أن يدرك فيها جميع معلوماتها وجميع حقائق معلوماتها. لكن ليس لعقل مخلوق أن يحيط بالله بالكلية كما مرّ تحقيقه في الفصل السابق. فإذا ليس لعقل مخلوق أن يدرك برؤيته الله جميع ما يفعله الله أو يمكن أن يفعله والّا لاحاط بقدرته بل أن عقلاً على قدر ما تكون رؤيته لله أكمل يدرك مما يفعله الله أو يمكن أن يفعله أكثر

إذا أُجيب على الأول بأن مراد غريغوريوس بيان كفاية الموضوع أي الله الذي باعتباره في نفسه يحوي جميع الأشياء ويعلنها بالكفاية لكن ليس يلزم من ذلك أن كل من يرى الله يدرك جميع الأشياء لعدم إحاطته به بكماله

وعلى الثاني بأن الناظر في المرأة ليس من الضرورة أن يرى جميع ما فيها إلا إذا أحاط نظرُه بها

وعلى الثالث بأنه وإن تكن رؤية الله أعظم من رؤية جميع ما سواه إلا أن رؤيته بحيث يُدرك فيه جميع الأشياء أعظم من رؤيته بحيث لا يُدرك فيه جميعها بل أقلها أو أكثرها فقد حققنا قريباً في جرم الفصل أن كثرة ما يُدرك في الله تابعة لرؤيته على وجه أكمل أو أقل كمالاً

وعلى الرابع بأن الخليقة الناطقة إنما تشاق طبعاً إلى معرفة جميع ما يختص بكمال العقل وذلك أنواع الأشياء وأجناسها وحقائقها مما يراه في الله كل من يرى الذات الإلهية. وأما معرفة ما سوى ذلك من الأفراد وخواطرها وأفعالها فليست من كمال العقل المخلوق وليس ينزع إلى ذلك شوقه الطبيعي وكذا ليس من كمال العقل أيضاً

معرفة ما ليس موجوداً لكن يمكن ابداعه من الله ومع ذلك فلو كان العقل لا يرى إلا الله الذي هو مصدرٌ ومبدأ كل وجودٍ وحقٌّ لكان يمتلئ بذلك شوقه الطبيعي إلى العلم بحيث لا يلتبس شيئاً آخر ولكان سعيداً وبناءً على هذا قال اوغسطينوس في اعترافاته ك ٥ ب ٤ «تعساً للإنسان الذي يعرف جميع تلك الأشياء (يعني المخلوقات) ولكنه يجهلك وسعداً لمن يعرفك وان جهلها واما من يعرفك وإياها فليس هو بها أسعد بل إنما هو سعيدٌ بك وحدك»

### الفصل التاسع

في أن ما يُرى في الله من رأيي الذات الإلهية هل يُرى بأشباهٍ يُتخطى إلى التاسع بأن يُقال: يظهر أن ما يُرى في الله من رأيي الذات الإلهية يُرى بأشباهٍ لأن كل معرفةٍ تحصل بمشابهة العارف للمعروف فإن العقل بالفعل يصير نفس المعقول بالفعل والحس بالفعل يصير نفس المحسوس بالفعل من حيث يكون شبيهه صورة له كما أن شبه اللون صورةٌ للحدقة. فإذا كان عقل من يرى الله بذاته يعقل في الله بعض المخلوقات فلا بد أن تكون أشباهها صورةً له

٢ وأيضاً ما نراه من قبل فإنه يعلق في حافظتنا. على أن بولس الذي رأى في جذبه ذات الله كما قال اوغسطينوس في كلامه على تك ك ١٢ ب ٣ و ٢٨ بعد أن انقطع عن رؤيتها تذكر كثيراً ممّا كان قد رآه في ذلك الجذب فقد قال في ٢ كور ١٢: ٤ «سمعتُ كلماتٍ سرية لا يحلُ لإنسان أن ينطق بها» فإذا لا بد من القول بأنه قد بقي في عقله بعضُ أشباه ما تذكره وكذلك حين كان يرى ذات الله مواجهةً كان حاصلاً على أشباه أو صورٍ لتلك الأشياء التي كان يراها فيها

لكن يعارض ذلك أن المرأة والأشياء المتجلية فيها تُرى بصورةٍ واحدةٍ. وجميع الأشياء تُرى في الله كما في مرآةٍ معقولةٍ. فإذا كان الله ليس يُرى بشبه بل بذاته فكذا ما يُرى فيه لا يرى بأشباهٍ أو صورٍ

والجواب أن يُقال إنَّ الذين يرون الله بذاته لا يرون ما يرونه فيها بمثل بل بنفس الذات الإلهية المتحدة بعقلهم لأن كل شيء إنما يُعرَف بحسب حصول شبهه في العارف. وهذا يحدث على ضربين لأنه لما كانت الأشياء المشابهة لواحد بعينه متشابهة بينها جاز أن تكون مشابهة القوة العارفة لمعروف ما على ضربين الأول في نفسه وذلك متى حصل شبهه فيها بلا توسطٍ وحينئذٍ يُعرَف ذلك الشيء في نفسه والثاني بحصول مثال ما يشبهه فيها وحينئذٍ لا يُقال إنَّ الشيء يُعرَف في نفسه بل في ما يشبهه لأن معرفة إنسان في نفسه غيرٌ ومعرفة في صورته غيرٌ. فإذا معرفة الأشياء بأشباهها الحاصلة في العارف هي معرفتها في أنفسها أي في طبائعها الخاصة أما معرفتها بأشباهها الحاصلة حصولاً سابقاً في الله فهي رؤيتها في الله وان بين هاتين المعرفتين لفرقاً. فإذا الذين يعرفون الأشياء برؤية الله بذاته لا يرونها فيه بأشباهٍ آخر بل بالذات الإلهية فقط الحاضرة للعقل التي بها يرى الله أيضاً

إذا أُجيب على الأول بأن العقل المخلوق في من يرى الله إنما يصير مشابهاً للأشياء التي يراها في الله باتحاده بالذات الإلهية الحاصلة فيها حصولاً سابقاً أشباه جميع الأشياء

وعلى الثاني بأن القوى العارفة ما يقدر أن يكون من الصور السابقة فيه صوراً أخرى كما تكون الواهمة من صورتها الجبل والذهب السابقتين صورة جبل ذهبي والعقل من صورتها الجنس والفصل السابقتين حقيقة النوع وكذا نقدر أن نكون فينا من شبه الصورة شبه ما هي صورته وهكذا يمكن لبولس أو غيره ممن يرى الله أن يكون في نفسه من رؤية الذات الإلهية أشباه الأشياء التي تُرى فيها وهذه هي التي بقيت في بولس حتى بعد انقطاعه عن رؤية ذات الله ومع ذلك فإن هذه الرؤية التي بها تُرى الأشياء بمثل هذه الصور المتصورة على هذا النحو مغايرة للرؤية التي بها تُرى الأشياء في الله

### الفصلُ العاشرُ

في أن الذين يرون الله بذاته هل يرون دفعةً جميعاً ما يرونه فيه يُتخطى إلى العاشر بأن يقال: يظهر أن الذين يرون الله بذاته لا يرون دفعةً جميعاً ما يرونه فيه فقد قال الفيلسوف في كتاب الجدل ٢ ب ٤ «يحدث أن تُعلم أشياء كثيرة لكن يُعقل شيء واحد» والأشياء التي تُرى في الله تُعقل لأن الله إنما يُرى بالعقل. فإذاً ليس يحدث أن الذين يرون الله يرون فيه دفعةً أشياء كثيرة

٢ وأيضاً قال اوغسطينوس في كلامه على تك ك ٨ ب ٢٢ «ان الله يحرك الخليقة الروحانية بالزمان» يعني بالتعقل والانفعال. والخليقة الروحانية هي الملاك الذي يرى الله فإذاً الذين يرون الله يعقلون وينفعلون بالتدريج لأن الزمان يتضمن التدريج

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ٢٥ ب ١٦ «لن تكون أفكارنا متغيرةً تنتقل ذهاباً وإياباً من أشياء إلى أخرى بل سنرى بلمحة واحدة جميعاً ما نعلمه»

والجواب أن يُقال إن الأشياء التي تُرى في الكلمة لا تُرى تدريجاً بل دفعةً ولبيان ذلك لا بد من ملاحظة أننا إنما نتعذر علينا تعقل أشياء كثيرة دفعةً واحدة لأننا نعقل الأشياء الكثيرة بصور مختلفة وليس يمكن لعقل عاقل واحد أن يحصل فيه بالفعل صوراً مختلفة معاً ليتعقل بها كما ليس يمكن أيضاً لجسم واحد أن يتشكل بأشكال مختلفة معاً ومن ذلك يحدث أنه متى أمكن تعقل أشياء كثيرة بصورة واحدة فإنها تتعقل دفعةً كما أن الأجزاء المختلفة في كل ما إذا تُعقلت واحداً واحداً بصورها الخاصة تتعقل تدريجاً لا دفعةً وإذا تُعقلت كلها بصورة الكل الواحدة فإنها تتعقل دفعةً. وقد حققنا في الفصل السابق أن الأشياء التي تُرى في الله لا تُرى واحداً واحداً بأشبابها الخاصة بل تُرى جميعها بالذات الإلهية الواحدة فهي إذاً تُرى دفعةً

لا تدريجاً

إذا أُجيب على الأول بأننا إنما نتعقل شيئاً واحداً فقط من حيث أننا نتعقل بصورة واحدة. والأشياء الكثيرة المعقولة بصورة واحدة تُتَعَلَّ دفعةً واحدةً كما نتعقل في صورة الإنسان الحيوان والناطق وفي صورة البيت الجدار والسقف

وعلى الثاني بأن الملائكة باعتبار المعرفة الطبيعية التي بها يعرفون الأشياء بالصور المختلفة المرتسمة فيهم لا يعرفون جميع الأشياء دفعةً وبهذا الاعتبار يتحركون في التعقل بالزمان واما باعتبار رؤيتهم الأشياء في الله فإنهم يرونها دفعةً

### الفصل الحادي عشر

هل يقتدر أحدٌ في هذه الحياة أن يرى الله بذاته

يُنْتَخَطَى إلى الحادي عشر بأن يقال: يظهر أنه يمكن لراءٍ في هذه الحياة أن يرى الله بذاته فقد قال يعقوب في تك ٣٢: ٣٠ «رَأَيْتُ اللَّهَ وَجْهًا إِلَى وَجْهِ» والرؤية الوجيهة هي الرؤية بالذات كما يتضح من قوله في ١ كور ١٣: ١٢ «الآن ننظر في مرآة على سبيل اللغز اما حينئذٍ فوجهًا إلى وجه» فإذا يمكن أن يُرى الله بذاته في هذه الحياة

٢ وأيضاً قال الرب عن موسى في عد ١٢: ٨ «فَمَا إِلَى فَمٍ أُخَاطَبُهُ» ومن يخاطب الله فماً إلى فم فإنه يراه جهرَةً لا بالألغاز والأشباه. وهذه الرؤية هي رؤية الله بذاته فإذا يمكن لراءٍ في حال هذه الحياة أن يَرَى الله بذاته

٣ وأيضاً ما فيه نعرف جميع ما سواه وبه نحكم على ما سواه فهو معلومٌ لنا بذاته ولكننا نعرف جميع الأشياء في الله حتى في هذه الحياة فقد قال اوغسطينوس في اعترافاته ك ١٢ ب ٢٥ «إذا رأينا كلانا أن ما تقوله حقٌّ وأن ما أقوله حقٌّ فقل لي أين نرى ذلك فلا أنا أراه فيك ولا أنت تراه فيَّ بل كلانا نراه في الحقيقة الغير المتغيرة المتجاوزة طور عقْلنا» وقال أيضاً في كتاب الدين الصحيح ب ٣١ «إنما نحكم

على جميع الأشياء بحسب الحقيقة الإلهية» وقال أيضاً في كتاب الثالث ٢ ب ٢ «من شأن العقل أن يحكم على هذه الجسمانيات بحسب الحقائق الغير الجسمانية والدائمة التي لو لم تكن فوق العقل لما كانت غير متغيرة» فإذا نرى الله في هذه الحياة أيضاً

٤ وأيضاً ما يحصل في النفس بذاته فإنه يُرى بالرؤية العقلية كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ١٢ ب ٢٥ والرؤية العقلية للمعقولات لا تحصل بأشياء لها بل بذواتها كما قال أيضاً هناك. فإذا لمّا كان الله يحصل في نفسنا بذاته كان يُرى منّا بذاته

لكن يعارض ذلك قوله تعالى في خر ٣٣: ٢٠ «لا يراني إنسانٌ ويعيش» وقد كتب الشارح على ذلك «ما دامت هذه الحياة الفانية فإن الله يمكن أن يُرى ببعض الصور لكنه لا يمكن أن يُرى بصورة طبعه»

والجواب أن يُقال إنّ الله لا يمكن أن يُرى بذاته من الإنسان الصرف ما لم يفارق هذه الحياة الفانية وتحقيق ذلك أن حال المعرفة تابع لحال طبع العارف كما أسلفنا في ف ٤ وما دما في هذه الحياة فنفسنا موجودة في مادة جسمانية فهي إذاً لا تعرف بطباعها شيئاً إلا ما له صورة في مادة أو ما يمكن أن يُعرف بذلك. وواضح أن الذات الإلهية لا يمكن معرفتها بطباع الماديات فقد حققنا في ف ١ و ٩ أن معرفة الله بشبه مخلوق أيّاً كان ليست رؤية ذاته فإذا يستحيل على النفس الإنسانية ما دامت في هذه الحياة أن ترى ذات الله يدل على ذلك أن نفسنا كلما ازدادت تجرداً عن الجسمانيات تزداد قوة على إدراك المعقولات المجردة ولذا كانت في حال النوم والغيبية عن الحواس البدنية أقبل للكشف الإلهية ورؤية المستقبلات. فإذا ما دامت هذه الحياة الفانية فالنفس لا يمكن أن ترتقي إلى أعلى المعقولات وهو الذات الإلهية

إذاً أجيب على الأوّل بأنه إنما يقال في الكتاب أن إنساناً رأى الله بمعنى أنه

صُوِّرَتْ له بعض صُورٍ محسوسة أو موهومة مُمَثَّلَةٌ لأمرٍ إلهي في شبه ما كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطنة السماوية ب ٤ وعلى هذا فقول يعقوب «رَأَيْتُ اللَّهَ وَجْهًا إِلَى وَجْهِ» ليس يجب حمله على رؤية الذات الإلهية بل على رؤية صورة كانت ممثلة لله. على أن رؤية الله متكلماً ولو في الوهم خاصةً ببعض الدرجات العالية من النبوة كما سيأتي بيانه عند كلامنا على درجات النبوة في ثا. ثا. مب ١٧٤. أو أن يعقوب أراد بذلك ترفعاً عقلياً بالتأمل أعلى من الحال العامة

وعلى الثاني بأن الله كما يفعل في الأمور الجسمية شيئاً معجزاً بطريقة فائقة الطبع كذلك قد رفع عقول بعض الأحياء في هذا الجسد لكن في حال انشغالهم عن الحواس إلى 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 كان معلم اليهود وعلى بولس الذي كان معلم الأمم وسيأتي لهذا مزيد بحث عند كلامنا على جذبه في ثا. ثا. مب ١٧٥ ف ٣

وعلى الثالث بأنه إنما يقال أننا نرى في الله جميع الأشياء ونحكم به على جميع الأشياء من حيث أننا بمشاركة نوره نعرف جميع الأشياء ونحكم عليها لأن ما في العقل من النور الطبيعي أيضاً إنما هو مشاركة للنور الإلهي كما يقال أيضاً أننا نرى جميع المحسوسات ونحكم عليها في الشمس أي بنور الشمس ولذا قال اوغسطينوس في مناجاته ك ١ ب ٨ «ان مُثْلَ العلوم لا يمكن رؤيتها ما لم تنجل بما هو بمنزلة شمس لها» أي بالله. فإذا كما لا تتوقف الرؤية الحسية لشيء على رؤية جوهر الشمس كذلك لا تتوقف الرؤية العقلية لشيء على رؤية الذات الإلهية

وعلى الرابع بأن الرؤية العقلية إنما تتعلق بما يوجد في النفس بذاته كوجود المعقولات في العقل. والله إنما يوجد على هذا النحو في نفس القديسين لا في نفسنا بل إنما يوجد في نفسنا حضوراً وذاتاً وقوة

## الفصلُ الثَّاني عشرَ

هل نقدر أن نعرف الله في هذه الحياة بالعقل الطبيعي

يُتَخَطَّى إلى الثاني عشر بأن يقال: يظهر أننا لا نقدر أن نعرف الله في هذه الحياة بالعقل الطبيعي فقد قال بويسيوس 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. فإذاً ليس للعقل الطبيعي سبيل إلى معرفته

٢ وأيضاً ان النفس لا تعقل شيئاً بالعقل الطبيعي دون الخيال كما في كتاب النفس ٣ م ٣٠. والله لكونه ليس في جسم لا يمكن أن يحصل له فينا خيال. فإذاً ليس يمكن أن نعرفه بالمعرفة الطبيعية

٣ وأيضاً ان المعرفة التي تحصل بالعقل الطبيعي يشترك فيها الأخيار والأشرار كما يشتركون في الطبيعة. ومعرفة الله خاصة بالأخيار فقط فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثلاث ١ ب ٢ «ان شبة العقل الإنساني الضعيفة ليست تنفذ هذا النور السامي جداً ما لم تُصقل ببر الإيمان» فإذاً ليس يمكن معرفة الله بالعقل الطبيعي

لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو ١ : ١٩ «ما يُعلم من الإلهيات هو واضحٌ فيهم» أي ما يمكن معرفته من الإلهيات بالعقل الطبيعي

والجواب أن يُقال إنَّ مبدأ معرفتنا الطبيعية هو الحسُّ فهي إذاً انما تمتدُّ على قدر اهتدائها بالمحسوسات فقط. لكن عقلنا لا يقدر أن يتوصل بالمحسوسات إلى رؤية الذات الإلهية لأن الخلائق المحسوسة معلولاتٌ لله غير مساوية لقدرة علتها. فإذاً لا يمكن التوصل بمعرفة المحسوسات إلى معرفة قدرة الله بتمامها. فإذاً لا يمكن التوصل بها أيضاً إلى رؤية ذاته إلا أنها لما كانت معلولاتٍ له متوقفةً على علتها كان ممكناً لنا أن نهتدي بها إلى أن نعرف في حق الله أنه هل هو وما يتصف به ضرورة باعتبار كونه العلة الأولى لكل شيءٍ الفائقة جميع معلولاتها. فإذاً نعرف منه نسبته إلى

المخلوقات أي أنه علة جميع الأشياء ومغايرة المخلوقات له أي أنه ليس شيئاً من معلولاته وان مغايرتها له ليس لمكان نقصه بل لفوقه لها

إذا أُجيب على الأول بأن العقل لا يقتدر أن يتوصل إلى الصورة البسيطة بحيث يعلم أنها ما هي لكنه يقتدر أن يعرف منها ما به يعلم أنها هل هي

وعلى الثاني بأن الله يُعرف معرفةً طبيعياً بخيالات معلولاته

وعلى الثالث بأن معرفة الله بذاته لمّا كانت بالنعمة كان خاصةً بالأخيار وأما معرفته بالعقل الطبيعي فمشاركةً بين الأخيار والأشرار وبناءً على هذا قال اوغسطينوس في كتاب الرجوع ١ ب ٤ راجعاً في ما كان قد قاله في مناجاته ك ١ ب ١ «لا أقرّ قولي في الصلوة: اللهم الذي شئت أن لا يعلم الحق إلاّ الأطهار: لأن هذا يمكن ردهُ بأن كثيراً من غير الأطهار يعلمون كثيراً من الأمور الحقّة» يعني بالعقل الطبيعي

### الفصل الثالث عشر

هل يُحصل بالنعمة على معرفةٍ بالله أعلى من معرفته بالعقل الطبيعي

يتخطّى إلى الثالث عشر بأن يقال: يظهر أنه ليس يُحصل بالنعمة على معرفة بالله أعلى من معرفته بالعقل الطبيعي فقد قال ديونيسيوس في اللاهوت السريّ ك ١ ب ١ «من كان أكثر اتحاداً بالله في هذه الحياة فإنه يتحد به اتحاداً بمجهول بالكلية» وقد قال هذا أيضاً في حق موسى الذي كان مع ذلك حاصلاً على نوع من الترفع في معرفة النعمة. والاتحاد بالله مع جهل أنه ما هو يحدث بالعقل الطبيعي أيضاً. فإذا ليست معرفتنا الله بالنعمة أكمل منها بالعقل الطبيعي

٢ وأيضاً في مقدورنا أن نتوصل بالعقل الطبيعي إلى معرفة الإلهيات إلا بالخيالات وكذا الحال أيضاً في معرفة النعمة فقد قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ١ «لا يمكن طلوع الشعاع الإلهي علينا إلا محتجباً بستائر

مقدسة مختلفة» فإذا ليست معرفتنا الله بالنعمة أكمل منها بالعقل الطبيعي

٢ وأيضاً ان عقلنا يتحد بالله بنعمة الإيمان. والإيمان ليس معرفة في ما يظهر فقد قال غريغوريوس في خط ٢٦ على الإنجيل «ما ليس يُرى فهو متعلقٌ للإيمان لا للمعرفة» فإذا لسنا نزداد بالنعمة معرفة أعلى بالله

لكن يعارض ذلك قول الرسول في ١ كور ٢: ١٠ «قد كشف الله لنا بروحه» يعني تلك الأمور «التي لم يعرفها أحدٌ من رؤساء هذا الدهر» أي الفلاسفة على ما في الشارح

والجواب أن يقال إننا بالنعمة نحصل على معرفة بالله أكمل من معرفته بالعقل الطبيعي وبيان ذلك أن المعرفة التي تحصل لنا بالعقل الطبيعي تقتضي أمرين الخيالات المستفادة من المحسوسات والنور الطبيعي المعقول الذي بقوته تنتزع منها التصورات المعقولة وفي كليهما تُساعد المعرفة الإنسانية بوحى النعمة لأن النور الطبيعي الذي للعقل يتعزّز بفيض نور النعمة. والخيالات أيضاً تتكون أحياناً بفعل الله في واهمه الإنسان فتكون أكثر تمثيلاً للإلهيات من تلك الخيالات التي نحصل عليها بالقوة الطبيعية من المحسوسات كما يظهر في الرؤى النبوية بل قد تتكون بفعل الله بعض المحسوسات أو الألفاظ أيضاً للدلالة على أمر إلهي كما شُهد الروح القدس في العمداء بصورة حمامة وسُمع صوت الأب قائلاً هذا هو ابني الحبيب كما في متى ٣:

١٧

إذا أُجيب على الأول بأننا وان لم نعرف بوحى النعمة في هذه الحياة أن الله ما هو وهكذا نتحد به اتحاداً بمجهول إلا أننا نعرفه معرفة أكمل من حيث تتكشف لنا معلومات له أكثر وأعلى ومن حيث نعلم بالوحي الإلهي من صفاته ما ليس يتوصل إليه العقل الطبيعي ككونه مثلاً وواحداً وعلى الثاني بأنه كلما كان النور المعقول أقوى في الإنسان يحصل له من الخيالات

المستفادة من الحسّ بحسب الترتيب الطبيعي أو المتكونة في الوهم بفعل الله معرفةً عقليةً أعلى وهكذا تكون المعرفة المستفادة من الخيالات وحيّاً يفيض النور الإلهي اتمّ

وعلى الثالث بأن الإيمان ضربٌ من المعرفة من حيث أن العقل يتحدد به إلى معروفٍ ما إلا أن هذا التحدد إلى واحد ليس يصدر عن رؤية المؤمن بل عن رؤية المؤمن به وهكذا فالإيمان من حيث يخلو عن الرؤية يخلو عن حقيقة المعرفة التي في العلم لأن العلم يحدد العقل إلى واحدٍ برؤية المبادئ الأولى وتفهمها



### المبحث الثالث عشر

#### في أسماء الله - وفيه اثنا عشر فصلاً

بعد النظر في ما يتعلق بالمعرفة الإلهية يجب التخطّي إلى النظر في الأسماء الإلهية لأننا نسمّي كلّ شيءٍ على حسب ما نعرفه والبحث في ذلك يدور على اثني عشرة مسألة — ١ هل تجوز تسمية الله منا — ٢ في أن الأسماء المقولة على الله هل يُطلق عليه بعضها بحسب الجوهر — ٣ في أن الأسماء المقولة على الله هل يقال بعضها عليه حقيقةً أو تقال كلها مجازاً — ٤ هل الأسماء الكثيرة المقولة على الله مترادفة — ٥ هل يقال بعض الأسماء على الله والمخلوقات بالتواطؤ أو بالاشتراك — ٦ في أنها على فرض قولها عليهم بالنتشكيك هل تقال بالقول الأول على الله أو على المخلوقات — ٧ هل يقال بعض الأسماء على الله من الزمان — ٨ هل اسم الله اسمٌ للطبيعة أو للفعل — ٩ هل يقبل الشركة فيه — ١٠ هل يدل على الإله الحقيقي والاشتراكي والاعتقادي بالتواطؤ أو بالاشتراك — ١١ هل اسم الموجود هو أخص الأسماء بالله — ١٢ هل يجوز أن يصاغ في حق الله قضايا موجبة

### الفصل الأول

هل يجوز اسمٌ ما على الله

يُتخطّى إلى الأول بأن يقال: يظهر أنه ليس يجوز اسمٌ على الله فقد قال

ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ١ مقا ٣ «ليس له اسم ولا يناله رأي» وقيل في ام ٣٠: ٤ «ما اسمه وما اسم ابنه ان علمت»

٢ وأيضاً كل اسم فاماً أن يقال بالمواطأة أو بالاشتقاق والأسماء المقولة بالاشتقاق لا تجوز على الله لكونه بسيطاً وكذا لا يجوز عليه الأسماء المقولة بالمواطأة لعدم دلالتها على شيء كامل قائم بنفسه. فإذا ليس يجوز أن يقال اسم على الله

٣ وأيضاً أن الأسماء تدل على الجوهر مقترناً بكيفية والكلمات والأوصاف المشتقة تدل على معنى مقترن بزمان وأسماء الإشارة والموصولات تدل على معنى مقترن بإشارة أو صلة. وليس شيء من ذلك يجوز على الله لأنه منزّه عن الكيف وعن كل عرض وعن الزمان وليس يحس به فيمكن الإشارة إليه. ولا يدل عليه بموصول لرجوع الموصولات إلى سابق من الأسماء أو الأوصاف المشتقة أو أسماء الإشارة. فإذا ليس يجوز تسمية الله منا أصلاً

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

والجواب أن يقال إنّ الألفاظ هي دلائل العقول والعقول هي أشباه الأشياء كما قال الفيلسوف في كتاب العبارة ١ ب ١ وبذلك يتضح أن نسبة الألفاظ إلى مدلولاتها تحصل بتوسط تصور العقل فإذا بحسبما يجوز أن نعرف شيئاً بالعقل يجوز أن نسميه. وقد أسلفنا في المبحث السابق ف ٢ اننا لا نقدر أن نرى الله بذاته في هذه الحياة بل إنما نعرفه من مخلوقاته باعتبار ما له إليها من نسبة المبدأ وبطريقة السمو والتنزيه فإذا يجوز أن نسميه من مخلوقاته لكن لا بحيث يكون الاسم الدال عليه معبراً عن الذات الإلهية بحسبما هي كما يعبر لفظ الإنسان بدلالته عن ذات الإنسان بحسبما هي لأنه يدل على حدّ المعبر عن ذاته لأن الحقيقة المدلول عليها بالاسم هي الحد

إذا أُجيب على الأول بأنه إنما يقال ليس لله اسمٌ أو أنه فوق أن يسمّى لأنه ذاته فوق ما نعقله منه وندل عليه باللفظ

وعلى الثاني بأنه لمّا كنا إنما نتوصل إلى معرفة الله من مخلوقاته وإنما نسمّيه منها كانت الأسماء التي نسميه بها تدل عليه بحسب دلالتها على المخلوقات المادية التي نعرفها بقوة طبعنا كما مرّ في المبحث الأنف ف ٤. ولما كانت الأشياء الكاملة والقائمة بأنفسها في هذه المخلوقات هي المركبات وليست الصورة فيها شيئاً كاملاً قائماً بنفسه بل بالأحرى شيئاً به شيءٌ هو كانت جميع الأسماء الموضوعة منا للدلالة على شيءٍ كاملٍ قائمٍ بنفسه تدل بطريق الاشتقاق على حسب ما يلائم المركبات والموضوعة للدلالة على الصور الساذجة تدل على شيء ليس قائماً بنفسه بل به شيءٌ هو كدلالة البياض على شيءٍ به شيءٌ أبيض. وعلى هذا فلكون الله بسيطاً وقائماً بنفسه نطلق عليه أسماءً مقولة بالمواطأة للدلالة على بساطته وأسماءً مقولةً بالاشتقاق للدلالة على قيامه بنفسه وكماله وان كانت كلّها قاصرةً على الدلالة على حقيقة حاله كقصور عقلنا عن معرفته في هذه الحيوة كما هو

وعلى الثالث بأن الدلالة على جوهرٍ مقترنٍ بكيفية الدلالة على شخصٍ مقترنٍ بطبيعةٍ أو بصورةٍ معيّنة قائمٍ بنفسه فيها فإذا كما يقال بعض الأسماء على الله بطريق الاشتقاق للدلالة على قيامه بنفسه وكماله كما مرّ في الجواب السابق كذلك يقال عليه أسماءٌ دالةٌ على جوهرٍ مقترنٍ بكيفيةٍ وأما الكلمات والأوصاف المشتقة الدالة على معنىٍ مقترنٍ بزمانٍ فتقال عليه من طريق اشتمال السرمدية على كل زمانٍ لأننا كما لا يمكن لنا أن نتصور البسائط القائمة بأنفسها ونعبر عنها إلا على طريق المركبات كذلك لا يمكن لنا أن نتعلّل السرمدية البسيطة ونعبر عنها باللفظ إلا عن طريقة الزمانيات وذلك لأن عقلنا لا يدرك بقوته الطبيعية إلا المركبات والزمانيات وأما أسماءُ الإشارة فتقال عليه باعتبار أن الإشارة بها إلى

ما يُعقل لا إلى ما يُشعر به لأننا إنما نشير إليه بحسبما نتعقله وهكذا فبالطريقة التي بها تقال على الله الأسماء والأوصاف المشتقة وأسماء الإشارة يجوز أن يدلّ عليه بالضمائر أو الأسماء الموصولة أيضاً

## الفصل الثاني

هل يقال اسمٌ على الله بحسب الجوهر

يُتخطّى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أنه ليس يقال اسمٌ على الله بحسب الجوهر فقد قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ١ ب ٤ «يجب أن كلاً من الأسماء المقولة على الله لا يدل على أنه ما هو في جوهره بل على أنه ما ليس هو أو على نسبة ما أو على شيء من لواحق طبعه أو فعله»

٢ وأيضاً قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ١ مقاً ٣ «أنك تجد اشعار جميع اللاهوتيين القديسين مفصلةً لأسماء الله بطريقة البيان والمدح على حسب صدورات السلطان الإلهي السعيدة» ومعنى ذلك أن الأسماء التي أتى بها الأئمة القديسون لمدح الله إنما هي مفصلة على حسب صدورات الله. وما يدل على صدور شيء ما فلا يدل على شيء مختص بذاته. فإذا الأسماء المقولة على الله ليست تقال عليه بحسب الجوهر

٣ وأيضاً إنما نسمي شيئاً على حسبما نعقله. لكننا لا نعقل الله في هذه الحياة بحسب جوهره. فإذا ليس يقال اسمٌ موضوعٌ منا عليه بحسب جوهره

لكن يعارض ذلك قول أوغسطينوس في الثالث ك ٧ ب ١ و ٧ وك ٦ ب ٤ «إن وجود الله هو كونه قوياً أو كونه حكيماً وكل ما تقوله على تلك البساطة دالاً على جوهره» فإذا جميع هذه الأسماء تدل على الجوهر الإلهي

والجواب أن يقال إنّ الأسماء التي تقال على الله بطريقة السلب أو تدل على إضافته إلى المخلوقات واضح أنها لا تدل أصلاً على جوهره بل على تنزيهه عن شيء

أو على إضافته إلى غيره أو بالأحرى على إضافة شيء إليه. وأما الأسماء التي تقال عليه مطلقاً وبطريقة الثبوت كالخير والحكيم ونحوهما فاختُلفَ فيها على مذاهب متفرقة فذهبت طائفة إلى أن هذه الأسماء كلها وإن قيلت على الله بطريقة الثبوت لكنها موضوعة للدلالة على نفي شيء عنه أخرى من الدلالة على إثبات شيء فيه وبناءً على ذلك قالوا متى قلنا أن الله حيٌّ فمرادنا به أنه ليس كالأشياء الغير المتنفسة وقس على ذلك سائر الأسماء وهذا المذهب قال به الرباني موسى. وذهبت طائفة أخرى إلى أن هذه الأسماء وُضِعَت للدلالة على نسبته إلى المخلوقات فيكون معنى قولنا: الله خيرٌ: أن الله هو علة الخيرية في الأشياء وكذا حكم الباقي لكن كلا هذين المذهبين باطلٌ في ما يظهر لثلاثة وجوه — أمّا أولاً فلأنه لا يمكن على أحدهما تقرير وجهٍ لإثبات بعض الأسماء على غيرها في إطلاقها على الله لأنه علةٌ للأجسام كما هو علةٌ للخيرات فلو لم يكن المراد بقولنا الله خيرٌ إلا أن الله هو علة الخيرات لجاز أن يقال أيضاً الله جسمٌ لكونه علة الأجسام وأيضاً فبقولنا أنه جسمٌ ينتفي كونه موجوداً بالقوة فقط كالهولي الأولى — وأما ثانياً فلأنه يلزم أن جميع الأسماء المقولة على الله تقال عليه بالقول المتأخر كما يقال الصحيح على الدواء بالقول المتأخر إذ إنما معناه أنه علة الصحة في الحيوان الذي يقال عليه الصحيح بالقول المتقدم — وأمّا ثالثاً فلأن ذلك مخالفٌ لقصد المتكلمين على الله لأنهم بقولهم الله الحي يقصدون شيئاً غير كونه علةً لحياتنا أو كونه مفترقاً عن الأجسام الغير المتنفسة — فالحق إذن أن يُقال إن هذه الأسماء تدل على الجوهر الإلهي وتطلق على الله بحسب الجوهر لكنها قاصرة عن تمثيله لأن الأسماء إنما تدل على الله بحسب معرفة عقلا له ولمّا كان عقلا يعرف الله من المخلوقات كانت معرفته به على حسب تمثيل المخلوقات له وقد حققنا في مب ٣ ف ٢ أن الله حاصل في ذاته حصولاً سابقاً على جميع كمالات المخلوقات لكونه كاملاً بالكمال المطلق والكلي

فإذا كل خليفة إنما تمثله وتشبهه من حيث هي حاصلة على كمال ما لكن لا بحيث تمثله على أنه شيء متحد معها نوعاً أو جنساً بل على أنه مبدأ عالٍ تخلو معلولاته عن تمام صورته لكنها تدرك شيئاً من شبهه كما تمثل صورُ الأجرام السافلة قوة الشمس وقد مر بيان ذلك في مب ٤ ف ٣ عند الكلام على الكمال الإلهي. وعلى هذا فالأسماء المذكورة تدل على الجوهر الإلهي لكن دلالة ناقصة كما أن المخلوقات أيضاً تمثله تمثيلاً ناقصاً فإذا متى قيل الله خيرٌ فليس المعنى أن الله هو علة الخيرية أو أنه ليس شريراً بل أن ما نقوله له في المخلوقات خيرية موجودٌ في الله وجوداً سابقاً وذلك على وجه أعلى فلا يلزم من ذلك أن الخير يصدق على الله من حيث يسبب الخيرية بل بعكس ذلك إنما يفيض الخيرية على الأشياء لكونه خيراً كقول أوغسطينوس في كتاب التعليم المسيحي ١ ب ٣١ «إنما نحن موجودون لأن الله خيرٌ»

إذا أُجيب على الأول بأن الدمشقي إنما قال أن هذه الأسماء لا تدل على أن الله ما هو لعدم إيضاح شيء منها أنه ما هو إيضاحاً كاملاً بل كلٌّ منها يدل عليه دلالة ناقصة كما أن المخلوقات أيضاً تمثله تمثيلاً ناقصاً

وعلى الثاني بأن ما يوضع الاسم منه قد يكون أحياناً مغايراً في معناه لما يوضع للدلالة عليه كما أن اسم lapis (في اللاتينية ومعناه الحجر) موضوعٌ من أنه lædit pedem (أي يؤذي القدم) لكنه لم يوضع للدلالة على ما يراد به مؤذي القدم بل للدلالة على نوعٍ من الأجسام وإلا لكان كل مؤذي القدم Lapis. فإذا يجب أن يقال إن هذه الأسماء الإلهية موضوعة من صدورات الألوهية لأنه كما أن المخلوقات تمثل الله ولو تمثيلاً ناقصاً بحسب اختلاف صدورات الكمالات كذلك عقلنا يعرف الله ويسميه بحسب كل صدورٍ لكنه لا يضع هذه الأسماء للدلالة على نفس الصدورات بحيث يكون معنى قولنا الله حيٌّ أن الحيوية صادرة عنه بل للدلالة

على مبدأ الأشياء باعتبار أن الحياة موجودة فيه وجوداً سابقاً وإن كان وجودها فيه على وجه أعلى مما تتعقل أو يدل عليها باللفظ

وعلى الثالث بأنه لا سبيل لنا في هذه الحياة أن نعرف ذات الله على حسب ما هي في نفسها بل إنما نعرفها على حسب تمثلها في كمالات المخلوقات وكذا تدل عليها الأسماء الموضوعة منا

### الفصل الثالث

هل يقال اسم على الله حقيقة

يُخَطَّى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أنه ليس يقال اسم على الله حقيقة لأن جميع الأسماء التي نقولها على الله مأخوذة عن المخلوقات كما مرَّ في ف ١. وأسماء المخلوقات تقال على الله مجازاً كما لو قيل الله حجرٌ أو أسدٌ أو نحو ذلك. فإذا الأسماء المقولة على الله تقال مجازاً

٢ وأيضاً لا يقال اسم حقيقة على ما نفى عنه أحق من إثباته له. ونفي جميع هذه الأسماء أي الخير والحكيم ونحوهما عن الله أحق من إثباتها له كما أوضح ذلك ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٢ و ٤ فإذا ليس شيء من هذه الأسماء يقال على الله حقيقة

٣ وأيضاً أن أسماء الأجسام ليست تقال على الله إلا مجازاً لأنه ليس في جسمٍ وجميع هذه الأسماء تتضمن أحوالاً جسمانية لاقتران دلالتها بالزمان والتركيب ونحوهما مما هو من الأحوال الخاصة بالأجسام. فإذا جميع هذه الأسماء تقال على الله مجازاً

لكن يعارض ذلك قول امبروسيوس في الإيمان ك ٢ «من الأسماء ما يدل صريحاً على خاصية الألوهية ومنها ما يدل على وحدانية الجلال الإلهي البينة ومنها ما يُطلق عليه استعارة على سبيل التشبيه» فإذا ليست جميع الأسماء تقال على الله مجازاً بل

بعضها يقال عليه حقيقة

والجواب أن يقال إننا نعرف الله من الكمالات الصادرة عنه إلى المخلوقات كما مرّ في الفصل السابق وهذه الكمالات هي في الله أعلى حالاً منها في المخلوقات وعقلنا يتصورها على حسب حالها في المخلوقات وهو إنما يدل بالأسماء على حسب تصوره. فإذا الأسماء التي نطلقها على الله يجب فيها اعتباراً أمرين نفس الكمالات المدلول عليها كالخيرية والحياة وأشباههما وكيفية الدلالة فباعتبار مدلولاتها تلائم الله حقيقةً وبالحق مما تلائم المخلوقات وتقال عليه بالقول الأول وباعتبار كيفية الدلالة لا يقال على الله حقيقة لأن كيفية دلالتها إنما تلائم المخلوقات

إذاً أجيب على الأول بأن من الأسماء ما يدل على هذه الكمالات الصادرة عن الله إلى المخلوقات بحيث يكون الحال الناقص الذي به تشترك الخليقة في الكمال الإلهي داخلاً في مدلول الاسم كما أن الحجر يدل على موجود بحال مادية وهذه لا يقال على الله إلا مجازاً ومنها ما يدل على الكمالات أنفسها مطلقاً دون أن يدخل في دلالاته حال من أحوال المشاركة كالموجود والخير والحي ونظائرها وهذه يقال على الله حقيقة

وعلى الثاني بأن ديونيسيوس إنما قال في المحل المورد أن هذه الأسماء تُسلب عن الله لأن مدلول الاسم لا يلائمه بالطريقة التي يدل بها بل بطريقة أعلى ولذا قال هناك إن الله فوق كل جوهر وحيوة

وعلى الثالث بأن الأسماء التي يقال على الله حقيقةً تتضمن أحوالاً جسمانية لا في نفس مدلولها بل من جهة كيفية دلالتها أما الأسماء التي يقال على الله مجازاً فإنها تتضمن حالاً جسمانية في نفس مدلولها

### الفصل الرابع

#### هل الأسماء المقولة على الله مترادفة

يُتَخَطَّى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن الأسماء المقولة على الله مترادفة لأن الأسماء المترادفة هي التي تدل على شيء واحد بعينه من كل وجه. والأسماء المقولة على الله تدل على شيء واحد بعينه من كل وجه لأن خيرية الله هي عين ذاته وكذا حكمته. فإذا هذه الأسماء مترادفة من كل وجه

٢ وأيضاً إن قيل إن هذه الأسماء لا تدل على واحد بعينه بالحققة بل باعتبارات مختلفة يعارضه الاعتبار الذي ليس بإزائه شيء حقيقي هو باطل فلو كانت هذه الاعتبارات متعددة والحققة واحدة لكانت هذه الاعتبارات باطلة في ما يظهر

٣ وأيضاً ما هو واحد حقيقة واعتباراً أوحدهما هو واحد حقيقة ومتعدد اعتباراً والله في غاية الوجدانية فإذا يظهر أنه ليس واحداً حقيقة ومتعدد اعتباراً وهكذا لا تكون الأسماء المقولة عليه دالة على اعتبارات مختلفة فهي إذا مترادفة

لكن يعارض ذلك أنه إذا اجتمعت المترادفات معاً كانت هزراً كما لو قيل لباسٌ ثوبٌ فإذا لو كانت جميع الأسماء المقولة على الله مترادفة لما صح أن يقال الله الخير أو نحو ذلك مع أنه قد كتب في ار ٣٢: ١٨ «أنت الجبار العظيم الطائق الذي رب الجنود اسمه»

والجواب أن يقال إن الأسماء المقولة على الله ليست مترادفة وهذا يظهر بلا كلفة إذا قلنا أن هذه الأسماء يؤتى بها لنفي أو إثبات نسبة العلة إلى المخلوقات لأنه يترتب على ذلك أن لهذه الأسماء اعتبارات مختلفة باختلاف المنفيّات أو الآثار المعينة بها. وأيضاً فعلى ما مرّ في الفصل الثاني من أن هذه الأسماء تدل على الجوهر الإلهي ولو دلالة ناقصة يظهر جلياً مما أسلفناه في ف ١ أن لها اعتبارات مختلفة لأن الاعتبار المدلول عليه بالاسم هو تصور العقل في حق الشيء المدلول عليه بالاسم

ولما كان عقلنا يعرف الله من المخلوقات فهو يصوغ لتعقل الله تصوراتٍ معادلة للكمالات الصادرة عن الله إلى المخلوقات وهذه الكمالات موجودةٌ فيه وجوداً سابقاً على صفة الوحدة والبساطة وأما في المخلوقات فمنقسمة ومتكثرة. إذن كما أن بازاء الكمالات المختلفة في المخلوقات مبدأً واحداً بسيطاً ممثلاً بها تمثيلاً مختلفاً ومتكثراً كذلك بازاء تصورات عقلنا المختلفة والمتكثرة واحد بسيط من كل وجهٍ معقول بحسبها تعقلاً ناقصاً. ولذا فالأسماء المطلقة على الله وإن دلت على شيءٍ واحدٍ ليست مع ذلك مترادفةً لدالاتها عليه باعتبارات متكثرة مختلفة

وبذلك يتضح حل الاعتراض الأول لأن الأسماء المترادفة ما دلت على واحدٍ باعتبارٍ واحدٍ لأن الأسماء التي تدل على اعتباراتٍ مختلفةٍ لشيءٍ واحدٍ لا تدل على واحدٍ أولاً وبالذات إذ الاسم لا يدل على الشيء إلا بتوسط تصور العقل كما مر في الفصل الأول

وأجيب على الثاني بأن الاعتبارات المتكثرة التي لهذه الأسماء ليست لغواً وباطلة لأن بازائها كلها شيئاً واحداً بسيطاً ممثلاً بها جميعاً تمثيلاً متكثراً وناقصاً

وعلى الثالث بأن كون ما يوجد في غير الله على حال التكثر والانقسام يوجد فيه على حال البساطة والوحدة هو من الأمور الخاصة بوحدايته الكاملة وهذا هو السبب في كونه واحداً حقيقةً ومتكثراً اعتباراً لأن عقلنا يتصوره بتصوراتٍ متكثرة كما أن الأشياء تمثله على أنحاءٍ متكثرة

### الفصل الخامس

في أن الأسماء المقولة على الله والمخلوقات هل تقال عليهم بالتواطؤ يُنخطى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن الأسماء المقولة على الله والمخلوقات تقال عليهم بالتواطؤ لأن كل مشترك يرجع إلى المتواطئ كما يرجع الكثير إلى الواحد. لأنه إذا كان اسم الكلب يقال بالاشتراك على النباحي والبحري فلا بد

أن يقال بالتواطؤ على بعضٍ أي على جميع الكلاب النباحية وإلا لزم التسلسل إلى غير النهاية. ومن الفواعل فواعل متواطئة وهي التي تتفق مع مفعولاتها في الاسم والحدّ كما يلد الإنسان إنساناً. ومنها فواعل مشتركة كما تسبب الشمس الحارّ مع أنها ليست حارة إلا بالاشتراك فإذا يظهر أن الفاعل الأوّل الذي إليه ترجع جميع الفواعل فاعلٌ متواطئ وهكذا فالأسماء التي تقال على الله والمخلوقات تطلق عليهم بالتواطؤ

٢ وأيضاً أن المشتركات لا يلحظ بينها مشابهة ولما كانت الخليفة مشابهةً لله كقوله في تك ١: ٢٦ «لنصنع الإنسان على صورتنا ومثالنا» يظهر أن شيئاً يقال على الله والمخلوقات بالتواطؤ ٣ وأيضاً أن المقدار مجانس للمتقدر كما في الإلهيات ك ١٠ م ٤ والله هو المقدار الأوّل لجميع الموجودات كما قيل هناك فهو إذاً مجانس للمخلوقات وهكذا يجوز أن شيئاً يقال على الله والمخلوقات بالتواطؤ

لكن يعارض ذلك أن كل ما يطلق على كثيرين باسم واحدٍ لكن لا باعتبار واحد فإنه يطلق عليهم بالاشتراك والله لا يجوز عليه اسم بذلك الاعتبار الذي به يقال على الخليفة فإن الحكمة في المخلوقات كيفية وليست كذلك في الله واختلاف الجنس يغيّر الاعتبار إذا الجنس ركنٌ من أركان الحد وقس على ذلك سائر الأسماء فإذاً كل ما يقال على الله والمخلوقات فإنه يقال بالاشتراك

وأيضاً أن الله أبعدُ عن المخلوقات من بعضها عن بعض وبسبب تباعد بعض المخلوقات يحدث عدم جواز إطلاق شيءٍ عليها بالتواطؤ كما في الأشياء التي لا تتفق في جنس فبالأولى إذاً أن لا يجوز إطلاق شيءٍ على الله والمخلوقات بالتواطؤ بل أن تطلق جميع الأسماء عليهم بالاشتراك

والجواب أن يقال يمتنع إطلاق شيءٍ على الله والمخلوقات بالتواطؤ لأن كل معلول

غير مساوٍ لقوة العلة الفاعلة يقبل شبه الفاعل لا في حقيقته عينها بل على وجهٍ ناقصٍ حتى أن ما يكون في المعلولات على حال الانقسام والتكثر يكون في العلة على حال البساطة والوحدة كما أن الشمس تصدر بقوتها الواحدة في هذه السافلات صوراً متعدّدة ومختلفة وكذا جميع الكمالات التي هي في المخلوقات على حال الانقسام والتكثر موجودة سابقاً في الله على حال الوحدة والبساطة كما مر في الفصل السابق فهكذا إذاً متى قيل على الخليقة اسمٌ خاصٌ بكمالٍ فإنه يدل على ذلك الكمال متميزاً باعتبار حده عن سائر الكمالات كما أنه متى قيل اسم الحكيم على الإنسان فإننا ندلّ به على كمالٍ متميزٍ عن ماهية الإنسان وقوته ووجوده وكل ما يشبه ذلك. أما متى أطلقناه على الله فلا نقصد به الدلالة على شيءٍ متميزٍ عن ذاته أو قوته أو وجوده. وهكذا فمتى قيل اسم الحكيم على الإنسان فإنه يحيط على نوعٍ ما بمدلوله ويحصره بخلاف ما إذا قيل على الله فإن مدلوله يبقى غير محاطٍ به ومتجاوزاً لدلالته. ومن ذلك يتضح أن اسم الحكيم لا يقال على الله والإنسان باعتبار واحدٍ وقس عليه سائر الأسماء فإذاً ليس يقال اسم على الله والمخلوقات بالتواطؤ — لكن ليس يقال أيضاً اسمٌ عليهم بالاشتراك المحض كما قال بعضٌ وإلاّ لما أمكن معرفة أمرٍ إلهي ولا إقامة البرهان عليه من المخلوقات. بل لزم دائماً وقوع مغالطة الاشتراك وهذا مخالف للفيلسوف الذي أثبت كثيراً من الأمور الإلهية بالبرهان في الطبيعيات كـ ٨ والإلهيات كـ ١٢ ولقول الرسول في رو ١: ٢٠ «ان غير منظورات الله قد أبصرت إذ أدركت بالمبروات» فالحق إذاً أن يقال إن هذه الأسماء تقال على الله والمخلوقات بالتشكيك أي بالمناسبة وهذا يعرض في الأسماء على وجهين أما لمناسبة أشياء كثيرة لشيءٍ واحدٍ كما يقال الصحيح على الدواء والبول من حيث أن لكليهما نسبة ومناسبة لصحة الحيوان التي هذا دليل عليها وذاك سبب لها. وأما لمناسبة شيءٍ واحدٍ لشيءٍ آخر كما يقال الصحيح على الدواء والحيوان من حيث أن الدواء سبب للصحة التي في الحيوان وعلى هذا

النمط يقال بعض الأشياء على الله والمخلوقات بالتشكيك لا بالاشتراك المحض ولا بالتواطؤ المحض إذ لا نقدر أن نسمي الله إلا من المخلوقات كما مر في ف ١ وهكذا كل ما يقال على الله والمخلوقات فإنه يقال باعتبار أن في الخليقة نسبة إلى الله على أنه مبدؤها وعلتها الموجود فيها سابقاً على وجه أعلى جميع كمالات الأشياء وهذا الضرب من العموم واسطة بين الاشتراك بين المتواطئة والمحض والتواطؤ البسيط لأن وجه التسمية في الأسماء 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 أن الصحيح المقول على البول يدل على دليل صحة الحيوان والمقول على الدواء يدل على سببها

إذا أُجيب على الأول بأنه وإن كان في قول الأشياء يجب إرجاع المشتركات إلى المتواطئ إلا أنه في الأفعال يكون الفاعل الغير المتواطئ متقدماً بالضرورة على الفاعل المتواطئ لأن الفاعل الغير المتواطئ علة كلية للنوع كله كما أن الشمس علة لتولد جميع الناس أما الفاعل المتواطئ فليس بعلة فاعلة كلية للنوع كله وإلا لكان علة لنفسه لاندراجه تحت النوع بل هو علة جزئية بالنظر إلى شخص بعينه أكسبه المشاركة في النوع. فإذا العلة الكلية للنوع كله ليست فاعلاً متواطئاً. لكن العلة الكلية متقدمة على الجزئية وهذا الفاعل الكلي وإن لم يكن متواطئاً إلا أنه ليس مشتركاً محضاً وإلا لم يفعل ما يشبهه بل يجوز أن يقال له فاعل مشكك كما أنه في قول الأشياء ترجع جميع المتواطئات إلى واحد أول ليس متواطئاً بل مشككاً وهو الموجود

وعلى الثاني بأن شبه الخليقة بالله غير تام لأنها لا تمثل شيئاً متحداً معها ولا بالجنس كما أسلفناه في مب ٤ ف ٣

وعلى الثالث بأن الله ليس بمقدارٍ معادلٍ للمتقدرات فلا يجب أن يكون مندرجاً

مع المخلوقات تحت جنسٍ واحدٍ

أما ما في المعارضة فلازمه أن هذه الأسماء لا تقال على الله والمخلوقات بالتواطؤ لا انها تقال عليهم بالاشتراك

### الفصل السادس

هل تقال الأسماء على المخلوقات قبل أن تقال على الله

يُتَخَطَّى إلى السادس بأن يقال: يظهر أن الأسماء تقال على المخلوقات قبل أن تقال على الله لأننا إنما نسمي شيئاً بحسبما نعرفه إذ الأسماء هي دلائل العقول كما قال الفيلسوف في كتاب العبارة ١ ب ١ ونحن نعرف الخليفة قبل أن نعرف الله. فإذا الأسماء الموضوعة منا تصدق على المخلوقات قبل صدقها على الله

٢ وأيضاً إنما نسمي الله من المخلوقات كما قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ١ والأسماء المنقولة من المخلوقات إلى الله تقال على المخلوقات قبل أن تقال على الله كالأسد والحجر ونحوهما فإذا جميع الأسماء التي تقال على الله والمخلوقات تقال على المخلوقات قبل أن تقال على الله

٣ وأيضاً أن جميع الأسماء التي يشترك فيها الله والمخلوقات تقال على الله من حيث هو علة جميع الأشياء كما قال ديونيسيوس في اللاهوت السري ب ١ وما يقال على شيء باعتبار العلية يقال عليه بالقول المتأخر لأن الصحيح يقال على الحيوان قبل أن يقال على الدواء الذي هو علة الصحة. فإذا هذه الأسماء تقال على المخلوقات قبل أن تقال على الله

لكن يعارض ذلك قوله في افس ٣: ١٤ «اجثو على ركبتي لأبي ربنا يسوع المسيح الذي منه تسمى كل أبوة في السماوات وعلى الأرض» وكذا في ما يظهر حكم سائر الأسماء التي تقال على الله والمخلوقات. فإذا هذه الأسماء تقال على الله قبل أن تقال على المخلوقات

والجواب أن يُقال إنّ الأسماءَ المقولة على كثيرين بالتشكيك لا بدّ أن يكون قولها كلها بالنظر إلى واحدٍ ولذا يجب أخذ ذلك الواحد في حدها كلها ولما كانت الحقيقة المدلول عليها بالاسم هي الحدّ كما في الإلهيات ك ٤ م ٢٨ كان لا بدّ أن ذلك الاسم يقال بالقول المتقدم على ما يؤخذ في حدّ غيره وبالقول المتأخّر على غيره بحسب رتبة قربه إلى ذلك الأول قريباً أكثر أو أقلّ كما أن الصحيح المقول على الحيوان يؤخذ في حدّ الصحيح المقول على الدواء الذي يقال له صحيحٌ من حيث هو علة لصحة الحيوان وفي حدّ الصحيح المقول على البول الذي يقال له صحيحٌ من حيث هو دليل على صحة الحيوان فهكذا إذاً جميع الأسماءَ المقولة على الله مجازاً تقال على المخلوقات قبل أن تقال على الله لأنها متى قيلت على الله فلا تدلّ إلّا على أشباه تلك المخلوقات فكما أن الضحك إذا قيل على الروض لا يدلّ إلّا على أن الروض المزهر يشبه بنضارته الإنسان الضاحك بشبه المناسبة كذلك إذا قيل الأسد على الله فلا يدلّ إلّا على أن الله يشبه الأسد في أنه يفعل أفعاله ببأس وهكذا يتضح أن هذه الأسماءَ من حيث تقال على الله لا يمكن أن تحدّد دلالتها إلا بما يقال على المخلوقات. أما الأسماء التي تقال على الله لا مجازاً فكذا حكمها أيضاً إذا كانت تقال عليه من حيث العليّة فقط كما ذهب بعض لأنه على ذلك متى قيل الله خيرٌ فليس معناه إلا أن الله هو علة خيريّة الخليقة وهكذا يكون اسم الخير المقول على الله متضمناً في مفهومه خيريّة الخليقة وعليه فالخير يقال على الخليقة قبل أن يقال على الله. لكن قد حققنا في الفصل الثاني أن هذه الأسماء لا تقال على الله من حيث العليّة فقط بل من حيث الذات أيضاً فإذا قيل الله خيرٌ أو حكيمٌ فليس معناه أنه علة الحكمة أو الخيريّة فقط بل إن لهما فيه وجوداً سابقاً على وجه أعلى فإذاً على هذا يجب أن يُقال إنّ هذه الأسماء باعتبار مدلولها تقال على الله قبل أن تقال على المخلوقات لأن الكمالات المدلول بها عليها إنما تصدر إلى المخلوقات من الله اما باعتبار وضعها فهي موضوعة منا بالوضع الأول

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

إذن أجيب على الأول بأن ذلك الاعتراض يتجه بالنظر إلى وضع الاسم وعلى الثاني بأن ليس الحكم واحداً في الأسماء المقولة مجازاً على الله وفي غيرها كما تقدم في جرم الفصل وعلى الثالث بأن ذلك الاعتراض يتجه لو كانت هذه الأسماء تقال على الله من حيث العلية فقط لا من حيث الذات أيضاً كما يقال الصحيح على الدواء

### الفصل السابع

في أن الأسماء المفهومة إضافة إلى المخلوقات هل تقال على الله من الزمان يُتخطى إلى السابع بأن يقال: يظهر أن الأسماء المفهومة إضافة إلى المخلوقات لا تقال على الله من الزمان لأن جميع هذه الأسماء تدل على الجوهر الإلهي عند الجمهور ولذا قال امبروسيوس في الإيمان ك ١ ب ١ «ان اسم الرب اسم للسلطان الذي هو الجوهر الإلهي واسم الخالق يدل على فعل الله الذي هو ذاته» والجوهر الإلهي ليس زمانياً بل أزلياً. فإذا هذه الأسماء لا تقال على الله من الزمان بل من الأزل ٢ وأيضاً كل ما يصدق عليه شيء من الزمان يجوز أن يقال عليه الصنع والضرورة فإن ما هو أبيض من الزمان يصير أبيض لكن لا يجوز على الله الصنع والضرورة فإذا لا يقال عليه شيء من الزمان

٣ وأيضاً لو كانت بعض الأسماء تقال على الله من الزمان بسبب افهامها إضافة إلى المخلوقات للزم ذلك على ما يظهر في جميع الأسماء المفهومة إضافة إلى المخلوقات لكن من الأسماء المفهومة إضافة إلى المخلوقات ما يقال على الله من الأزل لأنه قد عرف الخليفة وأحبها منذ الأزل كقوله في ار ٣١: ٣ «أحببتك حباً دائماً» فإذا سائر الأسماء المفهومة إضافة إلى المخلوقات كالرب والخالق تقال على الله من الأزل

٤ وأيضاً فإن هذه الأسماء تدل على إضافة فإذا لا يخلو أن تكون تلك الإضافة شيئاً في الله أو في الخليفة فقط ولا يمكن أن تكون في الخليفة فقط والّا لكان الله يُسمّى ربّاً من الإضافة المقابلة التي في المخلوقات وليس يُسمّى شيء من مقابله. فإذا يبقى أن الإضافة شيء في الله لكن لا يمكن أن يكون في الله شيء من الزمان لكونه فوق الزمان فيظهر إذاً أن هذه الأسماء لا تقال على الله من الزمان

٥ وأيضاً إنما يقال شيء قولاً إضافياً باعتبار الإضافة فيقال ربّ مثلاً باعتبار الربوبية كما يقال أبيض باعتبار البياض فلو لم تكن إضافة الربوبية في الله حقيقة بل اعتباراً فقط للزم أن الله ليس ربّاً حقيقة وهذا بين البطلان

٦ وأيضاً أن المضافين اللذين ليسا معاً في الطبع يجوز وجود أحدهما 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 فإذا يمكن قول شيء على الله بالإضافة إلى الخليفة وإن لم تكن الخليفة موجودة وهكذا فالرب والخالق ونحوهما من الأسماء تقال على الله من الأزل لا من الزمان

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

والجواب أن يقال من الأسماء المفهومة إضافة إلى الخليفة ما يقال على الله من الزمان لا من الأزل وليبيان ذلك يجب أن يُعلم أن بعضاً ذهبوا إلى أن الإضافة ليست شيئاً وجودياً بل اعتبارياً فقط وفساد هذا القول بين من أن بين الأشياء ترتباً وتناسباً طبيعياً إلا أنه يجب أن يُعلم أن الإضافة لما كانت تقتضي طرفين كانت في كونها شيئاً وجودياً أو اعتبارياً على ثلاثة أقسام لأن من الإضافات ما يكون من جهة الطرفين شيئاً اعتبارياً فقط وذلك متى لم يمكن أن يكون بين بعض الأشياء ترتباً وتناسباً إلا في تصور العقل فقط كما إذا قلنا أن شيئاً بعينه هو بالنسبة إلى

نفسه ذلك الشيء بعينه لأن العقل متى تصور واحداً ما مرتين يعتبره كاثنتين فيتصور فيه نسبة إلى نفسه وكذا حكم جميع الإضافات الكائنة بين الموجود واللاموجود التي يُصورها العقل من حيث يتصور اللاموجود كطرف ما ومثلها جميع الإضافات اللاحقة لفعل العقل كالجنس والنوع ونحوهما. ومنها ما يكون من جهة الطرفين شيئاً وجودياً وذلك متى كان بين شيئين نسبة في أمرٍ يصدق عليهما حقيقة كما يتضح في جميع الإضافات اللاحقة للكم كالكبير والصغير والضعف والنصف ونظائرها لوجود الكم في كلا الطرفين ومثلها الإضافات اللاحقة للفعل والانفعال كالمحرك والمتحرك والاب والابن وأشباهها ومنها ما يكون في أحد الطرفين شيئاً وجودياً وفي الآخر شيئاً اعتبارياً فقط وذلك كلما لم يكن الطرفان من رتبة واحدة كنسبة الحسّ والعلم إلى المحسوس والمعلوم اللذين من حيث أنهما موجودان وجوداً حقيقياً هما خارجان عن رتبة الوجود المحسوس والمعقول ولذا كان في العلم والحسّ إضافة وجودية من حيث نسبتتهما إلى العلم بالأشياء والشعور بها. أما الأشياء في حدّ أنفسها فخارجة عن هذه الرتبة ولذا لم يكن في المعقول والمحسوس إضافة وجودية إلى العلم والحسّ بل اعتبارية فقط من حيث أن العقل يتصورهما كطرفين لإضافتي العلم والحسّ ولذا قال الفيلسوف في الإلهيات ك ٥ م ٢٠ أنهما لا يقالان بالإضافة لأنهما يضافان إلى غيرهما بل لأن غيرهما يضاف إليهما. وكذا لا يقال الأيمن على العمود إلا من طريق أنه موضوع على الجهة اليمنى من الحيوان فإذا ليست هذه الإضافة وجودية في العمود بل في الحيوان. فإذا لما كان الله خارجاً عن كل رتبة للخلقة وكانت جميع المخلوقات مترتبة إليه لا بالعكس كان من الواضح أن المخلوقات تضاف إليه وجوداً وأما هو فليس فيه إضافة وجودية إليها بل اعتبارية فقط من حيث أنها هي تضاف إليه وعلى هذا فلا مانع من أن هذه الأسماء المفهومة إضافة إلى الخلقة تطلق على الله من الزمان لا لمكان تغير فيه بل لمكان تغير في الخلقة كما يصير العمود على يمين الحيوان لا بسبب

حصول تغييرٍ فيه بل بسبب انتقال الحيوان

إذا أُجيب على الأول بأن الأسماء الإضافية منها ما هو موضوع للدلالة على نفس النسب الإضافية كالمولى والعبد والأب والابن ونظائرها وهذه يقال لها إضافية بحسب الوجود ومنها ما هو موضوع للدلالة على الأشياء التي يلحقها بعض النسب كالمحرك والمتحرك والرأس وذو الرأس وأشباهاها وهذه يقال لها إضافية بحسب القول فكذا إذا تجب مراعاة هذه التفرقة في الأسماء الإلهية أيضاً لأن منها ما يدل على نفس النسبة إلى الخليفة كالرب وهذه لا تدل على الجوهر الإلهي قصداً بل تبعاً من حيث أنها تفترضه كافتراض الربوبية للسلطة التي هي الجوهر الإلهي. ومنها ما يدل قصداً على الذات الإلهية وتبعاً على النسبة كالمخلص والخالق وهذه تدل على فعل الله الذي هو ذاته ومع ذلك فإن كلا القسمين يقال على الله من الزمان باعتبار النسبة التي يدلان عليها أصالةً أو تبعاً لا باعتبار أنهما يدلان على الذات قصداً أو تبعاً

وعلى الثاني بأنه كما أن الإضافات المقولة على الله من الزمان ليست في الله إلا اعتباراً كذلك لا يقال عليه الصنع والصورورة إلا اعتباراً من دون حصول تغييرٍ في كقوله في مز ٨٩: ١ «أيها السيد انك صرت لنا مؤثلاً»

وعلى الثالث بأن فعل العقل والإرادة مستقرٌّ في الفاعل ولذا كانت الأسماء الدالة على الإضافات اللاحقة لفعل العقل أو الإرادة تقال على الله من الأزل أما الإضافات اللاحقة للأفعال الصادرة بحسب حال التعقل إلى المفعولات الخارجة فتقال على الله من الزمان كالمخلص والخلق ونحوهما

وعلى الرابع بأن الإضافات المدلول عليها بهذه الأسماء المقولة على الله من الزمان إنما هي في الله اعتباراً فقط. أما الإضافات المقابلة لها فهي في المخلوقات حقيقةً وليس يمتنع أن يسمّى الله من الإضافات الموجودة حقيقةً في الخليقة لكن مع تعقل

عقلنا الإضافات المقابلة لها في الله بحيث أن الله إنما يقال بالإضافة إلى الخليفة لأن الخليفة تضاف إليه كقول الفيلسوف في الإلهيات ك ٥ م ٢٠ «المعلوم يقال بالإضافة لأن العلم يضاف إليه»

وعلى الخامس بأنه لما كان الله يُضاف إلى الخليفة بنفس الاعتبار الذي به تضاف الخليفة إليه وكانت إضافة المربوبية حقيقية في الخليفة يلزم أن الله رب لا اعتباراً فقط بل حقيقة إذ إنما يقال له رب بنفس الوجه الذي به الخليفة مربوبة له

وعلى السادس بأنه لمعرفة ما إذا كانت المضافات معاً في الطبع أو لا لا يجب ملاحظة رتبة الأشياء المقولة عليها المضافات بل ملاحظة معاني المضافات فإنه إذا كان أحدها داخلاً في مفهوم الآخر وبالعكس كانت معاً في الطبع كالضعف والنصف والاب والابن وأشباهها أما إذا كان أحدها داخلاً في مفهوم الآخر دون العكس لم تكن معاً في الطبع ومن هذا القبيل العلم والمعلوم لأن المعلوم يقال بحسب القوة والعلم بحسب الملكة أو الفعل ولذا كان المعلوم بحسب حال دلالاته متقدماً في الوجود على العلم أما إذا اعتبر بحسب الفعل فهو مقارن للعلم بالفعل إذ لا يتصور شيء معلوماً بالفعل من دون وجود العلم به. فإذاً وإن كان الله متقدماً على المخلوقات إلا أنه لما كان داخلاً في مفهوم الرب أن يكون له عبد وبالعكس كان هذان المضافان أي الرب والعبد معاً في الطبع وعلى هذا فالله لم يكن رباً قبل أن كان ثمة خليفة مربوبة له

### الفصل الثامن

هل اسم الله اسم للطبيعة

يُنْتَخِطُ إلى الثامن بأن يقال: يظهر أن اسم الله ليس اسماً للطبيعة فقد قال الدمشقي في الدين المستقيم ك ١ ب ١٢ «ان Deus (في اللاتينية ومعناه الله) يقال من ثاين في اليونانية أي العناية بجميع الأكوان وكلاعتها أو من أيتاين أي

الاضطرار لأن الهنا هو نار آكلة أو من ثأستأي أي ملاحظة جميع الأشياء» وكل ذلك من قبيل الفعل فإذا الله يدل على الفعل لا على الطبيعة

٢ وأيضاً إنما نسمي بحسبما نعرفه والطبيعة الإلهية مجهولة لنا فإذا اسم الله لا يدل على الطبيعة الإلهية

لكن يعارض ذلك قول امبروسيوس في كتاب الإيمان ٢ أن الله اسم للطبيعة

والجواب أن يقال إن ما يوضع منه الاسم للدلالة ليس دائماً نفس ما يوضع للدلالة عليه لأننا كما نعرف جوهر الشيء من خواصه أو أفعاله فقد نسميه من بعض أفعاله أو خواصه كما نسمي جوهر lapidis (أي الحجر) من بعض أفعاله لكونه lædit pedem (أي يؤذي القدم) لكن هذا الاسم لم يوضع للدلالة على هذا الفعل بل للدلالة على جوهر الحجر. أما إذا كان بعض الأشياء معلوماً لنا بنفسه كالحرارة والبرودة والبياض وما أشبه ذلك فلا يسمي من شيء آخر ولذا كان ما يدل عليه الاسم في هذه الأسماء وما يوضع منه للدلالة واحداً بعينه. فإذا لأن الله ليس معلوماً لنا في طبيعته بل إنما نعلمه من أفعاله أو آثاره فإنما نستطيع أن نسميه منها كما مر في الفصل الأول وعليه فاسم الله اسم للفعل باعتبار ما هو موضوع منه للدلالة فإنه موضوع من العناية الشاملة لجميع الأشياء لأن جميع المتكلمين على الله يريدون بسمي الله ما له عناية شاملة لجميع الأشياء ولذا قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ١٢ «الألوهية هي التي ترى جميع الأشياء بكمال العناية والخيرية» إلا أنه مع كونه مأخوذاً من هذا الفعل موضوع للدلالة على الطبيعة الإلهية

إذا أجيب على الأول بأن جميع ما قاله الدمشقي راجع إلى العناية الموضوع منها اسم الله للدلالة

وعلى الثاني بأننا إنما نستطيع أن ندل باسم على طبيعة شيء بحسبما نستطيع أن نعرفها من خواصها أو آثارها ولذا لمّا كنّا نقدر أن نعرف من خاصّة الحجر جوهره

بحسبما هو في نفسه بعلمنا أن الحجر ماذا كان اسم الحجر دالاً على طبيعة الحجر بحسبما هي في نفسها لأنه يدلّ على حدّ الحجر الذي به نعلم أن الحجر ماذا لأن الحقيقة المدلول عليها بالاسم هي الحدّ كما في الإلهيات ك ٤ م ٢٨ لكننا لا نقدر أن نعرف من الآثار الإلهية الطبيعية الإلهية بحسبما هي في نفسها حتى نعلم أنها ماذا بل إنما نعرفها بطريقة السموّ والعلّيّة والنفي كما مرّ في مب ١٢ ف ١٢ وبهذه الطريقة يدلّ اسم الله على الطبيعة الإلهية لأنه موضوعٌ ليدلّ على شيءٍ موجودٍ فوق جميع الأشياء وهو مبدأ لجميع الأشياء ومنزّه عن جميع الأشياء فإن هذا ما يقصد الدلالة عليه الناطقون باسم الله

### الفصل التاسع

هل يقبل اسم الله الشركة فيه

يتخطّى إلى التاسع بأن يقال: يظهر أن اسم الله يقبل الشركة فيه لأن كل ما يشترك في مدلول اسم فإنه يشترك في ذلك الاسم أيضاً. واسمُ الله يدلّ على الطبيعة الإلهية كما مرّ في الفصل السابق وهي تقبل الشركة فيها فقد قيل في ٢ بطرس ١: ٤ «به وهبت لنا المواعيد العظيمة الثمينة لكي نصير بها شركاء في الطبيعة الإلهية» فإذا اسم الله يقبل الشركة فيه

٢ وأيضاً أن الأسماء التي لا تقبل الشركة فيها إنما هي أسماءُ الاعلام فقط والله ليس اسم علم بل اسم جنس بدليل جمعه كقوله في مز ٨١: ٦ «قد قلت أنكم آلهة» فهو إذا يقبل الشركة فيه ٣ وأيضاً أن اسم الله موضوع من الفعل كما مرّ في الفصل القريب لكن سائر الأسماء الموضوعات لله من أفعاله أو آثاره تقبل الشركة فيها كالخير والحكيم ونحوهما فإذا اسم الله يقبل الشركة فيه

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

الاسم الذي لا يُشترك فيه أحد» يريد بذلك الألوهية. فإذا اسم الله ليس يقبل الشركة فيه والجواب أن يُقال إنَّ اسماً يمكن أن يقبل الشركة فيه على ضربين حقيقةً واستعارةً فالأوّل ما يشترك فيه كثيرٌ بحسب تمام معناه والثاني ما يشترك فيه كثيرٌ بحسب شيءٍ ممّا يُتضمّن في معناه فإن اسم الأسد يشترك فيه حقيقةً جميع الأشياء الحاصلة على الطبيعة المدلول عليها باسم الأسد ويشترك فيه استعارةً جميع الأشياء المشتركة في شيءٍ أسدي كالجرأة أو القوة وتسمّى أسوداً مجازاً. ولمعرفة أيّ الأسماء تقبل الشركة فيها حقيقةً لا بدّ من اعتبار أن كل صورة موجودة في فردٍ مشخصٍ لها فهي منتشرة في كثيرٍ أما حقيقةً أو اعتباراً على الأقل كما أن الطبيعة الإنسانية منتشرة في كثيرٍ حقيقةً واعتباراً وطبيعة الشمس ليست منتشرة في كثيرٍ حقيقةً بل اعتباراً فقط لجواز تعقلها موجودة في أفراد كثيرة وما ذاك إلاّ لأن العقل يتعلّق طبيعة كل نوع مجردة عن الفرد فإذا الوجود في فردٍ واحدٍ أو أفرادٍ كثيرة خارج عن مفهوم طبيعة النوع. فإذا إذا روعي مفهوم طبيعة النوع جاز تعقلها موجودة في كثيرٍ وأما الفرد فمن حيث أنه فردٌ فهو مفترقٌ عن جميع ما سواه فإذا كل اسم موضوع ليدل على فردٍ ما لا يقبل الشركة فيه لا حقيقةً ولا اعتباراً لامتناع أن يتصور تكثره فإذا ما من اسمٍ دالٍّ على شخصٍ ما يقبل الشركة فيه حقيقةً بل استعارةً فقط كما يجوز أن يقال لواحدٍ إكليس مجازاً من حيث أن له شيئاً من خصائص إكليس وهو القوة. أما الصور التي لا تتشخص بفردٍ آخر بل بأنفسها لكونها صوراً قائمة بأنفسها فإذا تُعقّلت بحسبها هي في أنفسها لا يمكن وقوع الشركة فيها لا حقيقةً ولا اعتباراً بل ربما وقعت فيها استعارةً على نحو ما مرّ في الأشخاص. ولمّا لم يكن لنا أن نتعلّق الصور الساذجة القائمة بأنفسها على حسب ما هي بل نتعلّقها على قياس المركبات التي لها صورٌ في مادّةٍ فلذلك نضع لها أسماءً مقولة بالاشتقاق دالةً على الطبيعة في فردٍ ما

كما مرَّ في الفصل الأوَّل. وعلى هذا فإذا اعتُبرَ وجه الأسماء كان وجه الأسماء الموضوعه منَّا للدلالة على طبائع المركبات والأسماء الموضوعه منَّا للدلالة على الطبائع الساذجة القائمة بأنفسها واحداً. فإذا لمَّا كان اسم الله موضوعاً ليدل على الطبيعة الإلهية كما مرَّ في الفصل السابق وهي لا تقبل التكثر كما مرَّ بيانه في مب ١١ ف ٣ يلزم أنه لا يقبل الشركة فيه حقيقةً لكنه يقبلها اعتقاداً كما أن 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 فإن اسم الله يقبل الشركة لا بتمام معناه بل بجزئه على سبيل التشبيه فيقال آلهةً للمشاركين في أمرٍ إلهيٍّ على سبيل التشبيه كقوله في مز ٨١: ٦ «قد قلتُ انكم آلهة» أما إذا كان بعض الأسماء موضوعاً ليدل على الله لا من جهة الطبيعة بل من جهة الفرد من حيث يُعتبر شيئاً معيناً فلا يقبل الشركة فيه بحال كاسم تترغرماتن عند العبرانيين وكذا الحال لو وضع بعضٌ للشمس اسماً دالاً بالتعيين على هذا الفرد

إذا أُجيب على الأوَّل بأن الطبيعة الإلهية لا تقبل الشركة فيها إلا بحسب مشاركة المشابهة وعلى الثاني بأن اسم الله اسم جنس وليس اسم علمٍ لدلالته على الطبيعة الإلهية في شخصٍ حاصلٍ عليها وأن يكن الله في الحقيقة ليس كلياً ولا جزئياً فإن الأسماء لا تتبع حال الوجود الحاصل في الأشياء بل حال الوجود الحاصل في معرفتنا. ومع ذلك فإنه في حقيقة الأمر لا يقبل الشركة فيه على نحو ما مر في اسم الشمس

وعلى الثالث بأن الخير والحكيم ونظائرهما من الأسماء موضوعة من الكمالات الصادرة عن الله إلى المخلوقات لكنها ليست موضوعة للدلالة على الطبيعة الإلهية بل للدلالة على الكمالات مطلقاً ولذا فهي تقبل الشركة فيها حتى بحسب حقيقة الأمر

أما اسم الله فإنه موضوع من فعلٍ خاصٍّ بالله نختبره اختباراً متصلاً للدلالة على الطبيعة الإلهية

### الفصلُ العاشرُ

هل يقال اسم الله بالتواطؤ على الإله الاشتراكي والحقيقي والاعتقادي

يُنْتَطَى إلى العاشر بأن يقال: يظهر أن اسم الله يقال بالتواطؤ على الإله الحقيقي والاشتراكي والاعتقادي إذ حيث يختلف المعنى فلا تتناقض في السلب والإيجاب لأن الاشتراك يمنع التناقض. والكاثوليكي بقوله: ليس الوثن هو الله: يناقض الوثني القائل: الوثن هو الله: فإذا الله في كلا القولين يقال بالتواطؤ

٢ وأيضاً كما أن الوثن هو الله اعتقاداً لا حقيقةً كذلك التمتع بالذائد البدنية يقال له سعادة اعتقاداً لا حقيقةً. واسم السعادة يقال بالتواطؤ على السعادة الاعتقادية والسعادة الحقيقية فإذا كذلك اسم الله يقال بالتواطؤ على الإله الاعتقادي والإله الحقيقي

٣ وأيضاً أن الأشياء التي يقال لها متواطئة هي ما كانت حقيقتها واحدة. والكاثوليكي بقوله أن الله واحد يتعقل باسم الله شيئاً قادراً على كل شيء ومستوجب التعظيم فوق جميع الأشياء وهذا بعينه يتعقله الوثني بقوله أن الوثن هو الله. فإذا اسم الله يقال بالتواطؤ في كلا القولين

٤ لكن يعارض ذلك أن ما في العقل شبهة لما في الخارج كما في كتاب العبارة ١ ب ١ والحيوان المقول على الحيوان الحقيقي والحيوان المصور يقال بالاشتراك. فإذا اسم الله المقول على الإله الحقيقي والإله الاعتقادي يقال بالاشتراك

٥ وأيضاً ليس يقدر أحد أن يعبر عما لا يعرفه. والوثني لا يعرف الألوهية الحقيقية فإذا متى قال الوثن هو الله فليس يعبر عن الألوهية الحقيقية بخلاف الكاثوليكي فإنه يعبر عنها بقوله أن الله واحد. فإذا اسم الله ليس يقال على الإله الحقيقي والإله

### الاعتقادي بالتواطؤ بل بالاشتراك

والجواب أن يُقال إنَّ اسم الله في المعاني الثلاثة المتقدمة لا يؤخذ بالتواطؤ ولا بالاشتراك بل بالتشكيك وهذا واضح من أن المتواطئات متوافقة في الحقيقة كل التوافق والمشاركات متخالفة فيها كل التخالف أما المشككات فيجب فيها أن الاسم باعتباره بحسب معنى يؤخذ في حد نفسه باعتباره بحسب المعاني الآخر كما أن 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 لأن البول دليل على الصحيح الذي في الحيوان والدواء مؤثر له وكذا الحال في ما نحن بصدده فإن اسم الله من حيث يراد به الإله الحقيقي يؤخذ في حد الله من حيث يقال على الإله الاعتقادي أو الاشتراكي لأننا متى سمينا واحداً إلهاً بالمشاركة نتعلل باسم الله شيئاً حاصلاً على شبه الإله الحقيقي. وكذا متى سمينا الوثن الله نتعلل باسم الله شيئاً يعتقد الناس أنه الله وهكذا يتضح أن للاسم معاني مختلفة إلا أن أحد هذه المعاني داخل في البقية فإذاً يتضح أنه يقال بالتشكيك

إذاً أجيب على الأول بأن تكثر الأسماء لا يعتبر بحسب قول الاسم بل بحسب معناه فإن اسم الإنسان إذا قيل على أي شيء صدقاً أو كذباً يقال على نحو واحد وإنما يقال على أنحاء متكررة إذا أردنا به الدلالة على أشياء مختلفة كما إذا أراد به واحد الدلالة على ما هو الإنسان حقيقةً وآخر الدلالة على الحجر أو شيء آخر وبذلك يتضح أن الكاثوليكي بقوله أن الوثن ليس هو الله يناقض الوثني المثبت ذلك لأن كليهما يستعمل اسم الله للدلالة على الإله الحقيقي إذ الوثني بقوله أن الوثن هو الله لا يستعمل اسم الله من حيث يدل على الإله الاعتقادي والآن لقال الحق فإن الكاثوليكين أيضاً قد يستعملونه بهذا المعنى كما في قوله في مز ٤٥: ٥ «جميع آلهة الشعوب أصنام»

وكذا يجاب على الثاني والثالث لأن تلك الحجج إنما تتجه بحسب اختلاف قول

الاسم لا بحسب اختلاف معناه

وعلى الرابع بأن الحيوان المقول على الحيوان الحقيقي والحيوان المصور ليس يقال بالاشتراك المحض بل أن الفيلسوف في سوابق المقولات في باب المشترك يريد بالمشاركات ما يعم المشكّكات أيضاً لأن الموجود المقول بالتشكيك قد يقال أيضاً انه يطلق بالاشتراك على مقولات مختلفة

وعلى الخامس بأن طبيعة الله ليس يعرفها كما هي في نفسها لا الكاثوليكي ولا الوثني كلاهما يعرفها من طريق العليّة أو السمو أو التنزيه كما تقدم في مب ١٢ ف ١٢ وعلى هذا يجوز أن يكون مراد الوثني باسم الله في قوله: الوثن هو الله: نفس المعنى الذي يريده به الكاثوليكي في قوله: الوثن ليس هو الله: أما إذا كان واحد لا يعرف الله بوجه من الوجوه فلا يسميه الله إلا أن يكون ذلك كما نلفظ بعض أسماء نجهل معانيها

### الفصل الحادي عشر

هل اسم الموجود هو أخص الأسماء بالله

يُتَخَطَّى إلى الحادي عشر بأن يقال: يظهر أن اسم الموجود ليس أخص الأسماء بالله لأن اسم الله لا يقبل الشركة فيه كما مرّ في الفصل التاسع. واسم الموجود ليس يمنع من الشركة فيه. فإذا ليس اسم الموجود أخص الأسماء بالله

٢ وأيضاً قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٣ مق ١ «ان اسم الخير يوضح بأعلى طريقة جميع صدورات الله» واليق شيء بالله كونه مبدأً كلياً لجميع الأشياء فإذا أخص الأسماء به الخير لا الموجود

٣ وأيضاً كل اسم إلهي يتضمن إضافةً إلى المخلوقات فيما يظهر لأننا لا نعرف الله إلا بالمخلوقات. واسم الموجود ليس يتضمن نسبةً إلى المخلوقات. فإذا ليس أخص الأسماء بالله

لكن يعارض ذلك ما ورد في خر ٣: ١٣ من أنه لمَّا سأل موسى الرب بقوله «ان قالوا لي ما اسمه فماذا أقول لهم» أجابه «كذا قل الموجود أرسلني إليكم» فإذا اسم الموجود هو أخصُّ الأسماء بالله

والجواب أن يُقال إنَّ اسم الموجود هو أخصُّ الأسماء بالله من ثلاثة أوجه أما أوَّلاً فمن جهة معناه لأنه لا يدل على صورة ما بل على نفس الوجود ولمَّا كان وجود الله عين ماهيته وليس شيءٌ غيره كذلك كما مرَّ تحقيقه في مب ٣ ف ٤ فمن الواضح أن هذا الاسم أخصُّ دلالةً على الله من بقية الأسماء لأن كل شيءٍ يسمَّى من صورته. وأما ثانياً فمن جهة عمومته فإن جميع ما سواه من الأسماء أما أخص منه أو إذا ساوqته تزيد عليه مع ذلك شيئاً اعتبارياً وبذلك تصوره نوعاً من التصوير وتعينه على نحو ما. لكن عقلنا ليس له في حال هذه الحياة أن يعرف ذات الله كما هي في نفسها بل أيُّما حال يعينه لما يتعقله في حق الله فهو قاصر عن الحال التي عليها الله في حد نفسه ولذا فكلما كانت بعض الأسماء أقلَّ تعييناً وأكثرَ عموماً وإطلاقاً كانت عندنا أخصُّ بالله ولذا قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ١ ب ١٢ «ان أخصُّ الأسماء المقولة على الله كلها هو الموجود لأنه لاشتماله في نفسه على كل شيءٍ فهو حاصلٌ على الوجود كلجّة جوهر غير متناهية ولا محدودة لأن كلاً من الأسماء الآخر يتعيّن به حال من أحوال جوهر الشيء أما الموجود فلا يعيّن حالاً من أحوال الوجود بل يدل عليها جميعاً بدون تعيين ولذا جعل اسماً للجّة الجوهر الغير المتناهية. وأما ثالثاً فمما يقتزن به معناه لأنه يدل على الوجود في الحاضر وهذا أخص ما يقال على الله الذي لا يعرف وجوده ماضياً أو مستقبلاً كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٥ ب ٢ وكتاب ٨٣ مب ١٧

إذاً أجيب على الأوّل بأن اسم الموجود هو أخصُّ بالله من اسم الله باعتبار ما هو موضوع منه أيُّ الوجود وباعتبار كيفية دلالاته وما يقتزن به معناه كما مر في جرم

الفصل. أما باعتبار ما وضع للدلالة عليه فاسم الله أخص منه بالله لأنه موضوع للدلالة على الطبيعة الإلهية بل أخص منه أيضاً اسم تترغراماتن الموضوع للدلالة على جوهر الله الغير القابل الشركة فيه ولجزئي (إذا ساغ لنا هذا القول)

وعلى الثاني بأن الخير هو الاسم الأخص بالله من حيث هو علة لا مطلقاً. لأن الوجود مطلقاً سابق في تصور العقل على العلة

وعلى الثالث بأنه ليس من الضرورة أن تكون جميع الأسماء الإلهية متضمنة نسبةً إلى المخلوقات بل يكفي أن تكون موضوعةً من بعض الكمالات الصادرة عن الله إلى المخلوقات التي أولها الوجود المشتق منه الموجود

### الفصل الثاني عشر

هل يجوز أن يحكم على الله بقضايا موجبة

يُنْخَطِى إلى الثاني عشر بأن يقال: يظهر أنه لا يجوز أن يحكم على الله بقضايا موجبة فقد قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٢ «ان السلوب في حق الله صادقة اما الإجابات فغير متلاحمة»

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

٣ وأيضاً كل عقل يعقل شيئاً على خلاف ما هو فهو كاذب. ووجود الله منزّه عن كل تركيب كما أثبتناه في مب ٣ ف ٧ فإذا لما كان كل عقل موجب يعقل شيئاً مع تركيب يظهر أنه لا يجوز أن يحكم على الله حكماً صادقاً بقضية موجبة

لكن يعارض ذلك أن الكذب ليس يخضع للإيمان. وبعض القضايا الموجبة خاضعة للإيمان نحو أن الله مثلث وواحد وأنه قادر على كل شيء. فإذا يجوز أن يحكم

على الله حكماً صادقاً بقضايا موجبة

والجواب أن يقال يجوز أن يُحكَمَ على الله حكماً صادقاً بقضايا موجبة ولبيان ذلك يجب أن يُعلم أنه في كل قضية موجبة صادقة يجب أن يكون المحمول والموضوع متحدين ماصداً نوعاً من الاتحاد ومتغيرين مفهوماً وهذا بين في القضايا ذات المحمول العرضي والقضايا ذات المحمول الجوهرية فواضح أن الإنسان والأبيض متحدان ذاتاً ومتغيران اعتباراً لأن حقيقة الإنسان غير حقيقة الأبيض غير وكذا الحال في قولنا الإنسان حيوان لأن ما هو إنسان هو حيوان حقيقة لاشتغال الشخص الواحد بعينه على الطبيعة الحسية التي منها يقال لها حيوان وعلى الطبيعة النطقية التي منها يقال له إنسان وعلى هذا كان المحمول والموضوع هنا أيضاً متحدين ذاتاً ومتغيرين اعتباراً. أما في القضايا التي يحمل فيها الشيء على نفسه فالأمر كذلك من وجه ما أي من حيث أن ما يضعه العقل من جهة الموضوع يخصه بجهة الشخص وما يضعه من جهة المحمول يخصه بطبيعة الصورة الموجودة في الشخص بناءً على ما يقال من أن المحمولات تعتبر من جهة الصورة والموضوعات من جهة المادة وهذا التغير الاعتباري يحاذيه تعدد المحمول والموضوع وأما الاتحاد الحقيقي فيدل عليه العقل بالتأليف والله في حد نفسه واحد وبسيط من كل وجه غير أن عقلنا إنما يعرفه بحسب تصورات مختلفة لتقاصره عن أن يراه كما هو في نفسه لكنه وأن تعقله تحت تصورات مختلفة يعرف مع ذلك أن بإزاء جميع تصوراته شيئاً واحداً بعينه بسيطاً. فإذا هذا التعدد الاعتباري يمثل العقل بتعدد المحمول والموضوع وأما الوحدة فيمثلها بالتأليف

إذاً أجيب على الأول بأن ديونيسيوس إنما قال أن الإجابات في حق الله غير متلاحمة أو غير متلائمة كما في ترجمة أخرى من حيث أن الله لا يلائمه اسم باعتبار كيفية الدلالة كما مر في الفصل الثالث

وعلى الثاني بأن عقلنا ليس له أن يدرك الصور الساذجة القائمة بأنفسها على ما

هي عليه في أنفسها يتصورها على طريقة المركبات التي يكون فيها شيء محلٌ وشيءٌ حالٌ ولذا فهو يتصور الصورة الساذجة كموضوع ويصفها بشيءٍ

وعلى الثالث بأن قولنا أن العقل العاقل شيئاً على خلاف ما هو كاذبٌ قضية تحتمل معنيين لاحتمال أن يكون الجارّ والمجرور معيناً لكلمة التعقل من جهة المعقول أو من جهة العاقل فإن كان الأول كانت القضية صادقة ومعناها كل عقل يعقل إن شيئاً على خلاف ما هو فهو كاذبٌ لكن هذا لا محل له هنا لأن عقلاً إذا حكم على الله بقضية لا يقول أنه مركب بل أنه بسيط. وإن كان الثاني كانت القضية كاذبةً لأن حال العقل في التعقل مغايرٌ لحال الشيء في الوجود إذ من الواضح أن عقلاً يعقل الماديات التي هي دون بطريقة غير مادية لا بمعنى أنه يعقل أنها غير مادية بل بمعنى أن له في تعقله طريقة غير مادية. وكذا متى عقل البسائط التي هي فوقه فإنه يعقلها بحسب طريقته أي بطريقة التركيب لا بمعنى أنه يعقل أنها مركبة وعلى هذا فليس عقلاً 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 الفاعل ومنه ما يصدر إلى مفعولٍ خارجٍ سنتكلم أولاً على علم الله وإرادته لاستقرار التعقل في نفس العاقل والإرادة في نفس المرید ثم على قدرته التي تعتبر كمبدأ الفعل الإلهي الصادر إلى مفعولٍ خارجٍ ولأن التعقل ضربٌ من الحيوية فيبعد النظر في العلم الإلهي يجب النظر في الحيوية الإلهية ولأن العلم يتعلق بالأمور الحقة سيُنظر أيضاً في الحق والكذب. وأيضاً لأن كل معروف يحصل في العارف وحقائق الأشياء من حيث هي حاصلة في الله العارف تسمى تصورات

يجب تعقيب النظر في العلم بالنظر في التصورات. أما العلم فالبحت فهو يدور على ست عشرة مسألة — 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 تدريجي — ٨ هل علم الله هو علة الأشياء — ٩ هل يتعلق علم الله بالمعدومات — ١٠ هل يتعلق بالشرور — ١١ هل يتعلق بالجزئيات — ١٢ هل يتعلق بغير المتاهيات — ١٣ هل يتعلق بالحوادث المستقبلية — ١٤ هل يتعلق بالقضايا — ١٥ هل هو متغير — ١٦ هل علم الله بالأشياء نظرياً أو عملياً.

### الفصل الأول

هل في الله علم

يُنْخَطِى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن ليس في الله علم لأن العلم ملكة والملكة لا تليق بالله إذ هي واسطة بين القوة والفعل فإذا ليس في الله علم

٢ وأيضاً لمّا كان العلم إنما يتعلّق بالنتائج كان معرفة مسببة عن شيء آخر أي عن معرفة المبادئ والله ليس فيه شيء مسبب فإذا ليس فيه علم

٣ وأيضاً كل علم فامّا كليّ أو جزئيّ والله ليس فيه كليّ وجزئيّ كما يتضح ممّا مر في مب ٣ ف ٥ فإذا ليس فيه علم

لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو ١١: ٣٣ «يا لعمق غنى الله وحكمته وعلمه»

والجواب أن يُقال إنّ في الله علماً بالغاً غاية الكمال وليبيان ذلك يجب اعتبار أن الأشياء العارفة تمتاز عن الأشياء الغير العارفة بكون الموجودات الغير العارفة ليس فيها إلا صورتها فقط والعارفة من شأنها أن يكون فيها صورة شيء آخر أيضاً لأن مثال المعروف يحصل في العارف ومن ذلك يتضح أن طبيعة غير العارف أكثر تقيداً وانحصاراً وطبيعة الأشياء العارفة أكثر سعة وامتداداً ولذا قال الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ٣٧ «النفس هي على نحو ما جميع الأشياء» وانحصار الصورة إنما يكون بالمادة ولذا قلنا في ما مرّ أن الصور كلما كانت أعرى عن المادة كانت

أقرب إلى لا نهايةٍ ما. فإذا يتضح أن تجرّد شيءٍ عن المادّة هو السبب في كونه ذا قوّة عارفةٍ وعلى حسب حال التجرد يكون حال المعرفة وبناءً على ذلك قيل في كتاب النفس ٢ م ١٢٤ أن النبات ليس له قوّة المعرفة بسبب مادّيته أما الحسّ فله ذلك بسبب قابليته للصور المجرّدة عن المادة وأما العقل فله قوّة أعظم على المعرفة لكونه أكثر تجرّداً عن المادة وأقل مخالطة لها كما في كتاب النفس ٣ م ٤ وعلى هذا فلأنّ الله في غاية التجرد عن المادة كما يتضح مما مرّ في مب ٧ ف ١ يلزم كونه بالغاً غاية المعرفة

إذا أُجيب على الأول بأنّه لما كانت الكمالات الصادرة عن الله إلى المخلوقات موجودةً في الله على وجهٍ أعلى كما مر في مب ٦ ف ٤ يجب أنه كلما أطلق على الله اسم مأخوذ من أيّ كمالات الخليقة يُعرّى معناه عن كل ما يختص بالحال الناقصة التي تلائم الخليقة. فإذا ليس العلم في الله صفةً أو ملكةً بل جوهرًا وفعلاً صرفاً

وعلى الثاني بأن ما في المخلوقات على حال الانقسام والتكثر هو في الله على حال البساطة والوحدة كما مر في مب ١٣ ف ٤ والإنسان له معارف مختلفة باختلاف المعارف فيقال أن له فهماً باعتبار معرفته المبادئ وعلماً باعتبار معرفته النتائج وحكمةً باعتبار معرفته العلة العليا ومشورة أو فطنة باعتبار معرفته المعمولات مع أن الله يعرف جميع ذلك بمعرفةٍ واحدة وببساطة كما سيأتي بيانه في ف ٧ فإذا يجوز تسمية معرفة الله البسيطة بجميع هذه الأسماء لكن بحيث يجرّد كل منها عند إطلاقه على الله عن كل ما فيه من النقص ويبقى كل ما فيه من الكمال وعلى هذا قيل في أيوب ١٢: ١٣ «عنده الحكمة والجبروت وله المشورة والفهم»

وعلى الثالث بأن العلم يكون على حسب حال العارف لأن المعلوم يكون في العالم على حسب حال العالم ولذا لما كان حال الذات الإلهية أعلى من حال المخلوقات لم يكن للعلم الإلهي حال العلم المخلوق أي أن يكون كلياً أو جزئياً أو بالملكة أو بالقوّة أو

جارياً على حال كذا

## الفصل الثاني

هل يعقل الله ذاته

يُتَخَطَّى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن 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 حقّه أن يرجع على ماهيته فهو إذاً ليس يعلم ماهيته

٢ وأيضاً أن التعقل انفعالٌ وتحركٌ ما كما في كتاب النفس ٣ م ١٢ و ٢٨ والعلم أيضاً تشبيهٌ بالشيء المعلوم والمعلوم أيضاً كمالٌ للعالم وليس شيءٌ يتحرك أو يفعل أو يتكلم من ذاته وأيضاً ليس شيءٌ يشبه ذاته كما قال ايلاريوس في كتاب الثالث ٣ فالله إذاً ليس يعلم ذاته

٣ وأيضاً إنما نحن مشابهون لله في العقل إذ إنما نحن على صورة الله من حيث العقل كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٥ ب ١ وعقلنا ليس بعقل ذاته إلا كما يعقل غيره كما في كتاب النفس ٣ م ١٥ فإذاً الله ليس يعقل ذاته إلا أن يُقال إنه يعقل ذاته بتعقله غيره

لكن يعارض ذلك قوله في ١ كور ٢ «لا يعلم أحدٌ ما في الله إلا روح الله»

والجواب أن يُقال إنَّ الله يعقل ذاته بذاته وليبان ذلك يجب أن يُعلم أن موضوع الفعل المعتبر طرفاً نهائياً له وإن كان في الأفعال المتعدية إلى مفعول خارج شيئاً خارجاً عن الفاعل إلا أنه في الأفعال 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» إذ إنما نشعر بشيء أو نعقله بالفعل من حيث أن عقلنا أو حسنا يحصل بالفعل بقبوله

صورة المحسوس أو المعقول وإنما يمتاز الحسّ أو العقل عن المحسوس أو المعقول من حيث أن كليهما بالقوة فإذا لما لم يكن في الله شيء من القوة بل هو فعل بحت فلا بدّ أن يكون فيه العقل والمعقول واحداً بعينه من جميع الوجوه أي بحيث أنه لا يخلو عن الصورة المعقولة كعقلنا عند ما يعقل بالقوة ولا تغاير الصورة المعقولة جوهر العقل الإلهي كما يعرض في عقلنا عندما يعقل بالفعل بل الصورة المعقولة هي نفس العقل الإلهي وهكذا فهو يعقل ذاته بذاته

إذا أُجيب على الأول بأن رجوع شيء على ماهيته ليس هو إلا قيامه بنفسه لأن الصورة من حيث تكمل المادة بإفادتها إياها الوجود تقاض عليها على نحو ما ومن حيث أن لها وجوداً في ذاتها ترجع على ذاتها فإذا القوى المدركة التي ليست قائمة بأنفسها بل هي فعلٌ لبعض الآلات الجسمانية لا تدرك ذواتها كما يتضح في كل من المشاعر. أما القوى المدركة القائمة بأنفسها فإنها تدرك ذواتها ولذا قيل في كتاب العلل «العالم بماهيته يرجع على ماهيته» والقيام بالنفس في غاية المناسبة لله فإذاً على هذا الوجه من الكلام هو في غاية الرجوع على ماهيته والعلم بذاته

وعلى الثاني بأن التحرك والانفعال في قولنا التعقل تحرك وانفعالاً ما مقولان بالاشتراك كما في كتاب النفس ٣ لأن التعقل ليس هو الحركة التي هي فعل شيء ناقص والتي تكون من شيء إلى آخر بل الحركة التي هي فعل شيء كامل مستقر في نفس الفاعل وكذا أيضاً استكمال العقل بالمعقول أو مشابهته له إنما يناسب العقل الذي يكون أحياناً بالقوة لأنه بوجوده بالقوة يمتاز عن المعقول ويصير مشابهاً له بالصورة المعقولة التي هي شبه الشيء المعقول ويستكمل بها استكمال القوة بالفعل. والعقل الإلهي الذي ليس بالقوة بوجه من الوجوه ليس يستكمل بالمعقول ولا يصير مشابهاً له بل هو عين كماله وعين تعقله

وعلى الثالث بأن الهبولى الأولى الموجودة بالقوة فقط ليس لها وجودٌ طبيعيٌ إلا

بحسب كونها خارجة إلى الفعل بالصورة. وعقلنا الهولاني في مرتبة المعقولات كالهولاني الأولى في مرتبة الطبيعيات لكونه بالقوة إلى المعقولات كما أن الهولاني الأولى بالقوة إلى الطبيعيات فإذا لا يمكن أن يكون لعقلنا الهولاني فعلٌ معقول إلا من حيث يستكمل بصورة معقولة لشيء ما وهكذا فهو يعقل ذاته بالصورة المعقولة كما يعقل غيره أيضاً. وواضح أنه بإدراكه المعقول يعقل نفس تعقله وبالفعل يدرك القوة العقلية. والله كالفعل المحض في مرتبة الموجودات وفي مرتبة المعقولات ولذا فهو بعقل ذاته بذاته

### الفصل الثالث

هل يحيط الله علماً بذاته

يُتَخَطَّى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الله ليس يحيط علماً بذاته فقد قال أوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ١٤ «ما يحيط علماً بذاته فهو متناهٍ عند ذاته» والله غير متناهٍ بوجهٍ من الوجوه فإذا ليس يحيط علماً بذاته

٢ وأيضاً إن قيل إن الله غير متناهٍ عندنا لكنه متناهٍ عند ذاته يردُّه أن كل شيء باعتباره عند الله أحق منه باعتباره عندنا فلو كان الله متناهياً عند ذاته وغير متناهٍ عندنا لكان كونه متناهياً أحق من كونه غير متناهٍ وهذا منافٍ لما تقرَّر في مب ٧ ف ١ فإذا الله ليس يحيط علماً بذاته لكن يعارض ذلك قول أوغسطينوس في الموضع المار «كل ما يعقل ذاته فهو يحيط علماً بذاته» والله يعقل ذاته. فإذا يحيط علماً بذاته

والجواب أن يقال إن الله يحيط علماً بذاته إحاطة كاملة بيان ذلك أنه إنما يُقال إن شيئاً يحاط به علماً متى بُلِّغ إلى أقصى معرفته وذلك متى عُرِفَ شيءٌ معرفة كاملة على قدر ما يقبل المعرفة كما أن قضية برهانية يحاط بها علماً متى عُلِمَت بالبرهان لا متى عرفت بدليل ظنيٍّ. وواضح أن الله يعرف ذاته معرفة كاملة بقدر كمال معرفتيته إذ كل شيء معروفٌ بحسب حال فعله لأن شيئاً لا يُعرف بحسب كونه بالقوة بل بحسب

كونه بالفعل كما في الإلهيات ك ٩ م ٢٠ وقدرة الله في المعرفة على قدر فعليته في الوجود لأنه إنما يملك قوة المعرفة من حيث هو بالفعل ومجرد عن كل مادة وقوة كما مرَّ تحقيقه في الفصل الأول فإذاً واضح أنه يعرف ذاته على قدر قابلية ذاته للمعرفة ولذا فهو يحيط علماً بذاته إحاطة كاملة

إذاً أجيب على الأول بأن الإحاطة أن أخذت بالحصص فهي تدل على شيءٍ مشتمل على غيره ومتضمنٍ له وعلى هذا يجب أن يكون كل محاط به متناهيًا ككل متضمنٍ لكنه ليس يُقال إنَّ الله يحيط علماً بذاته بهذا المعنى كأنما عقله مغاير لذاته وحاوٍ ومتضمنٌ ذاته بل يجب تأويل مثل هذا الكلام بالمعنى السلبي لأنه كما يُقال إنَّ الله في ذاته لعدم كونه محوياً من شيءٍ خارجٍ كذلك يُقال إنَّه يحيط علماً بذاته لأنه ليس يخفى عليه شيء من ذاته فقد قال أوغسطينوس في كتاب رؤيته لله رسا ١١٢ إلى بولينا ب ٩ «إنما يحاط بالرؤية بما يُرى كله بحيث لا يخفى شيء منه على الرائي»

وعلى الثاني بأنه متى قيل ان الله متناهٍ عند ذاته يجب فهمه على سبيل التشبيه المناسبي لأنه في عدم تجاوز ذاته حدَّ عقله كالأشياء المتناهي في عدم تجاوز حدَّ العقل المتناهي وليس المراد به كونه يعقل أنه شيء متناهٍ

### الفصل الرابع

هل تعقل الله عينُ جوهره

يُنْتَطَى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن تعقل الله ليس عين جوهره لأن التعقل فعلٌ ما. والفعل يدل على شيء صادر عن الفاعل وجوهر الفاعل ليس يصدر عن الفاعل فإذاً ليس تعقل الله عين جوهره.

٢ وأيضاً متى عقل عاقلٌ أنه يعقل فليس ذلك تعقلٌ معقولٍ عظيمٍ أو أولي بل تعقل أمرٍ ثانويٍ وتبعيٍ فلو كان الله عين تعقله لكان تعقله كما لو تعقلنا اننا نعقل فلا

يكون تعقل الله أمراً عظيماً

٣ وأيضاً أن كل تعقل يتعلق بشيءٍ ولما كان الله يعقل ذاته فلو لم يكن مغايراً لتعقله لعقل أنه يعقل وأنه يعقل أنه يعقل ذاته وهكذا إلى غير النهاية. فإذا 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. فإذا وجود الله هو عين تعقله. ووجود الله هو عين جوهره كما مرّ في مب ٣ ف ٤ فإذا تعقل الله هو عين جوهره

والجواب أن يقال لا بد من القول بأن تعقل الله هو عين جوهره لأنه لو كان تعقل الله مغايراً لجوهره لوجب على ما قال الفيلسوف في الإلهيات ك ١٢ م ٣٩ أن يكون فعل الجوهر الإلهي وكماله شيئاً مغايراً له تكون نسبة الجوهر الإلهي إليه نسبة القوة إلى الفعل وهو ممتنع قطعاً لأن التعقل هو كمال العاقل وفعله. ولا بد من النظر في أن ذلك كيف هو فقد مرّ في ف ٢ أن التعقل ليس فعلاً صادراً إلى شيء خارج بل يستقر في الفاعل كفعله وكماله كما أن الوجود هو كمال الموجود لأنه كما أن الوجود يتبع الصورة كذلك التعقل يتبع الصورة المعقولة والله ليس فيه صورة مغايرة لوجوده كما مرّ تحقيقه في مب ٣ ف ٤ و ٧ فإذا لما كانت ماهيته أيضاً صورة معقولة كما مرّ في مب ٣ ف ٧ يلزم بالضرورة أن تعقله هو عين ماهيته وعين وجوده وهكذا يتضح من جميع ما تقدم أن العقل والعاقل وما يُعقل والصورة المعقولة والتعقل كل ذلك في الله شيء واحد بعينه من كل وجه ومن ذلك يتضح أن وصف الله بالعاقل لا يوجب تكرراً في جوهره إذا أُجيب على الأول بأن التعقل ليس فعلاً خارجاً عن الفاعل بل مستقراً فيه.

وعلى الثاني بأنه متى عُقل ذلك التعقل الذي ليس قائماً بنفسه فليس يُعقل شيء عظيم كما إذا عقلنا تعقلنا ولذا ليس الأمر كذلك في التعقل الإلهي الذي هو قائم بنفسه.

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

### الفصل الخامس

هل يعرف الله غيره

يتخطى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن الله ليس يعرف غيره لأن كل ما هو غير الله فهو خارج عنه وقد قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٤٦ «ان الله لا يرى شيئاً خارجاً عنه» فهو إذاً ليس يعرف غيره

٢ وأيضاً أن المعقول هو كمال العاقل فلو كان الله يعقل غيره لكان غيره كمالاً له وأشرف منه وهذا محال

٣ وأيضاً أن التعقل يستفيد نوعيته من المعقول كما أن كل فعل آخر أيضاً يستفيد نوعيته من موضوعه فإذاً كلما كان الشيء المعقول أشرف كان التعقل أشرف. والله عين تعقله كما يتضح مما مر في الفصل السابق. فإذاً لو كان يعقل شيئاً غيره لاستفاد نوعيته من شيء غيره وأنه محال. فإذاً ليس يعقل غيره

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

والجواب أن يقال من الضرورة أن الله يعرف غيره فمن الواضح أنه يعقل ذاته تعقلاً كاملاً والّا لم يكن وجوده كاملاً لأن وجوده عين تعقله وإذا عُرِفَ شيء معرفة كاملة فلا بد أن تُعَرَفَ قدرته معرفة كاملة ولا يمكن معرفة قدرة شيء معرفة كاملة ما لم يُعَرَفَ ما تتناوله ولما كانت قدرة الله تتناول غيره لأنها العلة الأولى الفاعلية لجميع الموجودات كما يتضح مما مر في مب ٢ ف ٣ فمن الضرورة أن الله يعرف غيره وهذا يزداد وضوحاً إذ اعتبر أيضاً أن وجود العلة الفاعلة الأولى أي الله هو عين تعقلها فإذاً جميع المعلولات التي لها وجود سابق في الله من حيث هو علتها الأولى لا بد أن تكون

موجودةً في تعقله وان تكون كلها فيه على حسب الحالة للمقولة لأن كل ما في آخر فهو فيه على حسب حال ما هو فيه. أما أنه كيف يعرف غيره فلا بدّ لمعرفته من ملاحظة أن شيئاً يُعرف على ضربين في ذاته وفي غيره فيعرف شيء في ذاته متى عُرِفَ بالمثل الخاص المساوي للمعروف كما إذا رأت العين إنساناً بمثل الإنسان. ويُرى في غيره ما يُرى بمثل ما هو حاوٍ له كما إذا رُويَ جزء في الكل بمثل الكل أو إذا رُويَ الإنسان في المرأة بمثل المرأة أو على أي نحو آخر من الأنحاء التي يحدث أن يُرى بها شيء في غيره. فإذاً على هذا يجب أن يُقال إنَّ الله يرى ذاته في ذاته لأنه يرى ذاته بماهيته. أما الأشياء المغايرة له فيراها لا في ذاتها بل في ذاته من حيث أن ماهيته تحوي شبه غيره

إذا أُجيب على الأول بأن ليس المراد في قول اوغسطينوس أن الله لا يرى شيئاً خارجاً عنه أنه لا يرى شيئاً مما هو خارج عنه بل ما هو خارج عنه لا يراه إلا في ذاته كما مرَّ في جرم الفصل

وعلى الثاني بأن المعقول هو كمال العاقل لا بحسب جوهره بل بحسب مثاله الحاصل به في العقل كصورته وكماله فإن الحجر مثلاً لا يحصل في النفس بل إنما يحصل فيها مثاله كما في كتاب النفس ٣ م ٣٨ وأما الأشياء المغايرة لله فتعقل من الله من حيث أن ماهيته تحوي مثلاً كما مرَّ في جرم الفصل. فإذاً ليس يلزم أن كمال العقل الإلهي شيء مغاير لماهية الله

وعلى الثالث بأن التعقل لا يستفيد نوعيته مما يُعقل في غيره بل من المعقول الأولي الذي فيه يعقل غيره لأن التعقل إنما يستفيد نوعيته من موضوعه من حيث أن الصورة المعقولة هي مبدأ الفعل العقلي لأن كل فعل إنما يستفيد نوعيته من الصورة التي هي مبدأ الفعل كما يستفيد التسخين نوعيته من الحرارة فإذاً إنما يستفيد الفعل العقلي نوعيته من تلك الصورة المعقولة التي تجعل العقل بالفعل وهذه هي

صورة المعقول الأولي التي ليست في الله شيئاً غير ماهيته المشتملة على جميع مثل الأشياء فإذا لا يجب أن التعقل الإلهي أو بالأحرى الله يستفيد نوعيته من غير الذات الإلهية.

### الفصل السادس

هل يعرف الله غيره معرفة خاصة

يُنْتَظَى إلى السادس بأن يقال: يظهر أن الله لا يعرف غيره معرفة خاصة لأنه إنما يعرف غيره بحسب وجود غيره فيه كما مرَّ في الفصل الآنف وغيره موجود فيه على أنه العلة الأولى العامة والكلية فإذا غير الله يُعرَف منه من حيث هو في العلة الأولى والكلية. لكن هذه معرفة بالعموم لا بالخصوص فالله إذا يعرف غيره بالعموم لا بالخصوص

٢ وأيضاً أن الماهية الإلهية تبعد عن ماهية الخليفة على قدر بعد ماهية الخليفة عنها وليس يمكن معرفة الماهية الإلهية بماهية الخليفة كما مرَّ في مب ١٢ ف ١ فكذا إذا لا يمكن معرفة ماهية الخليفة بالماهية الإلهية وهكذا لما كان الله لا يعرف شيئاً إلا بماهيته يلزم أنه لا يعرف الخليفة بحسب ماهيته حتى يعرف أنها مادة مما هو معرفة شيء معرفة خاصة

٣ وأيضاً ليس يُعرَف شيء معرفة خاصة إلا بحقيقته الخاصة. ولما كان الله يعرف جميع الأشياء بماهيته يظهر أنه ليس يعرف كلاً منها بحقيقته الخاصة لأن شيئاً واحداً بعينه لا يمكن أن يكون حقيقة خاصة لأشياء كثيرة ومختلفة فإذا ليس يعرف الله الأشياء معرفة خاصة بل عامة لأن معرفة الأشياء لا بالحقيقة الخاصة هي معرفتها بالعموم فقط

لكن يعارض ذلك أن معرفة الأشياء معرفة خاصة هي معرفتها لا بالعموم فقط بل بحسب كونها متميزة وكذا يعرف الله الأشياء وعليه قيل في عبر ٤: ١٢ «نافذ حتى مفرق النفس والروح والأوصال والمخاخ ومميز لأفكار القلب ونياته وما من خليفة

مستترة أمامه»

والجواب أن يُقال إنَّ بعضاً وهموا في هذه المسئلة فقالوا إنَّ الله ليس يعرف الأشياء المغايرة له الا بالعموم أي من حيث هي موجودات لأنه كما أن النار لو عرفت نفسها كمبدأ الحرارة لعرفت طبيعة الحرارة وسائر الأشياء من حيث هي حارة كذلك الله من حيث يعرف ذاته كمبدأ الوجود يعرف طبيعة الموجود وجميع الأشياء المغايرة له من حيث هي موجودات لكن هذا لا يمكن أن يستقيم لأن تعقل شيء بالعموم ولا بالخصوص معرفة ناقصة به ولذا فإن عقلنا حال خروجه من القوة إلى الفعل يبلغ إلى المعرفة العامة والإجمالية بالأشياء قبل بلوغه إلى معرفتها الخصوصية كأنما يتدرج في ذلك من غير الكامل إلى الكامل كما يتضح من شرح الطبيعيات ك ١ م ٢ فإذا لو كان الله يعرف غيره بالعموم فقط لا بالخصوص أيضاً لم يكن تعقله كاملاً من كل وجه وكذا وجوده أيضاً وهو مناف لما حققناه في مب ٤ ف ١ وفي ف ٣ و ٤ و ٥ من هذا المبحث فإذا يجب أن يُقال إنَّ الله يعرف الأشياء المغايرة له معرفة خاصة لا من حيث هي مشتركة في حقيقة الموجود فقط بل من حيث هي متميزة بينها أيضاً وليبان ذلك يجب النظر في أن بعضاً أرادوا أن يوضحوا أن الله يعرف بواحدٍ أشياء كثيرة فضربوا لذلك مثلاً كالمركز لو عرف ذاته لعرف جميع الخطوط الصادرة عنه أو كالنور لو عرف ذاته لعرف جميع الألوان لكن هذه المثل وان كانت مطابقة من وجه أي من حيث العلوية الكلية فهي مع ذلك قاصرة من حيث أن الكثرة والاختلاف ليسا مسببين عن ذلك المبدأ الواحد الكلي من جهة ما هو مبدأ التمايز بل من جهة ما يشتركان فيه فقط لأن 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 مبدئهما معرفة خاصة بل بالعموم فقط وليس الأمر كذلك في الله فقد أسلفنا في مب ٤ ف ٢ ان كل

ما في كل خليفة من الكمال موجودٌ سابقاً في الله ومحوي فيه على وجهٍ أعلى وكمال الخلائق ليس منحصرأ في ما هي مشتركة فيه فقط وهو الوجود بل يختص به أيضاً ما هي متميزة به كالحياة والتعقل ونحوهما مما تمتاز به الأحياء عن اللاأحياء والأشياء العاقلة عن اللاعاقلة. وكل صورة يندرج بها شيءٌ في نوعه الخاص فهي كمالٌ ما وعلى هذا فجميع الأشياء موجودةٌ سابقاً في الله لا باعتبار ما هي مشتركة فيه فقط بل باعتبار ما هي متميزة به أيضاً وهكذا لما كان الله حاوياً في ذاته جميع الكمالات كانت نسبة ماهيته إلى جميع ماهيات الأشياء لا نسبة العام إلى الأشياء الخاصة كنسبة الوحدة إلى الأعداد أو كنسبة المركز إلى الخطوط بل نسبة الفعل الكامل إلى الأفعال الناقصة كنسبة الإنسان إلى الحيوان والعدد السداسي الذي هو عددٌ كاملٌ إلى الأعداد الناقصة المندرجة تحته. وواضح أنه بالفعل الكامل يمكن معرفة الأفعال الناقصة لا بالعموم فقط بل بالخصوص أيضاً كما أن الذي يعرف الإنسان يعرف الحيوان معرفة خاصة ومن يعرف العدد السداسي يعرف العدد الثلاثي بالمعرفة الخاصة فهكذا إذاً لما كانت ماهية الله مشتملة في ذاتها على كل ما في كل ماهية شيءٍ آخر من الكمال وزيادة كان في قدرة الله أن يعرف في ذاته جميع الأشياء بالمعرفة الخاصة لأن الطبيعة الخاصة لكل شيءٍ قائمة باشتراكها في الكمال الإلهي على نحوٍ من الأنحاء والله لا يعرف ذاته معرفةً كاملةً ما لم يعرف الحال بها يشترك غيره في كماله أياً كانت ولا يعرف أيضاً طبيعة الوجود معرفةً كاملةً ما لم يعرف جميع أحوال الوجود فإذاً واضح أن الله يعرف جميع لأشياء بالمعرفة الخاصة بحسب ما هي متميزة بينها

إذاً أجيب على الأول بأن القول إن شيئاً يُعرف كما هو في العارف يحتمل معنيين أحدهما أن تكون كما دالة على حال المعرفة من جهة الشيء المعروفة وعلى هذا فهو كاذبٌ لأن العارف ليس يعرف دائماً المعروف بحسب ذلك الوجود الذي له في العارف فإن العين لا تعرف الحجر بحسب الوجود الذي له فيها لكنها بصورة الحجر

الحاصلة فيها تعرف الحجر بحسب الوجود الذي له خارجاً عنها ولو عرف عارفٌ معروفاً بحسب الوجود الذي له في العارف فهو مع ذلك يعرفه بحسب الوجود الذي له خارجاً عن العارف كما أن العقل يعرف الحجر بحسب الوجود المعقول الذي له في العقل من حيث يعرف أنه يعقل لكنه مع ذلك يعرف وجود الحجر في طبيعته الخاصة. والثاني أن تكون كما دالة على حال المعرفة من جهة العارف وعلى هذا فصحيح أن العارف إنما يعرف المعروف بحسب وجوده في العارف لأنه كلما كان المعروف في العارف على حالٍ أكمل كان حال المعرفة أكمل. فإذاً على هذا يجب أن يُقال إنَّ الله ليس يعرف أن الأشياء موجودة فيه فقط بل باشماله على الأشياء في ذاته يعرفها أيضاً في طبائعها الخاصة وكلما كان وجود كل منها فيه على حالٍ أكمل كانت معرفته لها أكمل

وعلى الثاني بأن ماهية الخليفة بالقياس إلى الماهية الإلهية كالفعل الناقص بالقياس إلى الفعل الكامل ولذا فماهية الخليفة لا يهتدى بها بالكفاية إلى معرفة الماهية الإلهية بل بالعكس

وعلى الثالث بأن شيئاً واحداً بعينه لا يمكن أخذه كحقيقة أشياء مختلفة على وجه المساواة. والماهية الإلهية شيء فائق جميع المخلوقات. فإذاً يمكن أخذها كحقيقة خاصّة لكل شيء باعتبار أن مخلوقات مختلفة تشترك فيها وتشبهها على أنحاء مختلفة

### الفصل السابع

هل علم الله تدريجيّ

يُتخطى إلى السابع بأن يقال: يظهر أن علم الله تدريجيّ لأنه ليس من قبيل العلم بالملكة بل من قبيل التعقل بالفعل وقد قال الفيلسوف في كتاب الجدل ٢ ب ٤ أن العلم بالملكة يتعلق دفعةً بأشياء كثيرة واما التعقل بالفعل فيتعلّق بواحد فقط. فإذاً بما أن الله يعرف أشياء كثيرة لأنه يعرف ذاته وغيره كما مرّ في ف ٣ و ٥ يظهر أنه ليس

يعقل جميع الأشياء دفعةً بل يتدرّج من واحدٍ إلى آخر

٢ وأيضاً ان معرفة المعلول بالعلة من شأن العلم التدريجيّ واللّه يعرف غيره بنفسه  
معرفة المعلول بالعلة فإذا معرفته تدريجية

٣ وأيضاً ان اللّه يعلم كل خليفة علماً أكمل من علمنا بها ونحن نعرف في العلل المخلوقة  
معلولاتها وهكذا نندرّج من العلل إلى المعلولات فإذا يظهر أن الحال كذلك في اللّه

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٥ ب ١٤ ان اللّه لا يرى جميع  
الأشياء على سبيل الأفراد أو واحداً فواحداً كأنما ينتقل تصوره من هنا إلى هناك ومن هناك إلى  
هنا بل يراها جميعها دفعةً

والجواب أن يقال ليس في العلم الإلهي تدرّجٌ وتحقيق ذلك أن التدرّج يكون في علمنا  
على ضربين أحدهما بحسب التعاقب فقط كما أننا بعد تعقلنا شيئاً بالفعل نوجه أنفسنا إلى تعقل  
شيءٍ آخر والآخر بحسب العلية كما إذا توصلنا بالمبادئ إلى معرفة النتائج — فالضرب الأول من  
التدرّج مستحيل في حقّ اللّه لأن الأشياء الكثيرة التي نعقلها بالتعاقب إذ لوحظ كلّ منها في حد  
نفسه فإننا نعقلها كلها معاً لو عقلناها في واحدٍ ما كما لو عقلنا الأجزاء في الكل أو رأينا أشياء  
مختلفة في المرأة. واللّه يرى جميع الأشياء في واحدٍ وهو ذاته كما مرّ في ف ٤ و ه فهو إذا يرى  
جميع الأشياء دفعةً لا بالتعاقب وكذا الضرب الثاني مستحيل أيضاً في حقه تعالى أمّا أولاً فلأنه  
يفترض الضرب الأوّل لأن المنتقلين من المبادئ إلى النتائج لا يلاحظون الأمرين معاً. وأمّا ثانياً  
فلأنه من شأن المنتقل من المعلوم إلى المجهول. فإذاً واضحٌ انه متى عرف الأوّل لا يزال الثاني  
مجهولاً وهكذا فالثاني ليس يُعرف في الأوّل بل من الأوّل أما نهاية التدرّج فتكون متى روي  
الثاني في الأوّل بتحليل المعلولات إلى العلل وحينئذٍ ينتهي التدرّج فإذاً لما كان اللّه يرى معلولاته  
في نفسه على أنه

علتها لم تكن معرفته تدريجية

إذا أُجيب على الأوّل بأنه وإن كان لا يُتَعَقَّل في نفسه إلاّ واحدٌ فقط لكنه قد يُتَعَقَّل أشياء كثيرة في واحدٍ ما كما مرّ في جرم الفصل وفي الفصل الآنف

وعلى الثاني بأن الله ليس يعرف المعلولات بالعلة كأنما 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 رؤية أعظم جداً من رؤيتها 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 الأشياء

يُتَخَطَّى إلى الثامن بأن يقال: يظهر أن علم الله ليس علة الأشياء فقد كتب اوريغانوس على قول الرسول في رو: الذين دعاهم إياهم برّر: ما نصّه «ليس يوجد شيء لأن الله يعلم أنه سيوجد بل إنما يعلمه الله قبل أن يوجد لأنه سيوجد»

٢ وأيضاً يلزم من وجود العلة وجود المعلول. وعلم الله أزليّ فلو كان علة المخلوقات لكانت المخلوقات منذ الأزل في ما يظهر

٣ وأيضاً أن المعلوم متقدم على العلم ومقدارٌ له كما في الإلهيات ك ١٠ م ٩ وما هو متأخر ومتقدر يمتنع كونه علة. فإذا ليس علم الله علة الأشياء

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٥ ب ١٣ «ليس لأن المخلوقات كافةً روحانيها وجسمانيها موجودة يعلمها الله بل إنما هي موجودة لأنه يعلمها»

والجواب أن يُقال إنّ علم الله هو علة الأشياء لأن نسبة علم الله إلى جميع المخلوقات نسبة علم الصانع إلى المصنوعات. وعلم الصانع هو علة المصنوعات لأن الصانع يفعل

بعقله. فإذا يجب أن تكون صورة العقل هي مبدأ الفعل كما أن الحرارة هي مبدأ التسخين. لكن لا بدّ من اعتبار أن الصورة الطبيعية ليست مبدأ لفعل من حيث هي مستقرة في ما تفيد الوجود بل من حيث أن لها ميلاً إلى المعلول وكذا الصورة المعقولة ليست مبدأ للفعل من حيث هي في العقل فقط ما لم يصاحبها ميل إلى المعلول من جهة الإرادة لأن الصورة المعقولة إذ كانت تتعلق بالمتقابلات لتعلق العلم الواحد بعينه بالمتقابلات لا تصدر معلولاً معيناً ما لم تترجح إلى واحدٍ بالشهوة كما في الإلهيات ك ٩ م ١٠ وواضح أن الله يسبب الأشياء بعقله إذ وجوده عين تعقله. فإذا من الضرورة أن يكون علمه علة الأشياء باعتبار مصاحبة الإرادة له ولذا جرت العادة بأن يسمى علم الله من حيث هو علة الأشياء علم الإثبات

إذا أُجيب على الأوّل بأن أوريغانوس قد نظر في كلامه إلى حقيقة العلم الذي لا تلائمه حقيقة العليّة إلا بمصاحبة الإرادة كما مر في جرم الفصل. أما قوله إنما يعلم الله علماً سابقاً بعض الأشياء لأنها ستوجد فيجب حمله على علة الملازمة لا على علة الوجود لأنه يلزم من أن بعض الأشياء ستوجد أن الله يعلمها علماً سابقاً وليست الأشياء المستقبلية مع ذلك علة لعلم الله

وعلى الثاني بأن علم الله هو علة الأشياء بحسب حصول الأشياء في علمه لكنه لم يكن في علم الله أن الأشياء توجد منذ الأزل. فإذا وان يكن علم الله أزلياً لا يلزم مع ذلك أن المخلوقات موجودة منذ الأزل

وعلى الثالث بأن الأشياء الطبيعية متوسطة بين علم الله وعلما لأننا نقتنص العلم من الأشياء الطبيعية المعللة بعلم الله وعلى هذا فكما أن المعلومات الطبيعية متقدمة على علما ومقدار له كذلك علم الله متقدم على الأشياء الطبيعية ومقدار لها كما أن بيتاً متوسطاً بين علم الصانع الذي صنعه وعلم من يكتسب معرفة البيت من البيت بعد صنعه

## الفصل التاسع

### هل يعلم الله اللاموجودات

يتخطى إلى التاسع بأن يقال: يظهر أن الله لا يعلم إلا الموجودات لأن علم الله ليس يتعلّق إلا بالأشياء الحقّة. والحقّ والموجود متساوقان. فإذا علم الله ليس يتعلّق باللاموجودات

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

٣ وأيضاً أن علم الله هو علة معلوماته وهو ليس علة للاموجودات لأن اللاموجود ليس له علة. فإذا الله لا يعلم اللاموجودات

لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو ٤٠: ١٧ «الذي يدعو ما هو غير كائن كأنه كائن» والجواب أن يقال إنّ الله يعلم جميع الأشياء أيّاً كانت وكيفما كانت ولا مانع أن يكون ما ليس موجوداً مطلقاً موجوداً من وجهٍ لأن الموجود مطلقاً هو الموجود بالفعل وما ليس موجوداً بالفعل فهو موجود بالقوة أما بقوة الله أو بقوة الخليقة سواءً كان ذلك بالقوة الفاعلة أو المنفصلة وبقوة الرأي أو بقوة الوهم أو بقوة التعبير على أي نحو كان. فإذا كل ما يمكن للخليقة أن تصنعه أو تفتكره أو تقوله وكل ما يمكن لله أن يصنعه كل ذلك يعرفه الله وإن لم يكن موجوداً بالفعل وبهذا الاعتبار يجوز أن يقال إنّ الله يعلم اللاموجودات أيضاً. إلّا أن بين هذه الأشياء التي ليست بالفعل اختلافاً يجب مراعاته فإن منها ما ليس موجوداً الآن بالفعل لكنه قد وجد وسيوجد وهذه جميعها يقال إنّ الله يعلمها بعلم الرؤية لأنه لما كان تعقل الله الذي هو عين وجوده يتقدّر بالسرمدية التي لخلوها من التعاقب تستغرق الزمان كله كان نظره الحاضر

واقِعاً على الزمان كله وعلى جميع الأشياء الموجودة في أي زمان كان على أنها موضوعات حاضرة له. ومنها ما هو بقوة الله والخلقة لكنه ليس موجوداً ولن يوجد ولم يوجد وهذه لا يُقال إنَّ الله يعلمها بعلم الرؤية بل بعلم الإدراك البسيط وإنما يقال ذلك لأن ما يرى عندنا له وجودٌ ممتازٌ خارجاً عن الرائي

إذا أُجيب على الأوَّل بأن الأشياء التي ليست بالفعل لها من حيث هي بالقوة حقيقةً ما لأن كونها بالقوة حقٌّ وهكذا فهي معلومةٌ لله

وعلى الثاني بأنه لما كان الله هو عين الوجود كان كل شيءٍ موجوداً من حيث يشترك في مشابهة الله كما أن كل شيءٍ حارٌّ من حيث يشترك في الحرارة وهكذا فالأشياء الموجودة بالقوة أيضاً وإن لم تكن موجودة بالفعل يعرفها الله

وعلى الثالث بأن علم الله هو علة الأشياء بمصاحبة الإرادة وهذا غير موجب لأن يكون كل ما يعلمه الله موجوداً أو وجد أو سيوجد بل ما يريد وجوده أو يسمح بوجوده فقط وأيضاً فليس في علم الله أن تلك الأشياء موجودة بل انه يمكن وجودها

### الفصل العاشر

هل يعرف الله الشرور

يُنْتَخِطُ إلى العاشر بأن يقال يظهر أن الله لا يعرف الشرور فقد قال الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ٢٥ أن العقل الذي ليس بالقوة لا يعرف العدم. والشر هو عدم الخير كما قال اوغسطينوس في انكيريديون ب ٢ واعترا. ك ب ٧. فإذاً بما أن عقل الله ليس بالقوة أصلاً بل دائماً بالفعل كما يتضح مما مرَّ في ف ٤ يظهر أن الله لا يعرف الشرور.

٢ وأيضاً كل علم فاما علة للمعلوم أو معلول له. وعلم الله ليس علةً للشر ولا معلولاً له فإذاً ليس يتعلق بالشرور.

٣ وأيضاً كل ما يُعرَف فهو يُعرَف بشبهه أو بمقابله وكل ما يعرفه الله فإنه يعرفه

بذاته كما يتضح مما مرَّ في ف ٥ والذات الإلهية ليست شبيهاً للشر ولا الشر مقابلاً لها إذ ليس شيءٌ مضاداً للذات الإلهية كما قال أوغسطينوس في كتاب مدينة الله ١٢ ب ٢ فإذا الله لا يعرف الشرور

٤ وأيضاً ما يُعرَف لا بنفسه بل بغيره فإنه يُعرَف معرفة ناقصة والشر لا يُعرَف من الله بنفسه وإلا لوجب أن يكون الشر في الله ضرورة أن المعروف يحصل في العارف فإذا لو كان يُعرَف منه بغيره أي بالخير لكان يُعرَف منه معرفة ناقصة وهذا محال إذ ليس الله معرفة ناقصة. فإذا ليس يتعلق علم الله بالشرور

لكن يعارض ذلك قوله في ام ١٥: ١١ «الجحيم والهلاك تجاه الرب»

والجواب أن يقال كل من يعرف شيئاً معرفةً كاملة يجب أن يعرف جميع ما يمكن أن يعرض له. ومن الخيرات ما يمكن أن يعرض له الفساد بالشرور. فإذا ليس يعرف لله الخيرات معرفةً كاملة ما لم يعرف الشرور أيضاً. وكل شيء إنما هو معروف بحسب حاله من الوجود. فإذا لما كان وجود الشر إنما هو عدم الخير كان الله بمعرفته الخيرات يعرف الشرور أيضاً كما يُعرَف الظلام بالنور وبناءً على هذا قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٧ «ان الله يحصل بنفسه على رؤية الظلام غير راء إياه إلا من النور»

إذاً أجيب على الأول بأن كلام الفيلسوف يجب فهمه بمعنى أن العقل الذي ليس بالقوة لا يعرف عدم بعدم الموجود فيه أي في العقل وهذا يتفق مع قوله قبل ذلك أن النقطة وكل غير متجزئ إنما يُعرَف بعدم التجزؤ والسبب في ذلك أن الصور الساذجة والغير المتجزئة ليست في عقلاً بالفعل بل بالقوة فقط لأنها لو كانت في عقلاً بالفعل لما كانت تُعرَف بعدم وهكذا فالبسائط تُعرَف من الجواهر المفارقة. فإذا ليس يعرف الله الشر بعدم الموجود فيه تعالى بل بالخير المقابل.

وعلى الثاني بأن علم الله ليس علة للشر بل علة للخير الذي به يُعرَف الشر

وعلى الثالث بأن الشر وان لم يكن مقابلاً للذات الإلهية التي لا يتطرق إليها فساداً بالشر لكنه مقابل لمعلولات الله التي يعرفها بذاته وبمعرفته إياها يعرف الشرور المقابلة لها وعلى الرابع بأن معرفة شيءٍ بغيره فقط من شأن المعرفة الناقصة إذا كان ذلك الشيء قابلاً لأن يُعرف بنفسه لكن الشر ليس قابلاً لأن يُعرف بنفسه لأن من حقيقته أنه عدم الخير وهكذا فلا يمكن أن يحدّ أو يُعرف إلا بالخير

### الفصل الحادي عشر هل يعرف الله الجزئيات

يُتخطى إلى الحادي عشر بأن يقال: يظهر أن الله ليس يعرف الجزئيات لأن العقل الإلهي أشد تجرّداً عن المادة من العقل الإنساني والعقل الإنساني لتجرده عن المادة لا يدرك الجزئيات بل العقل مدرك للكلّيات والحسّ مدرك للجزئيات كما في كتاب النفس ٢ م ٦٠. فإذاً ليس يعرف الله الجزئيات

٢ وأيضاً ان القوى المدركة للجزئيات فينا إنما هي التي تقبل الصور الغير المجردة عن العلائق المادية فقط. والأشياء في الله مجردة للغاية عن كل مادية. فالله إذاً ليس يعرف الجزئيات ٣ وأيضاً كل معرفة فإنما هي بشبه ما والجزئيات من حيث هي جزئيات ليس لها شبه في الله في ما يظهر لأن مبدأ الجزئية هو المادة التي لكونها موجوداً بالقوة فقط هي مباينة كل المباينة لله الذي هو فعل محض. فالله إذاً ليس في قدرته أن يعرف الجزئيات

لكن يعارض ذلك قوله في ام ١٦: ٢ «جميع طرق البشر مكشوفة لعينيهِ»

والجواب أن يُقال إنّ الله يعرف الجزئيات لأن جميع الكمالات الموجودة في المخلوقات موجودةٌ وجوداً سابقاً في الله على وجهٍ أعلى كما يتضح مما مرّ في مب ٤ ف ٢

ومعرفة الجزئيات كمالاً لنا فإذا من الضرورة أن الله يعرف الجزئيات لأن الفيلسوف قد أحال معرفتنا شيئاً لا يعرفه الله وبناءً على هذا قال في كتاب النفس ١ م ٨٠ وفي الإلهيات ك ٣ م ١٥ رداً على انبيذقلس «لو جهل الله الخصام لكان في غاية الحماسة» على أن الكمالات المتقسمة في الموجودات السافلة موجودة في الله على حال البساطة والوحدة فإذا وان كنا ندرك بقوة الكليات والمجردات وبقوة أخرى الجزئيات والماديات إلا أن الله يدرك الأمرين بعقله البسيط. وقد أراد بعض بيان كيفية ذلك فذهبوا إلى أن الله يعرف الجزئيات بالعلل الكلية إذ ليس شيء في شيء من الجزئيات إلا وهو صادر عن علة كلية ومثلوا لذلك بما لو عرف فلكي جميع الحركات الكلية التي في السماء لاستطاع أن ينبئ بجميع الكسوفات المستقبلة لكن هذا غير كافٍ لأن الجزئيات تستفيد من العلل الكلية صوراً وقوى مهما تقارنت بعضها ببعض لا تتشخص إلا بالمادة الشخصية وعلى هذا فإن عارفاً لو عرف سقراط بكونه أبيض أو ابن سقريسيقوس أو بأي شيء آخر يقال على هذا النحو لا يعرفه من حيث هو هذا الإنسان فإذا على الوجه المذكور يلزم أن الله ليس يعرف الجزئيات في جزئيتها. وذهب غيرهم إلى أن الله يعرف الجزئيات بتخصص العلل الكلية بالمعلومات الجزئية وليس هذا بشيء إذ ليس لأحد أن يخص شيئاً بآخر ما لم يكن له به سابقة علم وعلى هذا فالتخصيص المذكور لا يمكن أن يكون وجهاً لمعرفته الجزئيات بل هو مفترض لها. ولذا فالحق أن يقال لما كان الله هو علة الأشياء بعلمه كما تقدم في ف ٨ كان عموم علمه على قدر عموم عليته. فإذا لما كانت قدرة الله الفاعلية تعم لا الصور التي منها تستفاد حقيقة الكلي فقط بل المادة أيضاً كما سيأتي بيانه في مب ٤٤ ف ٢ كان من الضرورة أن علمه يعم أيضاً الجزئيات التي تتشخص بالمادة لأنه لما كان يعلم الأشياء المغايرة له بماهيته من حيث أن ماهيته هي شبه الأشياء أو مبدؤها الفاعلي فمن الضرورة أن تكون ماهيته مبدأً كافياً لمعرفته جميع مصنوعاته لا بالعموم فقط بل بالخصوص

أيضاً وكذا حكم علم الصانع لو كان علمه مُصدراً الشيء كله لا صوته فقط

إذا أُجيب على الأول بأن عقلنا يجرّد الصورة العقلية عن المبادئ المشخصة فيمتنع أن تكون صورة عقلنا العقلية شبيهاً للمبادئ الشخصية ولذا لا يدرك عقلنا الجزئيات. أما صورة العقل الإلهي العقلية التي هي ذات الله فليست معرأة عن المادة بفعل التجريد بل بنفسها لكونها مبدأً لجميع المبادئ الداخلة في تركيب الشيء نوعياً كانت أم شخصية وعلى هذا فالله يعرف بها لا الكليات فقط بل الجزئيات أيضاً

وعلى الثاني بأن صورة العقل الإلهي وإن لم يكن لها بحسب وجودها علائق مادية كالصور الحاصلة في الوهم والحس إلا أنها تعمّ بقوتها المجردات والماديات كما مرّ في جرم الفصل

وعلى الثالث بأن المادة وإن خلت عن شبه الله من حيث أنها بالقوة لكنها من حيث أن لها وجوداً ولو كذلك لها شبهة ما بالوجود الإلهي

## الفصل الثاني عشر

هل يقدر الله أن يعرف غير المتناهيات

يُنخِطَى إلى الثاني عشر بأن يقال: يظهر أن الله ليس يقدر أن يعرف غير المتناهيات فإن غير المتناهي من حيث هو غير متناهٍ مجهولٌ إذ هو ما مهما أخذ من كميته يبقى منه شيء آخر خارجاً كما في الطبيعيات ك ٣ م ٦٣ وقد قال اوغسطينوس أيضاً في مدينة الله ك ١٢ ب ١٨ «كل ما يحاط به علماً فهو يتناهي بإحاطة العالم» وتناهي غير المتناهيات مستحيلٌ فإذا يستحيل أن يحاط بها بعلم الله

٢ وأيضاً إن قيل ما هو غير متناهٍ في نفسه فهو متناهٍ لعلم الله يردهُ إن حقيقة غير المتناهي أن يكون غير قابل الاجتياز وحقيقة المتناهي أن يكون قابل الاجتياز كما في الطبيعيات ك ٣ م ٣٤ وغير المتناهي لا يمكن اجتيازه لا من المتناهي ولا من غير المتناهي كما هو مقررٌ في الطبيعيات ك ٦ م ٤٠ إلى ٦٦ فإذا غير المتناهي لا يمكن أن يكون

متناهيًا للمتناهي ولا لغير المتناهي أيضاً وهكذا فغير المتناهيات ليست متناهية لعلم الله الذي هو غير متناهٍ.

٣ وأيضاً ان علم الله هو مقدار المعلومات وينافي حقيقة غير المتناهي أن يكون متقدراً. فإذا لا يمكن أن يعلم الله غير المتناهيات

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٣ ب ١٨ «ولئن لم يكن للأعداد الغير المتناهية عددٌ لا يتعذر مع ذلك أن يحيط به ذاك الذي ليس عددٌ لعلمه»

والجواب أن يقال لما كان الله يعلم لا الموجودات بالفعل فقط بل الموجودات بالقوة أيضاً سواءً كانت موجودة بقوته أو بقوة الخليفة كما مر تحقيقه في ف ٩ وكان من المقرر ان هذه الموجودات بالقوة غير متناهية يجب بالضرورة أن يُقال إنَّ الله يعلم غير المتناهيات. ولئن كان علم الرؤية الذي إنما يتعلق بالأشياء التي هي موجودة أو ستوجد أو وجدت فقط لا يتعلق بغير المتناهيات عند البعض بناءً على أننا لا نعتقد قِدَم العالم ولا دوام التوليد والحركة حتى تتكرر الأفراد إلى غير النهاية لكنه إذا دُقق النظر في ذلك وجب بالضرورة أن يُقال إنَّ الله يعلم غير المتناهيات بعلم الرؤية أيضاً لأنه يعلم أيضاً الأفكار والانفعالات القلبية التي تتعدد إلى غير النهاية لبقاء المخلوقات الناطقة دون نهاية وما ذاك إلا لأن معرفة كل عارفٍ إنما تمتد على حسب حال الصورة التي هي مبدأ المعرفة فإن الصورة المحسوسة التي في الحس إنما هي شبهٌ لفردٍ واحد فقط فلا يمكن أن يعرف بها الا فردٌ واحد فقط اما صورة عقلنا المعقولة فهي شبه الشيء من جهة حقيقة النوع المشتركة بين أفراد غير متناهية ولذا كان عقلنا يعرف على نحو ما بصورة الإنسان المعقولة أناساً غير متناهين أيضاً لكن لا من حيث يتمايزون بينهم بل من حيث يشتركون في حقيقة النوع بسبب أن صورة عقلنا المعقولة ليست شبه الناس من جهة المبادئ الشخصية بل من جهة مبادئ النوع فقط. وأما الذات الإلهية

التي بها يعقل العقل الإلهي فهي شبه كافٍ لجميع الأشياء الكائنة والممكنة لا من جهة المبادئ المشتركة فقط بل من جهة المبادئ الخاصة بكل فرد أيضاً كما حققناه في الفصل السابق فيلزم إذاً أن علم الله يعم غير المتناهيات حتى من حيث هي متميزة بينها أيضاً

إذاً أجيب على الأول بأن حقيقة غير المتناهي إنما هي من أعراض الكمية كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ١ م ١٥. ومن حقيقة الكمية أن تكون أجزاؤها مترتبة فإذاً معرفة غير المتناهي بحسب حال غير المتناهي هي معرفة جزء بعد جزء وهكذا لا يمكن أصلاً معرفة غير المتناهي لأنه مهما أخذ من أجزاء الكمية يبقى دائماً شيء آخر خارجاً يمكن أخذه لكن الله ليس يعرف غير المتناهي أو غير المتناهيات على هذا النمط أي بعد جزء بعد جزء لأنه يعرف جميع الأشياء دفعةً لا تدريجاً كما مرّ في ف ٧ فإذاً لا مانع من أنه يعرف غير المتناهيات

وعلى الثاني بأن الاجتياز يتضمّن تعاقباً في الأجزاء ولذا لا يمكن اجتياز غير المتناهي لا من المتناهي ولا من غير المتناهي. لكنه يكفي لحقيقة الإحاطة المساواة إذ إنما يقال محاط به لما ليس شيء منه خارجاً عن المحيط فإذاً ليس منافياً لحقيقة غير المتناهي أن يحاط به من غير المتناهي وعلى هذا فما هو غير متناهٍ في حد ذاته يمكن أن يقال له متناهٍ لعلم الله بمعنى كونه محاطاً به لا بمعنى كونه مجتازاً

وعلى الثالث بأن علم الله مقدارٌ للأشياء لكنه ليس مقداراً كمياً فإن هذا مما لا تتقدر به غير المتناهيات بل مقداراً تتقدر به ماهية الشيء وحقيقته لأن كل شيء إنما تحصل له حقيقةً طبعه من حيث يماثل علم الله كما أن المصنوع إنما تحصل له حقيقةً طبعه من حيث يطابق الصناعة. وهب أنه يوجد بالفعل بعض أشياء غير متناهية في العدد كائنات غير متناهين أو في الكم المتصل كما لو كان الهواء غير متناهٍ على ما قال بعض المتقدمين فواضح مع ذلك أنه يكون لها وجودٌ محدودٌ ومتناهٍ لأن وجودها يكون

محدوداً إلى طبائع معينة. فإذا تكون متقدرة بعلم الله

### الفصل الثالث عشر

هل يتعلق علم الله بالحوادث المستقبلية

يُتَخَطَّى إلى الثالث عشر بأن يقال: يظهر أن علم الله ليس يتعلق بالحوادث المستقبلية لأن العلة الضرورية يصدر عنها معلولٌ ضروري وعلم الله علة للمعلومات كما مرَّ في ف ٨ فإذا لما كان ضرورياً يلزم كون معلوماته ضرورية فإذاً ليس يتعلق بالحوادث

٢ وأيضاً كل قضية شرطية مقدّمة ضروري بالضرورة المطلقة فتاليها ضروري بالضرورة المطلقة لأن نسبة المقدم إلى التالي نسبة المبادئ إلى اللازم والمبادئ الضرورية لا يلزم عنها إلا لازم ضروري كما في كتاب البرهان ١ م ١٧. وقولنا: ان كان الله قد علم أن هذا الحادث سيوجد فسيوجد: قضية شرطية صادقة لأن علم الله ليس يتعلق إلا بالأمر الحقة ومقدّمها ضروري بالضرورة المطلقة لكونه أزلياً ولكونه معبراً عنه بطريقة الماضي. فإذاً تاليها ضروري بالضرورة المطلقة أيضاً. فإذاً كل ما يعلمه الله ضروري وعلى هذا فعلم الله ليس يتعلق بالحوادث

٣ وأيضاً بالضرورة يكون كل شيء يعلمه الله لأنه بالضرورة أيضاً يكون كل شيء نعلمه نحن مع أن علم الله أكد من علمنا وليس شيء من الحوادث المستقبلية موجوداً بالضرورة فإذاً ليس شيء من الحوادث المستقبلية معلوماً من الله

لكن يعارض ذلك قوله في مز ٣٢: ١٥ «هو جابل قلوبهم جميعاً وعالم بأعمالهم كلها» يعني أعمال الناس. وأعمال الناس حادثة لخضوعها للاختيار المطلق. فإذاً الله يعلم الحوادث المستقبلية

والجواب أن يقال إذ قد حققنا آنفاً في ف ٩ أن الله يعلم جميع الأشياء لا التي بالفعل فقط بل التي بقوته أو بقوة الخليفة أيضاً ومن هذه ما هو حادث مستقبل لنا يلزم أن الله يعرف الحوادث المستقبلية. ولبيان ذلك يجب أن يُعتَبَر أن حادثاً يمكن

اعتباره على ضربين أحدهما في نفسه بحسب كونه موجوداً بالفعل وهكذا لا يعتبر كمستقبل بل كحاضر ولا كحادث قابل للوجود والعدم بل معيناً لواحدٍ ولذا يمكن أن يكون موضوعاً بدون خطأٍ لمعرفة يقينية خاصة النظر مثلاً كما إذا رأيت سقراط جالساً والآخر في علته وهكذا يعتبر الحادث كمستقبل وكحادث غير معين لواحدٍ لأن العلة الحادثة تتعلّق بالمتقابلات وعلى هذا فالحادث لا يكون متعلّقاً لمعرفة يقينية. فإذاً كل من يعرف المعلول الحادث في علته فقط فلا يعرفه إلا معرفة حدسية. والله يعرف جميع الحوادث لا بحسب وجودها في عللها فقط بل بحسب وجود كل منها بالفعل في نفسه أيضاً وهي وإن كانت تخرج إلى الفعل تدريجاً إلا أن الله لا يعرفها تدريجاً بحسبها هي في وجودها كما نعرفها نحن بل يعرفها كلها معاً لأن معرفته متقدّرة بالسرمدية كوجوده أيضاً والسرمدية لوجودها كلها معاً تحيط بالزمان كله كما مر في مب ١٠ ف ٢ و ٤ فإذاً جميع ما في الزمان حاضر لله منذ الأزل لا من حيث أن حقائق الأشياء حاضرة عنده فقط كما قال بعض بل لوقوع نظره منذ الأزل على جميع الأشياء بحسب وجودها الحاضر. فإذاً واضح أن الحوادث تعرف من الله معرفة يقينية من حيث هي خاضعة للنظر الإلهي بحسب وجودها الحاضر وهي مع ذلك حوادث مستقبلية بالنسبة إلى عللها القريبة

إذاً أجيب على الأوّل بأنه وإن كانت العلة العالية ضرورية إلا أن المعلول يجوز أن يكون مع ذلك حادثاً بسبب العلة القريبة الحادثة كما أن نبت النبات حادث بسبب العلة القريبة الحادثة وإن كانت حركة الشمس التي هي العلة الأولى ضرورية. وكذا معلومات الله فإنها حادثة بسبب العلل القريبة وإن كان علم الله الذي هو العلة الأولى ضرورياً

وعلى الثاني بأن بعضاً ذهبوا إلى أن هذا المقدم وهو: الله قد علم أن هذا الحادث سيوجد: ليس ضرورياً بل حادثاً لأنه وإن يكن ماضياً إلا أن فيه نظراً إلى المستقبل

لكن هذا ليس يرفع عنه الضرورة لأن ما تضمن نظراً إلى المستقبل فبالضرورة قد تضمنه ولو أن المستقبل أيضاً لا يلزم أحياناً. وذهب غيرهم إلى أن المقدم المذكور حادث لكونه مركباً من الضروري والحادث كما أن قولنا: سقراط إنسان أبيض: حادث وليس هذا أيضاً بشيء لأن لفظ الحادث في قولنا: الله قد علم أن هذا الحادث سيوجد: إنما أتى به هنا على أنه متعلق للكلمة لا على أنه جزء أصيل للقضية فإذا ليس لحادثه أو ضرورته دخل في كون القضية ضرورية أو حادثه وصادقة أو كاذبة لجواز أن يكون قولي: اني قلت الإنسان حمار: صادقاً كقولي: اني قلت سقراط مسرع أو الله موجود: وكذا حكم الضروري والحادث. فإذا يجب أن يقال إنَّ المقدم ضروري بالضرورة المطلقة وليس يلزم مع ذلك كما ذهب بعض أن يكون التالي ضرورياً بالضرورة المطلقة لأن المقدم علة بعيدة للتالي الذي هو حادث بسبب العلة القريبة لكن ليس هذا أيضاً بشيء وإلا لزم كذب القضية الشرطية التي مقدمها علة بعيدة ضرورية وتاليها معلول حادث كما لو قلت: ان تحركت الشمس نبت العشب: فالصحيح إذا انه متى أخذ في المقدم شيء خاص بفعل النفس يجب اعتبار التالي لا بحسب وجوده في نفسه بل بحسب وجوده عند النفس لأن وجود الشيء في نفسه غير ووجوده عند النفس غير فإذا قلت مثلاً: ان عقلت النفس شيئاً فذلك الشيء مجرد عن المادة: يجب فهم ذلك على أن ذلك الشيء مجرد عن المادة بحسب وجوده عند العقل لا بحسب وجوده في نفسه وكذا إذا قلت: ان كان الله قد علم شيئاً فسيكون: يجب فهم التالي بحسب كونه خاضعاً للعلم الإلهي أي بحسب وجوده الحاضر وهذا بهذا الاعتبار ضروري كالمقدم لأن كل ما هو موجود فهو حال وجوده موجود بالضرورة كما في كتاب العبارة ١ ب ٦

وعلى الثالث بأن ما يخرج إلى الفعل في الزمان نعرفه تدريجاً في الزمان واما الله فيعرفه في السرمدية التي هي فوق الزمان وعلى هذا فلأننا نعرف الحوادث

المستقبلية من حيث هي كذلك لا يمكن أن نعرفها معرفة يقينية بل إنما يعرفها كذلك الله الذي تعقله في السرمدية فوق الزمان كما أن من يكون سائراً في الطريق لا يرى الآتين من ورائه أما من يرى من رابية الطريق كله فانه يرى جميع المارين فيه معاً. ولذا فإن ما يُعلم منا يجب أن يكون ضرورياً أيضاً بحسب وجوده في نفسه لأن الأشياء التي هي في أنفسها حوادث مستقبلية لا يمكن أن تعلم منا واما الأشياء التي هي معلومة من الله فيجب أن تكون ضرورية بحسب الحال الخاضعة به للعلم الإلهي 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 يعلمه الله: لجواز أن يكون المراد بها حقيقة الأمر أو اللفظ فإن كان المراد بها حقيقة الأمر فهي مفترقة وكاذبة ومعناها كل شيء يعلمه الله ضروري وإن أُريد بها اللفظ فهي مجتمعة وصادقة ومعناها أن قولنا كل شيء يعلمه الله ضروري وقد نازع قوم في ذلك بأن هذا التفصيل له محل في الصور المفارقة للموضوع كما لو قلت: بالإمكان الأبيض أسود: فإن هذه القضية كاذبة في اللفظ صادقة في حقيقة الأمر لجواز أن يصير الشيء الأبيض أسود أما قولنا: الأبيض أسود: فلا يمكن صدقه في حال. واما في الصور اللازمة للموضوع فلا محل للتفصيل المذكور كما لو قلت: بالإمكان الغراب الأسود أبيض: لأن هذه القضية كاذبة في المعنيين. وكون شيء معلوماً من الله لازمٌ لذلك الشيء لأن ما هو معلومٌ من الله يمتنع أن يكون غير معلوم — إلا أن لهذه المنازعة محلاً لو كان ما يقال له معلومٌ متضمناً استعداداً في نفس الموضوع لكنه لتضمنه فعل العالم يجوز اتصافه في نفسه بشيء لا يتصف به من حيث هو متعلقٌ لفعل العلم وإن كان معلوماً دائماً كاتصاف الحجر في نفسه بالمادية التي لا يتصف بها من حيث هو معقول

## الفصل الرابع عشر هل يعرف الله القضايا

يُنْتَظَى إلى الرابع عشر بأن يقال: يظهر أن الله ليس يعرف القضايا لأن معرفة القضايا إنما هي من شأن عقلنا من حيث يُولَّف ويقسم. والعقل الإلهي ليس فيه تأليف. فإذا الله ليس يعرف القضايا

٢ وأيضاً كل معرفة فهي تحصل بشبه ما. وليس في الله شبهة للقضايا لكونه بسيطاً من كل وجه. فهو إذاً ليس يعرف القضايا

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

والجواب أن يقال لما كان صوغ القضايا مقدوراً لعقلنا والله يعلم كل ما في قوته أو قوة الخليقة كما مرّ في ف ٩ كان من الضرورة أن الله يعلم جميع القضايا التي يمكن صوغها إلا أنه كما يعلم الماديات بطريقة غير مادية والمركبات بطريق البساطة كذلك يعلم القضايا لا بطريقة القضايا أي بأن يحصل في عقله تأليف القضايا أو تقسيمها بل يعرف كلاً منها بالإدراك البسيط بتعقله ماهية كل منها كما لو كنا بتعقلنا أن الإنسان ما هو نتعقل جميع ما يمكن حمله على الإنسان ممّا ليس يعرض في عقلنا الذي يتدرّج من واحد إلى آخر بسبب أن الصورة المعقولة تمثل واحداً بحيث لا تمثل آخر. فإذا بتعقلنا أن الإنسان ما هو لا نتعقل فيه بمجرد ذلك سائر الأشياء التي تتعلّق به بل إنما نعقل كلاً منها على حياله بنوع من التدرّج ولذا فالأشياء التي نتعقلها كلاً منها على حياله يجب أن نرجعها إلى واحد بطريقة التأليف أو التقسيم بصوغ القضية. لكن صورة العقل الإلهي أي ماهيته تكفي لإيضاح جميع الأشياء. فإذا الله بتعقله ماهيته يعرف ماهيات جميع الأشياء وكل ما يمكن أن يعرض لها

إذا أُجيب على الأوّل بأن تلك الحجة تتجه لو كان الله يعلم القضايا بطريقة القضايا

وعلى الثاني بأن تأليف القضية يدل على وجود ما للشيء وعلى هذا فالله بوجوده الذي هو عين ماهيته هو شبه جميع الأشياء المعبر عنها بالقضايا

### الفصل الخامس عشر

#### هل علم الله متغير

يُتَخَطَّى إلى الخامس عشر بأن يقال: يظهر أن علم الله متغير لأن العلم يقال بالإضافة إلى المعلوم. والأشياء المتضمنة إضافة إلى الخليفة تقال على الله من الزمان وتتغير بتغير المخلوقات كالرب والخالق ونحوهما. فإذا علم الله متغير بتغير المخلوقات

٢ وأيضاً كل ما في قدرة الله أن يفعله ففي قدرته أن يعلمه. والله في قدرته أن يفعل أكثر مما يفعل. فإذا في قدرته أن يعلم أكثر مما يعلم وهكذا. فعلم الله يمكن تغييره بحسب الزيادة والنقصان

٣ وأيضاً ان الله قد علم أن المسيح سيولد. والآن ليس يعلم أن المسيح سيولد لأن المسيح لن يولد. فإذا ليس يعلم كل ما علمه وهكذا يظهر أن علم الله متغير

لكن يعارض ذلك قول يع ١: ١٧ «ليس عند الله تحوّل ولا ظل دوران»

والجواب أن يقال إنّ علم الله لكونه نفس جوهره كما يتضح مما مرّ في ف ١ فكما أن جوهره غير متغير بوجه من الوجوه على ما مرّ تحقيقه في مب ٩ ف ١ كذلك يجب أن يكون علمه غير متغير بوجه من الوجوه

إذاً أحيب على الأول بأن الرب والخالق ونظائرها تتضمن إضافات إلى المخلوقات بحسب وجودها في أنفسها. وعلم الله يتضمن إضافة إلى المخلوقات بحسب وجودها في الله لأن كل شيء إنما يكون معقولاً بحسب وجوده في العاقل والأشياء المخلوقة موجودة في الله على حال غير متغيرة وأما في أنفسها فعلى حال متغيرة أو يقال إنّ الرب والخالق ونظائرها تتضمن إضافات لاحقة لأفعال تتعلّق متعدية إلى المخلوقات بحسب وجودها في أنفسها ولذا فإن هذه الإضافات تقال على الله على وجه متغير

بتغيُّر المخلوقات. أما العلم والمحبة ونظائرها فإنها تتضمن إضافات لاحقة لأفعال تُتَعَلَّل مستقرَّة في الله ولذا فإنها تحمل على الله على وجه غير متغير

وعلى الثاني بأن الله يعلم أيضاً ما في قدرته أن يفعله وليس يفعله. فإذا ليس يلزم من قدرته على أن يفعل أكثر مما يفعل قدرته على أن يعلم أكثر مما يعلم الا أن يحمل ذلك على علم الرؤية الذي باعتباره يُقال إنه يعلم الأشياء الموجودة بالفعل في زمان ما ومع ذلك فليس يلزم من علمه بإمكان وجود ما ليس موجوداً أو انعدام ما هو موجود أن علمه متغير بل أنه يعرف تغير الأشياء. نعم لو كان شيء لم يكن الله يعلمه ثم علمه لكان علمه متغيراً لكن هذا مستحيل لأن كل ما يوجد أو يمكن أن يوجد في زمان فإن الله يعلمه في أزله ولذا متى جُعِلَ شيء موجوداً في أي زمان كان يجب جعله معلوماً من الله منذ الأزل ولهذا لا يجب التسليم بأن الله يقدر أن يعلم أكثر ممَّا يعلم لأن هذه القضية تفيد أنه لم يعلم ثم علم

وعلى الثالث بأن الاسمين الأقدمين قالوا ان قولنا: المسيح يولد أو سيولد أو وُلِدَ: قضية واحدة بعينها لأن المراد بهذه الثلاثة واحد بعينه وهو ولادة المسيح وعلى هذا يلزم أن الله يعلم كل ما علمه لأنه يعلم الآن أن المسيح مولودٌ وهو يدل على نفس ما يدل عليه قولنا: أن المسيح سيولد: لكن هذا المذهب باطلٌ أما أولاً فلأن اختلاف أجزاء القول يترتب عليه اختلاف القضايا. وأما ثانياً فللزوم أن القضية الصادقة مرة تصدق دائماً وهذا منافٍ لما قرَّره الفيلسوف في المقولات ب ١ في الجوهر حيث قال «ان القول أن سقراط جالسٌ صادق في جلوسه وهو بعينه كاذبٌ إذا قام» ولذا يجب التسليم بأن القول: ان كل ما علمه الله يعلمه: غير صادق إذا اعتبر من جهة القضايا لكنه ليس يلزم من ذلك أن علم الله متغيرٌ فكما أن الله يعلم أن شيئاً واحداً بعينه يكون تارة موجوداً وتارة غير موجود من دون تغير في علمه كذلك يعلم أن قضية ما تكون تارة صادقة وتارة كاذبة من دون تغير في علمه وإنما يلزم أن علم الله

متغير لو كان يعلم القضايا بحسب طريقة القضايا بالتأليف والتقسيم كما يعرض في عقلنا. ولذا كانت معرفتنا تتغير أما بحسب الصدق والكذب كما إذا تغير شيء وبقي اعتقادنا الأول فيه واما بحسب اختلاف الاعتقاد كما إذا اعتقدنا أولاً أن واحداً جالس ثم اعتقدنا أنه غير جالس وكلاهما مستحيل في حقه تعالى

### الفصل السادس عشر

#### هل علم الله بالأشياء نظري

يُتَخَطَّى إلى السادس عشر بأن يقال: يظهر أن علم الله بالأشياء ليس نظرياً لأنه علة الأشياء كما مرَّ تحقيقه في ف ٨ والعلم النظري ليس علة للأشياء المعلومة. فإذاً ليس علم الله نظرياً

٢ وأيضاً أن العلم النظري يحصل بالتجريد عن الأشياء. وهذا لا يلائم العلم الإلهي. فإذاً ليس علم الله نظرياً

لكن يعارض ذلك أن كل ما هو أشرف يجب وصف الله به. والعلم النظري أشرف من العلم العملي كما يتضح مما قاله الفيلسوف في الإلهيات ك ١ م ١١. فإذاً علم الله بالأشياء نظري

والجواب أن يُقال إنَّ العلم منه نظري فقط ومنه عملي فقط ومنه نظري من وجه وعملي من وجه ولإيضاح ذلك يجب أن يُعلم أن علماً يقال له نظري من ثلاثة أوجه. أولاً من جهة الأشياء المعلومة التي ليست معمولية من العالم كعلم الإنسان بالأمور الطبيعية أو الإلهية. ثانياً من جهة طريقة العلم كما إذا لاحظ البناء البيت بتحديدته وتقسيمه وملاحظة أوصافه الكلية فإن هذا هو ملاحظة معمولات بطريقة نظرية وليس من حيث هي معمولات لأن شيئاً يكون معمولاً بتخصيص الصورة بالمادة لا بتحليل المركب إلى المبادئ الكلية الصورية. ثالثاً من جهة الغاية فإن العقل العملي يفترق في الغاية عن النظري كما في كتاب النفس ٣ م ٤٩ لأن غاية العقل العملي

العمل وغاية العقل النظري ملاحظة الحقّ. فإذا إذا لاحظ بناءً أن بيتاً كيف يمكن بناؤه غير قاصدٍ غاية العمل بل المعرفة فقط كان ذلك بالنظر إلى الغاية ملاحظة نظرية لكنها في حقّ شيءٍ معمول. فإذا العلم الذي هو نظريٌّ من جهة الشيء المعلوم نظريٌّ فقط والذي هو نظريٌّ من جهة الطريقة أو الغاية نظري من وجهٍ وعملي من وجهٍ أما متى كانت غايته العمل فهو عملي مطلقاً. فإذا على هذا يجب أن يُقال إنّ الله يعلم نفسه علماً نظرياً فقط لأنه ليس معمولاً أما جميع ما عداه فيعلمه علماً نظرياً وعملياً فيعلمه علماً نظرياً من جهة الطريقة لأن كل ما نعرفه في الأشياء بطريقة نظرية بالحدّ والقسمة فإن الله يعرفه كله معرفةً أكمل كثيراً أما ما في قدرته أن يفعله ولكنه ليس يفعله في زمان فليس له به علمٌ عمليٌّ من جهة الغاية بل إنما يعلم بالعلم العملي من جهة الغاية ما يفعله في زمان. وأما الشرور فإنها وإن لم تكن معمولة له إلا أنها معلومة له بالعلم العملي كالخيرات أيضاً من حيث يسمح بها أو يدفعها أو يقصد بها غاية كما أن الأدواء معلومة للطبيب بالعلم العملي من حيث يعالجها بصناعته

إذا أُجيب على الأوّل بأن علم الله علة لا لنفسه بل لغيره أما بالفعل وذلك في ما يفعل في زمان أو بالقوة وذلك في ما في قدرته أن يفعله وليس يفعله أصلاً

وعلى الثاني بأن كون العلم مستفاداً من المعلومات لا يلائم بالذات العلم النظري بل بالعرض من حيث هو إنساني

أما ما قيل في المعارضة فالجواب عليه أن المعمولات لا تعلم علماً كاملاً إلا إذا علمت من حيث هي كذلك ولذا فلأن علم الله كاملٌ من جميع الوجوه يجب أن يعلم تلك الأشياء التي هي معمولة له من حيث هي كذلك وليس من حيث هي منظورات فقط وليس في هذا مع ذلك ما يحطه عن شرف العلم النظري لأنه يرى جميع ما عداه في ذاته وهو يعرف ذاته معرفةً نظريةً وهكذا فهو في علمه النظري بذاته يعرف جميع ما عداه معرفةً نظريةً وعمليّةً

## المبحث الخامس عشر في الصور - وفيه ثلاثة فصول

بعد النظري في علم الله بقي النظر في الصور والبحث في ذلك يدور على ثلاث مسائل — ١ هل يوجد صور — ٢ هل يوجد صور كثيرة أو صورة واحدة فقط — ٣ هل يوجد صور لجميع ما يُعرف من الله

### الفصل الأول

هل يوجد صور

يتخطى إلى الأول بأن يقال: يظهر أنه ليس يوجد صور فقد قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٧ ان الله لا يعرف الأشياء بحسب الصورة. والصور لا تجعل إلا لتعرف الأشياء بها. فإذا ليس يوجد صور

٢ وأيضاً ان الله يعرف في نفسه جميع الأشياء على ما مرّ في مب ١٤ ف ٥ وهو ليس يعرف نفسه بالصورة. فإذا ليس يعرف بها غيره أيضاً

٣ وأيضاً أن الصورة تجعل كمبدأ للمعرفة والفعل. والذات الإلهية مبدأ كافٍ لمعرفة وفعل جميع الأشياء. فإذا لا حاجة إلى إثبات الصور

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

والجواب أن يقال لا بد من إثبات الصور في العقل الإلهي فإن ما يقال له في اليونانية idea (أي صورة) يقال له في اللاتينية forma (أي شج أو شكل). فالمراد إذاً بالصور أشباح لبعض الأشياء موجودة دون تلك الأشياء وشج الشيء الموجود دونه يحتمل أن يكون لغرضين اما لأن يكون مثلاً لما يُقال إنه شجه أو لأن يكون مبدأ لمعرفته بحسبما يُقال إن أشباح المعرفات توجد في العارف. وعلى كلا الأمرين لا بد من القول بوجود الصور وتحقيق ذلك أن جميع الأشياء التي لا

تتولد اتفاقاً لا بد أن تكون الصورة فيها غاية للتولد أي تولد كان والفاعل لا يفعل لأجل الصورة إلا باعتبار حصول شبه الصورة فيه وهذا يكون على ضربين فإن من الفواعل ما توجد فيه سابقاً صورة الشيء المفعول وجوداً طبيعياً كما في الفواعل التي تفعل بالطبع كما يلد الإنسان إنساناً والنار ناراً ومنها ما يوجد فيه وجوداً معقولاً كما في الفواعل التي تفعل بالعقل كوجود شبه البيت سابقاً في عقل البنّاء وهذا يجوز أن يقال له صورة البيت لأن الصانع يقصد أن يصنع البيت على شبه الصورة الحاصلة في عقله فإذا لمّا لم يكن العالم مصنوعاً اتفاقاً بل مصنوعاً من الله الفاعل بالعقل كما سيأتي بيانه في مب ٤٦ ف ٦ فمن الضرورة أن يكون في العقل الإلهي صورة يكون العالم مصنوعاً على مثالها وبهذا تقوم حقيقة الصورة

إذا أجيب على الأول بأن الله لا يعقل الأشياء بحسب صورة موجودة خارجاً عنه وعلى هذا قد أبطل أرسطو أيضاً في الإلهيات ك ٣ مذهب أفلاطون في الصور من حيث كان يجعلها موجودة بأنفسها لا في العقل

وعلى الثاني بأن الله وإن كان يعلم بذاته نفسه وغيره إلا أنّ ذاته مبدأً فاعلياً لغيره لا لنفسه ولذا كان لها حقيقة الصورة باعتبار نسبتها إلى غير الله لا باعتبار نسبتها إلى الله وعلى الثالث بأن الله هو بذاته شبه لجميع الأشياء. فإذا ليس الصورة في الله شيئاً سوى ذاته

## الفصل الثاني

هل يوجد صور كثيرة

يُتَخَطَّى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أنه ليس يوجد صور كثيرة لأن الصورة في الله هي عين ذاته واحدة فقط فإذا الصورة واحدة أيضاً

٢ وأيضاً كما أن الصورة هي مبدأ المعرفة والفعل كذلك الصناعة والحكمة. والله

ليس فيه صنائع كثيرة وحكم كثيرة فإذا ليس فيه أيضاً صور كثيرة

٣ وأيضاً أن قيل أن الصور تتكثر بحسب النسب إلى مخلوقات مختلفة يردُّه أن تكثر الصور هو منذ الأزل فلو كانت الصور كثيرة مع أن المخلوقات زمانية. إذاً لكان الزماني علة الأزلي

٤ وأيضاً أن هذه النسب إما أنها موجودة حقيقة في المخلوقات فقط أو في الله أيضاً فإن كانت كذلك في المخلوقات فقط فلأن المخلوقات ليست أزلية فليس تكثر الصور أزلياً إذا كان تكثرها بحسب هذه النسب فقط وإن كانت موجودة حقيقة في الله يلزم أن يكون في الله تكثر حقيقي غير تكثر الأقانيم وهذا منافٍ لقول الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ١ ب ٩ و ١٠ و ١١ «ان جميع ما في الله واحد ما عدا عدم الولادة والولادة والانبثاق» فإذاً على هذا ليس يوجد صور كثيرة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٤٦ أن الصور أشباح أصيلة أو حقائق ثابتة وغير متغيرة للأشياء إذ ليست ذوات أشباح وهي بذلك أزلية وملزمة لنفس الحال المندرجة بها في العقل الإلهي ومع كونها لا تبرز إلى الوجود ولا تدثر فيقال مع ذلك أنه يصور بحسبها كل ما يمكن أن يبرز إلى الوجود وأن يدثر وكل ما يبرز إلى الوجود ويدثر

والجواب أن يقال لا بد من إثبات صور كثيرة ولإيضاح ذلك لا بد من ملاحظة أن ما هو الغاية القصوى في كل مفعول هو المقصود بالذات من الفاعل الأصيل كما أن نظام العسكر هو المقصود بالذات من القائد. وأحسن موجود في المخلوقات هو خير نظام الكون كما يتضح من كلام الفيلسوف في الإلهيات ك ١٢ م ٥٢ فإذاً نظام الكون مقصود بالذات من الله وليس حاصلاً بالعرض بحسب تعاقب الفواعل كما ذهب بعض إلى أن الله خلق المخلوق الأول فقط وهذا المخلوق خلق المخلوق الثاني وهلم جراً إلى أن أصدرت هذه الكثرة العظيمة من الأشياء وقضية هذا

المذهب أن الله ليس عنده إلا صورة المخلوق الأول. أما إذا كان نظام الكون مخلوقاً منه ابتداءً ومقصوداً منه بالذات فلا بد أن يكون عنده صورة نظام الكون لكنه لا يمكن الحصول على حقيقة كل ما لم يحصل على الحقائق الخاصة للأجزاء المتقوم عنها الكل كما أن البناء لا يمكن أن يتمثل صورة البيت ما لم تحصل عنده الحقيقة الخاصة لكل جزء من أجزائه فهكذا إذا لا بد من حصول الحقائق الخاصة لجميع الأشياء في العقل الإلهي. وبناءً عليه قال أوغسطينوس في ٨٣ مب ٤٦ أن كل شيء خلق من الله بحقيقته الخاصة فإذا يلزم أن في العقل الإلهي صوراً كثيرة أما أن ذلك كيف لا ينافي البساطة الإلهية فبين دون تكلف لمن يلاحظ أن صورة المفعول تحصل في عقل الفاعل على أنها شيء يُعقل لا على أنه مثال به يعقل وهو الصورة التي بها يحصل العقل بالفعل فإن صورة البيت في عقل البناء شيء معقول منه على شبهه يكون البيت في المادة. وتعقل العقل الإلهي أموراً كثيرة ليس ينافي بساطته بل إنما ينافيها لو كان يحصل في عقله صوراً كثيرة يُعقل بها فإذا العقل الإلهي يحصل فيه صوراً كثيرة على أنها معقولة منه ويمكن بيان ذلك من أن الله يعرف ذاته معرفة كاملة فهو إذن يعرفها من كل جهة يمكن معرفتها وهي تقبل المعرفة لا في نفسها فقط بل من حيث تقبل الشركة فيها من المخلوقات بحسب وجه ما من أوجه المشابهة على أن لكل خليفة صورة خاصة من حيث تشترك نوعاً من الاشتراك في شبه الذات الإلهية فهكذا إذا من حيث أن الله يعرف ذاته على أنها مشبهة بها على هذا النحو من هذه الخليفة فهو يعرفها على أنها الحقيقة الخاصة والتصوير الخاص لهذه الخليفة وقس على ذلك وهكذا يتضح أن الله يعقل حقائق كثيرة خاصة لأشياء كثيرة وهذه هي الصور الكثيرة

إذا أُجيب على الأول بأنه ليس يقال للذات الإلهية صورة من حيث هي ذات بل من حيث هي شبه أو حقيقة لهذا الشيء أو ذاك فإذا إنما يقال صور كثيرة

بحسب وجود حقائق كثيرة متعلّقة في ذات واحدة

وعلى الثاني بأن الحكمة والصناعة تقالان بمعنى ما به يَعْقِلُ الله وأما الصورة فتقال بمعنى ما يعقله الله. والله يعقل بعقل واحد أشياء كثيرة لا بحسب وجودها في أنفسها فقط بل بحسب كونها معقولة أيضاً وهو تعقل حقائق كثيرة للأشياء كما أن الصانع متى عقل صورة البيت في المادة يُقال إنه يعقل البيت ومتى عقلها على أنها ملحوظة في عقله فقط فيتعقل صورة البيت أو حقيقته من طريق تعقله أنه يتعقلها والله ليس يعقل بماهيته أشياء كثيرة فقط بل يعقل أيضاً أنه يعقل بها أشياء كثيرة وهذا هو تعقل كون حقائق كثيرة أو صور كثيرة للأشياء موجودة في عقله على أنها معقولة

وعلى الثالث بأن هذه النسب التي بها تتكثر الصور ليست مسببةً عن الأشياء بل عن العقل الإلهي المعتبر الماهية الإلهية بالقياس إلى الأشياء

وعلى الرابع بأن النسب المكثرة للصور ليست في الأشياء المخلوقة بل في الله وهي ليست مع ذلك نسباً وجودية كذلك التي بها تتمايز الأقانيم بل هي نسب معقولة من الله

### الفصل الثالث

هل يوجد صور لجميع الأشياء التي يعرفها الله

يُنْتَخِطُ إلى الثالث بأن يقال: يظهر أنه ليس يوجد في الله صوراً لجميع الأشياء التي يعرفها إذ ليس في الله صورة الشر وإلا لكان الشر موجوداً فيه. والله يعرف الشرور. فإذاً ليس في الله صور لجميع الأشياء التي يعرفها

٢ وأيضاً إن الله يعرف تلك الأشياء التي ليست موجودة ولن توجد ولم توجد كما مرّ في المبحث الأنف ف ٩ وهذه ليس لها صورٌ فقد قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٥: «إن المُثْل هي الإرادات الإلهية المعيّنة للأشياء والمؤثرة لها» فإذاً ليس في الله صور لجميع الأشياء التي يعرفها

٣ وأيضاً أن الله يعرف الهبولى الأولى وهي لا يمكن تصورها لعروها عن كل صورة فإذا يلزم ما لزم قبل

٤ وأيضاً الثابت أن الله لا يعلم الأنواع فقط بل الأجناس والأفراد والاعراض أيضاً وهذه ليس لها صوراً عند أفلاطون الذي هو أول من قال بالصور كما روى اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٤٦ فإذا ليس في الله صوراً لجميع معارفه

لكن يعارض ذلك أن الصور حقائق قائمة في العقل الإلهي كما يتضح من كلام اوغسطينوس في الموضع المار. والله عنده الحقائق الخاصة لجميع الأشياء التي يعرفها فإذا عنده صورة جميع الأشياء التي يعرفها

والجواب أن يقال لما كانت الصور عند أفلاطون هي مبادئ معرفة الأشياء وتولدها كانت الصورة من حيث تُجعل في العقل الإلهي متعلقةً بكلا الأمرين فبحسب كونها مبدأً لفعل الأشياء يجوز أن تسمى مثلاً وتختص بالمعرفة العملية وبحسب كونها مبدأً لمعرفة الأشياء تسمى بالخصوص حقيقة ويمكن أيضاً تخصيصها بالعلم النظري. فإذا بحسب كونها مثلاً تتعلق بجميع الأشياء التي يفعلها الله في زمان ما وبحسب كونها مبدأً للمعرفة تتعلق بجميع الأشياء التي يعرفها الله وإن لم تفعل في زمان ما وبجميع الأشياء التي يعرفها بحسب حقائقها الخاصة وبالمعرفة النظرية

إذاً أجيب على الأول بأن الله ليس يعرف الشر بحقيقته الخاصة بل بحقيقة الخير ولذا لم يكن للشر صورة في الله لا من جهة كون الصورة مثلاً ولا من جهة كونها حقيقة

وعلى الثاني بأن الأشياء التي ليست موجودة ولن توجد ولم توجد لا يعرفها الله معرفة عملية إلا بالقوة فقط ولذا ليس لها صورة فيه من حيث يراد بالصورة المثال بل من حيث يراد بها الحقيقة فقط

وعلى الثالث بأن أفلاطون قال بعدم خلق المادة كما في رواية بعضٍ ولذا لم يجعل

لها صورة بل جعل الصورة مشاركة لها في العلية اما نحن فلأننا نجعل المادة مخلوقة من الله دون صورة كان لها صورة في الله غير مغايرة لصورة المركب لأن المادة في حد ذاتها ليس لها وجود وليست متعلّقة للمعرفة

وعلى الرابع بأن الأجناس لا يمكن أن يكون لها صورة مغايرة لصورة النوع إذا اعتبرت الصورة من حيث هي مثال إذ لا يمكن وجود جنس إلا في نوع ما وكذا الحال في الاعراض اللازمة للمحل لمقارنتها لمحلها في الوجود أما الاعراض الطارئة على المحل فلها صورة خاصة لأن الصانع يصنع بصورة البيت جميع الاعراض اللازمة للبيت منذ البداية اما الاعراض الطارئة على البيت بعد صنعه كالتماثيل أو غيرها فيصنعها بصورة أخرى وأما الأشخاص فلم يكن لها عند أفلاطون صورة غير صورة النوع لأنها تتشخص بالمادة التي كان يقول بعدم خلقها في رواية بعض وبكونها مشاركة في العلية للصورة ولأن غرض الطبيعة قائم في الأنواع وهي لا تصدر الجزئيات إلا لتُحفظ فيها الأنواع. وأما العناية الإلهية فلا تنحصر في الأنواع بل تعم الأفراد أيضاً كما سيأتي في مب ٢٢ ف ٣



## المبحث السادس عشر

### في الحق والصدق - وفيه ثمانية فصول

إذ كان العلم يتعلق بالحق فبعد النظر في علم الله بحيث البحث في الحق والبحث في ذلك يدور على ثمانين مسائل — ١ هل الحق موجود في الخارج أو في العقل فقط — ٢ هل هو في العقل المؤلف والمقسم فقط — ٣ في نسبة الحق إلى الموجود — ٤ في نسبة الحق إلى الخير — ٥ هل الله هو الحق — ٦ هل جميع الأشياء حقة بحقيقة واحدة أو بحقيقت كثيرة — ٧ في سرمدية الحق — ٨ في عدم تغيره

## الفصل الأول

### هل وجود الحق في العقل فقط

يُتَخَطَّى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الحق ليس في العقل فقط بل بالأحرى في الخارج فإن أوغسطينوس قد أبطل في مناجاته ك ٢ ب ٥ تعريف الحق بأنه ما يُرى للزوم كون الأحجار الموجودة في باطن الأرض الخفيّ جداً ليست أحجاراً حقّة لأنها لا تُرى وقد أبطل أيضاً هناك تعريفه بأنه ما هو بحيث يُرى من العارف إذا شاءَ وقدر أن يعرف للزوم عدم كون شيء حقّاً إذا لم يقدر أحد أن يعرف وقد حدّه بأنه ما هو موجود وعلى هذا يظهر أن الحق موجود في الخارج لا في العقل

٢ وأيضاً كل ما هو حق فهو حق بالحقية فلو كانت الحقيقة موجودة في العقل فقط لم يكن شيء حقّاً إلا بحسب كونه معقولاً وهذا خطأ وقع لقدماء الفلاسفة الذين كانوا يقولون إن كل ما يُرى فهو حق للزوم صدق النقيضين معاً إذ قد يُريَان صادقين معاً من أشخاص مختلفين

٣ وأيضاً ما لأجله شيء كذا فهو أولى أن يكون كذلك كما في كتاب البرهان ١ م ٥ والظن أو القول إنما هو صادق أو كاذب من طريق أن الأمر موجود أو غير موجود كما قال الفيلسوف في المقولات ب ١ في الجوهر. فإذاً أولى أن يكون الحق في الخارج من أن يكون في العقل

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الإلهيات ك ٦ م ٨ «إن الحق والباطل ليس لهما وجود في الخارج بل في العقل»

والجواب أن يقال كما يقال خير لما تميل إليه الشهوة كذلك يقال حق لما يميل إليه العقل والفرق بين الشهوة والعقل أو أي معرفة إن المعرفة تحصل بوجود المعروف في العارف والشهوة تحصل بميل المشتهي إلى الشيء المشتهى وعلى هذا فيكون طرف الشهوة الذي هو الخير موجوداً في الشيء المشتهى وطرف المعرفة

الذي هو الحق موجوداً في العقل. وكما أن الخير موجود في الخارج من حيث أن له نسبةً إلى الشهوة ولذلك كانت حقيقة الخيرية تنبعث عن الشيء المشتبه إلى الشهوة بحسبما يقال للشهوة خيرةً باعتبار تعلقها بالخير كذلك الحق إذ كان موجوداً في العقل بحسب مطابقته للشيء المعقول فلا بد أن تنبعث حقيقته عن العقل إلى الشيء المعقول حتى أن الشيء المعقول أيضاً يوصف بالحقيقة من حيث أن له نسبةً ما إلى العقل. على أن نسبة الشيء المعقول يجوز أن تكون إلى عقل ما اما بالذات أو بالعرض. أما بالذات فالعقل الذي يتعلق به في جهة وجوده واما بالعرض فالعقل الذي يمكن معرفته منه كما إذا قلنا أن البيت له نسبة بالذات إلى عقل الصانع وبالعرض إلى العقل الذي ليس يتعلق به. والحكم في حق شيء ليس يُبنى على ما فيه بالعرض بل على ما فيه بالذات فإذا كل شيء يقال له حق مطلقاً باعتبار نسبته إلى العقل المتعلق به وهذا هو الوجه في أن الأشياء الصناعية يقال لها حقة بالنسبة إلى عقلنا فيقال بيت حق إذا كان له شبه الصورة الحاصلة في عقل الصانع ويقال قول حق من حيث يدل على التصور الحق وكذا الأشياء الطبيعية توصف بالحقيقة باعتبار حصولها على شبه الصور الموجودة في العقل الإلهي فيقال حجر حق لحصوله على طبيعة الحجر الخاصة المطابقة لسابق تصور العقل الإلهي. فالحق إذاً موجود في العقل بالوجود الأول وفي الخارج بالوجود الثاني بحسب نسبة الخارج إلى العقل على أنه المبدأ وعلى هذا قد حدّد الحق بحدود مختلفة فقال اوغسطينوس في كتاب الدين الصحيح ب ٣٦ «الحق ما يتبين به ما هو موجود» وقال ايلاريوس في كتاب الثلاث ٥ «الحق هو ما يعلن أو يوضح الوجود» وهذا يصدق على الحق بحسب كونه في العقل اما بحسب كونه في الخارج باعتبار نسبته إلى العقل فيصدق عليه الحد الذي وضعه اوغسطينوس في المحل المار بقوله «الحق هو مشابهة المبدأ التامة العارية عن كل مباينة» والحد الذي وضعه انسلموس في محاورته في

الحق ب ١٢ بقوله «الحق هو الاستقامة المتصورة بالعقل وحده» لأن المستقيم ما كان موافقاً للمبدأ والحد الذي وضعه ابن سينا بقوله «حقيّة كل شيء هي خاصة وجوده الذي تقرر له» أما حدّه بأنه تطابق الخارج والعقل فيمكن صدقه على كليهما

إذا أُجيب على الأول بأن كلام اوغسطينوس على حقية الخارج ولم يذكر في بيان حقيقتها نسبتها إلى عقلنا لأن ما بالعرض لا يؤخذ في حد

وعلى الثاني بأن قدماء الفلاسفة لم يكونوا يقولون بصدور صور الأشياء الطبيعية عن عقل ما بل بحدوثها على سبيل الاتفاق ولملاحظتهم أن الحق يتضمن نسبة إلى العقل ألجئوا إلى جعل حقية الخارج قائمة بالنسبة إلى عقلنا وهذا يلزم عنه تلك المحالات التي قد تتبعها الفيلسوف في الإلهيات ك ٤ وهي لا تلزم إذا جعلنا حقية الأشياء قائمة بالنسبة إلى العقل الإلهي

وعلى الثالث بأنه وإن كانت حقيّة عقلنا معللةً بالخارج لا يجب مع ذلك أن يوجد الحق في الخارج بالوجود الأول كما أن وجود حقيقة الصحة أيضاً في الدواء ليس متقدماً على وجودها في الحيوان لأن الذي يسبب الصحة إنما هي قوة الدواء لا صحته إذ ليس بفاعل مجانس وكذا الذي يسبب حقية العقل إنما هو وجود الخارج لا حقيقته ولذا قال الفيلسوف في الموضع المشار إليه في الاعتراض أن الظن أو القول إنما هو صادق من طريق أن الأمر موجود لا من طريق أن الأمر حق

### الفصل الثاني

هل الحق موجود في العقل المؤلف والمقسم فقط

يُخطئ إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الحق ليس في العقل المؤلف والمقسم فقط فقد قال الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ٢٦ «كما أن المشاعر المدركة للمحسوسات الخاصة صادقة دائماً كذلك العقل المدرك لما هو. والتأليف والتقسيم ليس لهما وجود لا في الحس ولا في العقل المدرك لما هو. فإذاً ليس الحق في تأليف

العقل وتقسيمه فقط

٢ وأيضاً قال اسحاق في كتاب الحدود «الحق هو تطابق الخارج والعقل» وكما أن العقل المدرك للمركبات تصح مطابقته للخارج كذلك العقل المدرك لغير المركبات والحس المدرك للشيء كما هو. فإذا ليس الحق في تأليف العقل وتقسيمه فقط

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الإلهيات ك ٦ م ٨ «ليس حق بالنظر إلى البسائط وما هو لا في العقل ولا في الخارج»

والجواب أن يقال إن الحق موجود بالوجود الأول في العقل كما مر في الفصل السابق وإذ كان كل شيء حقاً بحسب حصوله على صورة طبعه الخاصة فلا بد أن يكون العقل من حيث هو مدرك حقاً باعتبار حصوله على مشابهة الشيء المدرك التي هي صورته من حيث هو مدرك ولهذا يُحدّد الحق بتطابق العقل والخارج. فإذا إدراك الحق قائم بإدراك هذا التطابق. والحس ليس يدرك هذا التطابق أصلاً لأنه وإن حصل في البصر شبه المبصر لا يدرك مع ذلك المناسبة الكائنة بين الشيء المبصر وبين ما يدركه منه أما العقل فله أن يدرك مطابقة نفسه للشيء المعقول لكنه ليس يدركها بإدراكه في حق شيء أنه ما هو بل متى حكم أن الأمر الخارجي على مثال الصورة الحاصلة له فيه فحينئذ يدرك أولاً الحق ويحكم به وهذا يفعله بطريقة التأليف والتقسيم لأنه في كل قضية إما يوجب صورة معبراً عنها بالمحمول لأمر معبر عنه بالموضوع أو يسلبها عنه ولذا يجوز أن يكون كل من الحس في إدراكه شيئاً ما والعقل في إدراكه ما هو حقاً مع كونه لا يدرك الحق أو يحكم به وكذا الحال في الألفاظ الغير المركبة. فالحق إذاً يمكن أن يوجد في الحس أو في العقل المدرك لما هو وجوده في شيء حق لا كوجود المدرك في المدرك كما هو المفهوم من اسم الحق لأن 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

يُتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الحق والموجود ليسا متساويين لأن الحق موجودٌ حقيقةً في العقل كما مرَّ في ف ١ والموجود موجود حقيقةً في الخارج فليسا إذاً متساويين

٢ وأيضاً ما يعم الموجود واللاموجود فليس مساوياً للموجود. والحق يعم الموجود واللاموجود لأن وجود ما هو موجود ولا وجود ما ليس موجوداً حق. فإذاً ليس الحق والموجود متساويين

٣ وأيضاً أن الأشياء المتفاوتة في التقدم والتأخر ليست متساوية في ما يظهر. والحق متقدم على الموجود في ما يظهر لأن الموجود ليس يُتَعَلَّ إلا تحت اعتبار الحق فإذاً ليسا متساويين في ما يظهر

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الإلهيات ك ٢ م ٤ أن حال الأشياء في الوجود هي عين حالها في الحقيقة

والجواب أن يقال كما أن الخير يتضمن اعتبار المشتبه كذلك الحق يتضمن نسبة إلى الإدراك وكل شيء إنما يقبل الإدراك على قدر حصته من الوجود ولهذا قيل في كتاب النفس ٣ م ٣٧ ان النفس هي على نحو ما جميع الأشياء بحسب الحس والعقل ولذا كما أن الخير مساوٍ للموجود كذلك الحق أيضاً إلا أنه كما أن الخير يزيد على الموجود اعتبار المشتبه كذلك الحق أيضاً يزيد عليه النسبة إلى العقل

إذاً أجيب على الأول بأن الحق موجود في الخارج وفي العقل كما مرَّ في ف ١ فالحق الموجود في الخارج مساوٍ للموجود بحسب الجوهر أما الحق الموجود في العقل فمساوٍ للموجود مساوياً للمفسر فإن هذا من شأن الحق كما مرَّ هناك على

انه يجوز أن يُقال إنَّ الموجود أيضاً موجود في الخارج وفي العقل كالحق وان كان الحق موجوداً بالأصالة في العقل والموجود موجوداً بالأصالة في الخارج. ومنشأ هذا الفرق تغاير الحق والموجود بالاعتبار

وعلى الثاني بأن اللاموجود ليس له في نفسه ما يُعرَف به بل إنما يُعرَف من حيث يجعله العقل معروفاً وعلى هذا فالحق إنما يصدق على اللاموجود من حيث أن اللاموجود موجود ذهني أي متصور من الذهن

وعلى الثالث بأن القول أنه لا يمكن تصور الموجود من دون اعتبار الحق يحتمل معنيين الأول أنه لا يتصور الموجود ما لم يلحق تصوُّره اعتبارُ الحق وهو على هذا المعنى صادق والثاني أن الموجود لا يمكن تصوره ما لم يتصور اعتبار الحق وهو على هذا كاذب بل الحق لا يمكن تصوُّره ما لم يُتصور اعتبار الموجود لأن الموجود مندرج في اعتبار الحق وكذا الحال لو اعتبرنا المعقول بالقياس إلى الموجود فإنه لا يمكن تعقل الموجود من دون أن يكون الموجود معقولاً لكنه يمكن تعقله من دون تعقل معقوليته وكذا الموجود المتعقل حق إلا أنه ليس يُتعقل الحق بتعقل الموجود

### الفصل الرابع

هل الخير متقدم بالاعتبار على الحق

يتخطى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن الخير متقدم بالاعتبار على الحق لأن ما هو أعمّ متقدم بالاعتبار كما يتضح من الطبيعيات ك ١ م ٣ و ٤ والخير أعم من الحق لأن الحق خير ما أي خير العقل. فإذا الخير متقدم بالاعتبار على الحق

٢ وأيضاً ان الخير موجود في الخارج واما الحق ففي تأليف العقل وتقسيمه كما مر في ف ٢. وما في الخارج متقدم على ما في العقل. فإذا الخير متقدم بالاعتبار على الحق

٣ وأيضاً ان الحق نوع من الفضيلة كما في الخليقات ك ٣ ب ٧ والفضيلة مندرجة تحت الخير لأنها كيفية خيرة للعقل كما قال اوغسطينوس في ك ٦ ب ٧ من رده على

بوليانوس. فالخير إذاً متقدّم على الحق

لكن يعارض ذلك أن ما في الأكثر متقدّم بالاعتبار. والحق يوجد في بعض أشياء ليس يوجد فيها الخير وذلك في الرياضيات. فالحق إذاً متقدم على الخير

والجواب أن يُقال إنّ الخير وإن ساوفا الموجود ذاتاً لكنهما متغايران اعتباراً وعلى هذا فالحق مطلقاً متقدّم بالاعتبار على الخير وهذا بيّن من وجهين أولاً من أن الحق أقرب نسبةً إلى الموجود الذي هو متقدم على الخير لأن الحق ينظر إلى الوجود مطلقاً ومن غير توسُّطٍ أما اعتبار الخير فيلحق الوجود من حيث هو كامل نوعاً من الكمال إذ إنما هو مشتهى بهذا الاعتبار وثانياً من أن المعرفة متقدمة بالطبع على الشهوة. فإذاً لما كان الحق ينظر إلى المعرفة والخير ينظر إلى الشهوة كان الحق متقدماً بالاعتبار على الخير

إذاً أجيب على الأوّل بأن الإرادة والعقل متداخلان لأن العقل يعقل الإرادة والإرادة تريد أن العقل يعقل. فإذاً ما يرجع إلى موضوع الإرادة يندرج فيه ما يختص بالعقل وبالعكس. وعلى هذا فالخير في رتبة المشتبهات بمنزلة كلي والحق بمنزلة جزئي وأما في رتبة المعقولات فالأمر بالعكس. فإذاً كون الحق خيراً ما إنما يستلزم تقدم الخير في رتبة المشتبهات لا مطلقاً

وعلى الثاني بأنه إنما يكون شيء متقدماً بالاعتبار من حيث يحصل أولاً في العقل والعقل يتصور أولاً الموجود ثم أنه يعقل الموجود ثم أنه يشتهيه. فالمتقدم إذاً اعتبار الموجود ثم اعتبار الحق ثم اعتبار الخير وإن كان للخير وجودٌ في الخارج

وعلى الثالث بأن الفضيلة التي تسمّى حقّاً أو صدقاً ليست مطلق الحق بل هي حق ما بحسبه يُظهر الإنسان نفسه في أقواله وأفعاله كما هو فيقال حقيقة السيرة بالخصوص باعتبار أن الإنسان يفي في سيرته بالغرض المسوق إليه من العقل الإلهي كما مرّ أيضاً في ف ١ من أن الحق موجود في سائر الأشياء. ويقال حقيقة العدل باعتبار أن

الإنسان يرعى ما يجب لغيره بحسب نظام الشرائع وعلى هذا فلا يجب التخطي من هذه الحقيّات الجزئية إلى الحقّة الكلية

### الفصل الخامس

هل الله هو الحق

يتخطّى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن الله ليس هو الحقّ لأن الحق قائم في تأليف العقل وتقسيمه. وليس في الله تأليف وتقسيم. فإذا ليس هناك حق

٢ وأيضاً أن الحق هو شبه المبدأ على ما قال اوغسطينوس في كتاب الدين الصحيح ب  
٣٦ والله ليس له شبه بمبدأ. فإذا ليس الحق في الله

٣ وأيضاً كل ما يقال على الله فإنه يقال عليه على أنه العلة الأولى لجميع الأشياء كما أن وجوده هو علة كل وجود وخيريته هي علة كل خير فلو كان الحق موجوداً في الله لكان كل حق منه. وكون بعضٍ خطأ حقّ. فيلزم أن يكون ذلك من الله وهذا بين البطلان

لكن يعارض ذلك قوله في يو ١٤: ٦ «أنا الطريق والحق والحياة»

والجواب أن يقال إنّ الحق يوجد في العقل من حيث يتصور الشيء كما هو وفي الخارج من حيث له وجود مطابق للعقل كما مرّ في ف ١ وهذا موجود في الله على غاية الكمال لأن وجوده ليس مطابقاً لعقله فقط بل هو عين تعقله أيضاً. وتعقله مقدارٌ وعلة لكل وجودٍ آخر وكل عقلٍ آخر وهو عين وجوده وتعقله. فإذا يلزم أن ليس الحق موجوداً فيه فقط بل انه نفس الحق الأعظم والأوّل

إذاً أجيب على الأول بأن العقل الإلهي وان لم يكن فيه تأليف وتقسيم لكنه بإدراكه البسيط يحكم على جميع الأشياء ويدرك جميع المركبات وعلى هذا فالحق موجودٌ في عقله وعلى الثاني بأن الحق العقلي عندنا قائمٌ بمطابقة عقولنا لمبدئه أي للخارج الذي منه

يستفيد المعرفة والحق الخارجي أيضاً قائمٌ بمطابقة الخارج لمبدئه أي للعقل الإلهي إلا أن هذا لا يصح في الحقيقة على الحق الإلهي اللهم إلا أن يقال ذلك باعتبار تخصيص الحق بالابن الذي له مبدأً. أما إذا كان كلامنا على الحق باعتباره بحسب ذاته فلا يمكن تعقل ذلك ما لم تتحل الموجبة إلى سالبة كما لو قيل الآب صادر عن نفسه لأنه ليس صادراً عن غيره وكذا يصح أن يُقال إنَّ الحق الإلهي هو شبه المبدأ من حيث أن وجوده تعالى غير مباين لعقله

وعلى الثالث بأن الوجود والاعدام ليس لها حقيقة من أنفسها بل في تصور العقل فقط. وكل تصور عقلي فهو من الله. فإذا كل ما في قلبي: ان كون هذا يزني حق: من الحق فهو من الله أما إذا أنتج إذن كون هذا يزني هو من الله كان ذلك من قبيل مغالطة العرض

### الفصل السادس

هل الحق الذي به جميع الأشياء حقة واحد فقط

يُنْتَظَى إلى السادس بأن يقال: يظهر أن الحق الذي به جميع الأشياء حقة واحد فقط ففي أوغسطينوس في كتاب الثالث ١٤ ب ٨ «ليس شيء أعظم من العقل الإنساني إلا الله» والحق أعظم من العقل الإنساني وإلا لكان مورداً لحكم العقل والحال أن العقل يحكم على جميع الأشياء بحسب الحق لا بحسب نفسه. فإذا ليس يوجد حق غير الله

٢ وأيضاً قال انسلموس في كتاب الحق ب ١٤ أن نسبة الحق إلى الأمور الحقة كنسبة الزمان إلى الزمانيات. وزمان جميع الزمانيات واحد. فإذا الحق الذي به جميع الأشياء حقة واحد

لكن يعارض ذلك قوله في مر ١١: ٢ «قلت الحقييات من بني البشر»

والجواب أن يُقال إنَّ الحق الذي به جميع الأشياء الحقة واحد من وجهٍ ومتعدد

من وجهٍ ولبيان ذلك يجب أن يُعَلَمَ أنه متى قيل شيءٌ بالتواطؤٍ على كثيرين فإنه يحصل في كل فردٍ من أفرادهم بحقيقته الخاصة كحصول الحيوان في كل نوع من أنواع الحيوان وأما متى قيل شيءٌ بالتشكيك على كثيرين فإنما يحصل بحقيقته الخاصة في واحد منهم فقط ومنه يقال على البقية كما أن الصحيح يقال على الحيوان والبول والدواء مع أن الصحة ليست حاصلةً إلا في الحيوان فقط لكن من صحة الحيوان يقال الصحيح على الدواء من حيث هو مؤثر لها وعلى البول من حيث هو دالٌّ عليها على أنه وإن لم تكن الصحة حاصلةً لا في الدواء ولا في البول إلا أن كليهما شيئاً به الدواء يؤثر الصحة والبول يدل عليها وقد مرَّ في الفصل الأوَّل أن حصول الحق في العقل أوليٌّ وحصوله في الخارج ثانويٌّ باعتبار نسبة الخارج إلى العقل الإلهي. فإذا كان كلامنا على الحق باعتبار حصوله في العقل بحقيقته الخاصة كان بهذا المعنى حقيَّات كثيرة في عقول كثيرة مخلوقة وفي عقل واحد بعينه بحسب كثرة المدركات وعلى هذا كتب الشارح على قوله «قلت الحقيَّات من بني البشر» ما نصه «كما أنه من وجهٍ واحدٍ للإنسان يحصل في المرأة أشباه كثيرة كذلك من الحق الإلهي الواحد يحصل حقيَّات كثيرة» أما إذا كان كلامنا على الحق باعتبار حصوله في الخارج فعلى هذا تكون جميع الأشياء حقَّةً بالحق الواحد الأوَّل الذي يشبهه كل منها بحسب موجوديته وهكذا ولئن كانت ماهيات الأشياء وصورها متكررة إلا أن حقِّيَّة العقل الإلهي الذي بحسبه يقال لجميع الأشياء حقَّة هي واحدة

إذا أُجيب على الأوَّل بأن النفس لا تحكم على جميع الأشياء بحسب أي حقٍّ كان بل بحسب الحق الأوَّل من حيث يحصل فيها بحسب المعلومات الأولى حصول الشيء في المرأة فيلزم إذاً أن الحق الأوَّل أعظم من النفس ومع ذلك فإن الحق المخلوق الحاصل في عقلنا أيضاً هو أعظم من النفس لا مطلقاً بل من وجه من حيث أنه كمالٌ لها كما يصح أن يقال أيضاً بهذا الاعتبار أن العلم أعظم من النفس. غير أن

الصحيح أنه ليس شيء قائم بنفسه أعظم من العقل الناطق إلا الله  
وعلى الثاني بأن قول انسلموس صادق باعتبار أن الأشياء يصدق عليها أنها حقة بالنسبة  
إلى العقل الإلهي

### الفصل السابع هل الحق المخلوق سرمدي

يُتَخَطَّى إلى السابع بأن يقال: يظهر أن الحق المخلوق سرمدي فقد قال اوغسطينوس في  
الاختيار المطلق ك ٢ ب ٨ «ليس شيء أكثر سرمدية من حقيقة الدائرة ومن كون اثنين وثلاثة  
خمسة» وحقية هذين مخلوقة. فإذا الحق المخلوق سرمدي

٢ وأيضاً كل ما يوجد دائماً فهو سرمدي. والكلية موجودة في كل أين وأن فهي إذن  
سرمدية. فإذا الحق سرمدي لكونه في غاية الكلية

٣ وأيضاً ما هو حق في الحاضر فقد كان دائماً حقاً أنه سيوجد. وكما أن صدق القضية  
في أمر حاضر مخلوق كذلك صدقها في أمر مستقبل. فإذا بعض الحق المخلوق سرمدي.

٤ وأيضاً كل ما ليس له أول ولا آخر فهو سرمدي. وصدق القضايا ليس له أول ولا آخر  
لأنه لو كان للصدق أول فإذا لم يكن موجوداً قبل كان عدم وجود الصدق صادقاً ولا شك أنه كان  
صادقاً بصدق ما وهكذا يلزم أن الصدق كان موجوداً قبل نفسه وكذا لو جعل للصدق آخر يلزم  
وجوده بعد نفسه لأنه سيكون عدم وجود الصدق صادقاً. فالحق إذا سرمدي

لكن يعارض ذلك أن الله وحده سرمدي كما مر في مب ١٠ ف ٣

والجواب أن يقال إن صدق القضايا ليس هو غير الحق العقلي لأن القضية لها وجود عند  
العقل ووجود في اللفظ فباعتبار وجودها عند العقل تكون صادقة بنفسها

وباعتبار وجودها في اللفظ يقال لها صادقة بحسب دلالتها على صدق في العقل لا لوجود صدق فيها على أنها محل له كما أن البول يقال له صحيح لا من الصحة الموجودة فيه بل من صحة الحيوان التي يدل عليها وكذا قد مرَّ أيضاً في الفصل الأول أن الأمور الخارجة يقال لها حقة من الحق الموجود في العقل وعلى هذا فإن لم يكن عقل سرمدياً لم يكن حق سرمدياً إلا أنه لما كان العقل الإلهي وحده سرمدياً كان الحق سرمدياً فيه وحده ولا يلزم عن ذلك وجود شيء سرمدى غير الله لأن حق العقل الإلهي هو عين الله كما مرَّ بيانه في ف ٥

إذاً أجيب على الأول بأن حقيقة الدائرة وكون اثنين وثلاثة خمسة سرمديان في العقل الإلهي

وعلى الثاني بأن كون شيء موجوداً في كل اينٍ وآنٍ يحتمل معنيين أحدهما أن له في نفسه ما يعم به كل زمان وكل مكان كما يصدق على الله أنه موجود في كل اينٍ وآنٍ والثاني أنه ليس له في نفسه ما به يتحدد إلى مكان أو زمان كما يقال للهيولى الأولى أنها واحدة لا لأن لها صورة واحدة كما أن الإنسان واحد من وحدة صورته بل لعروها عن جميع الصور المميّزة وبهذا المعنى يصدق على كل كلي أنه موجود في كل اينٍ وآنٍ من حيث أن الكليات تُجرّد عن مكانٍ وزمانٍ بعينه لكنه ليس يلزم من ذلك أنها سرمدية إلا في العقل إذا كان ثمّ عقل سرمدى.

وعلى الثالث بأن ما هو موجود الآن إنما كان مستقبلاً الوجود قبل وجوده لأنه كان ثابتاً في علته أنه سيوجد فإذا ارتفعت العلة لم يكن مستقبلاً الوجود وما من علة سرمدية إلا العلة الأولى فقط فإذاً ليس يلزم من ذلك أن ما هو موجود كان دائماً حقاً أنه سيوجد إلا من حيث أنه كان ثابتاً في العلة السرمدية أنه سيوجد وهذه العلة هي الله وحده

وعلى الرابع بأنه لما لم يكن عقلنا سرمدياً لم يكن أيضاً صدق القضايا المصوغة منا

سرمدياً بل قد ابتدأ في زمانٍ ما وقبل وجوده لم يكن القول أنه موجودٌ صادقاً إلا من جهة العقل الإلهي الذي إنما الحق سرمدي فيه وحده أما الآن فالقول أن صدق تلك القضايا لم يكن موجوداً حينئذٍ صادق وليس ذلك صادقاً إلا بالصدق الموجود الآن في عقلنا بصدق ما من جهة الخارج لتعلق هذا الصدق باللاموجود واللاموجود ليس له من نفسه أن يكون حقاً بل من العقل المتصوره فقط وعلى هذا فقولنا أن الصدق أو الحق لم يكن موجوداً إنما هو صادق من حيث أننا نتصور لا وجوده متقدماً على وجوده

### الفصل الثامن

#### هل الحق غير متغير

يُنْخَطِّى إلى الثامن بأن يقال: يظهر أن الحق غير متغير فقد قال اوغسطينوس في كتاب الاختيار المطلق ٢ ب ١٢ «ليس الحق مساوياً للعقل وإلا لكان متغيراً كالعقل»

٢ وأيضاً ما يبقى بعد كل تغير فهو غير متغير كما أن الهيولى الأولى غير متولدة ولا فاسدة لبقائها بعد كل تولد وفساد. والحق يبقى بعد كل تغير لأن القول بعد كل تغير أن الشيء موجود حق. فالحق إذاً غير متغير

٣ وأيضاً لو كان صدق القضية متغيراً لتغير على الأخص بتغير الواقع وهو ليس يتغير بذلك لأن الحق عند انسلموس ضرب من الاستقامة من حيث أن شيئاً يستتم ما هو حاصل في حقه في العقل الإلهي. وقولنا سقراط جالس قضية استفادت من العقل الإلهي أن دل على أن سقراط جالس وهي تدل على ذلك وان لم يكن سقراط جالساً. فإذا صدق القضية لا يتغير بوجه من الوجوه

٤ وأيضاً حيثما كانت العلة بعينها كان المعلول أيضاً بعينه. وعلة صدق هذه القضايا الثلاث وهي: سقراط جالس: وسقراط سوف يجلس: وسقراط جلس: شيء واحد بعينه فإذا صدقها شيء واحد بعينه. ولا بد أن تكون إحداها صادقةً فإذا صدق هذه

القضايا يبقى بدون تغير وكذلك صدق كل قضية أخرى

لكن يعارض ذلك قوله في مز ١١ : ٢ «قَلَّتِ الحَقِيَّاتُ مِنْ بَنِي الْبَشَرِ»

والجواب أن يُقال إنه قد مرَّ في ف ١ إن الحق موجود حقيقةً في العقل فقط اما الخارج فإنما يقال له حقٌّ من الحق الموجود في عقل ما وعلى هذا فتغير الحق يجب اعتباره من جهة العقل القائم حقه بمطابقته للأشياء المتعلقة وهذه المطابقة يمكن تغييرها على ضربين كما تتغير أيضاً كل مشابهة بتغير أحد طرفيها فهي إذاً تتغير أولاً بتغير الاعتقاد دون الواقع وثانياً بتغير الواقع دون الاعتقاد وفي كليهما يكون التغير من الحق إلى الباطل فإذاً إذا كان عقل يستحيل فيه تغيراً لاعتقاد أو يستحيل خفاء شيء على إدراكه كان الحق فيه غير متغير. والعقل الإلهي كذلك كما يتضح ممّا مرَّ في مب ١٤ ف ١٣. فإذاً حقه غير متغير. أما حق عقلنا فمتغيرٌ لا بمعنى أنه محلٌ للتغير بل بمعنى أن عقلنا يتغير من الحق إلى الباطل لأنه بهذا المعنى يصح أن يُقال إن الصور متغيرة وأما الأشياء الطبيعية فإنما يقال أنها حقة بالنظر إلى العقل الإلهي الذي ليس متغيراً من وجهٍ

إذاً أجيب على الأوّل بأن كلام اوغسطينوس إنما هو على الحق الإلهي

وعلى الثاني بأن الحق والموجود متساوقان فإذاً كما أن الموجود لا يتولد ولا يدثر بالذات بل بالعرض من حيث يدثر أو يتولد هذا الموجود أو ذاك كما في الطبيعيات ك ١ م ٧٦ كذلك يتغير الحق لا لعدم بقاء حق ما بل لعدم بقاء ذلك الحق الذي كان قبل

وعلى الثالث بأن القضية ليست صادقة بالمعنى الذي به يقال عن غيرها من الأشياء الخارجة أنها حقة فقط أي من حيث تستتم ما تقرر في حقها من العقل الإلهي بل يقال إنها صادقة بوجه خاص من حيث تدل على الحق العقلي القائم بتطابق العقل والخارج ومتى ارتفع هذا التطابق تغيرت حقيقة الاعتقاد فيتغير صدق القضية وعلى

هذا فقولنا: سقراط جالس: قضية صادقة في حال جلوسه بصدق الخارج من حيث هي لفظ دالٌ وبصدق الدلالة من حيث أنها دالة على اعتقادٍ حق أما في حال قيام سقراط فيبقى الصدق الأول لكنه يتغير الثاني

وعلى الرابع بأن 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. فإذاً ليس يلزم من صدق إحدى هذه القضايا الثلاث بقاء الحق بعينه غير متغيرٍ



### المبحث السابع عشر

#### في الباطل والكذب - وفيه أربعة فصول

ثم يُبحث في الباطل والكذب والبحث في ذلك يدور على أربع مسائل — ١ هل يوجد الباطل في الخارج — ٢ هل يوجد في الحس — ٣ هل يوجد في العقل — ٤ في تقابل الحق والباطل

### الفصل الأول

#### هل يوجد الباطل في الخارج

يُنْتَخَطُ إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الباطل ليس له وجود في الخارج فقد قال اوغسطينوس في كتاب المناجاة ٢ ب ٨ «إذا كان الحق ما هو موجود ينتج ولا معارض أن الباطل ليس موجوداً في شيء»

٢ وأيضاً ان الباطل يقال (في اللاتينية) من Fallere (أي خَدَع) والأشياء الخارجة لا تخدع كما في اوغسطينوس في كتاب الدين الصحيح ب ٣٣ لأنها لا تُظْهِر غير صوتها. فإذاً الباطل ليس له وجود في الخارج

٣ وأيضاً أن الحق يقال في الخارج بالقياس إلى العقل الإلهي كما مرَّ 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 ووحدته باطلة لأنه يشبه الوحدة وليس بوحدة». وكل شيء يشبه الوجودانية الإلهية ويخلو عنها. فالباطل إذاً موجود في جميع الأشياء

والجواب أن يقال لما كان الحق والباطل متقابلين وكل متقابلين فإنهما يكونان في شيء واحد بعينه وجب أن يبحث أولاً عن الباطل حيثما يوجد الحق أولاً أي في العقل على أنه ليس في الخارج لا حق ولا باطل إلا بالقياس إلى العقل. ولما كان كل شيء إنما يسمّى مطلقاً باعتبار ما يلائمه بالذات وأما باعتبار ما يلائمه بالعرض فلا يسمّى إلا من وجه فإنما يجوز أن يقال للخارج باطل مطلقاً بالقياس إلى العقل الذي يتعلق به ويقاس إليه بالذات وأما بالنسبة إلى عقل آخر مما يقاس إليه بالعرض فلا يجوز أن يقال له باطل إلا من وجه. والأشياء الطبيعية تتعلق بالعقل الإلهي كما أن الأشياء الصناعية تتعلق بالعقل الإنساني فالصناعات إذاً يقال لها باطلة مطلقاً وبالذات من حيث تخلو عن صورة الصناعة فيقال أن صانعاً يعمل عملاً باطلاً متى كان خالياً عن فعل الصناعة. وعلى هذا فالأشياء المتعلقة بالله يمتنع وجود البطل فيها بالنسبة إلى العقل الإلهي لأن كل ما يحدث في الأشياء فإنما يصدر بحسب ترتيب العقل الإلهي وقد يستثنى من ذلك الفواعل المختارة التي تقدر أن تخرج عن ترتيب العقل الإلهي مما به يقوم شر الذنب وبهذا الاعتبار تسمى الخطايا في الكتاب المقدس باطلاً وكذباً كقوله في مز ٤: ٣ «لماذا تحبون الباطل وتبتغون الكذب» كما أن العمل المبرور يسمى بمقابلة ذلك حق الحياة لجريانه على حسب ترتيب العقل الإلهي كقوله في يو ٣: ٢١ «فاما الذي يعمل الحق فإنه يقبل إلى النور» وأما بالنسبة إلى عقلنا الذي

تقاس إليه الأشياء الطبيعية بالعرض فيمكن أن يقال لها باطلة لا مطلقاً بل من وجه وذلك على ضربين أحدهما باعتبار المدلول بحيث يقال باطلٌ لما يُدَلُّ عليه أو يُستحضر بقول كاذب أو بعقل كاذب وبحسب هذا الضرب يصح إطلاق الباطل على كل شيء باعتبار ما ليس فيه كما لو قلنا أن القطر منطبقٌ كما قال الفيلسوف في الإلهيات ك ٥ م ٣٤ وكقول اوغسطينوس في كتاب المناجاة ٢ ب ١٠ «التراجيدي الحق هكتور كاذب» كما أنه بعكس ذلك يصح أن يقال لكل شيء حق باعتبار ما يلائمه. والثاني بطريق العلة وبهذا الاعتبار يقال باطلٌ لما من شأنه أن يحمل على الرأي الباطل فيه. ولما كان من طباعنا أن نحكم على الأشياء بظواهرها بسبب أن معرفتنا حاصلة عن الحس الذي يتعلق أولاً وبالذات بالعوارض الخارجية كان ما يشبه في العوارض الخارجية شيئاً آخر يقال له باطل بحسب ذلك الشيء الآخر كما أن المرارة عسل باطلٌ والقصدير فضة باطلة وعلى هذا قال اوغسطينوس في كتاب المناجاة ٢ ب ٦ «انما نقول باطلٌ لما نراه مشابهاً للحق» وقال الفيلسوف في الإلهيات ك ٥ م ٣٤ «يقال باطلٌ لكل ما من شأنه أن يظهر أنه على حال ليس عليها أو انه ما ليس اياه» وبحسب هذه الطريقة أيضاً يقال إنسان كاذب من حيث هو مَيَّالٌ إلى الآراء الباطلة أو الأقوال الكاذبة لا من حيث يقتدر على اختراع ذلك وإلا لقلل أيضاً للحكماء والعلماء كاذبون كما نبه عليه الفيلسوف في الإلهيات ك ٥

إذاً أجيب على الأول بأن الخارج بالنسبة إلى العقل يقال له حق بحسب ما هو موجود وباطلٌ بحسب ما ليس موجوداً ولذا كان التراجيدي الحق هكتوراً كاذباً كما في كتاب المناجاة ٢ فإذاً كما يوجد في الأشياء الموجودة شيءٌ من اللاوجود كذلك يوجد فيها شيءٌ من اعتبار البطلان وعلى الثاني بأن الأشياء الخارجة لا تخدع بالذات بل بالعرض لأنها تفسح مجالاً للبطلان بمشابهتها لما ليست إياه

وعلى الثالث بأنه لا يقال للأشياء الخارجة باطلة بالنسبة إلى العقل الإلهي مما يستلزم كونها باطلة مطلقاً بل بالنسبة إلى عقلنا مما يستلزم كونها باطلة من وجه.

وعلى الرابع المورد في المعارضة بأن الناقص من الشبه أو التمثيل لا يحدث حقيقة البطلان إلا من حيث يفسح مجالاً للاعتقاد الباطل وعليه فليس يقال للشيء باطل حينما توجد المشابهة التي من شأنها أن تحمل على الاعتقاد الباطل لا في كل واحد بل في الأكثرين

### الفصل الثاني

#### هل يوجد الباطل في الحس

يُتَخَطَّى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن ليس في الحس باطلٌ فقد قال اوغسطينوس في كتاب الدين الصحيح ب ٣٣ «إذا كانت جميع حواس الجسد تفيد كما تتأثر فلا أدري ماذا يجب أن نتقاضها فوق ذلك» وهكذا يظهر أننا لا نُدَّعِ من الحواس. فإذاً ليس في الحس باطلٌ

٢ وأيضاً قال الفيلسوف في الإلهيات ك ٤ م ٢٤ «ان الباطل غير خاص بالحس بل بالخيال»

٣ وأيضاً ان الحق والباطل لا وجود لهما في غير المركبات بل في المركبات فقط والتأليف والتقسيم ليسا من شأن الحس. فإذاً ليس في الحس باطلٌ

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب المناجاة ٢ ب ٦ «يظهر ان جميع الحواس تخذعنا بالشبه الغرار»

والجواب أن يقال لا يجب اعتبار وجود الباطل في الحس إلا على قياس وجود الحق فيه والحق ليس يوجد في الحس بمعنى أن الحس يدرك الحق بل من حيث يدرك المحسوسات إدراكاً حقاً كما مرَّ في مب ١٦ ف ٢ وهذا يعرض من طريق أنه يدرك الأشياء كما هي. فإذاً إنما يعرض وجود الباطل في الحس من طريق أنه يدرك الأشياء أو

يحكم عليها بخلاف ما هي والحس إنما يدرك الأشياء من حيث يحصل فيه شبهها وشبه شيء يحصل في الحس على ثلاثة أضرب أحدها أولاً وبالذات كحصول شبه الألوان وغيرها من المحسوسات الخاصة في البصر والثاني بالذات لكن لا أولاً كحصول شبه الشكل أو الحجم أو غير ذلك من المحسوسات المشتركة في البصر والثالث لا أولاً ولا بالذات بل بالعرض كحصول شبه الإنسان في البصر لا من حيث هو إنسان بل من حيث عرض لهذا الملمون أن يكون إنساناً ولذا فالحس ليس يدرك المحسوسات الخاصة إدراكاً باطلاً إلا بالعرض وفي الأقلين وذلك متى كانت الآلة بسبب اعتلالها لا تقبل الصورة المحسوسة على ما ينبغي كما أن سائر المنفعلات إذا كانت معتلة تقبل أثر الفواعل قبولاً ناقصاً ولذا يجد المرضى الحلو مرّاً بسبب فساد في اللسان. أما المحسوسات المشتركة والتي هي محسوسات بالعرض فقد يحكم عليها الحس الصحيح أيضاً حكماً باطلاً لأن الحس لا يتعلق بها قصداً بل عرضاً أو تبعاً من حيث يتعلق بغيرها

إذا أُجيب على الأول بأن تأثر الحس هو نفس شعوره فإذاً من حيث أن الحواس تفيد كما تتأثر يلزم أننا لا نخدع في حكمنا الذي به نحكم أننا نشعر بشيء وأما من حيث أن الحس يتأثر بعض الأحيان بشيء على خلاف ما هو فيلزم أنه يفيدنا بعض الأحيان بشيء على خلاف ما هو ومن ذلك ننخدع بالحس بالنظر إلى الشيء لا بالنظر إلى الشعور

وعلى الثاني بأنه إنما يُقال إنَّ الباطل غير خاص بالحس لعدم انخداعه في موضوعه الخاص ولذا يقال في ترجمة أخرى أوضح أن الحس ليس كاذباً بالنسبة إلى المحسوس الخاص. وأما الخيال فإنما ينسب إليه الكذب لاستحضاره شبه شيء غائب أيضاً ولذا فمتى نظر ناظرٌ إلى شبه شيء على أنه نفس ذلك الشيء حصل الكذب بهذا التصور ولهذا أيضاً قال الفيلسوف في الإلهيات ك ٥ م ٣٤ أن الظلال والتماثيل والأحلام يقال بها باطلٌ من حيث تخلو عما هي ممثلة له

وعلى الثالث بأن ذلك البرهان يتجه في عدم وجود الباطل في الحس على أنه مدركٌ للحق والباطل

### الفصلُ الثالثُ

#### هل يوجد الباطل في العقل

يُنْتَظَى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الباطل ليس يوجد في العقل فقد قال اوغسطينوس في ٨٣ مب ٣٢ «كل من ينخدع فإنه ليس بعقل ما ينخدع فيه» ويقال أن الباطل موجودٌ في معرفة ما باعتبار انخداعنا بها. فإذاً ليس في العقل باطلٌ

٢ وأيضاً قال الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ٥١ «إن العقل مستقيم دائماً». فإذاً ليس في العقل باطل

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ٢١ و ٢٢ «حيثما يوجد التأليف العقلي فهناك يوجد الحق والباطل» والتأليف العقلي يوجد في العقل فإذاً الحق والباطل يوجدان في العقل

والجواب أن يقال كما أن الشيء يحصل له الوجود بصورته الخاصة. كذلك القوة المدركة يحصل لها الإدراك بشبه الشيء المدرك. فإذاً كما أن الشيء الطبيعي لا يخلو عن الوجود الذي من شأنه أن يكون له بحسب صورته لكنه يجوز أن يخلو عن بعض العوارض أو اللواحق كخلو الإنسان عن كونه ذا رجلين لا عن كونه إنساناً كذلك القوة المدركة لا تخلو في الإدراك عما شبيهه صورتها لكنه يجوز أن تخلو عن شيء من لواحقه أو عوارضه كما مر في الفصل السابق من أن حاسة البصر لا تتخدع في المحسوس الخاص بل في المحسوسات المشتركة التي هي لواحق له وفي المحسوسات بالعرض. وكما أن صورة الحسّ الحاصلة له قصداً هي شبه المحسوسات الخاصة كذلك صورة العقل هي شبه ماهية الشيء فالعقل إذاً ليس ينخدع في تعقل الماهية كما أن الحس ليس ينخدع في إدراك المحسوسات الخاصة لكنه قد ينخدع في

التأليف أو التقسيم باثباته للشيء. الذي يعقل ماهيته ما لا يلحقه أو ما يقابله لأن العقل في حكمه على مثل ذلك كالحس في حكمه على المحسوسات المشتركة أو المحسوسات بالعرض ولكن مع رعاية ذلك الفرق الذي أسلفناه في الحق في مب ١٦ ف ٢ وهو أن الباطل يمكن وجوده في العقل لا بمعنى أن إدراك العقل باطل فقط بل بمعنى أن العقل يدرك الباطل كما يدرك الحق أيضاً أما الحس فلا يوجد الباطل فيه على أنه مدرك منه كما مر في الفصل السابق. لكن لما كان بطلان العقل إنما يوجد بالذات في تأليف العقل فقط يجوز وجوده بالعرض أيضاً في فعل العقل الذي به يدرك الماهية من حيث يخالطه تأليف العقل وهذا يمكن أن يكون على نحوين أولاً بإثبات العقل حد شيء لآخر كما إذا أثبت حد الدائرة للإنسان فيكون حد شيء باطلاً بالنظر إلى آخر وثانياً بتأليفه بين أجزاء حدٍ يمتنع انتلافها معاً فإن الحد على هذا الوجه ليس باطلاً بالنظر إلى شيء ما فقط بل في نفسه أيضاً كما أنه لو وضع هذا الحد وهو: حيوان ناطق ذو أربع: كان مبطلاً فيه لابطاله في تأليفه بقوله: بعض الحيوان الناطق ذو أربع: ولذا فالعقل في إدراك الماهيات البسيطة لا يمكن أن يكون مبطلاً بل إما يكون محققاً أو لا يعقل شيئاً البتة

إذا أجيب على الأول بأنه لما كانت ماهية الشيء هي الموضوع الخاص للعقل فإنما يقال في الحقيقة اننا نعقل شيئاً متى رددناه إلى الماهية فحكمنا عليه كما يجري في الأقيسة البرهانية المنزهة عن البطلان وهذا معني قول اوغسطينوس: كل من ينخدع فإنه ليس يعقل ما ينخدع فيه: لا انه ليس ينخدع أحد في فعل من أفعال العقل

وعلى الثاني بأن العقل مستقيم دائماً بالنسبة إلى المبادئ التي لا ينخدع فيها لنفس السبب الذي لأجله لا ينخدع في الماهية لأن المبادئ البينة بنفسها هي التي يلزم من معرفة حدودها معرفتها في الحال من طريق أن المحمول يؤخذ في حد الموضوع

## الفصل الرابع

### هل الحق والباطل متضادان

يُتَخَطَّى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن الحق والباطل ليسا متضادين لأنهما متقابلان تقابل ما هو موجود وما ليس موجوداً لأن 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. فإذا ليس الحق والباطل متضادين

٢ وأيضاً ان أحد 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». فإذا ليس الحق والباطل متضادين

٣ وأيضاً ليس في الله تضاداً إذ ليس شيء يضادّ الجوهر الإلهي كما قال اوغسطينوس في كتاب مدينة الله ١٢ ب ٢. والباطل مقابل لله لأن الوثن يسمّى في الكتاب كذباً لقوله في ار ٨: ٥ «تمسكوا بالكذب» أي بالأوثان على ما فسرّه الشارح. فإذا ليس الحق والباطل متضادين

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب العبارة ٢ ب ٢٧ حيث جعل الرأي الباطل مضاداً للرأي الحق

والجواب أن يُقال إنّ الحق والباطل متقابلان على طريق المضادة لا على طريق الإيجاب والسلب كما قال بعضٌ ولبيان ذلك يجب أن يُعلم أن السلب لا يثبت شيئاً ولا يعين لنفسه محلاً ولذا يجوز أن يقال على الموجود وعلى اللاموجود كاللابصر واللاجالس فاما العدم فإنه ليس يثبت شيئاً لكنه يعين لنفسه محلاً لأنه سلبٌ في المحل كما في الإلهيات ك ٤ م ٤١ وك ٥ م ٤٧ فإن الأعمى لا يقال إلا لما من شأنه أن يبصر. أما المضاد فإنه يثبت شيئاً ويعين محلاً فإن الأسود نوعٌ للون. والباطل يثبت شيئاً لأن الباطل إنما يحصل من طريق أنه يقال أو يُرى أن ما هو معدومٌ موجود

وان ما هو موجود معدومٌ كما قال الفيلسوف في الإلهيات ك ٤ م ٢٧ لأنه كما أن الحق يثبت للشيء تصوراً مساوياً كذلك الباطل يثبت للشيء تصوراً غير مساوٍ ومن ذلك يتضح أن الحق والباطل متضادان

إذاً أجيب على الأول بأن ما هو موجود في الخارج فهو الحق الخارجي وما هو موجود في تصوّر الذهن فهو الحق العقلي الذي هو الحق الأولي. فالباطل إذاً ما ليس موجوداً في تصوّر الذهن. وتصور الوجود واللاوجود متضادٌ كما أثبت الفيلسوف في كتاب العبارة ٢ ان قولنا الخير ليس خيراً مضادٌ لقولنا الخير خيراً

وعلى الثاني بأن الباطل ليس يقوم في الحق المضاد له كما أن الشر ليس يقوم في الخير المضاد له بل في الخير القابل له وإنما يعرض ذلك في كليهما لأن الحق والخير مضادان للباطل والشر ومساوقان للموجود. فإذاً كما أن كل عدمٍ يقوم في محلٍ هو موجودٌ كذلك كل شرٍّ يقوم في خيرٍ وما وكل باطلٍ يقوم في حقٍّ ما

وعلى الثالث بأنه لما كانت المتضادات والمتقابلات على سبيل الملكة والعدم من شأنها أن تكون في شيء واحدٍ بعينه فإذا اعتُبر الله في نفسه فليس شيءٌ مضاداً له لا باعتبار خيريته ولا باعتبار حقيقته لامتناع وجود شيءٍ من الباطل في عقله إلا أنه يمكن وجود مضادٍ له في تصورنا لأن الاعتقاد الباطل في حقه تعالى يضاد الاعتقاد الحق وبهذا الاعتبار تسمى الأوثان بالغرور المقابل للحقية الإلهية من حيث أن الاعتقاد الباطل في حق الأوثان مضادٌ للاعتقاد الحق في وحدانية الله



### المبحث الثامن عشر

#### في حيوة الله - وفيه أربعة فصول

لما كان التعقل من شأن الاحياء فبعد النظر في علم الله وعقله يجب النظر في حياته

والبحث في ذلك يدور على أربع مسائل — ١ أيُّ الأشياء من شأنها أن تكون حية — ٢ في أن الحيوية ما هي — ٣ هل الحيوية ملائمة لله — ٤ هل يجمع الأشياء حيوة في الله

### الفصل الأول

هل من شأن جميع الأشياء الطبيعية أن تكون حية

يُنخَطَّى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن من شأن جميع الأشياء الطبيعية أن تكون حية فقد قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٨ م ١ «ان الحركة كحيوة ما لجميع الموجودات الطبيعية» وجميع الأشياء الطبيعية مشتركة في الحركة فهي إذاً مشتركة في الحيوية

٢ وأيضاً أن النبات يتصف بالحيوة من حيث يشتمل في نفسه على مبدأ حركة الازدياد والانتقاص. والحركة المكانية هي أكمل وأسبق بحسب الطبيعة من حركة الازدياد والانتقاص كما أثبتته الفيلسوف في الطبيعيات ك ٨ م ٥٥ و ٥٧ فإذاً لما كانت جميع الأجسام الطبيعية مشتملة في أنفسها على مبدأ ما للحركة المكانية يظهر أن جميع الأجسام الطبيعية حية

٣ وأيضاً أن أقل الأجسام الطبيعية كملاً هي العناصر. وهي تتصف بالحيوة لأنه يقال مياة حية. فلأن تكون سائر الأجسام الطبيعية حية أولى بكثير

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٦ «ان النبات حي بحسب المعنى الأخير للحيوة» ويمكن أن يفهم من ذلك أن النبات في آخر درجة من درجات الحيوة والأجسام الجامدة أدنى من النبات. فإذاً ليس من شأنها أن تكون حية

والجواب أن يُقال إنّه من الأشياء التي تحيا حيوة ظاهرة يمكن معرفة أي الأشياء من شأنها أن تكون حية وأيّها لا. والحيوة الظاهرة إنما تلائم الحيوانات فقد قال الفيلسوف في كتاب النبات ب ١ «ان الحيوة ظاهرة في الحيوانات» فإذاً إنما يجب تمييز الاحياء من غير الاحياء بحسب ما يقال به للحيوانات انها حية وهو ما فيه تظهر الحيوة أولاً

وتبقى آخراً وإنما نقول للحيوان انه يحيا أولاً متى ابتداءً أن يتحرك من نفسه ولا نزال نحكم له بالحيوة ما ظهرت فيه تلك الحركة ومتى لم يكن له حركة من نفسه بل إنما يتحرك من غيره فقط يقال له ميتٌ بسبب نقصان الحيوة وبذلك يتضح أن الحي في الحقيقة ما يحرك نفسه نوعاً من الحركة سواء أخذت الحركة بالحصر كما يقال حركة لفعل شيء ناقص أي موجود بالقوة أو بالفساحة كما يقال أيضاً حركة لفعل شيء كامل بحسبما يقال للتعقل والشعور تحركٌ كما في النفس ك ٣ م ٢٨ وهكذا فالأشياء التي تتحرك حركةً ما أو تفعل فعلاً ما من أنفسها يقال لها حية وأما الأشياء التي ليس لها بطباعها أن تتحرك حركةً ما أو تفعل فعلاً ما من أنفسها فلا يجوز أن يقال لها حية إلا على سبيل التشبيه

إذا أُجيب على الأول بأن ما أُوردَ من كلام الفيلسوف يحتمل أن يكون المراد به الحركة الأولى أي حركة الاجرام السماوية أو الحركة بالعموم وعلى كليهما فإنما يقال للحركة انها كحيوة للاجرام الطبيعية تشبيهاً لا حقيقةً لأن حركة السماء هي في عالم الطبائع الجسمانية كحركة القلب في الحيوان التي بها تحفظ الحيوة. وكذا أيضاً كل حركة طبيعية فهي بالنظر إلى الموجودات الطبيعية كشبه ما للفعل الحيوي وعلى هذا فلو كان العالم الجسماني كله حيواناً واحداً بحيث يكون متحركاً عن تحرك داخل كما قال بعض للزم كون الحركة حيوة لجميع الأجسام الطبيعية

وعلى الثاني بأن التحرك ليس يلائم الأجسام الثقيلة والخفيفة إلا بحسب كونها مفارقةً لحالها الطبيعية كما إذا كانت مفارقةً لحيزها الخاص لأنها متى كانت في حيزها الخاص والطبيعي تسكن. أما النبات وسائر الأشياء الحية فتتحرك بحركة حيوية بحسب كونها في حالها الطبيعية لا بقربها إليها أو بعدها عنها بل هي ببعدها عن هذه الحركة تبعد عن حالها الطبيعية وأيضاً فإن الأجسام الثقيلة والخفيفة تتحرك من محرك خارج إما مولد يفيد الصورة أو مزيل لما يمنع كما في الطبيعيات ك ٨ م ١٢ وهكذا فهي لا

تحرك أنفسها كالأجسام الحية

وعلى الثاني بأنه يقال للمياه حية إذا كانت ذات جري متصل لأن المياه الراكدة التي ليست متصلة بمصدر جارٍ جرياً متصلاً يقال لها ميتة كمياه الحياض والبحيرات وهذا يقال على سبيل التشبيه لأنها من حيث ترى كأنها تحرك نفسها يحصل لها شبه الحياة لكنها ليس لها حقيقة الحياة لعدم حصولها على هذه الحركة من أنفسها بل من العلة المولدة لها كما يعرض في حركة غيرها من الأجسام الثقيلة والخفيفة

### الفصل الثاني

هل الحياة فعلٌ ما

يُتَخَطَّى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الحياة فعلٌ ما لأن شيئاً ليس يُقسم إلا إلى ما يجانسه. والحياة تقسم إلى بعض الأفعال كما يتضح من الفيلسوف في النفس ك ٢ م ١٣ حيث قسم الحياة إلى أربعة أقسام الاغتذاء والشعور والتحريك بحسب المكان والتعقل. فالحياة إذاً فعلٌ ما

٢ وأيضاً ان الحياة العملية يقال انها مغايرة للحياة النظرية والنظريون لا يختلفون عن العمليين الا ببعض الأفعال فالحياة إذاً فعلٌ ما

٣ وأيضاً ان معرفة الله فعلٌ ما وهذه هي الحياة كما يتضح من قول يو ١٧: ٣ «هذه هي الحياة الأبدية أن يعرفوك انت الإله الحق وحدك» فالحياة إذاً فعلٌ ما

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في النفس ك ٢ م ٣٧ «الحياة في الاحياء عين الوجود» والجواب أن يُقال إنَّ عقلنا الذي إنما يدرك خاصةً ماهية الشيء على أنها موضوعه الخاص يستفيد من الحس الذي موضوعاته الخاصة هي العوارض الخارجة كما يتضح من المبحث الآنف في ٣ وهذا هو السبب في اننا من الظواهر الخارجة في شيء نتوصل إلى إدراك ماهيته ولما كنا إنما نسمي شيئاً على حسب ما ندركه كما يتضح مما مرَّ في مب ١٣

ف ١ كانت الأسماء توضع في الأغلب من الخواص الخارجة للدلالة على ماهيات الأشياء ومن ثم كانت هذه الأسماء تارة تدل حقيقة على ماهيات الأشياء الموضوعة بالأصالة للدلالة عليها وتارة تدل مجازاً على الخواص الموضوعة منها كما يتضح أن اسم الجسم موضوع للدلالة على جنس من الجوهر من كونه ذا أبعادٍ ثلاثة ولذا فقد يؤتى في بعض الأحيان باسم الجسم للدلالة على الأبعاد الثلاثة من حيث يُعتَبَر الجسم نوعاً لكم فكذا إذاً يجب أن يقال في الحياة أيضاً لأن اسم الحياة مأخوذة من بعض ظواهر الشيء الخارجة وهو تحريكه نفسه لكنه ليس موضوعاً للدلالة على ذلك بل للدلالة على الجوهر الذي يلائمه بحسب طبعه أن يحرك نفسه أو يفعل فعلاً ما من نفسه وعلى هذا فليس أن يحيا سوى أن يوجد في هذه الطبيعة والحياة تدل على ذلك لكن بالمواطأة كما أن الركض يدل على أن يركض بالمواطأة فالحيُّ محمولاً عرضياً بل جوهرياً ومع ذلك فقد تطلق الحياة في بعض الأحيان مجازاً على أفعال الحياة المأخوذة منها اسم الحياة كقول الفيلسوف في الخلقيات ك ٩ ب ٩ «ان الحياة بالأصالة هي الشعور أو التعقل»

إذاً أجيب على الأول بأن الفيلسوف قد أراد هناك بالحياة فعل الحياة أو يقال بالأولى أن الشعور والتعقل ونحوهما تطلق تارة على بعض الأفعال وتارة على نفس وجود الفواعل لتلك الأفعال ففي الخلقيات ك ٩ «ان الحياة هي الشعور والتعقل» أي الحصول على طبيعة حساسة وعاقلة وبهذا الاعتبار قسم الفيلسوف الحياة إلى تلك الأقسام الأربعة لأن أجناس الأحياء في هذه الأكوان الساقطة أربعة منها ما من طبعه الاغتذاء وما يلحقه من النمو والتوليد فقط. ومنها ما من طبعه ذلك مع الشعور أيضاً كما هو واضح في الحيوانات الغير المتحركة كالأصداق. ومنها ما من طبعه فوق ذلك تحريك نفسه بحسب المكان كالحوانات الكاملة مثل ذوات الأربع والطيور ونحوها. ومنها ما من طبعه فوق ذلك التعقل كالأتاسي

وعلى الثاني بأنه يقال أفعال الحياة للأفعال التي مبادئها في نفس الفواعل بحيث تبعث أنفسها على هذه الأفعال وقد يعرض لبعض الأفعال أن يكون لها في الناس لا مبادئ طبيعية فقط كالقوى الطبيعية بل أشياء زائدة على ذلك أيضاً كالملاكمات التي تميل بهم إلى بعض أجناس من الأفعال بما يشبه أن يكون ميلاً طبيعياً وتجعل أن تكون تلك الأفعال لذية. ومن ذلك يقال على نحو من أنحاء التشبيه أن ذلك الفعل الذي يلذ به الإنسان ويميل إليه ويدأب عليه ويوجه إليه حياته يقال له حياة الإنسان ومن ثم يقال لبعض أنهم ذوو حياة شهوانية وبعض أنهم ذوو حياة محمودة وبهذا الوجه تمتاز الحياة النظرية عن العملية وبه أيضاً يقال لمعرفة الله أنها الحياة الأبدية. وبذلك يتضح الجواب على الثالث

### الفصل الثالث

#### هل الحياة ملائمة لله

يُنْتَخَطَى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الحياة ليست ملائمة لله لأنه يقال لبعض الأشياء أنها حية من حيث أنها تحرك أنفسها كما مرَّ في الفصل السالف. والله ليس يلائمه أن يتحرك. فإذا ليس يلائمه أن يكون حياً

وأيضاً كل ما يحيا فيجب أن يكون فيه مبدأ للحياة ولذا قيل في كتاب النفس ٢ م ٣١ ان النفس هي «علة الجسم الحي ومبدؤه» والله ليس له مبدأ. فإذا ليس يلائمه أن يكون حياً ٣ وأيضاً أن مبدأ الحياة في الأحياء التي عندنا هو النفس النامية التي ليس لها وجود إلا في الجسمانيات. فإذا ليس يلائم غير الجسمانيات أن تكون حية

لكن يعارض ذلك قوله في مز ٨٣: ٣ «يرنم قلبي وجسمي للاله الحي»

والجواب أن يقال إن الحياة موجودة في الله بغاية معناها الحقيقي ولبيان ذلك يجب اعتبار أنه لما كان يقال لبعض الأشياء أنها حية من حيث أنها تفعل من أنفسها وليس

كانها محرّكة من غيرها فكلما كان هذا الأمرُ أكمل ملاءمةً لشيءٍ كانت الحياة فيه أكمل. على أن المحركات والمتحركات ثلاثة أمور مترتبة لأن الغاية تحرك الفاعل أولاً والفاعل الأصيل ما يفعل بصورته وهو قد يفعل أحياناً بآلة لا تفعل بقوة صورتها بل بقوة الفاعل الأصيل وهي إنما شأنها اجراء الفعل فقط. فإذا من الأشياء ما يحرك نفسه من غير نظرٍ إلى الصورة أو الغاية المركوزة فيه من الطبيعة بل بالنظر إلى اجراء الحركة فقط أما الصورة التي بها يفعل والغاية التي لأجلها يفعل فمعينتان له من الطبيعة وهذا كالنبات الذي يحرك نفسه بحسب الصورة المركوزة فيه من الطبيعة من غيرها نظرًا إلا إلى اجراء الحركة بحسب الازدياد والانتقاص ومنها ما يحرك نفسه ليس بالنظر إلى اجراء الفعل فقط بل وبالنظر إلى الصورة التي هي مبدأ الحركة والتي يكتسبها بنفسه وهذا كالحوانات التي مبدأ حركتها هي الصورة التي ليست مركوزة فيها من الطبيعة بل مكتسبةً بالحسّ ولذا فكلما كان لها حسّ أكمل كانت تحرك نفسها على وجهٍ أكمل لأن ما ليس له إلا حاسةً للمس فقط فهو يحرك نفسه بحركة الانبساط والانقباض فقط كالأصداف التي تفوق قليلاً حركة النبات. أما ما له قوة حسية كاملة ليس على إدراك ما يلاصقه ويماسّه فقط بل على إدراك ما هو بعيدٌ عنه أيضاً فإنه يحرك نفسه إلى بعيد بحركة تدريجية. غير أن هذه الحيوانات وان استفادت بالحس الصورة التي هي مبدأ الحركة لكنها لا تعين لذاتها بأنفسها غاية فعلها أو حركتها بل ان هذه الغاية مركوزة فيها من الطبع الذي بغريزته تتحرك إلى فعل شيءٍ بالصورة المدركة بالحس ولذا كان فوق هذه الحيوانات ما يحرك نفسه مع النظر أيضاً إلى الغاية التي يعينها لنفسه وهذا لا يتم إلا بالعقل الذي من شأنه أن يعرف المطابقة بين الغاية والمغياً ويسوق أحدهما إلى الآخر ومن ثمّ كانت حياة الموجودات الناطقة أكمل وجهاً لأنها أكمل تحريكاً لأنفسها ودليل ذلك أن في إنسان واحد بعينه تحرك القوة العقلية القوى الحسية والقوى الحسية تحرك بأمرها الآلات

التي تجري الحركة كما نشاهد أيضاً في الصناعات أن صناعة ركون البحر أي الملاحة تأمر صناعة بناء السفينة وهذه تأمر صناعة الاجراء فقط في إعداد المادة على أن عقلنا وان حرك نفسه نحو بعض الأشياء إلا أن منها ما هو معين له من الطبيعة كالمبادئ الأول التي يمتنع تغييره بالنسبة إليها والغاية القصوى التي يمتنع عدم إرادته لها. فإذا وإن كان يحرك نفسه بالنظر إلى بعض الأشياء لكنه بالنظر إلى بعض آخر يجب أن يتحرك من غيره. فإذا ما كان طبعه نفس تعقله وليس ما هو مطبوع عليه معيناً له من غيره فهذا هو البالغ الدرجة العليا من الحياة. وهذا هو الله. فالحياة إذاً موجودة فيه على غاية الكمال ولذا بعد أن أوضح الفيلسوف في الإلهيات ك ١٥ م ٥١ ان الله عاقل أنتج أن له حياة بالغاً غاية الكمال ودائمة لأن عقله بالغ غاية الكمال ودائم الوجود بالفعل

إذاً أجيب على الأول بأن الفعل فعلاً على ما في الإلهيات ك ٩ م ١٦ أحدهما ما يتعدى إلى موضوع خارج كالتسخين والقطع والثاني ما يستقر في نفس الفاعل كالتعقل والشعور والإرادة والفرق بينهما أن الفعل الأول ليس كما أن الفاعل المحرك بل كمال المتحرك والفعل الثاني هو كمال الفاعل فإذاً لكون الحركة هي فعل المتحرك يقال للفعل الثاني من حيث هو فعل الفاعل حركة على سبيل التشبيه لأنه كما أن الحركة هي فعل المتحرك كذلك هذا الفعل هو فعل الفاعل وان تكن الحركة فعل شيء ناقص أي موجود بالقوة وفعل الفاعل فعل شيء كامل أي موجود بالفعل كما في كتاب النفس ٣ م ٢٨ فإذاً كما يقال للتعقل حركة يقال لما يتعقل نفسه أنه يحرك نفسه وبهذا المعنى أيضاً أثبت أفلاطون ان الله يحرك نفسه لا بمعنى الحركة التي هي فعل شيء ناقص

وعلى الثاني بأن الله كما هو نفس وجوده ونفس تعقله كذلك هو نفس حياته ولذا فهو حي من دون أن يكون لحياته مبدأ

وعلى الثالث بأن الحياة في هذه الأكوان السافلة مقبولة في طبيعة فاسدة تفتقر في حفظ النوع إلى التولد وفي حفظ الشخص إلى الغذاء ولهذا ليس يوجد في هذه الأكوان السافلة حياة من دون نفس نامية ولا كذلك الأمر في الأشياء الغير الفاسدة

### الفصل الرابع

هل جميع الأشياء حيوة في الله

يتخطى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن ليس جميع الأشياء حيوة في الله ففي اع ١٧: ٢٨ «فيه نحيا ونتحرك ونوجد» وليس جميع الأشياء حركة في الله. فإذا ليس جميع الأشياء حيوة فيه ٢ وأيضاً أن جميع الأشياء موجودة في الله وجودها في المثال الأول. والمتمثلات يجب أن تكون مطابقة للمثال. فإذا لما لم تكن جميع الأشياء حية في أنفسها يظهر أن ليس جميع الأشياء حيوة في الله

٣ وأيضاً أن الجوهر الحي أفضل 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 أحق من وجوده في نفسه في ما يظهر وهذا باطل في ما يظهر لوجوده في نفسه بالفعل وفي الله بالقوة

٤ وأيضاً كما يعلم الله الخيرات وما يحدث في زمان ما كذلك يعلم الشرور وما يقدر على إحداثه ولن يحدث أبداً فلو كانت جميع الأشياء حيوة في الله من حيث هي معلومة منه لكانت الشرور أيضاً وما لن يحدث أبداً 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 كُنْ كان حيوة فيه» وجميع الأشياء ما خلا الله مكوّنة. فإذا جميع الأشياء حيوة في الله

والجواب أن يُقال إن حيوة الله هي عين تعقله كما تقدم في الفصل السابق. والعقل

والمعقول والتعقل شيء واحد بعينه في الله. فإذا مهما يوجد في الله على أنه معقول فهو عين حياته. فإذا لما كانت جميع الأشياء المبدعة من الله موجودة فيه على أنها معقولة يلزم أن جميع الأشياء فيه عين الحياة الإلهية

إذا أُجيب على الأول بأن المخلوقات يقال انها موجودة في الله على ضربين أولاً من حيث أنها واقعة تحت قدرته ومستحفظة بها كما نقول لما في مقدورنا أنه موجود فينا وبهذا الاعتبار يقال للمخلوقات انها موجودة في الله بحسبما هي في طبائعها الخاصة أيضاً وعلى هذا المعنى يجب حمل قول الرسول «فيه نحيا ونتحرك ونوجد» لأن الله هو أيضاً علة حياتنا ووجودنا وتحركنا. وثانياً يُقال إن الأشياء موجودة في الله على طريقة وجود الشيء في العارف وهي بهذا الاعتبار موجودة في الله بحقائقها الخاصة التي ليست في الله مغايرة لذاته. فالأشياء إذاً باعتبار وجودها في الله على هذا الوجه هي عين ذاته ولما كانت الذات الإلهية حيوةً وليست حركةً كانت الأشياء على هذه الطريقة من الكلام ليست في الله حركةً بل حيوةً

وعلى الثاني بأن المتمثلات إنما يجب مطابقتها للمثال في حقيقة الصورة لا في كيفية الوجود لجواز أن تختلف كيفية وجود الصورة في المثال والمتمثل كما أن صورة البيت لها في عقل الصانع وجودٌ مجردٌ عن المادة ومعقولٌ وفي البيت الخارج عن العقل وجودٌ ماديٌّ ومحسوسٌ فكذا إذن حقائق الأشياء التي ليست حية في أنفسها هي في العقل الإلهي حيوة لأن لها في العقل الإلهي وجوداً إلهياً

وعلى الثالث بأنه لو لم يكن من حقيقة الأشياء الطبيعية المادة بل الصورة فقط لكان وجود الأشياء الطبيعية بمنثلها في العقل الإلهي أحق من وجودها في أنفسها من كل وجه ولذا قال أفلاطون أن الإنسان المجرد كان إنساناً حقاً أما الإنسان الماديّ فإنساناً بالمشراكة. لكن لما كان من حقيقة الأشياء الطبيعية المادة يجب أن يُقال إنّ للأشياء مطلقاً في العقل الإلهي وجوداً أحق من وجودها في ذواتها لأن لها في العقل

الإلهي وجوداً غير مخلوق وفي ذاتها وجوداً مخلوقاً. أما وجودها على وجه الخصوص كالإنسان أو الفرس فهو في طباعها الخاص أحق منه في العقل الإلهي لأن الوجود المادي من حقيقة الإنسان وهو غير حاصل لها في العقل الإلهي كما أن للبيت في عقل الصانع وجوداً أشرف من وجوده في المادة إلا أن البيت الذي في المادة يقال بأحق من البيت الذي في العقل لأن ذاك بيتٌ بالفعل وهذا بيتٌ بالقوة

وعلى الرابع بأن الشرور وإن تكن موجودة في علم الله من حيث أنها مندرجة تحت علمه لكنها ليست موجودة في الله على أنها مخلوقة أو محفوظة منه ولا على أن لها فيه حقيقة خاصة لأنه إنما يعلمها بحقائق الخيرات. فإذا لا يجوز أن يقال إن الشرور حيوة في الله. أما ما ليس يوجد في زمان ما فقد يمكن أن يقال إنه حيوة في الله بحسب كون المراد بالحيوة التعقل فقط من حيث أنها تعقل من الله لا بحسب كون المراد بالحيوة مبدأ الفعل



### المبحث التاسع عشر

#### في إرادة الله - وفيه اثنا عشر فصلاً

بعد أن بحثنا في ما يتعلق بالعلم الإلهي ينبغي أن نبحث في ما يتعلق بالإرادة الإلهية وسنبحث أولاً في إرادة الله ثم في ما يتعلق بالإرادة مطلقاً ثم في ما يتعلق بالعقل بالنسبة إلى الإرادة. أما الإرادة فالبحت فيها يدور على اثنتي عشرة مسألة — ١ هل يوجد في الله إرادة — ٢ هل يريد الله غيره — ٣ هل كل ما يريده الله فانه يريده بالضرورة — ٤ هل إرادة الله هي علة الأشياء — ٥ هل يجوز تعليل الإرادة الإلهية بعلة ما — ٦ هل تتم الإرادة الإلهية دائماً — ٧ هل إرادة الله متغيرة — ٨ هل توجب إرادة الله المرادات — ٩ هل يريد الله الشرور — ١٠ هل الله ذو اختيار — ١١ هل يجب تمييز إرادة الدليل في الله — ١٢ هل يصح أن يجعل للإرادة الإلهية خمسة دلائل

## الفصل الأول

هل يوجد في الله إرادة

يُنْتَخَطَى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن ليس في الله إرادة لأن موضوع الإرادة هو الغاية والخير. وليس يجوز جعل غاية لله. فإذاً ليس في الله إرادة

٢ وأيضاً ان الإرادة ضربٌ من الشهوة. ولما كانت الشهوة تتعلق بأمرٍ غير مُحَرَّر فهي تدل على نقص والنقص ليس يليق بالله. فإذاً ليس في الله إرادة

٣ وأيضاً ان الإرادة محركٌ متحركٌ كما قال الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ٥٤ والله هو المحرك الأول الغير المتحرك كما هو مثبتٌ في الطبيعيات ك ٨ من ٤٩ فإذاً ليس في الله إرادة

لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو ١٢: ٢ «لتختبروا ما مشيئة الله»

والجواب أن يُقال إنه يوجد في الله إرادة كما يوجد فيه عقلٌ لأن الإرادة تتبع العقل لأنه كما أن الشيء الطبيعي له وجودٌ بالفعل بصورته كذلك العقل عاقل بالفعل بصورته المعقولة. وكل شيء هو من النسبة إلى صورته الطبيعية بحيث أنه متى لم يكن حاصلاً عليها يميل إليها ومتى حصل عليها يسكن فيها وكذا الحال في كل كمال طبيعي مما هو خير الطبيعة. وهذه النسبة إلى الخير تسمى في ما خلا عن المعرفة شوقاً طبيعياً. فإذاً الطبيعة العقلية أيضاً لها إلى الخير المتصور بالصورة المعقولة مثل هذه النسبة أي بحيث أنها متى حصلت عليه تسكن فيه ومتى لم تكن حاصلةً عليه تروده وكلا الأمرين من شأن الإرادة فإذاً الإرادة موجودة في كل ذي عقل كوجود الشهوة الحيوانية في كل ذي حس وهكذا يجب أن يكون في الله إرادة لأن فيه عقلاً وكما أن تعقله هو عين وجوده كذلك وجوده أيضاً هو عين إرادته

إذاً أجيب على الأول بأنه وان لم يكن شيء غير الله غايةً له لكنه هو غاية لجميع الأشياء المبدعة منه وذلك بذاته لكونه خيراً بذاته كما مرَّ بيانه في مب ١٦ ف ٣ لما أن

### الغاية تتضمن حقيقة الخير

وعلى الثاني بأن الإرادة فينا من قبيل القوة الشهوانية التي وإن كانت تسمى من الاشتهاء لكنها ليس ينحصر فعلها في اشتهاء ما ليست حاصلة عليه بل انها تحب أيضاً ما هي حاصلة عليه وتلذ به وبهذا الاعتبار تجعل في الله الإرادة الحاصلة أبداً على الخير الذي هو موضوعها لعدم مغايرتها له ذاتاً كما مرَّ في جرم الفصل

على الثالث بأن الإرادة التي موضوعها الأصيل هو الخير الخارج عنها يجب أن تكون متحركة من غيرها لكن موضوع إرادة الله هو خيريته التي هي عين ذاته فإذا لكون إرادة الله هي عين ذاته فهي لا تتحرك من غيرها بل من نفسها فقط على حسبما يقال للتعقل والإرادة حركة وبهذا المعنى قال أفلاطون إن المحرك الأول يحرك نفسه كما مرَّ

### الفصل الثاني

هل يريد الله غيره

يُتَخَطَّى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الله ليس يريد غيره لأن إرادته عين وجوده. والله ليس مغايراً لذاته. فإذا ليس يريد غيره

٢ وأيضاً إن المراد يحرك المرید كما أن المشتهى يحرك الشهوة كما في كتاب النفس ٣ م ٥٤. فإذا لو أراد الله شيئاً غيره لكانت إرادته تتحرك من شيء آخر وانه محال ٣ وأيضاً أي مرید يكفيه مراداً ما فهو ليس يطلب شيئاً خارجاً عنه. والله تكفيه خيريته وإرادته تشيع منها. فإذا ليس يريد شيئاً غيره

٤ وأيضاً إن فعل الإرادة يتكرر بكثرة المرادات فلو كان الله يريد نفسه وغيره لكان فعل إرادته متكرراً وكذا وجوده أيضاً إذ هو عين إرادته وهذا مستحيل. فإذا ليس يريد غيره لكن يعارض ذلك قول الرسول في ١ تسا ٤: ٣ «إن إرادة الله إنما هي تقديس

أنفسكم»

والجواب أن يُقال إنَّ اللهَ ليس يريد نفسه فقط بل غيره أيضاً وهذا بينٌ من المشابهة التي أسلفناها قريباً لأنَّ الشيء الطبيعي ليس يميل طبعاً إلى خيره الخاص حتى يحزره متى لم يكن حاصلًا عليه أو يسكن فيه عند حصوله عليه فقط بل حتى يفيضه أيضاً على غيره ما أمكن ولذلك نرى أن كل فاعل من حيث أنه موجود بالفعل وكامل يفعل ما يشبهه ولذا كان من شأن الخيرية أيضاً أن يُسهم الواحد غيره في الخير الذي له على قدر الطاقة وهذا بالخصوص من شأن الخيرية الإلهية الصادر عنها بشبه ما كل كمال. فإذاً إذا كانت الأشياء الطبيعية من حيث أنها كاملة تُسهم غيرها في خيرها فأولى بكثير أن يكون من شأن الخيرية الإلهية أن تُسهم غيرها في خيرها بشبه ما على قدر الاستطاعة. فإذاً الله يريد نفسه وغيره لكنه يريد نفسه على أنه غاية وغيره على أنه مغنياً من حيث يليق بالخيرية الإلهية أن يشترك فيها غيرها أيضاً

إذاً أُجيب على الأول بأنه وإن كانت إرادة الله في الحقيقة نفس وجوده إلا أن بينهما فرقاً اعتبارياً بحسب اختلاف وجه تعقلهما والتعبير عنهما كما يتضح مما مرَّ في مب ١٣ ف ٤ لأنَّ قولي الله موجودٌ لا يفيد نسبة إلى شيء كما يفيد ذلك قولي الله يريد ولذا فهو وإن لم يكن شيئاً مغايراً لذاته لكنه يريد شيئاً مغايراً لذاته

وعلى الثاني بأنَّ الباعث على إرادة ما نريده لغاية قائمٌ كله بالغاية وهذا ما يحرك الإرادة ويظهر ذلك على الأخص في ما نريده لغاية فقط لأنَّ من يريد أن يشرب شراباً مرّاً فلا يريد فيه إلا الصحة وهذا وحده ما يحرك إرادته وليس الشأن كذلك في من يشرب الشراب الحلو الذي ليس يريده شاربته لأجل الصحة فقط بل قد يمكن أن يريده لذاته أيضاً. فإذاً لما كان الله لا يريد غيره إلا لغاية وهي خيريته كما مرَّ في الفصل السابق ليس يلزم أن يحرك إرادته شيءٌ غير خيريته وهكذا كما أنه يعقل غيره بتعقله ذاته كذلك يريد غيره بإرادته خيريته

وعلى الثالث بأن كون خيرية الله كافية لإرادته لا يستلزم أنه لا يريد شيئاً آخر بل انه لا يريد شيئاً آخر الا باعتبار خيريته كما أن العقل الإلهي أيضاً وان كان مستكماً بمعرفته الذات الإلهية لكنه يعرف فيها غيرها

وعلى الرابع بأنه كما أن التعقل الإلهي واحد لأنه ليس يرى الكثير إلا في واحد كذلك الإرادة الإلهية واحدة وبسيطة لأنها لا تريد الكثير إلا بواحد وهو خيريته تعالى

### الفصل الثالث

هل كل ما يريده الله فإنه يريده بالضرورة

يُتَخَطَّى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن كل ما يريده الله فإنه يريده بالضرورة لأن كل أجلي ضروري. وكل ما يريده الله فإنه يريده منذ الأزل وإلا لكانت إرادته متغيرة. فإذا كل ما يريده فإنه يريده بالضرورة

٢ وأيضاً ان الله يريد غيره من حيث أنه يريد خيريته. وهو يريد خيريته بالضرورة فإذا يريد غيره بالضرورة

٣ وأيضاً كل ما هو طبيعي لله فهو ضروري لأن الله واجب الوجود لذاته ومبدأ كل وجوب كما مرّ بيانه في مب ٢ ف ٣ وإرادته لكل ما يريده طبيعية له إذ لا يجوز أن يكون فيه شيء غير طبيعي كما في الإلهيات ك ٥ م ٦. فإذا كل ما يريده فإنه يريده بالضرورة

٤ وأيضاً ان لا وجوب الوجود وامكان اللاوجود سيان فإذا لم تكن إرادته شيئاً مما يريده واجبة كان ممكناً أن لا يريده وان يريد ما ليس يريده فإذا تكون الإرادة الإلهية حادثة بالنظر إلى كلا الأمرين وهكذا تكون ناقصة لأن كل حادث ناقص ومتغير

٥ وأيضاً ما إلى طرفين فليس يحصل عنه فعل ما لم يترجح إلى واحد من شيء آخر كما قال الشارح في الطبيعيات ك ٢ م ٤٨ فلو كانت إرادة الله في بعض الأشياء إلى طرفين للزم أن تترجح إلى المعلول من آخر وهكذا يكون لها علة متقدمة عليها

٦ وأيضاً كل ما يعلمه الله فإنه يعلمه بالضرورة. وكما أن علم الله عين ذاته كذلك إرادته. فإذا كل ما يريد الله فإنه يريد بالضرورة

لكن يعارض ذلك قول الرسول في افس ١: ١١ «من يعمل كل شيء بحسب مشورة إرادته» وما نعمله بحسب مشورة الإرادة فلسنا نريده بالضرورة. فإذا ليس كل ما يريد الله فإنه يريد بالضرورة

والجواب أن يُقال إن شيئاً يقال له ضروريٌّ على ضربين مطلقاً وفرضاً فيحكم على شيء أنه ضروري مطلقاً من نسبة الحدود كأن يكون المحمول واقعاً في حد الموضوع كضرورة كون الإنسان حيواناً أو كأن يكون الموضوع داخلاً في حقيقة المحمول كضرورة كون العدد وتراً أو شفعاً وليس كذلك ضرورة كون سقراط جالساً فهو إذاً ليس ضرورياً بالإطلاق بل يمكن أن يقال له ضروريٌّ بالفرض لأنه إذا فرض كونه جالساً فمن الضرورة أن يكون جالساً حال جلوسه. فإذا لا بد في المرادات الإلهية من اعتبار أن كون الله يريد شيئاً ضروري مطلقاً لكن هذا لا يصدق في جميع ما يريد لأن إرادة الله لها نسبة ضرورية إلى خيريته التي هي موضوعها الخاص ولذا كان الله يريد خيريته بالضرورة كما أن إرادتنا أيضاً تريد السعادة بالضرورة كما أن لكل قوة غيرها أيضاً نسبة ضرورية إلى موضوعها الخاص والأصيل كنسبة البصر إلى اللون لأن من حقيقته أن يتوجه إليه أما غير الله فإنما يريد الله من حيث يتوجه إلى خيريته على أنها غايته على أننا متى أردنا الغاية فلا نريد المغي بالضرورة إلا إذا كان بحيث يتوقف عليه وجود الغاية كإرادتنا الطعام متى أردنا حفظ الحياة والسفينة متى أردنا الإبحار أما ما ليس يتوقف عليه الغاية فلا نريده بالضرورة كإرادتنا فرساً للسير لجواز أن نسير بدونه وقس على ذلك غيره. فإذا لما كانت خيرية الله كاملةً وليس يتوقف وجودها على غيرها إذ ليس يزيدها غيرها شيئاً من الكمال يلزم أن إرادته غيره ليست ضرورية مطلقاً وهي مع ذلك ضرورية فرضاً لأنه متى فرض

انه يريد يتمتع أن لا يريد لامتناع تغير إرادته

إذا أُجيب على الأول بأن إرادة الله منذ الأزل كل ما يريده لا تستلزم ضرورة إرادته إياه إلا فرضاً

وعلى الثاني بأن الله وان أراد خيريته بالضرورة لكنه لا يريد بالضرورة ما يريده لأجل خيريته لعدم توقف وجودها على غيرها

وعلى الثالث بأن إرادة الله لشيء مما لا يريده بالضرورة ليست طبيعية له ولكنها ليست أيضاً غير طبيعية له أو مضادة لطبعه بل اختيارية

وعلى الرابع بأنه قد يكون لعلّة واجبة نسبة غير واجبة إلى بعض المعلومات لمكان نقص المعلول لا العلة كما أن لقوة الشمس نسبة غير واجبة إلى بعض ما يحدث هنا بالإمكان لا لمكان نقص قوة الشمس بل لمكان نقص المعلول الصادر عن العلة صدوراً غير واجب وكذا كون الله يريد لا بالضرورة شيئاً ممّا يريده ليس يعرض عن نقص الإرادة الإلهية بل عن النقص الذي يلائم المراد بحسب حقيقته أي لكونه بحيث لا يتوقّف عليه كمال الخيرية الإلهية وهذا النقص يلحق كل خير مخلوق

وعلى الخامس بأن العلة الحادثة لذاتها يجب ترجيحها إلى المعلول من شيء خارج أما الإرادة الإلهية الواجبة لذاتها فهي ترجح ذاتها إلى المراد الذي لها إليه نسبة غير واجبة

وعلى السادس بأنه كما أن الوجود الإلهي واجب في ذاته كذلك الإرادة الإلهية والعلم الإلهي. والعلم الإلهي له نسبة ضرورية إلى المعلومات وليس للإرادة نسبة ضرورية إلى المرادات وذلك لأن العلم يتعلق بالأشياء بحسب وجودها في العالم والإرادة تتعلق بها بحسب وجودها في أنفسها. فإذا لما كان جميع ما عدا الله له وجودٌ ضروريٌ بحسب كونه في الله وأما بحسب كونه في نفسه فليس له ضرورة مطلقة بحيث يكون واجباً لذاته كان كل ما يعلمه الله فإنه يعلمه بالضرورة وليس كل ما

يريده فانه يريد به بالضرورة

### الفصل الرابع

هل إرادة الله هي علة الأشياء

يُتَخَطَّى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن إرادة الله ليست علة الأشياء فقد قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ مقاً ١ «كما أن شمسنا تنير كل ما يقبل الاشتراك في نورها بغير قياس أو انتخاب بل بوجودها كذلك الخير الإلهي أيضاً يفيض بذاته أشعة خيريته على جميع الموجودات» وكل ما يفعل بالإرادة فإنه يفعل عن قياس وانتخاب. فالله إذاً ليس يفعل بالإرادة. فإذاً ليست الإرادة الإلهية علة الأشياء

٢ وأيضاً ما بالذات فهو الأول في كل رتبة كما أن الأول في رتبة ذوات النار ما هو نار بالذات. والله هو الفاعل الأول. فإذاً هو فاعل بذاته التي هي طبعه. فإذاً يفعل بالطبع لا بالإرادة. فإذاً ليست الإرادة الإلهية علة الأشياء

٣ وأيضاً كل ما كان علة لشيء بوجوده على حال كذا فهو علة بالطبع لا بالإرادة فإن النار هي علة التسخين لكونها حارة وأما البناء فهو علة البيت لأنه يريد أن يصنعه وقد قال أوغسطينوس في التعليم المسيحي ك ١ ب ٣٢ «إنما نحن موجودون لأن الله خير» فإذاً الله إنما هو علة الأشياء بطبعه لا بإرادته

٤ وأيضاً أن الشيء الواحد يعمل بعلة واحدة وقد مرّ في مب ١٤ ف ٨ ان المخلوقات معللة بعلم الله. فإذاً ليس يجب تعليل الأشياء بإرادته

لكن يعارض ذلك قوله في حك ١١: ٢٦ «كيف يبقى شيء لم تُردّه»

والجواب أن يقال لا بدّ من القول بأن إرادة الله هي علة الأشياء وان الله يفعل بإرادته لا بضرورة طبعه خلافاً لبعض ويمكن تحقيق ذلك من ثلاثة أوجه — اما أولاً فمن ترتيب العلل الفاعلة لأنه لما كان العقل والطبع إنما يفعلا لغاية كما أثبتته الفيلسوف في الطبيعيات ك ٢ م ٤٩ فلا بد أن يتعين للفاعل الطبيعي الغاية والوسائط

اللازمة لها من عقل أعلى كما يتعين للسهم الغرض والحركة من الرامي. فإذا لا بد أن يكون الفاعل العقلي والإرادي متقدماً على الفاعل الطبيعي. فإذا لا بد أن يكون فعل الله بالعقل والإرادة لكونه الأول في رتبة العلل الفاعلة — وأما ثانياً فمن حقيقة الفاعل الطبيعي الذي من شأنه أن يصدر مفعولاً واحداً لأن الطبيعة تفعل على وتيرة واحدة بعينها ما لم يمنعها مانع وذلك لأنها تفعل من حيث هي كذا فما دامت كذا لا تفعل إلا كذا لأن لكل فاعل طبيعي وجوداً محدوداً. فإذا لما لم يكن الوجود الإلهي محدوداً بل مشتملاً في ذاته على كل كمال الوجود امتنع أن يكون فعله بضرورة الطبع إلا إذا أثر شيئاً غير محدود وغير متناهٍ في الوجود وهذا مستحيل كما يتضح ممّا مرّ في مب ٧ ف ٢. فهو إذاً ليس يفعل بضرورة الطبع بل الآثار المحدودة تصدر عن كماله الغير المتناهي بحسب تعيين إرادته وعقله — وأما ثالثاً فمن نسبة المعلولات إلى العلة فإن المعلولات إنما تصدر عن العلة الفاعلة بحسب وجودها السابق فيها لأن كل فاعل يفعل ما يشبهه ووجود المعلولات السابق في العلة إنما يكون بحسب حال العلة فإذا لما كان وجود الله هو عين تعقله كانت معلولاته موجودة سابقاً فيه بالطريقة المعقولة وتصدر عنه بالطريقة المعقولة فإذا بطريق الإرادة لأن ميله إلى فعل ما يُتصور في عقله من شأن الإرادة. فإذا إرادة الله هي علة الأشياء

إذاً أجيب على الأول بأن ديونيسيوس لم يقصد بذلك الكلام نفي الانتخاب عن الله مطلقاً بل من وجه أي من حيث أن الله ليس يشرك في خيريته بعض الأشياء فقط بل جميعها أي باعتبار تضمن الانتخاب معنى الانتقاء

وعلى الثاني بأنه لما كانت ذات الله هي نفس تعقله وإرادته فكونه يفعل بذاته يستلزم أن يفعل بطريق العقل والإرادة

وعلى الثالث بأن الخير هو موضوع الإرادة فإذا إنما يقال «إنما نحن موجودون لأن الله خير» من حيث أن خيرية الله هي الباعث له على إرادة جميع ما عداه كما

## مرّ قريباً في الفصل الثاني

وعلى الرابع بأن معلولاً واحداً بعينه يعلّل عندنا أيضاً بالعلم على أنه مرشّد به تتصوّر صورة الفعل وبالإرادة على أنها أمرة الصورة باعتبار وجودها في العقل فقط لا تترجح إلى الوجود أو اللاوجود في المعلول إلا بالإرادة فالعقل النظري إذاً لا يقول شيئاً من جهة الفعل وأما القوة فهي بمنزلة العلة الاجرائية لأنها هي المبدأ الغير المتوسط للفعل. على أن هذه جميعها شيء واحد في الله

## الفصل الخامس

هل يجوز تعليل الإرادة الإلهية بعلة ما

يُتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أنه يجوز تعليل الإرادة الإلهية بعلة ما فقد قال اوغسطينوس في ٨٣ مب ٤٦ «من يجسر أن يقول أن الله أبدع جميع الأشياء بغير داع» على أن ما هو داع للفاعل المختار إلى الفعل فهو علة لإرادته أيضاً. فإذاً إرادة الله معللة بعلة ما

٢ وأيضاً أن الأشياء التي تُفعل من المريد الذي لا يريد شيئاً لعله لا يجب تعليلها بغير إرادة المريد. وإرادة الله هي علة جميع الأشياء كما مرّ بيانه في الفصل السابق فلو لم تكن إرادته معللة بعلة ما لما وجب أن يُلتَمَس في جميع الأشياء الطبيعية علة سوى الإرادة الإلهية فقط فلم يكن فائدة في العلوم التي تُعنى ببيان علل بعض المعلولات وهذا باطل في ما يظهر. فإذاً يجوز تعليل الإرادة الإلهية بعلة ما

٣ وأيضاً ما يُفعل من المريد لغير علة فهو يتعلّق بمجرد إرادته. فإذاً لو لم تكن إرادة الله معللة بعلة لكانت جميع المبدعات متعلقة بمجرد إرادته وغير معللة بعلة أخرى وهذا باطل

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في ١٣ مب ٢٨ «كل علة مؤثرة فهي أعظم مما يؤثر» وليس شيء أعظم من إرادة الله. فإذاً لا يجب أن يُلتَمَس لها علة

والجواب أن يُقال إنَّ إرادة الله ليست معللة بعلة أصلاً ولبيان ذلك فليُعلم أنه لما كانت الإرادة تابعة للعقل كان تعليل إرادة مريدٍ كتعليل تعقل عاقلٍ وحكم العقل في ذلك أنه إذا عقل كلاً من المبدأ والنتيجة على حياله كان تعقل المبدأ علة لمعرفة النتيجة أما إذا لحظ النتيجة في المبدأ مدركاً كليهما معاً بنظرة واحدة لم تكن معرفة النتيجة معللة بتعقل المبادئ لأن الشيء لا يعلل بنفسه لكنه يعقل مع ذلك أن المبادئ عللٌ للنتيجة. وكذا الحال في الإرادة التي نسبة الغاية إلى المغيِّ فيها كنسبة المبادئ إلى النتائج في العقل وعلى هذا فإذا أراد مريدٌ بفعلٍ الغاية وبفعلٍ آخر المغيِّ كانت إرادة الغاية فيه علة إرادة المغيِّ أما إذا أراد الغاية والمغيِّ بفعلٍ واحد امتنع ذلك لأن الشيء لا يعلل بنفسه غير أنه يصدق أن يُقال إنه يريد توجيه المغيِّ إلى الغاية. على أن الله كما يعقل في ذاته جميع الأشياء بفعل واحد كذلك يريد في خيريته جميع الأشياء بفعل واحد فإذا كما أن تعلقه العلة ليس علة تعقله المعلولات بل هو يعقل المعلولات في العلة كذلك إرادته الغاية ليست علة لإرادته المغيِّ لكنه مع ذلك يريد توجه المغيِّ إلى الغاية فهو إذاً يريد أن يوجد هذا بسبب ذاك لكنه ليس يريد هذا بسبب ذاك

إذاً أُجيب على الأول بأن الله ليس يريد شيئاً لغير داعٍ لا بمعنى أن شيئاً يكون علة لإرادته بل بمعنى أنه يريد أن يوجد شيء بسبب شيء آخر

وعلى الثاني بأنه لما كان الله يريد وجود المعلولات بحيث تصدر عن عالٍ معيَّنة حفظاً لنظام الأكوان لم يكن التماس عللٍ أخرى مع إرادة الله على غير فائدة بل إنما لا يكون في ذلك فائدة لو التمس عللٌ أخرى على أنها أولية وغير متعلقة بالإرادة الإلهية وهذا الذي عناه أوغسطينوس بقوله في كتاب الثالث ٣ ب ٢ «قد شاء غيُّ الفلاسفة أن يسندوا المعلولات الحادثة إلى عللٍ أخرى أيضاً لأنهم لم يكونوا يستطيعون أن يروا بالكلية العلة العالية على سائر العلل كلها أي إرادة الله»

وعلى الثالث بأنه لما كان الله يريد أن 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 إذا قلنا أن الله أراد أن يكون للإنسان يدان ليساعدا العقل في فعل أفعال مختلفة وأراد أن يكون له عقل ليكون إنساناً وأراد أن يكون إنساناً ليتمتع به أو لنتمة العالم مما لا يجوز إسناده إلى غايات أخرى مخلوقة وراء هذه المعلولات متعلقة بإرادة الله وحدها أما غيرها فبترتيب علل أخرى أيضاً

### الفصل السادس

هل تتم إرادة الله دائماً

يُنْخَطِئُ إلى السادس بأن يقال: يظهر أن إرادة الله لا تتم دائماً فقد قال الرسول في ١ تيمو ٢: ٤ «الله يريد أن جميع الناس يخلصون ويبلغون إلى معرفة الحق» وهذا خلاف الواقع. فإذا إرادة الله لا تتم دائماً

٢ وأيضاً أن نسبة الإرادة إلى الخير كنسبة العلم إلى الحق. والله يعلم كل حق فهو إذا يريد كل خير لكن ليس كل خير يحدث لأنه يمكن حدوث خيرات كثيرة وهي مع ذلك لا تحدث. فإذا إرادة الله لا تتم دائماً

٣ وأيضاً أن إرادة الله لكونها العلة الأولى لا تنفي العلل المتوسطة كما مر في الفصل السابق على أنه قد يمكن تخلف معلول العلة الأولى بسبب نقص العلة الثانية كتخلف معلول القوة المحركة بسبب ضعف الساق. فإذا قد يمكن أيضاً تخلف معلول الإرادة الإلهية بسبب نقص العلل الثانية. فإذا إرادة الله لا تتم دائماً

لكن يعارض ذلك قوله في مز ١١٣: ٣ «الله كل ما شاء صنع»

والجواب أن يقال لا بد من تمام إرادة الله دائماً ولبيان ذلك يجب أن يُعتبر أنه لما كان الأثر يطابق الفاعل في صورته كان حكم العلل الفاعلة كحكم العلل الصورية

وحكم الصُّور أنه وإن جاز خلوّ شيء عن صورة ما جزئية لا يجوز مع ذلك خلوّ شيء عن الصورة الكلية فقد يمكن وجود شيء ليس إنساناً أو حياً لكنه ليس يمكن وجود شيء ليس موجوداً. فإذا هذا الحكم بعينه يجب أن يعرض في العلل الفاعلة فقد يمكن أن يحدث شيء خارجاً عن ترتيب علة فاعلة جزئية لكن ليس يمكن أن يحدث خارجاً عن ترتيب العلة الكلية المندرج تحتها جميع العلل الجزئية وإذا تخلف المعلول عن علة ما جزئية فإنما ذلك بسبب علة أخرى جزئية مانعة مندرجة تحت ترتيب العلة الكلية فالمعلول إذاً لا يمكن أن يخرج بوجه من الوجوه عن ترتيب العلة الكلية وهذا واضح أيضاً في الجسمانيات فقد يمكن أن يمنع نجم عن إصدار أثره إلا أن كل أثر صادر في الجسمانيات عن علة جسمانية مانعة يجب اسناده بعلة متوسطة إلى القوة الكلية التي للسماء الأولى فإذاً لما كانت إرادة الله هي العلة الكلية لجميع الأشياء يستحيل تخلف معلولها فإذاً ما يظهر أنه خارج عن الإرادة الإلهية بحسب ترتيب فهو يرجع إليها بحسب ترتيب آخر كما أن الخاطئ الذي في حد ذاته يخرج بالخطأ عن الإرادة الإلهية يقع في ترتيبها من حيث يُعاقب بعد لها

إذاً أجيب على الأول بأن آية الرسول وهي الله يريد أن جميع الناس يخلصون الخ تحتل ثلاثة معانٍ الأول أن يكون المراد بها التوزيع الملائم فيكون معناها أن الله يريد أن يخلص جميع الناس الذين يخلصون ليس لأنه ليس إنسان لا يريد أن يخلص بل لأنه ليس يخلص إنسان لا يريد أن يخلص كما قال اوغسطينوس في انتخاب القديسين ك ١ ب ٨. والثاني أن يكون المراد بها التوزيع على أجناس الأفراد لا على أفراد الأجناس فيكون معناها أن الله يريد أن يخلص بعض من كل رتبة بشرية ذكوراً واناثاً يهوداً وأمماً صغاراً وكباراً لا جميع أفراد كل رتبة. والثالث أن يكون المراد بها الإرادة السابقة لا الإرادة اللاحقة كما قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٢٩ إلا أن هذا التفصيل ليس معتبراً من جهة الإرادة الإلهية إذ

ليس فيها شيءٌ متقدم أو متأخر بل من جهة المرادات ولفهم ذلك يجب أن يعتبر أن كل شيءٍ إنما يراد من الله من حيث هو خيرٌ وقد يكون شيء في اعتباره الأول الذي به يعتبر على الإطلاق خيراً أو شراً إلا أنه إذا اعتبر مع مقارنٍ ما مما هو اعتبار لاحق له كان بعكس ذلك كما أن حياة الإنسان خيرٌ وقتله شرٌّ بحسب الاعتبار المطلق لكنه إذا أضيف على إنسان أنه قاتل وان في حياته خطراً على الجمهور كان بهذا الاعتبار قتله خيراً وحياته شراً فإذا يجوز أن يُقال إن الحاكم العدل يريد بالإرادة السابقة أن كل إنسان يحيا لكنه بالإرادة اللاحقة يريد أن القاتل يُقتل وكذا الله فإنه يريد بالإرادة السابقة أن كل إنسان يخلص لكنه يريد بالإرادة اللاحقة أن بعض الناس يهلكون بحسب اقتضاء عدله ومع ذلك فليس ما نريده بالإرادة السابقة فإننا نريده مطلقاً بل من وجه لأن الإرادة تتعلق بالأشياء بحسب وجودها في أنفسها وهي موجودة في أنفسها وجوداً جزئياً فإذا إنما نريد شيئاً مطلقاً متى أردناه مع ملاحظة جميع علاقاته الجزئية وهذا إرادة له بالإرادة اللاحقة فإذا يجوز أن يُقال إن الحاكم العدل يريد مطلقاً أن القاتل يُقتل لكنه يريد من وجه أن يحيا أي من حيث أنه إنسان فإذا أولى أن يقال لذلك مِيلٌ إراديٌّ من أن يقال له إرادة مطلقة وهكذا يتضح أن كل ما يريده الله مطلقاً يحدث وان لم يحدث ما يريده بالإرادة السابقة

وعلى الثاني بأن فعل القوة المدركة إنما يكون بحسب وجود المدرك في المدرك اما فعل القوة الشهوانية فهو يتعلق بالأشياء بحسب وجودها في أنفسها على أن كل ما يمكن أن يتضمن حقيقة الوجود والحق فهو كله موجودٌ بالقوة في الله لكنه ليس يوجد كله في المخلوقات ولذا كان الله يدرك كل حق لكنه ليس يريد كل خير إلا من حيث يريد ذاته الموجود فيها بالقوة كل خير

وعلى الثالث بأن العلة الأولى إنما يمكن تخلف معلولها بسبب نقص العلة الثانية

متى لم تكن أولى على وجه كليّ بحيث يندرج تحتها جميع العلل لأنها متى كانت كذلك فلا يمكن خروج المعلول بحالٍ عن ترتيبها وكذا هي إرادة الله على ما مرّ في جرم الفصل

### الفصل السابع

#### هل إرادة الله متغيرة

يُنْتَظَى إلى السابع بأن يقال: يظهر أن إرادة الله متغيرة فقد قال الرب في تك ٦: ٧ «ندمتُ على خلقي الإنسان» وكل من يندم على ما فعل فهو ذو إرادة متغيرة. فإذا الله ذو إرادة متغيرة

٢ وأيضاً قال الرب بلسان ارميا ١٨: ٧ «اتكلم على أمةٍ وعلى مملكةٍ لا قلع واهدم واهلك فإن رجعت تلك الأمة عن شرها فإني أندم على الشر الذي فكرت في صنعه بها» فإذا الله ذو إرادة متغيرة

٣ وأيضاً كل ما يفعله الله فإنه يفعله مختاراً. وهو ليس يفعل دائماً على وتيرة واحدة فإنه قد أمر برعاية المراسيم الشرعية مرةً ونهى عنها أخرى. فهو إذاً ذو إرادة متغيرة

٤ وأيضاً ما يريده الله فليس يريده مضطراً كما مر في الفصل الثالث فهو إذاً يقدر أن يريد أمراً بعينه وان لا يريده. وكل ما كان بالقوة إلى المتقابلات فهو متغيرٌ كما أن ما يمكن وجوده ولا وجوده متغير بحسب الجوهر وما يمكن حصوله ولا حصوله هنا متغيرٌ بحسب الحيز. فالله إذاً متغير بحسب الإرادة

لكن يعارض ذلك قوله في عد ٢٣: ١٩ «ليس الله إنساناً فيكذب ولا كني البشر فيتغير» والجواب أن يُقال إنَّ إرادة الله ليست متغيرة بوجهٍ ولكن لا بد في ذلك من اعتبار أن تغيير الإرادة غيرٌ وإرادة تغيير بعض الأشياء غيرٌ فقد يمكن أن يريد مريد بإرادة واحدة بعينها مستمرة على نحوٍ غير متغير أن يفعل الآن أمرٌ ثم أن يفعل ضده. غير أن الإرادة إنما تتغير متى ابتداءً مريدٌ أن يريد ما لم يرده قبلُ أو بداله في ما أرادته وهذا

لا يمكن حدوثه إلا إذا قُدِّرَ تغيير سابق من جهة المعرفة أو من جهة استعداد جوهر المرید لأنه لما كانت الإرادة تتعلق بالخير فقد يمكن لمرید أن یبتدئ بإرادة شيء من جدید على ضربين الأول أن یبتدئ من جدید أن يكون له خيراً ما لا يكون كذلك بدون تغييره كما أنه إذا أقبل البرد یبتدئ الاصطلاء بالنار أن يكون خيراً ممّا لم یکنه من قبل. والثاني أن یعرف من جدید أن شيئاً خيراً له مع أنه كان جاهلاً ذلك من قبل لأننا إنما نستعمل الرأي والمشورة لنعلم ما هو خيراً لنا. وقد حققنا في مب ٩ ف ١ ومب ١٤ ف ٥ أن جوهر الله وعلمه ليسا متغيرین بوجه من الوجوه. فإذا يجب أن تكون إرادته غير متغيرة بوجه من الوجوه

إذا أُجيب على الأول بأن تلك الآیة الإلهية يجب حملها على وجه المجاز تشبيهاً بنا لأننا متى ندمنا ننقض ما صنعناه وإن أمكن ذلك من دون تغيير الإرادة إذ قد يمكن أيضاً لإنسان من دون تغيير إرادته أن یصنع أمراً نائياً أن ینقضه في ما بعد فإذا إنما یقال إن الله ندم على سبیل مشابهة الفعل من حيث أنه قد أباد بالطوفان عن وجه الأرض الإنسان الذي كان قد صنعه

وعلى الثاني بأن إرادة الله لكونها العلة الأولى والكلية لا تتفي العلل المتوسطة التي في قدرتها إصدار بعض المعلولات إلا أنه لما كانت جميع العلل المتوسطة غير مساوية لقدرة العلة الأولى كان في قدرة الله وعلمه وإرادته أمور كثيرة لا تتدرج تحت ترتيب العلل السافلة كبعث لعازر ومن ثم فإذا نظر ناظرٌ إلى العلل السافلة كان له أن یقول لعازر لن یُبْعَثَ وإذا نظر إلى العلة الأولى الإلهية كان له أن یقول لعازر سوف یُبْعَثَ. والله یرید كلا هذين الأمرين أي أن شيئاً سیحدث وقتاً ما بحسب العلة السافلة لكنه لن يحدث بحسب العلة العالية أو بالعكس. فإذا على هذا يجب أن یقال إن الله قد ینبئ أن شيئاً سیحدث بحسب كونه مندرجاً في ترتيب العلل السافلة كأن یعتبر بحسب استعداد الطبيعة أو الاستحقاقات لكنه لا يحدث لكونه

على خلاف ذلك في العلة العالية الإلهية وهذا كما أنبأ حزقيا بقوله في اش ٣٨: ١ «أوص ليبتك لأنك تموت ولا تعيش»: مع أنه لم يحدث كذلك لأنه كان منذ الأزل على خلاف ذلك في علم الله وإرادته المنزهة عن التغير ومن ثم قال غريغوريوس في أدبياته ك ١٦ ب ٥ «ان الله يغير الحكم لكنه لا يغير المشورة» أي مشورة إرادته. فإذاً قوله تعالى اندم مجازاً لأن الناس متى لم ينجزوا ما أوعدوا به يظهر انهم نادمون عليه

وعلى الثالث بأنه لا يصح أن ينتج من ذلك البرهان أن لله ذو إرادة متغيرة بل انه يريد تغيير الأشياء

وعلى الرابع بأن إرادة الله شيئاً وان لم تكن ضرورية مطلقاً لكنها ضرورية فرضاً بسبب كون الإرادة الإلهية غير متغيرة كما مرّ في الفصل الثالث

### الفصل الثامن

هل توجب إرادة الله المرات

يُتَخَطَّى إلى الثامن بأن يقال: يظهر أن إرادة الله توجب المرات فقد قال اغوسطينوس في انكيريدون ب ١٠٣: «ليس يخلص إلا من يريد الله أن يخلص ولذا يجب أن يُسأل أن يريد لأنه ان أراد شيئاً وجب حدوثه»

٢ وأيضاً كل علة لا يمكن منعها فإنها توجب معلولها لأن الطبيعة أيضاً تفعل دائماً شيئاً واحداً بعينه ما لم يمنعها مانع كما في الطبيعيات ك ٢ م ٨٤ وإرادة الله لا يمكن منعها فقد قال الرسول في رو ٩: ١٩ «من الذي يقاوم مشيئته». فإذاً إرادة الله توجب المرات

٣ وأيضاً ما هو واجب بشيء متقدم فهو واجب مطلقاً كوجوب موت الحيوان لتركيبه من المتضادات. ومخلوقات الله تنسب إلى الإرادة الإلهية نسبتها إلى شيء متقدم تستفيد منه الوجوب لصدق الشرطية في قولنا: إن أراد الله شيئاً كان: وكل شرطية صادقة فهي ضرورية فإذاً يلزم ان كل ما يريده الله واجب مطلقاً

لكن يعارض ذلك أن كل الخيرات التي تحدث فالله يريد حدوثها فلو كانت إرادته توجب المرادات للزم أن جميع الخيرات تحدث بالإيجاب فيبطل الاختيار والرأي ونحوهما

والجواب أن يُقال إنَّ الإرادة الإلهية توجب بعض المرادات لا جميعها. وقد علل قوم ذلك بالعلل المتوسطة لأن ما تصدره الإرادة الإلهية بالعلل الواجبة فهو واجب وما تصدره بالعلل الحادثة فهو حادث لكن هذا قاصر في ما يظهر من وجهين أما أولاً فلأن معلول علة أولى إنما يكون حادثاً بسبب العلة الثانية من طريق أن معلول العلة الأولى يُمنع بنقص العلة الثانية كما تُمنع قوة الشمس بنقص النبات. وليس يمكن لنقص العلة الثانية أيّاً كان أن يمنع إرادة الله عن إصدار معلولها. وأما ثانياً فلأنه لو كان تمييز الحوادث من الواجبات مُسنداً إلى العلل الثانية فقط لكان ذلك دون قصد الله وإرادته وهذا محال. فالأولى إذاً أن يعلل ذلك بنفوذ قوة الإرادة الإلهية لأنه متى كان لعلّة ما قوة نافذة على الفعل فالمعلول يتبع العلة ليس في ما يحدث فقط بل في حال الحدوث أو الوجود إذ إنما يعرض أن يولد الابن مبايناً لأبيه في العوارض المتعلقة بحال الوجود بسبب ضعف القوة الفاعلة في النطفة. فإذاً لما كانت قوة الإرادة الإلهية في غاية النفوذ ليس يلزم أن يحدث ما يريد الله حدوثه فقط بل أن يحدث أيضاً على الحال التي يريد الله أن يحدث عليها والله يريد أن يحدث بعض الأشياء بالإيجاب وبعضها بالحدوث رعيّاً لترتيب الأشياء اللازم لكمال العالم ولذا قد أعدّ لبعض المعلولات عللاً واجبت يمتنع التخلف فيها تصدر عنها المعلولات بالضرورة ول بعضها عللاً جائزة يمكن التخلف فيها تصدر عنها المعلولات بالحدوث. فإذاً حدوث المعلولات المرادة من الله بالحدوث ليس لأن العلل القريبة حادثة بل إنما هيأ الله لها عللاً حادثة لأنه أراد أن تحدث بالحدوث

إذاً أجيب على الأول بأن كلام اوغسطينوس المورد يجب فيه حمل إيجاب المرادات

من الله على الإيجاب الشرطي لا المطلق لضرورة صدق الشرطية في قولنا: ان أراد الله هذا وجد بالإيجاب:

وعلى الثاني بأن عدم مقاومة شيء للإرادة الإلهية يستلزم لا أن يحدث ما يريد الله بحدوثه فقط بل أن يحدث بالحدوث أو بالوجوب ما يريد حدوثه كذلك

وعلى الثالث بأن المتأخرات تستفيد الوجوب من المتقدمات بحسب حال المتقدمات. فإذا ما يحدث أيضاً من الإرادة الإلهية إنما يكون له ذلك الإيجاب الذي يريد الله أن يكون له أي المطلق أو الشرطي فقط وهكذا لا تكون جميع الأشياء واجبة مطلقاً

### الفصل التاسع

هل يريد الله الشرور

يُنْخَطِى إلى التاسع بأن يقال: يظهر أن الله يريد الشرور لأنه 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 أيضاً» فالله إذا يريد الشرور

٢ وأيضاً قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ «ان الشر يفيد لكمال العالم» وقال اوغسطينوس في انكيريديون ب ١٠ و ١١ «ان الجمال العجيب الذي للعالم حاصل عن جميع الأشياء حتى ان ما يدعى فيه شراً إذا أحسن ترتيبه وأحل محله يزيد جداً فضل الخيرات حتى انها تغدو بمقايستها بالشرور أوفر إعجاباً وأفضل مدوحية»: والله يريد كل ما يعود إلى كمال العالم وجماله لأن هذا أخص ما يريده الله في المخلوقات فهو إذا يريد الشرور

٣ وأيضاً أن حدوث الشرور وعدم حدوثها متقابلان على طريق التناقض. والله ليس يريد عدم حدوث الشرور والألزم أن إرادته لا تتم دائماً لحدوث بعض

الشرور فهو إذا يريد حدوث الشرور

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في ٨٣ مب ٢ «ليس يقبح إنسان بعمل إنسان حكيم» والله أعظم من كل إنسان حكيم فلأن لا يقبح أحدٌ بعمله أولى بكثير وما يحدث بعمله فإنه يحدث بإرادته. فإذاً ليس يقبح إنسان بإرادة الله ومن المحقق أن الإنسان يقبح بكل شر فالله إذاً لا يريد الشرور

والجواب أن يقال لما كانت حقيقة الخير هي حقيقة المشتبه كما مرّ في مب ٥ ف ١ وكان الشر مقابلاً للخير فلا يمكن أن شراً يشتبه من حيث هو شراً لا بالشهوة الطبيعية ولا بالشهوة الحيوانية ولا بالشهوة العقلية التي هي الإرادة إلا أنه قد يشتبه شراً ما بالعرض من حيث يلزم عن خيرٍ ما وهذا ظاهر في كل شهوة لأن الفاعل الطبيعي لا يقصد العدم أو الدثور بل الصورة التي يقارنها عدم صورة أخرى وكون شيء مما هو فساد شيء آخر فإن الأسد القاتل الأيل يقصد الطعام الذي يقارنه قتل الحيوان وكذا الزاني فإنه يقصد اللذة التي يقارنها قباحة الاثم. والشر المقارن لخيرٍ ما هو عدم خيرٍ آخر. فإذاً ليس يشتبه الشر أصلاً ولا بالعرض إلا إذا كان الخير المقارن له الشر يُؤثر بالشهوة على الخير المنعدم بالشر على أن الله لا يُؤثر بإرادته خيراً على خيريته لكنه يُؤثر بها خيراً على خيرٍ آخر فهو إذاً لا يريد أصلاً شر الاثم الذي ينعدم به التوجه إلى الخير الإلهي لكنه يريد شر النقص الطبيعي أو شر العقاب بإرادته الخير الذي يقارنه هذا الشر كما أنه بإرادته العدل يريد العقاب وبإرادته حفظ الترتيب الطبيعي يريد دثور بعض الأشياء طبعاً

إذاً أجيب على الأول بأن بعضاً قالوا ان الله وان لم يُرد الشرور لكنه يريد وجودها أو حدوثها لأن الشرور وان لم تكن خيرات إلا أن وجودها أو حدوثها خير ومُستندهم في ذلك أن ما هو شراً في نفسه فهو متجةً إلى خيرٍ ما وكانوا يظنون أن لقول ان وجود الشرور أو حدوثها خير مبنيٌّ على هذا الاتجاه لكن هذا غير مستقيم

لأن الشر ليس يتجه إلى الخير بالذات بل بالعرض لأن حصول خيرٍ ما عن فعل الخاطئ إنما هو بغير قصده كما أن ظهور فضل الشهداء في احتمالهم اضطهاد الملوك البغاة لم يكن من قصد هؤلاء الملوك. فإذا لا يجوز أن يُقال إنَّ القول إن وجود الشر أو حدوثه خيرٌ مبنيٌّ على هذا الاتجاه إلى الخير إذ ليس يحكم على شيء باعتبار ما يصدق عليه بالعرض بل باعتبار ما يصدق عليه بالذات

وعلى الثاني بأن الشر لا يفيد لكمال العالم وجماله إلا بالعرض كما مرّ في الجواب السابق. فإذا ما قاله أيضاً ديونيسيوس من أن الشر يفيد لكمال العالم فإنما أراد به الزام الخصم على نحو ما وإيقاعه في المحال

وعلى الثالث بأنه وإن كان حدوث الشرور وعدم حدوثها متقابلين على طريق التناقض إلا أن إرادة حدوث الشرور وإرادة عدم حدوثها ليسا متقابلين على طريق التناقض لكون كل منهما موجباً فالله إذا لا يريد حدوث الشرور ولا يريد عدم حدوثها بل يريد أن يسمح بحدوثها وهذا خيرٌ

### الفصل العاشر

#### هل الله ذو اختيار

يُنْخَطِئُ إلى العاشر بأن يقال: يظهر أن الله ليس بذی اختيار فقد قال ايرونيموس في كلامه على الابن الشاطر في رسا ١٤٦ إلى داماس «ان الله وحده لا يخطأ (ولا يمكن أن يخطأ) أما ما سواه فلكونه مختاراً فيستطيع أن يميل (أي أن يميل إرادته) إلى كل من الطرفين»

٢ وأيضاً أن الاختيار هو قوة للعقل والإرادة بها يُنتخب الخير والشر. والله لا يريد الشر كما مرّ في الفصل السابق. فإذا ليس فيه اختيارٌ

لكن يعارض ذلك قول امبروسيوس في كتاب الإيمان ٢ ب ٣ «ان الروح القدس يؤتي كلاً بحسب ما يريد» أي بحسب اختيار إرادته لا بحسب الإيجاب

والجواب أن يُقال إن لنا اختياراً في ما لا نريده بالإيجاب أو بالغريزة الطبيعية فإن إرادتنا أن نكون سعداء ليست بالاختيار بل بالغريزة الطبيعية ولهذا فإن سائر الحيوانات التي تتحرك إلى شيء بالغريزة الطبيعية لا يقال أنها تتحرك بالاختيار. فإذا لما كان الله يريد خيريته بالإيجاب وغيرها بالإيجاب كما مرّ بيانه في الفصل الثالث كان له اختيار في ما يريده لا بالإيجاب

إذا أُجيب على الأول بأن مراد ايرونيموس في ما يظهر نفي الاختيار عن الله لا مطلقاً بل من جهة الميل إلى الخطيئة فقط

وعلى الثاني بأنه لما كان شر الائم يقال من جهة الابتعاد عن الخيرية الإلهية التي بها يريد الله جميع الأشياء كما مرّ في ف ٣ كان من البين أن يمتنع أن يريد شر الائم ومع ذلك فإن إرادته تتعلق بالمتقابلات من حيث يقدر أن يريد وجود هذا ولا وجوده كما نقدر نحن دون ائم أن نريد الجلوس وأن لا نريده

### الفصل الحادي عشر

هل يجب تمييز إرادة الدليل في الله

يُتخطى إلى الحادي عشر بأن يقال: يظهر أنه ليس يجب تمييز إرادة الدليل في الله لأنه كما أن إرادة الله هي علة الأشياء كذلك علمه. والعلم الإلهي ليس يجعل له دلائل فكذا إذا الإرادة الإلهية لا يجب جعل دلائل لها

٢ وأيضاً كل دليل لا يطابق مدلوله فهو كاذب. فإذا الدلائل التي تجعل للإرادة الإلهية أما أن تكون غير مطابقة لها فتكون كاذبة أو مطابقة فلا يكون فيها فائدة. فإذا لا يجب جعل دلائل للإرادة الإلهية

لكن يعارض ذلك أن إرادة الله واحدة لكونها نفس ذاته وهي قد يعبر عنها أحياناً بصيغة الجمع كقوله في مز ١١٠: ٢ «أعمال الرب عظيمة مدبرة طبعاً لجميع إراداته» فإذا يكون دليل الإرادة يطلق أحياناً على الإرادة نفسها

والجواب أن يُقال إنَّ بعض الأشياء يقال في حق الله حقيقةً وبعضها يقال مجازاً كما مر في مب ١٨ ف ٣ ومتى استعير بعض الانفعالات الإنسانية لله مجازاً فإنما يكون ذلك على سبيل مشابهة الأثر فإذا ما يكون عندنا دليلاً على انفعال يُعبّر عنه في الله باسم ذلك الانفعال مجازاً كما أن من عادة الغضاب عندنا أن ينتقموا 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 إرادة مجازاً كما أنه إذا أمرَ أمرٌ بشيءٍ كان ذلك دليلاً على أنه يريد فعله وعلى هذا يقال أحياناً للأمر الإلهي إرادة الله مجازاً كقوله في متى ٦: ١٠ «لتكن مشيئتُك كما في السماء كذلك على الأرض» إلا أن بين الإرادة والغضب فرقاً من جهة أن الغضب لا يقال على الله حقيقةً البتة لتضمنه الانفعال في مفهومه الأوّلي والإرادة تقال عليه حقيقةً ولذا كان في الله إرادة حقيقية وإرادة مجازية فالإرادة الحقيقية يقال لها إرادة الرضى والإرادة المجازية يقال لها إرادة الدليل إطلاقاً للإرادة على دليل الإرادة

إذا أُجيب على الأوّل بأن العلم ليس علة لما يُفعل إلا بالإرادة لأننا لسنا نفعل ما نعلمه إلا إذا أردناه ولذا لا يُجعل للعلم دليل كما يُجعل للإرادة

وعلى الثاني بأن دلائل الإرادة يقال لها ارادات إلهية ليس لأنها دلائل على كون الله يريد بل لأن الأشياء التي تكون فينا عادةً دلائل الإرادة يقال لها في الله ارادات إلهية كما أن الانتقام ليس دليلاً على وجود الغضب في الله بل إنما يقال له في الله غضب من حيث أنه عندنا دليل على الغضب

### الفصلُ الثَّاني عشر

هل يصح أن يُجعل للإرادة الإلهية خمسة دلائل

يُتخطّى إلى الثاني عشر بأن يقال: يظهر أنه ليس يصح أن يُجعل للإرادة الإلهية خمسة

دلائل أي النهي والأمر والمشورة والفعل والسماح لأن ما يأمرنا به الله أو يشير به علينا يفعله بعينه أحياناً فينا وما ينهانا عنه يسمح به بعينه أحياناً. فإذا ليس يجب جعل كل منهما قسماً للآخر ٢ وأيضاً أن الله ليس يفعل شيئاً إلا بإرادته كما في حك ١١ وإرادة الدليل ممتازة عن إرادة الرضى. فإذا ليس يجب إدراج الفعل تحت إرادة الدليل

٣ وأيضاً أن الفعل والسماح يتعلقان بجميع المخلوقات على وجه العموم لأن الله يفعل في جميع الأشياء ويسمح بحدوث شيء في جميع الأشياء. والأمر والمشورة والنهي مختصة بالخلقة الناطقة فقط. فإذا ليس يصح اندراجها في قسمة واحدة إذ ليست من رتبة واحدة

٤ وأيضاً أن الشر يحدث على أنحاء أكثر من أنحاء الخير لأن الخير يحدث على نحو واحد أما الشر فعلى جميع الأنحاء كما يتضح ذلك من الفيلسوف في الخليقات ك ٢ ب ٦ ومن ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤. فإذا ليس يصح أن يجعل للشر دليل واحد فقط أي النهي وللخير دليلان أن المشورة والأمر

والجواب أن يقال إنه يقال دلائل الإرادة لتلك الأشياء التي نبين بها عادة أننا نريد شيئاً ويمكن لمبين أن يبين أنه يريد شيئاً أما بنفسه أو بغيره أما بنفسه فمتى فعل شيئاً أما بالقصد أو بالتبعية وبالعرض فيفعل بالقصد متى فعل شيئاً بنفسه وحينئذ يقال إن دليل الإرادة هو الفعل ويفعل بالتبعية متى لم يمنع الفعل لأن مزيل المانع يسمى محرّكاً بالعرض كما في الطبيعيات ك ٨ م ٣٢ وحينئذ يقال إن دليل الإرادة هو السماح. وأما بغيره فمتى حمل غيره على فعل شيء أما بطريق الإكراه وهذا يكون بالأمر بما يريده والنهي عن ضده وأما بطريق الاقتناع وهذا يختص بالمشورة. فإذا لما كان يتبين بهذه الطرق أن مريداً يريد شيئاً فلذلك يطلق أحياناً اسم الإرادة الإلهية على هذه الأمور الخمسة على أنها دلائل الإرادة لأن كون الأمر

والمشورة والنهي يقال لها إرادة الله واضح من قوله في متى ٦: ١٠ «لتكن مشيئتك كما في السماء كذلك على الأرض» وكون السماح والفعل يقال لهما ذلك فواضح من قول اوغسطينوس في انكيريديون ب ٩٥ «ليس يحدث شيء إلا إذا أراد القادر على كل شيء أن يحدث اما بسماحه به أن يحدث أو بإحداثه إياه» أو يُقال إن نسبة السماح والفعل إلى الحاضر مختصاً. أولهما بالشر وثانيهما بالخير ونسبة النهي والأمر والمشورة إلى المستقبل مختصاً أولها بالشر والثاني بالخير الواجب والثالث بالخير الزائد

إذا أُجيب على الأول بأنه ليس يمتنع أن مبيناً يبين على أنحاء مختلفة أنه يريد شيئاً واحداً بعينه كما ليس يمتنع وجود أسماء كثيرة تدل على شيء واحد بعينه. فإذا لا مانع أن يكون شيء واحد بعينه مَورداً للأمر والمشورة والفعل والنهي والسماح

وعلى الثاني بأنه كما يمكن أن يُدلّ مجازاً على أن الله يريد ما لا يريده بالإرادة الحصرية كذلك يمكن أن يُدلّ مجازاً على أنه يريد ما يريده بالحصص. فإذا لا مانع من أن إرادة الرضى وإرادة الدليل تتعلقان بشيء واحد بعينه. والفعل متحد دائماً بإرادة الرضى بخلاف الأمر والمشورة لأنه يتعلق بالحاضر وهما يتعلقان بالمستقبل ولأنه مفعول الإرادة بالذات وهما مفعولها بالغير كما مرّ في جرم الفصل

وعلى الثالث بأن الخليقة الناطقة هي ربّة فعلها ولذا يجعل للإرادة الإلهية دلائل خصوصية بالنظر إليها من حيث أن الله يسوقها لأن تفعل باختيارها وبنفسها أما ما عداها من المخلوقات فليس يفعل إلا متحركاً من الفعل الإلهي ولذا لم يكن محل بالنظر إلى ما عداها إلا للفعل والسماح

وعلى الرابع بأن شر الاثم وإن حدث على أنحاء متكررة لكنه يتفق في كونه مخالفاً للإرادة الإلهية ولذا لم يجعل بالنظر إلى الشرور إلا دليل واحد وهو النهي واما الخيرات فهي تنتسب إلى الخيرية الإلهية على طرق مختلفة لأن منها ما لا سبيل لنا بدونه أن نحصل على التمتع بالخيرية الإلهية وباعتبار هذا يجعل الأمر. ومنها ما نحصل

به على ذلك بوجهٍ أتمَّ وباعتبار هذا تُجعل المشورة. أو يُقال إنَّ المشورة لا تتعلق باجتلاب الخيرات الكبرى فقط بل باجتتاب الشرور الصغرى أيضاً



## المبحث العشرون

### في محبة الله - وفيه أربعة فصول

ثم ينبغي النظر في ما يتعلق مطلقاً بإرادة الله. والجزء الشهواني يوجد فيه عندنا الانفعالات النفسانية كالفرح والمحبة ونحوهما وملكات الفضائل الخلقية كالعدل والشجاعة ونحوهما. فإذا سَنَظَرُ أولاً في محبة الله ثم في عدله ورحمته. أما الأول فالبحث فيه يدور على أربع مسائل — ١ هل يوجد في الله محبة — ٢ هل يحب جميع الأشياء — ٣ هل أحد الأشياء أحب إليه من الآخر — ٤ هل الأفضل أحبُّ إليه

## الفصل الأول

### هل يوجد في الله محبة

يُتَخَطَّى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن ليس في الله محبة إذ ليس فيه انفعال. والمحبة انفعال. فإذا ليس في الله محبة

١ وأيضاً ان كلاً من المحبة الغضب والحزن ونحو ذلك قسيمٌ للآخر. والحزن والغضب ليسا يقالان على الله إلا مجازاً. فكذا المحبة أيضاً

٢ وأيضاً قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ «المحبة قوةٌ موحدة ومؤلفة» وهذا يمتنع أن يكون له محل في الله لكونه بسيطاً. فإذا ليس في الله محبة  
لكن يعارض ذلك قوله في ١ يو: ٤: ١٦ «الله محبة»

والجواب أن يقال لا بدّ من إثبات المحبة في الله فإن الحركة الأولى للإرادة ولكل قوة شوقية هي المحبة لأنه لما كان فعل الإرادة وكل قوة شوقية يتوجه إلى الخير والشر على أنهما موضوعه الخاص وكان الخير موضوعاً للإرادة والشهوة بالأصالة

وبالذات وأما الشر فبالتبعية وبالغير أي من حيث يقابل الخير يجب أن تكون أفعال الإرادة والشهوة الملاحظة لخير متقدمة طبعاً على أفعالهما الملاحظة الشر كتقدم الفرح على الحزن والمحبة على البغض لأن ما بالذات متقدماً دائماً على ما بالغير. وأيضاً فما هو أعم فهو أقدم بالطبع ولذا كانت نسبة العقل إلى مطلق الحق متقدمة على نسبته إلى بعض الحقيّات الجزئية على أن من أفعال الإرادة والشهوة ما يلاحظ الخير تحت قيد مخصوص كما يتعلق الفرح واللذة بالخير الحاضر والحاصل والشوق والرجاء بالخير الذي لم يحصل بعد. أما المحبة فتلاحظ الخير بالعموم حصلاً أو غير حاصل فهي إذاً الفعل الأول بالطبع للإرادة والشهوة ولذا كانت سائر الحركات الشهوية تفترض المحبة كالأصل الأول لأنه ليس يتشوق أحدٌ إلاّ الخير المحبوب ولا يفرح أحدٌ إلاّ بالخير المحبوب والبغض أيضاً لا يتعلق إلاّ بما يضاد الشيء المحبوب وكذا من البين أن الحزن ونظائره تستند إلى المحبة استنادها إلى المبدأ الأول. فإذاً كل من كان فيه إرادة أو شهوة يجب أن يكون فيه محبة لأنه إذا ارتفع الأول ارتفع الباقي وقد حققنا في مب ١٩ ف ١: ان في الله إرادة. فإذاً لا بد من إثبات المحبة فيه

إذاً أجيب على الأول بأن القوة المدركة لا تحرك إلاّ بتوسط القوة الشهوية وكما أن العقل الكلي عندنا يحرك بتوسط العقل الجزئي كما في كتاب النفس ٣ م ٥٧ و ٥٨ كذلك الشهوة العقلية التي يقال لها الإرادة إنما تحرك عندنا بتوسط الشهوة الحسية وعلى هذا فالمحرك الأول للجسد عندنا هو الشهوة الحسية ولذا كان فعل الشهوة الحسية مصحوباً دائماً ببعض تغير في الجسد ولا سيما من جهة القلب الذي هو المبدأ الأول للحركة في الحيوان كما قال الفيلسوف في أقسام الحيوانات ك ٢ ب ١ وك ٣ ب ٤ فإذاً أفعال الشهوة الحسية من حيث تستصحب تغيراً جسمانياً تسمى انفعالات بخلاف أفعال الإرادة. فإذاً المحبة والفرح واللذة إنما هي انفعالات من جهة أن المراد بها أفعال الشهوة الحسية لا من جهة أن المراد بها أفعال الشهوة العقلية وهي من هذه الجهة

تُثبت في الله ومن ثم قال الفيلسوف في الخلفيات ك ٧ ان «الله يفرح بفعل واحد وبسيط» ولذلك بعينه فهو يحب بدون انفعال

وعلى الثاني بأن انفعالات الشهوة الحسية يعتبر فيها شيء بمنزلة المادة وهو التغير الجسماني وشيء بمنزلة الصورة وهو ما كان من جهة الشهوة كما أن الذي بمنزلة المادة في الغضب هو التهاب الدم حول القلب أو نحو ذلك والذي بمنزلة الصورة هو شهوة الانتقام كما في كتاب النفس ١ م ١٥ و ٦٣ على أن هذه الأشياء أيضاً 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 كالمحبة والفرح. فإذا لما كان لا يجوز في حقه تعالى شيء من هذه الأشياء باعتبار ما هو بمنزلة المادة فيها كما مرّ في الجواب السابق كانت تلك الأشياء التي تتضمن نقصاً ولو من جهة الصورة لا يمكن جوازها في حقه تعالى إلا مجازاً بسبب مشابهة الأثر كما مرّ في مب ٣ ف ٢ أما ما ليس يتضمن نقصاً فيقال على الله حقيقة كالمحبة والفرح لكن بدون انفعال كما مرّ قريباً وفي المبحث الأنف ف ٢

وعلى الثالث بأن فعل المحبة يتجه دائماً إلى أمرين الخير الذي يريده مريدٌ لواحدٍ ومن يريد له الخير لأن المحبة الحقيقية لواحدٍ هي إرادة الخير له. فإذا متى أحبّ واحد نفسه فإنه يريد الخير لنفسه وهكذا يلتزم توحيد ذلك الخير بنفسه على قدر طاقته وبهذا الاعتبار يقال للمحبة قوة موحدة حتى في الله لكن بدون تركيب لأن ذلك الخير الذي يريده لنفسه ليس مغايراً لنفسه إذ هو خيرٌ بذاته كما مرّ بيانه في مب ٤ ف ١ و ٣ ومتى أحبّ غيره فإنه يريد له الخير وينزله في ذلك منزلة نفسه ناسباً الخير إليه نسبته إياه إلى نفسه وبهذا الاعتبار يقال للمحبة قوة مؤلفة لأن صاحبها يجمع غيره إلى نفسه جاعلاً نفسه بالنسبة إليه مثله بالنسبة إلى نفسه وهكذا فالمحبة الإلهية أيضاً قوة مؤلفة من دون تركيب موجودة في الله من حيث يريد الخيرات لما عداه

## الفصلُ الثَّاني

هل يحب الله جميع الأشياء

يُتَخَطَّى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الله ليس يحب جميع الأشياء فقد قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ مقاً ١٠ «المحبة تخرج بالمحب عن نفسه وتقله على نحو ما إلى المحبوب» وليس يصح أن يُقال إنَّ الله يخرج عن نفسه وينتقل إلى غيره فإذاً ليس يصح أن يُقال إنه يحب غيره

٢ وأيضاً أن محبة الله أزلية والأشياء المغايرة لله ليست موجودة منذ الأزل إلا في الله فهو إذاً لا يحبها إلا في نفسه وهي بحسب وجودها فيه ليست مغايرة له فهو إذاً لا يحب الأشياء المغايرة له

٣ وأيضاً ان المحبة ضربان محبة شهوة ومحبة صداقة والله ليس يحب الخلائق الغير الناطقة لا بمحبة الشهوة لعدم افتقاره إلى شيء خارج عنه ولا بمحبة الصداقة لامتناع حصول الصداقة مع الموجودات الغير الناطقة كما أوضحه الفيلسوف في الخليقات ك ٨ ب ٢ فالله إذاً ليس يحب جميع الأشياء

٤ وأيضاً قيل في مز ٥: ٧ «ابغضت جميع فاعلي الاثم» وليس شيء يبغض ويحب معاً فالله إذاً ليس يحب جميع الأشياء

لكن يعارض ذلك قوله في حك ١١: ٢٥ «تحب جميع الأكوان ولا تمقت شيئاً مما صنعت»

والجواب أن يُقال إنَّ الله يحب جميع الأشياء الموجودة لأن جميع الأشياء الموجودة من حيث أنها موجودة هي خيرات لأن وجود كل شيء خيرٌ ما وكذا كل كمال له وقد حققنا في مب ١٩ ف ٤ ان إرادة الله هي علة جميع الأشياء وهكذا يجب أنه إنما يحصل شيء على الوجود أو أي خير من حيث أنه مراد من الله فالله إذاً يريد لكل موجودٍ خيراً ما. فإذاً لما لم تكن المحبة إلا إرادة الخير لشيء فواضح أن الله يحب جميع

الأشياء الموجودة لكن ليس كما نحبها نحن لأنه لمّا لم تكن إرادتنا علةً لخيرية الأشياء بل كانت تتحرّك منها على أنها موضوعها لم تكن محبتنا التي بها نريد الخير لشيء علةً لخيريته بل بالعكس فإن خيريته حقيقةً أو مدّعاةً تهيج المحبة التي بها نريد أن يُحفظ عليه الخير الحاصل له ويزاد له الخير الغير الحاصل له ونعمل لذلك اما محبة الله فهي التي تفيض الخيرية على الأشياء وتبدعها فيها

إذاً أُجيب على الأول بأن المحب يخرج عن نفسه إلى المحبوب من حيث أنه يريد له الخير ويعتني به عنايته بنفسه ومن ثمّ قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ «اني لأجسر أن أقول أمراً حقاً وهو أن علة جميع الأشياء أيضاً تخرج بفيض خيريته المحبة عن نفسها بعنايتها العامة بجميع الأشياء»

وعلى الثاني بأن المخلوقات وان لم تكن موجودة منذ الأزل إلا في الله لكنها بكونها قد وجدت فيه منذ الأزل قد عرفها منذ الأزل في طبائعها الخاصة واحبها كذلك كما اننا نحن أيضاً بأشباه الأشياء الموجودة فينا نعرف الأشياء الموجودة في ذواتها

وعلى الثالث بأن الصداقة لا يمكن أن تكون إلا مع المخلوقات الناطقة التي يعرض فيها مكافأة المحبة بالمحبة والاشتراك في أفعال الحيوية والتي يعرض أن يحدث لها خيرٌ أو شر بحسب الحظ والسعادة كما لا يُنْعَظف أيضاً حقيقةً إلا أيها. أما المخلوقات الغير الناطقة فلا تستطيع التوصل إلى محبة الله ولا إلى الاشتراك في الحيوية العقلية والسعيدة التي يحيا بها الله. فالله إذاً في الحقيقة ليس يحب المخلوقات الغير الناطقة بمحبة الصداقة بل بما يشبه محبة الشهوة من حيث يسوقها إلى المخلوقات الناطقة وإلى ذاته أيضاً ليس لأنه مفتقرٌ إليها بل بسبب خيريته ونفعنا لأننا نشتهي شيئاً لنا ولغيرنا

وعلى الرابع بأنه ليس يمتنع أن شيئاً واحداً بعينه يحبُّ ويُبغِضُ من جهتين مختلفتين والله يحب الخطأة من جهة كونهم طبائع لأنهم من هذه الجهة موجودون وصادرون عنه اما من جهة كونهم خطأة فليسوا بموجودين بل خالين من الوجود وليس هذا

صادراً فيهم عن الله. فإذا من هذه الجهة يُبغضون منه

### الفصل الثالث

هل يحب الله جميع الأشياء على السواء

يتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الله يحب جميع الأشياء على السواء ففي حك ٦:  
٨ «عنايته تعم الجميع على السواء» وعناية الله بالأشياء إنما هي من المحبة التي بها يحب  
الأشياء فهو إذاً يحب جميع الأشياء على السواء

٢ وأيضاً أن محبة الله هي ذاته. وذات الله ليست تقبل الأكثر والأقل. فإذا كذلك محبته.  
فإذاً ليس بعض الأشياء أحب إليه من بعض

٣ وأيضاً كما أن محبة الله تعم المخلوقات كذلك علمه وإرادته لكنه ليس يُقال إن الله يعلم  
أو يريد بعض الأشياء أكثر من غيرها. فإذاً ليس بعض الأشياء أحب إليه من بعض

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كلامه على يوحنا ١١٠ «ان الله يحب جميع  
الأشياء التي صنعها إلا أن أحبها إليها المخلوقات الناطقة وأحب هذه إليه تلك التي هي أعضاء  
ابنه الوحيد وأحب إليه بأكثر من ذلك ابنه الوحيد»

والجواب أن يقال لما كانت المحبة هي إرادة الخير لشيء فيمكن أن يُحب شيء محبة أكثر  
أو أقل من جهتين أولاً من جهة فعل الإرادة الذي هو متفاوت في الشدة بحسب الأكثر والأقل  
وبهذا الاعتبار ليس بعض الأشياء أحب إلى الله من بعض لأنه يحب جميع الأشياء بفعل إرادته  
الذي هو واحد وبسيط وجار دائماً على نهج واحد وثانياً من جهة الخير الذي يريده مريد للمحبوب  
وعلى هذا يُقال إن واحداً أحب إلينا من الآخر متى أردنا له خيراً أعظم وإن لم يكن بإرادة أشد  
وبهذا الاعتبار يجب أن يُقال إن بعض الأشياء أحب إلى الله من بعض. لأنه لما كانت محبة الله  
هي علة خيرية الأشياء كما مر في الفصل السابق فلو كان الله لا يريد لشيء خيراً أعظم مما

يريده لآخر لما كان شيء أفضل من آخر

إذا أُجيب على الأول بأنه يُقال إنَّ عناية الله تعم جميع الأشياء على السواء ليس لأنه يمنح بعنايته جميع الأشياء خيرات متساوية بل لأنه يدبر جميع الأشياء بحكمة وخيرية متساوية

وعلى الثاني بأن تلك الحجة تنهض بالنسبة إلى اشتداد المحبة من جهة فعل الإرادة الذي هو الذات الإلهية. والخير الذي يريده الله للخلقة ليس هو الذات الإلهية. فإذا لا مانع أن يشتد أو يضعف

وعلى الثالث بأن التعقل والإرادة يدلان على الفعل فقط ولا يتضمنان في دلالتهما موضوعات ما حتى يجوز أن يقال باعتبار اختلافها أن في علم الله أو إرادته تفاوتاً في الأكثر والأقل كما في محبته على ما مرَّ في جرم الفصل

#### الفصل الرابع

هل الأفضل أحبُّ إلى الله دائماً

يُتخطَّى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن ليس الأفضل أحبُّ إلى الله دائماً فواضح أن المسيح أفضل من الجنس الإنساني كله لكونه إلهاً وإنساناً. والله قد أحبَّ الجنس الإنساني أكثر من المسيح لقوله في رو ٨: ٣٢ «لم يشفق على ابنه بل أسلمه عن جميعنا» فإذا ليس الأفضل أحبُّ إلى الله دائماً

٢ وأيضاً إن الملاك أفضل من الإنسان ولذا قيل عن الإنسان في مز ٨: ٦ «نقصته عن الملكة قليلاً» والله قد أحبَّ الإنسان أكثر من الملاك ففي عبر ٢: ١٦ «لم يتخذ الملكة قط بل إنما اتخذ نسل إبراهيم». فإذا ليس الأفضل أحبُّ إلى الله دائماً

٣ وأيضاً أن بطرس كان أفضل من يوحنا لأنه كان أحبَّ للمسيح ولذا فالرب لعلمه بحقيقة ذلك سأل بطرس بقول «يا سمعان بن يونا أتحبني أكثر من هؤلاء» ومع ذلك فإن المسيح قد أحبَّ يوحنا أكثر من بطرس فقد كتب اوغسطينوس على قول

يوحنا ٢١ «رأى التلميذ الذي كان يسوع يحبه» ما نصّه «بهذه العلامة يمتاز يوحنا عن بقية التلاميذ ليس لأن يسوع كان يحبه وحده بل لأنه كان يحبه أكثر من البقية» فإذا ليس الأفضل أحب إلى الله دائماً

٤ وأيضاً ان البارَّ أفضل من التائب لأن التوبة هي اللوح الثاني بعد الغرق كما قال ابرونيموس والله يحب التائب أكثر من البار لأنه يفرح به أكثر فقد قيل في لو ١٥ : ٧ «أقول لكم أنه سيكون في السماء فرحٌ بخاطيء واحد يتوب أكثر مما يكون بتسعة وتسعين صديقاً لا يحتاجون إلى التوبة». فإذا ليس الأفضل أحب إلى الله دائماً

٥ وأيضاً ان البارَّ المعلوم بعلم سابق أفضل من الخاطيء المنتخب. والخطيء المنتخب أحب إلى الله لأنه يريد له خيراً أعظم أي الحياة الأبدية. فإذا ليس الأفضل أحب إلى الله دائماً

لكن يعارض ذلك أن كل شيء يحب ما يشبهه كما يتضح من قوله في سي ١٣ : ١٩ «كل حيوان يحب نظيره» وإنما يكون شيء أفضل من حيث هو أشبه بالله. فإذا الأفضل أحب إلى الله والجواب أن يقال إن ما أسلفناه يستلزم ضرورة القول بأن الأفضل أحب إلى الله فقد مرّ في الفصلين الأنفين أن إثارة الله شيئاً بالمحبة ليس سوى إرادته له خيراً أعظم. وإرادة الله هي علة الخيرية في الأشياء وهكذا فإنما بعض الأشياء أفضل من طريق أن الله يريد لها خيراً أعظم. فإذا يلزم أن الأفضل أحب إليه

إذا أجيب على الأول بأن المسيح هو أحب إلى الله لا من الجنس الإنساني فقط بل من مجموع المخلوقات طراً لأنه أراد له خيراً أعظم إذ قد وهبه اسماً يفوق كل اسم كما في فيل ٢ : ٩ ليكون إلهاً حقاً. واسلامه إياه إلى الموت لأجل خلاص الجنس الإنساني لم يضع شيئاً من سمو قدره بل بالأحرى قد صار بذلك غالباً مجيداً لأنه صارت الرئاسة على كتفه كما في اش ٩ : ٦

وعلى الثاني بأن الطبيعة الإنسانية المتخذة من كلمة الله في أفنوم المسيح هي أحب إلى الله من جميع الملائكة كما مرّ في الفصل السابق وهي أفضل وخصوصاً باعتبار الاتحاد أما إذا اعتُبرت الطبيعة الإنسانية بالعموم فإن قيست بالطبيعة الملكية من حيث الانسحاق إلى النعمة والمجد فهما متساويتان لأن للإنسان والملاك مقداراً واحداً كما في رؤ ٢١ لكن بحيث أنه قد يقع التفاضل في ذلك بين الملائكة والناس أما من حيث حال الطبيعة فالملاك أفضل من الإنسان ولم يتخذ الله الطبع الإنساني لكون الإنسان أحب إليه مطلقاً بل لأنه كان أحوَج إلى ذلك كما أن الأب الصالح قد يعطي خادمة السقيم من النفائس ما ليس يعطي ابنه الصحيح

وعلى الثالث بأن هذا التشكيك ببطرس ويوحنا مدفوع من وجوه فإن أوغسطينوس قد حمل ذلك في الموضع المذكور على معنى رمزي بقوله ان الحياة العملية المعبر عنها ببطرس أحب لله من الحياة النظرية المعبر عنها بيوحنا لأنها أشعر بشدائد الحياة الحاضرة واتوق إلى النجاة منها والتوجه إلى الله وأما الحياة النظرية فإنها أحب إلى الله لكونه احفظ لها لأنها لا تنتهي بانتهاء حياة الجسد كالحياة العملية وذهب بعض إلى أن بطرس كان أحب للمسيح في الأعضاء وبهذا الاعتبار كان أحب إليه أيضاً فعهد إليه بالكنيسة اما يوحنا فكان أحب للمسيح في نفسه وبهذا الاعتبار كان أحب إليه أيضاً فعهد إليه بأمه. وذهب غيرهم إلى أنه لم يثبت أيهما كان أحب للمسيح بفضيلة المحبة ولا أيهما كان أحب إليه بالنظر إلى مجد الحياة الأبدية الأعظم لكنه يُقال إن بطرس كان أحب له باعتبار ما كان فيه من النشاط أو الحمية ويوحنا كان أحب إليه باعتبار ما كان يُؤثره به من شعائر الدالة بسبب فتائه وطهارته. وذهب آخرون إلى أن المسيح كان أحب لبطرس من جهة موهبة فضيلة المحبة التي هي أسمى المواهب وليوحنا من جهة موهبة العقل. وقضية هذا القول ان بطرس كان أفضل وأحب إلى المسيح مطلقاً ويوحنا من وجه. والذي يظهر أن الجزم بذلك دعوى

بلا دليل لأن «الرب وازن الأرواح» كما في ام ١٦: ٢ وليس غيره

وعلى الرابع بأن حكم التائبين والأبرار كحكم الأمور الفاضلة والمفضولة لأن الأكثرين نعمة هم أفضل وأحب إلى الله أبراراً كانوا أو تائبين وأما في المتساوين فالبرارة أشرف ومحبوبة أكثر. وإنما يقال مع ذلك أن الله يسرُّ بالتائب أكثر من سروره بالبار لأن التائبين ينهضون في الغالب وهم أكثر احترازاً وأوفر تواضعاً وأشد حرارة وبناءً على هذا كتب غريغوريوس في كلامه على الإنجيل هناك ما نصُّه. «ان ذلك الجندي الذي بعد القرار ينقلب في الحرب على العدو ويقهره ببأسٍ لأحب إلى القائد ممن لم يهرب قط ولم يُبَلِّ في شيء» أو ببرهان آخر لأن نوال النعمة المتساوي هو بالنسبة إلى التائب الذي استحق العقاب أوفر منه بالنسبة إلى البار الذي لم يستحق ذلك كما أن مئة درهم إذا وهبت لفقيرٍ نوالٌ أعظم منه إذا وهبت لملكٍ

وعلى الخامس بأنه لما كانت إرادة الله هي علة الخيرية في الأشياء وجب تقدير خيرية من يُحبُّ من الله بحسب الزمان الذي يجب أن يمنح فيه من الخيرية الإلهية خيراً ما. فإذا الخاطئ المنتخب هو خيرٌ من البار بحسب ذلك الزمان الذي يجب أن يمنح فيه من الإرادة الإلهية خيراً أعظم وان كان شراً منه بحسب زمانٍ آخر لأنه قد يكون في بعض الأزمنة لا خيراً ولا شيراً



### المبحث الحادي والعشرون

في عدل الله ورحمته - وفيه أربعة فصول

بعد النظر في محبة الله ينبغي النظر في عدله ورحمته والبحث في ذلك يدور على أربع مسائل — ١ هل في الله عدلٌ — هل يجوز أن يقال لعدله حق — ٣ هل في الله رحمةً — ٤ هل يوجد العدل والرحمة في كل عملٍ من أعمال الله

## الفصل الأول

### هل في الله عدلٌ

يُتَخَطَّى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن ليس في الله عدلٌ لأن العدل قسيم للعفة. وليس في الله عفةً. فإذا ليس فيه عدلٌ أيضاً

٢ وأيضاً كل من يفعل كلَّ شيء بحسب هوى إرادته فليس يفعل بحسب العدل. والله يفعل كل شيء بحسب مشورة إرادته كما قال الرسول في افس ١: ١١. فإذا ليس يجب وصفه بالعدل

٣ وأيضاً ان فعل العدل هو أداء الدين. والله ليس مديوناً لأحدٍ. فإذا ليس يلائمه العدل

٤ وأيضاً كل ما في الله فهو ذاته. وهذا ليس ملائماً للعدل فقد قال بويسيوس في كتاب الأسابيع ان «الخير ينظر إلى الذات والعدل ينظر إلى الفعل» فالعدل إذاً ليس يلائم الله

لكن يعارض ذلك قوله في مز ١٠: ٨ «الرب عادلٌ ويحب العدل»

والجواب أن يُقال إنَّ العدل ضربان أحدهما قائمٌ في الإيجاب والقبول من الطرفين كالعدل القائم في الشراء والبيع ونحو ذلك من المشاركات والمبادلات وقد سماه الفيلسوف في الخلفيات ك ٥ ب ٤ العدل البدلي أي المدبر للمبادلات أو المشاركات وهذا ليس يلائم الله لأنه من سبق فأعطى له فيكافأ كما قال الرسول في رو ١١: ٣٥ والثاني قائم في التوزيع ويقال له العدل التوزيعي وهو ما به يعطي مدبرٌ أو مقسمٌ كلاً بحسب مقامه فإذاً كما أن النظام الملائم الذي لعائلة أو لكل جماعة مدبرة يفصح عن هذا العدل في المدبر كذلك نظام العالم المشاهد في الأشياء الطبيعية والإرادية يفصح عن هذا العدل في المدبر كذلك نظام العالم المشاهد في الأشياء الطبيعية والإرادية يفصح عن عدل الله وبناء على هذا قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٨ مق ٤ «يجب أن يعتبر أن عدل الله الحقيقي قائم بإيمانه كل شيء ما يخصه بحسب مقامه وبحفظه

على كل شيء طبيعته في رتبته وقومه الخاصة»

إذا أُجيب على الأول بأن من الفضائل الخلقية ما هو بالنظر إلى الانفعالات كالعفة بالنظر إلى الشهوات والشجاعة بالنظر إلى الجبن والتهور والوداعة بالنظر إلى الغضب وهذه لا يجوز وصف الله بها إلا مجازاً إذ ليس فيه تعالى لا الانفعالات كما مرّ في مب ١٩ ف ٢ ومب ٢٠ ف ١ ولا الشهوة الحسية القائمة فيها هذه الفضائل قيام الشيء في محله كما قال الفيلسوف في الخلفيات ك ٣ ب ٢. ومنها ما هو بالنظر إلى الأفعال من إعطاء وأخذ ونحوهما كالعدل والسخاء وعظم الهمة مما ليس قائماً في الحس بل في الإرادة. فإذا لا مانع من إثبات هذه الفضائل في الله لكن ليس بالنظر إلى الأفعال المدنية بل بالنظر إلى الأفعال الملائمة له تعالى فقد قال الفيلسوف في الخلفيات ك ١٠ ب ٨ ان وصف الله بالفضائل المدنية أهل لأن يضحك منه

وعلى الثاني بأنه لما كان الخير المعقول هو موضوع الإرادة فلا يمكن أن يزيد الله إلا ما تقتضيه حكمته لأنها بمنزلة شريعة العدل التي هي مقياس استقامة إرادته وعدلها. فإذا ما يفعله بحسب إرادته فإنه يفعله بالعدل كما أن ما نفعله نحن على وفق الشريعة فإننا نفعله بالعدل غير أننا نحن نفعل على وفق شريعة شارع أعلى والله هو شريعة لنفسه

وعلى الثالث بأن كل شيء يجب له ما يخصه ويقال خاصٌ بشيءٍ لما هو متجه إليه كما يُقال إنّ العبد خاص بالسيد دون العكس لأن الحرّ ما كان لأجل نفسه فاسم الواجب إذا يتضمن نسبة اقتضاء أو ضرورة ما إلى ما يتجه إليه على أنه يجب اعتبار نسبتين في الأشياء إحداها ما بها مخلوق يتجه إلى مخلوق آخر كاتجاه الأجزاء إلى الكل والاعراض إلى الجواهر وكل شيء إلى غايته. والثانية ما بها جميع المخلوقات تتجه إلى الله. فإذا كذلك أيضاً يجوز اعتبار الواجب في الفعل الإلهي على ضربين اما بحسب كون شيء يجب لله أو بحسب كون شيء يجب لشيء مخلوق والله يفي بالواجب

من كلا الوجهين فإن الواجب لله أن يتم في الأشياء ما هو حاصل في حكمته وإرادته وما يظهر خيريته وبهذا الاعتبار فإن عدل الله ينظر إلى لياقته التي بها يوفي ذاته ما يجب له. والواجب أيضاً لشيء مخلوق أن يحصل على ما يتجه إليه كما يجب للإنسان أن يكون له يدان وأن يخدمه سائر الحيوان وهكذا أيضاً فإن الله يعدل متى أعطى كل شيء ما يجب له بحسب اعتبار طبعه وحاله. إلا أن هذا الواجب متوقف على الأول إذ إنما يجب لكل شيء ما جعل متجهاً إليه بترتيب الحكمة الإلهية على أن الله وإن أعطى شيئاً على هذا النحو ما يجب له لكنه ليس مديوناً لأحد إذ ليس متجهاً إلى غيره بل بالأحرى غيره متجاً إليه ولذا يطلق العدل في الله تارةً على اللياقة بخيريته وتارةً على المجازاة بحسب الاستحقاقات وقد أشار انسلموس إلى كلا الوجهين بقوله «إذا عاقبت الأشرار فذلك عدلٌ لأنه مناسب لاستحقاقهم وإذا عفوت عنهم فذلك عدلٌ لأنه لائقٌ بخيريتك»

وعلى الرابع بأن العدل وإن كان ينظر إلى الفعل لكنه لا يخرج بذلك عن كونه ذات الله لأن ما هو من ماهية شيء أيضاً يمكن أن يكون مبدأً الفعل على أن الخير لا ينظر دائماً إلى الفعل لأن شيئاً يُقال إنه خير لا من حيث ما يفعله فقط بل من حيث هو كاملٌ في ماهيته أيضاً ولذا قيل هناك أن نسبة الخير إلى العدل نسبة العام إلى الخاص

### الفصل الثاني

#### هل عدل الله حقٌّ

يُنخَطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن عدل الله ليس حقاً لأن محل العدل الإرادة إذ هو استقامة الإرادة كما قال انسلموس في الحق ب ١٣ ومحل الحق العقل كما قال الفيلسوف في الإلهيات ك ٦ م ٨ وفي الخلفيات ك ٦ م ٢ و ٦. فإذاً ليس العدل من قبيل الحق

٢ وأيضاً 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 أُطلقَ الحق على العدل

والجواب أن يُقال إنَّ الحق قائم بتطابق العقل والخارج كما مرَّ في مب ١٦ ف ١ والعقل الذي هو علة الخارج له إلى الخارج نسبة القاعدة والمقدار وأما العقل الذي يستفيد العلم من الخارج فالأمر فيه بالعكس. فإذا متى كان الخارج قاعدةً ومقداراً للعقل كان الحق قائماً بمطابقة العقل للخارج كما يعرض فينا لأن ظننا وقولنا إنما هو حق أو باطلٌ من طريق أن الأمر الخارج موجودٌ أو غير موجودٍ وأما متى كان العقل قاعدةً أو مقداراً للخارج فيكون الحق قائماً بمطابقة الخارج للعقل كما يقال للصانع أنه عمل عملاً حقاً متى كان منطبقاً على الصناعة. على أن نسبة الأعمال العادلة إلى الشريعة المنطبقة عليها كنسبة الصناعات إلى الصناعة. فإذا عدل الله الذي هو قوام ترتيب الأشياء المطابق لاعتبار حكمته التي هي شريعته يصح أن يسمّى حقاً وبهذا المعنى يقال أيضاً عندنا حق العدل

إذا أُجيب على الأول بأن محل العدل من حيث الشريعة المنظّمة هو الذهن أو العقل وأما من حيث الأمر الذي به تنظّم الأعمال على وفق الشريعة فمحله الإرادة

وعلى الثاني بأن الحق الذي يتكلم عليه الفيلسوف هناك فضيلة بها يُعلن الواحد نفسه في أقواله وأفعاله كما هو وعلى هذا فهو قائمٌ بمطابقة الدال للمدلول لا بمطابقة المعلول للعلة والقاعدة كما أسلفنا قريباً في حق العدل

### الفصل الثالث

هل الرحمة ملائمة لله

يُنْتَخِطُ إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الرحمة ليست ملائمة لله لأنها نوعٌ من

الغم كما قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ١٤ والله ليس فيه غم. فإذا ليس فيه رحمة أيضاً

٢ وأيضاً أن الرحمة توسع في العدل. والله ليس في قدرته أن يترك ما يختص بعدله فقد قيل في ٢ نيمو ١٣: ٢ «وان لم نؤمن فلا يزال هو أميناً لأنه لا يمكن أن ينكر ذاته» وهو لو أنكر أقواله لأنكر ذاته كما قال الشارح هناك. فإذا ليست الرحمة ملائمة لله

لكن يعارض ذلك قوله في مز ١١٠: ٤ «الرب رؤوفٌ ورحيمٌ»

والجواب أن يقال إن الله يجب وصفه بالرحمة على وجه الأبلغ لكن من حيث الأثر لا من حيث تأثير الانفعال وليبيان ذلك يجب أن يعتبر أن واحداً يقال له (في اللاتينية) misericors (أي رحيم) كانما هو habens cor miserum (أي ذو قلب شقي) أي لأنه يتأثر غماً من شقاء غيره وتأثره من شقاء نفسه وهذا يستلزم أنه يعمل لدفع شقاء غيره عمله لدفع شقاء نفسه وهذا هو أثر الرحمة. فإذا الاغتمام من شقاء الغير ليس يلائم الله وأما دفع شقاء الغير فهو في غاية الملاءمة له على كون مرادنا بالشقاء كل نقص والنقص لا يزال إلا بكمال خيرية ما واصل الخيرية الأول هو الله كما مرّ تحقيقه في مب ٦ ف ٤. لكن لا بد من اعتبار أن إفاضة الكمالات على الأشياء هي من شأن خيرية الله وعدله وسخائه ورحمته ولكن باعتبارات مختلفة لأن الإسهام في الكمالات إذا اعتبر بالإطلاق فهو من شأن الخيرية كما مرّ تحقيقه في مب ٦ ق ٢ و ٤ وأما باعتبار أن الله يفيض الكمالات على الأشياء بحسب قدرها فهو من شأن العدل كما مرّ في الفصل الثاني وباعتبار أن ليس يفعل ذلك لأجل نفعه بل لمجرد خيريته هو من شأن السخاء وباعتبار أن الكمالات المفاضة من الله على الأشياء تزيل كل نقص فهو من شأن الرحمة

إذا أُجيب على الأول بأن ذلك الاعتراض يتجه على الرحمة باعتبار تأثير الانفعال

وعلى الثاني بأن الله يفعل بالرحمة لا بفعله ما ينافي عدله بل بفعله شيئاً زائداً على عدله كما أنه لو أعطى واحدٌ من له عليه مئة دينارٍ منّي دينارٍ من ماله لا يفعل بذلك ضد العدل بل إنما يفعل عن سخاء أو رحمة وكذا لو اغتفر واحد إهانة ملحقّة به لأن من اغتفر شيئاً فكأنما قد وهبه ومن ثمّ دعا الرسول المغفرة عطاءً بقوله في افسوس ٩: ٤٢ «فليعط بعضكم بعضاً كما أعطاكم المسيح» ومن ذلك يتضح أن الرحمة لا تنفي العدل بل هي تنمّة له ولذا قيل في يع ٢: ١٣ «الرحمة تقتخر على الدينونة» أي تفوقها

### الفصل الرابع

#### هل الرحمة والعدل في جميع أفعال الله

يُتَخَطَّى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن الرحمة والعدل ليسا في جميع أفعال الله لأن من أفعال الله ما يُسند إلى الرحمة كتبرير الأثيم ومنها ما يُسند إلى العدل كإهلاك الأئمة وبناءً على هذا قيل في يع ٢: ١٣ «ان الدينونة بلا رحمة تكون على من لا يصنع رحمة». فإذا ليس الرحمة والعدل ظاهرين في كل فعل من أفعال الله

٢ وأيضاً فقد أسند الرسول في رو ١٥ اهتداء اليهود إلى العدل والحق واهتداء الأمم إلى الرحمة. فإذا ليس العدل والرحمة في كل فعل من أفعال الله.

٣ وأيضاً أن كثيراً من الأبرار تحل بهم المكاه في هذه الدنيا. وهذا جور. فإذا ليس العدل والرحمة في كل فعل من أفعال الله

٤ وأيضاً من شأن العدل إيفاء الواجب ومن شأن الرحمة دفع الشقاوة وهكذا كل من العدل والرحمة يفترض شيئاً سابقاً في فعله. والابداع ليس يفترض شيئاً سابقاً. فإذا ليس في الإبداع رحمة ولا عدل

لكن يعارض ذلك قوله في مز ٢٤: ١٠ «ان سبل الرب جميعها رحمة وحق»

والجواب أن يقال من الضرورة أن يوجد الرحمة والحق في كل فعل من أفعال الله

إذا أريد بالرحمة إزالة كل نقص وان كان لا يجوز إطلاق الشقاء حقيقة على كل نقص بل على نقص الخليفة الناطقة التي يعرض أن تكون سعيدة فقط لأن الشقاوة مقابلة للسعادة ووجه الضرورة في ذلك أنه لما كان الواجب الذي يُوفى من العدل الإلهي أما واجباً لله أو واجباً لخليقة ما فلا يمكن ترك أحدهما في فعل من أفعال الله لأنه يتعذر على الله أن يفعل شيئاً غير لائق بحكمته وخيريته وبهذا المعنى قلنا ان شيئاً يكون واجباً لله. وكذا أيضاً كل ما يفعله في الأشياء المخلوقة فإنما يفعله بما يلزم من الترتيب والمناسبة وبهذا تقوم حقيقة العدل وهكذا لا بد من وجود العدل في كل فعل من أفعال الله. على أن فعل العدل الإلهي يفترض دائماً فعل الرحمة سابقاً ويُبتنى عليه لأن الخليفة لا يجب لها شيء إلا لأجل شيء له فيها سابق وجود أو تصور. ثم إذا كان أيضاً ذلك السابق واجباً للخليفة فإنما يجب لأجل شيء سابق أيضاً ولما كان التسلسل ممتعاً كان لا بد من الانتهاء إلى شيء يتعلق بخيرية الإرادة الإلهية وحدها التي هي الغاية القصوى وذلك كما لو قلنا أن حصول الإنسان على يدين واجب له بسبب النفس الناطقة وحصوله على النفس الناطقة واجب له ليكون إنساناً وكونه إنساناً واجب له بسبب الخيرية الإلهية. وعلى هذا فالرحمة ظاهرة في كل فعل من أفعال الله باعتبار أصلها الأول وقوتها تبقى في جميع اللواحق بل تفعل أيضاً فيها بأشد تأثير كما أن العلة الأولى هي أشد تأثيراً من العلة الثانية على ما في كتاب العلل قض ١ ولذا فما يجب لخليقة أيضاً فإن الله يؤتيها إياه بخيريته بسخاء أكثر مما تقتضيه مناسبة الشيء لأن ما يكفي لحفظ ترتيب العدل أقل مما توليه الخيرية الإلهية المتجاوزة كل مناسبة للخليفة

إذا أُجيب على الأول بأن بعض الأفعال يُسند إلى العدل وبعضها يُسند إلى الرحمة لظاهرية العدل في بعض منها والرحمة في بعض آخر. ومع ذلك ففي القضاء على المردولين تظهر الرحمة لا متسامحة فيه بالكلية بل مخففة إياه شيئاً ما لكونها

تعاقب بأقل مما يُستحق وفي تبرير الأثيم يظهر العدل لاغنفاره ذنوبه بسبب المحبة التي هو مع ذلك يفيضها عليه بالرحمة كقوله عن المجلية في لو ٧: ٤٧ «ان خطاياها الكثيرة مغفورة لها لأنها أحببت كثيراً»

وعلى الثاني بأن عدل الله ورحمته يظهر أن في اهتداء اليهود والأمم إلا أن العدل يظهر له في اهتداء اليهود وجة لا يظهر في اهتداء الأمم كنجاتهم بسبب المواعيد المصنوعة لأبائهم وعلى الثالث بأن عدل الله ورحمته يظهر أن أيضاً في ابتلاء الأبرار في هذه الدنيا من حيث أنهم يتطهرون بهذه البليات من بعض الأوزار الخفيفة ويغدون أشد نزوعاً عن حب الأرضيات إلى الله كما قال غريغوريوس في أدبياته ك ٢٦ ب ٩ «ان الشرور التي تضيمننا في هذه العاجلة تدفعنا إلى التوجه إلى الله»

وعلى الرابع بأن الابداع وان لم يفترض شيئاً سابقاً في طبيعة الأشياء لكنه يفترض شيئاً سابقاً في معرفة الله وبهذا الاعتبار يوجد هناك اعتبار العدل من حيث أن الأشياء تخرج إلى الوجود بحسب ما يلائم حكمة الله وخيريته ويوجد أيضاً على نحو ما اعتبار الرحمة من حيث أن الأشياء تنتقل من اللاوجود إلى الوجود



## المبحث الثاني والعشرون

### في عناية الله - وفيه أربعة فصول

بعد إذ بحثنا في ما يتعلق بالإرادة على وجه الإطلاق يجب التخطي إلى ما يتعلق بالعقل والإرادة معاً وهو العناية بالنظر إلى جميع الأشياء والانتخاب والردل وما يتبعها بالنظر إلى الناس وخصوصاً بالنسبة إلى الخلاص الأبدي لأن علم الأخلاق يبحث فيه بعد الفضائل الخلقية عن الفطنة التي يظهر أن العناية راجعة إليها. أما عناية الله فالبحث فيها يدور على أربع مسائل — ١ هل العناية ملائمة لله — ٢ هل تعم العناية الإلهية جميع الأشياء — ٣ هل

تتعلق العناية الالهة ابتداءً بجميع الأشياء — ٤ هل توجب العناية الإلهية الأشياء المُعتنى بها

## الفصل الأول

### هل العناية ملائمة الله

يُتخطى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن العناية ليست ملائمةً لله لأنها جزءٌ من الفطنة كما في توليوس في كتاب الاختراع ٢ والفطنة لكونها قوة تشير بالخير كما قال الفيلسوف في الخلفيات ك ٦ ب ٥ و ٨ و ١٨ يمتنع أن تكون ملائمةً لله لعدم حصول ريبٍ عنده يحتاج فيه إلى الرأي والمشورة فالعناية إذاً ليست ملائمةً لله

٢ وأيضاً كل ما في الله فهو أزليٌ والعناية ليست شيئاً أزلياً لأن مدارها على الموجودات التي ليست أزليةً كما قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ١ ب ٣ فإذاً ليست العناية في الله ٣ وأيضاً ليس في الله شيءٌ مركبٌ. والعناية شيءٌ مركبٌ في ما يظهر لتضمنها العقل والإرادة. فإذاً ليست في الله

لكن يعارض ذلك قوله في حك ١٤: ٣ «لكنك أيها الآب تدبر كل شيءٍ بالعناية»

والجواب أن يقال لا بد من إثبات العناية في الله لأن كل ما في الأشياء من الخير فهو مخلوق من الله كما مرّ تحقيقه في مب ٦ ف ٤ والخير يوجد في المخلوقات لا من حيث جوهرها فقط بل من حيث انسياقها إلى الغاية أيضاً ولا سيما الغاية القصوى التي هي الخيرية الإلهية كما مرّ في المبحث الآنف ف ٤. فإذاً هذا الخير الموجود في الأشياء من جهة انسياقها إلى الغاية القصوى مخلوق من الله ولأن الله هو علة الأشياء بعقله وهذا يستلزم أن يكون لكلٍ من معلولاته سبب سابق عنده كما يتضح ممّا مرّ في مب ١٩ ف ٤ فلا بد أن يكون سبب انسياق الأشياء إلى غايتها موجوداً سابقاً في العقل الإلهي والسبب الخاص في سوق الأشياء إلى الغاية هو العناية لأنها الجزء الأصيل للفطنة الذي إليه يتجه الجزآن الآخران أي تذكر الماضيات وتعقل الحاضرات من

حيث أننا من الماضيات المتذكّرة والحاضرات المعقولة نحسّ بالمستقبلات المقصود الاعتناء بها وقد قال الفيلسوف في الخلفيات ك ٦ ب ١٢ «ان شأن الفطنة الخاص أن تسوق الأشياء إلى غاية بالنظر إلى نفس صاحبها كما يقال إنسان فطن لمن يحسن سوق أفعاله إلى غاية حياته أو بالنظر إلى غيره ممن يلي أمرهم في منزل أو مدينة أو مملكة وبهذا المعنى قيل في متى ٢٤ «العبد الفطن الذي أقامه سيده على أهل بيته» وعلى هذا الوجه فالفطنة أو العناية ملائمة لله إذ ليس فيه ما يساق إلى غاية لأنه هو الغاية القصوى. فإذا سبب سوق الأشياء إلى الغاية يسمّى في الله عناية وعلى هذا قال بولسيوس في التعزية ك ٤ نث ٦ «ان العناية هي نفس السبب الإلهي القائم في سيد جميع الأشياء الأعظم والمرتب لجميع الأشياء» ويقال ترتيب لكل من سبب سوق الأشياء إلى الغاية وسبب سوق الأجزاء إلى الكل

إذا أُجيب على الأول بأن الفطنة بالحرص هي القوة الآمرة بما تشير به أصالة الرأي مشورة صحيحة وتحكم به جودة الحس حكماً صحيحاً كما قال الفيلسوف في الخلفيات ك ٦ ب ٩ و ١٠ فإذاً وإن كانت الإشارة لا تصح في حق الله من حيث أن المشورة هي البحث في الأمور المشكوكة لكن الأمر بسوق الأشياء إلى الغاية مما له عنده سبب مستقيم يصح في حقه تعالى كقوله في مز ١٤٨ «جعل لها رسماً فلا تتعدّاه» وبهذا الاعتبار تكون حقيقة الفطنة والعناية ملائمة لله وإن جاز القول أيضاً بأن سبب صنع الأشياء يسمّى في الله مشورة لا باعتبار البحث بل باعتبار اليقين الذي إليه ينتهي بالبحث أهل المشورة ولذا قيل في افس ١ : ١١ «من يعمل كل شيء بحسب مشورة إرادته»

وعلى الثاني بأن اهتمام العناية يتعلق به أمران سبب الانسياق ويقال له العناية والترتيب وتنفيذ الانسياق ويقال له التدبير فالأول أزلي والثاني زمني

وعلى الثالث بأن محل العناية هو العقل لكنها تفترض إرادة الغاية إذ ليس أحد

يُأمر بفعل شيءٍ لأجل غايةٍ ما لم يرد الغاية. فإذا الفطنة أيضاً تفترض الفضائل الخلقية التي بها تتعلّق الشهوة بالخير كما في الخلقيات ك ٦ ب ١٢ ومع ذلك فلو كانت الغاية تنظر إلى عقل الله وإرادته على السواء لما كان ذلك قادحاً شيئاً ببساطته لاتحاد الإرادة والعقل فيه كما مرّ في مب ١٩ ف ٢ و ٤

## الفصل الثاني

هل تعم العناية الإلهية جميع الأشياء

يُخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن العناية الإلهية لا تعم جميع الأشياء إذ العناية والاتفاق لا يجتمعان في شيءٍ واحدٍ فلو كان الله يعتني بكل شيءٍ لما كان شيءٌ اتفاقياً فلم يكن في الأكوام خبطةٌ واتفاقٌ وهذا منافٍ للقول العام

٢ وأيضاً كل معتنٍ حكيمٍ فإنه يزيل النقص والشر بقدر إمكانه عمّا يعتني به ونحن نرى في الأشياء شروراً كثيرة. فإذا أما أن الله لا يستطيع دفعها فلا يكون قادراً على كل شيءٍ أو أنه لا يعتني بكل شيءٍ

٣ وأيضاً ما يحدث بالوجوب فليس يقتضي عناية أو فطنةً ولذا قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٦ ب ٤ و ٩ و ١٠ و ١١ «الفطنة هي السبب المستقيم للحوادث التي يتعلّق بها الرأي والانتخاب» فإذا لما كان كثير من الأشياء يحدث بالوجوب لم تكن العناية تعم جميع الأشياء

٤ وأيضاً كل من يُترك لنفسه فليس بخاضع لعناية مدبرٍ. والبشر متروكون من الله لأنفسهم كقوله في سي ١٥: ١٤ «الله صنع الإنسان في البدء وتركه في يد اختياره» وخصوصاً الأشرار كقوله في مز ٨٠: ١٣ «خليتهم بحسب شهوات قلوبهم» فإذا العناية الإلهية لا تعم جميع الأشياء

٥ وأيضاً قال الرسول في ١ كور ٩: ٩ «ان الله لا تهمة النيران» وبجامع الحجة لا يهيمه سائر الخلاق الغير الناطقة. فإذا العناية الإلهية لا تعم جميع الأشياء

لكن يعارض ذلك قوله في حك ٨: ١ عن الحكمة الإلهية انها «تبلغ من غاية إلى غاية بالقوة وتدبر كل شيء بالرفق»

والجواب أن يقال من الناس من نفى العناية رأساً كديمقراطيس والابيقوريين الذين أثبتوا أن العالم كَوْنٌ بالاتفاق ومنهم من ذهب إلى أن العناية إنما تتعلق بغير الدائرات فقط وأما الدائرات فإنما تتعلق بها بحسب الأنواع دون الافراد إذ إنما هي غير دائرة من جهة الأنواع وهؤلاء الذين قيل بلسانهم في أيوب ٢٢: ١٤ «السحاب سترٌ له فلا يرى وعلى قبة السماء يتخطى» وقد استثنى الرباني موسى الناس من عموم الدائرات لما هم مشتركون فيه من نور العقل وأما في سائر الأفراد الدائرة فقد شايح الآخرين — ولكن لا بدّ من القول بأن العناية الإلهية تعم جميع الأشياء كليها وجزئها وبيان ذلك أنه لما كان كل فاعل يفعل لغاية كان عموم سوق المعلومات إلى غاية على قدر عموم عليّة الفاعل الأول إذ إنما يحدث في أفعال فاعل ما صدور شيء غير مسوق إلى الغاية من طريق أن ذلك المعلول صادرٌ عن علة أخرى دون قصد الفاعل على أن عليّة الله الذي هو الفاعل الأول تعم جميع الموجودات ليس من حيث المبادئ النوعية فقط بل من حيث المبادئ الشخصية أيضاً لا في الأشياء الغير الدائرة فقط بل في الأشياء الدائرة أيضاً. فإذا لا بد أن تكون جميع الأشياء الموجودة بحال من الأحوال مسوقة من الله إلى غاية كقول الرسول في رو ١٣: ١ «الأشياء التي من الله إنما رتبها الله» فإذا لما لم تكن عناية الله إلا سبب سوق الأشياء إلى غايتها كما مرّ في الفصل السابق فلا بد أن تكون جميع الأشياء خاضعة لها من حيث هي مشتركة في الوجود. وأيضاً فقد حققنا في مب ١٤ ف ٦ و ١١ ان الله يعرف جميع الأشياء كليها وجزئها ولما كانت نسبة معرفته إلى الأشياء كنسبة معرفة الصناعة إلى الصناعات كما مرّ هناك أيضاً فلا بدّ أن تكون جميع الأشياء خاضعة لترتيبه كخضوع جميع الصناعات لترتيب الصناعة

إذاً أُجيب على الأول بأن حكم العلة الكلية ليس كحكم العلة الجزئية فقد يتخطى شيء ترتيب العلة الجزئية دون ترتيب العلة الكلية لأنه لا يخرج شيء عن ترتيب علة جزئية إلا بعلة أخرى جزئية مانعة كما يُمنع الخشب بفعل الماء عن الاحتراق. فإذاً لما كانت جميع العلل الجزئية مندرجة تحت العلة الكلية امتنع خروج معلول عن ترتيب العلة الكلية. فإذاً من حيث أن معلولاً يتخطى ترتيب علة جزئية يُقال إنّه واقع بالخطئة أو بالاتفاق بالنظر إلى العلة الجزئية وأما بالنظر إلى العلة الكلية التي يستحيل أن يتخطى ترتيبها فيقال أنه معنيٌّ كما أن التقاء غلامين وإن كان اتفاقاً بالنسبة إليهما لكنه معنيٌّ من مولاها المرسلين منه عمداً إلى مكان واحد من دون أن يدري أحدهما بالآخر

وعلى الثاني بأن حكم المعتني الجزئي مغايرٌ لحكم المعتني الكلي لأن المعتني الجزئي يزيل النقص ما استطاع عما هو خاضعٌ لعنايته أما المعتني الكلي فقد يسمح بعروض نقصٍ ما في جزئي ما استبقاءً لخير الكل ومن ثمّ فما في الموجودات الطبيعية من الفساد والنقص يُقال إنّه مضادٌ للطبيعة الجزئية لكنه مقصودٌ من الطبيعة الكلية من حيث أن نقص شيء يعود إلى خير شيء آخر أو إلى خير الكون كله أيضاً لأن فساد شيء هو كونٌ لآخر به يُحفظ النوع. فإذاً لما كان الله هو المعتني الكلي بالموجود كله كان من شأن عنايته أن تسمح بحصول بعض النقص في بعض الجزئيات استبقاءً لكمال خير الكون لأنه لو مُنعت جميع الشرور لفقد الكون خيرات كثيرة فلولا قتل الحيوانات لم تكن حيوة الاسد ولولا اضطهاد الظالمين لم يكن صبر الشهداء ومن ثمّ قال أوغسطينوس في انكيريديون ب ١١ «ان الله القادر على كل شيء لولا أنه من القدرة الشاملة والخيرية بحيث يصنع خيراً حتى من الشر لما كان يسمح قط بوجود شرٍ في أعماله» ويظهر أن نفاة العناية الإلهية عن الفاسدات التي تحصل فيها الاتفاقيات والشرور إنما قد استندوا في ذلك على هاتين الحجتين اللتين أبطلناهما هنا

وعلى الثالث بأن الإنسان ليس صانع الطبيعة بل إنما يستخدم لنفسه الموجودات الطبيعية في أفعال الصناعة والقدرة ولذا فالعناية الإنسانية لا تعم الواجبات الصادرة عن الطبيعة والتي تعمها مع ذلك عناية الله الذي هو صانع الطبيعة ويظهر أن هذه الحجة هي مُستند نفاة العناية الإلهية عن مساق الموجودات الطبيعية الذي أسندوه إلى وجوب المادة كديمقراطيس وغيره من قدماء الطبيعيين

وعلى الرابع بأن قوله أن الله ترك الإنسان لنفسه ليس يراد نفي العناية الإلهية عن الإنسان بل بيان أنه ليس مركزاً فيه قوة عملية محدودة نحو شيء واحد كما في الأشياء الطبيعية التي تتفعل فقط بتوجهها إلى الغاية من آخر ولا تفعل في أنفسها بأن توجه أنفسها إلى غايتها كما توجه المخلوقات الناطقة أنفسها بالاختيار الذي به ترتأي وتنتخب ولذا قال صريحاً «في يد اختياره» ولما كان فعل الاختيار يُسند إلى الله على أنه علته فمن الضرورة أن يكون ما يُفعل بالاختيار خاضعاً للعناية الإلهية لأن عناية الإنسان مندرجة تحت عناية الله كاندراج العلة الجزئية تحت العلة الكلية على أن الله هو بالناس الأبرار أعظم عناية منه بالأشرار من حيث أنه ليس يسمح أن يعرض لهم ما يحول دون غايتهم التي هي النجاة لأن الذين يحبون الله كل شيء يعاونهم للخير كما قال الرسول في رو ٨: ٢٨ لكنه لعدم صرفه الأشرار عن شر الاثم يُقال إنه يخذلهم لا بمعنى أنهم يخرجون رأساً عن عنايته فلولاً أنهم محفوظون بعنايته لهووا في لجة العدم ويظهر أن هذه الحجة هي مُستند توليوس في نفيه العناية الإلهية عن الأشياء الإنسانية التي يتعلق بها رأينا ومشورتنا

وعلى الخامس بأن الخليفة الناطقة لكونها بسبب اختيارها ربّة أفعالها كما مرّ في مب ١٩ ف ١٠ تتعلق بها العناية الإلهية على وجه خاص أي بحيث يُحسب لها شيء ائماً أو استحقاقاً وتجازى بشيء عقاباً أو ثواباً. وبهذا الاعتبار نفى الرسول اهتمام الله عن الثيران لا بمعنى أن أفراد المخلوقات الغير الناطقة خارجة عن عناية الله كما ذهب

الربّاني موسى

### الفصلُ الثَّالثُ

هل يعتني الله بجميع الأشياء ابتداءً

يُتَخَطَّى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الله ليس يعتني بجميع الأشياء ابتداءً لأن كل ما يرجع إلى الشرف فيجب وصف الله به. وشرف ملك ما يقتضي أن يكون له وزراء يعتني بواسطتهم بالرعايا. فإذا أولى بكثير أن الله لا يعتني بجميع الأشياء ابتداءً

٢ وأيضاً من شأن العناية أن تسوق الأشياء إلى الغاية وغاية كل شيء هي كماله وخيره ومن شأن كل علة أن تقضي بمعلولها إلى الخير. فإذا كل علة فاعلة فهي علة لمعلول العناية. فإذا لو كان الله يعتني بجميع الأشياء ابتداءً لارتفعت جميع العلل الثانية

٣ وأيضاً قال اوغسطينوس في انكيريدون ب ١٧ «لَلْجَهْلُ ببعض الأشياء خيراً من العلم بها» كخسائس الأمور وقد قال ذلك أيضاً الفيلسوف في الإلهيات ك ١٢ م ٥١ على أن كل ما هو أفضل فيجب وصف الله به. فإذا ليس لله عناية ابتدائية ببعض الأشياء الخسيسة والحقيرة

لكن يعارض ذلك قول أيوب ٣٤: ١٣ «من الذي أقامه على الأرض سواه ومن الذي جعله على المسكونة التي أسسها» وقد كتب على ذلك غريغوريوس في أدبياته ك ٢٤ ب ٢٦ ما نصه «يدبر بنفسه العالم الذي أبدعه بنفسه»

والجواب أن يُقال إنَّ العناية يرجع إليها أمران سبب توجيه الأشياء المعتنى بها إلى الغاية وتنفيذ هذا التوجيه ويسمى تدبيراً فباعتبار الأول يعتني الله بجميع الأشياء ابتداءً لحصول أسباب جميع الأشياء حتى صغائرهما في عقله وجميع العلل التي أعدها لإصدار بعض المعلولات فقد آتاها قوة على إصدارها. فإذا لا بد أن يكون لتوجيه هذه المعلولات سابقة وجود في عقله. وأما باعتبار الثاني فلعنايته تعالى بعضُ وسائط لأنه يدبّر الأدنى بواسطة الأعلى لا لنقص قدرته بل لغزارة خيريته حتى يشرك

المخلوقات أيضاً في شرف العليّة وبهذا يبطل ما رواه غريغوريوس النيصّاوي في كتاب العناية ٨ ب ٣ من قول أفلاطون بالعنايات الثلاث التي أولاهما خاصةً بالإله الأعظم الذي يعتني أولاً وأصالةً بالروحانيات وتبعاً بالعالم كله من حيث الأجناس والأنواع والعلل الكلية. والثانية ما تتعلّق بالجزئيات التي يعرضها الكون والفساد وقد نسبها إلى الآلهة المحيطين بالسموات أي الجواهر المفارقة التي تحرك الاجرام السماوية بحركة مستديرة. والثالثة هي العناية بالأمور الإنسانية وقد نسبها إلى الشياطين التي كان يجعلها الأفلاطونيون أواسط بيننا وبين الله على ما رواه أوغسطينوس في مدينة الله ك ٩ ب ١ و ٢ وك ٨ ب ٤

إذاً أجيب على الأول بأن حصول الملك على وزراء ينفذون عنايته هو من شأن شرفه وأما عدم حصوله على سبب ما يجب أن يفعل بواسطتهم فمن نقصه لأن كل علم عمليّ فإنما يزداد كمالاً على قدر ازدياد ملاحظته الجزئيات التي يحصل فيها الفعل

وعلى الثاني بأن اعتناء الله ابتداءً بجميع الأشياء لا يستلزم نفي العلل الثانية التي هي منفذة لهذا التوجيه كما يتضح ممّا مرّ في مب ١٩ ف ٥ و ٨

وعلى الثالث بأن الجهل بالشرور وخسائس الأمور إنما هو خيرٌ لنا من حيث أنها تعوقنا عن ملاحظة بعض ما هو أفضل لأنه ليس في قدرتنا أن نعقل أشياء كثيرة معاً ولأن الافتكار بالشرور قد يفسد الإرادة أحياناً ويعطفها إلى الشرّ لكن هذا ليس له محل في الله لأنه يرى جميع الأشياء معاً بلمحة واحدة ويستحيل انعطاف إرادته إلى الشرّ

#### الفصل الرابع

هل توجب العناية الأشياء المعنيّ بها

يُتخطّى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن العناية الإلهية توجب الأشياء المعنيّ بها

لأن كل معلول له علة بالذات حاضرة أو ماضية يلزم عنها وجوباً فهو يصدر وجوباً كما أثبتته الفيلسوف في الإلهيات ك ٦ م ٧ وعناية الله لكونها أزلية فهي سابقة الوجود ويلزم المعلول عنها وجوباً إذ لا يجوز إضاعتها سدىً فهي إذاً توجب الأشياء المعني بها

٢ وأيضاً كل معتن فإنه يجعل عمله ثابتاً ما أمكن لئلا يتلاشى والله قادرٌ إلى الغاية فهو إذاً يجعل ما يعتني به ثابتاً بثبات الوجوب

٣ وأيضاً قال بويسيوس في كتاب التعزية ٤ نث ٦ «ان القدر لصدوره عن المبادئ الغير المتغيرة التي للعناية يقيد أفعال الناس وحظوظهم برباطٍ من العلل غير منحل» فإذاً يظهر أن العناية الإلهية توجب الأشياء المعني بها

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ «ليس من شأن العناية الإلهية أن تفسد الطبيعة» وطبيعة بعض الأشياء تقتضي أن تكون حادثة. فإذاً العناية الإلهية لا توجب الأشياء وترفع الحدوث عنها

والجواب أن يقال إن العناية الإلهية توجب بعض الأشياء لا جميعها. كما توهم بعض لأن من شأن العناية أن تسوق الأشياء إلى الغاية. والخير الأصيل الكائن في الأشياء بعد الخيرية الإلهية التي هي غاية منفصلة عن الأشياء هو كمال الكون وهو لا يتم ما لم يوجد في الأشياء جميع مراتب الوجود فإذاً من شأن العناية الإلهية أن تبدع جميع مراتب الموجودات ولذا من المعلولات ما أعدت له عللاً واجبة ليصدر بالضرورة ومنها ما أعدت عللاً حادثة ليصدر بالحدوث على حسب حال العلل القريبة

إذاً أجيب على الأول بأن معلول العناية الإلهية ليس أن يصدر شيء كيفما كان فقط بل أن يصدر شيء اما بالحدوث أو بالوجوب فيصدر دون تخلف وبالوجوب ما تقضي العناية الإلهية أن يصدر دون تخلف وبالوجوب ويصدر بالحدوث ما تقضي العناية الإلهية أن يصدر بالحدوث

وعلى الثاني بأن ترتيب العناية الإلهية إنما هو معينٌ وغير متغير من حيث أن ما يعتني به الله يصدر على الوجه الذي يعتني به أي اما بالوجوب أو بالحدوث

وعلى الثالث بأن ما ذكره بويسيوس من عدم الانحلال وعدم التغير راجع إلى تحقق العناية التي لا يتخلف عنها معلولها ولا كيفية صدور المقصودة منها وليس راجعاً إلى وجوب المعلولات. ولا بُدَّ أيضاً من اعتبار أن الوجوب والحدوث يلحقان في الحقيقة الموجود من حيث هو موجود. ولذا كان وجه الحدوث والوجوب مندرجاً تحت اعتناء الله الذي هو المعتني الكلي بكل موجودٍ لا تحت اعتناء بعض المعتنين الجزئيين



### المبحث الثالث والعشرون

#### في الانتخاب - وفيه ثمانية فصول

بعد النظر في العناية الإلهية ينبغي النظر في الانتخاب وفي سفر الحياة أما الانتخاب فالبحت فيه يدور على ثماني مسائل — ١ هل يليق الانتخاب بالله — ٢ في أن الانتخاب ما هو وهل يوجب شيئاً في المنتخب — ٣ هل يليق بالله رذل بعض الناس — ٤ في نسبة الانتخاب إلى الاختيار أي هل يُختار المنتخبون — ٥ هل الاستحقاقات سببٌ أو داعٍ للانتخاب أو الرذل أو الاختيار — ٦ في تأكيد الانتخاب أي هل يخلص المنتخبون بدون تخلف — ٧ هل عدد المنتخبين معينٌ — ٨ هل يمكن المساعدة على الانتخاب بصلوات القديسين

### الفصل الأول

#### هل يُنتخب الناس من الله

يُتخطى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الناس لا ينتخبون من الله فقد قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٣٠ «يجب أن نعرف أن الله له سابقة علم بجميع الأشياء لكن ليس له سابقة تحديد بها لأنه يعرف بسابق علمه جميع ما فينا

لكنه ليس يحدد جميع ذلك بسابق قضائه» والأفعال الإنسانية المستحقة صالحة أو طالحة إنما هي فينا من حيث أننا أرباب أفعالنا بالاختيار. فإذا ما كان من قبيل الأفعال المستحقة صالحة أو طالحة فليس يُنتخب من الله وهكذا يرتفع انتخاب الناس

٣ وأيضاً أن جميع المخلوقات تساق إلى غاياتها بال العناية الإلهية كما مرّ في المبحث الأنف ف ١ و ٢ وما سوى الناس من المخلوقات لا يُقال إنه ينتخب من الله فكذا الناس أيضاً

٣ وأيضاً أن الملائكة أهلٌ للسعادة كالنّاس. والملائكة ليس يلائمهم الانتخاب في ما يظهر إذ لم يكن فيهم قط شقاء والحال أن الانتخاب هو قصد الرحمة كما قال أوغسطينوس في انتخاب القديسين ف ١٧ فالناس إذا لا يُنتخبون

٤ وأيضاً أن الاحسانات المسبغة على الناس من الله تُكشَف بالروح القدس للرجال القديسين كقول الرسول في ١ كور ٢: ١٢ «نحن لم نأخذ روح هذا العالم بل الروح الذي من الله لنعرف ما أنعم الله علينا به من العطايا» فإذا لو كان الناس ينتخبون من الله لعلم المنتخبون بانتخابهم لأن الانتخاب إحسانٌ من الله وهذا بيّن البطلان

لكن يعارض ذلك قوله في رو ٨: ٣٠ «الذين انتخبهم إياهم دعا»

والجواب أن يُقال إنه يليق بالله أن ينتخب الناس لأن العناية الإلهية تعم جميع الأشياء كما مرّ في المبحث الأنف ف ٤ ومن شأن العناية أن تسوق الأشياء إلى الغاية كما مرّ هناك ف ١ و ٢ والغاية التي تساق المخلوقات إليها من الله غايتان إحداها مجاوزة لمعادلة الطبيعة المخلوقة وقوتها وهي الحياة الأبدية القائمة برؤية الله والفائقة طبع كل خليفة على ما مرّ في مب ١٢ ف ٤ والثانية معادلة للطبيعة المخلوقة أي يمكن للشئ المخلوق أن يدركها بقوة طبعه على أن ما يتقاصر شيء عن التوصل إليه بقوة طبعه يجب أن يوجه إليه من آخر كما يُرسل السهم من الرامي إلى الغرض. فإذا في الحقيقة إنما تبلغ الخليفة الناطقة إلى الحياة الأبدية التي هي أهلٌ لها موجهةً إليها على

نحو ما من الله. والباعث على هذا التوجيه له وجود سابق في الله كما يوجد فيه الباعث على توجيه الأشياء إلى الغاية الذي قد أسلفنا أنه العناية ووجود الباعث على صنع شيء في عقل الصانع وجود سابق فيه للشيء المقصود صنعه فالباعث إذاً على ما تقدم ذكره من توجيه الخليفة الناطقة إلى غاية الحياة الأبدية يسمّى (في اللاتينية) *prædestinatio* (أي انتخاباً) لأن *deslinare* (أي التعيين) هو التوجيه وهكذا يتضح أن الانتخاب باعتبار موضوعه جزء من العناية

إذاً أجيب على الأول بأن مراد الدمشقي بسابقة التحديد الإيجاب كما في الأشياء الطبيعية المحدودة سابقاً نحو شيء واحد بدليل قوله بعد ذلك «لأنه لا يريد الرذيلة ولا يُكره على الفضيلة». فإذاً ليس يُنفى بذلك الانتخاب

وعلى الثاني بأن المخلوقات الغير الناطقة ليست أهلاً لتلك الغاية المجاوزة قوة الطبيعة الإنسانية ولذا لا يقال حقيقةً أنها تُنتخب ولو استعمل الانتخاب أحياناً بالنسبة إلى كل غاية أخرى على خلاف الاصطلاح

وعلى الثالث بأن الانتخاب يصح في الملائكة كما في الناس وإن كانوا لم يشقوا قط لأن الحركة لا تستفيد النوع من طرف منه بل من طرف إليه لأنه لا فرق في حقيقة التبييض بين أن كان ما يتبييض أسود أو أصفر أو أحمر وكذا لا فرق في حقيقة الانتخاب بين أن يُنتخب مُنتخبٌ إلى الحياة الأبدية من حالة الشقاء أو لا. وإن جاز القول بأن كل ابتاء خيرٍ لما لا يجب له ذلك إنما هو من شأن الرحمة على ما مرّ في مب ٢١ ف ٣ و ٤

وعلى الرابع بأن الانتخاب وأن أُوحى به إلى بعض بانعام خاص لكنه لا يناسب أن يُوحى به إلى الجميع لأن ذلك يُحدث في غير المنتخبين اليأس وفي المنتخبين الإهمال

## الفصل الثاني

هل يوجب الانتخاب شيئاً في المنتخب

يُتَخَطَّى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الانتخاب ليس يوجب شيئاً في المنتخب لأن كل فعل يؤثر من تلقاء نفسه انفعالاً. فإذا كان الانتخاب فعلاً في الله وجب أن يكون انفعالاً في المنتخبين

٢ وأيضاً فقد كتب اوريغانوس على آية الرسول وهي قوله في رو ١ الذي انتُخب الخ ما نصّه «الانتخاب يتعلق بمن ليس موجوداً والتعيين يتعلق بمن هو موجود» وقال اوغسطينوس في انتخاب القديسين ك ٢ ب ١٤ «أي شيء هو الانتخاب سوى تعيين موجود ما» فالانتخاب إذا لا يتعلق إلا بموجود ما فهو إذا يوجب شيئاً في المنتخب

٣ وأيضاً ان الإعداد شيء في المُعَدِّ. والانتخاب هو إعداد انعامات الله كما قال اوغسطينوس في انتخاب القديسين ك ٢ ب ١٤ فهو إذا شيء في المنتخب

٤ وأيضاً ان الزماني لا يؤخذ في حد الأزلي. والنعمة شيء زماني وهي تؤخذ في حد الانتخاب لأن الانتخاب يُقال إنه اعداد النعمة في الحاضر والمجد في المستقبل. فإذا ليس الانتخاب شيئاً أزلياً وهكذا يجب أن لا يكون في الله بل في المنتخبين لأن كل ما في الله فهو أزلي

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس هناك أن «الانتخاب هو العلم السابق بانعامات الله» والعلم السابق ليس يوجد في المعلومات السابقة بل في العالم السابق. فإذا كذا الانتخاب ليس يوجد في المنتخبين بل المنتخب

والجواب أن يُقال إن الانتخاب ليس شيئاً في المنتخبين بل في المنتخب فقط فقد أسلفنا أن الانتخاب جزء من العناية والعناية ليست في الأشياء المعني بها بل هي أمرٌ اعتباري قائم في عقل المعنّي كما مر في مب ٢٢ ف ١ وأما تنفيذ العناية

الذي يقال له تدبيرٌ فهو موجود في المدبّرات وجوداً انفعالياً في المدبّر وجوداً فاعلياً. فإذا واضح أن الانتخاب أمرٌ اعتباري باعثٌ على توجيه البعض إلى الخلاص الأبدي قائمٌ في العقل الإلهي وإن تنفيذ هذا التوجيه موجودٌ وجوداً انفعالياً في المنتخبين وفاعلياً في الله. وتنفيذ الانتخاب هو الدعوة والتمجيد كما قال الرسول في رو ٨ : ٣٠ «الذين انتخبهم إياهم دعا والذين دعاهم إياهم مَجَّد»

إذا أُجيب على الأول بأن الأفعال المتعدية إلى موضوع خارج تؤثر من تلقاء نفسها انفعالاً كالتسخين والقطع بخلاف الأفعال المستقرة في نفس الفاعل كالتعقل والإرادة على ما مر في مب ١٤ ف ٤ ومب ١٨ ف ٣ والانتخاب فعلٌ من هذا القبيل. فإذا ليس يوجب شيئاً في المنتخب وأما تنفيذه الذي يتعدى إلى الأشياء الخارجة فإنه يوجب فيها أثراً ما

وعلى الثاني بأن التعيين قد يراد به التوجيه الحقيقي لشيءٍ إلى غرضٍ ما وعلى هذا الوجه لا يتعلق إلا بما هو موجودٌ وقد يراد به التوجيه الاعتباري كما يقال أننا نعين ما نقصده بعقلنا قصداً ثابتاً وبهذا المعنى قيل في ٢ مك ٦ : ٢٠ ان لعازر «عينٌ أن يتمنع عن المحرّمات رغبةً في الحياة» وعلى هذا الوجه يجوز أن يتعلق التعيين بما ليس موجوداً ومع ذلك فإن الانتخاب باعتبار ما يتضمنه من معنى التقدم يصح تعلقه بما ليس موجوداً كيفما كان المراد بتعيينه

وعلى الثالث بأن الإعداد على ضربين أحدهما إعداد المنفعل لينفعل وهذا الإعداد يكون في المُعدّ والثاني إعداد الفاعل ليفعل وهذا يكون في الفاعل والانتخاب إعدادٌ من هذا القبيل باعتبار أن فاعلاً بالعقل يُقال إنه يُعدّ نفسه للفعل من حيث يحصل في عقله تصور سابق لما هو قاصدٌ فعله وبهذا المعنى قد أعدّ الله نفسه منذ الأزل للانتخاب متصوراً في عقله توجيه البعض إلى الخلاص

وعلى الرابع بأن النعمة لا تؤخذ في حد الانتخاب كالجزم من ماهيته بل من حيث

أن الانتخاب يتضمن نسبة إليها كنسبة العلة إلى المعلول والفعل إلى الموضوع. فإذاً ليس يلزم على ذلك كون الانتخاب شيئاً زمانياً

### الفصل الثالث

#### هل يرذل الله إنساناً

يُنْخَطِى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الله لا يرذل إنساناً لأنه ليس يرذل أحدٌ ما يحبه. والله يحب كل إنسانٍ كقوله في حك ١١: ٢٥ «تحب جميع الأكوان ولا تمقت شيئاً مما صنعت». فإذاً ليس يرذل الله إنساناً

٢ وأيضاً لو كان الله يرذل إنساناً لوجب أن تكون نسبة الرذل إلى المرذولين كنسبة الانتخاب إلى المنتخبين. والانتخاب هو علة خلاص المنتخبين. فيلزم أن يكون الرذل علة هلاك المرذولين وهذا باطل فقد قيل في هو ١٣: ٩ «هلاكك منك يا إسرائيل وإنما معونتك في». فإذاً ليس يرذل الله أحداً

٣ وأيضاً ليس يجب أن يُؤْثَم أحدٌ في ما يتعذر عليه اجتنابه ولو رذل الله إنساناً لتعذر عليه اجتناب الهلاك فقد قيل في جا ٧: ١٤ «انظر إلى عمل الله كيف لا يقدر أحدٌ أن يتفَقَّ ما أودُهُ». فيلزم أن لا يكون الناس مأثومين في هلاكهم وهذا باطل. فإذاً ليس يرذل الله أحداً

لكن يعارض ذلك قوله في ملا ١: ٢ «أحببتُ يعقوب وأبغضتُ عيسو»

والجواب أن يقال إن الله يرذل البعض فقد أسلفنا قريباً ف ١ أن الانتخاب جزءٌ من العناية ومن شأن العناية أن تسمح بنقصٍ ما في ما تتعلق به كما مر في مب ٢٢ ف ٢. فإذاً لما كان الناس يوجهون إلى الحياة الأبدية بالعناية الإلهية كان من شأن العناية الإلهية أيضاً أن تسمح بتخلف بعضهم عن هذه الغاية وهذا يقال له الرذل. وعلى هذا فكما أن الانتخاب جزءٌ من العناية بالنظر إلى من يساق من الله إلى تلك الغاية كذلك الرذل جزءٌ من العناية بالنظر إلى من يتخلف عن هذه الغاية فهو إذاً لا يراد

به العلم السابق فقط بل أمرٌ اعتباري أيضاً كالعناية كما مر أيضاً في مب ٢٢ ف ١ لأنه كما أن الانتخاب يتضمن إرادة ايتاء النعمة والمجد كذلك الرذل يتضمن إرادة السماح بوقوع بعض في الاثم والمعاقبة عليه بالهلاك

إذا أُجيب على الأول بأن الله يحب جميع الناس بل جميع المخلوقات من حيث أنه يريد للجميع خيراً ما لكنه ليس يريد لهم جميعاً كل خير. فإذاً من حيث أنه لا يريد للبعض هذا الخير أي الحياة الأبدية يُقال إنه يمقتهم أو يرذلهم

وعلى الثاني بأن حكم الرذل في التأثير مغايراً لحكم الانتخاب لأن 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 للانخدال من الله لكنه مع ذلك علة لما يُوفى في المستقبل من العذاب الأبدى وأما الاثم فيصدر عن اختيار من يُرذل ويُخذل من النعمة وبهذا الاعتبار يصدق قول النبي «هلاكك منك يا إسرائيل»

وعلى الثالث بأن رذل الله ليس يسلب شيئاً من قدرة المردول ولذلك متى قيل إن المردول لا يقدر على كسب النعمة فليس المراد به أن ذلك يستحيل عليه بالاستحالة المطلقة بل بالاستحالة الشرطية كما أسلفناه في مب ١٩ ف ٣ من أن خلاص المنتخب ضروري بالضرورة الشرطية التي لا ترفع حرية الاختيار. فإذاً وان تعذر على مردول كسب النعمة إلا أن اقترافه هذا الاثم أو ذاك إنما يقع باختياره فهو إذاً يُؤثم في ذلك عدلاً

#### الفصل الرابع

في أن المنتخبين هي يُختارون من الله

يُخطى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن المنتخبين لا يُختارون من الله فقد قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ مق ١ «كما أن الشمس الجسمية تفيض نورها على جميع الاجرام دون اختيار كذلك الله أيضاً يفيض خيريته» والخيرية الإلهية

يُشترك فيها بعض على وجهٍ خاصٍ بمشاركة النعمة والمجد. فإذا الله يُشرك في النعمة والمجد دون اختيار وهذا راجعٌ إلى الانتخاب

٢ وأيضاً ان الاختيار يتعلق بما هو موجودٌ الأزلي يتعلق أيضاً بما لا وجود له. فإذا يُنتخب بعض دون اختيار

٣ وأيضاً ان الاختيار يتضمن تمييزاً ما والله يريد أن جميع الناس يخلصون كما في ١ تيمو ٢: ٤. فإذا الانتخاب الذي يسبق فيسوق الناس إلى الخلاص ليس فيه اختياراً لكن يعارض ذلك قوله في افس ١: ٤ «اختارنا فيه من قبل انشاء العالم»

والجواب أن يُقال إن الانتخاب يفترض عقلاً الاختيار والاختيار يفترض عقلاً المحبة وذلك لأن الانتخاب جزءٌ من العناية على ما مرّ في ف ١ والعناية كالفطنة اعتبارٌ قائمٌ في العقل أمراً بتوجيه البعض إلى الغاية كما مرّ في مب ٢٢ ف ٢ على أنه ليس يؤمّر بتوجيه شيءٍ إلى غاية ما لم تسبق إرادة الغاية. فإذا انتخاب البعض إلى الخلاص الأبدي يفترض عقلاً ان الله يريد خلاصهم وإلى هذا يرجع الاختيار والمحبة أما المحبة فمن حيث أنه يريد لهم خير الخلاص الأبدي لأن المحبة هي إرادة الخير لشيءٍ كما مرّ في مب ٢٠ ف ٢ و ٣. وأما الاختيار فمن حيث أنه يُؤثر بهذا الخير بعضاً على بعضٍ إذ انه يردل بعضاً كما مرّ في الفصل الأنف إلا أن ترتب الاختيار والمحبة فينا مغاير لترتّبهما في الله لأن الإرادة فينا لا تؤثر الخير بمحبّتها بل إنما نتحرك إلى المحبة من الخير السابق ولذا فإننا نختار من نحبّه وهكذا فالاختيار متقدم فينا على المحبة. وأما في الله فالأمر بالعكس لأن إرادته التي بها يريد الخير لشيءٍ بمحبّته هي السبب في حصوله دون غيره على ذلك الخير وهكذا يتضح أن الاختيار يفترض المحبة عقلاً. والانتخاب يفترض عقلاً الاختيار. فإذا جميع المنتخبين مختارون ومحبوبون

إذا أُجيب على الأول بأنه إذا اعتُبر الاشتراك في مطلق الخيرية الإلهية فالله يُشرك

في خيريته دون اختيار من حيث أنه لا يوجد شيء غير مشترك في شيء من خيريته كما مرّ في مب ٦ ف ٤ وأما إذا اعتُبر الاشتراك في خصوص هذا الخير أو ذاك فالله لا يؤتي ذلك دون اختيار لأن من الخيرات ما يؤتيه بعضاً دون بعض وعلى هذا فالاختيار يعتبر في إيتاء النعمة والمجد

وعلى الثاني بأنه متى تحركت إرادة المنتخب إلى المحبة من خير موجود سابقاً في الخارج فحينئذ لا يتعلق الاختيار إلا بما هو موجود كما يعرض في اختيارنا وأما في الله فالأمر بخلاف ذلك كما مرّ في جرم الفصل وفي مب ٢٠ ف ٢ ولذلك قال أوغسطينوس في خط ١١ على كلام الرسول ان «الذين ليسوا بموجودين يُختارون من الله وهو مع ذلك لا يخطئ في اختيارهم»

وعلى الثالث بأن الله يريد أن جميع الناس يخلصون بالإرادة السابقة وهذا ليس إرادة على الإطلاق بل من وجه لا بالإرادة اللاحقة مما هو إرادة على الإطلاق كما مر في مب ١٩ ف ١

### الفصل الخامس

هل سابق العلم بالأعمال الصالحة هو علة الانتخاب

يُخطئ إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن سابق العلم بالأعمال الصالحة هو علة الانتخاب فقد قال الرسول في رو ٨: ٣٠ «الذين سبق فعرفهم إياهم انتخب» وكتب امبروسيوس على قوله في رو ٩: ١٥ «أرحم من أرحم» ما نصّه «سأوتي الرحمة من اعلم سابقاً أنه سيتوب إليّ بمجامع قلبه». فإذاً يظهر أن سابق العلم بالأعمال الصالحة هو علة الانتخاب

٢ وأيضاً ان الانتخاب الإلهي يتضمن الإرادة الإلهية التي يتمتع أن تكون دون داعٍ صوابي لأن الانتخاب هو قصد الرحمة كما قال أوغسطينوس في انتخاب القديسين ك ٢ ب ١٧ ولا يمكن وجود داعٍ إلى الانتخاب الا سابق العلم بالأعمال الصالحة. فإذاً

سابق العلم بالأعمال الصالحة هو علة الانتخاب أو الداعي إليه

٣ وأيضاً ليس عند الله ظلمٌ كما في رو ٩ : ١٤ وإيتاء الكفاء أموراً غير متكافئة ظلمٌ في ما يظهر وجميع الناس أكفاءً في الطبيعة وفي الخطيئة الأصلية وإنما يختلفون في صلاح أعمالهم وصلاحها فالله إذا لا يُعَدُّ للناس أموراً غير متكافئة بانتخابه وردله إلا لسابق علمه باختلاف أعمالهم

لكن يعارض ذلك قول الرسول في تيط ٣ : ٥ «خلصنا هو لا اعتباراً لأعمال بر عملناها بل لرحمته» وهو كما خالصنا انتخبنا أيضاً للخلاص. فإذا ليس سابق العلم بصلاح الأعمال علة أو داعياً للانتخاب

والجواب أن يقال لما كان الانتخاب متضمناً الإرادة كما مر في الفصل السابق يجب أن يعمل كما نعلل الإرادة الإلهية وقد مرَّ في مب ١٩ ف ٥ أنه لا يصح تعليل الإرادة الإلهية بشيء من جهة فعل الإرادة بل يجوز تعليلها بشيء من جهة المرادات أي من حيث أن الله يريد وجود شيء لأجل شيء آخر. فإذا ليس من بلغت به شدة الحماسة إلى أن علل الانتخاب الإلهي من جهة فعل المنتخب بالأعمال الصالحة بل إنما النزاع في ما إذا كان للانتخاب علة من جهة المفعول وهو نفس النزاع في ما إذا كان الله قد قضى سابقاً أن يؤتي بعضاً مفعول الانتخاب بسبب بعض الأعمال الصالحة فذهب بعض إلى أن مفعول الانتخاب يُقضى سابقاً للبعض بسبب ما قدموه في الحياة الأخرى من الأعمال الصالحة وهذا مذهب أوريجانوس الذي قال بأن النفوس الإنسانية مخلوقة منذ البدء وأنها بحسب اختلاف أعمالها تلبس أحوالاً مختلفة عند اتصالها بالأبدان في هذا العالم لكن هذا يبطله قول الرسول في رو ٩ : ١١ «من قبل أن يولد الولدان ويعملاً خيراً أو شراً لا من قبل الأعمال بل من قبل الذي يدعو قيل لها أن الكبير يُستعبد للصغير» وذهب غيرهم إلى أن ما يقدّم في هذه الحياة من الأعمال الصالحة هو علة مفعول الانتخاب والداعي إليه فقد قال البيلاجيون بأن ابتداء

فعل الصلاح من قبلنا واتمامه من قبل الله وعلى هذا فإنما يعرض إيتاء مفعول الانتخاب بعضاً دون بعض لابتداء بعض بتهيئة نفسه دون بعض لكن هذا يبطله قوله الرسول في ٢ كور ٣: ٥ «لا أنا فينا كفاءة لأن نفكر فكراً بأنفسنا كأنه من أنفسنا» على أنه يمتنع وجود مبدأ متقدم على الفكر فإذا يمتنع القول بأن فينا ابتداءً هو سبب مفعول الانتخاب. وذهب آخرون إلى أن الأعمال الصالحة اللاحقة لمفعول الانتخاب هي سبب الانتخاب بمعنى أن الله إنما يؤتي بعضاً النعمة وإنما قضى سابقاً أن يؤتيه إياها لسابق علمه بأن سيحسن استعمالها كما لو أنعم الملك بفرس على جندي يعلم أنه سيحسن استعماله والظاهر أن هؤلاء قد ميزوا بين ما يصدر عن النعمة وما يصدر عن الاختيار كأنما يمتنع صدور شيء واحد بعينه عن كليهما. وواضح أن مفعول النعمة هو مفعول الانتخاب فلا يجوز أن يعلل به الانتخاب لدخوله تحت الانتخاب. فإذا لو كان شيء آخر من جهتنا سبباً للانتخاب لكان خارجاً عن مفعول الانتخاب على أنه لا تمايز بين ما يصدر عن الاختيار وما يصدر عن الانتخاب كما لا تمايز بين ما يصدر عن العلة الثانية وعن العلة الأولى لأن العناية الإلهية تصدر المفاعيل بأفعال العلل الثانية كما مر في مب ١٩ ف ٥ وعلى هذا فما يفعل بالاختيار أيضاً فهو صادر عن الانتخاب فالصحيح إذن أن مفعول الانتخاب يجوز لنا اعتباره على ضربين الأول بالخصوص وبهذا الاعتبار لا يمتنع أن يكون أحد مفاعيل الانتخاب علةً وسبباً للآخر فيكون المتأخر علةً للمتقدم باعتبار العلة الغائية ويكون المتقدم علةً للمتأخر باعتبار العلة الاستحقاقية التي ترد إلى استعداد المادة كما إذا قلنا أن الله قضى سابقاً أن يؤتي واحداً المجد بسبب استحقاقه وأنه قضى سابقاً أن يؤتي واحداً النعمة يستحق المجد. والثاني بالعموم وبهذا الاعتبار يمتنع أن يكون لمفعول الانتخاب كله بالعموم علة من جهتنا لأنه مهما يكن في الإنسان مما يوجهه إلى الخلاص فهو مندرج تحت مفعول الانتخاب حتى الاستعداد إلى النعمة لأن هذا أيضاً لا يتم إلا بمدد إلهي كقوله

في مز ٥١: ٢١ «اعدنا يا رب عليك فنعود» ومع ذلك فالانتخاب على هذا الوجه يعلل من جهة المفعول بالخيرية الإلهية التي إليها يتجه كل مفعول الانتخاب على أنها الغاية وعنهما يصدر على أنها المبدأ الأول المحرك

إذا أُجيب على الأول بأن استعمال النعمة المعلوم بالعلم السابق ليس سبباً لايتاء النعمة إلا باعتبار العلة الغائية كما مرّ في جرم الفصل

وعلى الثاني بأن علة الانتخاب بالاجمال من جهة المفعول هي الخيرية الإلهية. واما بالخصوص فأحد المفاعيل علة للآخر كما مرّ في جرم الفصل أيضاً

وعلى الثالث بأنه يمكن تعليل انتخاب بعض ورذل بعضٍ بالخيرية الإلهية لأنه يُقال إنّ الله صنع كل شيء لأجل خيريته على نحو تتمثل به الخيرية الإلهية في الأشياء على أن الخيرية الإلهية التي هي في نفسها واحدة وبسيطة لا بدّ أن تتمثل في الأشياء على صورٍ متكررة بسبب عجز المخلوقات عن التوصل إلى البساطة الإلهية. وهذا هو السبب في أن كمال الكون يقتضى له مراتب مختلفة من الأشياء يكون لبعضها في الكون مرتبة عالية ولبعضها مرتبة سافلة. وحفظاً لاختلاف هذه المراتب يتأذن الله بوقوع بعض الشرور لئلا تُمنع خيرات كثيرة كما مرّ في مب ٢٢ ف ٢ فلنعتبر إذا الجنس الإنساني كله كمجموع الكائنات كله فإذا قد أراد الله أن يمثل خيريته في الناس بطريق الرحمة بلطفه بالنظر إلى البعض الذين ينتخبهم وبطريق العدل باقتصاصه بالنظر إلى البعض الذين يرذلهم وهذا هو السبب في اختياره بعضاً ورذله بعضاً وقد ذكره الرسول بقوله في رو ٩: ٢٢ «ان كان الله يريد أن يبدي غضبه (أي نقمة عدله) ويبين قدرته فاحتل (أي سمح) باناة طويلة آنية غضب مؤهلة للهلاك لكي يتبين غنى مجده على آنية الرحمة التي سبق فهيئها للمجد» وفي ٢ تيمو ٢: ٢٠ «لا تكون في بيت كبير آنية من ذهب وفضة فقط بل من خشب وخزف أيضاً بعضها للكرامة وبعضها للهوان» وأما اختياره للمجد هؤلاء ورذله أولئك

فليس له من سبب سوى الإرادة الإلهية ولذا قال اوغسطينوس في كلامه على يوحنا ٢٦ «إذا لم ترد أن تُخطئ الصواب فلا تتصدَّ للحكم على سبب جذبه هذا وعدم جذبه ذاك» وذلك كما في الأشياء الطبيعية أيضاً فإن المادة الأولى التي هي كلها في نفسها متماثلة الصورة يمكن تعليل خلق الله منذ البدء بعض أجزائها في صورة النار وبعضها في صورة التراب بلزوم اختلاف الأنواع في الأشياء الطبيعية. أما كون هذا الجزء من المادة في هذه الصورة وذاك في الأخرى فيستند إلى مجرد الإرادة الإلهية كما يستند إلى مجرد إرادة الصانع كون ذاك الحجر في هذه الجهة من الجدار والآخر في الأخرى وإن كانت حقيقة الصناعة تقتضي أن يكون بعض الحجارة في هذه الجهة وبعضها في الجهة الأخرى ومع ذلك فإن هذا لا يستلزم أن يكون الله ظالماً باعده للأكفاء أموراً غير متكافئة بل إنما ينافي ذلك حقيقة العدل لو كان مفعول الانتخاب يوفى على سبيل الواجب وليس يوهب على سبيل النعمة لأن ما يوهب على سبيل النعمة يقدر صاحبه أن يهب منه أكثر أو أقل لمن يشاء على حسب هواه بشرط أن لا يحرم أحداً ما يجب له ولا يتضرر العدل بشيء وهذا ما قاله رب البيت في متى ٢٠: ١٥ «خذ مالك وامض أليس لي أن أفعل ما أريد»

### الفصل السادس

#### هل الانتخاب مؤكد

يتخطى إلى السادس بأن يقال: يظهر أن الانتخاب ليس مؤكداً فقد قال اوغسطينوس في كتاب السقوط والنعمة ب ١٣ في كلامه على قول الرؤيا ٣: ١١ «تمسك بما عندك لئلا يأخذ آخر اكلبك» ما نصه «لن يأخذ الآخر ما لم يفقد هذا» فإذا الاكليل الذي هو مفعول الانتخاب يمكن كسبه وفقده. فإذا ليس الانتخاب مؤكداً

٢ وأيضاً أن تقدير ممكن لا يستلزم محالاً. وممكن أن منتخباً كبطرس يخطأ ويُقتل

في تلك الحال وعلى تقدير ذلك يلزم الغاء مفعول الانتخاب فإذا ليس هذا محالاً. فإذا ليس الانتخاب مؤكداً

٣ وأيضاً أن الله يقدر على كل ما قدر عليه. وهو قد قدر أن لا ينتخب من انتخب. فإذا يقدر الآن أن لا ينتخب. فإذا ليس الانتخاب مؤكداً

لكن يعارض ذلك قول الشارح على قول الرسول في رو ٨ الذين سبق فعرفهم إياهم انتخب الخ ما نصّه «الانتخاب هو سابق علم الله واعداد انعاماته الذي به يخلص بغاية التأكيد من يخلص»

والجواب أن يُقال إنّ الانتخاب يحصل مفعوله بغاية التأكيد ومن دون تخلف لكنه ليس مع ذلك موجباً له بحيث يحصل اضطراراً فقد أسلفنا في ف ١ ان الانتخاب جزء من العناية وليس كل ما يخضع للعناية واجباً بل منه ما يصدر بالحدوث على حسب حال العلل القريبة التي وجّهتها العناية الإلهية إلى هذه المعلومات ومع ذلك فترتيب العناية ليس فيه تخلف كما مرّ بيانه في مب ٢٢ ف ٤ فإذا كذلك ترتيب الانتخاب أيضاً مؤكداً ولا ترتفع مع ذلك حرية الاختيار التي يصدر عنها بالحدوث مفعول الانتخاب. وهنا لا بدّ أيضاً من اعتبار ما قيل في مب ١٤ ف ١٣ ومب ١٩ ف ٤ عن العلم والإرادة الإلهيين اللذين لا يرفعان الحدوث عن الأشياء وإن كانا في غاية التأكيد وغير قابلين للتخلف

إذا أُجيب على الأول بأن الاكليل يُقال إنّ له لواحد على ضربين من طريق الانتخاب الإلهي وبهذا الاعتبار لا يخسر أحدٌ اكليله ومن طريق استحقاق النعمة لأن ما نستحقه فهو لنا على نحو ما وبهذا الاعتبار قد يمكن أن يخسر واحدٌ اكليله بالخطيئة المميّنة اللاحقة ويأخذ غيره ذلك الاكليل المفقود من حيث يقام مقامه لأن الله لا يسمح بسقوط بعض ما لم يُنعش غيرهم كقوله في أيوب ٢٤: ٣٤ «يحطم الكثيرون والذين لا يحصى عددهم ويقيم آخرين مكانهم» فعلى هذا النمط قد أقيم

الناسُ مكان الملائكة الساقطين والأُممُ مكان اليهود. والمقام في حال النعمة مكان غيره يأخذ اكليل الساقط حتى باعتبار أن ما فعله غيره من الخير يَنعَم هو به في الحياة الأبدية حيث ينعم كل بالخيرات المفعولة منه ومن غيره

وعلى الثاني بأنه وإن كان موت المنتخب في حال الخطإ المميت ممكناً في حد نفسه لكنه مستحيلٌ على فرض ما هو مفروضٌ من كونه منتخباً فإذاً ليس يلزم إمكان التخلف في الانتخاب وعلى الثالث بأنه لما كان الانتخاب متضمناً لإرادة الإلهية فما قيل في الفصل الرابع أن إرادة الله شيئاً مخلوقاً واجبةً فرضاً لعدم تغير الإرادة الإلهية لا على وجه الإطلاق يقال هنا في الانتخاب. فإذاً لا يجب القول بأن الله يقدر أن لا ينتخب من انتخبه بالمعنى الاجتماعي ولو قَدَّر بالإطلاق أن ينتخب أو لا ينتخب إلا أنه ليس يرتفع بذلك تأكيد الانتخاب

### الفصل السابع

هل عدد المنتخبين معيّن

يُخطى إلى السابع بأن يقال: يظهر أن عدد المنتخبين ليس معيناً لأن العدد الذي يقبل الزيادة ليس معيناً وعدد المنتخبين يقبل الزيادة في ما يظهر فقد قيل في تثن ١ : ١١ «زاد الرب إله آبائكم هذا العدد آلافاً كثيرة» وفي الشرح «المحدود عند الله الذي يعرف من يخصه» فإذاً ليس عدد المنتخبين معيّن

٢ وأيضاً أن سابق قضاء الله بخلّاص الناس في عددٍ دون آخر لا يمكن تعليله بشيءٍ. والله ليس يقضي بشيءٍ بغير سبب. فإذاً ليس عدد الذين يخلصون معيّنًا بسابق قضاء الله

٣ وأيضاً أن عمل الله أكمل من عمل الطبيعة و الخير يوجد في العدد الأكثر من الأعمال الطبيعية والنقص والشر في العدد الأقل فلو كان عدد الذين يخلصون

معيناً من الله لكان الذين يخلصون أكثر من الذين يهلكون وقد صرح بعكس ذلك في متى ١٣: ١٣ حيث يُقال «واسع الباب ورحب الطريق الذي يؤدي إلى الهلاك والداخلون فيه كثيرون ما أضيق الباب وارجح الطريق الذي يؤدي إلى 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 المنتخبين معين لا يقبل التزيد ولا التناقص

والجواب أن يُقال إن عدد المنتخبين معين غير أن بعضاً ذهبوا إلى أنه معين صورة لا مادة كما لو قلنا من المحقق أن مئة أو ألفاً يخلصون لكن لا هؤلاء أو أولئك إلا أن هذا يرفع تأكيد الانتخاب الذي مرّ عليه كلامنا قريباً في الفصل السابق ولذلك يجب القول بأن عدد المنتخبين معين عند الله ليس صورة فقط بل مادة أيضاً ولكن لا بدّ من الانتباه إلى أنه يُقال إن عدد المنتخبين معين عند الله ليس باعتبار العلم فقط أي من حيث أنه يعلم قدر الذين يخلصون وإلا فهو معين عنده أيضاً بهذا الاعتبار عدد نقط الأمطار وأرمال البحار بل باعتبار اختيار وتحديد ما أيضاً وليبان ذلك يجب أن يُعلم أن كل فاعل فإنه يقصد فعل شيء متناه على ما مرّ عند الكلام على غير المنتاهي في مب ٧ ف ٢ و ٣ وكل من يقصد مقدراً معيناً في مفعوله فإنه يتصور عدداً ما في أجزائه الذاتية المقتضاة بالذات لكمال الكل لأن ما لا يقتضى بالأصالة بل للغير فقط فليس يختار منه عدداً ما لذاته بل إنما يأخذ منه قدر ما هو ضروري لغيره فقط كما أن البناء يتصور مقدراً معيناً للبيت وعدداً معيناً للمساكن التي يريد أن يصنعها فيه وعدداً معيناً لمقادير الجدار أو السقف لكنه ليس يختار عدداً معيناً من الحجارة بل يأخذ منها قدر ما يكفي لإتمام ما عينه من مقدار الجدار فكذا إذا يجب أن يعتبر في الله بالنظر إلى مجموع الكون الذي هو مفعوله فإنه عين

أولاً مقدار الكون كله والعدد الموافق لأجزائه الذاتية وهي التي لها نسبةٌ ما إلى البقاء أي عدد الأفلاك والكواكب والعناصر وأنواع الأشياء وأما الأفراد الدائرة فليست متجهةً إلى خير الكون كأنها بالأصالة بل كأنها بالتبعية من حيث يُحفظ فيها خير النوع. فالله إذاً وإن علم عدد الأفراد كلها لكن عدد البقر مثلاً أو البعوض أو نحوهما ليس معيناً منه بالذات بسابق قضائه بل إنما تُصدر العناية الإلهية منه مقدار ما يكفي لحفظ الأنواع. على أن أول ما هو متجهٌ بالأصالة إلى خير الكون بين جميع المخلوقات هي المخلوقات الناطقة التي من حيث هي ناطقة فهي غير دائرةٌ وخصوصاً تلك التي تنال السعادة لأنها تدرك الغاية القصوى بأكثر مباشرة. فإذاً عدد المنتخبين معيّنٌ عند الله ليس بطريق المعرفة فقط بل بطريق تحديدٍ سابقٍ أصيلٍ أيضاً وأما عدد المرذولين فليس حكمه كذلك من كل وجهٍ لأنهم موجهون في ما يظهر من الله إلى خير المختارين الذين «كل شيءٍ يعاونهم للخير» كما قال الرسول في رو ٨: ٢٨ وأما مقدار عدد البشر المنتخبين فاختُلف فيه فمن قائلٍ بأنه يخلص منهم مقدار من سقط من الملائكة ومن قائلٍ بأنه يخلص منهم مقدار من بقي من الملائكة ومن قائلٍ بأنه يخلص منهم مقدار الملائكة الذين سقطوا وأيضاً مقدار جميع الملائكة الذي خلُقوا والأولى أن يقال «لا يعلم أحدٌ عدد المختارين المعيّنين للسعادة العلوية إلا الله» كما يقال في الصلوة على الأحياء والأموات

إذاً أجيب على الأول بأن آية التنبيه يجب حملها على المعيّنين من الله باعتبار البرارة الحاضرة لأن عدد هؤلاء يقبل التزيّد والتقصّ بخلاف عدد المُنتخبين

وعلى الثاني بأن كمية أحد الأجزاء يجب تعليلها بمعادلة ذلك الجزء لكل لأن السبب الذي لأجله صنع الله مقدار كذا من الكواكب أو أنواع الأشياء وانتخب مقدار كذا من الناس هو معادلة الأجزاء الأصيلة لخير الكون

وعلى الثالث بأن الخير المعادل لحال الطبيعة العام يوجد في الأكثر وينعدم في

الأقل وأما الخير المجاوز لحال الطبيعة العام فإنه يوجد في الأقل وينعدم في الأكثر كما يتضح أن الناس الذين لهم علم كافٍ لتدبير حياتهم هم العدد الأكثر والذين ليس لهم ذلك هم العدد الأقل ويقال لهم حمقى أو خُرُقٌ وأما الذين يبلغون إلى درجة التبحر في علم المعقولات فقليلون جداً بالنسبة إلى غيرهم. فإذا لما كانت السعادة الأبدية القائمة بروؤية الله متجاوزة حال الطبيعة العام ولا سيما باعتبار فقدانها النعمة بفساد الخطيئة الأصلية كان الخالصون أقل من الهالكين. على أن رحمة الله تظهر أيضاً بالأخص في رفعه بعضاً إلى ذلك الخلاص الذي يفوت كثيرين بحسب مجرى الطبيعة وميلها العام

### الفصل الثامن

هل يمكن المساعدة على الانتخاب بصلوات القديسين

يُتَخَطَّى إلى الثامن بأن يقال: يظهر أنه لا يمكن المساعدة على الانتخاب بصلوات القديسين إذ ليس يُمنع شيءٌ أزليٍّ من شيءٍ زمنيٍّ فإذا لا يمكن أن شيئاً زمانياً يساعد على وجود شيءٍ أزليٍّ. والانتخاب أزليٌّ. فإذا لا يمكن أن صلوات القديسين تساعد على انتخاب أحدٍ لكونها زمانية. فإذا الانتخاب لا يُساعد عليه بصلوات القديسين

٢ وأيضاً كما لا يفتقر شيءٌ إلى المشورة إلا بسبب نقصان المعرفة كذلك لا يفتقر شيءٌ إلى المساعدة إلا بسبب نقصان القدرة وكلا الأمرين لا يصح في حق الله المنتخب ولذا قيل في رو ١١: ٣٤ «من ساعد روح الرب ومن كان له مشيراً» فإذا لا يُساعد على الانتخاب بصلوات القديسين

٣ وأيضاً ما يمكن أن يساعد عليه يمكن منعه والانتخاب لا يمكن منعه بشيءٍ. فإذا لا يمكن أن يساعد عليه بشيءٍ

لكن يعارض ذلك قوله في تك ٢٥ «دعا اسحاق الرب لأجل رفقة امرأته فاستجاب له الرب وحملت رفقة امرأته» ومن ذلك الحمل ولد يعقوب الذي كان منتخباً وهو لو لم

يولد لما تمّ الانتخاب. فإذا يُساعد على الانتخاب بصلوات القديسين

والجواب أن يُقال إنّ هذه المسئلة قد وقع فيها أوهامٌ مختلفة فإن بعضاً لملاحظتهم تأكيد الانتخاب الإلهي قالوا بعدم فائدة الصلوات أو غيرها مما يفعل لإدراك النجاة الأبدية لأنه إن فعل ذلك أو لم يفعل فالمنتخبون يدركون والمرذولون لا يدركون وهذا يبطله جميع تنبيهات الكتاب المقدس المحرصة على الصلوة وغيرها من صالح الأعمال وذهب غيرهم إلى أن الانتخاب الإلهي يتغيّر بالصلوات وينسب هذا القول إلى المصريين الذين كانوا يقولون بأن الترتيب الإلهي الذي كانوا يسمونه لَقَدْر يمكن منعه ببعض الضحايا والصلوات وهذا أيضاً يبطله نص الكتاب المقدس فقد قيل في ١ ملوك ١٥: ٢٩ «ان المنتصر في إسرائيل لن يعفو ولن يندم» وفي رو ١١: ٢٩ «ان مواهب الله ودعوته هي بلا ندامة» ولذا فالحق أن يُقال إنّ الانتخاب يجب أن يعتبر فيه أمران سابق القضاء الإلهي ومفعوله فباعتبار الأول لا تساعد صلوات القديسين بوجه من الوجوه على الانتخاب لأنها لا تجعل الله أن ينتخب أحداً وباعتبار الثاني يُقال إنّ صلوات القديسين وسائر الأعمال الصالحة تساعد على الانتخابات لأن العناية التي الانتخاب جزء منها لا تُخرج العلل الثانية بل تعتني بالمعلولات بحيث يكون ترتيب العلل الثانية أيضاً خاضعاً لها. فإذا كما أن الله يعتني بالمعلولات الطبيعية بحيث تساق إليها العلل الطبيعية التي لا تصدر من دونها تلك المعلولات كذلك ينتخب نجاة إنسان بحيث يدخل أيضاً تحت ترتيب الانتخاب كل ما يؤدي بالإنسان إلى النجاة من صلواته أو صلوات غيره أو غير ذلك من الأعمال الصالحة أو نحوهما مما لا ينال أحد النجاة بدونه. ومن ثمّ فعلى المنتخبين أن يجهدوا جهدهم في إحسان العمل وإقامة الصلوة لأنه بذلك يتم مفعول الانتخاب على وجهٍ مؤكدٍ ولذا قيل في ٢ بط ١: ١٠ «اجتهدوا أن تجعلوا دعوتكم وانتخابكم ثابتين بالأعمال الصالحة»

إذا أُجيب على الأول بأن تلك الحجة تفيد أن صلوات القديسين لا تساعد على

### الانتخاب من جهة القضاء السابق

وعلى الثاني بأن واحداً يساعد من غيره على ضربين الأول من حيث يستفيد منه القدرة. والمساعدة على هذا النحو خاصة بالضعيف فلا تصح في حقه تعالى وعليها يُحمل قوله «من ساعد روح الرب» والثاني من حيث ينفذ به عمله كما ينفذ السيد عمله بالخدام وعلى هذا النحو يُساعد الله منا من حيث ينفذ ترتيبه كقوله في ١ كور ٣: ٩ «فانا نحنُ مساعدو الله» وليس ذلك لمكان نقص القدرة الإلهية بل لأن الله يستخدم العلل المتوسطة لحفظ جمال النظام في الأشياء ولإسهام المخلوقات أيضاً في شرف العلية

وعلى الثالث بأن العلل الثانية لا يمكن خروجها عن ترتيب العلة الكلية كما مرَّ في مب ١٩ ف ٦ لكنها تنفذها ولذا فالانتخاب يمكن أن يساعد عليه من المخلوقات لكنه لا يمكن أن يُمنع منها



### المبحث الرابع والعشرون

#### في سفر الحياة - وفيه ثلاثة فصول

ثم يجب النظر في سفر الحياة والبحث في ذلك يدور على ثلاث مسائل — ١ في أن سفر الحياة ما هو — ٢ في أنه سفر أي حياة هو — ٣ هل يمكن أن يُمحي أحد من سفر الحياة

### الفصل الأول

#### هل سفر الحياة هو نفس الانتخاب

يُخطئ إلى الأول بأن يقال: يظهر أن سفر الحياة ليس نفس الانتخاب ففي سي ٢٤: ٣٢ «هذه كلها هي سفر الحياة» وفي شرحه «يعني العهد الجديد والعتيق» على أن هذا ليس هو الانتخاب. فإذا ليس سفر الحياة هو نفس الانتخاب

٢ وأيضاً قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ٢٠ ب ١٤ ان سفر الحيوه قوه إلهيه تجعل أن يُذكر لكل واحد أعماله صالحه أو طالحه. والقوه الإلهيه ليست راجعه إلى الانتخاب في ما يظهر بل بالأحرى هي منسوبه إلى القدره. فإذا ليس سفر الحيوه هو نفس الانتخاب

٣ وأيضاً ان الانتخاب يقابله الرذل فلو كان سفر الحيوه هو نفس الانتخاب لوجد هناك سفر الموت كما يوجد سفر الحيوه

لكن يعارض ذلك قول الشارح في شرحه قوله في مز ٦٨ ليمحوا من سفر الاحياء «هذا السفر هو معرفه الله التي بها انتخب للحيوه الذين سبق فعرفهم»

والجواب أن يُقال إن سفر الحيوه يُقال في الله مجازاً على سبيل التشبيه بالأمر الإنسانيه فإن عادة الناس ان من يُختار منهم لأمر ما يدون في كتاب كالجند وأهل الشورى الذين كان يقال لهم يوماً الآباء المدونون. وواضح مما قدّمناه في المبحث السابق ف ٤ ان جميع المنتخبين يُختارون من الله للفوز بالحيوه الخالده. فإذا تدوين المنتخبين هو الذي يقال له سفر الحيوه. على أنه يقال مجازاً لشيء انه مدون في عقل عاقل لشدة اعتلاقه بحافظته كقوله في ام ٣: ١ «لا تنس شريعتي وليرع قلبك وصاياي» وقوله بعد ذلك بقليل «اكتبهما على لوح قلبك» لأن شيئاً يدون في الكتب الماديه أيضاً لإذكار الحافظه ومن ثمّ يقال لعلم الله الذي رسخ به عنده أنه انتخب بعضاً للحيوه الخالده سفر الحيوه لأنه لما كان خط الكتاب دالاً على ما يرام معرفته كذلك علم الله دالاً عنده على ما يُرام إيصاله إلى الحيوه الخالده كقوله في ٢ تيمو ٢: ١٩ «ان أساس الله الراسخ يثبت وعليه هذا الختم أن الرب يعلم الذين له»

إذاً أجيب على الأول بأن سفر الحيوه يمكن أن يقال على ضربين الأول تدوين المختارين للحيوه وهذا هو المراد هنا بسفر الحيوه. والثاني تدوين ما يؤدي إلى الحيوه وهذا على ضربين اما ما يجب فعله وعلى هذا يقال سفر الحيوه للعهد العتيق والجديد

لو ما قد فعلَ وعلى هذا يقال سفر الحيوۃ لتلك القوة الإلهية التي تجعل أن يُذكرَ لكل واحدٍ أعماله كما يمكن أن يقال سفر الجنديۃ اما لما يدوّن فيه أسماء المختارين للجنديۃ أو لما يتضمن فنّ الحرب أو لما يتضمن أعمال الجند

وبذلك يتضح الجواب على الثاني

وعلى الثالث بأنه لا يدوّن عادةً المرفوضون بل المختارون ولذا لم يُجعل للردل سفر الموت كما جُعِل للانتخاب سفر الحيوۃ

وعلى الرابع بأن سفر الحيوۃ يغير الانتخاب في الاعتبار لأنه معرفة الانتخاب كما يظهر من قول الشارح المؤرّد في المعارضة

### الفصل الثاني

هل ينظر سفر الحيوۃ إلى حيوۃ المنتخبين المجيدة فقط

يُتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن سفر الحيوۃ ليس ينظر إلى حيوۃ المنتخبين المجيدة فقط لأنه معرفة الله. والله يعرف بحياته كل حيوۃ أخرى. فإذا سفر الحيوۃ يقال على الأخص بالنظر إلى الحيوۃ الإلهية لا بالنظر إلى حيوۃ المنتخبين المجيدة فقط

٢ وأيضاً كما أن حيوۃ المجد هي من الله كذلك حيوۃ الطبيعية فلو كان يُطلق سفر الحيوۃ على معرفة حيوۃ المجد لأطلق على معرفة حيوۃ الطبيعة أيضاً

٣ وأيضاً قد يُختار بعضٌ للنعمة دون أن يُختاروا لحيوۃ المجد كما يتضح من قوله في يو ٦: ٧١ «ألم أكن أنا اخترتكم أنتم الاثني عشر وواحدٌ منكم شيطان» وسفر الحيوۃ هو تدوين الاختيار الإلهي كما مرّ في الفصل السابق فهو إذاً ينظر إلى حيوۃ النعمة أيضاً

لكن يعارض ذلك أن سفر الحيوۃ هو معرفة الانتخاب كما مرّ في الفصل السابق والانتخاب ليس ينظر إلى حيوۃ النعمة إلا بحسب كونها متجهة إلى المجد لأن الذين يحصلون على النعمة دون المجد ليسوا بمنتخبين. فإذا سفر لحيوۃ ليس يقال إلا بالنظر

## إلى المجد

والجواب أن يُقال إنَّ المراد بسفر الحيوة تدوين أو معرفة المختارين للحيوة كما مرَّ في الفصل السابق وإنما يُختار مختارٌ لما ليس من مقتضى طباعه وأيضاً فما يُختار له مختارٌ يتضمن اعتبار الغاية لأن الجندي لا يُختار أو يدوّن لحمل السلاح بل للقتال لأن هذه هي الوظيفة الخاصة المتجهة إليها الجنديّة. على أن الغاية الفائقة الطبيعة هي حيوة المجد

إذاً أُجيب على الأول بأن الحيوة الإلهية طبيعية لله حتى من حيث هي مجيدة. فإذاً ليس بالنظر إليها اختياراً. فإذاً ليس ينظر إليها سفر الحيوة لأننا لا نقول أن إنساناً يُختار للحصول على الحس أو نحوه مما هو من لواحق الطبيعة. وبذلك أيضاً يتضح الجواب على الثاني لأن الحيوة الطبيعية لا ينظر إليها لا الاختيار ولا سفر الحيوة

وعلى الثالث بأن حيوة النعمة ليس لها اعتبار الغاية بل اعتبار ما إلى الغاية. فإذاً ليس يُقال إنَّ مختاراً يُختار إلى حيوة النعمة إلا باعتبار اتجاهها إلى المجد ولذا فالذين يحصلون على النعمة ويسقطون من المجد لا يقال أنهم مختارون مطلقاً بل من وجهٍ وكذا لا يقال إنهم مدوّنون في سفر الحيوة مطلقاً بل من وجهٍ أي من حيث قد حصل في ترتيب الله ومعرفته أنه سيكون لهم اتجاه ما إلى الحيوة الخالدة بحسب مشاركة النعمة

## الفصل الثالث

هل يُمَحَى أحدٌ من سفر الحيوة

يُنْتَخَبُ إلى الثالث بأن يقال: يظهر أنه ليس يُمَحَى أحدٌ من سفر الحيوة فقد قال أوغسطينوس في مدينة الله ك ٢٠ ب ١٣ «ان سابق علم الله الذي يستحيل الخطأ فيه هو سفر الحيوة» على أنه ليس يمكن إسقاط شيءٍ من سابق علم الله. فإذاً كذلك ليس يمكن إسقاط شيءٍ من الانتخاب. فإذاً ليس يمكن أيضاً أن يُمَحَى أحدٌ من سفر

## الحيوة

٢ وأيضاً كل ما في شيء فهو فيه على حسب حال ذلك الشيء. وسفر الحيوة أمرٌ أزلٍ وغير متغير. فإذا كل ما فيه فليس فيه على حالٍ زمني بل على حالٍ عدم التغير وعدم الامحاء  
٣ وأيضاً أن المحو يقابل الكتابة وليس يمكن أن يُكتب أحدٌ من جديد في سفر الحيوة. فإذا ليس يمكن أن يُمحى منه أيضاً

لكن يعارض ذلك قوله في مز ٦٨: ٢٩ «لِيُمَحُوا من سفر الاحياء»

والجواب أن يُقال إن بعضاً ذهبوا إلى أنه لا يمكن أن يُمحى أحدٌ من سفر الحيوة بحسب الحقيقة لكنه يمكن بحسب اعتقاد الناس فإن الكتاب المقدس يقال فيه عادةً لشيء أنه يحدث متى عُرِفَ وبهذا الاعتبار يقال لبعض إنهم مكتوبون في سفر الحيوة من حيث أن الناس يعتقدون أنهم مكتوبون هناك بسبب ما يرون فيهم من البرارة الحاضرة ومتى ظهر في هذا الدهر أو في الآتي انهم سقطوا من تلك البرارة يقال انهم مُحُوا من هناك وبهذا المعنى فسر الشارح المحو في كلامه على آية المزمور ٦٨: ٢٩ «لِيُمَحُوا من سفر الأحياء» لكن لما كان عدم الامحاء من سفر الحيوة قد جُعِلَ في ثواب الأبرار كقوله في الرؤيا ٣: ٥ «من غَلَبَ فإنه يلبس ثياباً بيضاءً ولا امحو اسمه من سفر الحيوة» وما وُعدَ به القديسون فليس في اعتقاد الناس فقط فجائز أن يُقال إن الامحاء وعدم الامحاء من سفر الحيوة لا يجب اسناده إلى اعتقاد الناس فقط بل إلى الحقيقة أيضاً لأن سفر الحيوة هو تدوين المتجهين إلى الحيوة الخالدة وهي يتجه إليها متجهٌ من طريقين من طريق الانتخاب الإلهي وهذا الاتجاه يمتنع فيه التخلف ومن طريق النعمة لأن من حصل على النعمة فقد صار بذلك أهلاً للحياة الخالدة وهذا الاتجاه قد يقع التخلف فيه لأن بعضاً يتجهون إلى الفوز بالحياة الخالدة من طريق ما يحصلون عليه من النعمة لكنهم لا يفوزون بها بسبب الخطيئة المميّنة — فإذا من يتجه إلى الفوز

بالحيوة الخالدة من طريق الانتخاب الإلهي فهو مكتوب مطلقاً في سفر الحيوة لأنه مكتوب فيه على أنه سيفوز بالحيوة الخالدة في نفسها وهذا لا يمحي أبداً من سفر الحيوة وأما من يتجه إلى الفوز بالحيوة الخالدة لا من طريق الانتخاب الإلهي بل من طريق النعمة فقط فيقال إنه مكتوب في سفر الحيوة لا مطلقاً بل من وجهٍ لأنه مكتوب فيه على أنه سيفوز بالحيوة الخالدة لا في نفسها بل في علتها وهذا يمكن أن يُمحي من سفر الحيوة بمعنى أن هذا الامحاء ليس يعتبر من جهة علم الله كأن الله يسبق فيعلم أمراً ثم لا يعلمه بل من جهة الشيء المعلوم أي لأن الله يعلم أن شيئاً يتجه أولاً إلى الحيوة الخالدة ثم انه لا يتجه إليها لفقده النعمة

إذا أُجيب على الأول بأن الامحاء لا يُعتبر في سفر الحيوة من جهة العلم السابق كأن في الله تغييراً ما بل من جهة المعلومات سابقاً التي هي متغيرة كما مرّ في جرم الفصل وعلى الثاني بأن الأشياء وان تكن في الله على حال غير متغيرة لكنها في أنفسها متغيرة وإلى هذا يرجع محو سفر الحيوة

وعلى الثالث بأنه بالوجه الذي يقال به ان واحداً يُمحي من سفر الحيوة يجوز ان يُقال إنّه يكتُب فيه من جديد أما بحسب اعتقاد الناس أو بحسب أنه يبتدئ من جديد أن يتجه بالنعمة إلى الحيوة الخالدة وهذا أيضاً مندرجٌ تحت علم الله وان لم يكن اندراجه هذا جديداً



### المبحث الخامس والعشرون

#### في القدرة الإلهية - وفيه ستة فصل

بعد أن نظرنا في سابق العلم الإلهي وفي الإرادة الإلهية وما يتعلق بهما بقي أن ننظر في القدرة الإلهية والبحث في ذلك يدور على ست مسائل — ١ هل في الله قوة — ٢ هل قدرته غير

متناهية — ٣ هل هو قادرٌ على كل شيء — ٤ هل يقدر أن يجعل أن الماضيات لم تكن — ٥ هل يقدر أن يصنع ما ليس يصنعه أو أن لا يصنع ما يصنعه — ٦ هل يقدر أن يجعل ما يصنعه أكثر حسناً

## الفصلُ الأوَّلُ

هل في الله قوة

يُتَخَطَّى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن ليس في الله قوة لأن نسبة الله الذي هو الفاعل الأول إلى الفعل كنسبة الهيولى الأولى إلى القوة والهيولى الأولى باعتبارها في نفسها عارية عن كل فعل. فإذا الفاعل الأول الذي هو الله عارٍ عن كل قوة

٢ وأيضاً كل قوة ففعلها أفضل منها كما قال الفيلسوف في الإلهيات ك ٦ م ١٩ لأن الصورة أفضل من المادة والفعل أفضل من القوة الفاعلة لأنه غايتها على أنه ليس شيء أفضل مما في الله لأن كل ما في الله فهو الله كما مرّ تحقيقه في مب ٣ ف ٣. فإذا ليس في الله قوة

٣ وأيضاً ان القوة هي مبدأ الفعل. والفعل الإلهي هو عين الذات الإلهية إذ ليس في الله عرض والذات الإلهية ليس لها مبدأ. فإذا ليست حقيقة القوة موافقة لله

٤ وأيضاً قد مرّ في مب ١٤ ف ٨ ومب ١٩ ف ٤ ان علم الله وإرادته هما علة الأشياء. والعلة والمبدأ واحدٌ بعينه. فإذا ليس يجب إثبات القوة لله بل إثبات العلم والإرادة فقط

لكن يعارض ذلك قوله في مز ٨٨: ٩ «أنت قويٌّ يا رب وحقك من حولك»

والجواب أن يُقال إنَّ القوة قوتان منفصلة وهذه ليست في الله بوجهٍ من الوجوه وفاعلة وهذه يجب إثباتها لله على الوجه الأكمل فواضح أن كل شيء إنما يكون مبدأً فاعلاً لشيءٍ باعتبار كونه بالفعل وكاملاً وإنما ينفعل باعتبار كونه خالياً وناقصاً وقد أسلفنا في مب ٢ ف ٣ ومب ٤ ف ١ و ٢ ان الله فعلٌ صرفٌ وكاملٌ على نحوٍ مطلق

وكليٍّ ومنزَّهٍ عن كل نقصانٍ. فإذا يوافقُه غاية الموافقة أن يكون مبدأً فاعلاً وان لا ينفعل بوجهٍ من الوجوه. وحقيقة المبدأِ الفاعل توافق القوة الفاعلة لأن القوة الفاعلة هي مبدأ التأثير في الغير والقوة المنفعلة هي مبدأ التأثير من الغير كما قال الفيلسوف في الإلهيات ك ٥ م ١٧ فيلزم من ذلك أن القوة الفاعلة موجودة في الله على الوجه الأكمل

إذا أُجيب على الأول بأن القوة الفاعلة ليست قسيمة للفعل بل مستندةٌ إليه لأن كل فاعل فإنما يفعل بحسب كونه بالفعل وأما القوة المنفعلة فهي قسيمة للفعل لأن كل منفعِل فإنما ينفعل بحسب كونه بالقوة فإذا إنما يُسَلَب عن الله هذه القوة لا القوة الفاعلة

وعلى الثاني بأنه حيثما كان الفعل مغايراً للقوة يجب أن يكون أفضل منها. وفعل الله ليس مغايراً لقوته بل كلاهما عين ذاته تعالى لأن وجوده أيضاً ليس مغايراً لذاته فإذاً ليس يجب أن يكون شيءٌ أفضل من قوة الله

وعلى الثالث بأن القوة في المخلوقات ليست مبدأ الفعل فقط بل مبدأ المفعول أيضاً وعلى هذا فحقيقة القوة موجودة في الله باعتبار كونها مبدأ المفعول لا باعتبار كونها مبدأ الفعل الذي هو نفس الذات الإلهية إلا بحسب طريقة تعقلنا من حيث أن الذات الإلهية لاشتمالها في نفسها على كل ما في المخلوقات من الكمال يجوز تعقلها تحت اعتبار الفعل وتحت اعتبار القوة كما تتعقل أيضاً تحت اعتبار الشخص ذي الطبيعة وتحت اعتبار الطبيعة. فإذاً على هذا تكون حقيقة القوة موجودة في الله باعتبار كونها مبدأ المفعول

وعلى الرابع بأن القوة لا تُثَبَّتُ لله كأمرٍ مغايرٍ لعلمه وإرادته حقيقةً بل اعتباراً فقط أي من حيث أن القوة يراد بها مبدأ منفذٌ لما تأمر به الإرادة ويرشد إليه العلم وهذه الثلاثة ثلاثمه تعالى بحسب شيءٍ واحدٍ بعينه — أو بأن كلاً من العلم الإلهي

والإرادة الإلهية له حقيقة القوة من حيث هو مبدأ فاعليٌّ ولذا كان اعتبار العلم والإرادة متقدماً في الله على اعتبار القوة تقدم العلة على الفعل والمعلول

## الفصل الثاني

هل قدرة الله غير متناهية

يُنْتَخِطُ إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن قدرة الله ليست غير متناهية لأن كل غير متناهٍ ناقصٌ كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٣ م ٦٣ و ٦٤ و ٦٥ وقدرة الله ليست ناقصةً. فإذا ليست غير متناهية

٢ وأيضاً كل قوة فإنها تظهر بأثرها والّا لكانت عبثاً فلو كانت قوة الله غير متناهية لاستطاعت أن تُصدر أثراً غير متناهٍ وانه مجالٌ

٣ وأيضاً قد أثبت الفيلسوف في الطبيعيات ك ٨ م ٧٩ انه «لو كانت قوة أحد الأجسام غير متناهية لحرك في الآن» والله ليس يحرك في الآن بل يحرك الخلق الروحاني بالزمان والخلق الجسماني بالمكان والزمان كما في اوغسطينوس في كلامه على التكوين بالمعنى الحرفي ك ٨ ب ٢٠ و ٢٢ و ٢٣. فإذا ليست قوته غير متناهية

لكن يعارض ذلك قول ايلاريوس في كتاب الثالث ٨ «ان الله ذو قدرة غير متقدرة وحيٌ وقويٌّ» وكل غير متقدر فهو غير متناهٍ. فإذا القدرة الإلهية غير متناهية

والجواب أن يُقال إنَّ القوة الفاعلة إنما توجد في الله باعتبار كونه موجوداً بالفعل كما مرَّ في الفصل السابق ووجوده غير متناهٍ من حيث أنه غير محدودٍ بقابلٍ كما يتضح مما مرَّ في مب ٧ ف ١ عند الكلام على عدم تناهي الذات الإلهية. فإذا لا بد أن تكون قوة الله الفاعلة غير متناهية لأنه يُرى في جميع الفواعل أنه كلما كانت صورة الفاعل التي بها يفعل أكمل كانت قوته على الفعل أعظم كما أنه كلما كان شيءٌ أشد حرارة كان أعظم على التسخين. ولو كانت حرارته غير متناهية لكانت قوته على التسخين غير متناهية. فإذا لما كانت الذات الإلهية التي بها يفعل الله غير

متناهية على ما مرّ بيانه في مب ٧ ف ١ يلزم أن تكون قدرته غير متناهية

إذا أُجيب على الأول بأن كلام الفيلسوف على غير المتناهي الذي من جهة المادة الغير المحدودة بالصورة كغير المتناهي الملائم للكم. وذات الله ليست غير متناهية بهذا المعنى كما أسلفنا بيان ذلك في مب ٧ ف ١ فكذا إذا قدرته. فإذا ليس يلزم أن تكون ناقصة

وعلى الثاني بأن قوة الفاعل المجانس تظهر كلها في أثرها لأن قوة الإنسان المولدة لا تستطيع أكثر من أن تولد إنساناً وأما قوة الفاعل الغير المجانس فلا تظهر كلها في إصدار أثرها كما أن قوة الشمس لا تظهر كلها في إصدار حيوان متولد سمن التعفن. وواضح أن لله ليس فاعلاً مجاناً إذ لا يمكن مجامعة غيره له لا في النوع ولا في الجنس كما مرّ بيانه في مب ٣ ف ٥ ومب ٤ ف ٣. فإذا يلزم أن يكون أثره دائماً أقل من قدرته. فإذا لا يجب ظهور قدرته الغير المتناهية في إصدارها أثراً غير متناهٍ على أنها وان لم تصدر أثراً فليست عبثاً لأن العبث ما يتجه إلى غاية لا يدركها كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٢ م ٦٢ وقدرة الله ليست متجهة إلى أثرها على أنه غاية لها بل هي بالأحرى غاية لأثرها

وعلى الثالث بأن الفيلسوف أثبت هناك أنه لو كان لجسم قوة غير متناهية لكان يحرك في لا زمان ومع ذلك فقد أوضح أن قوة محرك السماء غير متناهية لأنه يقدر أن يحرك في زمان غير متناهٍ. فإذا يلزم على مراده أن قوة الجسم لو كانت غير متناهية لحركت في لازمان لا قوة المحرك الغير الجسمي وذلك لأن الجسم المحرك جسماً آخر فاعلاً مجانس فيجب أن تظهر قوة الفاعل كلها في الحركة. فإذا من حيث أنه كلما كانت قوة الجسم المحرك أعظم كان تحريكه أسرع فلا بد أنها لو كانت غير متناهية لكان تحريكها أسرع بسرعة متجاوزة حد المناسبة وهذا هو التحريك في لازمان واما المحرك الغير الجسمي فهو فاعل غير مجانس فلا يجب أن تظهر قوته كلها في الحركة

فيكون محركاً في لازمان ولا سيما لأنه يحرك بحسب ترتيب إرادته.

### الفصل الثالث

هل الله قادرٌ على كل شيء

يُتَخَطَّى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الله ليس قادراً على كل شيء لأن التحرك والتأثر أمرٌ عامٌ لجميع الأشياء وليس الله قادراً عليه لكونه غير متحرك كما مرّ في مب ٢ ف ٣ ومب ٩ ف ١. فإذاً ليس قادراً على كل شيء

٢ وأيضاً أن الخطأ فعل شيء والله لا يقدر أن يخطأ ولا أن ينكر ذاته كما في ٢ تيمو ٢ فإذاً ليس قادراً على كل شيء

٣ وأيضاً في صلوة الأحد الذي بعد الحلول يقال عن الله «ان أعظم مظهرٍ لقدرته الشاملة هو العفو والرحمة». فإذاً غاية ما تبلغه القدرة الإلهية هو العفو والرحمة. وهناك ما هو أعظم بكثيرٍ من العفو والرحمة كإبداع عالم آخر أو نحو ذلك. فإذاً ليس الله قادراً على كل شيء

٣ وأيضاً في شرح قول الرسول في ١ كور ١ «الله جهلٌ حكمة هذا العالم» ما نصّه «ان الله جهلٌ حكمة هذا العالم بإعلانه إمكان ما كانت تراه مستحيلاً» وبذلك يظهر أنه لا يجب الحكم على إمكان شيءٍ أو استحالة باعترار العلل السافلة كما تحكم حكمة هذا العالم بل باعتبار القدرة الإلهية. فإذاً لو كان الله قادراً على كل شيء لكان كل شيء ممكناً فلم يكن مستحيلٌ وإذا ارتفع المستحيل ارتفع الواجب لأن ما يجب وجوده يستحيل عدم وجوده. فإذاً لو كان الله قادراً على كل شيء لم يكن في الأشياء شيءٌ واجبٌ وهذا مستحيلٌ. فإذاً ليس الله قادراً على كل شيء

لكن يعارض ذلك قوله في لو ١: ٣٧ «ليس كلمةٌ مستحيلةٌ لدى الله»

والجواب أن يُقال إنّ الاجماع منعقد على أن الله قادرٌ على كل شيء لكن بيان حقيقة المعنيّ بقدرته على كل شيء متعسرٌ فيما يظهر لأنه قد يمكن التشكيك في ما

يدخل تحت شمول قولنا أن الله يقدر على جميع الأشياء إلا أنه لما كانت القوة تقال بالنظر إلى الممكنات فمن أحسن اعتباره تبين أن المعنى الأحق في القول إن الله يقدر على جميع الأشياء أنه يقدر على جميع الممكنات وبهذا الاعتبار يقال له قادرٌ على كل شيءٍ والممكن يقال على ضربين كما في الفيلسوف في الإلهيات ك ٥ م ١٧ الأول بالنظر إلى قوةٍ ما كما يقال لما هو مقدورٌ للإنسان ممكنٌ له. والثاني على الإطلاق باعتبار نسبة الحدود وليس يجوز أن يقال إن الله إنما يوصف بالقدرة على كل شيءٍ لأنه يقدر على جميع الممكنات للطبيعة المخلوقة لعموم القدرة الإلهية أكثر من ذلك ولو قيل إنما يوصف بذلك لأنه يقدر على جميع الممكنات لقدرته وقع الدور في بيان قدرته على كل شيءٍ إذ ليس هذا سوى القول إن الله قادرٌ على كل شيءٍ لأنه يقدر على جميع ما يقدر عليه، فإذا يوصف الله بالقدرة على كل شيءٍ لأنه يقدر على جميع الممكنات بالإطلاق وهو الضرب الثاني من قول الممكن ويقال لشيءٍ ممكن أو ممتنع على الإطلاق باعتبار نسبة الحدود أما الأول فلعدم منافاة المحمول للموضوع نحو سقراط جالسٌ وأما الثاني فلمنافاة المحمول للموضوع نحو الإنسان حمار. ولكن لا بد من اعتبار أنه لما كان كل فاعل يفعل ما يشبهه كان بإزاء كل قوةٍ فاعلةٍ ممكنٌ على أنه الموضوع الخاص لها بحسب حقيقة ذلك الفعل المبنية عليه تلك القوة الفاعلة كما تنسب القوة المسخنة إلى كل متسخنٍ على أنه الموضوع الخاص لها والوجود الإلهي المبنية عليه حقيقة القدرة الإلهية وجودٌ غير متناهٍ ليس محدوداً نحو جنسٍ مخصوصٍ من أجناس الموجود بل حاصلاً في نفسه على كمال الوجود كله. فإذا كل ما له أو يمكن أن يكون له حقيقة الموجود فهو مندرج تحت الممكنات المطلقة التي بالنظر إليها يقال لله قادرٌ على كل شيءٍ — على أنه ليس شيءٍ يقابل حقيقة الموجود إلا اللاموجود. فإذا إنما ينافي حقيقة الممكن المطلق المقدور لله ما يتضمن في نفسه الوجود واللاوجود معاً لأن هذا غير مقدور لله لا نقصان القدرة الإلهية بل لامتناع أن 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 لامتناع أن يكون له حقيقة الممكن فلأن يُقال إنه لا يمكن فعله أولى من أن يُقال إن الله لا يقدر أن يفعله وليس هذا منافياً لقول الملاك «ليست كلمةً مستحيلةً لدى الله» لأن ما يتضمن تناقضاً لا يمكن أن يكون كلمةً لأنه لا يمكن لعقل أن يتصوره

فإذا أُجيب على الأول بأن الله يُقال إنه قادرٌ على كل شيءٍ باعتبار القوة الفاعلة لا المنفصلة كما مرّ في الفصل الأول. فإذا ليس امتناع التحرك والتأثر فيه منافياً لقدرته على كل شيءٍ وعلى الثاني بأن الخطأ نقصٌ عن كمال الفعل. فإذا إمكان الخطأ هو إمكان النقص في الفعل وهذا منافٍ للقدرّة على كل شيءٍ ولهذا لا يقدر الله أن يخطأ لكونه قادراً على كل شيءٍ ولا اعتراض بقول الفيلسوف في كتاب الجدل ٤ ب ٣ «يقدر الله والصالح على فعل القبيح» فإن ذلك إما بمعنى قضية شرطية مقدمها ممتنعٌ كما لو قلنا ان الله يقدر على فعل القبيح ان أراد إذ لا مانع من صدق الشرطية التي مقدمها وتاليها ممتنعان كما إذا قيل إن كان الإنسان حماراً كان ذا أربع أو بمعنى أن الله يقدر على فعل ما يظهر الآن أنه قبيح مع أنه لو فعله لكان حسناً أو ان الفيلسوف قال ذلك على حسب ما كان عاماً في الأمم من اعتقاد استحالة الناس آلهة كالمشترى والمريخ

وعلى الثالث بأنه إنما كان العفو والرحمة أعظم مظهرٍ لقدرة الله على كل شيءٍ لأن الله بغفرانه الخطايا اختياراً يظهر أن له السلطان الأعلى لأن من كان مقيداً بشريعة سلطان أعلى فليس له أن يغفر الذنوب اختياراً أو لأنه بعفوه عن الناس ورحمته إياهم يسوقهم إلى الاشتراك في الخير الغير المتناهي الذي هو المفعول الأقصى للقدرّة الإلهية أو لأن مفعول الرحمة الإلهية هو أساس جميع الأعمال الإلهية كما مرّ في مب ٢١

ف ٤ لأنه ليس يجب شيءٌ لأحدٍ إلا بسبب ما أُوتيه من الله غير واجب له وأعظم مظهرٍ لقدرة الله على كل شيء أن يكون الوضع الأول لجميع الخيرات خاصاً به

وعلى الرابع بأن الممكن المطلق لا يقال باعتبار العلة العالية ولا باعتبار العلة السافلة بل باعتبار نفسه وأما الممكن الذي يقال باعتبار قوة ما فيسمى ممكناً باعتبار العلة القريبة. فإذا ما من شأنه أن يصدر عن الله وحده ابتداءً كالإبداع والتبرير ونحوهما يقال له ممكنٌ باعتبار العلة العالية وما من شأنه أن يصدر عن العلة السافلة يقال له ممكنٌ باعتبار العلة السافلة لأن المعلول إنما يكون حادثاً أو واجباً باعتبار حال العلة القريبة كما أسلفنا في مب ١٤ ف ١٣ وإنما تجهل حكمة العالم لاعتبارها ما يستحيل على الطبيعة مستحيلاً على الله أيضاً وبذلك يتضح أن قدرة الله على كل شيء لا تنفي الامتناع والوجوب عن الأشياء

### الفصل الرابع

هل يقدر الله أن يجعل أن الماضيات لم تكن

يُتخطى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن الله يقدر أن يجعل أن الماضيات لم تكن لأن الممتنع بالذات أشد امتناعاً من الممتنع بالعرض. والله يقدر أن يفعل ما هو ممتنع بالذات كإبراء الأكمه أو احياء الميت فإذا أولى أن يقدر على فعل ما هو ممتنع بالعرض وكون الماضيات لم تكن ممتنع بالعرض لأن امتناع كون سقراط لم يسر عارضاً من كون ذلك قد كان. فإذا يقدر الله أن يجعل أن الماضيات لم تكن

٢ وأيضاً كل ما كان الله قادراً أن يفعله فلا يزال قادراً عليه لعدم تناقص قدرته وهو قبل أن سار سقراط كان قادراً أن يجعله أن لا يسير. فإذا بعد أن سار يقدر أن يجعل أنه لم يسر  
٣ وأيضاً ان فضيلة المحبة أعظم من البكارة والله يقدر أن يردَّ فضيلة المحبة الفاتنة. فإذا يقدر أن يردَّ البكارة أيضاً. فإذا يقدر أن يجعل أن البكر المفوضة

لم تقض

لكن يعارض ذلك قول ايرونيμος في رسالته ٢ إلى اسطاخيوس في حفظ البكارة «ان الله مع قدرته على كل شيء لا يقدر أن يجعل المفوضة غير مفوضة» فإذا بجامع الحجة لا يقدر أن يجعل أي ماضٍ آخر انه لم يكن

والجواب أن يُقال إنَّ ما يتضمن تناقضاً ليس مقدوراً لله كما مرَّ في الفصل الآنف وفي مب ٧ ف ٢ وكون الماضيات لم تكن يتضمن تناقضاً لأنه كما أن قولنا سقراط جالسٌ وغير جالسٍ معاً يتضمن تناقضاً كذلك قولنا سقراط جلس ولم يجلس معاً والقول أنه جلس هو عين القول انه مضى والقول انه لم يجلس هو عين القول انه لم يكن. فإذا كون الماضيات لم تكن ليس مقدوراً لله وهذا ما صرَّح به اوغسطينوس في رده على فوستوس ك ٢٩ ب ٥ حيث قال «كل من قال ان كان الله قادراً على كل شيء فليجعل ان ما صُنِعَ 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 الخليقات ك ٦ ب ٢ «إنما يخلو الله من القدرة على جعل ما صُنِعَ غير مصنوع»

إذا أُجيب على الأول بأنه وان كان كون الماضيات لم تكن ممتنعاً بالعرض إذا اعتُبرَ الشيء الذي مضى أي سير سقراط لكنه إذا اعتُبرَ الماضي من حيث هو ماضٍ لم يكن كونه لم يكن ممتنعاً بالذات فقط بل متناقضاً على الإطلاق وهو بهذا الاعتبار أشد امتناعاً من إحياء الميت الذي ليس فيه مناقضة لأنه إنما يقال له ممتنع بالنسبة إلى قدرة ما أي إلى القدرة الطبيعية لأن مثل هذه الممتنعات مقدورة لله

وعلى الثاني بأنه كما أن الله إذا اعتُبرَ كمال قدرته يقدر على جميع الأشياء لكن بعض الأشياء ليست مقدورة له لخلوها عن حقيقة الممكنات كذلك إذا اعتُبرَ عدم تغير قدرته فهو يقدر على كل ما قدر عليه لكن بعض الأشياء كان لها وقتاً ما حقيقة

الممكنات قبل أن صُنِعَتْ وهي الآن خالية عن ذلك بعد أن صُنِعَتْ وهكذا يُقال إنّ الله لا يقدر عليها لأنها ليست مقدورة في ذواتها

وعلى الثالث بأن الله يقدر أن يزيل عن المرأة المفوضة كل فساد في النفس والجسد لكنه لا يقدر أن يزيل عنها كونها قد فُضَّت كما لا يقدر أيضاً أن يزيل عن خاطئ كونه قد خطئ وكونه قد فقد المحبة

### الفصل الخامس

هل يقدر الله أن يصنع ما ليس يصنعه

يُتَخَطَّى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن الله لا يقدر أن يصنع إلا ما يصنعه لأنه لا يقدر أن يصنع إلا ما تقرّر في سابق علمه وترتيبه انه سيصنعه. وهو لم يتقرّر في سابق علمه وترتيبه أنه سيصنع إلا ما يصنعه فهو إذاً لا يقدر أن يصنع إلا ما يصنعه

٢ وأيضاً ان الله لا يقدر أن يصنع إلا ما صنعه واجبٌ وعدلٌ. والله لا يجب عليه أن يصنع ما ليس يصنعه وليس من العدل أن يصنع ما ليس يصنعه. فهو إذاً لا يقدر أن يصنع ما ليس يصنعه

٣ وأيضاً ان الله لا يقدر أن يصنع إلا ما هو خيرٌ للمصنوعات وملائمٌ لها وليس خيراً لمصنوعات الله ولا ملائماً لها أن تكون على خلاف ما هي فإذاً ليس يقدر الله أن يصنع إلا ما يصنعه

لكن يعارض ذلك قوله في متى ٢٦: ٥٣ «أتظن اني لا أستطيع أن أسأل أبي فيقيم لي في الحال أكثر من اثنتي عشرة جوقة من الملائكة» مع أنه لم يسأل ولا الآب أقام له ذلك لمحاربة اليهود. فإذاً الله يقدر أن يصنع ما ليس يصنعه

والجواب أن يُقال إنّ هذه المسألة قد وهم فيها بعضٌ على ضربين فذهب جماعة إلى أن الله يفعل عن ضرورة طبعه بحيث أنه كما لا يمكن أن يصدر عن فعل الأشياء الطبيعية غير ما يصدر مثلاً لا يمكن أن يصدر عن نطفة الإنسان غير إنسان ولا عن

بذر الزيتون غير زيتونة كذلك لا يمكن أن يصدر عن الفعل الإلهي أشياء أو ترتيب للأشياء غير ما هو حاضر. ولكن قد أوضحنا في مب ١٩ ف ٣ أن الله ليس يفعل عن ضرورة طبعه بل إن إرادته هي علة جميع الأشياء وليست محدودة طبعاً واضطراباً نحو هذه الأشياء فإذاً ليس مساق الأشياء الحاضر صادراً عن الله اضطراباً أصلاً بحيث يتمتع صدور غيرها. وذهب غيرهم إلى أن القدرة محدودة نحو مساق الأشياء الحاضر بسبب ترتيب الحكمة والعدل الإلهيين الذي لا يفعل الله بدونه شيئاً ولما كانت قدرة الله التي هي عين ذاته ليست مغايرة لحكمته جاز أن يُقال إن ليس في قدرة الله شيء إلا وهو في ترتيب حكمته لأن الحكمة الإلهية تحيط بمبلغ القدرة الإلهية كله. لكن الترتيب المركوز من الحكمة الإلهية في الأشياء القائم به حقيقة العدل على ما مرّ في مب ٢١ ف ٢ ليس مساوياً للحكمة الإلهية فتكون محدودة إليه وواضح أن وجه الترتيب الذي يضعه الحكيم لمصنوعاته يؤخذ كله من الغاية. فإذاً متى كانت الغاية معادلة للأشياء المصنوعة لأجل غاية كانت حكمة الصانع محدودة نحو ترتيب معين لكن الخيرية الإلهية غاية تفوق المخلوقات فوفاً لا مناسبة معه. فإذاً ليست الحكمة الإلهية محدودة نحو ترتيب ما للأشياء بحيث لا يمكن صدور مساق آخر لها فإذاً يجب أن يقال على الإطلاق أن الله يقدر أن يصنع غير ما يصنعه

إذاً أجيب على الأول بأنه لما كانت القدرة والذات فينا مغايرتين للإرادة والعقل وكان العقل أيضاً مغايراً للحكمة والإرادة مغايرة للعدل قد يمكن أن يوجد في القدرة ما يتمتع وجوده في الإرادة العادلة أو العقل الحكيم. وأما في الله فالقدرة والذات والإرادة والعقل والحكمة والعدل شيء واحد بعينه. فإذاً لا يمكن أن يكون في قدرته شيء ليس في إرادته العادلة وعقله الحكيم إلا أنه لما كانت إرادته تعالى لا تُحدّ اضطراباً نحو هذه الأشياء أو تلك الا فرضاً على ما مرّ في مب ١٩ ف ٣ وحكمته وعدله لا يُحدّ أن نحو ترتيب مخصوص على ما مرّ قريباً فلا مانع أن يكون في قدرته ما لا يريده ولا

يندرج تحت الترتيب الذي رسمه للأشياء. ولما كانت القوة تعتبر منفذة والإرادة أمراً والعقل والحكمة مرشدين فما يُنسب إلى القدرة الإلهية باعتبارها في نفسها يُقال إنّ الله يقدر عليه بالقدرة المطلقة وهو كل ما يمكن أن يحصل له حقيقة الموجود كما مرّ في الفصل الثالث وما ينسب إليها باعتبار تنفيذها أمر الإرادة العادلة يُقال إنّ الله يقدر أن يصنعه بالقدرة المرتبة. فإذاً على هذا يجب أن يُقال إنّ الله يقدر بالقدرة المطلقة أن يصنع غير ما تقرّر في سابق علمه وسابق ترتيبه أنه سيصنعه لكنه ليس يمكن أن يصنع ما لم يتقرّر في سابق علمه وسابق ترتيبه أنه سيصنعه فإن ما يتعلق به سابق العلم وسابق الترتيب إنما هو الفعل لا القدرة التي هي طبيعية لأن الله إنما يصنع شيئاً لكونه يريد لكنه ليس إنما يقدر لكونه يريد بل لأن ذلك طبيعيّ له

وعلى الثاني بأن الله لا يجب عليه شيء إلا لنفسه فإذاً متى قيل أن الله لا يقدر أن يصنع إلا ما يجب فليس معناه إلا أنه لا يقدر أن يصنع إلا ما هو ملائم له وعدلٌ غير أن قولنا ملائمٌ وعدلٌ يحتمل معنيين الأول أن يكون متعلقاً أولاً من جهة معناه بهو على أن يكون منحصراً في الأمور الحاضرة ثم ينسب على هذا النحو إلى القدرة وعلى هذا يكون ذلك القول كاذباً لأن معناه أن الله لا يقدر أن يصنع إلا ما هو ملائمٌ وعدلٌ في الحال. والثاني أن يكون متعلقاً أولاً بقدر الذي فيه قوة السعة ثم بهو فيكون المراد به الدلالة على حاضر وشائع وعلى هذا يكون ذلك القول صادقاً ومعناه أن الله لا يقدر أن يصنع إلا ما لو صنعه لكان ملائماً وعدلاً

وعلى الثالث بأنه وإن كان مساق الأشياء الحاضر معيّناً لهذه الأشياء الحاضرة إلا أن حكمة الله وقدرته ليست محدودة إليه فإذاً وإن كانت هذه الأشياء الحاضرة ليس خيراً لها ولا يلائمها مساقٌ آخر لكن الله يقدر أن يصنع غيرها ويضع له ترتيباً آخر

### الفصل السادس

في أن ما يصنعه الله هل يقدر أن يصنعه أحسن مما هو  
يُتخطى إلى السادس بأن يقال: يظهر أن ما يصنعه الله لا يقدر أن يصنعه أحسن مما هو  
لأن كل ما يصنعه فإنه يصنعه بغاية الحكمة والقدرة. وكلما صنّع شيء بقدرة وحكمة أعظم كان  
أحسن. فإذا لا يقدر الله أن يصنع شيئاً أحسن مما يصنعه

٢ وأيضاً قال اوغسطينوس في رده على مكسميانوي ك ٣ ب ٧ «لو أن الله قدر أن يلد  
ابناً مساوياً له ولم يشأ لكان حاسداً» وكذا لو أن الله قدر أن يصنع الأشياء أحسن ممّا هي ولم يشأ  
لكان حاسداً. والله منزّه كل التنزه عن الحسد فإذا قد صنع كل شيء في غاية الحسن فإذا لا يقدر  
أن يصنع شيئاً أحسن مما صنعه

٣ وأيضاً ما كان حسناً بالحسن الأعظم أو حسناً جداً فلا يمكن أن يُصنع أحسن مما هو إذ  
ليس شيء أعظم من الأعظم وقد قال اوغسطينوس في انكيريدون ب ١٠ ان «الأشياء المصنوعة  
من الله إذا اعتبرت بأفرادها فهي حسنة أو بجملتها معاً فهي حسنة جداً» لأن جمال العالم العجيب  
ناشئ عن جميع الأشياء فإذا لا يمكن أن يصنع الله العالم أحسن مما هو

٤ وأيضاً أن الإنسان المسيح مملوء نعمة وحقاً وحاصل على الروح بغير مقدار فيمتنع أن  
يكون أحسن مما هو وأيضاً فالسعادة المخلوقة يقال أنها الخير الأعظم فيمتنع أن تكون أحسن ممّا  
هي وأيضاً فإن مريم العذراء السعيدة مترفعة على جميع مراتب الملائكة فيمتنع أن تكون أحسن  
مما هي فإذا ليس كل ما صنعه الله يقدر أن يصنعه أحسن مما هو

لكن يعارض ذلك قوله في افس ٣: ٢٠ ان «الله يقدر أن يصنع كل شيء بحيث يفوق جداً  
ما نسأله أو نتصوره»

والجواب أن يُقال إن حسن شيء على ضربين أحدهما ما هو من تمام ماهية

الشيء كما أن الناطقية من تمام ماهية الإنسان وباعتبار هذا الضرب من الحسن لا يقدر الله أن يصنع شيئاً أحسن مما هو وإن كان قادراً أن يصنع شيئاً آخر أحسن منه كما أنه لا يقدر أن يصنع عدداً رباعياً أعظم إذ لو كان أعظم لم يكن رباعياً بل عدداً آخر لأن حكم زيادة الفصل الجوهري في الحدود كحكم زيادة الوحدة في الأعداد كما في الآلهيات ك ٨ م ١٠. والثاني ما هو خارج عن ماهية الشيء ككون الإنسان فاضلاً أو حكيماً وباعتبار هذا الضرب من الحسن يقدر الله أن يصنع الأشياء المصنوعة منه أحسن مما هي وإذا تكلمنا على وجه الإطلاق فالله لا يصنع شيئاً إلا وهو قادر أن يصنع شيئاً آخر أحسن منه

إذا أُجيب على الأول بأن القول أن الله يقدر أن يصنع شيئاً أحسن مما يصنعه أن أُريد فيه اسناد الحسن إلى الشيء فهو صادق لأن كل شيء يقدر الله أن يصنع شيئاً آخر أحسن منه وأما الشيء بعينه فقد يقدر أن يصنعه أحسن مما هو وقد لا يقدر على حسب الاعتبارين المارين في جرم الفصل. وإن أُريد اسناده إلى الصنع فإن اعتبر من جهة الصانع فالله لا يقدر أن يصنع بأحسن مما يصنع لأنه لا يقدر أن يصنع بأعظم حكمة وخيرية وإن اعتبر من جهة المصنوع فهو يقدر أن يصنع أحسن لأنه يقدر أن يؤتي الأشياء المصنوعة منه حالاً من الوجود أحسن من جهة العوارض وإن تعذر عليه ذلك من جهة الذاتيات

وعلى الثاني بأن من شأن الابن أن يساوي أباه متى بلغ الكمال ولكن ليس من شأن خليفة أن تكون أحسن ممّا هي مصنوعة من الله فلا مماثلة

وعلى الثالث بأن العالم باعتبار الموجودات الحاضرة لا يمكن أن يكون أحسن بسبب الترتيب الذي في غاية المناسبة الموضوع لها من الله والقائم به حسن العالم فلو كان شيء منها أحسن لاختلّ تناسب الترتيب كما أنه لو شدّ وترّ أكثر مما يجب لاختلّ نغم القيثارة إلا أن الله يقدر أن يصنع أشياءً آخر أو يزيد أشياءً آخر على

الأشياء الحاضرة ويكون عالمٌ آخر أحسن

وعلى الرابع بأن لناسوت المسيح من طريق كونه متحدًا وللسعادة المخلوقة من طريق كونها التمتع باللّه وللعذراء السعيدة من طريق كونها أمّ اللّه شرفاً ما غير متناهٍ حاصلاً عن الخير الغير المتناهي الذي هو اللّه ومن هذا الوجه لا يمكن أن يصنع شيءٌ أحسن منها كما لا يمكن أن يكون شيءٌ أحسن من اللّه



### المبحث السادس والعشرون

#### في السعادة الإلهية - وفيه أربعة فصول

أخيراً بعد أن نظرنا في ما يتعلق بوحداية الذات الإلهية ينبغي النظر في السعادة الإلهية والبحث في ذلك يدور على أربع مسائل — ١ هل السعادة مناسبة لله — ٢ في أنه باعتبار أي شيء يُقال إنَّ الله سعيدٌ هل باعتبار فعل العقل — ٣ هل الله هو السعادة الذاتية لكل سعيد — ٤ هل يندرج في سعادته كل سعادة

### الفصل الأوّل

#### هل السعادة مناسبة لله

يُتَخَطَّى إلى الأوّل بأن يقال: يظهر أن السعادة غير مناسبة لله لأنها على ما حدها بويسيوس في كتاب التعزية ٤ نث ٢ هي «الحالة الكاملة باجتماع جميع الخيرات» واجتماع الخيرات ليس له محلٌّ في الله كما ليس فيه محل للتركيب فإذا ليست السعادة مناسبة لله

٢ وأيضاً أن السعادة أو الغبطة هي ثواب الفضيلة كما قال الفيلسوف في الخلفيات ك ١ ب ٩ والله ليس يناسبه الثواب كما ليس يناسبه الاستحقاق فكذا السعادة أيضاً

لكن يعارض ذلك قول الرسول في ١ تيمو ٦: ١٥ «الذي يبيديه في آونته الله

السعيد القدير وحده ملك الملوك ورب الأرباب»

والجواب أن يُقال إنَّ السعادة في غاية المناسبة لله إذ ليس المراد باسم السعادة إلا الخير الكامل للطبيعة العقلية التي هي وحدها من شأنها أن تعرف استغناءها بالخير الحاصلة عليه وهي وحدها يناسبها أن يعرضها الخير والشر وأن تكون ربة أفعالها وكلا هذين الأمرين أي الاستكمال والتعقل في غاية المناسبة لله فالسعادة إذاً في غاية المناسبة له

إذاً أجيب على الأوّل بأن اجتماع الخيرات حاصل في الله لا بطريق التركيب بل بطريق البساطة لأن الأشياء التي هي متكررة في المخلوقات هي سابقة الوجود في الله على حال البساطة والوحدة كما مر في مب ٤ ف ٢ ومب ١٨ ف ٤

وعلى الثاني بأن كون السعادة أو الغبطة هي ثواب الفضيلة إنما هو عارض لها من حيث يكسبها كاسب كما يعرض للموجود أن يكون حدّاً للتولد من حيث يخرج من القوة إلى الفعل. فإذاً كما أن الله حاصل على الوجود وإن لم يتولد كذلك هو حاصل على السعادة وإن لم يستحق

## الفصل الثاني

هل يقال لله سعيد بحسب العقل

يُتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الله ليس يقال له سعيد بحسب العقل لأن السعادة هي الخير الأعظم. والخير يقال في الله بحسب الذات لأنه ينظر إلى الوجود الذي هو بحسب الذات على ما في بويسيوس في كتاب الأسابيع. فإذاً السعادة أيضاً تقال على الله بحسب الذات لا بحسب العقل

٢ وأيضاً أن السعادة تتضمن اعتبار الغاية. والغاية هي موضوع الإرادة كالخير. فإذاً السعادة تقال على الله بحسب الإرادة لا بحسب العقل

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في أدبياته ك ٣٢ ب ٧ «المجيد من يتمتع

بنفسه غير مفتقر إلى مدح بوجه إليه من غيره» ومعنى كون شيء مجيداً أنه سعيد. فإذا لما كنا نتمتع بالله بحسب العقل لأن رؤية الله هو الثواب كله على ما في اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٢ ب ٢٦ يظهر أن السعادة تقال على الله بحسب العقل

والجواب أن يُقال إن المراد بالسعادة هي الخير الكامل للطبيعة العقلية كما مرّ قريباً في الفصل الأنف ولهذا كما أن كل شيء يشترك كماله كذلك الطبيعة العقلية تشترك السعادة طبعاً. وأكمل شيء في كل طبيعة عقلية هو الفعل العقلي الذي به تدرك على نحو ما جميع الأشياء فإذا سعادة كل طبيعة عقلية مخلوقة قائمة بالتعقل على أن الوجود والتعقل ليسا متغايرين في الله ذاتاً بل مفهوماً فقط فإذا إنما يتصف الله بالسعادة بحسب العقل كما يتصف بها سائر السعداء الذين إنما يقال لهم سعداء تشبيهاً بسعادته

إذا أُجيب على الأول بأن قضية تلك الحجة أن الله سعيدٌ بحسب ذاته لا أن السعادة تناسبه بحسب اعتبار الذات بل بالأحرى بحسب اعتبار العقل

وعلى الثاني بأن السعادة لكونها خيراً هي موضوع الإرادة والموضوع متقدم عقلاً على فعل القوة. فإذا السعادة الإلهية بحسب طريقة التعقل شيء متقدم على فعل الإرادة الساكنة إليها. وهذا الشيء لا يمكن أن يكون إلا فعل العقل. فإذا إنما تعتبر السعادة في فعل العقل

### الفصل الثالث

هل الله هو سعادة كل سعيد

يُنْتَخِطُ إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الله هو سعادة كل سعيد لأنه هو الخير الأعظم على ما مرّ بيانه في مب ٦ ف ٢ و ٤ والخير الأعظم يمتنع تكرره كما يتضح مما مرّ أيضاً في مب ١١ ف ٣ فإذا لما كان من حقيقة السعادة أن تكون هي الخير الأعظم يظهر أنها ليست شيئاً مغايراً لله

٢ وأيضاً ان السعادة هي الغاية القصوى للطبيعة الناطقة وليس يوافق أن يكون الغاية القصوى للطبيعة الناطقة إلا 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 أعظم من الله. فإذا السعادة شيء مغاير لله

والجواب أن يُقال إنَّ سعادة الطبيعة العقلية قائمة في فعل العقل وهو يمكن فيه اعتبار أمرين موضوع الفعل الذي هو المعقول والفعل الذي هو التعقل. فإذا اعتبرت السعادة من جهة الموضوع فهي الله وحده إذ إنما يكون واحد سعيداً من طريق أنه يعقل الله كقول اوغسطينوس في اعترافاته ك ٥ ب ٤ «سعداً لمن يعرفك وان جهل ما سواك» واما من جهة فعل التعقل فهي في المخلوقات السعيدة شيء مخلوق وأما في الله فهي بهذا الاعتبار أيضاً شيء غير مخلوق

إذاً أجيب على الأول بأن السعادة باعتبار الموضوع هي الخير الأعظم على الإطلاق وأما باعتبار الفعل فهي في المخلوقات السعيدة الخير الأعظم لا على الإطلاق بل في جنس الخيرات الممكن اشتراك الخلق فيها

وعلى الثاني بأن الغاية غايتان ما هي وما بها كما قال الفيلسوف في الخليقات ك ١ ب ٣ أي الشيء واستعمال الشيء كما أن غاية البخيل هي الدرهم وكسب الدرهم. فإذا الغاية القصوى للخليقة الناطقة هي الله على أنه الشيء والسعادة المخلوقة على أنها استعمال الشيء أو بالأحرى التمتع به

### الفصل الرابع

هل يندرج في سعادة الله كل سعادة

يُتخطى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن السعادة الإلهية لا تشمل جميع السعادات إذ قد يوجد سعادات باطلة. والله يمتنع أن يكون فيه باطل. فإذا ليست سعاداته الإلهية شاملة لكل سعادة

٢ وأيضاً ان بعض السعادات يقوم عند البعض في أمور جسمانية كالملاذ البدنية والغنى ونحو ذلك. وهذه الأمور يمتنع مناسبتها لله إذ ليس بذي جسم. فإذا ليست سعادته شاملة لكل سعادة لكن يعارض ذلك أن السعادة كمالٌ ما. والكمال الإلهي يشمل كل كمال كما مرَّ تحقيقه في مب ٤ ف ٢. فإذا السعادة الإلهية تشمل كل سعادة

والجواب أن يُقال إنَّ كل ما هو مشتهى في كل سعادة حقة أو باطلة فهو كله سابق الوجود في السعادة الإلهية على وجهٍ أكمل لأنه من جهة السعادة النظرية يرى نفسه وجميع ما سواه رؤية متصلة ومحقة غاية التحقق ومن جهة السعادة العملية يدبر الكون كله ومن جهة السعادة الأرضية القائمة باللذة والغنى والسلطة والشرف ونباهة الشأن على ما في بويسيوس في كتاب التعزية ٣ نث ١٠ فهو حاصلٌ على البهجة بذاته وجميع ما سواه بدل اللذة وعلى الاستغناء التام المتكفل به الغنى بدل الغنى وعلى القدرة الشاملة بدل السلطة وعلى تدبير جميع الكائنات بدل الشرف وعلى رؤية جميع المخلوقات بدل نباهة الشأن

إذاً أجيب على الأول بأنه إنما تكون سعادة ما باطلة لخلوها عن حقيقة السعادة الحقة وليس في الله سعادة كذلك بل كل ما فيه شبه أدنى سعادة فله وجود سابق في السعادة الإلهية وعلى الثاني بأن الخيرات الموجودة في الجسمانيات وجوداً جسمانياً موجودة في الله وجوداً روحانياً بحسب حاله. وهذا القدر من الكلام كافٍ في ما يتعلق بوحداية الذات الإلهية



## باب في الثالث

### المبحث السابع والعشرون

#### في صدور الأقانيم الإلهية - وفيه خمسة فصول

بعد أن بحثنا في ما يتعلق بوحداية الذات الإلهية بقى أن نبحت في ما يتعلق بثالوث الأقانيم في الله. ولما كانت الأقانيم الإلهية متميزة في إضافات الأصل قضى ترتيب التعليم بوجوب الخوض أولاً في الأصل أو الصدور ثم في إضافات الأصل ثم في الأقانيم. أما الصدور فالبحت فيه يدور على خمس مسائل — ١ هل يوجد في الله صدور — ٢ هل يجوز أن يسمّى صدور ما في الله توليداً — ٣ هل يجوز أن يكون في الله سوى التوليد صدور آخر — ٤ هل يجوز أن يقال لذلك الصدور الآخر توليد — ٥ هل يوجد في الله أكثر من صدورين

### الفصل الأول

#### هل يوجد في الله صدور

يُنْتَخَطَى إلى الأول بأن يقال: يظهر أنه يستحيل وجود صدور في الله لأن المراد بالصدور حركة إلى الخارج وليس في الله شيء متحرك ولا خارجي. فإذا ليس فيه صدور أيضاً  
٢ وأيضاً كل صادر فهو مغاير لمصدره. وليس في الله تغاير بل بساطة تامة. فإذا ليس في الله صدور

٣ وأيضاً ان الصدور من الغير منافٍ لحقيقة المبدأ الأول في ما يظهر والله هو المبدأ الأول على ما مرّ تحقيقه في مب ٢ ف ٣. فإذا ليس للصدور محل في الله  
لكن يعارض ذلك قول الرب في يو ٨: ٤٢ «اني خرجت من الله»  
والجواب أن يُقال إنّ الكتاب يستعمل في الأمور الإلهية أسماء تدل على الصدور وللناس في هذا الصدور مذاهب مختلفة فذهب فريق إلى أنه من قبيل صدور

المعلول عن العلة وإليه اريوس بقوله أن الابن صادر عن الآب على أنه خليقته الأولى والروح القدس صادر عن الآب والابن على أنه مخلوق منهما وقضية هذا المذهب أن ليس الابن ولا الروح القدس إلهاً حقاً وهو منافٍ لقوله في حق الابن في ١ يو ٥: ٢٠ «نحن في الإله الحقيقي في ابنه.. هذا هو الإله الحقيقي» ولقوله في حق الروح القدس في ١ كور ٦: ١٩ «أما تعلمون أن أجسادكم هي هيكل الروح القدس» إذ الهيكل خاصٌ باللّه وحده. وذهب آخرون إلى أنه من قبيل ما يُقال إنَّ العلة تصدر إلى المعلول من حيث تحركه أو ترسم فيه شبهها وإليه صار سابليوس بقوله ان اللّه الآب بعينه يقال له الابن باعتبار تجسده من العذراء وهو بعينه يقال له الروح القدس باعتبار تقديسه الخليقة الناطقة وتحريكه إياها إلى الحياة وهذا منقوض بقول الرب عن نفسه في يو ٥: ١٩ «ان الابن لا يقدر أن يعمل من نفسه شيئاً» وكثير غير ذلك مما هو صريح في أن الابن ليس نفس الآب. ومن اجهد نظر اعتباره رأى أن كلاً من الفريقين المتقدمين فهم بالصدور صدوراً إلى شيء خارج ولم يجعله في نفس اللّه ولكن لما كان كل صدور إنما هو بحسب فعلٍ ما فكما أنه بحسب الفعل المتعدي إلى موضوع خارج يحصل صدورٌ إلى الخارج كذلك بحسب الفعل المستقر في نفس الفاعل يحصل صدورٌ إلى الداخل. وهذا واضحٌ غاية الوضوح في العقل الذي يستقر فعله وهو التعقل في نفس المتعقل لأن كل من يعقل فإنه عن مجرد تعقله يصدر شيء في داخله وهو تصور الشيء المعقول الحاصل عن القوة العقلية والصادر عن معرفتها وهذا التصور يدل عليه اللفظ ويقال له كلمة العقل المدلول عليها بكلمة اللفظ ولما كان اللّه فوق جميع الأشياء فما يقال فيه ليس يجب فهمه على حسب حال المخلوقات السافلة التي هي الأجسام بل على سبيل التشبيه بالمخلوقات العالية وهي الجواهر العقلية التي لا يزال مع ذلك تشبيهاً قاصراً عن تمثيل الأمور الإلهية. فإذاً ليس يجب أخذ الصدور على حسب ما هو في الجسمانيات أي اما بحركة مكانية

أو بتأثير علة في معلول خارج كصدور الحرارة من المسخن إلى المتسخن بل بحسب الصدور المعقول كصدور الكلمة المعقولة عن قائلها الذي تبقى مستقرة فيه وبهذا المعنى يُثبت الإيمان الكاثوليكي الصدور في الله

إذا أُجيب على الأول بأن ذلك الاعتراض متجه على الصدور الذي هو الحركة المكانية أو الذي هو بحسب الفعل المتعدي إلى موضوع خارج أو مفعول خارج وهذا الصدور لا وجود له في الله كما مرّ في جرم الفصل

وعلى الثاني بأن ما يصدر بحسب الصدور الذي إلى الخارج يجب أن يكون مغايراً لمصدره أما ما يصدر في الداخل صدوراً عقلياً فلا يجب فيه ذلك بل بالأحرى كلما زاد صدوره كملاً زاد اتحاداً بمصدره. فمن البين أنه حيثما كان التعقل لشيء أكمل كان التصور العقلي أدخل في المتعقل وأشدّ اتحاداً به لأن العقل إنما يزداد اتحاداً بالمعقول بحسب تعقله بالفعل. فإذا لما كان التعقل الإلهي في غاية الكمال على ما مرّ في مب ١٤ ف ٢ كان لا بدّ من اتحاد الكلمة الإلهية بمصدرها اتحاداً كاملاً دون أدنى تغايرٍ

وعلى الثالث بأن الصدور عن مبدأ الذي به يكون الصادر خارجياً ومغايراً منافٍ لحقيقة المبدأ الأول أما الصدور بالطريقة المعقولة الذي به يكون الصادر داخلياً وغير مغايرٍ فداخل في حقيقة المبدأ الأول لأننا متى قلنا أن البناء هو مبدأ البيت يدخل في حقيقة هذا المبدأ تصور صناعته ولو كان البناء هو المبدأ الأول لدخل ذلك في حقيقة المبدأ الأول والله الذي هو المبدأ الأول للكائنات نسبته إلى المخلوقات كنسبة الصانع إلى المصنوعات

## الفصل الثاني

هل يجوز أن يدعى صدور في الله توليداً

يُختلّى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الصدور الذي في الله لا يجوز أن يدعى توليداً

لأن التوليد انتقل من اللاوجود إلى الوجود مقابل للفساد وكلاهما يكون في المادة والله ليس يلائمه شيء من ذلك. فإذا استحيل أن يكون فيه توليدٌ

٢ وأيضاً ان الصدور في الله إنما هو بالطريقة المعقولة كما مرّ في الفصل السابق. وهذا الصدور لا يُدعى فينا توليداً فكذا هو في الله أيضاً

٣ وأيضاً كل متولدٍ فإنه يستفيد الوجود من المولد. فإذا وجود كل متولدٍ وجودٌ مقبولٌ. وليس وجود مقبولٌ قائماً بنفسه. فإذا لما كان الوجود الإلهي قائماً بنفسه كما تقرر في مب ٧ ف ١ ومب ١١ ف ٤ يلزم أن ليس وجود متولدٍ ما وجوداً إلهياً. فإذا ليس في الله توليد

لكن يعارض ذلك قوله في مز ٢: ٧ «انا اليوم ولدتك»

والجواب أن يُقال إن صدور الكلمة في الله يدعى توليداً وليبان ذلك فليُعلم أن اسم التوليد نستعمله على ضربين أحدهما بالعموم لجميع الكائنات والفاقدات وهو على هذا النحو ليس إلا الانتقال من اللاوجود إلى الوجود. والثاني بالخصوص للاحياء والمراد بالتوليد على هذا النحو أصلٌ حي من مبدأٍ حيٍ مقارنٍ ويقال له بالخصوص ولادة ومع ذلك فليس يقال مولودٌ لكل حي صادرٍ بل بالخصوص لما يصدر بحسب حقيقة المشابهة وعليه فليس للوبر والشعر حقيقة المولود والابن بل ذلك خاصٌ بما صدر بحسب حقيقة المشابهة لا أي مشابهة كانت لأن الديدان المتولدة من الحيوانات ليس لها حقيقة التوليد والبنوة وان كان ثم مشابهة في الجنس بل يُطلب لحقيقة هذا التوليد أن يصدر الشيء بحسب المشابهة في طبيعة نوع بعينه كصدور إنسانٍ عن إنسانٍ وفرسٍ عن فرسٍ. فإذا التوليد يشمل كلا الضربين في الاحياء التي تصدر من القوة إلى فعل الحياة كالناس والبهائم فإن كان حي لا تخرج حياته من القوة إلى الفعل فالصدور الذي ربما يحدث فيه ينفي حقيقة التوليد الأولى بالكلية لكن يجوز أن يكون له حقيقة التوليد الخاص بالاحياء. فإذا على هذا يكون لصدور الكلمة الإلهية

حقيقة التوليد لأنه يصدر بطريقة الفعل المعقول الذي هو فعل الحيوية وعن مصدر مقارنٍ كما مر في الفصل السابق وبحسب حقيقة المشابهة لأن صورة العقل هي شبه الشيء المعقول وفي طبيعة واحدة بعينها لأن التعقل والوجود واحدٌ بعينه في الله كما مرَّ تحقيقه في مب ٣ ف ٤ ومب ١٤ ف ٤. فإذا صدور الكلمة في الله يقال له توليد والكلمة الصادرة يقال لها ابن

إذا أُجيب على الأول بأن ذلك الاعتراض إنما يرد على التوليد بالمعنى الأول باعتبار إفادته الخروج من القوة إلى الفعل وهي بهذا المعنى لا محل لها في الله كما مرَّ في جرم الفصل

وعلى الثاني بأن التعقل عندنا ليس نفس جوهر العقل. فإذا الكلمة التي تصدر عندنا بحسب الفعل العقلي ليست متحدة مع مصدرها في الطبع فلا يصدق عليها التوليد صدقاً حقيقياً وتاماً وأما التعقل الإلهي فهو نفس جوهر المتعقل كما مرَّ تحقيقه في مب ١٤ ف ٤. فإذا الكلمة الإلهية تصدر كصدور قائم بنفسه متحدٍ مع مصدره في الطبع ولأجل ذلك يقال لها مولودٌ وابنٌ حقيقةً ولذا فالكتاب يستعمل ما يختص بتوليد الأحياء أيضاً للدلالة على صدور الحكمة الإلهية كالحبل أو التصور في الحشى والولاد فقد قيل بلسان الحكمة الإلهية في ام ٨: ٢٤ «حَبْلٌ بِي حِينَ لَمْ تَكُنِ الْغَمَارُ وَقَبْلَ أَنْ أُقِرَّتِ الْجِبَالُ وَلِدْتُ» وأما عقلنا فإنما نستعمل فيه اسم التصور باعتبار وجود شبه الشيء المعقول في كلمة عقلنا وإن لم يكن ثمَّ اتحادٌ في الطبع

وعلى الثالث بأن ليس كل مستفادٍ مقبولاً في محلٍ والا لامتنع القول بأن جوهر الشيء المخلوق مستفادٌ كله من الله إذ ليس يوجد محلٌ يقبل الجوهر كله. فإذا ما هو متولدٌ في الله فإنه يستفيد الوجود من المولد لا كأن ذلك الوجود مقبولٌ في مادة أو محل فإن هذا ينافي قيام الوجود الإلهي بنفسه بل إنما يقال له وجودٌ مستفادٌ من حيث أن الصادر عن الغير يحصل على الوجود الإلهي لا كأنه موجودٌ مغايرٌ للوجود الإلهي لأن

كمال الوجود الإلهي يشمل في نفسه الكلمة الصادرة صدوراً عقلياً ومبدأ الكلمة وكل ما يرجع إلى كماله كما مرّ في مب ٤ ف ٢ ومب ١٤ ف ٤

### الفصل الثالث

هل يوجد في الله صدور غير توليد الكلمة

يُنْخَطِى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أنه ليس يوجد في الله صدور غير توليد الكلمة والا لوحدَ بجامع الحجة صدور غير ذلك الصدور الآخر فيلزم التسلسل وهو محال. فإذا يجب الوقوف عند الأول بحيث يُجعل في الله صدور واحد فقط

٢ وأيضاً كل طبيعة فإنما يوجد لانتشارها طريقة واحدة فقط وذلك لأن الأفعال إنما تتحد وتتغير بحسب الحدود. والصدور في الله إنما يحصل بانتشار الطبيعة الإلهية. فإذا لما كانت الطبيعة الإلهية واحدة كما مرّ بيانه في مب ١١ ف ٣ يلزم أن الصدور في الله واحد فقط

٣ وأيضاً لو كان في الله صدور غير صدور الكلمة العقلي لم يكن ذلك إلا صدور المحبة الذي يحصل بحسب فعل الإرادة وهذا يمتنع أن يكون مغايراً للصدور العقلي الحاصل بحسب العقل لعدم التغاير في الله بين الإرادة والعقل على ما سبق تحقيقه في مب ١٦ ف ١. فإذا ليس في الله صدور غير صدور الكلمة

لكن يعارض ذلك أن الروح القدس صادر عن الآب كما في يوحنا ١٥ وهو غير الابن كقوله في يو ١٤: ١٦ «أنا أسأل الآب فيعطيكُم معزياً آخر». فإذا يوجد في الله صدور غير صدور الكلمة

والجواب أن يُقال إنّ في الله صدورين صدور الكلمة وصدوراً آخر وليبيان ذلك فليلاحظ أنه ليس في الله صدور إلا بحسب الفعل الذي لا يتعدى إلى شيء خارج بل يستقر في نفس الفاعل وهذا الفعل في الطبيعة العقلية هو فعل العقل وفعل الإرادة وصدور الكلمة يُعتبر بحسب فعل العقل وأما بحسب فعل الإرادة فيوجد عندنا صدور

آخر وهو صدور المحبة الذي به يوجد المحبوب في المحب كما أنه يتصور الكلمة يوجد الشيء المقول أو المعقول في العاقل. فإذا يُجعل في الله سوى صدور الكلمة صدور آخر وهو صدور المحبة

إذا أُجيب على الأول بأنه لا يلزم بالضرورة التسلسل في الصدورات الإلهية لأن الصدور الداخلي في الطبيعة العقلية ينتهي في صدور الإرادة

وعلى الثاني بأن كل ما يوجد في الله فهو الله على ما سبق بيانه في مب ٣ ف ٣ و ٤ وهذا ليس يحدث في غيره. فإذا كل صدور غير خارجي فإنما تنتشر به الطبيعة الإلهية دون الطبائع الأخر

وعلى الثالث بأنه وان لم يكن في الله تغاير بين الإرادة والعقل إلا من شأن الإرادة والعقل أن يكون بين الصدورين الحاصلين عن فعليهما نسبة ما لأن صدور المحبة لا يكون إلا بالنسبة إلى صدور الكلمة إذ ليس يمكن أن يُحبَّ شيء بالإرادة ما لم يكن متصوراً في العقل. فإذا كما يُعتبر في الكلمة نسبة إلى المبدأ الذي تصدر عنه وان كان جوهر العقل وتصوره واحداً بعينه في الله كذلك صدور المحبة متميز بتميز النسبة عن صدور الكلمة في الله وإن كان الإرادة والعقل واحداً بعينه في الله لأن من شأن المحبة أن لا تصدر إلا عن تصور العقل

#### الفصل الرابع

هل صدور المحبة في الله توليد

يُنْتَطَى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن صدور المحبة في الله توليد لأن ما يصدر في الاحياء مشابهاً لمصدره في الطبيعة يقال له متولد ومولود. وما يصدر في الله بطريق المحبة فإنه يصدر كذلك وإلا لكان أجنبياً عن الطبيعة الإلهية فيكون الصدور إلى خارج. فإذا ما يصدر في الله بطريق المحبة فإنه يصدر كمولود

٢ وأيضاً كما أن المشابهة من حقيقة الكلمة كذلك هي من حقيقة المحبة أيضاً ولذا

قيل في سي ١٣: ١٩ «كل حيوان يحب نظيره» فإذا كان التوليد والولادة يلائم الكلمة الصادرة باعتبار المشابهة يظهر أيضاً أن التوليد يلائم المحبة الصادرة

٣ وأيضاً ليس في جنس ما ليس في أحد أنواعه فلو كان في الله صدوراً للمحبة لوجب أن يكون له سوى هذا الاسم العام اسم ما خاص. وليس يصح أن يجعل له اسم آخر غير التوليد. فإذا يظهر أن صدور المحبة في الله توليد

لكن يعارض ذلك أن هذا يستلزم أن الروح القدس الذي يصدر صدور المحبة يصدر كمولود وهو منافٍ لقول اتاناسيوس في قانونه الإيماني «الروح القدس من الآب والابن لا مصنوعاً ولا مخلوقاً ولا مولوداً بل صادراً»

والجواب أن يقال إن صدور المحبة في الله لا يجب أن يقال له توليد ولبيان ذلك فليعلم أن الفرق بين العقل والإرادة أن العقل يوجد بالفعل بحصول الشيء المعقول فيه بشبهه والإرادة توجد بالفعل لا بحصول شبه ما للمراد فيها بل من طريق وجود ميل ما فيها إلى المراد فإذا الصدور الذي يكون بحسب العقل يحصل بحسب المشابهة وبهذا الاعتبار يجوز أن يكون له حقيقة التوليد لأن كل مولد فإنه يولد ما يشبهه وأما الصدور الذي يكون بحسب الإرادة فليس يُعتبر بحسب المشابهة بل بالأحرى بحسب الباعث أو المحرك إلى شيء ولذا فما يصدر في الله بطريق المحبة فليس يصدر كمولود أو ابن بل بالأحرى كروح وهذا الاسم يؤتى به للدلالة على تحريك أو بعث ما حيوي باعتبار أن واحداً يقال إنه يتحرك أو يُبعث إلى فعل شيء من المحبة

إذاً أجب على الأول بأن كل ما يوجد في الله فهو عين طبيعته ومن ثم حقيقة هذا الصدور أو ذاك الخاصة التي بها يمتاز واحد عن آخر لا يمكن اعتبارها من جهة تلك الوحدة بل إنما يجب اعتبارها بحسب نسبة صدور إلى آخر وهذه النسبة تعتبر بحسب حقيقة الإرادة والعقل. فإذا كلا الصدورين في الله إنما يختص بالاسم الموضوع للدلالة على حقيقته الخاصة بحسب حقيقة الإرادة والعقل الخاصة ومن ثم

فما يصدر بطريق المحبة فهو حاصلٌ على الطبيعة الإلهية وليس يقال له مع ذلك مولودٌ وعلى الثاني بأن اختصاص المشابهة بالكلمة ليس كاختصاصها بالمحبة فهي تختص بالكلمة من حيث أن الكلمة شبةٌ ما للشيء المعقول كما أن المتولد هو شبه المولد وتختص بالمحبة لا من حيث أن المحبة هي مشابهة بل لأن المشابهة هي مبدأ المحبة فإذاً ليس يلزم كون المحبة متولدة بل كون المتولد مبدأً لها

وعلى الثالث بأنه ليس لنا أن نسمي الله إلا من مخلوقاته كما مرَّ في مب ١٣ ف ١ ولأن انتشار الطبيعة في المخلوقات لا يكون إلا بالتوليد فليس للصدر في الله اسمٌ خاص سوى التوليد. فإذاً الصدر الذي ليس توليداً قد بقي دون اسم خاص ولكنه يجوز أن يسمى نفخاً لأنه صدور الروح

### الفصل الخامس

هل يوجد في الله أكثر من صديدين

يُتَخَطَّى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن في الله أكثر من صديدين لأن الله كما يتصف بالعلم والإرادة كذلك يتصف بالقدرة فإذا كان يُجْعَل فيه صدوران بحسب العقل والإرادة يظهر أنه يجب أن يُجْعَل فيه صدورٌ ثالثٌ بحسب القدرة

٢ وأيضاً يظهر أن الخيرية هي أخصُّ مبدأ للصدر لاتصاف الخير بأنه مفيضٌ لذاته. فإذاً يظهر أنه يجب أن يُجْعَل في الله صدورٌ بحسب الخيرية

٣ وأيضاً أن قوة التوليد هي في الله أعظم منها فينا. ونحن ليس فينا صدورٌ واحدٌ للكلمة فقط بل صدورات كثيرة فإنه يصدر فينا من كلمةٍ أخرى وكذا يصدر من محبةٍ محبةٍ أخرى. فإذاً يوجد في الله أيضاً أكثر من صديدين

لكن يعارض ذلك أن ليس في الله إلا صادران فقط وهما الابن والروح القدس فإذاً ليس فيه إلا صدران فقط

والجواب أن يُقال إنَّ الصدورات في الله لا يمكن أخذها إلا بحسب الأفعال التي تستقرّ في الفاعل وهذه الأفعال ليس منها في الطبيعة العقلية والإلهية إلا اثنان وهما العلم والإرادة لأن الشعور الذي يظهر أنه فعل في الشاعر هو خارجٌ عن الطبيعة العقلية وليس خارجاً بالكلية عن جنس الأفعال المتعدية إلى الخارج لأن الاحساس يستكمل بفعل المحسوس في الحسّ. فإذا بقي أنه لا يمكن أن يوجد في الله صدورٌ غير صدور الكلمة والمحبة

إذا أُجيب على الأوّل بأن القدرة هي مبدأ الفعل في الغير فإذا إنما يحصل بحسب القدرة فعلٌ إلى الخارج وهكذا لا يحصل بحسب صفة القدرة صدور اقنومٍ إلهيٍّ بل صدور المخلوقات فقط

وعلى الثاني بأن الخير يتعلق بالذات لا بالفعل إلا أن يُعتبر الفعل كموضوع الإرادة كما قال بويسيوس في كتاب الأسابيع. فإذا لما كان لا بدّ من أخذ الصدورات الإلهية بحسب بعض الأفعال لم يكن يؤخذ بحسب الخيرية وغيرها من الصفات التي تشبهها إلا صدورا الكلمة والمحبة من حيث أن الله يعلم ويحبُّ ذاته وحقيّته وخيريته

وعلى الثالث بأن الله بفعلٍ واحدٍ بسيطٍ يعلم جميع الأشياء وكذا يريدّها كما تقدم في مب ١٤ ف ٥ ومب ١٩ ف ٥ فإذا يستحيل فيه صدور كلمةٍ عن الكلمة ومحبةٍ عن المحبة بل إنما يوجد فيه كلمةٌ واحدةٌ كاملةٌ ومحبةٌ واحدةٌ كاملةٌ وبذلك يتبين توليده الكامل



### المبحث الثامن والعشرون

#### في الاضافات الإلهية - وفيه أربعة فصول

ثم ينبغي النظر في الاضافات الإلهية والبحث في ذلك يدور على أربع مسائل — ١ هل

يوجد في الله إضافات حقيقية — ٢ هل تلك الإضافات هي نفس الذات الإلهية أو متعلقة بها تعلقاً خارجياً — ٣ هل يجوز أن يكون في الله إضافات منكثرة متميزة حقيقية — ٤ في عدد هذه الإضافات

## الفصل الأول

هل يوجد في الله إضافات حقيقية

يُنْتَخَبُ إلى الأول بأن يقال: يظهر أن ليس في الله إضافات حقيقية فقد قال بولسيوس في كتاب الثالث «إذا حَمَلَ واحدُ المقولات على الله فجميع ما يجوز حمله فإنه يستحيل جوهراً وأما الإضافة فلا يجوز أصلاً أن تُحْمَلَ عليه» وكل ما هو موجود في الله حقيقةً يجوز حمله عليه. فإذا الإضافة ليست موجودة حقيقةً في الله

٢ وأيضاً قال بولسيوس في ذلك الكتاب نفسه «ان ما في الثالث من إضافة الآب إلى الابن وإضافة كل منهما إلى الروح القدس كإضافة شيءٍ بنفسه إلى نفسه» ومثل هذه الإضافة اعتبارية فقط لاستلزام كل إضافة حقيقية طرفين حقيقيين فإذا الإضافات التي تجعل في الله ليس إضافات حقيقية بل اعتبارية فقط

٣ وأيضاً ان إضافة الأبوة هي إضافة المبدأ. والقول أن الله هو مبدأ المخلوقات لا يفيد إضافة حقيقية بل اعتبارية فقط. فإذا ليست الأبوة في الله إضافة حقيقية وقس عليها الإضافات الأخر التي تجعل في الله

٤ وأيضاً أن التوليد في الله هو بحسب صدور الكلمة المعقولة. والإضافات اللاحقة لفعل العقل إضافات اعتبارية. فإذا الأبوة والبنوة المقولتان في الله بحسب التوليد إضافتان اعتباريتان فقط

لكن يعارض ذلك أن الآب إنما يقال من الأبوة والابن إنما يقال من البنوة فلو لم تكن الأبوة والبنوة موجودتين في الله حقيقةً لم يكن الله اباً أو ابناً حقيقةً بل اعتباراً فقط وهذه هي بدعة سابلْيوس

والجواب أن يُقال إن بعض الإضافات موجود في الله حقيقةً وليبان ذلك

فليلاحظ أنه إنما يوجد أشياء اعتباراً لا حقيقة في الإضافة فقط ممّا ليس في بقية الأجناس لأن الأجناس الأخرى كالكلم والكيف تدل بحسب حقيقتها الخاصة على شيء موجود في شيء وأما الإضافة فإنما تدل بحسب حقيقتها الخاصة على نسبة إلى شيء فقط وهذه النسبة قد يكون لها وجود في طبيعة الأشياء كما إذا كان بين بعض الأشياء بحسب طباعها نسبة متكررة وميل متكرر وهذه الإضافات لا بد أن تكون حقيقيةً وذلك كما يوجد في الجسم الثقيل ميل ونسبة إلى المكان الوسط ولذا كان في الجسم الثقيل نسبة ما بالقياس إلى المكان الوسط وقس على ذلك. وقد لا توجد النسبة المدلول عليها بالإضافة إلا في تصور العقل المتعقل شيئاً بالقياس إلى آخر وحينئذ تكون الإضافة اعتبارية فقط كما إذا قاس العقل الإنسان إلى الحيوان قياس النوع إلى الجنس. ولكن متى صدر شيء عن مبدأ مماثل له في الطبيعة فلا بد أن يكون كلاهما أي الصادر وما يصدر عنه متكافئين في النسبة وهكذا يجب أن يكون بينهما نسبة متكررة حقيقية فإذاً لما كان الصدوران الإلهيان في طبيعة واحدة بعينها على ما مرّ تحقيقه في المبحث السابق ف ٢ و ٤ فلا بد أن تكون الإضافات المأخوذة بحسب الصدورين الإلهيين إضافات حقيقية

إذاً أجيب على الأول بأنه إنما يقال إنّ الإضافة لا تحمل على الله أصلاً بحسب حقيقتها الخاصة أي من حيث أن الحقيقة الخاصة لما يقال له إضافة لا تؤخذ بالقياس إلى ما هي موجودة فيه بل بالنسبة إلى آخر. ولم يرد بذلك نفي الإضافة عن الله بل أنها لا تحمل عليه كشيء موجود فيه بحسب حقيقة الإضافة الخاصة بل بالأحرى كشيء له نسبة إلى الغير

وعلى الثاني بأن الإضافة المتضمنة في لفظ النفس إضافة اعتبارية فقط إذ أخذ النفس بالإطلاق لأن هذه الإضافة لا يمكن قيامها إلا في نسبة يصورها العقل في شيء بالنظر إلى نفسه باعتبارين فيه بخلاف ما لو قيل أن بعض الأشياء واحد بعينه لا

بالعدد بل بحقيقة الجنس أو النوع. ومن ثم فبويسوس يشبه الإضافات الإلهية بإضافة الهو هو لا من كل وجه بل باعتبار عدم تغاير الجوهر بها كما لا يتغاير أيضاً بإضافة الهو هو

وعلى الثالث بأنه لما كانت الخليفة تصدر عن الله مغايرة له في الطبيعة كان خارجاً عن رتبة الخليفة كلها وليست نسبته إلى المخلوقات حاصلة له من جهة طبعه لأنه ليس يصدرها بضرورة طبعه بل بعقله وإرادته على ما مرّ في مب ١٩ ف ٣ و ٤ ومب ١٤ ف ٨ ولذا لم يكن في الله إضافة حقيقية إلى المخلوقات بل كان في المخلوقات إضافة حقيقية إليه تعالى لاندراجها تحت ترتيبه وتعلقها به طبعاً وأما الصدوران الإلهيان فهما في طبيعة واحدة بعينها فلا مماثلة

وعلى الرابع بأن الإضافات اللاحقة لفعل العقل وحده هي في الأشياء المعقولة إضافات اعتبارية فقط لما أن العقل يصورها بين شيئين معقولين وأما الإضافات اللاحقة لفعل العقل الكائنة بين الكلمة الصادرة صدوراً عقلياً وما تصدر عنه فليست اعتبارية فقط بل حقيقية لأن العقل أيضاً شيء حقيقي وله نسبة حقيقية إلى ما يصدر صدوراً عقلياً كنسبة الجسماني إلى ما يصدر صدوراً جسمانياً وهكذا تكون الأبوة والبنوة إضافتين حقيقتين في الله

## الفصل الثاني

هل الإضافة في الله هي نفس ذاته

يُخطئ إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الإضافة في الله ليست نفس ذاته فقد قال اغسطينوس في كتاب الثالث ٥ ب ٥ «ليس كل ما يقال في الله فإنه يقال بحسب الجوهر» لأنه يقال فيه شيء بالإضافة كالأب بالإضافة إلى الابن ومثل ذلك لا يقال بحسب الجوهر. فإذا ليست الإضافة نفس الذات الإلهية

٢ وأيضاً قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٧ ب ١ «كل شيء يقال بالإضافة

فهو أيضاً شيء زائد على المضاف كالإنسان المولى والإنسان العبد». فإذاً إذا كان في الله إضافاتٌ ما فيجب أن يكون فيه سوى الإضافات شيء آخر وهذا لا يمكن أن يكون غير الذات. فإذاً الذات مغايرة للإضافات

٣ وأيضاً ان وجود المضاف إنما يعقل بالقياس إلى غيره كما في المقولات في باب المضاف فلو كانت الإضافة هي نفس الذات الإلهية لكان وجود الذات الإلهية إنما يعقل بالقياس إلى الغير وهذا منافٍ لكمال الوجود الإلهي البالغ نهاية الإطلاق والاستقلال على ما مرَّ تحقيقه في مب ٣ ف ٤ ومب ٤ ف ٢. فإذاً ليست الإضافة نفس الذات الإلهية

لكن يعارض ذلك أن كل شيء ليس نفس الذات الإلهية فهو خليفة والإضافة تلائم الله حقيقةً فلو لم تكن الذات الإلهية لكانت خليفة فلم يجب لها تقديم عبادة التثريباً<sup>(١)</sup> وهذا ينافيه ما يلحّن في المقدمة حيث يقال «لتعبد في الأقانيم الخاصة وفي الذات الوجدانية وفي العظمة المساواة»

والجواب أن يقال إنه يُقال إن جليبرتوس بُرتانوس قد ضل في هذه المسئلة إلا أنه لم يلبث ان رجع عن ضلاله في المجمع الريمي فإنه قال بأن الإضافات في الله مصاحبة للذات أي متعلقة بها تعلقاً خارجياً ولايضاح ذلك يجب أن يُعلم أنه في كل جنس من أجناس العرض التسعة يُعتبر أمران أحدهما الوجود الملائم لكل منها من حيث هو عرضٌ وهو في جميعها بالعموم الوجود في موضوع لأن حقيقة العرض قائمة بالوجود في شيءٍ الثاني ويمكن اعتباره في كل واحدٍ هو الحقيقة الخاصة لكل من تلك الأجناس وفي غير الإضافة منها كالكم والكيف مثلاً تعتبر أيضاً حقيقة الجنس الخاصة بالنسبة إلى الموضوع فإن الكم يقال له مقدار الجوهر والكيف حال الجوهر وأما الحقيقة الخاصة للإضافة فلا تعتبر بالنسبة إلى ما هي فيه بل بالنسبة إلى شيء خارج

---

١ كلمة يونانية معناها في اللغة العبادة والخدمة وفي الاصطلاح عبادة الله

ومن ثمَّ فإذا اعتبرنا أيضاً الإضافات في المخلوقات بما هي إضافات وجدناها مصاحبةً لا متعلقةً تعلقاً داخلياً أي أنها تدل على نسبة عارضةٍ بنحوٍ من الأنحاء للشيء المضاف بحسب صدورها عنه إلى الغير. وأما إذا اعتبرت الإضافة بما هي عرضٌ فهي بهذا الاعتبار موجودة في موضوع وذات وجودٍ عرضي فيه إلا أن جليبرتوس بُرتانوس إنما لاحظ الإضافة بالاعتبار الأول فقط. على أن كل ما كان في المخلوقات ذا وجودٍ عرضي فهو بحسبما يُجعل في الله ذو وجودٍ جوهري إذ ليس يوجد شيءٌ في الله وجودَ عرضٍ في موضوع بل كل ما في الله فهو عين ذاته وعلى هذا فمن الجهة التي تكون بها الإضافة في المخلوقات ذات وجودٍ عرضي في موضوع يكون للإضافة الموجودة حقيقة في الله نفس وجود الذات الإلهية وهي هي بعينها من كل وجهٍ والإضافة لا يُدلُّ فيها على نسبةٍ إلى الذات بل بالأحرى إلى مقابلها وبذلك يتضح أن الإضافة الموجودة حقيقة في الله هي عين الذات في الحقيقة ولا تغايرها إلا في الاعتبار فقط من حيث أن الإضافة تفيد نسبةً إلى مقابلها الذي لا يفيد اسم الذات. فإذاً يتضح أن لا تغاير في الله بين وجود الإضافة ووجود الذات بل هما واحدٌ بعينه

إذاً أُجيب على الأول بأنه ليس المراد بكلام أوغسطينوس المورد أن الأبوة أو غيرها من الإضافات التي في الله ليست في وجودها نفس الذات الإلهية بل أنها لا تُحمل حملَ الجوهر كشيءٍ موجودٍ في ما تقال عليه بل كنسبةٍ إلى الغير ولذا يُقال إنَّ لله ليس فيه إلا مقولتان فقط لأن بقية المقولات تفيد نسبةً إلى ما تقال عليه من جهة وجودها ومن جهة حقيقة جنسها الخاص وليس في الله ما يمكن أن يكون له نسبةٌ إلى ما يوجد فيه أو يقال عليه سوى نسبة الهُوَّو بسبب بساطة الله العظمى

وعلى الثاني بأنه كما أن ما يقال بالإضافة في المخلوقات لا يوجد فيه نسبةٌ إلى الغير فقط بل شيءٌ مطلقٌ أيضاً كذلك الأمر في الله أيضاً ولكن على حالٍ مختلفةٍ فيهما لأن ما يوجد في الخليقة سوى ما يدخل في مفهوم الاسم المضاف فهو مغاير له وأما في الله

فليس بمغايرٍ له هو هو بعينه ولا يفى اسم الإضافة بتمام التعبير عنه بحيث يكون داخلاً في مفهومه فقد مرّ في مب ١٣ ف ٢ عند الكلام على الأسماء الإلهية أن ما يدخل في كمال الذات الإلهية أعظم من أن يدلّ عليه باسمٍ. فإذاً ليس يلزم أن يكون في الله سوى الإضافة شيء آخر مغايرٌ لها حقيقةً بل باعتبار مفهوم الأسماء فقط

وعلى الثالث بأنه لو لم يكن داخلاً في الكمال الإلهي إلا ما يدلّ عليه الاسم المضاف للزم كون وجود الله ناقصاً باعتبار كونه بالقياس إلى غيره كما أنه لو لم يكن داخلاً فيه إلا ما يدلّ عليه اسم الحكمة لما كان هناك شيء قائم بنفسه. ولكن لما كان كمال الذات الإلهية هو أعظم من أن تحيط به دلالة اسمٍ لم يلزم من عدم دلالة الاسم المضاف أو غيره من الأسماء المقولة على الله على شيءٍ كامل أن وجود الذات الإلهية ناقصٌ فإن الذات الإلهية مستجمعةٌ في نفسها لكمالات جميع الأجناس كما مر في مب ٤ ف ٢

### الفصل الثالث

هل الإضافات التي في الله متميزة حقيقةً

يتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الإضافات التي في الله ليست متميزة حقيقةً لأن الأشياء التي هي عين شيء واحد بعينه فهي شيء واحد بعينه. وكل إضافة موجودة في الله فهي في الحقيقة عين الذات الإلهية. فإذاً ليست الإضافات الإلهية متميزة حقيقةً

٢ وأيضاً كما أن الأبوة والبنوة ممتازتان بحسب مفهوم الاسم عن الذات الإلهية كذلك الخيرية والقدرة أيضاً. والخيرية والقدرة الإلهية لا يحصل فيهما تمايزٌ حقيقيٌ بحسب هذا التمايز الاعتباري. فإذاً كذلك الأبوة والبنوة أيضاً

٣ وأيضاً ليس في الله حقيقي إلا من جهة الأصل. وليس يظهر أن إحدى الإضافات تصدر عن الأخرى. فإذاً ليست الإضافات متميزة حقيقةً

لكن يعارض ذلك قول بويسيوس في كتاب الثالث «الجوهر في الله يتضمن

الوحدانية والإضافة تكثُرُ الثالوث» فلو لم تكن الإضافات متميزة حقيقةً لم يكن في الله ثالوثٌ حقيقي بل اعتباري فقط وهذا هو ضلال سابلْيوس

والجواب أن يقال متى أُثبتَ شيءٌ وجب أن يُثبتَ له كل ما هو من حقيقة ذلك الشيء كما أن من أُثبتَ له الإنسانية وجب أن يُثبتَ له الناطقية. ومن حقيقة الإضافة نسبة شيءٍ إلى آخر بها يقابل شيءٌ غيره بالإضافة وإذ كان في الله إضافة حقيقية كما مرَّ في الفصل الأول يجب أن يكون فيه تقابلٌ حقيقي والتقابل الحقيقي يدخل في حقيقته التمايز. فإذاً يجب أن يكون في الله تمايزٌ حقيقي لا بحسب الحقيقة المطلقة التي هي الذات البالغة غاية الوحدانية والبساطة بل بحسب الحقيقة الإضافية

إذاً أُجيب على الأول بأن القول أن الأشياء التي هي عين شيءٍ واحد بعينه هي شيءٌ واحد بعينه حجةٌ إنما تتجه في الأشياء التي هي شيءٌ واحد بعينه حقيقةً واعتباراً كالثوب واللباس كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٣ م ٢١ لا في الأشياء المتغيرة اعتباراً ولذا قال هناك أن الفعل وإن كان عين الحركة كما هو الانفعال أيضاً لا يلزم مع ذلك كون الفعل والانفعال شيئاً واحداً بعينه لأن في الفعل نسبةً كنسبة ما منه الحركة في المتحرك وفي الانفعال نسبةً كنسبة ما من الغير وهكذا وإن يكن كل من الأبوة والبنوة عين الذات الإلهية حقيقةً إلا أن بينهما في حقيقتيهما الخاصتين تقابلاً في النسبة. فإذاً هما متميزتان

وعلى الثاني بأن القدرة والخيرية ليستا متضمنتين في حقيقتيهما تقابلاً فلا مماثلة

وعلى الثالث بأن الإضافات وإن لم تكن كلُّ منها في الحقيقة ناشئة أو صادرة عن الأخرى إلا أنها تعتبر متقابلةً بحسب صدور شيءٍ عن آخر

### الفصل الرابع

هل يوجد في الله أربع إضافات حقيقية فقط أي الأبوة والبنوة والنفخ والصدور يُتخطى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن ليس في الله أربع إضافات حقيقية فقط أي الأبوة والبنوة والنفخ والصدور لوجوب أن يُعتبر في الله أيضاً إضافة العالم إلى المعلوم وإضافة المرید إلى المراد وهما في ما يظهر إضافتان حقيقتان غير داخلتين في الإضافات المذكورة. فإذا ليست الإضافات الحقيقية في الله أربعاً فقط

٢ وأيضاً أن الإضافات الحقيقية تؤخذ في الله بحسب صدور الكلمة العقلي والإضافات العقلية تنكثر إلى غير النهاية كما قال ابن سينا. فإذا يوجد في الله إضافات حقيقية غير متناهية ٣ وأيضاً أن الصور موجودة في الله منذ الأزل كما مرّ في مب ١٥ ف ١ وهي لا تتمايز إلا بحسب القياس إلى الأشياء الخارجة كما مر في مب ١٥ ف ٢. فإذا يوجد في الله إضافات أزلية أكثر جداً

٤ وأيضاً أن المساواة والمثابغة والهوهو إضافات. وهي موجودة في الله منذ الأزل فإذا يوجد في الله منذ الأزل إضافات أكثر من الإضافات المذكورة

لكن يعارض ذلك في ما يظهر أنها أقل مما ذكر فقد قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٢ م ٢١ «الطريق من اثينا إلى تيبايس هو نفس الطريق من تيبايس إلى أثينا» فيظهر من ثمة أن الإضافة التي من الآب إلى الابن المسماة أبوة هي كذلك نفس الإضافة التي من الابن إلى الآب المسماة بنوة. فإذا ليس في الله أربع إضافات

والجواب أن يقال إن كل إضافة فمبناها أما على الكم كالضعف والنصف أو على الفعل والانفعال كالفاعل والمفعول والاب والابن والمولى والعبد ونحو ذلك كما قال الفيلسوف في الإلهيات ك ٥ م ٢٠ وإذ كان الله منزهاً عن الكم لأنه عظيم بلا كمية كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١ ب ١ يبقى أن الإضافة الحقيقية في الله

لا يمكن أن تكون مبنية إلا على الفعل ولكن ليس على الأفعال التي بحسبها يصدر شيء خارج عن الله لأن إضافات الله إلى المخلوقات ليست فيه حقيقة كما مرّ في مب ١٣ ف ٧ فبقي أنه لا يمكن أخذ الإضافات الحقيقية في الله إلا بحسب الأفعال التي بحسبها يحصل صدور في الله لا إلى الخارج بل إلى الداخل. وليس يحصل بذلك إلا صدور أن فقط كما مرّ في مب ٢٧ ف ٣ أحدهما يؤخذ بحسب فعل العقل وهو صدور الكلمة والثاني بحسب فعل الإرادة وهو صدور المحبة ولا بدّ في كل صدور من أخذ إضافتين متقابلتين إحداها إضافة الصادر عن المبدأ والأخرى إضافة المبدأ فصدور الكلمة يسمّى توليداً بحسب الحقيقة الخاصة التي بها يصدق التوليد على الأحياء وإضافة مبدأ التوليد في الأحياء الكاملة يقال لها أبوة وإضافة الصادر عن المبدأ يقال لها بنوة. وأما صدور المحبة فليس له اسم خاص كما مرّ في مب ٢٧ ف ٤ فكذا إذا الإضافات التي تؤخذ بحسبه إلا أن إضافة مبدأ هذا الصدور تسمّى نفخاً وإضافة الصادر تسمّى صدوراً<sup>(١)</sup> وإن كان هذان الاسمان يرجعان إلى الصدورات أو الأصول لا إلى الإضافات

إذا أُجيب على الأول بأن ما يتغاير فيه العقل والمعقول والمريد والمراد يمكن وجود إضافة حقيقية فيه للعلم إلى الشيء المعلوم وللمريد إلى الشيء المراد وأما في الله فالعقل والمعقول واحدٌ بعينه من كل وجهٍ لأنه بتعقله ذاته يعقل جميع ما سواه وكذا حكم الإرادة والمراد ومن ثمّ لم تكن هذه الإضافات حقيقية في الله كما أن إضافة شيء بنفسه إلى نفسه ليست حقيقية ومع ذلك فإن الإضافة إلى الكلمة حقيقية لأن الكلمة تُعقل من جهة الشيء المعقول يسمّى كلمة وعلى الثاني بأن الإضافات العقلية تتكرر فينا إلى غير النهاية لأن الإنسان يعقل

---

١ ومنهم من يسميها في العربية انبثاقاً وهو بمعنى الصدور

بفعل الحجر ويعقل بفعل آخر أنه يعقل الحجر ويعقل بفعل آخر انه يعقل ذلك وعلى هذا النمط تتكرر أفعال التعقل وبالنتيجة الإضافات العقلية إلى غير النهاية ولكن هذا لا محل له في الله لأنه يعقل جميع الأشياء بفعل واحد فقط

وعلى الثالث بأن نسب الصور معقولة من الله فلا يلزم من تكثرها تكثر الإضافات فيه بل أنه يعرف إضافات متكررة

وعلى الرابع بأن المساواة والمثابفة ليستا في الله إضافتين حقيقتين بل اعتباريتين فقط كما سيأتي بيانه في مب ٤٢ ف ٣

وعلى الخامس بأن الطريق من كل من الطرفين إلى الآخر واحد بعينه إلا أن النسبة متغيرة. فإذا لا يصح أن يُنتج من ذلك ان إضافة الآب إلى الابن وعكسها إضافة واحدة بعينها بل إنما يصح إنتاج ذلك في حق شيء مطلق لو كان وسطاً بينهما



## المبحث التاسع والعشرون

### في الأقانيم الإلهية - وفيه أربعة فصول

بعد أن نمهد ما ظهر أن تقديم معرفته لازم من الصدورات والإضافات وجب الشروع في الأقانيم وسيبحث فيها أولاً على وجه الإطلاق ثم على وجه النسبة والبحث المطلق يجب أن يكون أولاً عنها بالإجمال ثم عن كل منها بالخصوص. أما البحث عنها بالإجمال فيظهر أنه يرجع إليه أربعة - الأول دلالة اسم الأقنوم - الثاني عدد الأقانيم - الثالث ما يلحق عدد الأقانيم أو يقابله كالمباينة والمثابفة ونحوهما - الرابع ما يتعلق بمعرفة الأقانيم - أما الأول فالبحث فيه يدور على أربع مسائل - ١ في حد الأقنوم - ٢ في نسبة الأقنوم إلى الذات والقيام بالنفس والايستزي - ٣ هل اسم الأقنوم ملائم لله - ٤ ما المراد به في الله.

## الفصل الأول

### في حدّ الأقنوم

يُتخطى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن حدّ الأقنوم الذي وضعه بويسيوس في

كتاب الطبيعتين وهو قوله «الأقنوم جوهرٌ مفردٌ ذو طبيعة ناطقة» غير صحيح إذ ليس يحدّ شيءٌ جزئي. والأقنوم يدل على شيءٍ جزئي. فإذا ليس يصح تعريفه

٢ وأيضاً أن الجوهر المأخوذ في حد الأقنوم لا يخلو أن يكون المراد به اما الجوهر الأول أو الثاني فإن كان المراد به الجوهر الأول فلا فائدة في زيادة المفرد لأن الجوهر الأول هو الجوهر المفرد وإن كان المراد به الجوهر الثاني كانت تلك الزيادة باطلة وموجبة للتقابل لأن الجواهر الثانية يراد بها الأجناس أو الأنواع. فإذا الحد المذكور فاسدٌ

٣ وأيضاً أن اسم المعنى لا يؤخذ في حد العين فلا يصح حد الإنسان بأنه نوع الحيوان لأن الإنسان اسم عينٍ والنوع اسم معنى. فإذا لما كان الأقنوم اسم عين لأن المراد به جوهرٌ ذو طبيعة ناطقة كان أخذ المفرد الذي هو اسم معنى في حده غير صحيح

٤ وأيضاً أن الطبيعة هي مبدأ الحركة والسكون في ما هي فيه بالذات لا بالعرض كما في الطبيعيات كـ ٢ م ٣ والأقنوم يوجد في غير المتحركات كاللّه والملائكة. فإذا لم يكن واجباً أخذ الطبيعة في حد الأقنوم بل بالأحرى أخذ الذات

٥ وأيضاً أن النفس المفارقة جوهرٌ مفردٌ ذو طبيعة ناطقة وهي ليست أقنوماً. فإذا ليس حد الأقنوم بما ذكر صحيحاً

لكن يعارض ذلك قول بويسيوس المتقدم

والجواب أن يُقال إنّه وإن كان الكلي والجزئيّ يوجدان في جميع الأجناس إلا أن المفرد أي الشخص يوجد بوجهٍ مخصوص في جنس الجوهر لأن الجوهر يتشخص بنفسه وأما الأعراض فتتشخص بالموضوع الذي هو لجوهر فإنه يقال هذا البياض باعتبار كونه في هذا الموضوع وعليه فكان من الصواب أيضاً اختصاص أشخاص الجوهر عن سواها باسمٍ خاصٍ فإنها تدعى إيبستريات أو جواهر أولى. على أن الجزئي والشخص يوجد أيضاً بوجهٍ أخص وأكمل في الجواهر الناطقة التي هي ربة أفعالها والتي لا تتفعل

فقط كإغيارها بل تفعل بأنفسها والأفعال إنما تكون في الجزئيات ولذا قد اختصت جزئيات الطبيعة الناطقة من بين سائر الجواهر باسم خاص وهو الأَقْنوم وبهذا أخذ الجوهر المفرد في حد الأَقْنوم المتقدم من حيث يدل على الجزئي في جنس الجوهر وقيل ذو طبيعة ناطقة من حيث يدل على الجزئي في الجواهر الناطقة

إذا أُجيب على الأول بأنه وإن امتنع حد هذا الجزئي أو ذاك إلا أن ما يرجع إلى حقيقة الجزئية العامة لا يمتنع حده وبهذا الاعتبار قد حدَّ الفيلسوف في كتاب المقولات الجوهر الأول وبويسوس الأَقْنوم

وعلى الثاني بأن بعضاً قالوا إن المراد بالجوهر في حد الأَقْنوم هو الجوهر الأول الذي هو الایبستري ومع ذلك ليست زيادة المفرد دون فائدة لأنه باسم الایبستري أو الجوهر الأول إنما يخرج حقيقة الكلي والجزء إذ لا يُقال إنَّ الإنسان المشترك ایبستر ولا اليد لكونها جزءاً وأما قيد المفرد فمُخرجٌ لحقيقة المتخذ عن الأَقْنوم لأن الطبيعة الإنسانية ليست أَقْنوماً لأنها متخذة من الأشرف أي من كلمة الله. لكن الأمثل أن يُقال إنَّ الجوهر يؤخذ بالعموم بحسب انقسامه إلى أول وثانٍ وأُتي بالمفرد تخصيصاً له بالجوهر الأول

وعلى الثالث بأنه قد يؤتى بالفصول العرضية مكان الفصول الجوهرية أما لجهلنا هذه أو لعدم وجود أسماءٍ لها كما إذا حُدَّت النار بأنها جرمٌ بسيطٌ حارٌّ يابسٌ لأن الاعراض الخاصة هي معلومات الصور الجوهرية وموضحة لها وكذا أسماء المعاني قد تؤخذ في حدود الأعيان إقامة لها مقام ما لم يوضع من أسماء الأعيان وعلى هذا النحو يؤخذ اسم المفرد في حد الأَقْنوم على حال القيام بالنفس الملائمة للجواهر الجزئية

وعلى الرابع بأن اسم الطبيعة وضع أولاً للدلالة على توليد الأحياء الذي يقال له ولادة كما قال الفيلسوف في الإلهيات ك ه م ه ولما كان هذا التوليد حاصلًا عن مبدأٍ

داخلٍ تُوسَّعُ فيه إلى الدلالة على المبدأ الداخل لكل حركة وهكذا تُحدُّ الطبيعة كما في الطبيعيات كـ ٢ م ٣ ولما كان هذا المبدأ أما صورياً أو مادياً أطلقت الطبيعة بالعموم على الصورة والمادة ولما كانت ماهية كل شيء إنما تتكامل بالصورة قيل بالعموم لماهية كل شيء وهي المدلول عليها بحده طبيعة وهكذا تؤخذ الطبيعة هنا ولذا قال بويسيوس في كتاب الطبيعتين ان «الطبيعة هي الفصل النوعي المصور لكل شيء» لأن الفصل النوعي هو الذي يكمل الحد ويؤخذ من صورة الشيء الخاصة وهذا كان أخذ الطبيعة في حد الأَقنوم الذي هو فردٌ ما لجنسٍ معيَّنٍ ألبق من أخذ الذات المأخوذة من الوجود الذي هو في نهاية العموم

وعلى الخامس بأن النفس هي جزء النوع الإنساني ولذلك فهي وإن كانت مفارقةً إلا أنها كانت من طبعها قابلة للاتصال بالبدن لا يجوز أن يقال لها جوهر مفردٌ أي ايبستز أو جوهر أول كما لا يجوز أن يقال ذلك للبدن أو لغيرها من أجزاء الإنسان وهكذا لا يلائمها لا حدٌ الأَقنوم ولا اسمه

## الفصل الثاني

هل الأَقنوم هو نفس الايبستزي والقيام بالنفس والذات

يُتَخَطَّى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الأَقنوم هو نفس الايبستزي والقيام بالنفس والذات فقد قال بويسيوس في كتاب الطبيعتين ان «اليونان قد سموا الجوهر المفرد ذا الطبيعة الناطقة باسم الايبستزي» وهذا هو المراد عندنا أيضاً باسم الأَقنوم فإذا الأَقنوم هو نفس الايبستزي من كل وجه ٢ وأيضاً كما نقول إن في الله ثلاثة أَعَانِيم كذلك نقول ان فيه ثلاثة قيامات بالنفس وما ذلك إلا لأن الأَقنوم والقيام بالنفس يدلان على شيء واحد بعينه

٣ وأيضاً قال بويسيوس في شرح المقولات أن أوسياً التي هي عين الذات تدل على

المركب من مادةٍ وصورة والمركب من مادةٍ وصورة شخص من أشخاص الجوهر ويقال له أيضاً ايبستز وأقنوم فإذا يظهر أن جميع الأسماء المذكورة تدل على شيء واحد بعينه

لكن يعارض ذلك قول بويسيوس في كتاب الطبيعتين إن الأجناس والأنواع قائمة بأنفسها فقط وأما الأشخاص فليست قائمة بأنفسها بل حاملة أيضاً والقيامات بال نفس تقال (في اللاتينية) من subsistere (أي ثبت أو قام بنفسه) والجواهر أو الايبستزيات تقال من substare (أي حمل) فإذا لما كانت الايبستزية أو الأقنومية لا تلائم الأجناس أو الأنواع لم تكن الجواهر أو الأقانيم عين القيامات بال نفس

٥ وأيضاً قال بويسيوس في شرح المقولات «يقال ايبستزي للهولي ويقال أو سياسي أي القيام بالنفس للصورة» ولكنه ليس يقال أقنوم لا للصورة ولا للهولي فإذا الأقنوم مغاير للايبستزي وللقيام بالنفس

والجواب أن يُقال إنَّ الجوهر يقال بمعنيين كما قال الفيلسوف في الإلهيات ك ٥ م ١٥ فيقال بأحدهما على ماهية الشيء المدلول عليها بالحد وبهذا المعنى نقول ان الحد يدل على جوهر الشيء وهذا الجوهر يسميه اليونان أوسياً وقد نسميه نحن ذاتاً ويقال بالمعنى الآخر على الموضوع أو الفرد القائم بنفسه في جنس الجوهر وهذا إذا أخذ بالعموم فيجوز أن يسمّى باسم معنىً وهكذا يقال له فرد ويسمّى أيضاً بثلاثة أسماء عين فيقال له ذو طبيعةٍ وقيامٌ بالنفس وايبستز بحسب اعتبارات ثلاثة في الجوهر المقول له ذلك لأنه باعتبار وجوده بنفسه لا في غيره يسمى قياماً بالنفس إذ إنما نطلق القيام بالنفس على ما يوجد في نفسه لا في غيره. وباعتبار وجود طبيعة عامة فيه يقال له ذو طبيعة كما أن هذا الإنسان ذو طبيعة إنسانية. وباعتبار وجود اعراض فيه يقال له ايبستز أو جوهر. وما تدل عليه بالعموم هذه الأسماء الثلاثة في جنس الجواهر بأسره يدل عليه الأقنوم في جنس الجواهر الناطقة

إذا أُجيب على الأوّل بأن الايستري عند اليونان يدلّ وضعاً على أي شخصٍ من أشخاص الجوهر وأمّا اصطلاحاً فإنما يراد به شخصٌ من أشخاص الطبيعة الناطقة باعتبار شرفها وعلى الثاني بأنه كما نقول في الله ثلاثة أقانيم وثلاثة جواهر بالجمع كذلك اليونان يقولون ثلاثة ايبستريات إلا أنه لما كان اسم الجوهر الذي هو في حقيقة معناه بإزاء الايبستري مشتركاً عندنا لدلالته تارةً على الذات وتارةً على الايبستري فسداً لمجال الخطأ آثروا تفسير الايبستري بالقيام بالنفس لا بالجوهر

وعلى الثالث بأن الذات في الحقيقة هي ما يُدلّ عليه بالحد والحد يشتمل على مبادئ النوع لا على المبادئ الشخصية ومن ثمّ فالذات في المركبات من الهيولى والصورة تدلّ لا على الصورة فقط ولا على الهيولى فقط بل على المركب من مطلق الهيولى والصورة باعتبار أنهما مبدأ النوع وأما المركب من هذه الهيولى وهذه الصورة فهو حاصلٌ على حقيقة الايبستري والأقنوم لأن النفس واللحم والعظم من حقيقة الإنسان وأما هذه النفس وهذا اللحم وهذا العظم فمن حقيقة هذا الإنسان. ولهذا كان الايبستري والأقنوم يضيفان إلى حقيقة الذات المبادئ الشخصية وليساً نفي الذات في المركبات من الهيولى والصورة على ما مرّ في مب ٣ ف ٣ عند الكلام على البساطة الإلهية

وعلى الرابع بأن بويسيوس إنما قال ان الأجناس والأنواع قائمةٌ بأنفسها من حيث أن القيام بالنفس إنما يلائم بعض الأشخاص من طريق كونها تحت الأجناس والأنواع المندرجة في مقولة الجوهر لا لأن الأنواع والأجناس قائمةٌ بأنفسها إلا على مذهب أفلاطون الذي جعل الأنواع قائمةً بأنفسها في حال مفارقتها للجزئيات وأما الحمل فيلائم تلك الأشخاص بالنسبة إلى الأعراض الخارجة عن حقيقة الأجناس والأنواع

وعلى الخامس بأن كون الشخص المركب من هيولى وصورة حاملاً للعرض إنما هو

حاصلٌ له من خاصة الهيولى ولذا قال أيضاً بويسيوس في كتاب الثالوث «الصورة البسيطة يمتنع أن تكون موضوعاً» وأما قيامه بنفسه فحاصل له من خاصة صورته التي لا تطرأ على شيء قائم بنفسه بل تفيد المادة الوجود الفعلي حتى يتأتى للشخص على هذا النحو أن يقوم بنفسه فلذلك إذا أطلق الإيبستري على المادة والاوسياسي أي القيام بالنفس على الصورة لأن المادة هي مبدأ الحمل والصورة هي مبدأ القيام بالنفس

### الفصل الثالث

هل يجب إثبات اسم الأَقْنوم في الله

يُتَخَطَّى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن اسم الأَقْنوم لا يجب إثباته في الله فقد قال ديونيسيوس في كتاب الأسماء الإلهية ب ١ مقاً ١ «لا ينبغي بالعموم التجرؤ على قول شيء أو تصور شيء في حق الألوهية الفاتقة جوهرًا والمحتجة سوى ما أُعلن لنا في الكتاب المقدس بطريقة الوحي الإلهي» واسم الأَقْنوم لم يُعلن لنا في الكتاب المقدس لا في العهد الجديد ولا في العهد العتيق. فإذا ليس ينبغي استعماله في الله

٢ وأيضاً قال بويسيوس في كتاب الطبيعتين «يظهر أن اسم الأَقْنوم مأخوذ (يعني في اللاتينية) من تلك الأَقْنِيم التي كانت تمثل بعض الناس في التمثيلات المضحكة والمفجعة لأن persona (أي الأَقْنوم) مقول من personare (أي دَوَى) إذ لا بد لتموُّج الصوت أن يكون الصوت أعظم من التجويف وأما اليونان فانهم يسمون هذه الأَقْنِيم «بروسوبًا» لوضعها على الوجه وحجبها إياه عن الأعين وهذا ليس يمكن ملاءمته لله إلا على سبيل المجاز. فإذا ليس يقال الأَقْنوم على الله إلا مجازاً

٣ وأيضاً كل أَقْنوم فهو إيبستري. واسم الإيبستري ليس يلائم الله في ما يظهر لدلالته كما في بويسيوس في كتاب الطبيعتين على ما هو موضوعٌ للاعراض وهي معدومة في الله وأيضاً فقد قال ايرونيموس في رسالته إلى داماس ان في اسم الإيبستري سماً كامناً

في العسل. فإذا لا ينبغي أن يقال اسم الأَقْنوم على الله

٤ وأيضاً كل ما لا يصدق عليه الحد فلا يصدق عليه المحدود. وحدّ الأَقْنوم الموضوع في ف ١ ليس يصدق على الله في ما يظهر لأن النطق يدل على المعرفة التدريجية التي لا تلائم الله كما مر تحقيقه في مب ١٤ ف ٧ وهكذا لا يجوز أن يقال لله ذو طبيعة ناطقة وأيضاً لأنه يتمتع إطلاق الجوهر المفرد عليه لأن مبدأ التشخص هو المادة والله مجرد عن المادة وهو أيضاً غير حامل للأعراض حتى يصح أن يقال له جوهر. فإذا ليس يجب إطلاق اسم الأَقْنوم عليه

لكن يعارض ذلك قول اتاناسيوس في قانونه «أَقْنوم الآب غيرٌ وأَقْنوم الابن غيرٌ وأَقْنوم الروح القدس غيرٌ»

والجواب أن يُقال إنّ المراد بالأَقْنوم ما هو على غاية الكمال في الطبيعة بأسرها أي ما هو قائم بنفسه في الطبيعة الناطقة. فإذا لما كان لا بد من وصف الله بكل كمال لاستجماع ذاته كل كمال كان من الملائم أن يقال اسم الأَقْنوم عليه ولكن ليس بالطريقة التي بها يقال على المخلوقات بل بطريقة أعلى كما يقال عليه أيضاً سائر الأسماء الموضوعات منا للمخلوقات على ما مرّ بيانه في مب ١٣ ف ٢ عند الكلام على الأسماء الإلهية

إذا أُجيب على الأول بأن اسم الأَقْنوم وإن لم يرد في الكتاب بعهديه مقولاً على الله إلا أن معناه كثيراً ما ورد فيه مقولاً عليه تعالى كالموجود بذاته على الوجه الأبلغ والعاقل على الوجه الأكمل ولو كان لا يجب أن يقال على الله لفظاً إلا ما أوردته الكتاب في حقه لما ساغ لأحد أن يتكلم عليه تعالى إلا في تلك اللغة التي نُزل بها أولاً كتاب العهد العتيق أو الجديد. على أن ضرورة مناظرة أهل البدع قد قضت بوضع ألفاظ حديثة للدلالة على الإيمان القديم بالله وليس هذا الإحداث مما يجب اجتنابه لأنه ليس بعالمي لعدم مخالفته لمعنى الكتاب. والرسول إنما نبّه على مجانية إحداث

## الألفاظ العالمي كما في ١ تيمو ٦

وعلى الثاني بأن اسم الأَفَنوم وان لم يكن ملائماً لله باعتبار ما هو موضوع منه إلا أنه باعتبار ما وضع للدلالة عليه في غاية الملاءمة له فإنه لما كان في التمثيلات المضحكة والمفجعة يمثل مشاهير الناس وضع اسم الأَفَنوم للدلالة على بعض ذوي المراتب الشريفة ومن هنا جرت العادة في الكنائس بأن تطلق الأَقانيم على من لهم مرتبة ما شريفة ولذلك قد حد بعض الأَفَنوم بأنه إيبستز ممتاز بصفة شرف ولما كان القيام بالنفس في الطبيعة الناطقة شرفاً عظيماً قيل لكل شخص ذي طبيعة ناطقة أَفَنوم كما مر في الفصل الأول. وشرف الطبيعة الإلهية يفوق كل شرف. فإذا اسم الأَفَنوم في غاية الملاءمة لله

وعلى الثالث بأن اسم الايبستزي ليس يلائم الله باعتبار ما هو موضوع منه لعدم حمله اعراضاً ولكنه يلائمه باعتبار ما وُضِعَ للدلالة عليه لأنه وُضِعَ للدلالة على شيء قائم بنفسه. أما ايرونيموس فإنما قال في رسالته المذكورة ان تحت هذا الاسم سمّاً كامناً لأنه قيل ان اشتهرت دلالة هذا الاسم اشتهاراً تاماً عند اللاتينيين كان المبتدعة يخدعون به السُدَج ليقولوا بذوات متكررة كما يقولون بايبستزيات متكررة لأن اسم الجوهر الذي يحاذيه في اليونانية اسم الايبستزي يطلق عندنا في العرف العام على الذات

وعلى الرابع بأن لله يجوز أن يقال له ذو طبيعة ناطقة على أن لا يكون المراد بالنطق ما يدل على التدريج بل على أن يكون المراد به الطبيعة العقلية بالإجمال وأما الشخصية فلا يمكن ملاءمتها لله من جهة أن مبدأ التشخص هو المادة بل من جهة دلالتها على نفي الشركة فقط وأما الجوهر فيلائم الله بحسب دلالاته على الوجود بالذات ومع ذلك فقد قال بعض إن الحد المذكور في ف ١ الموضوع من بويسيوس ليس حدّاً للأَفَنوم بحسب جعلنا الأَقانيم في الله ولهذا فإن ريكردوس الوكتوري قد أراد

اصلاحه فقال إن الأَقْنوم بحسب ما يقال في الله هو وجود الطبيعة الإلهية الغير القابل الشركة فيه

### الفصلُ الرَّابِعُ

هل يدل اسم الأَقْنوم على إضافة

يُتَخَطَّى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن اسم الأَقْنوم لا يدل في الله على إضافة بل على الجوهر فقط فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٧ ب ٦ «متى قلنا اقنوم الآب فلسنا نقول شيئاً سوى جوهر الآب فانه يقال له أقنوم بالنسبة إلى ذاته لا بالنسبة إلى الابن»

٢ وأيضاً ان لفظ ما يسأل به عن الذات وقد قال اوغسطينوس في الموضع المذكور ب ٤ «إذا قيل الشهود في السماء ثلاثة الآب والكلمة والروح القدس وسأل سائل ما هذه الثلاثة أُجيب هي الأَقْنِيم الثلاثة» فإذا اسم الأَقْنوم يدل على الذات

٣ وأيضاً أن ما يُدَلُّ عليه بالاسم فهو حدُّه كما قال الفيلسوف في الإلهيات ك ٤ م ٢٨ وحد الأَقْنوم أنه «جوهرٌ مفردٌ ذو طبيعة ناطقة» كما مرّ في الفصل الأول. فإذا اسم الأَقْنوم يدل على الجوهر

٤ وأيضاً ان الأَقْنوم في الناس والملائكة لا يدل على إضافة بل على شيءٍ مطلق فلو دل في الله على إضافة لكان يقال على الله والناس والملائكة بالاشتراك

لكن يعارض ذلك قول بولسيوس في كتاب الثالث «كل اسم خاص بالأَقْنِيم فإنه يدل على إضافة» وما من اسم أخص بالأَقْنوم من الأَقْنوم. فإذا اسم الأَقْنوم يدل على إضافة

والجواب أن يُقال إنَّ في دلالة اسم الأَقْنوم في الله أشكالاً من جهة أنه يقال بالجمع على الثلاثة خلافاً لطبيعة الأسماء الذاتية وليس يقال بالإضافة كالأسماء الإضافية ولذا فمنهم من رأى أن الأَقْنوم يدل في الله مطلقاً بقوة لفظه على الذات

كاسم الله واسم الحكيم إلا أنه بسبب شدة منازعة المبتدعة قد تقرر بترتيب المجمع أنه يجوز أخذه بمعنى الإضافي وخصوصاً متى جُمعَ أو قُرِنَ باسمِ تفريقي كما إذا قيل ثلاثة أقانيم أو أن أقنوم الآب غيرٌ وأقنوم الابن غيرٌ وأما عند أفرادهِ فيمكن أخذه بالمعنى المطلق والإضافي إلا أن هذا لا يظهر وجبهاً بالكفاية لأنه لو كان اسم الأقنوم ليس له من قوة معناه أن يدل إلا على الذات في الله لما أبطل تشنيع المبتدعة من جهة ما يقال ثلاثة أقانيم بل لا نفسح بذلك المجال لزيادة تشنيعهم — ولهذا ذهب غيرهم إلى أن اسم الأقنوم يدل في الله على الذات والإضافة معاً وهؤلاء منهم من قال بأنه يدل على الذات قصداً وعلى الإضافة تبعاً لأنه يقال له (في اللاتينية) *persona* كأنه *per se una* (أي واحدٌ بنفسه) والوحدة راجعة إلى الذات وما يقال بنفسه يتضمن الإضافة تبعاً فإن الآب يُعقل كونه موجوداً بنفسه كأنما هو منحاز بالإضافة عن الابن ومنهم من قال بالعكس أي أنه يدل على الإضافة قصداً وعلى الذات تبعاً لأن الطبيعة تذكر في حد الأقنوم بصورة الفضلة وهذا أقرب إلى الصواب فلا بد إذاً لانجلاء هذه المسئلة من ملاحظة أن شيئاً يدخل في دلالة الأخص ولا يدخل مع ذلك في دلالة الأعم فإن الناطق داخلٌ في دلالة الإنسان وليس مع ذلك دخلاً في دلالة الحيوان فالبحث إذاً في دلالة الحيوان غيرٌ والبحث في دلالة الحيوان الذي هو الإنسان غيرٌ وكذا البحث في دلالة مطلق الأقنوم غيرٌ والبحث في دلالة الأقنوم الإلهي غيرٌ لأن مطلق الأقنوم يدل على جوهرٍ مفردٍ ذي طبيعة ناطقة كما مر في الفصل الأول والمفرد ما ليس متمائزاً في نفسه ولكنه متمازٌ عن اغياره فالأقنوم إذاً في أي طبيعة كان يدل على ما هو متمازٌ في تلك الطبيعة كما أنه في الطبيعة الإنسانية يدل على هذه اللحوم وهذه العظام وهذه النفس التي هي المبادئ المشخصة للإنسان وهي وان لم تدخل في دلالة مطلق الأقنوم لكنها داخلية في دلالة الأقنوم الإنساني. على أن التمايز في الأقانيم الإلهية لا يقع إلا بإضافات الأصل كما مرَّ في مب ٢٧ ف ٢ و ٣ والإضافة

ليست في الأقانيم الإلهية كعرضٍ حالٍّ في موضوع بل هي نفس الذات الإلهية فهي إذا قائمة بنفسها كما أن الذات الإلهية قائمة بنفسها فإذا كما أن الألوهية هي الله كذلك الأبوة الإلهية هي الله الأب الذي هو أقنوم إلهي. فإذا الأقنوم الإلهي يدل على الإضافة على أنها قائمة بنفسها وهذا هو الدلالة على الإضافة بطريقة الجوهر الذي هو الإيستري القائم بنفسه في الطبيعة الإلهية وان لم يكن القائم بنفسه في الطبيعة الإلهية مغايراً للطبيعة الإلهية وعلى هذا فلا شبهة في أن اسم الأقنوم يدل على الإضافة قصداً وعلى الذات تبعاً إلا أنه ليس يدل على الإضافة من حيث هي إضافة بل من حيث يُدَلُّ عليها بطريقة الإيستري. وكذا أيضاً يدل على الذات قصداً وعلى الإضافة تبعاً من حيث أن الذات هي نفس الإيستري. والإيستري يعبر عنه في الله كمتنازٍ بالإضافة وكذا الإضافة المعبر عنها بطريقة الإضافة تقع في إضافة الأقنوم تبعاً وبهذا الاعتبار يمكن القول بأن دلالة اسم الأقنوم هذه لم تكن متعارفة قبل تشنيع المبتدعة ومن ثم لم يكن اسم الأقنوم في الاصطلاح الا غيره من الأسماء المطلقة إلا أنه بعد ذلك تقرّر استعماله بمعنى المضاف لمناسبة دلالاته أي أن استعماله مضافاً لم يكن من مجرد الاصطلاح كما في القول الأول بل من دلالاته أيضاً

إذاً أجيب على الأول بأن اسم الأقنوم يقال بالقياس إلى نفسه لا إلى غيره لأنه يدل على الإضافة لا بطريقة الإضافة بل بطريقة الجوهر الذي هو الإيستري وبهذا الاعتبار قال أوغسطينوس أنه يدل على الذات من حيث أن الذات في الله هي عين الإيستري إذ ليس في الله تغايرٌ بين ما هو وما به

وعلى الثاني بأنه قد يُسأل أحياناً بما عن الطبيعة المدلول عليها بالحد كما لو سئل ما الإنسان فأجيب حيوان ناطق مائت وقد يُسأل بها عن الشخص كما إذا سئل ما يسبح في البحر فأجيب سمكةً ومن هذا القبيل القول هي الأقانيم الثلاثة في جواب ما هذه الثلاثة

وعلى الثالث بأنه في مفهوم الجوهر المفرد أي الممتاز أو غير القابل الشراكة فيه تُتَعَقَّلُ الإضافة في الله كما مرّ في جرم الفصل

وعلى الرابع بأن اختلاف الحقيقة في الأخص لا يؤثر اشتراكاً في الأعم لأنه وإن تغاير الفرس والحمار في الحد إلا أنهما متواطئان في اسم الحيوان لأن الحد العام للحيوان يصدق على كليهما فإذاً وإن كان الأَقْنوم الإلهي يتضمن في دلالاته الإضافة بخلاف الأَقْنوم الملكي والإنساني ليس يلزم أن اسم الأَقْنوم يقال بالاشتراك وإن كان لا يقال بالتواطؤ أيضاً لامتناع أن يقال شيء بالتواطؤ على الله والمخلوقات كما مرّ بيانه في مب ١٣ ف ٥



### المبحثُ المتمُّ ثلاثين

في تكثرُ الأَقانيم في الله - وفيه أربعة فصول

ثم يبحث في تكثرُ الأَقانيم والبحث في ذلك يدور على أربع مسائل — ١ هل في الله أَقانيم متكررة — ٢ كم هي — ٣ في معنى ألفاظ العدد في الله — ٤ في عموم اسم الأَقْنوم

### الفصلُ الأوّل

هل يجب إثبات أَقانيم متكررة في الله

يُنْتَخَطُ إلى الأوّل بأن يقال: يظهر أنه ليس يجب إثبات أَقانيم متكررة في الله لأن الأَقْنوم جوهرٌ مفردٌ ذو طبيعة ناطقة فلو كان في الله أَقانيم متكررة لكان فيه جواهر متكررة وهذا بدعة في ما يظهر

٢ وأيضاً أن تكثرُ الخواص المطلقة لا يؤثر تمايزاً في الأَقانيم لا في الله ولا فينا فلأن لا يؤثره تكثرُ الإضافات أولى بكثير. وليس في الله تكثرٌ سوى تكثرُ الإضافات كما مرّ في مب ٢٧ ف ٣. فإذاً ليس يجوز أن يُقال إنَّ في الله أَقانيم متكررة

٣ وأيضاً قال بويسيوس في كلامه على الله في كتاب الثالوث ان «الواحد حقيقة ما ليس فيه عدد» والتكثر يتضمن العدد. فإذا ليس في الله أقانيم متكررة

٤ وأيضاً حيثما كان العدد فهناك كل جزء فلو كان في الله عدد الأقانيم لوجب أن يُثبت فيه كل جزء وهذا منافٍ للبساطة الإلهية

لكن يعارض ذلك قول اتاناسيوس في قانونه «أقنوم الآب غيرٌ وأقنوم الابن غيرٌ وأقنوم الروح القدس غيرٌ». فإذا الآب والابن والروح القدس أقانيم متكررة

والجواب أن يُقال إن وجود أقانيم متكررة في الله لازم عما تقدم فقد حققنا في المبحث السابق ف ٤ ان اسم الأقنوم يدل في الله على الإضافة كشيء قائم بنفسه في الطبيعة الإلهية وقد مر أيضاً في مب ٢٧ ان في الله إضافات حقيقية متكررة. فإذا يلزم أن في الطبيعة الإلهية أشياء قائمة بأنفسها متكررة وهذا هو أن في الله أقانيم متكررة

إذا أُجيب على الأول بأن الجوهر ليس يؤخذ في حد الأقنوم بحسب دلالاته على الذات بل بحسب دلالاته على الشخص بدليل وصفه بالمفرد واليونان يستعملون للدلالة على الجوهر المراد به ذلك لفظ الايبستري فكما نقول نحن ثلاثة أقانيم يقولون ثلاثة ايبستريات ولم تجر العادة بأن نقول ثلاثة جواهر لنلا يُعقل بذلك ثلاث ذوات بسبب اشتراك الاسم

وعلى الثاني بأن الخواص المطلقة في الله كالخيرية والحكمة ليست متقابلة فليست متميزة حقيقة فهي إذاً وان لاءمها القيام بأنفسها ليست مع ذلك أشياء قائمة بأنفسها متكررة فتكون أقانيم متكررة وأما الخواص المطلقة في المخلوقات فليست قائمة بأنفسها وان تمايزت حقيقةً كالبياض والحلاوة وأما الخواص الإضافية في الله فهي قائمة بأنفسها ومتميزة حقيقةً كما مر في مب ٢٨ ف ٣. فإذا تكثر هذه الخواص يكفي لتكثر الأقانيم في الله

وعلى الثالث بأن الله لمكان وحدانيته وبساطته العظمى يُنفى عنه كل تكثر الأشياء المقولة بالإطلاق لا تكثر الإضافات فإن الإضافات تقال على شيء بالقياس إلى آخر وهكذا لا تفيد تركيباً في ما تقال عليه كما نبه على ذلك بويسيوس في الكتاب المتقدم ذكره

وعلى الرابع بأن العدد ضربان عددٌ مجردٌ أو مطلق كاثنتين وثلاثة وأربعة وعددٌ في المعدودات كإنسانين وفرسين فإذا أخذ العدد في الله مطلقاً أو مجرداً فلا مانع أن يكون فيه كل جزءٍ وهكذا لا يكون ذلك إلا في اعتبار عقلاً فقط لأن العدد المجرد عن المعدودات لا وجود له إلا في العقل أما إذا أخذنا العدد بحسب كونه في المعدودات فالواحد في المخلوقات جزءُ الاثنين والاثنتان جزءُ الثلاثة والإنسان الواحد جزءُ الإنسانين والانسنان جزءُ الثلاثة وأما في الله فليس الأمر كذلك لأن الآب مساوٍ للثالوث كله كما سيجيءُ بيانه في مب ٤٢ ف ١ و ٤

### الفصل الثاني

هل في الله أكثر من ثلاثة أقانيم

يُتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن في الله أكثر من ثلاثة أقانيم لأن تكثر الأقانيم في الله بحسب تكثر الخواص الإضافية كما مر في الفصل السابق. والإضافات في الله أربع كما مر في مب ٢٨ ف ٤ وهي الأبوة والبنوة والنفخ والصدور. فإذا في الله أربعة أقانيم

٢ وأيضاً ليس التغاير في الله بين الطبيعة والإرادة أعظم منه بين الطبيعة والعقل والله يوجد فيه أقنوم صادرٌ بطريق الإرادة كالمحبة مغايرٌ للأقنوم الصادر بطريق الطبيعة كالابن. فإذا يوجد فيه أيضاً أقنوم آخر صادرٌ بطريق العقل كالكلمة مغايرٌ للأقنوم الصادر بطريق الطبيعة كالابن وهكذا يلزم أيضاً أن ليس في الله ثلاثة أقانيم فقط

٣ وأيضاً ما كان من المخلوقات أعلى فله أفعال باطنة أكثر كما أن الإنسان يزيد على سائر الحيوانات بأن له تعقلاً وإرادة. والله يفوق كل خليفة فَوْقاً غير متناهٍ. فإذا ليس فيه أقنوم صادر بطريق العقل وبطريق الإرادة فقط بل بطرق أخرى غير متناهية. فإذا في الله أقانيم غير متناهية

٤ وأيضاً أن إشراك الآب في ذاته على وجه غير متناهٍ بإصداره الأقنوم الإلهي إنما هو من طريق خيريته الغير المتناهية. والروح القدس فيه أيضاً خيرية غير متناهية فهو إذا يُصدر أقنوماً إلهياً وهذا يُصدر أقنوماً آخر وهكذا إلى غير النهاية

٥ وأيضاً كل ما يندرج تحت عدد معين فهو متقدر لأن العدد مقدارٌ ما. والأقانيم الإلهية غير متقدرة كما يتضح من قول اتاناسيوس في قانونه «آب غير متقدر وابن غير متقدر وروح قدس غير متقدر». فإذا ليست مندرجةً تحت العدد الثلاثي

لكن يعارض ذلك قوله في ١ يو ٥: ٧ «الشهود في السما ثلاثة الآب والكلمة والروح القدس» وقد قال اوغسطينوس في كتاب الثلاث ٧ ب ٤ «إذا سأل سائل ما هذه الثلاثة أجيب هي الأقانيم الثلاثة». فإذا ليس في الله إلا ثلاثة أقانيم فقط

والجواب أن يُقال إنه بناءً على ما تقدم في الفصل السابق وفي مب ٢٩ ف ٤ لا بد من إثبات ثلاثة أقانيم فقط في الله فقد حققنا في الفصل السابق أن الأقانيم المتكثرة إضافاتٌ متكثرة قائمة بأنفسها متميزة حقيقةً والتمايز الحقيقي في الإضافات الإلهية ليس إلا باعتبار التقابل الإضافي فلا بد إذن من رجوع الإضافتين المتقابلتين إلى اقنومين وإذا كانت بعض الإضافات غير متقابلة فلا بد من رجوعها إلى أقنوم واحد بعينه. فإذا الأبوة والبنوة لكونهما إضافتين متقابلتين لا بد من رجوعهما إلى أقنومين فإذا الأبوة القائمة بنفسها هي أقنوم الآب والبنوة القائمة بنفسها هي أقنوم الابن. وأما الإضافتان الباقيتان فليستا متقابلتين مع إحدى هاتين الإضافتين بل بين أنفسهما فإذا يمتنع اجتماعهما كليهما في أقنوم واحد. فإذا لا بد من وجود إحداهما في كلا

الأقنومين المذكورين أو وجود إحداهما في أحدهما والأخرى في الآخر على أنه يتمتع وجود الانبثاق في الآب والابن أو في أحدهما والا للزم أن صدور العقل الذي هو التوليد في الله والذي بحسبه تؤخذ الأبوة والبنوة ينشأ عن صدور المحبة الذي بحسبه يؤخذ النفخ والانبثاق ولكان الأقنوم الوالد والأقنوم المولود صادرين عن النافخ وهذا منافٍ لما تقدم في مب ٢٧ ف ٣ و ٤. فإذا بقي أن النفخ يلزم أقنوم الآب وأقنوم الابن إذ ليس فيه مقابلة إضافية لا للأبوة ولا للبنوة وبالنتيجة يجب نسبة الانبثاق إلى أقنوم آخر وهو أقنوم الروح القدس الذي يصدر بطريق المحبة على ما مرّ في الموضع المذكور فالمخلص إذاً أن في الله ثلاثة أقانيم فقط الآب والابن والروح القدس

إذاً أجيب على الأول بأنه وإن كان في الله أربع إضافات إلا أن واحدة منها أي النفخ لا تتفك عن أقنوم الآب والابن بل تلائمهما كليهما وهكذا فهي وإن تكن إضافة لا يقال لها خاصة لعدم ملائمتها لأقنوم واحد فقط ولا إضافةً أقنوميةً أي مقومةً للأقنوم. وأما الإضافات الثلاث الأخرى وهي الأبوة والبنوة والانبثاق فيقال لها خواص اقنومية كأنما هي مقومةً للأقانيم لأن الأبوة هي أقنوم الآب والبنوة هي اقنوم الابن والانبثاق أو الصدور هو أقنوم الروح القدس المنبثق

وعلى الثاني بأن ما يصدر بطريق العقل كالكلية فإنه يصدر بحسب حقيقة المشابهة كالذي يصدر أيضاً بطريق الطبيعة ولذا أسلفنا في مب ٢٧ ف ٣ أن صدور الكلمة الإلهية هو التوليد بطريق الطبيعة. وأما المحبة فمن حيث هي لا تصدر على أنها شبه ما تصدر عنه وإن كانت في الله ذاتيةً من حيث أنها إلهية ولذا لا يقال لصدور المحبة في الله توليدٌ

وعلى الثالث بأن الإنسان الذي هو أكمل من سائر الحيوانات إنما هو أكثر أفعالاً باطنةً منها لأن كماله حاصلٌ بطريق التركيب. ولذا كان الملائكة الذين هم أكمل وأبسط

من الإنسان أقل أفعالاً باطنةً من الإنسان إذ ليس فيهم التخيل والشعور ونحوهما. وأما الله فليس فيه حقيقةً الا فعلٌ واحد وأما كيف يوجد فيه صدوران فقد مرَّ تحقيقه في مب ٢٧ ف ١ و ٤

وعلى الرابع بأن تلك الحجة تنهض لو كان للروح القدس خيرية مغايرة بالعدد لخيرية الآب فكان يجب على ذلك أنه كما أن الآب يُصدر بخيريته أقنوماً إلهياً كذلك الروح القدس أيضاً لكن خيرية الآب هي نفس خيرية الروح القدس وليس ثمة تمايزٍ إلا بإضافتي الأقنومين. فإذا الخيرية تُنسب إلى الروح القدس على أنها حاصلةٌ من الغير وإلى الآب على أنها صادرةٌ منه إلى الغير. ومقابلة الإضافة تمنع من مجامعة إضافة المبدأ لإضافة الروح القدس بالنظر إلى الأقنوم الإلهي لصدوره عن الأقنومين الآخرين اللذين يمكن وجودهما في الله

وعلى الخامس بأن العدد المعين أن أُخذَ من قبيل العدد المجرد الذي إنما هو في اعتبار العقل فقط يتقدر بالواحد وأما أن أُخذَ من قبيل عدد الأشياء في الأقانيم الإلهية فلا تلائم هناك حقيقة المتقدر لأن عظمة الأقانيم الثلاثة واحدة بعينها كما سيأتي بيانه في مب ٤٢ ف ١ و ٤ وليس يتقدر شيء بنفسه

### الفصل الثالث

هل تُثبت ألفاظ العدد شيئاً في الله

يُخطئ إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن ألفاظ العدد تُثبت شيئاً في الله لأن وحدانية الله عين ذاته. وكل عددٍ فهو وحدة متكررة. فإذا كل لفظ عددٍ في الله فإنه يدل على الذات. فإذا يُثبت شيئاً في الله

٢ وأيضاً كل ما يقال على الله والمخلوقات فإنه يلائم الله على وجهٍ أعلى من وجه ملاءمته للمخلوقات. وألفاظ العدد تُثبت شيئاً في المخلوقات. فإذا أولى بكثيرٍ أن تُثبت شيئاً في الله

٣ وأيضاً لو كانت ألفاظ لا تُثبت شيئاً في الله بل إنما يُؤتى بها للنفي فقط لتنفى الوحدة بالكثرة والكثرة بالوحدة للزم أن يكون في الدليل دورٌ مشوشٌ للعقل وغير محقق لشيءٍ وهو باطلٌ. فإذا ألفاظ العدد تثبت 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 الإيمان ١ ب ٢ «متى قلنا إله واحد فالوحدة تنفي تكثر الآلهة ولا تثبت الكم في الله» ومن ذلك يظهر أن هذه الأسماء إنما يُؤتى بها في الله للنفي لا لإثبات شيءٍ

والجواب أن يُقال إنَّ معلم الاحكام قال في حكم ١ تم ٢٤ أن ألفاظ العدد لا تثبت شيئاً في الله بل تنفي فقط. وقال غيره بعكس ذلك — فإذا لا بُدَّ لإيضاح ذلك من اعتبار أن كل كثرة فهي تلحق قسمة ما والقسمة قسمتان إحداها مادية وهي التي تحصل بقسمة المتصل وهذه يلحقها العدد الذي هو نوعٌ لكم فإذا هذا العدد لا يكون إلا في الأشياء المادية ذات الكمية. والأخرى صورية وهي التي تحصل بالصور المتقابلة أو المتغايرة وهذه القسمة يلحقها الكثرة التي ليست في جنس بل من الشوامل بحسب انقسام الموجود إلى واحدٍ كثيرٍ وهذه الكثرة وحدها يعرض ان تكون في الأشياء المجردة عن المادّة. فإذا لما لم يعتبر بعضٌ إلا الكثرة التي هي نوعٌ لكم المنفصل وكانوا يرون أن هذه الكمية لا محلّ لها في الله صاروا إلى أن ألفاظ العدد لا تثبت شيئاً في الله بل تنفي فقط. وبعضٌ اعتبروا تلك الكثرة بعينها فقالوا بأنه كما يُثبت العلم في الله بحسب حقيقة العلم الخاصة لا بحسب حقيقة جنسه إذ ليس في الله كيفٌ كذلك يُثبت العدد فيه بحسب حقيقة العدد الخاصّة لا بحسب حقيقة جنسه الذي هو الكم — وأما نحن فنقول أن ألفاظ العدد بحسب حملها في الله لا تؤخذ من العدد الذي هو نوعٌ لكم لأنها بهذا الاعتبار لا تقال على الله إلا مجازاً كسائر الخواص الجسمانية مثل العرض والطول ونظائرها بل من الكثرة بحسب كونها شاملاً

ونسبة الكثرة المأخوذة بهذا الاعتبار إلى الكثير الذي تُحمل عليه كنسبة الواحد المساوق للموجود إلى الموجود وهذا الواحد لا يزيد شيئاً على الموجود سوى نفي التجزؤ فقط كما مرّ عند الكلام على وحدانية الله في مب ١١ ف ١ لأن الواحد يدل على موجود غير متجزئ ولذا كان كل ما يقال عليه الواحد فإنه يراد به شيء متجزئ كما أن الواحد المقول على الإنسان يدل على طبيعة الإنسان الغير المتجزئة أو جوهره الغير المتجزئ وكذلك إذا قيل أشياء كثيرة فالكثرة المأخوذة بهذا الاعتبار تدل على تلك الأشياء مع عدم التجزؤ في كلٍّ منها. وأما العدد الذي هو نوعٌ للكم فإنه يُثبت عرضاً ما زائداً على الموجود وكذا الواحد الذي هو مبدأً ذلك العدد. فإذا ألفاظ العدد في الله تدل على ما تقال عليه ولا تزيد على ذلك إلا النفي كما مر في المحل المذكور آنفاً وباعتبار هذا قد أصاب معلم الاحكام بما قال في المحل المذكور أي أننا متى قلنا الذات واحدة كان الواحد دالاً على الذات الغير المتجزئة ومتى قلنا الأقسام واحد كان دالاً على الأقسام الغير المتجزئ ومتى قلنا الأقسام متكررة فالمراد بذلك تلك الأقسام وعدم التجزؤ في كل منها لأن من حقيقة الكثرة أن تكون متقومة من الوحدات

إذاً أجيب على الأول بأن الواحد لكونه من الشوامل هو أعم من الجوهر ومن الإضافة وكذا الكثرة ومن ثم فقد يراد به في الله الجوهر وقد يراد به الإضافة بحسب مناسبته لما يقارنه ومع ذلك فهذه الألفاظ تزيد بمعناها الخاص على الذات والإضافة نفياً ما للتجزؤ كما مرّ في جرم الفصل

وعلى الثاني بأن الكثرة التي تُثبت شيئاً في المخلوقات نوعٌ للكم فلا تُحمل على الله بل إنما يُحمل عليه الكثرة الشاملة التي لا تزيد على ما تقال عليه إلا عدم التجزؤ في أحاده  
وعلى الثالث بأن الواحد لا ينفي الكثرة بل التجزؤ المتقدم بالاعتبار على الواحد

أو الكثرة. والكثرة لا تنفي الوحدة بل تنفي التجزؤَ عن كل من الأجزاء المقومة للكثرة وقد مرَّ بسط ذلك عند الكلام على الوحدانية في مب ١١ ف ٢ ومع ذلك فليعلم أن النصين الموردين في المعارضة لا يثبتان المطلوب بالكفاية لأنه وإن كانت الكثرة تنفي الانفراد والوحدانية الإلهية تنفي التكثر لا يلزم مع ذلك أن هذه الألفاظ إنما تدل على ذلك فقط فإن البياض ينفي السواد وليست مع ذلك دلالة اسم البياض منحصرة في نفي السواد فقط

### الفصل الرابع

هل يجوز أن يكون اسم الأَقْنوم عاماً للأقانيم الثلاثة

يُنْخَطِى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن اسم الأَقْنوم لا يجوز أن يكون عاماً للأقانيم الثلاثة إذ ليس عاماً لها إلا الذات. واسم الأَقْنوم لا يدل على الذات قصداً. فإذاً ليس عاماً للثلاثة

٢ وأيضاً أن العامَّ مقابلٌ لغير القابل الشركة فيه ومن حقيقة الأَقْنوم أن يكون غير قابل الشركة فيه كما يتضح من حدِّ ريكردوس الوكتورى المذكور في مب ٢٩ ف ٣ فإذاً ليس اسم الأَقْنوم عاماً للثلاثة

٣ وأيضاً لو كان عاماً للثلاثة للزم أن يكون هذا العموم امّا حقيقياً أو اعتبارياً وهو ليس حقيقياً للزوم كون الأقانيم الثلاثة أقنوماً واحداً ولا اعتبارياً فقط للزوم كون الأَقْنوم كلياً واللّه ليس فيه كليٌّ ولا جزئيٌّ ولا جنسٌ ولا نوعٌ كما مرَّ بيانه في مب ٣ ف ٥ فإذاً ليس اسم الأَقْنوم عاماً للثلاثة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ٧ ب ٤ «إذا سأل سائل ما هذه الثلاثة أجيب هي الأقانيم الثلاثة لاشتراكها في ما هو الأَقْنوم»

والجواب أن يقال متى قلنا ثلاثة أقانيم فطريقة هذا الكلام توضح أن اسم الأَقْنوم عام للثلاثة كما أننا متى قلنا ثلاثة أناس نوضح أن الإنسان عام للثلاثة. وواضح أن

ذلك ليس عموماً حقيقياً كعموم الذات الواحدة للثلاثة والا لزم ان للثلاثة أقنوماً واحداً كما أن لهم ذاتاً واحدةً وأما أنه أي عموم هو فللمدققين فيه أقوال مختلفة فمنهم من قال بأنه عموم نفي بسبب أخذ غير القابل الشركة فيه في حدّ الأقنوم ومنهم من قال بأنه عموم معنى بسبب أخذ المفرد في حدّ الأقنوم كما إذا قيل أن النوعية عامة للفرد والفرس والثور وكلا القولين يبطله ان اسم الأقنوم ليس اسم نفي بل اسم عين — ولذا ينبغي أن يقال إن اسم الأقنوم عام بالعموم الاعتباري حتى في الأشياء الإنسانية أيضاً كالجنس أو النوع بل كالفرد المنتشر لأن أسماء الأجناس والأنواع كالإنسان أو الحيوان موضوعة للدلالة على نفس الطبائع العامة لا على معانيها المدلول عليها باسم الجنس أو النوع. وأما الفرد المنتشر كإنسان ما فيدل على الطبيعة العامة مع حال معينة من الوجود تلائم الأفراد أي بحيث يكون قائماً بنفسه ممتازاً عما سواه وأما اسم الفرد المعين فإنه يتضمن الدلالة على مميز معين كما يتضمن اسم سقراط الدلالة على هذا اللحم وهذا العظم غير أن الفرق أن إنساناً ما يدل على الطبيعة أو على الفرد من جهة الطبيعة مع حال من الوجود ملائمة للأفراد والأقنوم لم يوضع للدلالة على الفرد من جهة الطبيعة بل للدلالة على شيء قائم بنفسه في تلك الطبيعة. والقيام بالنفس في الطبيعة الإلهية مع الامتياز عن الغير عام بالاعتبار لجميع الأقانيم الإلهية. فإذا اسم الأقنوم عام بالاعتبار للأقانيم الثلاثة الإلهية

إذا أُجيب على الأول بأن تلك الحجة إنما تنتج على العموم الحقيقي

وعلى الثاني بأنه وان يكن الأقنوم غير قابل الشركة فيه إلا أن حال الوجود على وجه غير قابل الشركة فيه يجوز أن تكون عامة لكثير

وعلى الثالث بأنه وان كان هذا العموم اعتبارياً لا حقيقياً ليس يلزم مع ذلك أن يكون في الله كلياً أو جزئياً أو جنساً أو نوعاً لأن عموم الأقنوم ليس عموماً جنسياً أو نوعياً ولا في الأشياء الإنسانية ولأن الأقانيم الإلهية وجوداً واحداً والجنس والنوع

وكل كليّ تحمل على أشياء متكررة متغيرة في الوجود



## المبحث الحادي والثلاثون

في ما يتعلق بالوحدانية والتكثّر في الله - وفيه أربعة فصول

بعد ذلك ينبغي النظر في ما يتعلق بالوحدانية والتكثّر في الله والبحث في ذلك يدور على أربع مسائل —  
١ في اسم الثالوث — ٢ هل يجوز أن يقال: الابن مغايرٌ للأب — ٣ هل يجوز اقتران الاسم الذاتي في الله باللفظ الحاضر الذي يظهر أنه يُخرج الغيرية — ٤ هل يجوز اقتران الحد الأقنومي به

### الفصل الأوّل

هل في الله ثالوثٌ

يُتخطّى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن ليس في الله ثالوثٌ لأن كل اسم في الله فإنه يدل  
أما على الجوهر أو على الإضافة. واسم الثالوث لا يدل على الجوهر والا لصدق على كل من  
الأقانيم ولا على الإضافة لأنه لا يقال بحسب اللفظ بالقياس إلى الغير. فإذا ليس ينبغي استعمال  
اسم الثالوث في الله

٢ وأيضاً إن الثالوث اسم جمع في ما يظهر لدلالته على كثرة. واسم الجمع لا يلائم في  
الله لأن الوحدة المدلول عليها باسم الجمع هي الوحدة السفلى والتي في الله هي الوحدة العظمى.  
فإذاً اسم الثالوث ليس ملائماً في الله

٣ وأيضاً كل مثلث فهو ذو أضعاف ثلاثة. والله ليس فيه تضعيف ثلاثيٌّ لأن التضعيف  
الثلاثي نوع لا مساواة. فإذاً ليس فيه ثالوثٌ أيضاً

٤ وأيضاً كل ما في الله فهو في وحدة الذات الإلهية لأن الله هو عين ذاته فلو كان في  
الله ثالوثٌ لكان ذلك في وحدة الذات الإلهية فكان في الله ثلاث وحدات ذاتية وهذا بدعة

ه وأيضاً أن جميع ما يقال على الله فالمواطني فيه يُحمل على المشتق فإن الألوهية هي الله والأبوة هي الآب. والثالوث لا يصح أن يقال له مثلث للزوم وجود تسعة أشياء في الله وهو ضلالٌ. فإذا ليس ينبغي استعمال اسم الثالوث في الله

لكن يعارض ذلك قول اتاناسيوس في قانونه «يجب أن تكررّ الوجدانية في الثالوث والثالوث في الوجدانية»

والجواب أن يُقال إنّ اسم الثالوث في الله يدل على عدد معيّن للأقانيم فإذا كما يُثبت في الله تكثر الأقانيم كذلك يُستعمل فيه اسم الثالوث لأن ما يدل عليه التكثر دون تعيين فهو بعينه يدل عليه اسم الثالوث بتعيين

إذا أُجيب على الأول بأن اسم الثالوث باعتبار أصله يدل في ما يظهر على ذات واحدة لأقانيم ثلاثة بحسبما يقال (في اللاتينية) trinitas (أي ثالوث) كأنه trium unitas (أي وحدة ثلاثة) وأما باعتبار معناه الخاص فيدل بالأحرى على عدد أقانيم ذاتٍ واحدة ولهذا لا يصح أن نقول إن الآب هو الثالوث لأنه ليس بثلاثة أقانيم ولكنه لا يدل على إضافات الأقانيم بل بالأحرى على عدد الأقانيم المتضاففة ولذا كان لا يقاس بحسب اللفظ إلى الغير

وعلى الثاني بأن اسم الجمع يفيد شيئين تكثر الافراد ووحدة ما أي وحدة ترتيب ما فإن الشعب هو كثرة ناس مجتمعين تحت ترتيب ما. فإذا اعتبر الأول كان اسم الثالوث موافقاً لأسماء الجموع أو الثاني كان مفارقاً لها لأن الثالوث الإلهي ليس فيه وحدة ترتيب فقط بل وحدة ذات أيضاً

وعلى الثالث بأن الثالوث يقال بالإطلاق لأنه يدل على عددٍ ثلاثيٍّ للأقانيم وأما التضعيف الثلاثي فيدل على تناسب اللامساواة لأنه نوع للتناصب اللامتساوي كما يتضح ممّا قاله بويسيوس في كتاب الارطماطيسي ١ ب ٢٣. فإذا ليس في الله تضعيفٌ ثلاثيٌّ بل ثالوث

وعلى الرابع بأن الثالوث الإلهي يُتَعَقَّل فيه العدد والأقانيم المعدودة. فإذا متى قلنا الثالوث في الوحدة فلا نثبت العدد في وحدة الذات كأنها واحدة ثلاثاً بل نثبت الأقانيم المعدودة في وحدة الطبيعة كما يقال لأفراد طبيعة ما أنها في تلك الطبيعة ونقول بالعكس الوحدة في الثالوث كما يقال للطبيعة أنها في أفرادها

وعلى الخامس بأنه إذا قلنا الثالوث مثلاً فباعتبار العدد المستفاد من ذلك يكون المراد به مضاعفة العدد بعينه على ذاته إذ المثلث يفيد التمايز بين أفراد ما يقال عليه ولذا يمتنع أن يقال الثالوث مثلاً لاستلزام ذلك أن أفراد الثالوث ثلاثة كاستلزام قولنا الله مثلاً أن أفراد الألوهية ثلاثة

## الفصل الثاني

### هل الابن مغاير للآب

يُنْتَخِطُ إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الابن ليس مغايراً للآب لأن المغاير اسم مضاف يفيد اختلافاً في الجوهر فلو كان الابن مغايراً للآب لكان مختلفاً عنه في ما يظهر وهذا منافٍ لقول أوغسطينوس في كتاب الثالوث ٧ متى قلنا ثلاثة أقانيم فليس مرادنا تعقل الاختلاف

٢ وأيضاً كل متغايرين فهما متفاصلان بوجه من الوجوه فلو كان الابن مغايراً للآب لكان منفصلاً عنه وهذا منافٍ لقول امبروسيوس في كتاب الإيمان ١ ب ٢ «الآب والابن واحدٌ بالألوهية وليس بينهما فصلٌ في الجوهر أو اختلافٌ ما»

٣ وأيضاً ان *alienum* (أي الاجنبي) يقال من *alio* (أي المغاير أو الغير) والابن ليس أجنبياً عن الآب فقد قال ايلاريوس في كتاب الثالوث ٧ «ليس في الله شيءٌ مختلف ولا أجنبي ولا مفارق» فإذا ليس الابن مغايراً للآب

٤ وأيضاً أن المغاير الناعت للشخص والمغاير الناعت للشيء<sup>(١)</sup> بمعنى وإنما يفترقان من

---

١ المراد هنا بالشخص الجنس المذكور أو المؤنث وبالشيء 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 الإيمان إلى بطرس ب ١ «لما كانت ذات الآب والابن والروح القدس واحدة لم يكن كل من الآب والابن والروح القدس مغايراً للآخر فيها وان تغايروا في الأبنومية»

والجواب أن يقال لما كان التعبير الغير المُحَكَم مَدْرَجَةً إلى الابتداع كما قال ايرونيμος على ما رواه معلم الأحكام في حكم ٤ تم ١٣ كان لا بد في كلامنا على الثالث من التحرز والاحتراز إذ لا شيء أكثر منه مضلةً للافهام ولا مسألة أصعب ولا شيء أنفع كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١ ب ٣. وفي كلامنا على الثالث يجب أن نتجافى عن ضلالين متقابلين سالكين بينهما مسلكاً معتدلاً وهما ضلال آريوس الذي قال بجواهر ثلاثة مع الأقانيم الثلاثة وضلال سابليوس الذي قال باقنوم واحد مع وحدة الذات — فتحاشياً عن ضلال آريوس يجب أن نجتنب في الله اسم الاختلاف والفصل رعايةً لوحدة الذات ويجوز لنا استعمال اسم التمييز بسبب المقابلة الإضافية وعليه فإذا وُجِدَ في كتاب مُثَبَّتِ اسم الاختلاف والفصل أول ذلك بمعنى التمايز. ورعايةً لبساطة الذات الإلهية يجب اجتناب اسم الافتراق والانقسام الذي هو انقسام الكل إلى الأجزاء. ورعايةً للمساواة يجب اجتناب اسم التفاوت. ورعايةً للمشابهة يجب اجتناب اسم الأجنبي والمباين فقد قال امبروسيوس في كتاب الإيمان ١ ب ٢ ليس في الآب والابن ألوهية متباينة بل واحدة وقد مرَّ عن ايلاريوس ان ليس في الله شيء مفارق — وتحاشياً عن ضلال سابليوس يجب اجتناب الجزئية رعايةً لقبول الشركة في الذات الإلهية ولذا قال ايلاريوس في كتاب

---

المجرّد أي الذي ليس مذكراً ولا مؤنثاً وهذا لا وجود له في لغتنا العربية ووجه المناسبة في تعبيرنا هذا أن النظر الأصلي في الجنس المذكر والمؤنث إلى صفة التذكير والتأنيث الراجعين إلى الشخصية وفي الجنس المجرّد إلى الشبيئية المطلقة

الثالث ٧ «القول بأن الآب والابن إله جزئي كفر» ومما يجب اجتنابه أيضاً اسم الوحيد رعاية لعدد الأقانيم ولذا قال ايلاريوس في الكتاب المذكور ان الله منزّه عن الجزئية ومعنى الوحيد إلا أننا نقول الابن الوحيد إذ ليس في الله أبناء كثيرون ولا نقول الله الوحيد لعموم الألوهية في كثير. ومن ذلك اسم المختلط رعاية لترتيب الطبيعة في الأقانيم ولذا قال امبروسيوس في كتاب الإيمان ١ «ما هو واحد فليس بمختلط وما ليس بمنفصل فيمتنع أن يكون متكثراً» ومنه اسم المنفرد رعاية لاجتماع الأقانيم الثلاثة فقد قال ايلاريوس في كتاب الثالث ٤ «ليس يجب أن نعترف بالاه منفرد أو مختلف» واما لفظ المغاير الواقع صفة للشخص فليس يفيد إلا تميّز الفرد فيجوز لنا أن نقول بلا معاند أن الابن مغاير للآب لأنه فردٌ للطبيعة الإلهية مغايرٌ كما هو أقنوم مغايرٌ واييستز مغايرٌ إذا أُجيب على الأول بأن اسم المغاير لما كان بمنزلة اسم ما جزئي كان واقعاً على الفرد فيكفى لحقيقته التمايز في الجوهر الذي هو الايستزي أو الأقنوم وأما الاختلاف فيقتضي التمايز في الجوهر الذي هو الذات. فإذاً ليس يجوز لنا أن نقول أن الابن مختلفٌ عن الآب وان كان مغايراً له

وعلى الثاني بأن الفصل يقتضي التمايز في الصورة وليس في الله إلا صورة واحدة فقط كما يتضح من قوله في فيل ٢: ٦ «الذي إذ هو في صورة الله» فإذاً اسم الفصل ليس يقال في الله حقيقةً كما يتضح من النص المورد في الاعتراض الثاني. إلا أن الدمشقي قد استعمل اسم الفصل في الأقانيم الإلهية في كتاب الدين المستقيم ٣ ب ٥ من حيث يدل على الخاصة الإضافية بطريق الصورة ولذا قال ان الايستزيات لا تتفاضل بحسب الجوهر بل بحسب الخواص المعينة غير أن الفصل مرادٌ به التمايز على ما مرّ في جرم الفصل

وعلى الثالث بأن الأجنبي ما كان خارجياً ومبايناً واسم المغاير ليس يفيد ذلك

ولهذا نقول الابن مغايرٌ للآب وان لم نقل انه أجنبيٌّ عنه

وعلى الرابع بأن الشيء غير محدودٍ بصورةٍ واما الشخص فمحدود بصورة وممتازٌ فإذا  
يصح أن يعبر بالشيء عن الذات المشتركة وبالشخص عن فردٍ معيَّن في الطبيعة المشتركة ومن  
ثم فإذا سئل في الأمور الإنسانية أيضاً من هذا أجيب سقراط الذي هو اسم الفرد وإذا سئل ما هذا  
أجيب حيوان ناطق ومائت ولهذا إذ كان التمايز في الله إنما هو بحسب الأقاليم لا بحسب الذات  
نقول الآب شخصٌ مغايرٌ للابن لا شيءٌ مغايرٌ له ونقول بالعكس انهما شيءٌ واحدٌ لا شخص واحد

### الفصلُ الثالثُ

هل يجوز زيادة اللفظ الحاصر وهو وحده على الحد الذاتي في الله

يُتَخَطَّى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أنه ليس يجوز زيادة اللفظ الحاصر وهو وحده على  
الحد الذاتي في الله لأن الذي وحده هو الذي ليس مع غيره كما قال الفيلسوف في كتاب الفهرست  
٢ ب ٣ والله مع الملائكة والأنفس الصالحة. فإذاً ليس يجوز أن نقول الله وحده

٢ وأيضاً كل ما يزداد على الحد الذاتي في الله فيجوز حمله على كل أقنوم على حياله  
وعلى جميع الأقاليم معاً فإنه لما كان يصح أن يقال الله الحكيم جاز لنا أن نقول الآب هو الله  
الحكيم والثالث هو الله الحكيم. وقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٦ ب ٩ «يجب اعتبار  
ذلك الحكم الذي به يُقال إن الآب ليس هو الله الحق وحده» فإذاً ليس يجوز أن يقال الله وحده

٣ وأيضاً لو زيد لفظ وحده على الحد الذاتي فلا يخلو أن يكون ذلك أما بالنظر إلى  
المحمول الأقنومي أو بالنظر إلى المحمول الذاتي لا جائز أن يكون بالنظر إلى المحمول الأقنومي  
لكذب قولنا الله وحده أبٌ إذ الإنسان أيضاً أبٌ ولا بالنظر إلى المحمول

الذاتي أيضاً لأنه لو صدق قولنا الله وحده يخلق لصدق في ما يظهر قولنا الآب وحده يخلق لجواز أن يقال على الآب كل ما يقال على الله والحال أن هذه القضية كاذبة لأن الابن أيضاً خالق. فإذا ليس يجوز زيادة وحده في الله على الحد الذاتي

لكن يعارض ذلك قوله في ١ تيمو ١: ١٧ «لملك الدهور الذي لا يموت ولا يرى لله

وحده»

والجواب أن يقال إن لفظ وحده يجوز اعتباره محصلاً أو غير محصّل ويقال محصّل لما يثبت مدلوله مطلقاً لموضوع ما كاثبات الأبيض مدلوله للإنسان في قولنا الإنسان أبيض فإذا أخذ لفظ وحده بهذا المعنى فليس يجوز أصلاً زيادته على حدّ ما في الله للزوم إثباته الانفراد للحد الذي يُزاد عليه فيلزم أن يكون الله منفرداً وهو منافٍ لما مرّ في الفصل السابق. ويقال غير محصّل لما أفاد نسبة المحمول إلى الموضوع كلفظ كل ولا أحد وكذا لفظ وحده لإخراجه كل موضوع آخر عن الاشتراك في المحمول كما أنه إذا قيل سقراط وحده كاتب فلا يجوز أن يفهم أن 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 أغيار الله عن المشاركة في المحمول كما إذا قلنا الله وحده أزليّ إذ ليس شيء غير الله أزلياً

إذا أجيب على الأول بأنه وان تكن الملائكة وأنفس القديسين موجودة دائماً مع الله فمع ذلك لو لم يكن في الله أقانيم متكررة لكان الله وحده أي منفرداً لأن الانفراد لا يرتفع بمشاركة شيء ذي طبيعة أجنبية لأنه يقال لواحد إنه وحده في البستان وان كان ثمة أشجار وحيوانات كثيرة وكذا لو لم يكن في الله أقانيم متكررة لقلل أنه وحده أي منفرداً وان وجد معه الملائكة والناس. فإذا مشاركة الملائكة والنفوس لا تنفي عن الله الانفراد المطلق فلأن لا تنفي عنه الانفراد النسبي والذي بالقياس إلى محمول ما أولى بكثير

وعلى الثاني بأن لفظ وحده في الحقيقة لا يؤخذ من جهة المحمول المأخوذ من حيث هو هو لأنه ينظر إلى الموضوع من حيث يُخرج موضوعاً آخر عما يقتزن به واما لفظ فقط فلكونه لفظاً حاصراً يجوز أخذه من جهة الموضوع ومن جهة المحمول لجواز أن نقول سقراط فقط يركض أي لا إنسان آخر وسقراط يركض فقط أي لا يفعل شيئاً آخر فإذا ليس يقال حقيقة الآب هو الله وحده أو الثالث هو الله وحده اللهم الا على تأويل ما من جانب المحمول بأن يقال الثالث هو الله الذي هو الله وحده وعلى هذا يمكن أيضاً صدق قولنا الآب هو الله الذي هو الله وحده إذا كان الموصول صفة للمحمول لا للموضوع وأما قول اوغسطينوس ان الآب ليس هو الله وحده بل الثالث هو الله وحده فكلامٌ تفسيريٌّ كما لو قال ان قوله «لملك الدهور الذي لا يرى لله وحده» لا يجب تفسيره على اقنوم الآب بل على الثالث كله

وعلى الثالث بأنه يجوز اقتران الحد الذاتي بلفظ وحده على كلا الوجهين لأن قولنا الله وحده هو الآب قضيةٌ تحتل معنيين لجواز أن يكون لفظ الآب دالاً على أقنوم الآب فتكون صادقة إذ ليس الإنسان هو ذاك الأقنوم وأن يكون دالاً على الإضافة فقط فتكون كاذبة لوجود إضافة الأبوة في غير أقنوم الآب أيضاً ولو دون تواطؤ وكذا قولنا الله وحده خالقٌ قضيةٌ صادقة وليس ينتج مع ذلك أن الآب وحده خالقٌ لأن اللفظ الحاصر يقيد الحد المقترن به كما يقول السفاضة بحيث يمتنع التنازل منه إلى أحد الأفراد إذ ليس ينتج من قولنا الإنسان وحده حيوان ناطق مائت: إذا سقراط وحده حيوانٌ ناطقٌ مائتٌ

### الفصل الرابع

هل يجوز اقتران الحد الأقنومي باللفظ الحاصر

يُنْتَطَى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أنه يجوز اقتران الحد الأقنومي باللفظ الحاصر وان كان المحمول عاماً فقد قال الرب في خطابه للآب في يو ١٣: ٣ «ان يعرفوك أنت

الإله الحق وحدك». فإذا الآب وحده هو الإله الحق

٢ وأيضاً قيل في متى ١١: ٢٧ «ليس أحد يعرف الابن إلا الآب» ومعنى ذلك ان الآب وحده يعرف الابن. ومعرفة الابن عامة. فإذا يلزم ما لزم قبل

٣ وأيضاً أن اللفظ الحاصر لا يُخرج ما كان داخلاً في مفهوم الحد المقترن به فهو إذاً لا يُخرج الجزء ولا الكليّ لأنه ليس ينتج من قولنا سقراط وحده أبيض: إذاً ليست يده بيضاء أو إذاً الإنسان ليس بأبيض. وكل من الأفانيم داخل في مفهوم الآخر كدخول الآب في مفهوم الابن وبالعكس فإذا قيل الآب وحده هو الله فليس يخرج بذلك الابن أو الروح القدس وهكذا يظهر أن هذا القول صادق

٤ وأيضاً أن الكنيسة تقول في بعض ألقابها «يا يسوع المسيح أنت المتعالي جداً وحدك»

لكن يعارض ذلك أن قولنا الآب وحده هو الله يفيد أمرين أحدهما ان الآب هو الله والآخر أن ليس أحدٌ غير الآب هو الله وهذا الثاني كاذب لأن الابن هو غير الآب وهو الله. فإذا قولنا الآب وحده هو الله قضية كاذبة وقس على ذلك ما يشبهه

والجواب أن يُقال إن قولنا الآب وحده هو الله يحتمل معاني فإن كان وحده مثبتاً للانفراد للآب على أنه محصلٌ فالقول كاذب واما على أنه غير محصلٍ فهو يحتمل أيضاً معاني لأنه إذا كان مانعاً من الشركة في صورة الموضوع فالقول صادق ويكون معنى الآب وحده هو الله أن ذاك الذي لا يشاركه أحد في الأبوة هو الله وبهذا المعنى أوضح ذلك اوغسطينوس بقوله في كتاب الثلاث ٦ ب ٦ «إنما نقول الآب وحده ليس لأنه ينفك عن الابن والروح القدس بل إنما نريد بقولنا ذلك أنهما لا يشاركانه في الأبوة» إلا أن هذا المعنى لا يستفاد من هذا التعبير بحسب الاصطلاح إلا على تأويلٍ كأن يكون التقدير الذي يقال له وحده الآب هو الله واما بحسب معناه الخاص فيمنع من الشركة في المحمول وعليه فإذا قُصد به إخراج شخص آخر فالقضية كاذبة

وأما إذا قصد به إخراج شيء آخر فقط فهي صادقة لأن الابن شخص مغاير للآب لا شيء مغاير له ومثله الروح القدس إلا أنه إذ كان لفظ وحده ينظر خاصة إلى الموضوع على ما مرّ في الفصل السابق فهو إلى إخراج شخص آخر أرجح منه إلى إخراج شيء آخر. فإذا ليس ينبغي التوسع في معنى هذا القول بل حيثما ورد في كتاب من الكتب المثبتة فينبغي تفسيره بما ينطبق على الأصول الدينية

إذا أُجيب على الأول بأنه ليس المراد في قوله «أنت الإله الحق وحدك» أقنوم الآب بل الثالوث كله كما فسر ذلك أوغسطينوس في كتاب الثالوث ٦ ب ٩ أو إذا أُريد به أقنوم الآب لا يخرج الأقنومان الآخرين بسبب وحدانية الذات على أن يكون وحده مخرجاً لشيء آخر فقط كما مرّ في جرم الفصل

وكذا يجاب على الثاني لأنه متى قيل على الآب شيء ذاتي لا يخرج الابن أو الروح القدس بسبب وحدانية الذات. فإذا يجب أن يُعلم أن قوله في الآية المذكورة ليس أحد (وفي اللاتينية nemo) ليس المراد به ليس إنساناً كما يوهّم لفظ nemo وإلاّ لامتنع استثناء أقنوم الآب بل المراد به كل فرد من أفراد الطبيعة الناطقة بحسب الاصطلاح

وعلى الثالث بأن اللفظ الحاصر لا يُخرج ما هو داخل في مفهوم الحد المقترن به إذا لم يكن بينهما تغاير من حيث الشخصية كالجزء والكل. والابن مغاير للآب بالشخص. فإذا لا مماثلة وعلى الرابع بأننا لا نقول على الإطلاق أن الابن وحده متعال جداً بل انه هو وحده متعال جداً مع الروح القدس في مجد الله الآب



## المبحث الثاني والثلاثون

### في معرفة الأقانيم الإلهية - وفيه أربعة فصول

ثم ينبغي النظر في معرفة الأقانيم الإلهية والبحث في ذلك يدور على أربع مسائل — ١ هل يمكن معرفة الأقانيم الإلهية بالعقل الطبيعي — ٢ هل يجب جعل سماتٍ للأقانيم الإلهية — ٣ في عدد السمات — ٤ هل يجوز أن يُذهب في السمات مذاهب متباينة

## الفصل الأول

### هل يمكن معرفة ثلوث الأقانيم الإلهية بالعقل الطبيعي

يُنْتَخَطَّى إلى الأول بأن يقال: يظهر أنه يمكن معرفة ثلوث الأقانيم الإلهية بالعقل الطبيعي فإن الفلاسفة لم يتوصلوا إلى معرفة الله إلا بالعقل الطبيعي ولهم أقوال كثيرة في ثلوث الأقانيم فقال أرسطو في كتاب السماء والعالم ١ م ٢ «بهذا العدد (يعني الثلاثي) نعظم الإله الواحد المتعالي عن صفات المخلوقات» وقال اوغسطينوس أيضاً في كتاب الاعترافات ٧ ب ٩ «قرأت هناك (يعني في كتب أفلاطون) انه في البدء كان الكلمة والكلمة كان عند الله وكان الكلمة الله لا بهذه الألفاظ بل بما يثبت به عينه من الحجج الكثيرة» ونحو ذلك مما يلي هناك وفي هذا الكلام يُدَلُّ على تمايز الأقانيم الإلهية وقال الشارح أيضاً في رو ١ وخر ٨ ان سحراء فرعون أخطأوا في العلامة الثالثة أي في معرفة الأقنوم الثالث وهو الروح القدس وهكذا قد عرفوا في الأقل اقنومين وقال أيضاً ثامسيطوس في كتاب بيمندر محا ٤ «موناس ولد مونادس وعكس حرارته إلى نفسه» مما يظهر ان الإشارة به إلى توليد الابن وانبثاق الروح القدس. فإذاً يمكن معرفة الأقانيم الإلهية بالعقل الطبيعي

٢ وأيضاً قال ريكردوس الوكتوري في كتاب الثلوث ١ ب ٤ اعتقد بلا ريب أنه يوجد لإيضاح كل حقيقة أدلة لا ظنيّة فقط بل قطعية أيضاً ومن ثم فمنهم من أقام

الدليل على ثلوث الأقانيم أيضاً من عدم تناهي الخيرية الإلهية التي تشرك في ذاتها دون نهاية في إصدار الأقانيم الإلهية ومنهم من استدل عليه بامتناع أن يكون امتلاك خير ما لذيذاً دون مشاركٍ واما اوغسطينوس فقد أوضح ثلوث الأقانيم في كتاب الثالوث ١٠ ب ١١ و ١٢ من صدور الكلمة والمحبة في عقلنا ونحن قد سلكنا هذه الطريقة في مب ٢٧ ف ١ و ٢ فإذا يمكن معرفة ثلوث الأقانيم بالعقل الطبيعي

٣ وأيضاً يظهر أن لا فائدة في تلقين الإنسان بالوحي ما يمتع معرفته بالعقل الإنساني وليس ينبغي القول بأن الوحي الإلهي بمعرفة الثالوث لا فائدة فيه. فإذا يمكن معرفة ثلوث الأقانيم بالعقل الإنساني

لكن يعارض ذلك قول ايلاريوس في كتاب الثالوث ١ «لا يظنَّ إنسانٌ انه يستطيع أن يدرك بفهمه سرَّ التوليد» وقول امبروسيوس في كتاب الإيمان إلى غراسيانوس ٢ ب ٥ «يمتع إدراك التوليد فالعقل قاصر والفم صامت» وثلوث الأقانيم الإلهية إنما يتميز بأصل التوليد والانبثاق كما يتضح مما مرَّ في مب ٣٠ ف ٢ فإذا لما كان ممتنعاً على الإنسان أن يعلم ويدرك بفهمه ما يمتع إقامة دليل قاطع عليه يلزم ان ثلوث الأقانيم يمتع معرفته بالعقل

والجواب أن يقال يمتع الوصول بالعقل الطبيعي إلى معرفة ثلوث الأقانيم الإلهية فقد حققنا في مب ١٢ ف ٤ و ١٢ أن الإنسان لا يستطيع أن يتأدى بالعقل الطبيعي إلى معرفة الله إلا بالمخلوقات. والمخلوقات ترشد إلى معرفة الله إرشاد المعلولات إلى العلة فإذا إنما يُعرف بالعقل الطبيعي في حق الله ما يلائمه تعالى ضرورة بحسب كونه مبدأ جميع الموجودات وعلى هذا الأساس بنينا كلامنا على الله في مب ١٢ ف ١٢ وقوة الله الإبداعية عامة للثالوث كله فهي إذاً ترجع إلى وحدانية الذات لا إلى تمايز الأقانيم فإذاً إنما يمكن أن يُعرف بالعقل الطبيعي في حق الله ما يرجع إلى وحدانية الذات لا ما يرجع إلى تمايز الأقانيم ومن تمحل إثبات ثلوث الأقانيم بالعقل الطبيعي

فانه يجحف بالإيمان من وجهين أما أولاً فمن جهة شرفه الذي هو بحيث يتعلق بالأمور الغير المنظورة التي تفوق العقل الإنساني ومن ثم قال الرسول في عبر ١١: ١ «أما الإيمان فيتعلق بغير المنظورات» وقال أيضاً في ١ كور ٢: ٦ «ننطق بالحكمة بين الكاملين لا بحكمة هذا الدهر ورؤساء هذا الدهر بل ننطق بحكمة الله في السر بالحكمة المكتومة» وأما ثانياً فمن جهة الفائدة في جذب الاغيار إلى الإيمان فإنه إذا أقام على إثبات الإيمان أدلة غير قاطعة عرض نفسه لهزء الكفرة لظنهم أن اعتقادنا مبني على هذه الأدلة. فإذا ما كان من الإيمان فلا ينبغي التصدي لإثباته إلا بالنصوص لمن يقبلها واما عند غيرهم فيكفي الدفاع عن عدم استحالة ما يعلمه الإيمان ومن ثم قال ديونيسيوس في كتاب الأسماء الإلهية ٢ «إذا أنكر مُنكرُ النصوص المقدسة بالكلية فهو بعيد عن فلسفتنا وإذا كان مصداقاً بحقيقتها فإننا نحن أيضاً نستند عليها»

إذا أُجيب على الأول بأن الفلاسفة لم يعرفوا سر ثلاث الأقانيم الإلهية بخواصها التي هي الأبوة والبنوة والانبثاق كقول الرسول في ١ كور ٢: ٦ «ننطق بحكمة الله التي لم يعرفها أحد من رؤساء هذا الدهر» أي الفلاسفة على ما في الشارح إلا أنهم قد عرفوا مع ذلك بعضاً من الصفات الذاتية المخصصة بالأقانيم كقدرة الآب وحكمة الابن وخيرية الروح القدس كما سيأتي بيانه قريباً. فإذا قول أرسطو بهذا العدد الخ لا يجب فهمه بمعنى أنه كان يثبت العدد الثلاثي في الله بل مراده أن يقول أن القدماء كانوا يستعملون العدد الثلاثي في الضحايا والصلوات لكمال ما فيه وأما ما ورد أيضاً في كتب الأفلاطونيين من أنه في البدء كان الكلمة فليس المراد بالكلمة فيه الأَقْنوم المولود في الله بل الحقيقة التصويرية التي بها أبدع الله جميع الأشياء وهي تخصّص بالابن. على أنهم وإن عرفوا الصفات المخصصة بالأقانيم الثلاثة فيقال مع ذلك أنهم أخطأوا في العلامة الثالثة أي معرفة الأَقْنوم الثالث لأنهم شذوا عن الخيرية التي تخصص بالروح القدس لأنهم «لما عرفوا الله لم يمجّدوه كإله» كما في رو ١ أو لان

الأفلاطونيين كانوا يقولون بوجود واحد أول يدعونه أيضاً أباً مجموع الأكوان بأسره ولذلك كانوا يقولون بجوهر آخر دونه يسمونه الذهن أو العقل الأبوي ويقولون ان فيه حقائق جميع الأشياء على ما رواه مكروبيوس في كتاب حلم شيبليون ٤ ولم يكونوا يقولون بجوهر ثالث منفصل ليكون بإزاء الروح القدس في ما يظهر واما نحن فلا نقول بتغاير الآب والابن جوهرًا بل إنما كان هذا ضلال اوريجانوس وآريوس اللذين شايعا في ذلك الأفلاطونيين. وأما قول ثامسطيوس «موناس ولد مونادس وعكس الحرارة إلى نفسه» فلا يجب حمله على توليد الابن أو انبثاق الروح القدس بل على إبداع العالم لأن إلهاً واحداً خلق عالماً واحداً حباً بنفسه

وعلى الثاني بأن الدليل يؤتى به لشيء على ضربين أحدهما لإثبات أصل بالكفاية كما يؤتى في العلم الطبيعي بدليل كافٍ لإثبات أن لحركة السماء سرعة متساوية دائماً والثاني ليس لإثبات أصل بالكفاية بل لإيضاح موافقة المعلومات اللاحقة للأصل المفروض كما يُستدل في علم الفلك على الخطوط الخارجية عن المركز والدوائر الصغيرة بأنه على هذا الفرض يمكن حصول الظواهر المحسوسة في الحركات السماوية إلا أن هذا الدليل غير مُثَبَّت بالكفاية لجواز حصولها في افتراض آخر فإذا باعتبار الضرب الأول يمكن إقامة الدليل على إثبات وحدانية الله ونحوها وباعتبار الضرب الثاني يقام الدليل على إيضاح الثالوث أي أنه على فرض الثالوث تكون هذه الأدلة ملائمة لكن لا بحيث أن ثالوث الأفانيم يُثَبَّت بها بالكفاية وهذا يتضح في كلٍّ منها فإن خيرية الله الغير المتناهية تُوضح في إبداع الخليقة أيضاً إذ الإبداع من العدم من شأن القدرة الغير المتناهية لأنه إذا كانت الخيرية الغير المتناهية تُشْرِك في ذاتها فليس يجب أن شيئاً يصدر عن الله متناهٍ بل أن يقبل الخيرية الإلهية بحسب حاله. وكذا أيضاً ما قيل من أن امتلاك خيرٍ ما يمتنع أن يكون لذيداً دون مشاركٍ فيه إنما محله متى لم يكن في شخصٍ واحدٍ خيرية كاملة فيحتاج في تمام خيرية اللذة إلى خير شخصٍ آخر

يشاركه وأما مشابهة عقلاً فلا تُثبت بالكفاية شيئاً في حق الله إذ ليس العقل في الله وفيها متواطئاً ومن ثم قال أوغسطينوس في كلامه على يو ٢٧ أن الإيمان يُتوصّل به إلى المعرفة ولا يعكس وعلى الثالث بأن معرفة الأقانيم الإلهية لازمة لنا لأمرين أولاً للحكم الصائب في خلق الأشياء لأنه بقولنا أن الله صنع جميع الأشياء بكلمته يخرج ضلال القائلين بأن الله أبدع الأشياء بضرورة طبعه وبإثباتنا في الله صدور المحبة يتبين أن الله لم يبدع الكائنات لافتقاره إليها أو لعلّة أخرى خارجة بل لأجل محبة خيريته ومن ثم فإن موسى عَقَبَ قوله في تك ١ : ١ «في البدء خلق الله السماوات والأرض» بقوله «قال الله ليكن نور» بياناً للكلمة الإلهية ثم قال «رأى الله النور أنه حسن» بياناً للمحبة الإلهية وقس على ذلك سائر الأفعال — وثانياً وهو الأمر الأخص للحكم الصائب في خلاص الجنس الإنساني الذي يتم بالابن المتجسد وبموهبة الروح القدس

## الفصل الثاني

هل يجب إثبات سمات في الله

يُتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن ليس يجب إثبات سمات في الله فقد قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ١ «ليس ينبغي التجرؤ على قول شيء في حق الله سوى ما أعلن لنا في الكتاب» وليس في الكتاب المقدس ذكر للسمات. فإذاً ليس يجب إثبات سمات في الله

٢ وأيضاً كل ما يُثبت في الله فاما يرجع إلى وحدانية الذات أو إلى ثالث الأقانيم والسمات لا ترجع لا إلى وحدانية الذات ولا إلى ثالث الأقانيم إذ ليس يُحمل عليها ما يختص بالذات إذ لا نقول الأبوة حكيمة أو خالقة ولا ما يختص بالأفنوم إذ لا نقول الأبوة تولد والبنوة تتولد. فإذاً ليس يجب إثبات سمات في الله

٣ وأيضاً ليس يجب أن يُثبت في البسائط أشياء مجردة هي مبادئ المعرفة لأنها

تُعرَف بأنفسها. والأقانيم الإلهية في غاية البساطة. فإذاً ليس يجب إثبات سمات في الأقانيم الإلهية لكن يعارض ذلك قول يوحنا الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٣ ب ٥ «نعرف الفرق بين الإبيستريات (أي الأقانيم) في الخواص الثلاث أي الأبوية والبنوية والانبثاقية». فإذاً يجب إثبات خواص وسمات في الأقانيم الإلهية

والجواب أن يُقال إن بريوزينيفوس لملاحظته بساطة الأقانيم قال بأنه ليس يجب إثبات خواص وسمات في الأقانيم الإلهية وإذا وردت في موضع أولها على أخذ المواضع مكان المشتق فإنه كما نقول في اصطلاح التخاطب أسأل حلمك أي أسألك أنت الحليم كذلك متى قيل في الله الأبوة فالمراد بها الله الآب. لكن قد حققنا في مب ٣ ف ٣ ان استعمالنا الأسماء المشتقة والمواطئة في الله لا يقدح في البساطة الإلهية لأننا إنما نسمي بحسبما نتعقل على أن عقلنا ليس له أن يتوصل إلى البساطة الإلهية بحسب اعتبارها في نفسها ولذلك فهو يتصور الأمور الإلهية ويسمياها بحسب حاله أي بحسب وجودها في المحسوسات التي منها يقتنص المعرفة والتي نستعمل فيها الأسماء المقولة بالمواطئة للدلالة على الصور البسيطة والأسماء المقولة بالاشتقاق للدلالة على الأشياء القائمة بأنفسها ومن ثم فإننا نعبر عن الأمور الإلهية بالأسماء المواطئة باعتبار البساطة وبالأسماء المشتقة باعتبار القيام بالنفس والنتمة كما مرّ في مب ٢ ف ٣. ويجب أن يقال بالمواطئة وبالاشتقاق لا الأسماء الذاتية فقط كقولنا الألوهية والله الحكيم بل الأسماء الألقومية أيضاً بحيث نقول الأبوة والآب والذي يضطرنا إلى ذلك أمران على الخصوص الأول شدة منازعة المبتدعة لأننا حين نعترف أن الآب والابن والروح القدس إله واحد وأقانيم ثلاثة فكما أنه متى سئل بم هم إله واحد وبم هم ثلاثة يجاب بأنهم واحد في الذات والألوهية كذلك وجب أن يكون بعض أسماء مواطئة يمكن أن يجاب بها بما يدل على تمايز الأقانيم وهذه هي الخواص

أو السمات الدالة بالمواطأة كالأبوة والبنوة ولذا كانت الذات في الله تقع في جواب ما والأفنوم في جواب من والخاصة في جواب بَمَ والثاني أنه يوجد أفنوم واحد في الله مضافاً إلى أفنومين أي أفنوم الآب مضافاً إلى أفنوم الابن وإلى أفنوم الروح القدس لكن لا بإضافة واحدة وإلا لزم أن الابن والروح القدس أيضاً يضافان إلى الآب بإضافة واحدة بعينها فيلزم من كون إضافة واحدة تكثر الثالوث في الله أن الابن والروح القدس ليسا أفنومين وليس يمكن القول مع ذلك بما كان يقول بريوزينيثوس من أنه كما أن الله يقاس إلى المخلوقات على نحو واحد وهي مع ذلك تقاس إليه على أنحاء مختلفة كذلك الآب يضاف إلى الابن والروح القدس بإضافة واحدة وهما مع ذلك يضافان إليه بإضافتين لأنه لما كانت حقيقة المضاف النوعية قائمة بكونه بالقياس إلى آخر فلا بد من القول بأن الإضافتين ليستا متغايرتين بالنوع إذا كان يحاذيهما في الطرف المقابل إضافة واحدة لأنه لا بد من اختلاف نوع الإضافة في المولى والابن بحسب اختلاف البنوة والعبدية والمخلوقات بأسرها تضاف إلى الله تحت نوع واحد من الإضافة أي من حيث هي مخلوقات واما الابن والروح القدس فلا يضافان إلى الآب بإضافتي حقيقة واحدة. فإذا لا مماثلة. وأيضاً فليس يُقتضى في الله إضافة حقيقية إلى الخليقة كما مر في مب ٢٨ ف ١ وأما تكثر الإضافات الاعتبارية فيه فليس بممتنع إلا أنه يجب أن يكون في الآب إضافة حقيقية يضاف بها إلى الابن والروح القدس. فإذا بحسب الإضافتين اللتين بهما يضاف الابن والروح القدس إليه يجب أن يُتَعَقَّلَ فيه إضافتان يضاف بهما إلى الابن والروح القدس. فإذا لما لم يكن للآب إلا أفنوم واحد كان لا بد من التعبير عن كل من الإضافات بوجه المواطأة وبهذا الاعتبار يقال لها خواص وسمات

إذاً أجيب على الأول بأنه وإن لم يرد في الكتاب المقدس ذكر للسمات فإن فيه مع ذلك ذكراً للأقانيم التي تُتَعَقَّلُ فيها السمات تُعَقَّلُ المواطئ في المشتق

وعلى الثاني بأن السمات ليس يُعبّر عنها في الله كأشياء وجودية بل كاعتبارات بها تُعرّف الأقانيم وان تكن السمات أو الإضافات موجودة حقيقةً في الله على ما مرّ في مب ٢٨ ف ١ ولذا فما كان فيه نسبةً ما إلى فعلٍ ما ذاتي أو أفنومي يمتنع قوله على السمات لأن ذلك ينافي طريقة دلالتها. فإذاً ليس يجوز أن نقول أن الأبوة تولّد أو تخلق ولا انها حكيمة أو متعلقة وأما الذاتيات التي ليس لها نسبة إلى فعلٍ ما بل تنزه الله عن أحوال الخليقة فيمكن حملها على السمات لجواز أن نقول أن الأبوة سرمدية أو غير متقدرة أو نحو ذلك وكذا يجوز حمل الموصوفات الأفنومية والذاتية على السمات بسبب الاتحاد الحقيقي بالهوهو لجواز أن نقول الأبوة هي الله والألوهية هي الآب

وعلى الثالث بأن الأقانيم وان تكن بسيطة يمكن التعبير عن حقائقها الخاصة بأسماء مقولة بالمواطأة دون قدح في بساطتها كما مر في جرم الفصل

### الفصل الثالث

#### هل السمات خمس

يُتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن السمات ليست خمساً لأن السمات الخاصة للأقانيم هي الإضافات المتميزة بها. والإضافات ليست في الله إلا أربعاً على ما مر في مب ٢٨ ف ٤. فإذاً كذلك السمات أيضاً أربع فقط

٢ وأيضاً ان الله باعتبار وحدانية الذات فيه يقال له واحدٌ وباعتبار الأقانيم الثلاثة يقال له ثلاثيٌ فلو كان فيه خمس سمات لقل له خماسيٌ وانه محال

٣ وأيضاً لو كان في الأقانيم الثلاثة الموجودة في الله خمس سمات لوجب أن يكون في أحد الأقانيم سمتان أو أكثر كما يُجعل في اقنوم الآب اللاولادة والأبوة والنفخ المشترك وعليه فلا تخلو هذه السمات الثلاث أن تكون متغايرة حقيقةً أو لا فان كانت متغايرة حقيقةً يلزم كون أقنوم الآب مركباً من أمور كثيرة وان كانت مختلفة

اعتباراً فقط يلزم جواز حمل إحداها على الأخرى بحيث نقول كما أن خيرية الله هي حكمته لعدم التباير الحقيقي كذلك النفخ المشترك هو الأبوة وهذا لا يسلم به. فإذا ليست السمات خمساً

٤ ولكن يعارض ذلك أنه يظهر كونها أكثر من خمس فكما أن الآب ليس صادراً عن شيء وبهذا الاعتبار تؤخذ السمة التي يقال لها اللاولادة كذلك ليس يصدر عن الروح القدس اقنوم آخر وعليه يجب أخذ سماتٍ ست

٥ وأيضاً كما يشترك الآب والابن في إصدار الروح القدس كذلك يشترك الابن والروح القدس في صدورهما عن الآب. فإذا كما يُجعل سمة واحدة عامة للآب والابن كذلك يجب أن يُجعل سمة واحدة عامة للابن والروح القدس

والجواب أن يُقال إنَّ المراد بالسمة هو الحقيقة الخاصة لمعرفة الأقنوم الإلهي والأقانيم الإلهية تتكثر بحسب الأصل والأصل يرجع إليه ما يصدر عنه آخر وما يصدر عن آخر وبهذين الوجهين يمكن معرفة الأقنوم. فإذا ليس يمكن معرفة أقنوم الآب بكونه صادراً عن آخر بل بكونه غير صادرٍ عن شيءٍ وهكذا تكون سمته من هذه الجهة هي اللاولادة وأما من حيث أن واحداً ما صادرٌ عنه فيُعرف على نحوين فمن حيث أن الابن صادرٌ عنه يعرف بسمة الأبوة ومن حيث أن الروح القدس صادرٌ عنه يعرف بسمة النفخ المشترك وأما الابن فيُعرف بكونه صادراً عن آخر بالولادة وهكذا يعرف بالبنوة ويكون غيره صادراً عنه وهو الروح القدس وبهذا يعرف كما يعرف الآب أي بالنفخ المشترك وأما الروح القدس فيعرف بكونه صادراً عن أقنوم آخر أو أقنومين آخرين وهكذا يُعرف بالانبثاق لا بكون غيره صادراً عنه إذ ليس يصدر عنه أقنوم إلهي. فإذا السمات في الله خمسٌ أي اللاولادة والأبوة والبنوة والنفخ المشترك والانبثاق وأما إضافات هذه السمات فأربعٌ فقط لأن اللاولادة ليست إضافةً إلا بطريق الرجوع على ما سيأتي قريباً في مب ٣٣ ف ٤ والخواص

أيضاً أربع فقط لأن النفخ المشترك ليس بخاصة لعمومه لأفنومين والسمات الأفنومية أي المقومة الأفانيم ثلاث الأبوة والبنوة والانبثاق لأن النفخ المشترك والاولادة يقال لهما سمتا أفنومين لا سمتان أفنوميتان كما سيأتي لذلك مزيد بيان في مب ٤٠ ف ١

إذا أُجيب على الأول بأنه يجب أن يُثبت سوى الإضافات الأربع سمةً أخرى كما مر في جرم الفصل

وعلى الثاني بأن الذات في الله يعبر عنها كشيء وجودي وكذا الأفانيم يعبر عنها كأشياء وجودية وأما السمات فيعبر عنها كاعتبارات معرفّة للأفانيم ولهذا فالله وان قيل له واحدٌ لمكان وحدانية الذات وثلاثيٌ لمكان ثلوث الأفانيم لا يقال له خماسيٌ لمكان السمات الخمس

وعلى الثالث بأنه لما كان التقابل الإضافي وحدة هو الذي يفعل التكثير الحقيقي في الله ولم يكن بين الخواص المتكثرة في أفنوم واحدٍ تقابل إضافيٌ لم يكن بينها تغايرٌ حقيقيٌ ومع ذلك لا تُحمل احداها على الأخرى لأنها عبارة عن اعتبارات مختلفة للأفانيم كما أننا لا نقول أيضاً أن صفة القدرة هي صفة العلم وان جاز أن يُقال إنّ العلم هو القدرة

وعلى الرابع بأنه لما كان الأفنوم يفيد الشرف على ما مر في مب ٢٩ ف ٣ امتنع أخذ سمة للروح القدس من طريق عدم صدور أفنومٍ ما عنه لأن ذلك ليس من شأن شرفه كما من شأن سلطة الآب أن لا يكون صادراً عن شيء

وعلى الخامس بأن الابن والروح القدس لا يتفقان في طريقةٍ واحدة خاصة للصدور عن الآب كما يتفق الآب والابن في طريقةٍ واحدة خاصة لإصدار الروح القدس وما كان مبدأً للمعرفة فيجب أن يكون شيئاً خاصاً ولذلك فلا مماثلة

## الفصل الرابع

هل يجوز أن يُذهب في السمات مذاهب متضادة

يُتخطى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أنه ليس يجوز أن يُذهب في السمات مذاهب متضادة فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١ ب ٣ «ليس موضع أكثر مضلةً للافهام من مادة الثالث» التي ترجع إليها السمات دون ريب. والمذاهب المتضادة يمتنع براءتها من الخطأ. فإذا ليس يجوز أن يذهب في السمات مذاهب متضادة

٢ وأيضاً أن الأفانيم تُعرف بالسمات على ما مرَّ في الفصل السابق وليس يجوز أن يُذهب في الأفانيم مذاهب متضادة فكذا السمات أيضاً

لكن يعارض ذلك أن العقائد الإيمانية لا تعلق لها بالسمات. فإذا يجوز أن يُذهب فيها مذاهب مختلفة

والجواب أن يُقال إن شيئاً يرجع إلى الإيمان على نوعين قصداً كالأشياء التي أدت إلينا بالوحي بالأصالة ككون الله ثلاثياً وواحداً وكون ابن الله قد تجسد ونظائر ذلك ومجرد القول بالباطل في هذه يُوقع في البدعة وخصوصاً إذا كان مصحوباً بعنادٍ وتبعاً وهو ما إذا أنكر لزوم عنه ما يضاد الإيمان كما لو قال قائل ان صاموئيل لم يكن ابن هلقانا لأنه يلزم عن ذلك أن الكتاب الإلهي كاذب وهذا يمكن القول فيه بالباطل دون خطر البدعة قبل أن يلاحظ أو يتقرر أن ذلك يلزم عنه ما يضاد الإيمان ولا سيما إذا كان خالياً عن العناد وأما بعد أن يتبين وخصوصاً إذا تقرر من الكنيسة أنه يلزم عن ذلك ما يضاد الإيمان فلا يكون الخطأ في ذلك براءً من البدعة ولأجل ذلك فأمر كثيرة تعتبر الآن بدعية مع كونها لم تكن تعتبر كذلك من قبل وذلك لأن ما يلزم عنها أضحى الان أظهر. فإذا على هذا يجب أن يُقال إن بعضاً ذهبوا في السمات مذاهب متضادة دون خطر البدعة لعدم قصدهم تأييد ما يضاد الإيمان وأما من يذهب في السمات مذاهباً باطلاً مع ملاحظة أنه يلزم عن ذلك ما يضاد

الإيمان فيسقط في البدعة

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضين



### المبحث الثالث والثلاثون

#### في أقنوم الآب - وفيه أربعة فصول

من بعد ذلك ينبغي النظر في الأقانيم على وجه الخصوص وأولاً في أقنوم الآب والبحث فيه يدور على أربع مسائل — ١ هل يلائم الآب أن يكون مبدأً — ٢ في أن اسم الآب هل يدل بالخصوص على أقنوم الآب — ٣ هل قول الآب في الله بحسب أخذه باعتبار الأقنوم متقدم على قوله بحسب أخذه باعتبار الذات — ٤ هل عدم الولادة خاص بالآب

#### الفصل الأول

##### هل يلائم الآب أن يكون مبدأً

يُنْتَخَطَى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الآب ليس يجوز أن يقال له مبدأً الابن أو الروح القدس لأن المبدأ والعلة واحدٌ بعينه كما قال الفيلسوف في الإلهيات ك ٤ م ٣. ولسنا نقول إن الآب هو علة الابن. فإذاً ليس يجب أن يُقال إنه مبدؤه

٢ وأيضاً أن المبدأ يقال بالنظر إلى المبتدأ فلو كان الآب مبدأً الابن لكان الابن مُبْتَدَأً فيكون مخلوقاً وهو ضلال فيما يظهر

٣ وأيضاً أن اسم المبدأ مأخوذٌ من معنى التقدم. وليس في الله متقدم ومتأخر كما قال اتاناسيوس في قانونه. فإذاً ليس يجب أن نستعمل في الله اسم المبدأ

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثلاث ٤ ب ٢٠ «الآب هو مبدأ الألوهية

كلها»

والجواب أن يقال ليس المراد باسم المبدأ إلا ما يصدر عنه شيء فإن كل ما يصدر

عنه شيءٌ بنحوٍ من الأنحاء نقول انه مبدأٌ وبالعكس ولما كان الآب هو ما يصدر عنه آخر يلزم كونه مبدأً

إذا أُجيب على الأول بأن اليونان يستعملون اسم العلة والمبدأ في الله دون فرق وأما علماء اللاتين فلا يستعملون اسم العلة بل اسم المبدأ فقط والوجه في ذلك أن المبدأ أعمُّ من العلة كما أن العلة أعمُّ من العنصر لأن الطرف الأول أو الجزء الأول للشيء يقال له مبدأ لا علة. وكلما كان اسمٌ أعمُّ يُعتبر أشدَّ مناسبةً في الله كما مرَّ في مب ١٣ ف ١١ لأن الأسماء كلما كانت أخص كانت أكثر تعييناً للحال الملائمة للخلقة. فإذا اسم العلة يفيد اختلافاً في الجوهر وتوقفَ شيء على آخر في ما يظهر مما لا يفيد اسم المبدأ لأنه في جميع أجناس العلة يوجد بين العلة ومعلولها بونٌ في كمالٍ ما أو قدرةٍ ما وأما اسم المبدأ فنستعمله أيضاً في ما ليس فيه فرق في شيءٍ من ذلك بل في نوعٍ ما من الرتبة فقط كما إذا قلنا أن النقطة هي مبدأ الخط أو ان الجزء الأول للخط هو مبدأ الخط

وعلى الثاني بأنه قد ورد في أقوال اليونان على الابن والروح القدس أنهما مبتدآن إلا أن هذا ليس في عُرف علمائنا لأننا وان أثبتنا للآب شيئاً من السلطة باعتبار كونه مبدأً إلا أننا لا ننبت للابن أو الروح القدس شيئاً راجعاً بوجهٍ من الوجوه إلى الخضوع أو الانحطاط سداً لكل مجالٍ إلى الضلال وبهذا الاعتبار قال ايلاريوس في كتاب الثلاث ٩ ان «الآب أعظم بسلطة الواهب ولكن الابن الموهوب وجود الآب بعينه ليس بأدنى»

وعلى الثالث بأن اسم المبدأ وان كان باعتبار أصله الموضوع منه مأخوذاً من معنى التقدم في ما يظهر لكنه ليس يدل على التقدم بل على الأصل إذ ليس ما يدل عليه الاسم وما يوضع منه واحداً بعينه كما مر في مب ١٣ ف ٨

## الفصل الثاني

### هل الآب اسمٌ خاصٌ لأقنومٍ إلهي

يُنْتَخَطَّى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الآب ليس اسماً خاصاً لأقنومٍ إلهي لأنه يدل على إضافة. والأقنوم جوهر مفرد. فإذا اسم الآب ليس اسماً خاصاً للدلالة على أقنومٍ

٢ وأيضاً أن المولّد أعمّ من الآب لأن كل أب مولّد ولا يعكس. والاسم الأعمّ يقال في الله على وجهٍ أخص كما مر في مب ١٣ ف ١١. فإذا اسم المولّد أو الوالد أخص بأقنومٍ إلهي من اسم الآب

٣ وأيضاً ليس شيء مما يقال مجازاً يجوز أن يكون اسماً خاصاً لشيء. والكلمة يقال لها عندنا مولودٌ أو ابنٌ مجازاً. فإذا ما هي كلمته يقال له أبٌ مجازاً. فإذا مبدأ الكلمة الإلهية ليس يجوز أن يقال له على وجه الخصوص أبٌ

٤ وأيضاً كل ما يقال في الله فقوله فيه متقدم على قوله في المخلوقات. ويظهر أن قول التوليد في المخلوقات متقدم على قوله في الله لأنه يظهر أن التوليد أحق حيث يصدر شيء عن آخر ممتازاً عنه لا بحسب الإضافة فقط بل بحسب الماهية أيضاً. فإذا اسم الآب المأخوذ من التوليد ليس يظهر أنه خاصٌ بأقنومٍ إلهي

لكن يعارض ذلك قوله في مز ٨٨: ٢٨ «يدعوني انك ابي»

والجواب أن يُقال إنّ الاسم الخاص لأقنومٍ ما أيّ أقنوم كان يدل على ما يمتاز به ذلك الأقنوم عن جميع اغياره لأنه كما أن من حقيقة الإنسان النفس والجسد كذلك من مفهوم هذا الإنسان هذه النفس وهذا الجسد كما في الإلهيات ك ٧ م ٣٤ و ٣٥ وبهما يمتاز هذا الإنسان عن جميع أغياره. وما يمتاز به أقنوم الآب عن كل ما سواه هو الأبوة. فإذا الاسم الخاص لأقنوم الآب هو اسم الآب الدال على الأبوة

إذاً أجيب على الأول بأن الإضافة عندنا ليست اقنوماً قائماً بنفسه ولذلك ليس

يدل اسم الاب عندنا على الأَقْنوم بل على إضافة الأَقْنوم وليس الأمر كذلك في الله كما زعم بعض لأن الإضافة المدلول عليها باسم الآب اقنوم قائم بنفسه ومن ثم فقد مرَّ في مب ٢٩ ف ٤ ان اسم الأَقْنوم يدل في الله على الإضافة على أنها قائمة بنفسها في الطبيعة الإلهية

وعلى الثاني بأن تسمية الشيء يجب أن تكون بالخصوص من الكمال والنهاية كما في الفيلسوف في كتاب النفس ٢ م ٢٩ والتوليد يدل على الوجود في حال الفعل وأما الأبوة فتدل على تمام التوليد ولذا فالآب أحرى بكونه اسم أقنوم إلهي من المولود والوالد

وعلى الثالث بأن الكلمة ليست شيئاً قائماً بنفسه في الطبيعة الإنسانية فلا يجوز أن يقال لها حقيقة مولود أو ابن وأما الكلمة الإلهية فشيء قائم بنفسه في الطبيعة الإلهية ومن ثم يقال لها ابن ولمبدئها أب حقيقة لا مجازاً

وعلى الرابع بأن اسم التوليد والأبوة وكذا سائر الأسماء التي تقال حقيقة في الأَقْنام الإلهية تقال أولاً على الله ثم على المخلوقات باعتبار المدلول لا باعتبار طريقة الدلالة ومن ثم قال الرسول في افسس ٣: ١٤ «اجثو على ركبتي لأبي ربنا يسوع المسيح الذي منه تُسمَّى كل أبوة في السماوات وعلى الأرض» وبيانه أنه من الواضح أن التوليد يقبل النوع من الطرف الذي هو صورة المتولد وكلما كان هذا أقرب إلى صورة المولّد كان التوليد أحقّ وأكمل كما أن التوليد المتواطئ أكمل من التوليد الغير المتواطئ لأن من شأن المولّد أن يولّد ما يشبهه في الصورة. فإذا كون صورة المولّد والمتولد هي في التوليد الإلهي واحدة بالعدد وأما في المخلوقات فليست واحدة بالعدد بل بالنوع فقط يوضح أن التوليد وبالنتيجة الأبوة تقالان على الله قبل قولهما على المخلوقات. فإذا كون تمايز المتولد والمولّد في الله إنما هو بالإضافة فقط راجع إلى حقيقة التوليد والأبوة الإلهيين

### الفصل الثالث

في أن لفظ الآب هل يقال في الله بالقول الأول بحسب أخذه باعتبار الأَقنوم يُتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن لفظ الآب ليس يقال في الله بالقول الأول بحسب أخذه باعتبار الأَقنوم لأن العام متقدم في الاعتبار على الخاص. ولفظ الآب بحسب أخذه باعتبار الأَقنوم خاص بأَقنوم الآب وبحسب أخذه باعتبار الذات عامٌ للثالوث كله لأننا نقول للثالوث كله ابانا. فإذا قول الآب مأخوذاً باعتبار الذات متقدم على قوله مأخوذاً باعتبار الأَقنوم

٢ وأيضاً أن الأشياء التي هي ذات اعتبار واحدٍ ليس فيها قول متقدمٌ ومتأخر والأبوة والبنوة يظهر أنهما تقالان باعتبار واحد من حيث أن أقنوماً إلهياً هو أبو الابن والثالوث كله هو أبونا أو أبو الخليقة لأن القبول عامٌ للخليقة والابن كما قال باسيليوس في خط ١٥ في الإيمان. فإذا ليس قول الآب في الله مأخوذاً باعتبار الأَقنوم متقدماً على قوله مأخوذاً باعتبار الذات

٣ وأيضاً إن الأشياء التي لا تقال باعتبار واحد لا يجوز أن تكون متشابهة. والابن يشابه الخليقة في البنوة أو التوليد كقوله في كولو ١: ١٥ «الذي هو صورة الله الغير المنظور بكر كل خلق». فإذا ليس قول الأبوة في الله مأخوذةً باعتبار الذات بل تقال باعتبار واحد بعينه

لكن يعارض ذلك أن الأزلي متقدم على الزمني. والله هو أبو الابن من الأزل وأبو الخليقة من الزمان. فإذا قول الأبوة في الله بالنظر إلى الابن متقدمٌ على قوله بالنظر إلى الخليقة والجواب أن يُقال إن 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 له بما يوجد فيه تمام حقيقة مدلوله لأن جميع الناقصات تؤخذ من الكاملات ولهذا كان قول الأسد

على الحيوان الموجودة فيه حقيقة الأسد بتمامها والذي يقال له أسد حقيقةً متقدماً على قوله على إنسان يوجد فيه شيء من حقيقة الأسد كالجرأة أو الشجاعة أو ما يشبه ذلك فإن هذا يقال عليه على سبيل التشبيه. وواضح مما تقدم في مب ٢٧ ف ٢ ومب ٢٨ ف ٤ أن حقيقة الأبوة والبنوة موجودة بتمامها في الله الآب وفي الله الابن لأن لهما طبيعة واحدة ومجداً واحداً وأما في الخليقة فالبنوة توجد بالنظر إلى الله لا بحسب تمام حقيقتها إذ ليست طبيعة الخالق والخليقة واحدة بل بحسب نوع من المشابهة التي كلما كانت أتم كانت أقرب إلى الحقيقة الحقيقية التي للبنوة فإن من المخلوقات ما يُقال إنَّ الله أبوه باعتبار مشابهة الأثر فقط وهو المخلوقات الغير الناطقة كقوله في أيوب ٣٨: ٢٨ «هل للمطر من أب أم من ولد نقط الندى» ومنها ما يقال لله أبوه باعتبار مشابهة الصورة وهو الخليقة الناطقة كقوله في تث ٣٢: ٦ «أليس أنه أبوك مالك الذي فطرك وابدعك» ومنها ما هو أبوه باعتبار مشابهة النعمة ويقال لهؤلاء أيضاً أبناء بالذخيرة من حيث هم مسوقون إلى وراثة المجد الأبدي بموهبة النعمة المقبولة كقوله في رو ٨: ١٦ «والروح عينه يشهد لأرواحنا بآنا أبناء الله وحيث نحن أبناء فنحن ورثة» ومنها ما هو أبوه باعتبار مشابهة المجد من حيث يملكون وراثة المجد كقوله في رو ٥: ٢ «يفتخرون في رجاء مجد أبناء الله». فإذاً على هذا يتضح أن قول الأبوة في الله بحسب افادتها نسبة أقنوم إلى أقنوم متقدماً على قولها بحسب إفادتها نسبة الله إلى الخليقة

إذاً أجيب على الأول بأن الأمور العامة المقولة مطلقاً متقدمة بحسب ترتيب عقلا على الأمور الخاصة لأنها داخلية في مفهوم الأمور الخاصة دون العكس فإنه في مفهوم أقنوم الآب يُتَعَلَّقُ الله ولا يعكس وأما الأمور العامة المتضمنة نسبة إلى الخليقة فإنها متأخرة في القول عن الأمور الخاصة المتضمنة نسباً أقنومية لأن الأقنوم الصادر في الله يصدر على أنه مبدأ لإصدار المخلوقات فإنه كما أن الكلمة المتصورة في ذهن الصانع يُعَقَّلُ صدورها عن الصانع قبل صدور المصنوع الذي يصدر على شبهها كذلك صدور

الابن عن الآب متقدم على صدور الخليقة التي إنما يقال عليها اسم البنوة باعتبار اشتراك شيء في شبه الابن أو الآب كما يتضح من قوله في رو ٨: ٢٩ «الذين سبق فعرفهم سبق فحدّد أن يكونوا مشابهيّن لصورة ابنه»

وعلى الثاني بأنه يُقال إنّ القبول عامٌ للخليقة والابن لا بالتواطؤ بل بحسب شبه ما بعيدٍ باعتباره يقال للابن بكر الخليقة ومن ثم فبعد أن قال الرسول في المحل المشار إليه قريباً «أن يكونوا مشابهيّن لصورة ابنه» قال «حتى يكون بكاراً ما بين أخوة كثيرين» والابن ينفرد طبعاً عن غيره بشيء خاص أي 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 الأخير»

وبذلك يتضح الجواب على الثالث

#### الفصل الرابع

هل عدم الولادة خاص بالآب

يُتخطى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن عدم الولادة ليس خاصاً بالآب لأن كل خاصة فإنها تُثبت شيئاً في ما هي خاصته. وغير المولود ليس يُثبت شيئاً في الآب بل ينفي فقط. فإذا ليس يدل على خاصة للآب

٢ وأيضاً أن غير المولود يقال اما بطريقة العدم أو بطريقة السلب فإن قيل بطريقة السلب فكل ما ليس مولوداً يجوز أن يقال له غير مولود. والروح القدس ليس مولوداً وكذا الذات الإلهية. فإذا يصدق عليه غير المولود وهكذا لا يكون خاصاً بالآب. وان قيل بطريقة العدم فلان كل عدم يدل على نقص في المعدوم عنه يلزم كون اقنوم الآب ناقصاً وهو محال

٣ وأيضاً ان غير المولود في الله ليس يدل على إضافة إذ ليس يقال بالإضافة. فإذا

يدل على الجوهر. فإذاً غير المولود والمولود متغايران في الجوهر. والابن الذي هو مولود ليس مغايراً للآب في الجوهر. فالآب إذاً ليس يجب أن يقال له غير مولود

٤ وأيضاً أن الخاص ما يصدق على واحدٍ فقط ولما كان الصادر عن آخر في الله أكثر من واحدٍ فليس في ما يظهر مانعٌ من أن يكون غير الصادر عن آخر فيه أكثر من واحد أيضاً. فإذاً ليس عدم الولادة خاصاً بالآب

٥ وأيضاً كما أن الآب هو مبدأ الأَقْنوم المولود كذلك هو مبدأ الأَقْنوم الصادر فلو كان عدم الولادة يجعل خاصاً به بسبب مقابله للأَقْنوم المولود لوجب أن يجعل عدم الصدور أيضاً خاصاً به

لكن يعارض ذلك قول ايلاريوس في كتاب الثالث ٤ «هو واحدٌ من واحدٍ أي مولودٌ من غير مولودٍ بخاصة عدم الولادة والأصل في كليهما»

والجواب أن يقال كما يوجد في المخلوقات مبدأً أوّل ومبدأً ثانٍ كذلك يوجد في الأَقَانِيم الإلهية التي ليس فيها متقدم ومتأخر مبدأً لا من مبدأٍ وهو الآب ومبدأً من مبدأٍ وهو الابن. والمبدأ الأول في المخلوقات يُعرَف على نحوين أحدهما بأن الله إضافة إلى الأشياء الصادرة عنه والآخر بعدم صدوره عن آخر. فإذاً على هذا يُعرَف الآب أيضاً بالأبوة والنفخ المشترك بالنظر إلى الأَقْنومين الصادرين عنه وأما من حيث هو مبدأً لا من مبدأٍ فيُعرَف بعدم صدوره عن آخر وهذا يرجع إلى خاصة عدم الولادة المدلول عليه بلفظ غير المولود

إذاً أجيب على الأوّل بأن بعضاً قالوا بأن عدم الولادة المدلول عليه بلفظ غير المولود ليس يقال بطريقة السلب فقط بل أما يفيد الأمرين معاً أي كون الآب غير صادر عن شيءٍ وكونه مبدأً لغيره ويفيد السلطة العامة أو التمام الينبوعي أيضاً إلا أن هذا غير صحيح في ما يظهر للزوم أن اللاولادة ليست خاصةً مغايرةً للأبوة والنفخ بل متضمنة إياهما تضمّن العام للخاص لأن الينبوعية والسلطة لا تدلان في الله على

شيءٍ إلا على مبدأ الأصل ولذا يجب أن يُقال إنّ غير المولود يفيد نفي التوليد بالمعنى الانفعالي كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٥ ب ٧ فإنه قال ان قوة قولنا غير مولود كقوة قولنا لا ابن. وليس يلزم عن ذلك أن غير المولود لا يجب أن يُجعل سمةً خاصةً للآب لأن الأوائل والبسائط إنما تعرّف بالسلوب كقولنا ان النقطة هي ما لا جزء له

وعلى الثاني بأن غير المولود قد يؤخذ بالمعنى السلبي فقط وبهذا المعنى قال ايرونيموس في كتاب الحدود إن الروح القدس غير مولود أي لا مولود وقد يقال بالمعنى العدمي على نحو ما دون أن يتضمن نقصاً ما لان العدم يقال على أنحاءٍ متكررة فيقال عدمٌ متى لم يكن شيءٌ حاصلًا على ما من شأنه أن يكون لغيره ولو أن هذا الشيء ليس من شأنه أن يكون ذلك له كما إذا قيل للحجر شيءٌ مانت لخلوه عن الحياة التي من شأن بعض الأشياء أن تكون حاصلة عليها. ويقال أيضاً عدمٌ متى لم يكن الشيءُ حاصلًا على ما من شأنه أن يكون له وبهذا المعنى يكون العدم متضمنًا نقصاً. ولكن غير المولود ليس يقال بهذا المعنى العدمي على الآب بل إنما يقال عليه بالمعنى الثاني أي من حيث أن شخصاً ما من أشخاص الطبيعة الإلهية ليس مولوداً مع أن شخصاً منها مولودٌ إلا أنه بهذا المعنى يجوز أن يقال للروح القدس أيضاً غير مولود فإذا لا بدّ لتخصيصه الآب وحده أن يُتعلّق باسم غير المولود أيضاً أنه يصدق على اقنوم الهي هو مبدأ اقنوم آخر بحيث يُتعلّق على هذا أنه يفيد نفيًا في جنس المبدأ المعقول بالمعنى الأقنومي في الله أو أنه ليس صادراً عن آخر بوجهٍ من الوجوه لا انه ليس صادراً عن آخر بالتوليد فقط لأنه بهذا المعنى لا يصدق على الروح القدس انه غير مولود لصدوره عن غيره بالانبثاق كاقنوم قائم بنفسه ولا على الذات الإلهية أيضاً لجواز أن يقال عليها أنها في الابن أو الروح القدس صادرة عن آخر

أي عن الآب

وعلى الثالث بأن غير المولود قد يراد به على ما في الدمشقي غير المخلوق وعلى هذا يُقال بحسب الجوهر لأنه بهذا ينفصل الجوهر المخلوق عن الجوهر الغير المخلوق وقد يُراد به ما ليس مولوداً وعلى هذا يقال بالإضافة على النحو الذي به يُرجع النفي إلى جنس الاثبات كما يُرجع اللاإنسان إلى جنس الجوهر واللاأبيض إلى جنس الكيفية فإذاً لما كان المولود في الله يفيد إضافة كان غير المولود أيضاً راجعاً إلى الإضافة وهكذا ليس يلزم أن الآب الغير المولود يمتاز عن الابن المولود بحسب الجوهر بل بحسب الإضافة فقط أي من حيث أن إضافة الابن تُتفَى عن الآب

وعلى الرابع بأنه كما أنه في كل جنس يجب إثبات أولٍ واحدٍ كذلك في الطبيعة الإلهية يجب إثبات مبدأٍ واحدٍ غير صادر عن آخر وهو الذي نقول له غير مولودٍ فإذاً إثبات غير مولودين إثباتٌ لإلهين وطبيعتين الهيئتين ولذا قال ايلاريوس في كتاب المجامع «لما كان إلهٌ واحدٌ فقط امتنع أن يكون ثمَّ غير مولودين» وذلك خصوصاً لأنه لو كان ثمَّ غير مولودين لما كان أحدهما صادراً عن الآخر فلم يتمايزا بالتقابل الإضافي وهكذا يلزم أن يتمايزوا باختلاف الطبيعة

وعلى الخامس أن الدلالة على خاصة الآب من جهة عدم صدوره عن آخرٍ بنفي ولادة الابن أخرى منها بنفي انبثاق الروح القدس أولاً لأن انبثاق الروح القدس ليس له اسمٌ خاص كما مرَّ في مب ٢٧ ف ٤ وثانياً لأنه يفترض بترتيب الطبيعة أيضاً ولادة الابن فإذاً متى ارتفع عن الآب كونه مولوداً مع كونه مبدأً الولادة يلزم بالتبعية انه غير صادر بصدور الروح القدس لأن الروح القدس ليس مبدأً الولادة بل صادراً عن المولود



## المبحث الرابع والثلاثون في أقنوم الابن - وفيه ثلاثة فصول

من بعد ذلك ينبغي النظر في أقنوم الابن وينسب للابن ثلاثة أسماء الابن والكلمة والصورة. وحقيقة الابن ينظر فيها من جهة الآب. فإذا ببقى النظر في الكلمة والصورة أما الكلمة فالبحت فيها يدور على ثلاث مسائل — ١ هل تقال الكلمة في الله باعتبار الذات أو باعتبار الأقنوم — ٢ هل اسم خاص للابن — ٣ هل تفيد نسبة إلى المخلوقات

### الفصل الأول

هي الكلمة في الله اسم اقنومي

يُنْخَطِى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الكلمة في الله ليست اسماً اقنومياً لأن الأسماء الأقنومية تقال في الله حقيقة كآب والابن. والكلمة تقال فيه مجازاً كما قال اوريغانوس في كلامه على قول يوحنا في البدء كان الكلمة. فإذا الكلمة ليست في الله اسماً اقنومياً

٢ وأيضاً قال اوغسطينوس في كتاب الثلاث ٩ ب ١٠ «الكلمة معرفة مع محبة» وقال انسلموس في كتاب المناجاة ب ٦٠ «ليس القول عند الروح القدس الأعظم إلا النظر بالتفكر» والمعرفة والتفكر والنظر تقال في الله باعتبار الذات فإذا الكلمة لا تقال في الله باعتبار الأقنوم

٣ وأيضاً من حقيقة الكلمة أن تقال وقد قال انسلموس في المحل المذكور كما أن الآب عاقل والابن عاقل والروح القدس عاقل كذلك الآب قائل والابن قائل والروح القدس قائل وكذا كل منهم مقول. فإذا اسم الكلمة يقال في الله باعتبار الذات لا باعتبار الأقنوم

٤ وأيضاً ليس أقنوم إلهي مصنوعاً. وكلمة الله شيء مصنوع فقد قيل في مز ١٤٨ : ٨

«النار والبرْدُ والثلج والجليد الرياح العاصفة الصانعة كلمته». فإذا ليست الكلمة في الله اسماً اقنومياً

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ٧ ب ١١ «كما أن الابن يضاف إلى الأب كذلك الكلمة أيضاً تضاف إلى ما هي كلمته» والابن اسم اقنومي لكونه يقال بالإضافة. فإذا كذلك الكلمة

والجواب أن يُقال إن اسم الكلمة في الله إذا أخذ حقيقة فهو اسم اقنومي وليس ذاتياً بوجه من الوجوه ولبيان ذلك فليعلم أن الكلمة تقال فينا حقيقة على ثلاثة أنحاء وتقال على نحو رابع مجازاً وعلى الأظهر والأغلب يقال عندنا كلمة لما يخرج باللفظ وهو يصدر من الداخل بالنظر إلى الأمرين الموجودين في الكلمة الخارجة وهما اللفظ نفسه ومعناه فإن اللفظ يدل على صورة العقل كما قال الفيلسوف في كتاب العبارة ١ وأيضاً فاللفظ يصدر عن المعنى أو التصور كما قال الفيلسوف أيضاً في كتاب النفس ٢ م ٩٠ وأما اللفظ الذي لا يدل على معنى فلا يجوز أن يسمى كلمة. فإذا إنما يقال للفظ الخارج كلمة من طريق دلالاته على صورة العقل الداخلة. فإذا على هذا يقال كلمة أولاً وبالأصالة لصورة العقل الداخلة ثم للفظ الدال على الصورة الداخلة ثم لتصوُّر اللفظ وهذه الأنحاء الثلاثة للكلمة قد أثبتها الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ١ ب ١٧ فقد قال على المعنى الأوَّل أنه يقال كلمة «لحركة العقل الطبيعية التي بحسبها يتحرك ويعقل ويفتكر وهي له كالنور والضياء» وقال أيضاً على المعنى الثالث «الكلمة هي ما ليس يُنطق به لفظاً بل يُلفظ في القلب» وقال أيضاً على المعنى الثاني «الكلمة هي ملاك الفهم أي رسوله» ويقال كلمة مجازاً على النحو الرابع لما يدل عليه أو يُفعل بالكلمة كقولنا هذه هي الكلمة التي قلتها لك أو التي أمر بها الملك مشاراً بذلك إلى فعل مدلول عليه بكلمة المخبر على وجه البساطة أو الأمر أيضاً. ويقال كلمة في الله حقيقة لما يدل على تصور العقل ومن ثم قال

أوغسطينوس في كتاب الثالث ١٥ ب ١٠ «كل من يقدر أن يعقل الكلمة لا قبل أن تَقْرَعَ فقط بل أن تتموج بالفكر صُورَ قرعها أيضاً فهو يقدر أن يرى شبهاً ما لتلك الكلمة المعنوية بقوله في البدء كان الكلمة» على أن من حقيقة صورة العقل أن تكون صادرة عن آخر أي عن معرفة المتصور. فإذا الكلمة من حيث تقال حقيقة في الله تدل على شيء صادر عن آخر وهذا يرجع إلى حقيقة الأسماء الأَقْنومية في الله لأن الأَقْنيم الإلهية تتمايز بالأصل على ما مرَّ في مب ٢٧ ف ٣. فإذا يجب أن يكون لفظ الكلمة بحسب أخذه حقيقة في الله مأخوذاً لا باعتبار الذات بل باعتبار الأَقْنوم فقط

إذا أُجيب على الأول بأن الأريوسيين الذين منبَع ضلالهم أوريغانوس ذهبوا إلى أن الابن مغايرٌ للآب في الجوهر ولما كان الابن يقال له كلمةً تمحلّوا تقرير أن ذلك ليس يقال حقيقةً لئلا يُلجأوا بحكم حقيقة الكلمة الصادرة إلى الإقرار بأن ابن الله ليس خارجاً عن جوهر الآب لأن الكلمة تصدر عن القائل صدوراً داخلياً بحيث تبقى مستقرة فيه. على أنه إذا أثبت لله كلمة مقولة مجازاً فلا بدّ أن يُثبِت له كلمة مقولة حقيقة إذ لا يجوز أن يقال لشيء كلمةً إلا باعتبار الإيضاح أي إما لكونه يُوضَح كالكلمة أو لكونه موضحاً بكلمةٍ فإن كان موضحاً بكلمةٍ فلا بدّ من إثبات كلمة يُوضَح بها وإن كان يقال له كلمةً لايضاحه في الخارج ما يُوضَح في الخارج فالكلمات لا تقال إلا من من حيث تدل على صورة العقل الداخلة التي يوضحها موضحٌ بالعلامات الخارجة أيضاً. فإذا وإن قيلت الكلمة أحياناً مجازاً في الله لا بد مع ذلك من إثبات كلمةٍ حقيقية تقال باعتبار الأَقْنوم

وعلى الثاني بأنه ليس شيءٌ مما يرجع إلى العقل يقال باعتبار الأَقْنوم في الله إلا الكلمة فقط إذ ليس ما يدل على شيء صادر عن آخر إلا الكلمة وحدها لأن ما يصوغه العقل في تصوّره هو الكلمة. والعقل باعتبار وجوده بالفعل بالصورة العقلية يُلاحظ

على الإطلاق وكذا التعقل الذي نسبته إلى العقل بالفعل نسبة الوجود إلى الموجود بالفعل لأن التعقل لا يدل على فعل خارج عن العاقل بل مستقرّ فيه. فإذا متى قيل ان الكلمة معرفة فليس المراد بالمعرفة فعل العقل العارف أو ملكة له بل ما يتصوره العقل بالمعرفة ولذا قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٧ ب ١١ ان الكلمة هي الحكمة المولودة وليس معنى ذلك إلا أنها تصور الحكيم الذي يجوز أن يقال له أيضاً معرفة مولودة وعلى هذا النحو يجوز أن يُتَعَقَّلَ كون القول عند الله هو النظر بالتفكر من حيث أن كلمة الله إنما تُتَصَوَّرُ بنظر التفكير الإلهي إلا أن اسم التفكير مع ذلك ليس يلائم كلمة الله حقيقةً فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٥ ب ١٦ «ان كلمة الله ليس يقال لها تفكر» دفعاً لتوهم ان في الله شيئاً متغيراً يقبل الآن صورة بحيث يكون كلمة ثم يمكن أن يفقدها فيكون متغيراً دون صورة وعلى نحو ما» لأن التفكير حقيقة إنما يقوم في البحث عن الحقيقة الذي ليس له محل في الله ومتى كان العقل متوصلاً إلى صورة الحقيقة فليس يفكر بل يرى الحقيقة بكمالها ولذا فإن إطلاق انسلموس التفكير على الرؤية في المحل المذكور في الاعتراض مجاز

وعلى الثالث بأنه كما أن الكلمة في الحقيقة تقال في الله باعتبار الأقنوم لا باعتبار الذات كذلك القول أيضاً. فإذا كما أن الكلمة ليست عامة للآب والابن والروح القدس كذلك غير صحيح أن الآب والابن والروح القدس قائل واحد ولذا قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٥ ب ١ «ليس المراد أن كلاً قائل بتلك الكلمة المساوية في الأزلية بل مع الكلمة التي ليس أحد قائلًا بدونها» وأما أن يُقال فيلائم كلاً من الأقانيم إذ ليس يقال الكلمة فقط بل الشيء الذي يُتَعَقَّلُ أو يُدَلَّ عليه بالكلمة أيضاً. فإذا أن يقال إنما يلائم اقنوماً واحداً فقط في الله على النحو الذي به تقال الكلمة وأما على النحو الذي به يقال الشيء المتعقل في الكلمة فيلائم كلاً من الأقانيم لأن الآب بتعقله ذاته والابن والروح القدس وسائر ما يندرج في علمه يتصور الكلمة

بحيث أن الثالوث كله يقال بالكلمة وكذا كل خليفة أيضاً كما أن عقل الإنسان يقول بالكلمة ما يتصوره بتعقله الحجر . واما انسلموس فقد تجوَّزَ في إطلاقه القول على التعقل فإن بينهما فرقاً لأن التعقل إنما يفيد نسبة المتعقل إلى الشيء المتعقل التي لا تفيد شيئاً من حقيقة الأصل بل حصول عقلاً على صورة ما من حيث أن عقلاً إنما يحصل بالفعل بصورة الشيء المتعقل وأما في الله فإنها تفيد اتحاداً بالهوهو من كل وجه لأن العقل والمعقول في الله واحدٌ بعينه من كل وجه كما مرَّ بيانه في مب ١٤ ف ٤ و ٥ وأما القول فإنه يفيد بالأصالة نسبة إلى الكلمة المتصورة إذ ليس هو الا التلفظ بالكلمة لكنه بواسطة الكلمة يفيد نسبة إلى الشيء المعقول الذي يتبين للعقل في الكلمة الملفوظة وعلى هذا فالأقنوم الذي يلفظ الكلمة هو وحده قائل في الله مع ان كلاً من الأقانيم عاقلٌ ومعقول وبالنسبة مقولٌ بالكلمة

وعلى الرابع بأن الكلمة مأخوذة هناك بالمعنى المجازي بحسبما يقال لمدلول الكلمة أو لمفعولها كلمة فإنه إنما يُقال إنَّ المخلوقات تصنع كلمة الله من حيث أنها تُنفَّذُ مفعولاً ما موجهةً إليه من الكلمة المتصورة التي للحكمة الإلهية كما يقال لواحد أنه يصنع كلمة الملك عندما يصنع عملاً يُساق إليه من كلمة الملك

## الفصل الثاني

### هل الكلمة اسمٌ خاصٌ للابن

يُخطئ إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الكلمة ليست اسماً خاصاً للابن لأن الابن أقنوم قائم بنفسه في الله. والكلمة لا تدل على شيء قائم بنفسه كما هو واضحٌ فينا. فإذا يمتنع أن تكون الكلمة اسماً خاصاً لأقنوم الابن

٢ وأيضاً أن الكلمة تصدر عن القائل بلفظ ما فلو كان الابن كلمة حقيقة لما صدر عن الآب إلا بطريق اللفظ وهذه هي بدعة والننينوس كما يتضح من اوغسطينوس في كتاب البدع

٣ وأيضاً كل اسم خاص لأفنوم ما فإنه على خاصة ما له فلو كانت الكلمة اسماً خاصاً للابن لدلت على خاصة ما له وهكذا يكون في الله خواص أكثر مما ذكر آنفاً

٤ وأيضاً كل من يتعقل فإنه بتعقله يتصور كلمة. والابن يتعقل. فإذا له كلمة وهكذا لا تكون الكلمة خاصة بالآب

٥ وأيضاً قيل في عبر ١: ٣ في حق الابن «ضابط الجميع بكلمة قوته» وقد فهم باسيليوس من ذلك في ردّه على أنوميوس ك ٥ ب ١١ ان الروح القدس هو كلمة الابن. فإذا ليست الكلمة خاصة بالابن

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ٦ ب ١١ «يراد بالكلمة الابن وحده»

والجواب أن يُقال إن الكلمة المقولة حقيقة في الله تؤخذ باعتبار الأفنوم وهي اسم خاص لأفنوم الابن لأنها تدل على صدور ما للعقل. والأفنوم الذي يصدر في الله بحسب صدور العقل يقال له ابن وهذا النوع من الصدور يقال له توليد كما مرّ تحقيقه في مب ٢٧ ف ٢. فإذا ينتج أن الابن وحده يقال له كلمة حقيقة في الله

إذا أُجيب على الأول بأن الوجود والتعقل ليسا فينا واحداً بعينه. فإذا ما كان فينا ذا وجود معقول فليس يرجع إلى طبيعتنا وأما وجود الله فهو عين تعقله. فإذا ليست كلمة الله عرضاً ما فيه أو أثراً ماله بل ترجع إلى طبيعته ولذا يجب أن تكون شيئاً قائماً بنفسه لأن كل ما في طبيعة الله فهو قائم بنفسه ولذا قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ١ ب ١٨ ان «كلمة الله جوهرية وموجود في ايبستر وأما سائر الكلمات أي كلماتها فهي قوى الطبيعة»

وعلى الثاني بأن والنتينوس لم يُبدع لأنه قال ان الابن مولود باللفظ كما شنع الاريسيون على ما رواه ايلاريوس في كتاب الثالث ٦ بل لما أثبتته من اختلاف

طريقة اللفظ كما يتضح من اوغسطينوس في كتاب البدع في الموضوع المذكور

وعلى الثالث بأن اسم الكلمة يفيد نفس الخاصة التي يفيدها اسم الابن ومن ثمّ قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٧ ب ١١ «يقال كلمة على حدّ ما يقال ابن» أن ولادة الابن التي هي خاصته الأقمومية يعبر عنها بأسماء مختلفة تطلق على الابن لبيان اختلاف كمالاته فيقال له ابن لبيان مساواته للآب في الطبيعة وضياء لبيان مساواته له في الأزلية وصورة لبيان تمام شبهه به وكلمة لبيان كونه مولوداً بطريقة غير مادية ولم يتأت لنا وجود اسم واحد يدل على كل ذلك

وعلى الرابع بأن التعقل يلائم الابن كما يلائمه الألوهية لأن التعقل يقال في الله باعتبار الذات كما مرّ في مب ١٤ ف ٢ و ٤ والابن إله مولود لا إله مولّد فهو إذن متعقل لا كمصدر كلمة بل ككلمة صادرة أي من حيث أن الكلمة الصادرة ليست في الله مغايرة حقيقة للعقل الإلهي بل إنما تتماز عن مبدأ الكلمة بالإضافة فقط

وعلى الخامس بأن الكلمة في قوله عن الابن «ضابط الجميع بكلمة قوته» مطلقة مجازاً على مفعول الكلمة ومن ثمّ قال الشارح هناك أن المراد بالكلمة الأمر أي من حيث أن حفظ الأشياء في الوجود إنما هو من آثار قدرة الكلمة كما أن من آثار قدرتها أيضاً إخراج الأشياء إلى الوجود وأما تفسير باسيليوس للكلمة بالروح القدس فكلام على طريقة المجاز من حيث أنه كما أن كل ما يوضح شيئاً يقال له كلمته كذلك يقال للروح القدس كلمة الابن لأنه يوضح الابن

### الفصل الثالث

هل يفيد اسم الكلمة نسبة إلى الخليفة

يُتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن اسم الكلمة ليس يفيد نسبة إلى الخليفة لأن كل اسم يدل على معلول في الخليفة يقال في الله باعتبار الذات. والكلمة لا تقال باعتبار الذات بل باعتبار الأقوم كما مرّ في الفصل الأوّل. فهي إذاً لا تفيد

## نسبة إلى الخليفة

٢ وأيضاً ما يفيد نسبة إلى المخلوقات فإنه يقال على الله من الزمان كالرب والخالق. والكلمة تقال عليه من الأزل. فإذا لا تفيد نسبة إلى الخليفة

٣ وأيضاً أن الكلمة تفيد نسبة إلى ما تصدر عنه فلو أفادت نسبة إلى الخليفة للزم كونها صادرة عن الخليفة

٤ وأيضاً أن الصور تتكرر بحسب النسب المختلفة إلى المخلوقات فلو كانت الكلمة تفيد نسبة إلى المخلوقات للزم أن ليس في الله كلمة واحدة فقط بل كلمات كثيرة

٥ وأيضاً لو كانت الكلمة تفيد نسبة إلى الخليفة لما كان ذلك إلا من حيث أن المخلوقات تُعرف من الله. والله ليس يعرف الموجودات فقط بل اللاموجودات أيضاً. فإذا يلزم على ذلك أن يكون في الكلمة نسبة إلى اللاموجودات وهذا باطل في ما يظهر

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٦٣ أن «اسم الكلمة لا يدل على نسبة إلى الأب فقط بل إلى تلك الأشياء المصنوعة بالكلمة بالقوة الفاعلية أيضاً»

والجواب أن يقال إن الكلمة تفيد نسبة إلى الخليفة لأن الله بمعرفته نفسه يعرف كل خليفة فإذا الكلمة المتصورة في الذهن ممثلة لكل ما يُعقل بالفعل ومن ثم كان فينا كلمات مختلفة باختلاف ما نعقله وأما الله فلمّا كان يعقل بفعل واحد نفسه وجميع الأشياء كانت كلمته الواحدة موضحة لا للآب فقط بل للمخلوقات أيضاً وكما أن علم الله مدرك فقط لله وأما للمخلوقات فموضحة وفاعلة أيضاً وعلى ذلك قوله في مز ٣٢: ٩ «قال فكان» لأن الكلمة تفيد حقيقة العلة الفاعلة لما يفعله الله

إذا أجيب على الأول بأن الطبيعة أيضاً داخلة في اسم الأفتنوم تبعاً لأن الأفتنوم

جوهرٌ مفردٌ ذو طبيعةٍ ناطقةٍ فإذا اسم الأَقنوم الإلهي باعتبار الإضافة الأَقنومية لا يفيد نسبةً إلى الخليفة بل إنما يفيدُها الاسم الراجع إلى الطبيعة. إلا أنه من حيث تدخل الذات في دلالاته فلا مانع أن يكون فيه نسبةٌ إلى الخليفة لأنه كما يختص بالابن أن يكون ابناً كذلك يختص به أن يكون إلهاً مولوداً وخالقاً مولوداً وعلى هذا النحو يكون اسم الكلمة مفيداً إضافةً إلى الخليفة

وعلى الثاني بأنه لما كانت الإضافات تلحق الأفعال كان من الأسماء ما يفيد إضافةً في الله إلى الخليفة لاحقةً لفعله المتعدي إلى مفعولٍ خارج كالخلق والتدبير وهذه تقال على الله من الزمان. ومن الإضافات ما يلحق الفعل الذي لا يتعدى إلى مفعولٍ خارج بل يستقر في نفس الفاعل كالعلم والإرادة وهذه لا تقال على الله من الزمان ومن هذا القبيل ما يفيد اسم الكلمة من الإضافة إلى الخليفة. وليس بصحيح أن جميع الأسماء المفهومة إضافةً في الله إلى المخلوقات تقال من الزمان بل إنما يقال منها كذلك ما يفهم إضافةً لاحقةً لفعل الله المتعدي إلى مفعولٍ خارج

وعلى الثالث بأن المخلوقات لا تُعرَف من الله بعلمٍ مستفادٍ من المخلوقات بل بذاته فإذا ليس يلزم كون الكلمة صادرةً عن المخلوقات وإن كانت موضحةً لها

وعلى الرابع بأن اسم الصورة موضوع بالأصالة للدلالة على نسبة إلى الخليفة ولذا يقال في الله بصيغة الجمع وليس بأَقنوميٍّ وأما اسم الكلمة فموضوعٌ بالأصالة للدلالة على إضافة إلى القائل ثم إلى المخلوقات من حيث أن الله بتعقله ذاته يعقل كل خليفة ولهذا ليس في الله إلا كلمة واحدة ومقولةً باعتبار الأَقنوم

وعلى الخامس بأنه كما أن علم الله يتعلق باللاموجودات كذلك كلمة الله أيضاً إذ ليس في كلمة الله شيءٌ أقل ممّا في علمه كما قال أوغسطينوس في كتاب الثلاث ١٥ ب ١٤ إلا أن الكلمة تتعلق بالاموجودات كموضحة وفاعلة لها وباللاموجودات كموضحة ومبيّنة لها



## المبحث الخامس والثلاثون في الصورة - وفيه فصلان

ثم يُبحث في الصورة والبحث في ذلك يدور على مسألتين — ١ هل تقال الصورة في الله باعتبار الأَقنوم  
— ٢ هل هي اسمٌ خاصٌ للابن

### الفصل الأول

هل تقال الصورة في الله باعتبار الأَقنوم

يُنخَطَّى إلى الأوَّل بأن يقال: يظهر أن الصورة ليست تقال في الله باعتبار الأَقنوم فقد قال  
اوغسطينوس في كتاب الإيمان إلى بطرس ب ١ «ان الالهية الثالث المقدس وصورته التي عليها  
فُطِرَ الإنسان واحدة» فإذا الصورة تقال باعتبار الذات لا باعتبار الأَقنوم

٢ وأيضاً قال ايلاريوس في كتاب المجامع أن «الصورة شبحٌ مطابقٌ لما هي صورته»  
والشبح أو الهيئة يقال في الله باعتبار الذات فكذا الصورة

٣ وأيضاً ان imago (في اللاتينية أي الصورة) تقال من imitare (أي مائل أو اقتدى)  
الذي يفيد متقدماً ومتأخراً. والأفانيم الإلهية ليس فيها شيءٌ متقدّمٌ ومتأخّرٌ. فإذا يمتنع أن تكون  
الصورة اسماً أقنومياً في الله

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ٧ ب ١ «أي شيءٍ أشدُّ استحالةً  
من قول الصورة بالقياس إلى نفسها» فالصورة إذاً في الله تقال بالإضافة وهكذا هي اسمٌ أقنوميٌّ  
والجواب أن يُقال أن من حقيقة الصورة المشابهة إلا أنه ليست كل مشابهة تكفي لحقيقة  
الصورة بل المشابهة التي في نوع الشيء أو على الأقل في علامة ما للنوع وأخص علامة للنوع  
في الجسمانيات هو الشكل في ما يظهر فإننا نرى أن للحيوانات

المختلفة في النوع أشكالاً مختلفة لا ألواناً مختلفة وعليه فإذا رُسم في حائطٍ لون شيءٍ ما فلا يقال له صورةٌ ما لم يُرسم الشكل ولكنه ليس يكفي ولا مشابهة النوع أو الشكل أيضاً بل لا بد لحقيقة الصورة من الأصل لأن البيضة الواحدة ليست صورةً للأخرى لعدم صدورهما عنها كما قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٧٤. فإذا لا بد لكون شيء صورة حقيقة أن يكون صادراً عن آخر مشابهاً له في النوع أو في علامة النوع على الأقل. وما يفيد في الله صدوراً أو أصلاً فهو أقنومي. فإذا الصورة اسمٌ أقنوميٌّ

إذا أُجيب على الأول بأن الصورة تقال حقيقةً لما يصدر على شبه غيره. وما يصدر شيءٌ على شبهه يقال له مثالٌ حقيقةً وصورةً مجازاً وعلى هذا النحو قد استعمل اوغسطينوس اسم الصورة بقوله «ان الالهية الثالث المقدس هي الصورة التي عليها فُطر الإنسان»

وعلى الثاني بأن الشج بحسبما أخذه ايلاريوس في حد الصورة يفيد الهيئة الحاصلة في شيء عن آخر لأنه يقال لصورة الشيء أنها شجه كما أن ما يشبه شيئاً يقال له هيئته من حيث هو حاصل على هيئة تشبهه

وعلى الثالث بأن الاقتداء والمماثلة في الأقاليم الإلهية لا يدل على التأخر بل على التشبه

فقط

### الفصل الثاني

هل الصورة اسمٌ خاصٌ للابن

يُنْتَطَى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الصورة ليست اسماً خاصاً للابن لأن الروح القدس هو صورة الابن كما قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ١ ب ١٨ فإذا ليست الصورة اسماً خاصاً للابن

٢ وأيضاً من حقيقة الصورة المشابهة مع الصدور كما قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣

مب ٧٤ وهذا ملائمٌ للروح القدس لأنه يصدر عن آخر بطريقة المشابهة. فإذا الروح القدس صورة وهكذا ليست الصورة خاصةً بالابن

٣ وأيضاً أن الإنسان يقال له صورة الله كقوله في ١ كور ١١: ٧ «الرجل لا ينبغي له أن يغطي رأسه إذ هو صورة الله ومجده». فإذا ليست الصورة اسماً خاصاً للابن

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثلاث ٧ ب ١١ «الابن وحده هو صورة الآب»

والجواب أن يُقال إنَّ أئمة اليونان يقولون بالإجماع أن الروح القدس هو صورة الآب والابن وأما أئمة اللاتين فإنما يطلقون اسم الصورة على الابن وحده إذ لم يرد في كتابٍ مثبتٍ إلا 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 جوهرة» وقد علل ذلك بعضٌ بأن الابن مشارك للآب لا في الطبيعة فقط بل في سمة المبدأ أيضاً بخلاف الروح القدس فإنه لا يشارك الابن ولا الآب في سمةٍ ما إلا أن هذا غير كافٍ في ما يظهر لأنه كما أن الإضافات في الله لا يُعتبر بحسبها لا المساواة ولا اللامساواة كما قال اوغسطينوس في كتاب الثلاث ٥ ب ٦ كذلك لا تعتبر بحسبها المشابهة المقتضاة لحقيقة الصورة. ولذا قال آخرون بأن الروح القدس لا يصح أن يقال له صورة الابن لأن الصورة ليس لها صورة ولا صورة الآب أيضاً لأن الصورة تضاف بلا توسط إلى ما هي صورته والروح القدس يضاف إلى الآب بواسطة الابن ولا صورة الآب والابن أيضاً وإلاَّ لزم وجود صورة واحدة لاثنيين وهو محال فإذا ينتج أن الروح القدس ليس صورةً بوجهٍ من الوجوه. وليس هذا أيضاً بشيء لأن الآب والابن مبدأً واحد للروح القدس كما سيأتي قريباً في مب ٣٦ ف ٤ فلا مانع أن يكون لهما من حيث هما واحدٌ صورةً واحدةً فإن الإنسان أيضاً صورة واحدة للثالث كله. ولذا ينبغي أن يقال كما أن الروح القدس وإن اتخذ بصدوره طبيعة الآب

كالابن لا يقال له مولودٌ كذلك لا يقال له صورةٌ وان اتخذ شبه الآب لأن الابن يصدر كالكلمة التي من حقيقتها المشابهة الصورية لما تصدر عنه بخلاف المحبة فإن ذلك ليس من حقيقتها وان كان ذلك يلائم المحبة التي هي الروح القدس من حيث هي محبة الهية

إذا أُجيب على الأول بأن الدمشقي وسائر ائمة اليونان يطلقون جميعاً اسم الصورة على المشابهة التامة

وعلى الثاني بأن الروح القدس وان كان مشابهاً للآب والابن لا يلزم مع ذلك ان يكون صورة لما مرّ في جرم الفصل

وعلى الثالث بأن صورة شيء توجد في شيء على نحوين أحدهما في ما يشاركه في الطبيعة النوعية كوجود صورة الملك في ابنه والآخر ما يغيّره في الطبيعة كوجود صورة الملك في الدينار فالابن هو صورة الآب على النحو الأوّل والإنسان هو صورة الله على النحو الثاني ومن ثمّ فايداناً بنقص الصورة في الإنسان لا يُقال إنّهُ صورة الله فقط بل انه على صورة الله أيضاً مما يدل على حركة مائل إلى الكمال وأما ابن الله فلا يجوز أن يُقال إنّهُ على صورة الآب لأنه صورة الآب الكاملة



### المبحث السادس والثلاثون

#### في أقنوم الروح القدس - وفيه أربعة فصول

بعد النظر المتقدم ينبغي النظر في ما يتعلق بأقنوم الروح القدس لأنه ليس يقال له الروح القدس فقط بل محبة الله وموهبته أيضاً. فالمبحث في الروح القدس يدور على أربع مسائل — ١ هل الروح القدس اسمٌ خاصٌ لأقنوم إلهي — ٢ هل ذلك الأقنوم الإلهي الذي يقال له الروح القدس صادرٌ عن الآب والابن — ٣ هل هو صادرٌ عن الآب بالابن — ٤ هل الآب

والابن مبدأً واحدًا للروح القدس

## الفصل الأول

هل الروح القدس اسمٌ خاصٌّ لأقنومٍ إلهيٍّ

يُنْتَخَطَّى إلى الأول بأن يقال: يظهر ان الروح القدس ليس اسماً خاصاً لأقنومٍ إلهيٍّ إذ ليس اسمٌ عامٌ للأقانيم الثلاثة خاصاً لأقنومٍ ما. والروح القدس اسم عام للأقانيم الثلاثة فقد أوضح ايلاريوس في كتاب الثالث ٨ انه قد يراد بروح الله الأب كقوله في اش ٦١: ١ «روح الرب عليّ» وقد يراد به الابن كقول الابن في متى ١٢: ٢٨ «بروح الله أخرج الشياطين» مبيناً بذلك أنه يخرج الشياطين بسلطان طبعه وقد يراد به الروح القدس كقوله في يوثيل ٢: ٢٨ «افيض روحي على كل بشر». فإذا ليس الروح القدس اسماً خاصاً لأقنومٍ إلهيٍّ

٢ وأيضاً أن أسماء الأقانيم الإلهية تقال بالقياس إلى شيء كما قال بوليسيوس في كتاب الثالث. والروح القدس ليس يقال بالقياس إلى شيء. فإذا ليس اسماً خاصاً لأقنومٍ إلهيٍّ

٣ وأيضاً لكون الابن اسم اقنومٍ إلهيٍّ ليس يجوز أن يقال ابن هذا أو ذاك ولكنه يقال روح هذا الإنسان أو ذاك فقد قيل في عد ١١: ١٦ و ١٧ «قال الرب لموسى «أخذ من روحك وأحلّه عليهم» وفي ٤ ملوك ٢: ١٥ «حلت روح ايليا على اليسع» فإذا ليس الروح القدس اسماً خاصاً لأقنومٍ إلهيٍّ في ما يظهر

لكن يعارض ذلك قوله في ١ يو ٥: ٧ «الشهود في السماء ثلاثة الأب والكلمة والروح القدس» وإذا سئل ما هذه الثلاثة قلنا هي الأقانيم الثلاثة كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٧ ب ٤ فإذا الروح القدس اسم اقنومٍ إلهيٍّ

والجواب أن يقال لما كان في الله صدوران لم يكن لأحدهما الحاصل بطريق المحبة اسمٌ خاصٌ على ما مرَّ في مب ٢٧ ف ٤. فإذا كذلك الإضافتان الحاصلتان بحسب

هذا الصدور ليس لهما اسمان خاصان كما مرَّ أيضاً في مب ٢٨ ف ٤ ولذلك لم يكن للأقنوم الصادر بهذه الطريقة اسمٌ خاصٌ إلا أنه كما اصطلاح المتكلمون على بعض أسماء الدلالة على الإضافتين المذكورتين لأننا نسميهما باسم الصدور والنفخ اللذين هما باعتبار معناهما الخاص أدلُّ على الفعل الوسمي منهما على الإضافة في ما يظهر كذلك اصطلاح في الكتاب على اسم الروح القدس للدلالة على الأقنوم الإلهي الذي يصدر بطريق المحبة ووجه المناسبة في ذلك يمكن أخذه من أمرين أولاً من عموم لفظ الروح القدس فقد قال اوغسطينوس في الثالوث ك ١٥ ب ١٧ وك ٥ ب ١١ «لأن الروح القدس عامٌ للثنتين فهو يسمَّى بالخصوص بما يسمَّيان به بالعموم لأن الآب روحٌ والابن روحٌ والآب قدسٌ والابن قدسٌ» وثانياً من معناه الخاص لأن الروح يدل في الجسمانيات في ما يظهر على دفعٍ وتحريك فإننا نسمي النفس والريح روحاً ومن شأن المحبة الخاص أن تحرك وتدفع إرادة المحب إلى المحبوب. والقداسة يوصف بها تلك الأشياء التي تتجه إلى الله. ولما كان أقنومٌ إلهيٌّ يصدر بطريق المحبة التي بها يُحبُّ الله كان من المناسب أن يسمَّى الروح القدس

إذا أُجيب على الأول بأن لفظ الروح القدس إذا اعتُبرَ بقوة كمتين فهو عامٌ للثالوث كله لأن الروح يدل على تجرد الجوهر الإلهي عن المادة إذ الروح الجسمي لا يدركه البصر وفيه قليلٌ من المادة ولذلك فإننا نطلق هذا الاسم على جميع الجواهر المجردة عن المادة والغير المرئية وأما القدس فإنه يدل على تمحُّض الخيرية الإلهية. وأما إذا اعتُبرَ لفظ الروح القدس بقوة كلمة واحدة فهو مخصوص في اصطلاح الكنيسة بالدلالة على واحدٍ من الأقانيم الثلاثة وهو الذي يصدر بطريق المحبة لما مرَّ في جرم الفصل

وعلى الثاني بأن اسم الروح القدس وان كان لا يقال بالإضافة إلا أنه مأخوذٌ بمعنى الاسم المضاف من حيث قد اصطلاح عليه للدلالة على أقنومٍ يمتاز عن سواه

بالإضافة فقط ومع ذلك فقد يجوز أن يُعقَل فيه إضافةً إذا تُعقَل الروح بمعنى المنفوخ وعلى الثالث بأن اسم الابن إنما يُتَعقَل فيه إضافةً من هو صادرٌ عن مبدأٍ فقط وأما اسم الآب فيُتَعقَل فيه إضافةً المبدأ وكذا اسم الروح من حيث يفيد الدلالة على قوةٍ ما محرّكة. على أنه ليس يلائم خليفة أن تكون مبدأً لأقنومٍ إلهي بل بالعكس ولذا يجوز أن يُقال ابونا وروحنا ولا يجوز أن يقال ابننا

### الفصل الثاني

#### هل الروح القدس صادرٌ عن الابن

يتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الروح القدس ليس صادرًا عن الابن فقد قال ديونيسيوس في كتاب الأسماء الإلهية ١ مقا ١ «ليس ينبغي التجرؤ على قول شيءٍ في حق الألوهية الجوهرية سوى ما أعلن لنا بالوحي في الكتاب المقدس» والكتاب المقدس لم يُعلن فيه أن الروح القدس صادرٌ عن الابن بل انه صادرٌ عن الآب فقط كما يتضح من قوله في يو ١٥ : ٢٦ «روح الحق الذي من الآب ينبثق». فإذا الروح القدس ليس صادرًا عن الابن

٢ وأيضاً في قانون المجمع القسطنطيني الأول ٧ «نؤمن بالروح القدس الرب المحيي المنبثق من الآب والذي مع الآب والابن يجب أن يُعبد ويمجد». فإذا لم يكن واجباً بوجهٍ من الوجوه أن يزداد في قانونه ان الروح القدس منبثقٌ من الابن بل يظهر أن الذين زادوا ذلك هم تحت تبعة الحرم

٣ وأيضاً قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ١ ب ١١ «نقول ان الروح القدس صادرٌ عن الآب ونسميه روح الآب ولا نقول ان الروح القدس صادرٌ عن الابن لكننا نسميه روح الابن». فإذا ليس الروح القدس صادرًا عن الابن

٤ وأيضاً ليس يصدر شيءٌ عما هو مستقرٌ فيه. والروح القدس مستقرٌ في الابن فقد قيل في ترجمة القديس اندراوس «السلام عليكم وعلى جميع من يؤمن بالإله الواحد

الآب وبابنه الواحد الوحيد ربنا يسوع المسيح وبالروح القدس الواحد الصادر عن الآب والمستقر في الابن». فإذا ليس الروح القدس صادراً عن الابن

٥ وأيضاً أن الابن يصدر كالكلمة. وروحنا لا يصدر فينا عن كلمتنا في ما يظهر. فإذا الروح القدس ليس يصدر عن الابن

٦ وأيضاً ان الروح القدس يصدر عن الآب صدوراً كاملاً. فإذا لا فائدة في القول بأنه يصدر عن الابن

٧ وأيضاً لا تغاير في الأشياء الباقية بين الوجود والامكان كما في الطبيعيات ك ٣ م ٣٢ فلأن لا يكون ذلك في الله أولى 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 لأحدهما بالولادة وللآخر بالانبثاق بحيث أنهما متغايران بذلك» إلى أن قال «فإنه إذا لم يكن الابن والروح القدس متكثرين بغير ذلك كانا متغايرين بذلك فقط». فإذا الروح القدس يمتاز عن الابن حالة كونه غير صادر عنه

لكن يعارض ذلك قول اتاناسيوس في قانونه «الروح القدس من الآب والابن لا مصنوعاً ولا مخلوقاً ولا مولوداً بل صادراً»

والجواب أن يقال لا بد من القول بأن الروح القدس صادر عن الابن إذ لو لم يكن صادراً عنه لامتنع أن يمتاز عنه بوجه من الوجوه من حيث الاقنومية وهذا بين مما مر في مب ٢٧ ف ٣ ومب ٣٠ ف ٢ فإنه يمتنع القول بأن الأقانيم الإلهية تتمايز بحسب شيء مطلق للزوم عدم وحدة الذات في الثلاثة لأن كل ما يقال مطلقاً في الله فهو راجع إلى وحدانية الذات فإذا الأقانيم الإلهية إنما تتمايز بالإضافات فقط والإضافات لا يمكن أن تميز الأقانيم الا بحسب كونها متقابلة وهذا واضح من ان للآب اضافتين يضاف بإحدهما إلى الابن وبالأخرى إلى

الروح القدس وهما مع ذلك لعدم تقابلهما ليستا مقومتين لأقنومين بل ترجعان إلى أقنوم الآب الواحد فقط ولو لم يكن في الابن والروح القدس إلا إضافتان يضاف كل منهما بهما إلى الآب لكانتا غير متقابلتين كالإضافتين اللتين بهما يضاف الآب إليهما وكان أقنوم الابن والروح القدس واحداً ذا إضافتين مقابلتين لإضافتي الآب كما أن أقنوم الآب واحدٌ وهذا بدعة لاجحافه بعقيدة التثليث. فإذا لا بد أن يكون الابن والروح القدس متضايفين بإضافتين متقابلتين ولا يمكن أن يكون في الله إضافاتٌ متقابلةٌ إلا إضافات الأصل على ما تقرر في مب ٢٨ ف ٤ وإضافات الأصل المتقابلة تعتبر بحسب المبدأ وبحسب ما يصدر عن المبدأ. فإذا لا بد أن يقال اما أن الابن صادرٌ عن الروح القدس وهذا لم يقل به أحدٌ أو ان الروح القدس صادرٌ عن الابن وهذا مذهبنا وعليه ينطبق حقيقة صدور كل منهما فقد مرّ في مب ٢٧ ف ٢ و ٤ ومب ٢٨ ف ٤ ان الابن يصدر بطريق العقل كالكلمة والروح القدس يصدر بطريق الإرادة كالمحبة ومن الضرورة ان تكون المحبة صادرة عن الكلمة إذ لا تحب شيئاً إلا ما نعقله بتصور الذهن. فإذا يتضح من هذا أيضاً أن الروح القدس يصدر عن الابن. على أن ترتب الأشياء أيضاً يرشد إلى ذلك فإننا لا نجد البتة أن أشياء كثيرة تصدر عن واحد دون ترتب إلا في تلك الأشياء المتغيرة مادةً كما يُصدرُ حداً واحداً مدى كثيرة متميزة في المادة دون ترتب بينها وأما في الأشياء التي ليست متميزة في المادة فقط فالصادرات المتكثرة مترتبة دائماً ولذلك فإن بهاء الحكمة الإلهية يظهر أيضاً في ترتب الكائنات المبدعة. فإذا إذا كان يصدر عن أقنوم الآب الواحد أقنومان أي الابن والروح القدس فلا بد من وجود ترتب ما بينهما وليس يمكن أن يكون ذلك غير ترتب الطبيعة الذي به يكون أحدهما صادراً عن الآخر. فإذا يمتنع القول بأن الابن والروح القدس صادران عن الآب دون أن يكون

أحدهما صادراً عن الآخر إلا إذا جُعِلَا متمايزين مادةً وانه محالٌ. ولذلك فإن الروم أيضاً لا ينكرون أن في صدور الروح القدس نسبةً ما إلى الابن لانهم يسلمون أن الروح القدس هو روح الابن وانه صادرٌ عن الآب بالابن. ويقال ان بعضهم يسلم أنه من الابن أي أنه فائض عنه لا صادرٌ منه والباعث على ذلك في ما يظهر حماقةً أو مكابرةً لأن مَنْ أحسنَ اعتباره رأيي أن لفظ الصدور أعمّ جميع ما يرجع إلى الأصل أيّ أصلٍ كان لأننا نستعمله للدلالة على أي أصلٍ كان كصدور الخط عن النقطة والشعاع عن الشمس والجدول عن المنبع وهلمّ جرّاً فإذا أيّ ما يؤخذ مما يرجع إلى أصلٍ ما فيجوز أن يُنتَج منه أن الروح القدس صادرٌ عن الابن

إذا أُجيب على الأول بأنه إنما لا يجب أن نقول على الله ما لم يرد في الكتاب المقدس لا لفظاً ولا معنىً. وصدور الروح القدس عن الابن وان لم يرد في الكتاب لفظاً لكنه قد ورد معنىً وخصوصاً حيث قال الابن عن الروح القدس في يو ١٦ : ٤ «هو يمجدني لأنه يأخذ مما لي» وأيضاً يجب أن يُعتَبَر في الكتاب المقدس باطّرادٍ أن ما يقال على الآب يجب تعقله على الابن ولو كان ذلك مقترناً باللفظ الحاصر ما خلا تلك الأشياء التي بها يتمايز الآب والابن بحسب الإضافات المتقابلة فإن قول الرب في متى ١١ : ٢٧ «ليس أحد يعرف الابن إلا الآب» لا يخرج به كون الابن يعرف نفسه فإذا كذلك متى قيل إن الروح القدس يصدر عن الآب وان زيد عليه أنه يصدر عن الآب وحده فليس ذلك مُخرِجاً للابن لأن الآب والابن ليسا متقابلين من حيث المبدئية للروح القدس بل من حيث أن هذا آبٌ وذاك ابنٌ فقط

وعلى الثاني بأنه قد وُضع في كل مجمع قانونٌ لتحريم ضلال ما والمجمع الذي كان يتلوه لم يكن يضع قانوناً مغايراً للأول بل ما كان مندرجاً ضمناً في الأول كان

يصرِّح به بزيادة بعض أمور ضد البدع الثائرة ومن ثم قيل في تحديد المجمع الخلقيدوني ان «أولئك الذين اجتمعوا في القسطنطيني قد وضعوا تعليمًا في شأن الروح القدس» لا قولاً بما لم يقل به سلفاؤهم الذين اجتمعوا في نيقية بل مصرِّحين بمرادهم المضاد لزعم المبتدعة» فإذا لمَّا لم يكن قد نشأ على عهد المجمع المتقدمة ضلال القائلين بعدم صدور الروح القدس عن الابن لم تمس الحاجة إلى التصريح بذلك لكنه لمَّا ثار بعد ذلك ضلال بعض صرِّح بذلك في مجمع عقْد في الأنحاء المغربية وأُثبتَ بسلطان الحبر الروماني الذي بسلطانه أيضاً كانت تُعقد وتُثبت المجمع المتقدمة إلا أن ذلك كان مندرجاً ضمناً في قولهم ان الروح القدس صادرٌ عن الآب

وعلى الثالث بأن أول من قال بعدم صدور الروح القدس عن الابن النسطوريون كما يتضح من أحد قوانينهم الذي حرّم في المجمع الافسوسي وقد مشى على هذا الضلال تاودوريطوس النسطوري وكثيرٌ من بعده منهم الدمشقي أيضاً ولذا لا يجب التعويل على قوله في ذلك وان اعتذر عنه بعضٌ بأنه كما لا يعترف أن الروح القدس صادر عن الابن كذلك لا يستفاد من هذا أنه ينكر ذلك

وعلى الرابع بأن ما يقال من أن الروح القدس مستقرٌّ أو ثابتٌ في الابن لا ينفي كونه صادراً عنه لأنه يُقال إن الابن أيضاً مستقرٌّ في الآب مع كونه صادراً عنه ويقال أيضاً أن الروح القدس مستقرٌّ في الابن أما كاستقرار محبة المحب في المحبوب أو باعتبار طبيعة المسيح الإنسانية لقوله في يو ١: ٣٣ «الذي ترى الروح ينزل ويستقرّ عليه هو الذي يعمد»

وعلى الخامس بأن الكلمة في الله لا تؤخذ بحسب مشابهة الكلمة اللفظية التي لا يصدر عنها روحٌ والا لكان القول بذلك مجازاً فقط بل بحسب مشابهة الكلمة العقلية التي تصدر عنها المحبة

وعلى السادس بأنه لما كان الروح القدس صادراً عن الآب صدوراً كاملاً لم يكن القول بكونه صادراً عن الابن غير خالٍ عن الفائدة فقط بل واجباً أيضاً لأن قوة الآب والابن واحدة وكل ما هو من الآب فلا بد أن يكون من الابن إلا أن ينافي خاصة البنوة لأن الابن ليس من نفسه وان كان من الآب

وعلى السابع بأن الروح القدس يمتاز عن الابن من حيث الأقتومية بكون أصل أحدهما ممتازاً عن أصل الآخر وتغاير الأصل حاصل بكون الابن صادراً عن الآب فقط والروح القدس صادراً عن الآب والابن وإلا لم تتمايز الصدورات كما مرّ بيانه في جرم الفصل وفي مب ٢٧

### الفصل الثالث

هل يصدر الروح القدس عن الآب بالابن

يُنْتَخَطَى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الروح القدس ليس يصدر عن الآب بالابن لأن ما يصدر عن واحدٍ بآخر فليس يصدر عنه ابتداءً. فإذاً لو كان الروح القدس صادراً عن الآب بالابن لما كان صادراً عن الآب ابتداءً وهو باطلٌ فيما يظهر

٢ وأيضاً لو كان الروح القدس صادراً عن الآب بالابن لما صدر عن الابن إلا لأجل الآب. وما لأجله شيءٌ فهو أعظم. فالآب إذاً أعظم إصداراً له من الابن

٣ وأيضاً ان الابن يحصل على الوجود بالتوليد فلو كان الروح القدس صادراً عن الآب بالابن للزم أن الابن يتولد أولاً ثم يصدر الروح القدس فلا يكون صدور الروح القدس أزلياً وهذا بدعةٌ

٤ وأيضاً متى قيل ان واحداً يفعل بواسطة آخر جاز أن يُعكس لأنه كما نقول أن الملك يفعل بواسطة الوالي كذلك يجوز أن يُقال إنّ الوالي يفعل بواسطة الملك. ولسنا نقول أصلاً أن الابن ينفخ الروح القدس بواسطة الآب. فإذاً ليس يجوز أصلاً

أن يُقال إنَّ الآب ينفخ الروح القدس بواسطة الابن

لكن يعارض ذلك قول ايلاريوس في كتاب الثالث ١٢ «اسألك أن تحفظ عليَّ إيماني هذا لكي أفور دائماً بالآب الذي هو أنت واعبد ابنك معك واستحق روحك القدس الصادر عنك بوحيدك»

والجواب أن يقال حيثما قيل أن واحداً يفعل بآخر فالباء تفيد أن السببيَّ علةٌ أو مبدأً لذلك الفعل ولكن لما كان الفعل واسطةً بين الفاعل والمفعول كان ذلك السببيُّ الداخلة عليه الباء تارةً علة الفعل من حيث يخرج عن الفاعل وحينئذٍ يكون علةً للفاعل في فعله اما غائية واما صورية واما فاعلية أو محرّكة فالغائية كما إذا قلنا أن الصانع يفعل بشهوة الكسب والصورية كما إذا قلنا أنه يفعل بصناعته والمحرّكة كما إذا قلنا أنه يفعل بأمرٍ غيره. وتارةً علة الفعل من حيث ينتهي إلى المفعول كما إذا قلنا أن الصانع يفعل بالمطرقة إذ ليس المراد بذلك أن المطرقة علة للصانع في فعله بل انها علة للمصنوع في صدوره عن الصانع وان هذه العلّة حاصلة لها من الصانع وهذا ما يقوله بعض من أن هذه الباء تفيد السلطة تارةً طرداً كما إذا قيل الملك يفعل بالوالي وأخرى عكساً كما إذا قيل الوالي يفعل بالملك. وعليه فإذا كان الابن له من الآب أن يصدر الروح القدس عنه يجوز أن يُقال إنَّ الآب ينفخ الروح القدس بالابن أو أن الروح القدس يصدر عن الآب بالابن ومآل العبارتين واحدٌ

إذا أُجيب على الأول بأنه في كل فعل يجب اعتبار أمرين الشخص الفاعل والقوة التي بها يفعل كما أن النار تسخن بالحرارة فإذا اعتُبرت في الآب والابن القوة التي بها ينفخ الروح القدس فليس هناك واسطة لأن هذه القوة واحدةٌ بعينها. وإذا اعتُبر الأفتومان النافخان فلأن الروح القدس يصدر عن الآب والابن بالاشتراك يُرى أنه يصدر عن الآب ابتداءً من حيث هو منه وبواسطةٍ من

حيث هو من الابن وهكذا يُقال إنّه يصدر عن الآب بالابن كما أن هابيل أيضاً قد صدر عن آدم ابتداءً من حيث كان آدم أباه وبواسطة من حيث كانت حواء التي صدرت عن آدم أمّه وإن كان هذا المثال من الصدور الماديّ قاصراً في ما يظهر عن بيان صدور الأقانيم الإلهية الغير المادي

وعلى الثاني بأنه لو كان الابن يقبل من الآب قوّة لنفخ الروح القدس مغايرةً لقوته بالعدد للزم كونه كعلةٍ ثانيةٍ وآلية فيكون صدوره عن الآب أعظم من صدوره عن الابن. لكن القوة النافخة واحدةٌ بعينها بالعدد في الآب والابن ولذا فهو يصدر عن كليهما على السواء وإن قيل أحياناً أنه يصدر عن الآب بالأصالة والخصوص بسبب أن الابن يأخذ هذه القوة من الآب

وعلى الثالث بأنه كما أن توليد الابن مساوٍ في الأزلية للمولّد ولذلك لم يكن الآب قبل أن يلد الابن كذلك صدور الروح القدس مساوٍ لمبدئه في الأزلية. فإذا لم يولد الابن قبل أن صدر الروح القدس بل كلاهما أزليّ

وعلى الرابع بأنه ليس كلّما قيل ان واحداً يفعل بشيءٍ يصح انعكاس القضية لأننا لا نقول أن المطرقة تفعل بالحداد. ونقول إن الوالي يفعل بالملك لأن الوالي من شأنه أن يفعل إذ هو ربُّ فعله وأما المطرقة فليس من شأنها أن تفعل بل ان تُفعل فقط ولذا لا تعتبر إلا آلة. ويقال أن الوالي يفعل بالملك وإن كانت الباء تفيد الوساطة لأنه كلما كان الشخص أسبق في الفعل كانت قوته أكثر مباشرةً للمفعول لأن قوة العلة الأولى تقرر العلة الثانية بمفعولها. وعلى هذا يقال للمبادئ الأولى مباشرةً في العلوم البرهانية. فإذا لما كان الوالي واسطة بحسب ترتب الأشخاص الفاعلة يُقال إنّ الملك يفعل بالوالي. وأما بحسب ترتب القوى فيقال أن الوالي يفعل بالملك لأن قوة الملك تجعل أن فعل الوالي يُذكر المفعول. والترتب ليس يعتبر بين الآب والابن من جهة القوى بل من جهة الأشخاص فقط ولذا

يقال ان الآب ينفخ بالابن ولا يعكس

### الفصل الرابع

هل الآب والابن مبدأ واحد للروح القدس

يُتَخَطَّى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن الآب والابن ليسا مبدأً واحداً للروح القدس لأن الروح القدس ليس يظهر أنه يصدر عن الآب والابن من حيث هما واحد في الطبيعة وإلا لكان الروح القدس يصدر عن نفسه أيضاً لأنه وإياهما واحد في الطبيعة ولا من حيث هما واحد في خاصة ما لامتتاع اشتراك شخصين في خاصة واحدة كما هو ظاهر. فإذا الروح القدس يصدر عن الآب والابن من حيث تكثرهما فإذا ليسا مبدأً واحداً له

٢ ثانياً وأيضاً متى قيل الآب والابن مبدأ واحد للروح القدس فلا يجوز أن يكون المراد بذلك الوحدة الأبنومية وإلا لكان الآب والابن أقنوماً واحداً ولا وحدة الخاصة لأنه لو كان الآب والابن مبدأ واحداً للروح القدس بسبب خاصة واحدة لكان الآب على هذا القياس مبدأين للابن والروح القدس في ما يظهر بسبب الخاصتين اللتين له وهو باطل. فإذا ليس الآب والابن مبدأ واحداً للروح القدس

٣ وأيضاً ليس الابن أكثر اتفاقاً مع الآب من الروح القدس. والروح القدس والآب ليسا مبدأ واحداً لأقنوم الهي. فإذا كذلك الآب والابن

٤ وأيضاً لو كان الآب والابن مبدأ واحداً للروح القدس فأما أن يكونا واحداً هو الآب أو ليس هو الآب وكلاهما ممتنع أما الأول فللزوم كون الابن هو الآب وأما الثاني فللزوم أن الآب ليس هو الآب. فإذا ليس ينبغي أن يقال إن الآب والابن مبدأ واحد للروح القدس

٥ وأيضاً لو كان الآب والابن مبدأ واحداً للروح القدس لجاز في ما يظهر أن

يقال بالعكس أن المبدأ الواحد للروح القدس هو الآب والابن ويظهر أن هذا قضية كاذبة لأنه لا يخلو أن يكون المراد بالمبدأ أما أقنوم الآب أو أقنوم الابن وهي على كلا الحالين كاذبة. فإذا قولنا الآب والابن مبدأً واحداً للروح القدس قضية كاذبة أيضاً

٦ وأيضاً إن الواحد في الجوهر يفعل واحداً بعينه فلو كان الآب والابن مبدأً واحداً للروح القدس لكانا مبدأً واحداً بعينه وهذا منعه كثيرون فإذا ليس ينبغي التسليم بأن الآب والابن مبدأً واحد للروح القدس

٧ وأيضاً إن الآب والابن والروح القدس لكونهم مبدأً واحداً للخليقة يقال إنهم خالقٌ واحدٌ. والآب والابن ليسا نافخاً واحداً بل نافخين اثنين كما قال كثيرون وهو أيضاً مطابق لكلام ايلاريوس الذي قال في كتاب الثالث ٢ «يجب أن يُعترف أن الروح القدس صادرٌ عن الآب والابن المصدرين له». فإذا ليس الآب والابن مبدأً واحداً للروح القدس

لكن يعارض قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ٥ ب ١٤ «ان الآب والابن ليسا مبدأين للروح القدس بل مبدأً واحداً»

والجواب أن يُقال إن الآب والابن واحدٌ في جميع الأشياء التي لا يتميزان فيها بتقابل الإضافة. فإذا لما كانا غير متقابلين بالإضافة في مبدئية الروح القدس لزم كونهما مبدأً واحداً له ومع ذلك فمنهم من يقول أن قولنا الآب والابن مبدأً واحداً للروح القدس مجازٌ لأنه إذ كان لفظ المبدأ المأخوذ بالافراد لا يدل على أقنوم بل على الخاصة يقولون ان المراد به معنى الصفة ولما كانت الصفة لا تتعين بالصفة لا يصح أن يُقال إن الآب والابن مبدأً واحد للروح القدس إلا أن يكون الواحد مأوَّلاً بمعنى الظرف بحيث يكون المعنى أنهما مبدأً واحدٌ أي على نحوٍ واحد. لكن هذا يستلزم جواز أن يُقال إن الآب مبدأً للابن والروح القدس

أي مبدأً على نحوين. فإذا ينبغي أن يُقال إنَّ لفظ المبدأ وإن دلَّ على الخاصة إلا أنه يدلُّ عليها بطريقة الموصوف كدلالة الآب والابن في المخلوقات أيضاً ولذا فهو يستفيد العدد من الصورة المدلول عليها كسائر الموصوفات. فإذا كما أن الآب والابن إلهٌ واحدٌ بسبب وحدة الصورة المدلول عليها بلفظ الله كذلك هما مبدأً واحدٌ للروح القدس بسبب وحدة الخاصة المدلول عليها بلفظ المبدأ

إذا أُجيب على الأول بأنه إذا اعتُبرت القوة النافخة فالروح القدس يصدر عن الآب والابن من حيث هما واحدٌ بالقوة النافخة التي تدل بنحو ما على الطبيعة والخاصة معاً كما سيجيء قريباً في الجواب على الاعتراض السابع وليس يمتنع وجود خاصة واحدة في شخصين ذوي طبيعة واحدة. ولما إذا اعتُبر الشخصان النافخان فالروح القدس يصدر عن الآب والابن من حيث هما متكثران لأنه يصدر عنهما كالمحبة الموحدة بين الاثنين

وعلى الثاني بأنه متى قيل الآب والابن مبدأً واحدٌ للروح القدس فالمراد بذلك خاصة واحدة وهي الصورة المدلول عليها بالاسم وليس يلزم مع ذلك أنه بسبب الخواص المتكثرة يجوز أن يُقال إنَّ الآب مبادئ متكثرة لاستلزام ذلك كونه أشخاصاً متكثرة

وعلى الثالث بأن المشابهة أو المباينة لا تُعتبر في الله بحسب الخواص الإضافية بل بحسب الذات. فإذا كما أن الآب ليس بنفسه أشبه منه بالابن كذلك الابن ليس أشبه بالآب من الروح القدس

وعلى الرابع بأن جزئي التردد في قولنا: الآب والابن اما مبدأً واحدٌ هو الآب أو مبدأً واحد ليس هو الآب: ليسا متقابلين على وجه التناقض فلا يجب ضرورة القول بأحدهما لأن لفظ المبدأ في قولنا: الآب والابن مبدأً واحد: ليس المراد به اقنوماً معيناً بل يراد به بالاختلاط كلا الأقنومين معاً ففي الاعتراض مغالطة القول

المشاكل لأخذ المختلط مكان المعين

وعلى الخامس بأن قولنا أيضاً: المبدأ الواحد للروح القدس هو الآب والابن: قضية صادقة إذ ليس المراد بالمبدأ اقنوماً واحداً فقط بل كلا الأقنومين دون تمييز كما مرّ قريباً في الجواب السابق

وعلى السادس بأنه يصح أن يقال إن الآب والابن مبدأ واحد بعينه باعتبار أن المبدأ يراد به بالاختلاط وبدون تمييز كلا الأقنومين معاً.

وعلى السابع بأن بعضاً قالوا بأن الآب والابن وان كانا مبدأً واحداً للروح القدس لكنهما نافخان اثنان بسبب تمايز الشخصين فيهما كما هما فاعلان اثنان أيضاً للنفخ لأن الأفعال تُسند إلى الأشخاص. وليس الشأن كذلك في لفظ الخالق لأن الروح القدس يصدر عن الآب والابن من حيث هما أقنومان متميزان كما مرّ قريباً وأما الخليقة فلا تصدر عن الأقانيم الثلاثة من حيث هم أقانيم متميزة بل من حيث هم واحدٌ بالذات إلا أن الأشبه في ما يظهر أن يقال لمّا كان فاعل النفخ يؤخذ بمعنى الصفة والنافخ يؤخذ بمعنى الموصوف جاز أن نقول إن الآب والابن فاعلان اثنان للنفخ باعتبار كونهما شخصين لا نافخان اثنان بسبب وحدة النفخ لأن أسماء الصفات يؤخذ عددها بحسب الأشخاص وأما الموصوفات فمن أنفسها بحسب الصورة المدلول عليها بها وأما قول ايلاريوس ان الروح القدس صادرٌ عن الآب والابن المُصدرين له فيجب تفسيره على أخذ الموصوف مكان الصفة



### المبحث السَّابع والثلاثون

في اسم الروح القدس وهو المحبة - وفيه فصلان

ثم يُبحث في اسم المحبة والبحث فيه يدور على مستلّتين — ١ هل هو اسمٌ خاصٌّ للروح القدس — ٢ هل يحبُّ كلٌّ من الآب والابن الآخر بالروح القدس

## الفصل الأول

### هل المحبة اسمٌ خاصٌ للروح القدس

يُتخطى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن المحبة ليست اسماً خاصاً للروح القدس فقد قال أوغسطينوس في كتاب الثالث ١٥ ب ١٧ «لا أدري لماذا لا يقال لكل من الآب والابن والروح القدس محبةً ولجميعهم معاً محبةً واحدة كما يقال لكل منهم حكمةً ولجميعهم معاً حكمةً واحدة لا حكمٌ ثلاثٌ. وليس شيءٌ من الأسماء التي تقال بالافراد على كل من الأفانيم وعلى الجميع معاً اسماً خاصاً لأقنوم. فإذا ليست المحبة اسماً خاصاً لأقنوم. فإذا ليست المحبة اسماً خاصاً للروح القدس

٢ وأيضاً ان الروح القدس اقنومٌ قائمٌ بنفسه. والمحبة لا تدل على اقنوم قائم بنفسه بل على فعلٍ متعديٍّ من المحب إلى المحبوب. فإذا ليست المحبة اسماً خاصاً للروح القدس

٣ وأيضاً ان المحبة هي رابطة المحبين لأنها قوة موحدة كما قال ديونيسيوس في كتاب الأسماء الإلهية ب ٤ جزء ٢ مقاً ١٢ والرابطة واسطة بين الأشياء التي تربطها لا شيءٌ صادرٌ عنها. فإذا لما كان الروح القدس صادراً عن الآب والابن كما تقدم بيانه في مب ٣٦ ف ٢ يظهر أنه ليس محبةً أو رابطةً بينهما

٤ وأيضاً ان لكل محبٍ محبةً ما. والروح القدس محبٌ. فإذا له محبةً ما. فإذا لو كان محبةً لكان ثم محبةً للمحبة وروحٌ للروح وهذا محالٌ

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في خط ٣٠ في البنتيكستي «الروح القدس نفسه محبة»

والجواب أن يُقال إن اسم المحبة في الله يجوز أخذه باعتبار الذات وباعتبار الأقنوم وبحسب أخذه باعتبار الأقنوم هو اسم خاص للروح القدس كما أن الكلمة اسم خاص للابن. وبيانه أنه لما كان في الله صدوران أحدهما بطريق العقل وهو صدور الكلمة والآخر بطريق الإرادة وهو صدور المحبة على ما مر تحقيقه في مب

٢٧ ف ٢ و ٣ و ٤ و ٥ وكان الصدور الأول ابين لنا وُضِعَتْ أسماءُ أخص للدلالة على كلِّ مما يمكن اعتباره فيه بخلاف صدور الإرادة ولذا نستعمل بعض أسماء مركبة للدلالة على الأَقْنوم الصادر وما يؤخذ بحسب هذا الصدور من الإضافات يسمى بالصدور والنفخ كما مرَّ في مب ٢٧ ف ٣ و ٤ مع انه إذا اعتبرت حقيقة معناهما فهما على الأصل أدلُّ منهما على الإضافة. ومع ذلك فيجب أن يعتبر كلا الصدورين على وجه الإطلاق لأنه كما أنه من طريق أن عاقلًا يعقل شيئاً ما يحصل في العاقل صورة عقلية للشيء المعقول تسمى كلمة كذلك من طريق أن محباً يحب شيئاً ما يحصل على نحو ما في عاطفة المحب أثرٌ للشيء المحبوب يقال بحسبه ان المحبوب موجودٌ في المحب كما يوجد المعقول في العاقل بحيث أنه متى عقل واحدٌ نفسه وأحبها يكون موجوداً في نفسه لا بالاتحاد الحقيقي فقط بل كوجود المعقول في العاقل والمحبوب في المحب أيضاً. إلا أنه من جهة العقل يوجد ألفاظٌ موضوعة للدلالة على نسبة العاقل إلى الشيء المعقول كما هو ظاهر في لفظ التعقل. ويوجد أيضاً ألفاظٌ أخرى موضوعة للدلالة على صدور التصور العقلي وهو لفظ القول والكلمة فالتعقل في الله يقال باعتبار الذات فقط لأنه لا يفيد نسبة مبدإ الكلمة إلى الكلمة الصادرة. والكلمة تقال باعتبار الأَقْنوم لأنها تدل على ما يصدر. والقول يقال باعتبار السمة لأنه يفيد نسبة مبدإ الكلمة إلى الكلمة. وأما من جهة الإرادة فإذا استثنيت الحب والمحبة المفيدتين نسبة المحب إلى الشيء المحبوب فليس لنا ألفاظٌ موضوعة للدلالة على نسبة انطباع أو أثر المحبوب الحاصل في المحب من طريق المحبة إلى مبدئه أو بالعكس. ولذا فلعدم وجود الألفاظ نعبر عن هذه النسب بلفظ المحبة والحب كما لو سميناهما الكلمة فهما متصوراً أو حكماً مولودة. فإذا من حيث أن المحبة أو الحب لا يفيدان إلا نسبة المحب إلى الشيء المحبوب فهما يقالان باعتبار الذات كالفهم والتعقل. وأما من حيث نستعملها لبيان نسبة ما يصدر بطريق المحبة إلى

مبدئه وبالعكس بحيث يُفهم بالمحبة المحبة الصادرة وبالحب نفخ المحبة الصادرة فالمحبة اسم اقنوم والحب كلمة وسمية كالقول والتوليد

إذا أُجيب على الأول بأن كلام اوغسطينوس إنما هو على المحبة بحسب أخذها في الله باعتبار الذات كما مرَّ في جرم الفصل ومب ٣٤ ف ٢

وعلى الثاني بأن التعقل والإرادة والحب وان فسرت على طريقة الأفعال المتعدية إلى مفعولاتها فهي مع ذلك أفعال مستقرة في الفواعل كما مر في مب ١٤ ف ٤ لكن بحيث انها تفيد في نفس الفاعل نسبةً إلى المفعول ولذا فالمحبة عندنا أيضاً شيءٌ مستقر في المحب وكلمة القلب شيءٌ مستقرٌ في القائل لكن مع نسبةٍ إلى الشيء الموضح بالكلمة أو المحبوب وأما في الله الذي ليس فيه عَرَضٌ ففيهما زيادة على ذلك لأن كلاً منهما قائمٌ بنفسه. فإذا متى قيل ان الروح القدس هو محبة الآب للابن أو لشيء آخر فليس المراد شيئاً متجاوزاً إلى آخر بل نسبة المحبة إلى المحبوب فقط كما تتضمن الكلمة نسبة الكلمة إلى الشيء الموضح بها

وعلى الثالث بأن الروح القدس يُقال إنَّه رابطة الآب والابن من حيث هو محبة لأنه إذ كان الآب يحب بحبٍ واحدٍ نفسه والابن وبالعكس فالروح القدس بحسب كونه محبةً يفيد نسبة الآب إلى الابن وبالعكس كنسبة المحب إلى المحبوب. إلا أنه من طريق ان كلاً من الآب والابن يحب الآخر يجب أن تكون المحبة المتكررة التي هي الروح القدس صادرةً عن كليهما وعليه فالروح القدس باعتبار الأصل ليس واسطةً بل أقنوماً ثالثاً في الثالوث وباعتبار النسبة المذكورة هو رابطة متوسطة بين الاثنين صادرةً عن كليهما

وعلى الرابع بأنه كما أن الابن وان كان يعقل لا يلائمه مع ذلك أن يصدر كلمةً لأن التعقل يلائمه على أنه كلمة صادرة كذلك الروح القدس وان كان يُحبُّ على أخذ المحبة باعتبار الذات لا يلائمه مع ذلك نفخ المحبة الذي هو الحب مأخوذاً باعتبار

السمة لأنه يُحِبُّ باعتبار الذات على أنه محبة صادرة لا على أنه مُصدرٌ للمحبة

### الفصلُ الثَّاني

في أن كلاً من الآب والابن هل يحب الآخر بالروح القدس

يُتَخَطَّى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الآب والابن ليس يحب كل منهما الآخر بالروح القدس فقد أثبت أوغسطينوس في كتاب الثالث ٧ ب ١ أن الآب ليس حكيماً بالحكمة المولودة. وكما أن الابن هو الحكمة المولودة كذلك الروح القدس هو المحبة الصادرة على ما مرَّ في الفصل الآنف وفي مب ٢٧ ف ٣. فإذاً ليس كلُّ من الآب والابن يحب الآخر بالمحبة الصادرة التي هي الروح القدس

٣ وأيضاً متى قيل أن كلاً من الآب والابن يحب الآخر بالروح القدس فلا يخلو أن تكون كلمة الحب مأخوذةً باعتبار الذات أو باعتبار السمة. وليس يمكن أن يكون ذلك صادقاً بحسب أخذها باعتبار الذات ولا لجاز أيضاً أن يُقال إنَّ الآب يَعْقُلُ بالابن ولا بحسب أخذها باعتبار السمة والا لجاز أيضاً أن يُقال إنَّ الآب والابن ينفخان بالروح القدس أو أن الآب يولّد بالابن. فإذاً القول أن كلاً من الآب والابن يحب الآخر بالروح القدس ليس صادقاً بوجهٍ من الوجوه

٣ وأيضاً أن الآب يحب الابن ونفسه وإيانا بمحبةٍ واحدةٍ بعينها. وهو ليس يحب نفسه بالروح القدس إذ ليس فعلٌ وسميٌّ ينعكس على مبدئه لعدم جواز أن يُقال إنَّ الآب يولّد نفسه أو ينفخ نفسه. فإذاً ليس يجوز أيضاً أن يُقال إنه يحب نفسه بالروح القدس بحسب أخذ الحب باعتبار السمة. وأيضاً فالمحبة التي بها يحبنا ليست هي الروح القدس في ما يظهر لتضمنها نسبةً إلى الخليفة وهكذا فهي ترجع إلى الذات. فإذاً القول أيضاً أن الآب يحب الابن بالروح القدس كاذبٌ

لكن يعارض ذلك قول أوغسطينوس في كتاب الثالث ٦ ب ٥ أن «الروح القدس هو ما به المولود يُحِبُّ من والده ويُحِبُّ والده»

والجواب أن يُقال إنَّ في هذه المسئلة إشكالاً من جهة أن المجرور بالباء في قولنا الآب يحب الابن بالروح القدس هو بمقام علة فيكون الروح القدس في ما يظهر مبدأ المحبة للآب والابن وهو مستحيل قطعاً ولهذا قال جماعة بأن قولنا كلُّ من الآب والابن يحب الآخر بالروح القدس قضية كاذبة ويقولون ان القديس اوغسطينوس رجع عنها في شبهها حيث رجع عن القول بأن الآب حكيمٌ بالحكمة المولودة كما في كتاب الرجوع ١ ب ٢٦ وذهب غيرهم إلى أنها قضية مجازية تأويلها أن الآب يحب الابن بالروح القدس أي بالمحبة الذاتية التي تخصَّص بالروح القدس وذهب آخرون إلى أن المجرور المذكور بمقام الدليل فيكون المعنى أن الروح القدس دليلٌ على أن الآب يحب الابن من حيث أن الروح القدس يصدر عنهما كالمحبة. ومنهم من يرى أنه بمقام العلة الصورية لأن الروح القدس هو المحبة التي بها يحب كلُّ من الآب والابن الآخر حقيقةً. ومنهم من صار إلى أنه بمقام المعلول الصوري وهذا هو القول الأمثل. ولبيان ذلك فليُعلم أنه لما كانت الأشياء بالاجمال تسمَّى من صُورِها كالأبيض من البياض والإنسان من الإنسانية كان كل ما يسمَّى منه شيءٌ ينزَلُ بهذا الاعتبار منزلة الصورة فإذا قلتُ مثلاً: هذا مشتملٌ بالثوب كان هذا المجرور بمنزلة العلة الصورية وان لم يكن صورةً. ويحدث أن يسمَّى شيءٌ بما يصدر عنه لا كتسمية الفاعل بالفعل فقط بل كتسمية بحد الفعل الذي هو المفعول أيضاً متى كان المفعول داخلياً في مفهوم الفعل لأننا 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. فإذا على هذا يجب أن يقال لما كان الحبُّ في الله يؤخذ باعتبارين أي باعتبار الذات وباعتبار السمة فبحسب أخذه باعتبار السمة ليس كلُّ من الآب والابن يحب الآخر بالروح القدس بل بذاته ومن ثمَّ قال اوغسطينوس في كتاب

الثالث ١٥ ب ٧ «من يجسر أن يقول أن الآب لا يحب لا نفسه ولا الابن ولا الروح القدس إلا بالروح القدس» وعلى هذا جرت المذاهب الأولى. وأما بحسب أخذه باعتبار السمة فليس الحب شيئاً سوى نفخ المحبة كما أن القول هو إصدار الكلمة والإزهار هو إصدار الأزهار. فإذا كما يقال للشجرة انها مُزهرة بالأزهار يقال للآب انه قائل نفسه والخلقة بالكلمة أو بالابن ويقال للآب والابن ان كلاً منهما يحب الآخر وإيانا بالروح القدس أو بالمحبة الصادرة

إذا أُجيب على الأول بأن الحكيمية أو العاقلية لا تؤخذ في الله إلا باعتبار الذات ولذا يتمتع أن يُقال إن الآب حكيمٌ أو عاقلٌ بالابن. وأما الحب فإنه يؤخذ لا باعتبار الذات فقط بل باعتبار السمة أيضاً وعلى هذا يجوز أن نقول إن كلاً من الآب والابن يحب الآخر بالروح القدس كما مرّ في جرم الفصل

وعلى الثاني بأنه متى دخل في مفهوم فعلٍ ما مفعولٌ معيّنٌ جاز تسمية مبدأ الفعل من الفعل ومن المفعول كما يجوز أن نقول إن الشجرة مزهرةٌ بالإزهار وبالأزهار وأما متى لم يدخل في مفهوم الفعل مفعولٌ معيّنٌ فلا يجوز تسمية مبدأ الفعل من المفعول بل من الفعل فقط فلا نقول ان الشجرة تُصدر الزهرة بالزهرة بل بإصدار الزهرة وقولنا ينفخ ويولد يدخل فيه الفعل الوسمي فقط. فإذا لا يجوز أن نقول ان الآب ينفخ بالروح القدس أو يولد بالابن ويجوز أن نقول إن الآب يقول بالكلمة باعتبار كونها اقنوماً صادراً ويقول بالقول باعتبار كونه فعلاً وسمياً لأن كلمة القول يدخل في مفهومها اقنومٌ صادرٌ معيّنٌ إذ هو إصدار الكلمة وكذا الحب من حيث يؤخذ باعتبار السمة هو إصدار المحبة ولذا يجوز أن يُقال إن الآب يحب الابن بالروح القدس باعتبار كونه اقنوماً صادراً وبالحب باعتبار كونه فعلاً وسمياً

وعلى الثالث بأن الآب يحب بالروح القدس لا الابن فقط بل نفسه وإيانا أيضاً لأن الحب من حيث يؤخذ باعتبار السمة لا يفيد إصدار اقنوم إلهي فقط بل

إصداره أيضاً بطريقة المحبة التي لها نسبة إلى الشيء المحبوب وعليه فكما ان الآب يقول نفسه وكلّ خليفة بالكلمة التي ولدها من حيث الكلمة المولودة تمثّل الآب وكلّ خليفة تمثيلاً كافياً كذلك يحب نفسه وكلّ خليفة بالروح القدس من حيث ان الروح القدس يصدر كمحبة الخيرية الأولى التي بها يحب الآب نفسه وكل خليفة وهكذا أيضاً يتضح ان في الكلمة وفي المحبة الصادرة بما يشبه أن يكون صدوراً ثانوياً نسبة إلى الخليفة أي من حيث أن حقيقة الله وخيريته هي مبدأ تعقّلة ومحبته لكل خليفة



### المبحث الثامن والثلاثون

في اسم الروح القدس وهو الموهبة - وفيه فصلان

ثم يُبحث في الموهبة والبحث فيها يدور على مسألتين — ١ هل يجوز ان تكون الموهبة اسماً اقنومياً — ٢ هل هي اسم خاص للروح القدس

### الفصل الأول

هل الموهبة اسم اقنومي

يُنخَطى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الموهبة ليست اسماً اقنومياً لأن كل اسم اقنومي فإنه يفيد تمييزاً ما في الله. والموهبة لا تفيد تمييزاً ما في الله فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٥ مب ١٩ ان «الروح القدس يُمنَح على أنه موهبة الله بحيث يَمَنَح نفسه أيضاً على أنه الله». فإذا ليست الموهبة اسماً اقنومياً

٢ وأيضاً ليس اسم اقنومي يلائم الذات الإلهية. والذات الإلهية موهبة يهبها الآب للابن كما يتضح من قول ايلاريوس في كتاب الثالث ٨. فإذا ليست الموهبة اسماً اقنومياً

٣ وأيضاً ليس شيء خاضعاً أو خادماً في الأقانيم الإلهية كما قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٤ ب ١٩. والموهبة تفيد خضوعاً لمن توهب له ولمن توهب منه. فإذا ليست اسماً اقنومياً

٤ وأيضاً ان الموهبة تفيد نسبةً إلى الخليفة وهكذا يظهر أنها تقال على الله من الزمان. والأسماء الأَقنومية تقال على الله من الأزل كالآب والابن. فإذا ليست الموهبة اسماً أَقنومياً

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٥ ب ١٩ «كما أن جسم اللحم ليس شيئاً سوى اللحم كذلك موهبة الروح القدس ليست شيئاً سوى الروح القدس» والروح القدس اسمٌ اقنوميٌّ. فإذا كذلك الموهبة أيضاً

والجواب أن يُقال إن اسم الموهبة يفيد أهليةً لأن يُوهَب. وما يوهب يتضمن أهليةً أو نسبةً إلى ما يوهب منه وإلى ما يوهب له إذ ليس يوهب من شيءٍ إلا إذ كان مختصاً به ولا يوهب لشيءٍ إلا ليختص به. ويقال ان أَقنوماً إلهياً مختصٌ بشيءٍ اما بحسب الأصل كاختصاص الابن بالآب أو بطريق الملِك. ويقال اننا نملك ما نقدر أن نستعمله ونتمتع به باختيارنا كما نشاء وعلى هذا النحو لا يمكن أن يُملك أَقنومٌ إلهيٌّ إلا من الخليفة الناطقة المتحدة بالله. وأما المخلوقات الأخر فيمكن أن تتحرَّك من أَقنومٍ إلهيٍّ ولكن لا بحيث تقدر أن تتمتع به أو تستعمل مفعوله مما قد تتوصل إليه الخليفة الناطقة كما إذا شاركت الكلمة الإلهية والمحبة الصادرة بحيث تقدر باختيارها أن تعرف الله حقيقةً وتحبه محبةً مستقيمة. فإذا إنما يقدر على امتلاك اقنومٍ إلهيٍّ الخليفةُ الناطقةُ فقط إلا أن امتلاكها إياه على هذا النحو لا تستطيع التوصل إليه بقوتها الخاصة. فإذا لا بد أن تُعطى ذلك من فوق فإنه يقال إننا نُعطى ما نحصل عليه من الغير وهكذا يلائم أَقنوماً إلهياً أن يُوهَب وان يكون موهبةً

إذا أُجيب على الأول بأن اسم الموهبة يفيد تمييزاً أَقنومياً من حيث يُقال إن الموهبة تختص بشيءٍ بالأصل ومع ذلك فالروح القدس يهب نفسه من حيث يختص بنفسه كقادر أن يستعمل نفسه بل أن يتمتع بها كما أن الإنسان الحرَّ يُقال إنه مختص بنفسه وهذا ما قاله اوغسطينوس في كلامه على يوحنا ٢٩ حيث قال

«أيُّ شيءٍ أخص بك منك» أو يقال وهو الأصوب إن الموهبة لا بد أن تكون مختصة بالواهب على نحوٍ من الأنحاء ويقال أن هذا مختص بهذا على أنحاءٍ متكررة فأولاً بطريق الاتحاد بالهوهو كقول اوغسطينوس المار وهكذا لا تمتاز الموهبة عن الواهب بل عمن توهب له وبهذا المعنى يُقال إنَّ الروح القدس يهب نفسه. وثانياً يُقال إنَّ شيئاً يختص بشيءٍ على أنه ملكه أو عبده وهكذا لا بد أن تكون الموهبة ممتازة بالماهية عن الواهب وعلى هذا النحو تكون موهبة الله شيئاً مخلوقاً. وثالثاً يُقال إنَّ هذا مختص بهذا بالأصل فقط وعلى هذا النحو الابن مختصُّ بالآب والروح القدس مختص بكليهما. فإذاً من حيث أن الموهبة يقال انها مختصة بالواهب على هذا النحو تمتاز من جهة الأفتنوم عن الواهب وهي اسم افتنومي

وعلى الثاني بأنه يُقال إنَّ الذات هي موهبة الآب على النحو الأول لاختصاصها بالآب بطريق الاتحاد بالهوهو

وعلى الثالث بأن الموهبة بحسب كونها اسماً أفتنوماً في الله لا تتضمن معنى الخضوع بل الأصل فقط بالنسبة إلى الواهب. وأما بالنسبة إلى من توهب له فتتضمن استعمالاً أو تمتعاً اختيارياً كما مرَّ في جرم الفصل

وعلى الرابع بأن الموهبة لا تقال من طريق أنها توهب بالفعل بل من حيث تصلح لأن توهب ولذا فالأفتنوم الإلهي يقال له موهبة من الأزل وان أُعطي من الزمان وليس مع ذلك تضمنها نسبة إلى الخليفة موجباً لكونها اسماً ذاتياً بل لكونها متضمنة في مفهومها شيئاً ذاتياً كاندراج الذات في مفهوم الأفتنوم على ما مرَّ في مب ٢٩ ف ٤ ومب ٣٤ ف ٣

## الفصل الثاني

هل الموهبة اسمٌ خاصٌّ للروح القدس

يُنْتَخِطُ إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الموهبة ليست اسماً خاصاً للروح القدس

لأنها تقال مما يُعطى وقد قيل في اش ٩ : ٦ «أعطي لنا ابن» فهي إذاً تلائم الابن كما تلائم الروح القدس

٢ وأيضاً كل اسم خاص بأقنوم فهو يدل على خاصة له. واسم الموهبة لا يدل على خاصة للروح القدس. فإذا ليست الموهبة اسماً خاصاً للروح القدس

٣ وأيضاً ان الروح القدس يجوز أن يقال له روح إنسان ما. وليس يجوز أن يقال له موهبة إنسان ما بل موهبة الله فقط. فإذا ليست الموهبة اسماً خاصاً بالروح القدس

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ٤ ب ٢٠ «كما أن كون الابن مولوداً هو كونه صادراً عن الآب كذلك كون الروح القدس موهبة الله هو كونه صادراً عن الآب والابن» والروح القدس يأخذ اسمه الخاص من حيث يصدر عن الآب والابن. فإذا الموهبة أيضاً اسم خاص للروح القدس

والجواب أن يقال إن الموهبة بحسب أخذها في الله باعتبار الأقنوم هي اسم خاص للروح القدس وليبان ذلك فليعلم ان الموهبة في الحقيقة عطاء لا يُسترد كما قال الفيلسوف في كتاب الجدل ٤ ب ٤ أي لا يُعطى بنية عوض وعلى هذا فهي تفيد العطية المجانية. والباعث على العطية المجانية هو المحبة إذ إنما نعطي واحداً شيئاً مجاناً لأننا نريد له الخير. فإذا أول ما نعطيه إياه هو المحبة التي بها نريد له الخير وبذلك يتضح أن المحبة تتضمن حقيقة الموهبة الأولى التي بها توهب جميع المواهب المجانية فإذا لما كان الروح القدس يصدر كالمحبة كما مرّ 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 تُقسّم مواهب كثيرة خاصة على أعضاء المسيح»

إذاً أجيب على الأول بأنه كما أن الابن لصدوره بطريق الكلمة التي من حقيقتها أن تكون شبه مبدئها يقال له بالخصوص صورة وان كان الروح القدس أيضاً مشابهاً للآب كذلك أيضاً الروح القدس الذي يصدر عن الآب كالمحبة يقال له

بالخصوص موهبةً وان كان الابن أيضاً يُعطى لأن كون الابن يُعطى إنما هو من محبة الآب كقوله في يو ٣: ١٦ «هكذا أحب الله العالم حتى انه بذل ابنه الوحيد»

وعلى الثاني بن اسم الموهبة يفيد اختصاصها بالمُعطي بالأصل وهكذا يفيد خاصة الأصل للروح القدس التي هي الانبثاق

وعلى الثالث بأن الموهبة قبل أن تُعطى تكون خاصة بالمُعطي فقط وأما بعد أن تُعطى فهي خاصة بمن يُعطىها فإذا لما لم تكن تفيد العطاء بالفعل لم يجز ان يقال انها موهبة الإنسان بل موهبة الله المُعطي واما متى أُعطيت فحينئذٍ يقال لها روح الإنسان أو عطيته



### المبحث التاسع والثلاثون

#### في الأقانيم بالنسبة إلى الذات - وفيه ثمانية فصول

بعد أن بحثنا في الأقانيم الإلهية على وجه الإطلاق بقي النظر فيها بالنسبة إلى الذات وإلى الخواص وإلى الأفعال الوسمية وفي نسبة كل منها إلى الآخر. أما الأول فالبحت فيه يدور على ثماني مسائل — ١ هل الذات هي عين الأَقْنوم في الله — ٢ هل يجب القول بأن الأقانيم الثلاث أقانيم ذاتٍ واحدة — ٣ هل يجب حمل الأسماء الذاتية على الأقانيم بالجمع أو بالافراد — ٤ هل يجوز حمل أسماء الصفات الوسمية أو الكلمات أو الأوصاف المشتقة منها على الأسماء الذاتية المقولة بالاشتقاق — ٥ هل يجوز حملها على الأسماء الذاتية المقولة بالموطأة — ٦ هل يجوز حمل أسماء الأقانيم على الأسماء الذاتية المقولة بالاشتقاق — ٧ هل يجب تخصيص الصفات الذاتية للأقانيم — ٨ أي صفة يجب تخصيصها بكل من الأقانيم

#### الفصل الأول

هل الذات هي عين الأَقْنوم في الله

يُتَخَطَّى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الذات ليست عين الأَقْنوم في الله لأن كل ما الذات فيه عين الأَقْنوم أو الشخص يجب أن يكون فيه شخصٌ واحدٌ فقط

لطبيعة واحدة كما يتضح في جميع الجواهر المفارقة لأن الأشياء المتحدة حقيقةً بالهوهو يتمتع  
تكثر واحد منها دون تكثر البقية والله فيه ذات واحدة وأقانيم ثلاثة كما يتضح ممّا مرّ في مب ٢٨  
ف ٣ ومب ٣٠ ف ٢. فإذا ليست الذات فيه عين الأَقنوم

٢ وأيضاً ان الاثبات والنفي لا يتحققان معاً في واحد بعينه. وهما متحققان في الذات  
والأَقنوم لأن الأَقنوم ممتاز والذات ليست ممتازة. فإذا ليست الذات عين الأَقنوم

٣ وأيضاً ليس شيء خاضعاً لنفسه. والأَقنوم خاضع للذات ولذا يسمّى في اللاتينية  
Suppositum أو hypostasis (أي موضوعاً تحت) فإذا ليس الأَقنوم عين الذات

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ٦ ب ٧ «متى قلنا اقنوم الآب فلا  
نقول شيئاً سوى جوهر الآب»

والجواب أن يقال من لاحظ البساطة الإلهية تبين حقيقة هذه المسئلة فقد حققنا في مب ٣  
ف ٣ ان البساطة الإلهية تقتضي أن تكون الذات في الله عين الشخص الذي ليس في الجواهر  
العقلية سوى الأَقنوم ولكن الأشكال يظهر في أن الذات تبقى على تكثر الأقانيم الإلهية واحدة. ولما  
كانت الإضافة تكثر ثالث الأقانيم كما قال بويسيوس في كتاب الثالث ١ ذهب بعض إلى أن  
الذات مغايرة في الله للأَقنوم على حد ما كانوا يقولون ان الإضافات مصاحبة للذات اعتباراً لها  
من حيث هي بالقياس إلى الغير فقط لا من حيث هي أشياء ولكن قد حققنا في ما أسلفنا في مب  
٢٨ ف ٢ ان الإضافات كما توجد في المخلوقات وجوداً عرضياً كذلك هي في الله عين الذات  
الإلهية وهذا يلزم عنه أن ليس في الله تغاير حقيقي بين الذات والأَقنوم وان الأقانيم مع ذلك  
متميزة حقيقةً لأن الأَقنوم يدل على الإضافة بحسب كونها قائمة بنفسها في الطبيعة الإلهية على ما  
مرّ في مب ٢٩ ف ٤. والإضافة بالنسبة إلى الذات ليست مغايرة لها حقيقةً بل اعتباراً فقط وأما  
بالنسبة إلى الإضافة المقابلة لها فهي

ممتازة عنها حقيقة بقوة المقابلة وهكذا يكون في الله ذات واحدة وأقنيم ثلاثة

إذا أُجيب على الأوّل بأن تمايز الأشخاص في المخلوقات لا يمكن أن يكون بالإضافة بل يجب أن يكون بالمبادئ الذاتية لأن الإضافات ليست قائمة بأنفسها في المخلوقات وهي في الأقنيم الإلهية قائمة بأنفسها ولذا فبحسب كونها متقابلة يجوز أن تميّز الأشخاص دون الذات لأن الإضافات لا تتمايز من حيث هي عين الذات حقيقةً

وعلى الثاني بأنه من حيث أن الذات والأقنوم في الله متغايران اعتباراً يلزم جواز أن يُثبت لأحدهما ما يُنفى عن الآخر وانه بالنتيجة ليس كلّما اعتُبر أحدهما يُعتَبر الآخر

وعلى الثالث بأننا نضع للأمور الإلهية أسماءً على حسب طريقة المخلوقات كما مرّ في مب ١٣ ف ١ و ٣ «ولما كانت طبائع المخلوقات تتشخص بالمادّة الخاضعة لطبيعة النوع قيل للأشخاص في اللاتينية supposita و Subiecta وفي اليونانية hypostases (أي موضوعات تحت) ولهذا يقال للأقنيم الإلهية supposita أو hypostases لأن هناك خضوعاً حقيقياً

### الفصل الثّاني

هل يجب أن يُقال إنّ الأقنيم الثلاثة هي أقنيم ذاتٍ واحدة

يُنخَطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أنه ليس يجب أن يُقال إنّ الأقنيم الثلاث هي أقنيم ذاتٍ واحدة فقد قال ايلاريوس في كتاب المجامع أن «الآب والابن والروح القدس ثلاثة بالجوهر وواحد بالاتفاق» وجوهر الله هو عين ذاته. فإذاً ليس الأقنيم الثلاثة أقنيم ذاتٍ واحدة

٢ وأيضاً ليس يجب أن يُثبت في حق الله ما ليس منصوباً عليه نصّاً صريحاً في الكتاب المقدس كما قال ديونيسيوس في كتاب الأسماء الإلهية ب ١. والكتاب المقدس ليس يصرح في موضعٍ بأن الآب والابن والروح القدس ذوو ذاتٍ واحدة. فإذاً ليس يجب القول بذلك

٣ وأيضاً ان الطبيعة الإلهية هي عين الذات. فإذا كان يكفي القول بأن الأقانيم الثلاثة أقانيم طبيعة واحدة

٤ وأيضاً لم تجرِ العادة بأن يقال أقنوم الذات بل بالأحرى ذات الأقنوم. فإذا ليس يصح أيضاً في ما يظهر أن يُقال إنَّ الأقانيم الإلهية أقانيم ذاتٍ واحدة

٥ وأيضاً قال اوغسطينوس في كتاب الثلاث ٧ ب «لا نقول ان الأقانيم الثلاثة من ذات واحدة دفعا لتوهم ان في الله تغايراً بين الذات والأقنوم» وكما ان الحروف تفيد المجاوزة كذلك الفضلات أيضاً. فإذا بجامع الحجة لا ينبغي أن يُقال إنَّ الأقانيم الثلاثة أقانيم ذاتٍ واحدة

٦ وأيضاً لا ينبغي أن يقال في الله ما يؤدي إلى الخطأ. والقول بأن الأقانيم الثلاثة أقانيم ذاتٍ واحدة أو جوهر واحد يؤدي إلى الخطأ فقد قال ايلاريوس في كتاب المجامع «المراد بالجوهر الواحد المحمول على الآب والابن اما قائم بنفسه واحد له اسمان أو جوهر واحد متجزئ حصل عنه جوهران ناقصان أو جوهر ثالث متقدم انتحله الجوهران الآخران واتخذه». فإذا ليس ينبغي أن يُقال إنَّ الأقانيم الثلاثة أقانيم ذاتٍ واحدة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في رده على مكسميانوس ك ٣ ب ١٤ ان لفظ أموزيون الذي أثبت في المجمع النيقاوي رداً على الاريوسيين يدل على نفس ما يدل عليه قولنا ان الأقانيم الإلهية أقانيم ذاتٍ واحدة

والجواب أن يُقال إنَّ عقلنا لا يسمي الأمور الإلهية بحسب حالها لتعذر إدراكها كذلك بل بحسب الحال الموجودة في المخلوقات كما مرَّ في مب ١٣ ف ١ و ٢ ولما كانت طبيعة كل نوع من المحسوسات التي منها يقتتص عقلنا المعرفة تتشخص بالمادة وهكذا كانت الطبيعة بمنزلة الصورة والشخص بمنزلة موضوع الصورة كانت الذات في الله أيضاً بحسب طريقة التعبير يعبر عنها كصورة الأقانيم الثلاثة. ونحن

نقول في المخلوقات ان كل صورة أياً كانت هي صورة ما هي صورته كما ان الصحة أو الجمال هي صحة أو جمال إنسانٍ ما وأما الشيء الحاصل على الصورة فلا نقول إنه ذو الصورة ما لم تقترن بوصفٍ ما يعينها كما إذا قلنا ان هذه المرأة ذات جمالٍ بديعٍ وهذا الرجل ذو قوةٍ كاملة وكذا لما كانت الذات في الله لا تتكثر بتكثر الأقانيم جاز لنا أن نقول إن الذات الواحدة ذات ثلاثة أقانيم والأقانيم الثلاثة أقانيم ذاتٍ واحدة بحيث يُعقل ان المضاف إليه في كل ذلك هو في معنى الصورة

إذا أُجيب على الأول بأن المراد بالجواهر هناك الإيستري لا بالذات

وعلى الثاني بأن كون الأقانيم الثلاثة أقانيم ذاتٍ واحدة وان لم يرد في الكتاب المقدس بهذه الألفاظ لكنه قد ورد بهذا المعنى فقد قيل في يو ١٠: ٣٠ «انا والآب واحد» وفيه ١٠: ٢٨ «ان الآب فيَّ وأنا في الآب» وأمثال ذلك كثيرة

وعلى الثالث بأنه لما كانت الطبيعة تدل على مبدأ الفعل والذات تقال في اللاتينية من الوجود كان الاتصاف بوحدة الطبيعة يصدق على الأشياء المتفقة في فعلٍ ما كجميع المسخّنات وأما الاتصاف بوحدة الذات فلا يصدق إلا على الأشياء المتفقة في وجودٍ واحدٍ ولهذا كان قولنا إن الأقانيم الثلاثة هي أقانيم ذاتٍ واحدة أكثر إيضاحاً للوحدانية الإلهية من قولنا أنها أقانيم طبيعةٍ واحدة

وعلى الرابع بأن الصورة المأخوذة على الإطلاق يجاء بها عادةً مضافةً إلى ما هي صورته كقولك قوة بطرس وأما الشيء الحاصل على صورةٍ فلا يجاء به عادةً مضافاً إليها إلا إذا أردنا تخصيص الصورة أو تعيينها وحينئذٍ لا بُدَّ من مضافٍ إليه ووصفٍ له يدل أحدهما على الصورة والآخر على تخصيصها كما إذا قيل بطرس ذو قوة عظيمة أو مضافٍ إليه بمعنى المضاف إليه والوصف كما إذا قيل هذا هو رجل الدماء أي سافك دمٍ كثيرٍ ومن ثمّ لمّا كانت الذات الإلهية يُعبّر عنها بالصورة بالنظر إلى الأقنوم جاز أن يقال ذات الأقنوم ولم يجز العكس إلا إذا زيد شيء لتعيين الذات

كما إذا قيل الآب هو أقنوم الذات الإلهية والأقانيم الثلاثة أقانيم ذات واحدة

وعلى الخامس بأن من لا تفيد نسبة العلة الصورية بل بالأحرى نسبة العلة الفاعلة أو المادية وهما مغايرتان دائماً لمعلولاتهما إذ ليس شيء نفس مادته ولا شيء نفس مبدئه الفاعلي. وقد يكون شيء نفس صورته كما هو ظاهر في جميع المجردات عن المادة ومن ثم فقولنا الأقانيم الثلاثة أقانيم ذات واحدة أخذاً للذات في مقام الصورة لا يفيد مغايرة الذات للأقنوم كما يفيدها قولنا الأقانيم الثلاثة من ذات واحدة

وعلى السادس بأن ايلاريوس قال في كتاب المجامع قبيل الآخر «من العبث بالأمور المقدسة أن يُحكَم عليها بوجوب انها غير مقدسة لاعتبار بعض إياها كذلك فإذا أخطأ بعض في فهم الأموزيون فما ذنبي أنا الذي أصبت فيه» وقال قبله «فهناك إذاً جوهر واحد من الخاصة الواحدة للمولود وليس من الجزء أو الاتحاد أو الاشتراك»

### الفصل الثالث

هل تُحمل الأسماء الذاتية على الأقانيم الثلاثة بالإنفراد

يُتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الأسماء الذاتية كاللّه لا تُحمل على الأقانيم الثلاثة بالإنفراد بل بالجمع لأنه كما أن معنى الإنسان صاحب إنسانية كذلك معنى اللّه صاحب ألوهية. والأقانيم الثلاثة هم ثلاثة أصحاب ألوهية. فإذا هم ثلاثة آلهة

٢ وأيضاً إن قول التكوين «في البدء خلق اللّه السماوات والأرض» يقال فيه بحسب الأصل العبراني «الوهم» الذي معناه الآلهة أو القضاة وإنما قيل ذلك باعتبار تكثر الأقانيم. فإذا الأقانيم الثلاثة آلهة متكررة لا إله واحد

٣ وأيضاً إن لفظ الشيء يرجع عند الإطلاق إلى الجوهر في ما يظهر. وهو يُحمل على الأقانيم الثلاثة بالجمع فقد قال اوغسطينوس في كتاب التعليم المسيحي ١ ب ٥ «إن الأشياء التي يُتمتع بها هي الآب والابن والروح القدس». فإذا كذلك الأسماء

الآخر الذاتية يجوز حملها على الأقانيم الثلاثة بالجمع

٤ وأيضاً كما أن معنى الله صاحب ألوهية كذلك معنى الأقنوم قائم بنفسه في طبيعة عقلية. ونحن نقول ثلاثة أقانيم. فإذا بجامع الحجة يجوز أن نقول ثلاثة آلهة

لكن يعارض ذلك قوله في تث ٦: ٤ «اسمع يا إسرائيل ان الرب الهك إله واحد»

والجواب أن يقال إن من الأسماء الذاتية ما يدل على الذات بطريقة الموصوف ومنها ما يدل عليها بطريقة الصفة فما يدل عليها بطريقة الموصوف يُحمل على الأقانيم الثلاثة بالإفراد فقط لا بالجمع وما يدل عليها بطريقة الصفة يُحمل على الأقانيم الثلاثة بالجمع وتحقيق ذلك أن الأسماء الموصوفة تدل على شيء بطريق الجوهر وأسماء الصفات تدل على شيء بطريق العرض الذي وجوده في موضوع وكما أن الجوهر موجود في نفسه كذلك هو واحد أو متكرر في نفسه فكانت فردية الاسم الموصوف أو جمعيته تعتبر بحسب الصورة المدلول عليها به واما الأعراض فكما أن وجودها في موضوع كذلك تقبل الوحدة أو الكثرة من الموضوع فكان اعتبار الفردية أو الجمعية في أسماء الصفات بحسب الأشخاص. وليس يوجد في أشخاص متكررة من المخلوقات صورة واحدة إلا بوحدة الترتيب كصورة الكثرة المترتبة. فإذا الأسماء الدالة على هذه الصورة إذا كانت موصوفات تُحمل بالإفراد على متكرر بخلاف ما إذا كانت صفات فإننا نقول إن الناس الكثيرين جماعة أو عسكرياً أو شعباً ونقول مع ذلك أن الناس الكثيرين مجتمعون. وأما في الله فالذات الإلهية تقال بطريق الصورة كما مر في الفصل السابق وهي بسيطة وغاية في الوجدانية كما أسلفنا في مب ٣ ف ٧ ومب ٢ ف ٤. فإذا الأسماء الدالة عليها بطريقة الموصوف تُحمل على الأقانيم الثلاثة بالإفراد لا بالجمع وهذا هو الوجه في اننا نقول ان سقراط وأفلاطون وشيشرون ثلاثة ناس ولا نقول ان الآب والابن والروح القدس ثلاثة آلهة بل إله واحد لأنه يوجد في أشخاص الطبيعة الإنسانية الثلاثة ثلاث إنسانيات وفي الأقانيم

الثلاثة ذاتُ إلهيةً واحدةً. وأما تلك الأسماءُ التي تدل على الذات بطريقة الصفة فتُحمل على الأقانيم الثلاثة بالجمع بسبب تكثر الأشخاص لأننا نقول هم ثلاثة موجودين أو ثلاثة حكماء أو ثلاثة أزليين ولا مخلوقين ولا متقدرين إذا اعتُبرت صفاتٍ اما إذا اعتُبرت موصوفات فنقول هم لا مخلوقٌ واحدٌ ولا متقدرٌ واحدٌ وأزليٌ واحدٌ كما قال اتاناسيوس في قانون الإيمان

إذا أُجيب على الأول بأنه وان كان معنى الله صاحب الألوهية إلا أن بينهما فرقاً في طريقة الدلالة لأن الله يقال بطريق الموصوف وصاحب الألوهية يقال بطريق الصفة. فإذا وان كانت الأقانيم ثلاثة أصحاب ألوهية لا يلزم مع ذلك انهم ثلاثة آلهة

وعلى الثاني بأن طريقة الكلام تختلف باختلاف اللغات ولذلك فكما يقول اليونان ثلاثة إبيستريات بسبب تكثر الأشخاص كذلك يقال في اللغة العبرانية أيضاً الوهيم بالجمع واما نحن فلا نقول آلهة أو جواهر بالجمع نفياً للتكثر عن الجوهر

وعلى الثالث بأن الشيء من الشوامل فإن أريد به الإضافة حُملَ على الأقانيم الإلهية بالجمع وان أريد به الجوهر حُملَ عليها بالإفراد وبناءً على هذا قال اوغسطينوس في المحل المذكور ان الثالوث شيءٌ في غاية العظمة

وعلى الرابع بأن الصورة المدلول عليها بلفظ الأقنوم ليست الذات والطبيعة بل الأقنومية وعليه فلمّا كان في الآب والابن والروح ثلاث أقنوميات أي ثلاث خواص أقنومية كان الأقنوم يُحمل على الثلاثة بالجمع لا بالإفراد

### الفصل الرابع

هل يجوز إطلاق الأسماء الذاتية المقولة بالاشتقاق على الأقنوم

يُتخطى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن الأسماء الذاتية المقولة بالاشتقاق لا يجوز إطلاقها على الأقنوم بحيث يكون قولنا «الله ولد الله» قضية صادقة لأن الحد الجزئي إنما يطلق على ما يدل عليه كما يقول السفاضة. والله حدٌ جزئيٌ فيما يظهر لامتناع

حملة بالجمع كما مرّ في الفصل السابق وفي مب ١٣ ف ٩. فإذا لكونه يدل على الذات يطلق في ما يظهر على الذات لا على الأَقنوم

٢ وأيضاً 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 وُلدَ: لا يجوز أن يكون الله مطلقاً على الأَقنوم باعتبار المحمول الوسمي

٣ وأيضاً لو صدق قولنا: الله وُلدَ: لأن الآب يلد لصدق قولنا: الله لا يلد: لأن الابن لا يلد فكان يوجد إله والدّ وإله غير والدٍ وهكذا يلزم في ما يظهر وجود إلهين

٤ وأيضاً لو كان الله قد ولد الله فهو قد ولد اما الله الذي هو نفسه أو الله الذي هو إله آخر لا جائز أن يكون قد ولد الله الذي هو نفسه إذ لا شيء يولّد نفسه كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١ ب ١ ولا أن يكون قد ولد الله الذي هو إله آخر إذ ليس إلا إله واحد. فإذا قولنا: الله وُلدَ: قضية كاذبة

٥ وأيضاً لو كان الله قد ولد الله فهو اما ولد الله الذي هو الآب واما الله الذي ليس هو الآب فإن كان الأول لزم كون الله الآب مولوداً أو الثاني لزم وجود إله ليس هو الله الآب وهذا باطل. فإذا ليس يجوز أن يُقال إنّ الله وُلدَ الله

لكن يعارض ذلك قول قانون الإيمان «إله من إله»

والجواب أن يُقال إنّ بعضاً قالوا بأن الله ونحوه من الأسماء تطلق حقيقةً بحسب طباعها على الذات لكنها قد تطلق توسعاً بسبب القرينة الوسمية على الأَقنوم ومنشأ هذا القول في ما يظهر اعتبار البساطة الإلهية المقتضية أن يكون صاحب والمصاحب في الله واحداً بعينه وهكذا فيكون صاحب الألوهية المدلول عليه بلفظ الله هو عين الألوهية. إلا أنه في خصائص الكلام لا يجب اعتبار المدلول فقط بل اعتبار طريقة الدلالة أيضاً. ولهذا لما كان لفظ الله يدل على الذات الإلهية وصاحبها كما يدل لفظ

الإنسان على الإنسانية والشخص المتصف بها ذهب غيرهم ومذهبهم أصحُّ أن اسم الله له من طريقة دلالاته أن يطلق حقيقةً على الأَقْنوم كاسم الإنسان فهو إذن قد يُطلق على الذات كما إذا قيل الله يخلق لأن هذا المحمول يلائم الموضوع باعتبار الصورة المدلول عليها به وهي الألوهية وقد يُطلق على الأَقْنوم اما على أَقْنومٍ واحدٍ كما إذا قيل الله يلد أو على أَقْنومين كما إذا قيل الله ينفخ أو على الأَقْنامين الثلاثة كما قيل في ١ تيمو ١: ١٧ «لملك الدهور الذي لا يموت ولا يرى لله وحده الكرامة والمجد»

إذاً أُجيب على الأول بأن لفظ الله وان وافق الحدود الجزئية في عدم تكثر الصورة المدلول عليها به إلا أنه موافقٌ أيضاً للحدود الكلية في أن الصورة المدلول عليها به موجودةٌ في أشخاص متكررة. فإذاً ليس يجب إطلاقه دائماً على الذات التي يدل عليها وعلى الثاني بأن هذا الاعتراض متجّه على من كان يقول ان لفظ الله ليس له من طبعه أن يُطلق على الأَقْنوم

وعلى الثالث بأن حال لفظ الله في إنطلاقه على الأَقْنوم ليست كحال لفظ الإنسان في ذلك لأنه لما كانت الصورة المدلول عليها بلفظ الإنسان وهي الإنسانية متجزئة حقيقةً في أشخاصٍ مختلفة كان لفظ الإنسان يطلق بنفسه على الأَقْنوم وان لم يُقرن بما يعينه للأَقْنوم الذي هو شخصٌ متميز إلا أن وحدة الطبيعة الإنسانية أو عمومها ليس أمراً حقيقياً بل اعتبارياً فقط ولذا كان لفظ الإنسان لا يطلق على الطبيعة العامة إلا باقتضاء قرينةٍ كما إذا قيل: الإنسان نوعٌ: وأما الصورة المدلول عليها بلفظ الله وهي الذات الإلهية فهي واحدة وعامةٌ حقيقةً فهو إذاً يطلق بنفسه على الطبيعة العامة ولا تتعين دلالاته على الأَقْنوم إلا بالقرينة ومن ثمّ فمتى قيل: الله يلد: كان لفظ الله مطلقاً على أَقْنوم الآب باعتبار الفعل الوسمي ومتى قلنا: الله لا يلد: لم يكن في ذلك قرينةٌ تخصصه بأَقْنوم الابن فيكون ذلك مؤذناً بأن التوليد ينافس الطبع الإلهي. واما إذا قُرِنَ بشيءٍ خاصٍ بأَقْنوم الابن كما إذا قيل: الله المولود لا يلد

كان ذلك قضية صادقة ولا يلزم عنه أيضاً أنه يوجد إله والد والدة غير والد إلا أن يُقرن بشيء خاص بالأقنوم كما إذا قلنا الآب إله والد والابن إله غير والد وهكذا لا يلزم وجود آلهة متكررة لأن الآب والابن إله واحد كما مرّ في الفصل السابق

وعلى الرابع بأن قولنا: الآب ولد الله الذي هو نفسه: قضية كاذبة لأن الضمير في نفسه يعود على نفس الشخص المذكور أولاً ولا ينافي ذلك قول أوغسطينوس في رسا ٦٦ إلى مكسيموس «الله الآب ولد مغايراً نفسه» لأن نفسه اما مفعول لمغايراً فيكون المعنى ولد آخر غيره أو بدل من مغاير فيكون مفيداً لاتحاد الطبيعة وهو كلام مجازي وظاهر التكلف ومعناه ولد آخر شبيهاً به جداً وكذا قولنا: ولد آلهة أخرى قضية كاذبة لأن الابن وان كان مغايراً للآب كما مرّ في مب ٣١ ف ٢ لا يجب مع ذلك أن يُقال انه إله آخر دفعاً لتوهم ان الوصف الذي هو آخر مكيف للموصوف الذي هو الله وان في الألوهية تمايزاً ومع ذلك فمنهم من يجيز أن يقال: ولد آخر إلهة: على جعل آخر موصوفاً والهاً عطف بيان فيكون معناه ولد آخر هو إله غير أن ذلك طريقة غريبة في الكلام يجب التجافي عنها سداً لمجال الضلال

وعلى الخامس بأن قولنا: الله ولد الله الذي هو الله الآب: قضية كاذبة لانه لما كان لفظ الآب عطف بيان على الله كان معيناً لأن يكون المراد به أقنوم 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: صادقةً واما إذا لم يكن ذلك على معنى عطف البيان بل على تقدير شيء كانت الموجبة صادقةً والسالبة كاذبةً والمعنى حينئذ: ولد الله الذي هو الله الذي هو الآب: وهو تأويل ظاهر التعسف فالأولى إذاً أن يُجرى في ذلك على وجه البساطة فتُمنع الموجبة وتُقبل السالبة. ومع ذلك فان بريوزيتيفوس قال ان السالبة والموجبة كلتاها كاذبتان لأن الاسم الموصول في الموجبة يحتمل أن يكون واقعاً على الشخص وأما في السالبة فهو واقع

على المدلول وعلى الشخص وعليه فمعنى الموجبة أنه يصدق على أقنوم الابن كونه الله الآب ومعنى السالبة أنه ليس يُنفى عن أقنوم الابن كونه الله الآب بل عن الوهيته أيضاً إلا أن هذا غير صواب في ما يظهر لأن ما يرد عليه الإثبات يجوز أن يرد عليه بعينه النفي كما قال الفيلسوف في الباب الأخير من كتاب العبارة

### الفصل الخامس

هل يجوز إطلاق الأسماء الذاتية المقولة بالمواطأة على الأقنوم

يُخطئ إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن الأسماء الذاتية المقولة بالمواطأة يجوز انطلاقها على الأقنوم بحيث يكون قولنا: الذات تولد الذات: قضية صادقة فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٧ ب ١ و ٢ «ان الآب والابن حكمة واحدة لكونهما ذاتاً واحدةً وهما بالتفصيل حكمة من حكمة كما هما ذات من ذات»

٢ وأيضاً ما هو فينا فهو يتولد أو يفسد بتولدنا أو فسادنا. والابن يتولد. فإذا لما كانت الذات الإلهية موجودة في الابن يظهر انها متولدة

٣ وأيضاً ان الله هو عين الذات الإلهية كما يتضح مما مر في مب ٣ ف ٣ و ٤ وقولنا الله يولد الله: قضية صادقة على ما مر في الفصل السابق. فإذا قولنا: الذات تولد الذات: قضية صادقة

٤ وأيضاً كل ما يحمل على شيء فيجوز انطلاقه عليه. والذات الإلهية هي الآب. فإذا يجوز انطلاقها على أقنوم الآب وهكذا الذات تولد

٥ وأيضاً ان الذات شيء مولد لأنها هي الآب الذي هو مولد فلو لم تكن مولدة لكانت شيئاً مولداً وغير مولد وهذا مستحيل

٦ وأيضاً قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٤ ف ٢٠ «ان الآب هو مبدأ الألوهية كلها» وهو ليس مبدأ الا بالتوليد أو النفخ فهو إذن يولد الألوهية أو ينفخها

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ١ ب ١ «ليس شيء يولد

نفسه» ولو كانت الذات تولد الذات لما كانت تولد إلا نفسها إذ ليس في الله شيء يمتاز عن الذات الإلهية. فإذا الذات لا تولد الذات

والجواب أن يقال إن هذه المسئلة قد وهم فيها الأب يواقيم لزعمه أنه كما يقال إن الله ولد الله يصح أن يقال إن الذات ولدت الذات معتبراً في ذلك أنه بسبب البساطة الإلهية ليس الله شيئاً سوى الذات الإلهية إلا أنه قد اغترى في ذلك لأن صدق الكلام لا يقتضي اعتبار المدلولات فقط بل اعتبار طريقة الدلالة أيضاً كما مر في الفصل السابق. والله والألوهية وإن كانا في الحقيقة واحداً بعينه إلا أن طريقة الدلالة ليست فيهما واحدة بعينها لأن اسم الله لدلالته على الذات الإلهية وصاحبها له بطبعه من طريقة دلالاته الوضعية أنه يجوز أن يطلق على الأَقْنوم. وهكذا ما يختص بالأقانيم يجوز حمله على اسم الله فيقال إن الله مولود أو والد على ما مر في الفصل السابق. وأما اسم الذات فليس له من طريقة دلالاته أن يطلق على الأَقْنوم لأنه يدل على الذات من حيث هي صورة مجردة ولذا فما يختص بالأقانيم مما تميز به لا يجوز إطلاقه على الذات لأن ذلك يفيد أن في الذات الإلهية تمايزاً كما في الأشخاص

إذاً أجيب على الأول بأن الأئمة القديسين قد استعملوا لبيان وحدة الذات والأَقْنوم ألفاظاً أوضح مما تحتمله خاصة الكلام ولذلك فلا يجب أخذ كلامهم بحسب تمام منطوقه بل يجب تأويل أي أن تأويل الأسماء المقولة بالمواطأة بالأسماء المقولة بالاشتقاق أو بالأسماء الأَقْنومية أيضاً فيكون معنى قولهم الذات من الذات أو الحكمة من الحكمة الابن الذي هو الذات والحكمة من الأب الذي هو الذات والحكمة. إلا أن في هذه الأسماء المقولة بالمواطأة ترتباً لا بد من ملاحظته لأن الأسماء التي ترجع إلى الفعل هي أقرب إلى الأقانيم لاستناد الأفعال إلى الأشخاص ومن ثم فقولهم: الطبيعة من الطبيعة أو الحكمة من الحكمة: أقل مجازاً من قولهم: الذات من الذات:

وعلى الثاني بأن المتولد في المخلوقات ليس يقبل عين طبيعة المولد بالعدد بل طبيعة أخرى بالعدد تبتدئ أن توجد فيه من جديد بالتوليد وينتهي وجودها بالفساد ولذا فهي تتولد وتفسد بالعرض. وأما الله المولود فإنه يقبل عين طبيعة المولد بالعدد ولذا فالتبيعة الإلهية لا تتولد في الابن لا بالذات ولا بالعرض

وعلى الثالث بأنه وإن كان الله والذات الإلهية متحدين حقيقة إلا أنهما لاختلاف طريقة دالتهما يجب اختلاف طريقة الكلام عليهما

وعلى الرابع بأن الذات الإلهية تحمل على الأب بطريق الاتحاد الذاتي بسبب البساطة الإلهية لكنه ليس يلزم من ذلك جواز إطلاقها عليه لاختلاف طريقة دالتهما وهذا الاعتراض يتجه على تلك الأشياء التي يحمل أحدها على الآخر حمل الكلي على الجزئي

وعلى الخامس بأن الفرق بين الأسماء الموصوفة والصفات ان الموصوفات تدل على الأشخاص الموضوعات لها بخلاف الصفات فإنها تثبت للموصوف ما تدل عليه ومن ثم فالسفاطة يقولون ان الموصوفات تدل على الأشخاص وأما الصفات فلا تدل على الأشخاص بل تجمع بينها وبين معانٍ أخرى وعلى هذا فالأسماء الأفتنومية الموصوفة يجوز حملها على الذات بسبب الاتحاد الحقيقي وليس يلزم ان الخاصة الأفتنومية الممتازة تخصص الذات بل تثبت للشخص المدلول عليه بالاسم الموصوف. وأما الصفات الوسمية والأفتنومية فلا يجوز حملها على الذات الا بضمنية موصوف فلا يجوز أن نقول أن الذات مولدة ويجوز مع ذلك أن نقول إن الذات شيء مولد أو إله مولد إذا كان الشيء والإله مطلقين على الأفتنوم لا على الذات. فإذا لا تناقض في قولنا ان الذات شيء مولد وشيء غير مولد لانطلاق الشيء في الأول على الأفتنوم وفي الثاني على الذات

وعلى السادس بأن الألوهية من حيث هي واحدة في أشخاص متكررة توافق على

نحو ما صورة اسم الجنس الجمعي وعليه فإذا قيل الآب هو مبدأ الألوهية كلها صح أخذها بمعنى مجموع الأقانيم أي من حيث أن الآب هو المبدأ في جميع الأقانيم الإلهية وليس يلزم أن يكون مبدأ لنفسه فهو كما يقال لواحدٍ من الشعب رئيس الشعب كله وليس مع ذلك رئيس نفسه. أو يُقال إنه مبدأ الألوهية كلها لا لأنه يولدها أو ينفخها بل لأنه يُشرك فيها بالتوليد والنفخ

### الفصلُ السَّادسُ

هل يجوز حمل الأقانيم على الأسماء الذاتية

يتخطَّى إلى السادس بأن يقال: يظهر أن الأقانيم لا يجوز حملها على الأسماء الذاتية المقولة بالاشتقاق بحيث يقال الله ثلاثة أقانيم أو الله هو الثالث فإن قولنا: الإنسان هو كلُّ إنسانٍ: قضيةٌ كاذبة لامتناع صدقها في حق أحد الأشخاص إذ ليس سقراط كلُّ إنسانٍ ولا أفلاطون ولا واحدٌ غيرهما. وكذا قولنا الله هو الثالث يمتنع صدقه في أحد أشخاص الطبيعة الإلهية إذ ليس الآب هو الثالث ولا الابن ولا الروح القدس. فإذا قولنا: الله هو الثالث: قضية كاذبة

٢ وأيضاً ان الجزئيات لا تُحمل على كلياتها إلا بالعرض كما إذا قلتُ الحيوانُ إنسانٌ لأنه يعرض للحيوان أن يكون إنساناً. ولفظ الله بالنسبة إلى الأقانيم الثلاثة كالكلي بالنسبة إلى الجزئيات كما قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ١ و ٣ ب ٤. فإذا يظهر أنه لا يجوز حمل أسماء الأقانيم على اسم الله إلا بالعرض

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في خط ٢ في الإيمان «نؤمن أن الله الواحد ثالثٌ واحدٌ للاسم الإلهي»

والجواب أن يُقال إنه وإن لم يجز حمل الصفات الأتقنومية أو الوسمية على الذات كما مرَّ في الفصل السابق إلا أن ذلك يجوز في الموصوفات بسبب الاتحاد الحقيقي بين الذات والأقنوم والذات الإلهية ليست متحدةً حقيقةً مع أقنومٍ واحدٍ فقط بل

مع الثلاثة فيجوز إذن حمل الأقنوم الواحد والأقنومين والثلاثة عليها كما لو قلنا الذات هي الآب والابن والروح القدس: ولما كان لفظ الله له من نفسه أن يطلق على الذات كما مرّ في ف ٤ من هذا المبحث كان قولنا: الله ثلاثة أقانيم: صادقاً كما أن قولنا: الذات ثلاثة أقانيم: صادق

إذاً أجيب على الأول بأن لفظ الإنسان له من نفسه أن يطلق على الأقنوم وليس له أن يطلق على الطبيعة العامة إلا من القرينة كما أسلفنا آنفاً في المحل المذكور ولذا كان قولنا الإنسان هو كل إنسان كاذباً إذ يمتنع صدق ذلك على أحد الأشخاص وأما لفظ الله فله من نفسه أن يطلق على الذات ولذا فقولنا: الله هو الثالوث: وإن لم يصدق بالنظر إلى أحد أشخاص الطبيعة الإلهية إلا أنه صادق بالنظر إلى الذات ولم يعتبر ذلك بُرّيتانوس فمنعه على الإطلاق

وعلى الثاني بأنه متى قيل الله أو الذات الإلهية هو الآب كان ذلك الحمل باعتبار الاتحاد لا من قبيل حمل الجزئي على الكلي إذ ليس في الله كليّ وجزئيّ. فإذاً كما أن قولنا: الآب هو الله: هو بالذات كذلك قولنا: الله هو الآب: هو بالذات وليس بالعرض بوجه من الوجوه

### الفصل السابع

هل يجب تخصيص الأسماء الذاتية بالأقانيم

يُتَخَطَّى إلى السابع بأن يقال: يظهر أن الأسماء الذاتية لا يجب تخصيصها بالأقانيم لأن كل ما يمكن أن يؤدي إلى الضلال في الإيمان يجب التجافي عنه في الله فقد قال ايرونيموس ان عدم إحكام استعمال الألفاظ يؤدي إلى الابتداع. وتخصيص الأسماء المشتركة بين الأقانيم الثلاثة بأحدها قد يؤدي إلى الضلال في الإيمان لأن ذلك يوهّم اما أنها لا تلائم إلا ذلك الأقنوم المخصّصة به فقط أو انها به أنسب منها بالأقنومين الآخرين. فإذاً ليس يجب تخصيص الصفات الذاتية بالأقانيم

٢ وأيضاً ان الصفات الذاتية المقولة بالمواطأة تدل بطريق الصورة. وليس أحد الأقانيم كالصورة بالنسبة إلى الآخر إذ الصورة لا تمتاز بالشخص عما هي صورته. فإذا الصفات الذاتية ولا سيما المقولة بالمواطأة ليس يجب تخصيصها بالأقانيم

٣ وأيضاً ان الخاص متقدم على المخصّص لأنه داخل في حقيقته. والصفات الذاتية متقدمة بحسب طريقة التعقل على الأقانيم تقدّم العام على الخاص. فإذا ليس يجب أن تكون مخصّصة بالأقانيم

لكن يعارض ذلك قول الرسول في ١ كور ١: ٢٤ «المسيح قوة الله وحكمة الله»

والجواب أن يقال قد كان ملائماً لإيضاح الايمان تخصيص الصفات الذاتية بالأقانيم لأن ثالث الأقانيم وان تعذر إثباته بالبرهان كما مرّ في مب ٣٢ ف ١ إلا أنه ينبغي بيانه بما هو واضح. والصفات الذاتية أوضح لعقلنا من خواص الأقانيم لأننا من المخلوقات التي منها نفتنص المعرفة إنما نقدر ان نتوصل بتأكيد إلى معرفة الصفات الذاتية لا إلى المعرفة الخواص الأقفومية كما مرّ في الموضع المشار إليه. فإذاً كما نستخدم لإيضاح الأقانيم الإلهية ما نجد لها في المخلوقات من شبه الأثر أو الصورة كذلك نستخدم الصفات الذاتية وهذا الإيضاح للأقانيم بالصفات الذاتية يدعى تخصيصاً وإيضاح الأقانيم الإلهية بالصفات الذاتية يمكن أن يكون على ضربين أحدهما بطريق المشابهة كتخصيص ما يرجع إلى العقل بالابن الذي يصدر بطريق العقل كالكلية والثاني بطريق المباينة كتخصيص القوة بالآب كما قال اوغسطينوس دفعاً لتوهم ما يحصل عندنا عادة من ضعف الآباء بالهرم عن الله

إذاً أجيب على الأول بأن الصفات الذاتية لا تخصّص بالأقانيم بمعنى أنها خواص لها بل لإيضاحها بطريق المشابهة أو المباينة على ما مرّ في جرم الفصل فلا يلزم من ذلك ضلال في الايمان بل بالأحرى إيضاح للحق

وعلى الثاني بأنه لو كانت الصفات الذاتية تخصّص بالأقانيم بحيث تكون خواص

لها لكان يلزم كون أحد الأفانيم كالصورة بالنسبة إلى الآخر وهذا قد منعه اوغسطينوس في كتاب الثالث ٦ ب ٢ حيث بيّن أن الآب ليس حكيماً بالحكمة التي ولدها كأن الابن وحده هو الحكمة بحيث أن الحكمة تقال على الآب والابن معاً فقط لا على الآب دون الابن بل الابن يقال له حكمة الآب لأنه هو الحكمة الصادرة عن الآب الحكمة فكل منهما حكمة بنفسه وكلاهما معاً حكمة واحدة. فإذاً ليس الآب حكيماً بالحكمة التي ولدها بل الحكمة التي هي ذاته

وعلى الثالث بأن الصفة الذاتية وإن كانت باعتبار حقيقتها الخاصة متقدمة بحسب طريقة التعقل على الأفنوم إلا أنه من حيث تضمنها حقيقة المخصّص لا يمتنع أن يكون الخاص بالأفنوم متقدماً على المخصّص به كما أن اللون متأخراً عن الجسم من حيث هو جسم إلا أنه متقدم طبعاً على الجسم الأبيض من حيث هو أبيض

### الفصل الثامن

هل أصاب الأئمة المقدّسون في تخصيصهم الأسماء الذاتية بالأفانيم

يُنْتَظَى إلى الثامن بأن يقال: يظهر أن الأئمة المقدّسين لم يصيبوا في تخصيصهم الأسماء الذاتية بالأفانيم فقد قال ايلاريوس في كتاب الثالث ٢ «الأزلية في الآب والشكل في الصورة والاستعمال في الموهبة» وقد أتى في كلامه هذا بثلاثة أسماء خاصة بالأفانيم وهي الآب والصورة الخاصة بالابن كما مرّ في مب ٣٥ ف ٢ والموهبة الخاصة بالروح القدس كما مرّ في مب ٣٨ ف ٢ وقد أتى فيه أيضاً بثلاثة مخصّصات فإنه خصص الأزلية بالآب والشكل بالابن والاستعمال بالروح القدس وليس ذلك صواباً فيما يظهر لأن الأزلية تفيد استمرار الوجود والشكل هو مبدأ الوجود والاستعمال يرجع إلى الفعل في ما يظهر. والذات والفعل لم يردا مخصّصين باقنوم. فإذاً تخصيص الصفات بالأفانيم خارج عن الصواب في ما يظهر

٢ وأيضاً 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 حقيقةً بما هو مخصّص بالآخر فليس الآب حكيماً 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. فإذا ليس تخصيصها بالأقانيم صواباً

٣ وأيضاً ان القوة تُنسب إلى الابن والحكمة إلى الابن والخيرية إلى الروح القدس كما في اوغسطينوس. ويظهر أن هذا غير صواب لأن القدرة ترجع إلى القوة وقد وردت مخصصة بالابن كقوله في ١ كور ١: ٢٤ «المسيح قدرة الله» وبالروح القدس كقول لوقا ٦: ١٩ «ان قدرة كانت تخرج منه وتبرئ الجميع» فإذا ليس يجب تخصيص القوة بالآب

٤ وأيضاً قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٦ ب 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 لأن قوله فيه يفيد في ما يظهر نسبة العلة الغائية التي هي أولى العلل فكان يجب تخصيص هذه النسبة العلية بالآب الذي هو مبدأ لا من مبدأ

٥ وأيضاً قد ورد الحق مخصصاً بالابن كقوله في يو ١٤: ٦ «أنا الطريق والحق والحياة» ومثله سفر الحياة كقوله في مز ٣٩: ٩ «قد كُتِبَ عني في رأس الكتاب» أي عند الآب الذي هو رأسي كما قال الشارح وكذا الموجود فقد كتب الشارح على قول اش ٦٥: ١ «هاعنذا لأمة» ما نصه «ان المتكلم هو الابن الذي قال لموسى أنا هو الموجود» وهذه الأسماء يظهر أنها خاصة بالابن لا مخصصة به أما الحق فلأنه لشبه الأعظم بالمبدأ عارياً عن كل مباينة كما قال اوغسطينوس في كتاب الدين الصحيح ب ٢٦ وهكذا يظهر أنه إنما يلائم بالخصوص الابن الذي له مبدأ. وأما سفر

الحياة فلأنه يدل على موجود من آخر لأن كل سفر فهو يكتب من كاتب. واما الموجود فلأنه لو كان القائل لموسى «أنا هو الموجود» هو الثالث إذا لاستطاع موسى أن يقول «ذاك الذي هو الآب والابن والروح القدس أرسلني إليكم» فإذا كان يستطيع أيضاً أن يقول «ذاك الذي هو الآب والابن والروح القدس أرسلني إليكم» مشيراً بذلك إلى أقنوم معين وهذا باطل إذ ليس أقنوم أباً وبنياً وروحاً قدساً. فإذا ليس يجوز كون الموجود عاماً للثالث بل هو خاص بالابن

والجواب أن يقال أن عقلنا الذي يهتدي بالمخلوقات إلى معرفة الله يجب أن يعتبر الله بحسب الطريقة التي يستفيد منها من المخلوقات. ونحن إذا اعتبرنا خليفة ما ظهر لنا فيها أربعة أمور مترتبة فإن الشيء يُعتبر أولاً على الإطلاق من حيث هو موجوداً ما. وثانياً من حيث هو واحد. وثالثاً من حيث أن فيه قدرة على الفعل والتأثير. ورابعاً من حيث نسبته إلى المعلومات. فإذا هذه الاعتبار الأربعة تعرض لنا في الله أيضاً

فأولاً بالاعتبار الأول الذي به يُعتبر الله على الإطلاق بحسب وجوده يؤخذ تخصيص ايلاريوس الذي بحسبه تُخصّص الأزلية بالآب والشكل بالابن والاستعمال بالروح القدس أما الأزلية فلأنها من حيث تدل على وجود غير مُبتدأ لها شبهة بما هو خاص بالآب الذي هو مبدأ لا من مبدأ واما الشكل أو الجمال فلأن له شبهة بما هو خاص بالابن لأن الجمال يقتضي ثلاثة الأول التمام أو الكمال إذ الأشياء الناقصة قبيحة بمجرد نقصها. والثاني التناسب الواجب أو المطابقة. والثالث الإشراق لأن ما كان لونه لامعاً يدعى جميلاً فالأول شبيهة بما هو خاص بالابن من حيث هو الابن الحاصل في نفسه على طبيعة الآب بالحقيقة والكمال وقد أشار إلى 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 صورةً يقال لها جميلةً متى مثَّلت شيئاً تمثيلاً كاملاً ولو كان ذلك الشيء قبيحاً في نفسه وقد أشار إلى هذا اوغسطينوس بقوله في الموضع المشار إليه قريباً «حيث الموافقة العظيمة والمساواة الأولى» والثالث موافق لما هو خاص بالابن من حيث هو الكلمة التي هي نور العقل وضياؤه كما قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٣ ب ٣ وقد أشار إلى هذا اوغسطينوس بقوله في المحل المذكور «كالكلمة الكاملة التي لا يفوتها شيء وكصناعة ما لله القادر على كل شيء» واما الاستعمال فلأنه يشبه ما هو خاص بالروح القدس إذا أخذ بالفساحة بحسب تضمنه معنى التمتع من حيث ان الاستعمال هو اتخاذ شيء بقوة الإرادة والتمتع هو استعماله بفرح كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٠ ب ١١ وعلى هذا فالاستعمال الذي به يتمتع كل من الآب والابن بالآخر يوافق ما هو خاص بالروح القدس من حيث هو محبة وهذا ما أراده اوغسطينوس بقوله في كتاب الثالث ٦ ب ١٠ «تلك المحبة واللذة والسعادة تدعى منه استعمالاً» وأما الاستعمال الذي به نتمتع نحن بالله فإنه يشبه الخاص بالروح القدس من حيث هو موهبة وهذا قد أوضحه اوغسطينوس بقوله في المحل المار «ان الروح القدس في الثالث هو لذة الوالد والمولود الفائضة علينا أو على المخلوقات بسماحة وسعة عظيمة» وبذلك يتضح وجه نسبة الأزلية والشكل والاستعمال إلى الأقانيم أي تخصيصها بها بخلاف الذات والفعل فانهما لعمومهما ليس في حقيقتهما ما يشبه خواص الأقانيم

وثانياً أما الاعتبار الثاني الذي به يُعتبر الله فمن حيث هو واحد وبهذا الاعتبار قد خصَّص القديس اوغسطينوس في كتاب التعليم المسيحي ١ ب ٥ الوجدانية بالآب والمساواة بالابن والاتفاق أو الارتباط بالروح القدس ومن البين ان هذه الثلاثة تفيد الوحدة ولكن على أنحاء مختلفة لأن الوجدانية تقال على الإطلاق دون استلزام شيء آخر ولذا تُخصَّص بالآب الذي لا يستلزم قبله اقنوماً آخر لكونه مبدأ لا من مبدأ والمساواة

تفيد الوحدة بالنسبة إلى آخر 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 واحدٌ بسبب الآب ومتساوية بسبب الابن ومرتبطة بسبب الروح القدس» فواضح أن كل شيء يُنسب إلى ما يوجد فيه أولاً كما أن جميع الموجودات السافلة يقال لها حية بسبب النفس النامية القائم فيها أولاً حقيقة الحياة في هذه الموجودات والوحدانية توجد أول الأمر في أفنوم الآب حتى على فرض المحال من عدم وجود الأفنومين الآخرين ولذا كان الأفنومان الباقيان يستفيدان الوحدانية من الآب ولكن لو ارتفع وجود الأفنومين الآخرين لارتفعت المساواة عن الآب ومتى وُجدَ الابن وُجدت في الحال المساواة ولذا يُقال إنَّ الثلاثة متساوية بسبب الابن لا بمعنى ان الابن هو مبدأ مساواة الآب بل لأنه لو لم يكن الابن مساوياً للآب لامتنع وصف الآب بالمساواة لأن مساواته تعتبر أولاً للابن إذ أن كون الروح القدس أيضاً مساوياً للآب إنما هو حاصلٌ له من الابن. وكذا لو ارتفع وجود الروح القدس الذي هو رابطة الاثنين لامتنع تعقل وحدة الارتباط بين الآب والابن ولذا يُقال إنَّ الثلاثة مرتبطة بسبب الروح القدس لأنه متى وجد الروح القدس توجد حقيقة الارتباط في الأفانيم الإلهية وعليه يجوز وصف الآب والابن بالارتباط

وثالثاً بحسب الاعتبار الثالث الذي به يُعتبر في الله قدرة كافية على التأثير يُقال إنه يؤخذ التخصيص الثالث أي تخصيص القوة والحكمة والخيرية وهذا التخصيص هو بحسب اعتبار المشابهة إذا اعتبر في الأفانيم الإلهية وبحسب اعتبار المباينة إذا اعتبر في المخلوقات لأن القوة تتضمن حقيقة المبدأ فهي تشبه الآب السماوي الذي هو مبدأ الألوهية كلها إلا أنها قد لا توجد أحياناً في الأب الأرضي بسبب الهرم. والحكمة تشبه الابن السماوي من حيث هو كلمة إذ لبت الكلمة شيئاً سوى

صورة الحكمة إلا أنها قد لا توجد أحياناً في الابن الأرضي بسبب قلة الزمان. والخيرية لكونها سبب المحبة وموضوعها تشبه الروح الإلهي الذي هو المحبة إلا أنها منافرةً للروح الأرضي في ما يظهر بحسب كونه متضمناً نوعاً من القسر والدفع كقول اش ٢٥: ٤ «روح المعترين كان كالسيل المندفَع على الحائط» وأما القدرة فتخصص بالابن والروح القدس لا بحسبما يقال قدرة لقوة الشيء بل بحسبما يقال أحياناً قدرة لما يصدر عن قوة الشيء كما نقول لفعل ما من أفعال القدرة انه قدرة فاعل ما

ورابعاً بحسب الاعتبار الرابع الذي به يعتبر الله من جهة نسبته إلى معلولاته يؤخذ ذلك التخصيص بلفظ منه وبه وفيه لأن من قد تفيد نسبة العلة المادية التي لا محل لها في الله وقد تفيد نسبة العلة الفاعلية التي تلائم الله باعتبار قوته الفاعلية فهي إذاً تخصّص بالآب كالقوة. وأما الباء فقد تفيد العلة المتوسطة كما نقول ان الصانع يعمل بالمطرقة وهكذا لا تكون مخصّصةً بالابن بل خاصةً به كقول يو ١: ٣ «كلُّ به كُؤن» ليس لأن الابن آله بل لكونه مبدأً من مبدأٍ وقد تفيد نسبة الصورة التي بها يعمل الفاعل كما نقول أن الصانع يعمل بالصناعة فإذاً كما أن الحكمة والصناعة تخصّصان بالابن كذلك يخصّص به لفظ به. واما في فانها تدل بالخصوص على نسبة الحاوي والله يحوي الأشياء على نحوين أولاً بحسب أشباهها من حيث هي حاصلة في علمه وهكذا يكون لفظ فيه مخصّصاً بالابن وثانياً من حيث يحفظ الأشياء ويصرفها بخيريته سائقاً إياها إلى الغاية الملائمة وهكذا يخصّص لفظ فيه بالروح القدس كالخيرية. لا يُقال إن نسبة العلة الغائية لكونها أولى العلل يجب تخصيصها بالآب الذي هو مبدأً لا من مبدأٍ لأن الأقنومين الإلهيين اللذين مبدؤهما الآب لا يصدران صدوراً إلى غاية لأن كلا منهما هو الغاية القصوى بل صدوراً طبيعياً وهو يرجع بالأحرى إلى حقيقة القوة الطبيعية في ما يظهر — وأما بقية الصفات فينبغي أن يقال فيها

إن الحق لكونه يرجع إلى 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 فإذاً كما أن العقل والخارج المأخوذ بحسب الذات ذاتيان لا أقنوميان كذلك الحق أيضاً وتعريف اوغسطينوس له المورد في الاعتراض إنما هو بحسب تخصيصه بالابن. وأما سفر الحياة فإنه يدل قصداً على المعرفة وتبعاً على الحياة لأنه معرفة الله بالذين سيفوزون بالحياة الخالدة كما مرّ في مب ٢٤ ف ١ فهو إذاً يُخصّص بالابن وإن كانت الحياة تُخصّص بالروح القدس من حيث يفيد حركة باطنية وهكذا توافق الخاص بالروح من حيث هو محبة. وأما الكتابة من الغير فليست من حقيقة الكتاب بما هو كتاب بل هو مصنوع ما فهو إذاً ليس يفيد الأصل وليس اقنومياً بل يُخصّص بالأقنوم. وأما اسم الموجود فيخصص بأقنوم الابن لا باعتبار حقيقته الخاصة بل باعتبار القرينة أي من حيث أن كلام الله لموسى كان فيه رمزاً إلى تحرير الجنس البشري الذي تم بالابن ومع ذلك فباعتبار أن ال الموصولة في الموجود قد تؤخذ بالإضافة يمكن نسبتها أحياناً إلى أقنوم الابن فتؤخذ باعتبار الأقنوم كما إذا قيل الابن هو المولود الموجود وأما إذا أُخذت على الإطلاق فهي اسم ذاتي. وأما هذا الإشارية فهي وإن ظهر بحسب الأصول اللغوية أنها ترجع إلى أقنوم معين إلا أن كل شيء قابل الإشارة يجوز بحسب الأصول اللغوية أن يشار إليه وإن لم يكن في الحقيقة اقنوماً لأننا نقول هذا الحجر وهذا الحمار. فإذاً يجوز بحسب الأصول اللغوية أيضاً أن يشار بها إلى الذات الإلهية من حيث يُعبّر عنها بلفظ الله كقوله في خر ١٥: ٢ «هذا الالهي فإياه أمجد»



## المبحثُ المتمُّ أربعينَ

في الأَقاليم بالنسبة إلى الإضافات أو الخواص - وفيه أربعة فصول

ثمَّ يبحث في الأَقاليم بالنسبة إلى الإضافات أو الخواص والبحث في ذلك يدور على أربع مسائل — ١ هل الإضافة هي نفس الأَقاليم — ٢ في أن الإضافات هل تميز الأَقاليم وتقومها — ٣ في أنه إذا جردت الإضافات بالعقل عن الأَقاليم هل تبقى الإيسنزيات متميزة — ٤ في أن الإضافات هل تقتضي تقدم أفعال الأَقاليم بحسب العقل أو بالعكس

## الفصلُ الأوَّلُ

هل الإضافة في نفس الأَقاليم

يُتخطى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الإضافة في الله ليست نفس الأَقاليم لأن كل شيئين هما واحدٌ بعينه فإنهما إذا تكثرا أحدهما يتكرر الآخر. ويحدث أن يكون في أقاليم واحدٍ إضافات متكررة لوجود الأبوة والنفخ المشترك في أقاليم الآب وأن يكون أيضاً إضافة واحدة في أقاليم كوجود النفخ المشترك في أقاليم الآب والابن. فإذا ليست الإضافة نفس الأَقاليم

٢ وأيضاً ليس يوجد شيء في نفسه كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٤ م ٢٤ والإضافة موجودة في الأَقاليم ولا يجوز أن يقال إن ذلك باعتبار الاتحاد للزوم وجودها في الذات أيضاً. فإذا ليست الإضافة أو الخاصة نفس الأَقاليم في الله

٣ وأيضاً كل شيئين هما واحدٌ بعينه فهما بحيث أن كل ما يُحمل على أحدهما يُحمل على الآخر. وليس كل ما يُحمل على الأَقاليم يُحمل على الخاصة لأننا نقول أن الآب يولد ولا نقول أن الأبوة مولدة. فإذا ليست الخاصة نفس الأَقاليم في الله

لكن يعارض ذلك أن ليس تغايراً في الله بين ما هو وما به كما قال بويسيوس في كتاب الأسابيع. والآب أبٌ بالأبوة. فهو إذا نفس الأبوة وكذلك سائر الخواص هي عين الأَقاليم

والجواب أن يُقال إنَّ في هذه المسئلة خلافاً فمنهم من ذهب إلى أن الخواص ليست نفس الأقانيم ولا موجودة في الأقانيم والذي حملهم على هذا القول طريقة دلالة الإضافات التي لا تدل على وجودٍ في شيء بل بالأحرى بالقياس إلى شيءٍ ولذلك قالوا أن الإضافات مصاحبةٌ كما مرَّ بسط ذلك في مب ٢٨ ف ٢ إلا أنه لما كانت الإضافة من حيث هي شيء في الله هي نفس الذات الإلهية والذات هي نفس الأَقْنوم كما يتضح مما مر في المبحث الآنف ف ١ يجب كون الإضافة هي نفس الأَقْنوم. ومنهم من اعتبر هذا الاتحاد فذهب إلى أن الخواص هي نفس الأقانيم لا موجودة في الأقانيم لأنهم لم يكونوا يُثبتون الخواص في الله إلا بحسب ظاهر الكلام كما مرَّ في مب ٣٢ ف ٢ ولكن لا بدَّ من إثبات الخواص في الله كما أسلفنا في المحل المذكور وهي يُعبر عنها بوجه المواطأة على أنها بمنزلة صورٍ للأقانيم ولما كان من شأن الصورة أن تكون موجودة في ما هي صورته وجب القول بأن الخواص موجودة في الأقانيم وانها مع ذلك نفس الأقانيم كما نقول أن الذات موجودة في الله وهي مع ذلك نفس الله

إذاً أُجيب على الأول بأن الأَقْنوم والخاصة متحدان حقيقةً ولكنهما متغايران اعتباراً فلا يلزم من تكثر احدهما تكثر الآخر لكن يجب أن يلاحظ انه بسبب البساطة الإلهية يُعتبر ضربان من الاتحاد الحقيقي في الله بين الأشياء المتغايرة في المخلوقات لأنه إذ كانت البساطة الإلهية مُخرِجةً لتركيب الصورة والمادة يلزم أن المقول بالمواطأة والمقول بالاشتقاق واحدٌ بعينه في الله كالألوهية والله إذ كانت مُخرِجةً لتركيب المحل والعرض يلزم أن كل ما يوصف به الله فهو ذاته ولهذا كانت الحكمة والقدرة شيئاً واحداً بعينه في الله لأن كليهما هما الذات الإلهية. والخاصة بحسب كلا هذين الضربين من الاتحاد هي نفس الأَقْنوم في الله لأن الخواص الأَقْنومية هي عين الأقانيم من جهة أن المقول بالمواطأة هو عين المقول بالاشتقاق لأنها أقانيم قائمة بأنفسها كما أن الأبوة عين الآب والبنوة هي عين الابن والانبثاق هو عين الروح القدس.

وأما الخواص الغير الأَقْنومية فهي عين الأَقْانيم باعتبار الضرب الثاني من الاتحاد الذي بحسبه يكون كل ما يوصف به الله هو ذاته. وهكذا إذاً فالنفخ المشترك هو نفس أَقْنوم الآب ونفس أَقْنوم الابن لا بمعنى أنه أَقْنوم واحد قائم بنفسه بل بمعنى أنه خاصة واحدة موجودة في هذين الأَقْنومين كوجود ذاتٍ واحدة فيهما على ما مرّ في مب ٣٠ ف ٢

وعلى الثاني بأنه يُقال إنّ الخواص موجودة في الذات بطريقة الاتحاد فقط واما في الأَقْانيم فبطريقة الاتحاد لا حقيقة بل باعتبار طريقة الدلالة كوجود الصورة في الشخص ولذا كانت الخواص تعيّن الأَقْانيم وتميزها دون الذات

وعلى الثالث بأن الأوصاف والكلمات الوسمية تدل على الأفعال الوسمية والأفعال تُسند إلى الأشخاص. والخواص ليت تدل كالأشخاص بل كصورة الأشخاص ولذا كانت طريقة الدلالة تمنع من حمل الأوصاف والكلمات الوسمية على الخواص

## الفصل الثاني

### هل تمايز الأَقْانيم بالإضافات

يُتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الأَقْانيم لا تتمايز بالإضافات لأن البسائط تتمايز بأنفسها. والأَقْانيم في غاية البساطة. فإذاً تتمايز بأنفسها لا بالإضافات

٢ وأيضاً لا تمتاز صورةً إلا بحسب جنسها فلا يمتاز الأبيض عن الأسود إلا بحسب الكيف. والإيبستري يراد به شخصٌ في جنس الجوهر. فإذاً ليس يجوز تمايز الإيبستريات بالإضافات

٣ وأيضاً ان المطلق متقدم على المضاف. والتمايز الأول هو تمايز الأَقْانيم الإلهية. فإذاً الأَقْانيم الإلهية لا تتمايز بالإضافات

٤ وأيضاً ما يستلزم تقدم التمايز يتمتع أن يكون مبدأه الأول. والإضافة تستلزم تقدم التمايز لأخذه في حدها لأن وجود المضاف هو كونه بالقياس إلى الغير. فإذاً

المبدأ الأول المميّز في الله يمتنع أن يكون الإضافة

لكن يعارض ذلك قول بويسيوس في كتاب الثلاث «أن الإضافة وحدها تُكثّر ثلاث الأقسام الإلهية»

والجواب أن يُقال إن كل متكثّر فيه شيء مشترك يجب التماس مميّز فيه فإذا لما كانت الأقسام الإلهية متفكّكة في وحدانية الذات كان لا بدّ من التماس شيء تتمايز به حتى تكون متكثّرة. والأقسام الإلهية يوجد فيها أمران تتغاير بحسبهما وهما الأصل والإضافة وهذان وإن لم يتغايرا حقيقةً لكنهما متغايران بحسب طريقة الدلالة لأن الأصل يُدلّ عليه بطريقة الفعل كالتوليد والإضافة يدل عليها بطريقة الصورة كالأبوة — إذاً لما لاحظ بعض أن الإضافة تلحق الفعل ذهبوا إلى أن الإيبيستريات في الله تتمايز بالأصل فيكون الأب ممتازاً عن الابن من حيث هو والدّ والابن مولود. وأما الإضافات أو الخواص فهي توضح بالتبعية تمايزات الإيبيستريات أو الأقسام كما أن الخواص في المخلوقات توضح تمايزات الأشخاص التي تحصل بالمبادئ المادية. ولكن هذا القول غير مستقيم لأمرين أما أولاً فلأنه لا بد لتعلّق شيءين متمايزين من تعلّق تمايزها بشيء باطنٍ فيهما كالمادة أو الصورة في المخلوقات. وأصل شيء ما ليس يُعقل كشيء باطنٍ له بل كسبيل من الشيء أو إلى الشيء كما أن التوليد يُعقل كسبيل ما إلى الشيء المتولد وكصادرٍ عن المولّد. فإذاً ليس يجوز أن يكون الشيء المتولد والمولّد متمايزين بالتوليد وحده بل لا بد أن يُتعلّق فيهما تلك الأشياء التي يتمايزان بها. ولا يمكن أن يُتعلّق في الأقسام الإلهية شيء غير الذات والإضافة أو الخاصة فإذاً لما كانت الأقسام مشتركة في الذات بقي أنها تتمايز بالإضافات. وأما ثانياً فلأن التمايز في الأقسام الإلهية لا يجب أن يُتعلّق أن شيئاً مشتركاً يتجزأ لأن الذات المشتركة تبقى غير متجزئة بل يجب أن تكون المميّزات مقوِّمةً للأشياء المتمايزة. والإضافات أو الخواص تميّزاً أو تقوّم الإيبيستريات أو الأقسام من

من حيث هي عين الأقانيم القائمة بأنفسها كما أن الأبوة هي الآب والبنوة هي الابن لعدم التغاير في الله بين ما يُحمل مواطاةً وما يُحمل اشتقاقاً. وتقويم الإيستري أو الأَقنوم منافٍ لحقيقة الأصل لأنه إذا أخذ بالمعنى الفعلي فهو يُعقل كصادرٍ عن الأَقنوم القائم بنفسه فهو إذاً يستلزم تقدمه وإذا أخذ بالمعنى الانفعالي كالولادة فهو يُعقل كسبيلٍ إلى الأَقنوم القائم بنفسه لا كمقومٍ له ولذلك فالأشبه أن يُقال إنَّ الأقانيم أو الإيستريات تتمايز بالإضافات أولى من تمايزها بالأصل لأنها وإن كانت تتمايز بكلا الأمرين إلا أن تمايزها بالإضافات أسبق وأصل بحسب طريقة التعقل ولذا فلفظ الآب لا يدل على الخاصة فقط بل على الإيستري أيضاً وأما لفظ الوالد أو المولّد فيدل على الخاصة فقط لأن لفظ الآب يدل على الإضافة التي مميزة ومقومة للأَقنوم ولفظ المولّد أو المتولد فيدل على الأصل الذي ليس مميزاً ومقوماً للأَقنوم

إذا أُجيب على الأول بأن الأقانيم هي الإضافات القائمة بأنفسها فتتمايزها بالإضافات لا ينافي بساطتها

وعلى الثاني بأن الأقانيم الإلهية لا تتمايز في الوجود القائمة فيه بأنفسها ولا في شيء مطلق بل بحسب ما تقال به بالقياس إلى الغير فقط. فإذاً الإضافة كافيةٌ في تمايزها

وعلى الثالث بأنه كلما كان التمايز أسبق كان أقرب إلى الوحدة فيجب أن يكون يسيراً في الغاية ولذا فتتمايز الأقانيم لا يجب أن يكون إلا بما يحصل عنه أيسر تمايزٍ أي بالإضافة

وعلى الرابع بأن الإضافة إنما تستلزم تقدم التمايز في الأشخاص متى كانت عارضةً وأما إذا كانت قائمة بنفسها فلا تستلزم ذلك بل يحصل معها التمايز لأنه متى قيل ان وجود المضاف هو كونه بالقياس إلى الغير فالمرادُ بلفظ الغير المضايِفُ الذي ليس متقدماً بل مصاحباً في الطبيعة

### الفصل الثالث

في أنه إذا جُرِّدت الإضافات عقلاً عن الأقسام هل تبقى الإيستريات  
يُتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أنه إذا جُرِّدت الخواص أو الإضافات عقلاً عن الأقسام  
تبقى الإيستريات لأن ما ينسب إليه شيء بسبب زيادة شيء يمكن تعقله مجرداً عن ذلك الزائد كما  
أن الإنسان يُنسب إلى الحيوان بزيادة شيء ويمكن تعقل الحيوان مجرداً عن الناطق. والأقسام  
يُنسب إلى الإيستري بزيادة شيء عليه لأنه إيستري ممتازٌ بخاصةٍ راجعةٍ إلى الشرف. فإذا إذا  
جُرِّدت الخاصة الأقسامية عن الأقسام يبقى تعقل الإيستري

٢ وأيضاً ليس الأب أباً وأحد ما بشيء واحدٍ لأنه أبٌ بالأبوة فلو كان أحد ما بها للزم  
نفي الأحدية عن الابن العاري عن الأبوة. فإذا إذا ارتفعت الأبوة عن الأب بالعقل بقي كونه أحد  
ما. فإذا إذا جردت الخاصة عن الأقسام يبقى الإيستري

٣ وأيضاً قال أوغسطينوس في كتاب الثالث ٥ ب ١ «ليس قولنا غير مولود هو نفس  
قولنا أبٌ لأنه لو لم يلد الابن لم يكن مانعٌ من أن يقال له غير مولود» وهو لو لم يلد الابن لخلا  
عن الأبوة. فإذا إذا ارتفعت الأبوة بقي إيستري الأب من حيث هو غير مولود

لكن يعارض ذلك قول ايلاريوس في كتاب الثالث ٤ «ليس للابن شيء سوى المولود»  
وهو ابن بالولادة. فإذا إذا ارتفعت البنوة لا يبقى إيستري الابن وقس على ذلك سائر الأقسام

والجواب أن يُقال إن التجريد العقلي على ضربين أحدهما تجريد الكلي عن الجزئي  
كتجريد الحيوان عن الإنسان والثاني تجريد الصورة عن المادة كتجريد صورة الدائرة عقلاً عن  
كل مادة محسوسة. والفرق بينهما أنه في التجريد الذي يحصل بحسب الكلي والجزئي لا يبقى  
المجرد عنه في العقل لأنه إذا ارتفع فصل النطق عن الإنسان

لا يبقى في العقل الإنسان بل الحيوان فقط. وأما التجريد الذي يعتبر بحسب المادة والصورة فيبقى فيه كلا الطرفين في العقل لأنه إذا 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 إلا أن فيه بحسب طريقة التعقل ما يشبه ذلك وبهذا الاعتبار قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٣ ب ٦ ان الكلي هو الجوهر والجزئي هو الإيستي. فإذا إذا اعتبرنا التجريد الذي يحصل بحسب الكلي والجزئي فإذا ارتفعت الخواص يبقى في العقل الذات الكلية لا إيستي الأب الذي هو بمنزلة الجزئي. وإذا اعتبرنا تجريد الصورة عن المادة فإذا ارتفعت الخواص الغير الأتومية يبقى تصور الإيستريات والأقانيم كما أنه إذا ارتفع عن الأب كونه غير مولود أو نافخاً يبقى إيستي الأب أو أقنومه وأما إذا ارتفعت بالعقل الخاصة الأتومية فيرتفع تصور الإيستي لأن الخواص الأتومية لا يُعقل أنها ترد على الإيستريات الإلهية كما ترد الصورة على المحل الموجود سابقاً بل تحصل بها الأشخاص من حيث هي أقانيم قائمة بأنفسها كما أن الأبوة هي نفس الأب لأن الإيستي يدل على شيء ممتاز في الله لكونه جوهرًا مفردًا. فإذا لما كانت الإضافة هي التي تميز الإيستريات وتقومها كما مر في الفصل الآنف يلزم أنه إذا ارتفعت الإضافات الأتومية عقلاً عن الأقانيم لا تبقى الإيستريات. ولكن قد مر في الفصل السابق أن بعضاً يقولون ان الإيستريات في الله لا تتمايز بالإضافات بل بالأصل فقط بمعنى أن الأب إيستر بكونه ليس صادراً عن آخر والابن إيستر بكونه صادراً عن آخر بالتوليد وأما الإضافات الطارئة كخواص راجعة إلى الشرف فإنها مقومة لحقيقة الأتوم ولذلك يقال لها أتومية. فإذا إذا ارتفعت هذه الإضافات عقلاً تبقى الإيستريات لا الأقانيم. إلا أن هذا القول باطل لوجهين. أولاً لأن الإضافات تميز الإيستريات وتقومها كما مر تحقيقه في الفصل السابق. وثانياً لأن كل إيستر ذي طبيعة ناطقة فهو

أَقْنُومُ كما يتضح من تعريف بويسيوس للأَقْنُوم في كتاب الطبيعتين حيث قال «الأَقْنُوم جوهرٌ مفردٌ ذو طبيعة ناطقة». فإذا لا بد لكون شيءٍ ايبسترياً لا أَقْنُوماً أن يجرّد النطق من جهة الطبيعة لا الخاصة من جهة الأَقْنُوم

إذاً أُجيب على الأول بأن الأَقْنُوم لا يزيد على الإيبستري خاصةً مميزةً بالإطلاق بل خاصةً مميزةً راجعةً إلى الشرف إذ يجب اعتبار هذا الكل بمقام فصل واحد. والخاصة المميزة ترجع إلى الشرف بحسب تعقلها قائمة بنفسها في الطبيعة الناطقة. فإذاً إذا ارتفعت الخاصة المميزة عن الأَقْنُوم لا يبقى الإيبستري وإنما يبقى لو ارتفعت ناطقية الطبيعة لأن كلاً من الأَقْنُوم والإيبستري جوهرٌ مفردٌ ومن ثم كانت الإضافة المميزة في الله من حقيقة كل منهما

وعلى الثاني بأن الآب ليس أباً فقط بالأبوة بل أَقْنُوماً وأحدًا ما أو إيبسترياً أيضاً وليس يلزم مع ذلك أن الابن ليس أحدًا ما أو ايبسترياً كما ليس يلزم أنه ليس أَقْنُوماً

وعلى الثالث بأن أوغسطينوس لم يُرد أنه إذا ارتفعت الأبوة يبقى ايبستري الآب من حيث هو غير مولود كأنما عدم الولادة مقومٌ ومميزٌ لايبستري الآب فإن هذا ممتنعٌ لأن غير المولود ليس يُثبت شيئاً لكنه يُقال بالنفي كما قال هو نفسه بل إنما يتكلم بالإجمال إذ ليس كل غير مولود أباً ومن ثم فإذا ارتفعت الأبوة لا يبقى في الله ايبستري الآب بحيث يمتاز عن الأَقْنُومين الآخرين بل بحيث يمتاز عن المخلوقات كما يتصور اليهود

### الفصلُ الرَّابِعُ

هل الأفعال الوسمية متقدمة عقلاً على الخواص

يُنْتَطَى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن الأفعال الوسمية متقدمة عقلاً على الخواص فقد قال معلم الاحكام في تم ٢٧ حكم ١ «هو أبٌ دائماً لأنه ولد الابن دائماً» وهكذا يظهر أن التوليد متقدمٌ عقلاً على الأبوة

٢ وأيضاً ان كل إضافة فهي تستلزم في العقل تقدم ما تنبني عليه كما يستلزم المساواة تقدم الكم. والأبوة إضافة مبنية على الفعل الذي هو التوليد فهي إذاً تستلزم تقدم التوليد

٣ وأيضاً ان التوليد الفعلي بالنسبة إلى الأبوة كالولادة بالنسبة إلى البنوة. والبنوة تستلزم تقدم الولادة لأن الابن إنما هو ابنٌ لكونه مولوداً. فإذاً كذلك الأبوة تستلزم تقدم التوليد

لكن يعارض ذلك أن التوليد هو فعل اقنوم الآب. والأبوة مقومة لأقنوم الآب فهي إذاً مقدمة عقلاً على التوليد

والجواب أن يُقال إنه إذا اعتبرنا مذهب القائلين بأن الخواص لا تميز الإيبيستريات وتقومها بل توضح الإيبيستريات المتميزة والمتقومة وجب القول مطلقاً بأن الإضافات لاحقة عقلاً للأفعال الوسمية بحيث يجوز أن يقال مطلقاً ان الآب أبٌ لكونه يلد واما إذا اعتبرنا أن الإضافات تميز الإيبيستريات في الله وتقومها وجب التفصيل لأن الأصل يُعقل في الله بالمعنى الفعلي والانفعالي فالمعنى الفعلي كنسبة التوليد للآب والنفخ المأخوذ بمعنى الفعل الوسمي للآب والابن والمعنى الفعلي كنسبة الولادة للابن والانبثاق للروح القدس. فالأصول الانفعالية متقدمة مطلقاً في العقل على خواص الأقنومين الصادرين حتى الأقنومية إذ الأصل الانفعالي يُعقل كسبيل إلى الأقنوم المتقوم بالخاصة وكذا الأصل الفعلي متقدم عقلاً على إضافة الأقنوم المأصل الغير الأقنومية كما أن فعل النفخ الوسمي متقدم عقلاً على الخاصة الإضافية الغير المخصوصة باسم والمشاركة بين الآب والابن واما خاصة الآب الأقنومية فيجوز اعتبارها على نحوين. أولاً بما هي إضافة وبهذا الاعتبار تستلزم أيضاً بحسب العقل تقدم الفعل الوسمي لأن الإضافة من حيث هي هي تنبني على الفعل. وثانياً بحسب كونها مقومة لأقنوم وبهذا الاعتبار يجب أن تكون الإضافة متقدمة عقلاً على الفعل الوسمي كتقدم الأقنوم الفاعل عقلاً على الفعل

إذا أُجيب على الأول بأن لفظ الآب في قول معلم الاحكام «إنما هو آبٌ لأنه يُولدُ» مأخوذاً بحسب دلالاته على الإضافة فقط لا بحسب دلالاته على أقنوم قائم بنفسه وإلا لوجب أن يقال بالعكس إنما يولد لكونه آباً

وعلى الثاني بأن ذلك الاعتراض متجة على الأبوة من حيث هي إضافة لا من حيث هي مقومة للأقنوم

وعلى الثالث بأن الولادة هي السبيل إلى أقنوم الابن ولذا فهي متقدمة عقلاً على البنوة حتى من حيث هي مقومة لأقنوم الابن وأما التوليد الفعلي فيُعقل كصادرٍ عن أقنوم الآب ولذلك فهو يستلزم تقدم خاصة الآب الأقمومية



## المبحث الحادي والأربعون

في الأقانيم بالنسبة إلى الأفعال الوسمية - وفيه ستة فصول

ثم ينبغي النظر في الأقانيم بالنسبة إلى الأفعال الوسمية والبحث في ذلك يدور على ست مسائل — ١ هل يجب إسناد الأفعال الوسمية إلى الأقانيم — ٢ هل هذه الأفعال اضطرارية أو إرادية — ٣ هل يصدر الأقنوم باعتبار هذه الأفعال من لا شيء أو من شيء — ٤ هل يجب إثبات القوة في الله بالنظر إلى الأفعال الوسمية — ٥ في أن هذه القوة ما المراد بها — ٦ هل يجوز وقوع الأفعال الوسمية على أقانيم متكثرة

## الفصل الأول

هل يجب إسناد الأفعال الوسمية إلى الأقانيم

يُتخطى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الأفعال الوسمية لا يجب إسنادها إلى الأقانيم فقد قال بويسيوس في كتاب الثالث «جميع الأجناس متى حُمِلَتْ على الله تتحول إلى الجوهر الإلهي ما خلا المضافات» والفعل جنس من الأجناس العشرة. فإذا لو أُسند فعلٌ ما إلى الله لرجع إلى ذاته لا إلى سمته

٢ وأيضاً قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٥ ب ٤ و ٥ «كل ما يقال على الله فأما يقال بحسب الجوهر أو بحسب الإضافة» وما يرجع إلى الجوهر يعبر عنه بالصفات الذاتية وما يرجع إلى الإضافة يعبر عنه بأسماء الأقانيم أو بأسماء الخواص. فإذا ما عدا هذه ليس يجب إسناد الأفعال الوسمية إلى الأقانيم

٣ وأيضاً من خواص الفعل أن يؤثر من نفسه انفعالاً. والله منزلة عندنا عن الانفعالات. فإذا يجب تنزيهه عن الأفعال الوسمية أيضاً

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الإيمان إلى بطرس ب ٢ «من خواص الآب كونه ولد الابن» والتوليد فعلٌ ما. فإذا يجب إثبات الأفعال الوسمية في الله

والجواب أن يقال إن التمايز في الأقانيم الإلهية يُعتبر بحسب الأصل. والأصل ليس يمكن تعيينه كما ينبغي إلا ببعض الأفعال. فإذا لم يكن بدّ لبيان رتبة الأصل في الأقانيم الإلهية من إسناد الأفعال الوسمية إلى الأقانيم

إذا أُجيب على الأول بأن كل أصل فهو يتعيّن بفعل ما ورتبة الأصل يمكن جعلها في الله على ضربين. أحدهما بحسب كون الخليقة تصدر عنه وهذا عامٌّ للأقانيم الثلاثة ولذا كانت الأفعال التي تسند إلى الله لتعيين صدور المخلوقات عنه ترجع إلى الذات. والآخر يعتبر بحسب صدور اقنومٍ عن اقنومٍ آخر. فإذا الأفعال المعيّنة لهذه الرتبة من الأصل تدعى وسمية لأن سمات الأقانيم هي نسب الأقانيم بعضها إلى بعض كما يتضح مما مرّ في مب ٣٢ ف ٣

وعلى الثاني بأن الأفعال الوسمية إنما تغاير إضافات الأقانيم بحسب طريقة الدلالة فقط وأما في الحقيقة فهي هي بعينها من كل وجهٍ ولذا قال المعلم في كتاب الأحكام ١ تم ٢٦ ان التوليد والولادة يقال لهما أيضاً أبوة وبنوة. ولبيان ذلك فليُعتبر أن أصل شيءٍ من آخر يجب أن يُعرف أولاً من الحركة لأنه لما كان شيء ينتقل من حاله بالحركة فواضح أن ذلك يعرض من علةٍ ما. ولذا كان الفعل بحسب وضعه الأول

يدل على أصل الحركة لأنه كما أن الحركة باعتبارها في المتحرك من الغير يقال لها انفعالٌ كذلك أصل هذه الحركة باعتبار ابتدائها من الغير وانتهائها إلى ما يتحرك يقال لها فعلٌ فإذا ارتفعت الحركة لم يكن الفعل دالاً إلا على رتبة الأصل باعتبار صدوره عن علةٍ أو مبدأٍ وانتهائه إلى ما يصدر عن المبدأ. فإذا لما لم يكن في الله حركة لم يكن الفعل الأَقْنومي المَصْدِرُ أَقْنوماً إلا نسبة المبدأ إلى الأَقْنوم الصادر عن المبدأ وهذه النسب هي الإضافات أو السمات إلا أنه لما كنا لا نقدر أن نتكلم على الأمور الإلهية والعقلية إلا بحسب طريقة المحسوسات التي منها نقتنص المعرفة والتي فيها تكون الأفعال والانفعالات من حيث تتضمن الحركة مغايرةً للإضافات التي إنما هي لواحق لها وجب أن نعبر عن نسب الأَقْانيم تارةً بطريقة الأفعال وتارةً بطريقة الإضافات وهكذا يتضح أنها متحدةٌ حقيقةً وإنما تتغاير بحسب وجه الدلالة فقط

وعلى الثالث بأن الفعل إنما يؤثر من نفسه انفعالاً بحسب دلالاته على أصل الحركة وهو ليس يُجعل في الأَقْانيم الإلهية بهذا المعنى. فإذاً ليس يُجعل فيها انفعالات إلا بحسب طريقة التعبير اللغوي فقط كما نقول ان الآب يولّد والابن يتولّد

## الفصل الثاني

### هل الأفعال الوسمية إرادية

يُنْتَخِطُ إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الأفعال الوسمية إرادية فقد قال ايلاريوس في كتاب المجامع قا ٢٥ «الآب لم يلد الابن موجباً بطبعه»

٢ وأيضاً قال الرسول في كولو ١: ١٣ «نَقَلْنَا إلى ملكوت ابن محبته» والمحبة خاصة بالإرادة. فإذاً الابن مولود من الآب بالإرادة

٣ وأيضاً ليس شيء أعظم في كونه إرادياً من المحبة. والروح القدس يصدر عن الآب والابن كمحبة. فإذاً يصدر بالإرادة

٤ وأيضاً أن الابن يصدر بطريق العقل كالكلمة. وكل كلمة فإنها تصدر عن

القاتل بالإرادة. فإذا الابن يصدر عن الآب بالإرادة لا بالطبع

٥ وأيضاً ما ليس إرادياً فهو اضطراريٌّ فلو كان الآب قد ولد الابن لا بالإرادة للزم في ما يظهر أنه ولده اضطراراً وهذا مناف لما قاله اوغسطينوس في كتابه إلى أورويسيوس مب ٧ لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في المحل المذكور «ان الآب قد ولد الابن لا مختاراً ولا موجباً»

والجواب أن يُقال إن قولنا إن شيئاً يوجد أو يفعل بالإرادة يحتمل معنيين أحدهما أن تكون الباء للمصاحبة فقط كما إذا قلت أنا إنسان بإرادتي أي أريد أن أكون إنساناً وبهذا المعنى يصح أن يُقال إن الآب ولد الابن بالإرادة كما هو إله بالإرادة لأنه يريد أن يكون إلهاً ويريد أن يلد الابن. والثاني أن تكون الباء للسببية كما يُقال إن الصانع يعمل بالإرادة لأن الإرادة هي مبدأ العمل وبهذا المعنى يجب أن يُقال إن الآب لم يلد الابن بالإرادة بل إنما أصدر الخليفة بالإرادة. ومن ثم قيل في كتاب المجامع ق ٢٥ «من يقل ان الابن مصنوع بإرادة الله كأحد المخلوقات فليكن محروماً» وبيان ذلك أن الفرق بين الإرادة والطبيعة في التأثير ان الطبيعة محدودة إلى واحد والإرادة ليست محدودة إلى واحد لأن المفعول يصدر على شبه الصورة التي بها يفعل الفاعل. وواضح أن شيئاً واحداً ليس له إلا صورة واحدة طبيعية بها يحصل على الوجود. فهو إذاً يفعل على حسبما هو موجود. وأما الصورة التي بها تفعل الإرادة فليست واحدة فقط بل هي متكررة بتكثر الحقائق المعقولة. فإذا ما يُفعل بالإرادة لا يكون على حسب وجود الفاعل بل على حسبما يريد الفاعل ويتعقل أن يكون فإذا ما يمكن أن يكون كذا أو على حالٍ أخرى فمبدؤه الإرادة وما لا يمكن أن يكون إلا كذا فمبدؤه الطبيعة. وما يجوز أن يكون كذا أو على حالٍ أخرى فهو بعيد عن الطبيعة الإلهية وهو خاص بالخلقة الناطقة لأن الله واجب الوجود لذاته والخلقة

مبدعة من العدم. ولذا لما أراد الاريسيون أن ينتجوا ان الابن خليفة قالوا ان الباء في قولنا الآب ولد الابن بالإرادة للسببية. وأما نحن فيجب أن نقول أن الآب ولد الابن بالطبيعة لا بالإرادة ومن ثم قال ايلاريوس في كتاب المجامع تحد ٢٤ «ان إرادة الله آتت كل خليفة جوهرها والولادة الكاملة من الجوهر الغير المنفعل والغير المولود آتت الابن الطبيعة لأن جميع المخلوقات قد أبدعت على حسبما أراد الله أن تكون وأما الابن المولود من الله فهو قائم بنفسه على حسبما الله موجود»

إذا أُجيب على الأول بأن ذلك النص إنما يُردُّ به على الذين كانوا يمنعون مصاحبة الإرادة الأبوية أيضاً في ولادة الابن زعماً بأن الآب قد ولد الابن بالطبع بحيث لم يكن له إرادة في أن يلد كما قد نحتمل باضطراب طبيعي أموراً كثيرة مضادة لإرادتنا كالموت والهَرَم وما يشبه ذلك من النقائص وهذا يتضح مما يلي ذلك في المحل المذكور حيث قيل «لأن الآب قد ولد الابن لا غير مريدٍ كانه مُكرّة على ذلك أو مضطراً إليه بطبعه»

وعلى الثاني بأن الرسول يدعو المسيح ابن محبة الله من حيث هو محبوب من الله حباً متجاوز الحد لا بمعنى أن المحبة هي مبدأ توليد الابن

وعلى الثالث بأن الإرادة أيضاً من حيث هي طبيعة ما قد تريد شيئاً بالطبع كما أن إرادة الإنسان تميل طبعاً إلى السعادة وكذا الله فإنه يريد نفسه ويحبها طبعاً وأما ما سواه فإرادته تتعلق على نحو ما بطرفي وجوده وعدمه دون تعيين كما مرّ في جرم الفصل وفي مب ١٩ ف ٣. وأما الروح القدس فإنه يصدر كمحبة من حيث أن الله يحب نفسه فهو إذا يصدر طبعاً وان صدر بطريق الإرادة

وعلى الرابع بأن التصورات العقلية يُرجع فيها أيضاً إلى المبادئ الأولى التي تُعقل بالطبع والله يعقل نفسه بالطبع وعلى هذا يكون تصور الكلمة الإلهية طبيعياً

وعلى الخامس بأنه يقال لشيءٍ ضروري لذاته وضروري لغيره والضروري لغيره

على قسمين أحدهما ضروري لعلّة فاعلة وموجبة وبهذا المعنى يقال ضروري لما هو قسري والآخر ضروري لعلّة غائية كما أن ما إلى الغاية يقال له ضروري من حيث يمتنع بدونه وجود الغاية أو وجودها كما ينبغي. والتوليد الإلهي ليس ضرورياً بنحوٍ منهما لأن الله ليس لأجل غاية وليس يقع القسر عليه. وأما الضروري لذاته فهو ما يمتنع عدم وجوده وبهذا المعنى وجود الله ضروري وتوليد الآب لابن ضروري

### الفصل الثالث

هل الأفعال الوسمية هي من شيء

يُتَخَطَّى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الأفعال الوسمية ليست من شيء لأنه لو كان الآب يولّد الابن من شيء فاما من نفسه أو من شيء غيره فان كان من شيء غيره يلزم أن يكون في الابن شيء أجنبي عن الآب ضرورة ان ما يتولد منه شيء يوجد في المتولد وهذا منافٍ لقول ايلاريوس في كتاب الثالث ٧ «ليس فيها مغايرٌ أو أجنبيٌّ» وان كان يولّد من نفسه فلما كان ما يتولد منه شيء ان بقي بعد التوليد يصح حمل المتولد عليه كما نقول الإنسان أبيض لأن الإنسان يبقى بعد صيرورته من اللاأبيض أبيض يلزم أما ان الآب لا يبقى بعد توليد الابن أو ان الآب هو الابن واللازم باطل. فإذا الآب لم يولّد الابن من شيء بل من العدم

٢ وأيضاً ما يتولد منه شيء فهو مبدأ له فلو كان الآب يولّد الابن من ذاته أو من طبيعته لكانت ذات الآب أو طبيعته مبدأً للابن. لا جائز أن تكون مبدأً مادياً إذ ليس في الله محلٌّ للمادة فهي إذاً مبدأً فاعلياً كما أن المولّد هو مبدأ المتولد وهكذا يلزم ان الذات تولّد وهذا قد أبطل في مب ٣٩ ف ٣

٣ وأيضاً قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٧ ب ٦ ان الأقانيم الثلاثة ليست من ذات واحدة إذ لا تغاير بين الذات والأقنوم. وأقنوم الابن ليس مغايراً لذات الآب. فإذاً ليس من ذات الآب

٤ وأيضاً كل خليفة فهي من العدم. والابن يقال له في الكتاب خليفة فقد قيل بفم الحكمة المولودة في سي ٢٤: ٥ «اني خرجت من فم العلي بكاراً قبل كل خليفة» وقيل بعد ذلك بفمها «من البدء وقبل الدهور خلقت» فإذا ليس الابن مولوداً من شيء بل من العدم. وهذا الاعتراض يمكن وروده على الروح القدس أيضاً لقوله في زك ١٢: ١ «يقول الرب باسط السماء مؤسس الأرض جابل روح الإنسان فيه» وفي عا ٤: ١٣ على ما في إحدى النسخ «أنا مكوّن الجبال وخالق روح»

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الإيمان إلى بطرس ١ ب ١ «اللّه الآب وحده قد ولد من طبيعته من غير بدء الابن المساوي له»

والجواب أن يُقال إنّ الابن ليس مولوداً من العدم بل من جوهر الآب فقد حققنا في مب ٢٧ ف ٢ ومب ٣٣ ف ٢ و ٣ ان الأبوة والبنوة والولادة موجودة حقاً وحقيقة في الله. والفرق بين التوليد الحقيقي الذي به يصدر صادرٌ على أنه ابنٌ و(بين) الصنع أن الصانع يصنع شيئاً من مادة خارجية كما يصنع النجار الكرسي من الخشب والإنسان يولد الابن من نفسه وكما أن الصانع المخلوق يصنع شيئاً من المادة كذلك الله يصنع من العدم كما سيأتي بيانه في مب ٤٥ ف ١ لا بمعنى أن العدم يصير جوهرًا للشيء بل بمعنى أن جوهر الشيء يصدر كله من دون وجود شيء سابق. فإذا لو كان الابن صادراً عن الآب كموجود من العدم لكانت نسبته إلى الآب نسبة المصنوع إلى الصانع وواضح أن هذا لا يفيد لفظ البنوة حقيقة بل تشبيهاً فقط. فإذا لو كان ابن الله صادراً عن الآب كموجود من العدم لما كان ابناً حقاً وحقيقةً وهذا منافٍ لقوله في ١ يو ٥: ٢ «ونحن في الإله الحقيقي في ابنه يسوع المسيح». فإذا ابنُ الله الحقيقي ليس من العدم ولا مصنوعاً بل مولوداً فقط. واما تسمية بعض الذين صنعهم الله من العدم أبناء الله فمجازٌ على نحو من التشبيه بذلك الذي هو ابنه حقاً ومن ثم فمن حيث أن ابن الله الحقيقي والطبيعي واحدٌ يقال له

وحيث كقوله في يو ١: ١٨ «الابن الوحيد الذي في حضن الآب هو أخبر» ومن حيث أن غيره يقال لهم أبناء الله بالذخيرة تشبيهاً به يقال له بوجه المجاز بكر كقوله في رو ٨: ٢٩ «الذي سبق فعرفهم سبق فحدّد أن يكونوا مشابهين لصورة ابنه حتى يكون بكاراً ما بين أخوة كثيرين» فالمخلص إذن من ذلك أن ابن الله مولود من جوهر الآب ولكن لا كما يولد ابن الإنسان لأن جزء جوهر الإنسان المولّد يتحول إلى جوهر المتولد والطبيعة الإلهية غير متجزئة. فإذا من الضرورة أن الآب بتوليده الابن لم يُفرغ فيه جزءاً من طبيعته بل أشركه فيها كلها بحيث لم يبق تمايز بينهما إلا بحسب الأصل فقط كما يتضح مما مرّ في مب ٤٠ ف ٢

إذا أُجيب على الأول بأن من في قولنا الابن مولود من الآب تدل على مبدأ والدٍ مشارك في الجوهر لا على مبدأ مادي لأن ما يتكون من المادة يتم بتحويل ما يتكون منه إلى صورة ما والذات الإلهية منزّهة عن التحويل وغير قابلة لصورة أخرى

وعلى الثاني بأن قولنا الابن مولود من ذات الآب يفيد نسبة المبدأ الفاعلي كما فسرّه المعلم بقوله في تم ٥ حكم ١ الابن مولود من ذات الآب أي من الآب الذات وذلك لقول اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٥ ب ١٣ «ان قلّي من الآب الذات كقلّي بأوفر صراحة من ذات الآب» إلا أن هذا ليس يظهر كافياً لمعنى هذا القول لجواز أن نقول ان الخليقة هي من الله الذات لا انها من ذات الله ومن ثم فيجوز أن يقال بخلاف ذلك أن من تفيد دائماً معنى المساواة في الجوهر وعلى هذا فلا نقول ان البيت من البناء لأن البناء ليس علة مساوية في الجوهر ونقول ان شيئاً من شيء كلما كان المبدأ مساوياً في الجوهر سواء كان مبدأً فاعلياً كما يُقال إنّ الابن من الآب أو مبدأً مادياً كما يُقال إنّ المديّة من الحديد أو مبدأً صورياً في ما صورته قائمة بنفسها وغير طارئة على شيء آخر فقط لأنه يجوز أن 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 قائمةً بنفسها فيه

وعلى الثالث بأنه متى قيل الابن مولودٌ من ذات الآب يزداد شيءٌ يمكن وجود التمايز باعتباره واما متى قيل الأقانيم الثلاثة من الذات الإلهية فليس يُثبت شيء يمكن باعتباره إفادة التمايز المدلول عليه بالحرف. فليس بين القولين مماثلة

وعلى الرابع بأنه 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 (أي الحكمة) بالروح القدس وافاضها على جميع مصنوعاته» ولا يمتنع أن يتكلم الكتاب في محل واحد على الحكمة المولودة والحكمة المخلوقة لأن الحكمة المخلوقة إنما هي مُشاركةٌ ما في الحكمة الغير المخلوقة أو انه يمكن حمله على الطبيعة المخلوقة التي اتخذها الابن فيكون معنى قوله «من البدء ومن قبل الدهر خُلِقْتُ» نظرتُ مذ ذاك مقترنةً بالخلقة أو ان المراد بوصف الحكمة بالخلق والولادة بيان كيفية التوليد الإلهي لنا لأنه في التوليد يقبل المتولد طبيعة المولد وهذا راجعٌ إلى الكمال واما في الخلق فالخالق لا يتغير ولكن المخلوق لا يقبل طبيعة الخالق. فإذا يقال للابن مخلوقٌ ومولودٌ معاً دلالةً بالخلق على عدم تغير الآب وبالتوليد على وحدة الطبيعة في الآب والابن وبهذا المعنى فسّر ايلاريوس هذه الآية في كتاب المجامع قا ٥ واما الآيتان الأخريان المُوردتان فليس الكلام فيهما على الروح القدس بل على الروح المخلوق الذي يقال له تارةً ريحٌ وتارةً هواءٌ وأخرى نفسُ الإنسان وحيناً يُطلق أيضاً على النفس أو على كل جوهرٍ غير مرئي

### الفصلُ الرابعُ

هل في الله قوةٌ بالنظر إلى الأفعال الوسمية

يُتخطى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن ليس في الله قوةٌ بالنظر إلى الأفعال الوسمية لأن كل قوة فهي اما فعلية أو انفعالية. وليس شيءٌ منهما جائزاً هنا أما القوة الانفعالية

فلعدم وجودها في الله كما أسلفناه في مب ٢٥ ف ١ وأما القوة الفعلية فلعدم ملائمتها لأقنوم بالنظر إلى آخر لأن الأقانيم الإلهية ليست مصنوعة كما مرّ في الفصل الأنف. فإذا ليس في الله قوة إلى الأفعال الوسمية

٢ وأيضاً ان القوة تقال بالقياس إلى الممكن. والأقانيم الإلهية ليست في عداد الممكنات بل في عداد الضروريات. فإذا ليس يجب جعل قوة في الله بالنظر إلى الأفعال الوسمية التي بها تصدر الأقانيم الإلهية

٣ وأيضاً ان الابن يصدر كالكمة التي هي تصوّر العقل والروح القدس يصدر كالمحبة الراجعة إلى الإرادة. والقوة تقال في الله بالنسبة إلى المفعولات لا بالنسبة إلى التعقل والإرادة كما مرّ في مب ٢٥ ف ١. فإذا ليس يجب أن تقال القوة في الله بالنسبة إلى الأفعال الوسمية

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في رده على مكسيمينوس المبتدع ك ٣ ب ١ «إذا كان قد تعذّر على الله الآب أن يلد ابناً مساوياً له فأين قدرته على كل شيء» فإذا في الله قوة بالنظر إلى الأفعال الوسمية

والجواب أن يقال كما يُجعل في الله أفعال وسمية كذلك لا بدّ أن يُجعل فيه قوة بالنظر إلى هذه الأفعال إذ ليست القوة شيئاً سوى مبدأ فعل ما وإذ كنا نتصور الآب كمبدأ التوليد والآب والابن كمبدأ النفخ فلا بدّ أن يوصف الآب بقوة التوليد والآب والابن بقوة النفخ لأن المراد بقوة التوليد ما به يولّد مولّد وكلّ مولّد فإنه يولّد بشيء. فإذا لا بد من جعل قوة للتوليد في كل مولّد وقوة للنفخ في كل نافخ

إذاً أحيب على الأول بأنه كما أن الأفعال الوسمية لا يصدر بحسبها أقنوم على أنه مصنوع كذلك القوة عليها لا تقال في الله بالنظر إلى أقنوم مصنوع بل بالنظر إلى أقنوم صادر فقط

وعلى الثاني بأن الممكن بحسبها يقابل الضروري يلحق القوة المنفعلة التي ليست في

الله. فإذا ليس في الله أيضاً شيء ممكن بهذا المعنى بل بحسبما يندرج الممكن تحت الضروري فقط وعلى هذا يجوز أن يقال كما أن وجود الله ممكن كذلك تولد الابن ممكن

وعلى الثالث بأن القوة تدل على المبدأ. والمبدأ يفيد الامتياز عما هو مبدؤه والامتياز في ما يقال على الله يُعتبر على ضربين حقيقي واعتباري فالحقيقي هو امتياز الله بالماهية عن الأشياء التي هو مبدؤها بالخلق كامتياز اقنوم عن الأقنوم الذي هو مبدؤه بالفعل الوسمي. والفعل لا يمتاز في الله عن الفاعل إلا باعتبار فقط وإلا لكان الفعل عرضاً فيه. ولذا فبالنظر إلى تلك الأفعال التي بها يصدر عن الله أشياء ممتازة عنه بحسب الذات أو الأقنوم يجوز جعل قوة فيه بحسب حقيقة المبدأ الخاصة ولهذا فكما يُجعل في الله قوة الإبداع يجوز أن نجعل فيه قوة التوليد أو النفخ. وأما التعقل والإرادة فليسا من الأفعال التي تدل على صدور شيء عن الله ممتاز بحسب الذات أو الأقنوم. فإذا ليس يجوز أن يكون في الله حقيقة القوة بالنظر إليهما إلا بحسب طريقة التعقل والتعبير فقط من حيث أن العقل والتعقل لا يعبر عنهما في الله بطريقة واحدة مع أن تعقله هو ذاته التي ليس لها مبدأ

### الفصل الخامس

في أن قوة التوليد هل تدل على الإضافة لا على الذات

يُنخِطَى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن قوة التوليد أو النفخ تدل على الإضافة لا على الذات لأن القوة تدل على المبدأ كما يتضح من حدّها ففي الإلهيات ك ٥ م ١٧ ان القوة الفاعلة هي مبدأ الفعل. والمبدأ يقال في الله باعتبار السمة بالنظر إلى الأقنوم فإذا القوة لا تدل في الله على الذات بل على الإضافة

٢ وأيضاً لا تغاير في الله بين القوة والعمل. والتوليد يدل في الله على الإضافة. فإذا كذلك قوة التوليد

٣ وأيضاً ما يدل في الله على الذات فهو مشترك بين الأفانيم الثلاثة. وقوة التوليد ليست مشتركة بين الأفانيم الثلاثة بل خاصة بالآب. فإذا لا تدل على الذات لكن يعارض ذلك ان الله كما يقدر أن يولد الابن كذلك يريد أن يولده. وإرادة التوليد تدل على الذات. فإذا كذلك قوته

والجواب أن يُقال إن بعضاً قالوا ان قوة التوليد تدل على الإضافة في الله وهذا مستحيل لأنه إنما يقال قوة بالخصوص في كل فاعل لما به يفعل الفاعل. وكل ما يُصدر شيئاً بفعله فإنه يصدره مشابهاً له من حيث الصورة التي بها يفعل كما أن الإنسان المتولد يشبه المولّد في الطبيعة الإنسانية التي بقوتها يقدر الآب أن يولّد إنساناً فإذا ما به المتولد يشبه المولد هو القوة المولدة في مولّد ما وابن الله يشبه الآب المولّد بالطبيعة الإلهية. فإذا الطبيعة الإلهية في الآب هي قوة التوليد فيه. ومن ثم قال ايلاريوس في كتاب الثالث ٥ «ان ولادة الله لا يمكن أن لا تقبل تلك الطبيعة الصادرة هي عنها لأن ما ليس قائماً بنفسه إلا من الله ليس شيئاً سوى الله». فإذا على هذا يجب أن يُقال إن قوة التوليد تدل بالأصالة على الذات الإلهية كما قال المعلم في كتاب الاحكام ١ تم ٧ لا على الإضافة فقط ولا على الذات من حيث هي نفس الإضافة بحيث تدل على الأمرين سواء لأن الأبوة وان كان يعبر عنها كصورة الآب إلا أنها خاصة اقنومية نسبتها إلى أقنوم الآب نسبة الصورة الشخصية إلى شخص مخلوق. والصورة الشخصية في المخلوقات تقوّم الأقنوم المولّد وليست ما به يولّد المولّد وإلا لكان سقراط يولّد سقراط. فإذا كذلك الأبوة لا يمكن أخذها بمعنى ما به يولّد الآب بل بمعنى ما يقوّم اقنوم المولّد وإلا لكان الآب يولّد الآب وما به يولّد الآب هو الطبيعة الإلهية التي فيها يشبهه الابن وبهذا الاعتبار قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ١ ب ١٨ «التوليد هو عمل الطبيعة» لا بمعنى أنها مولدة بل بمعنى أنها ما به يولّد المولّد ولذا كانت قوة التوليد تدل قصداً على الطبيعة الإلهية وتبعاً على الإضافة

إذا أُجيب على الأول بأن القوة لا تدل على إضافة المبدأ وإلا لكانت في جنس الإضافة بل تدل على ما هو مبدأ لا كما يقال مبدأ للفاعل بل كما يقال مبدأ لما به يفعل الفاعل والفاعل يمتاز عن المفعول والمولد يمتاز عن المتولد وما به يولد مولدٌ فهو مشتركٌ بينهما وكلما كان التوليد أكمل كان الاشتراك أتمَّ. فإذا لما كان التوليد الإلهي في غاية الكمال كان ما به يولد الآب مشتركاً بين المتولد والمولد ومتحداً معهما بالعدد لا بالنوع فقط كما في المخلوقات. فإذا متى قيل ان الذات الإلهية هي المبدأ الذي به يولد المولد لا يلزم ان الذات الإلهية ممتازة عن المولد كما يلزم ذلك لو قيل ان الذات الإلهية تولد

وعلى الثاني بأنه كما أن التوليد وقوة التوليد واحدٌ بعينه في الله كذلك الذات الإلهية والتوليد والأبوة واحدٌ بعينه حقيقةً لا اعتباراً

وعلى الثالث بأن القوة في قولنا قوة التوليد تقال قصداً والتوليد يقال تبعاً كما لو قلنا ذات الآب فهي إذاً باعتبار دلالتها على الذات مشتركةً بين الأقانيم الثلاثة وباعتبار دلالتها على السمة خاصةً بأقنوم الآب

### الفصل السادس

هل يجوز وقوع الفعل الوسمي على أقانيم متكثرة

يُتخطى إلى السادس بأن يقال: يظهر أنه يجوز وقوع الفعل الوسمي على أقانيم متكثرة بحيث تكون أقانيم متكثرة مولودة أو منفوخة في الله لأن كل ما له قوة التوليد يقدر أن يولد. والابن له قوة التوليد. فإذا يقدر أن يولد. لا جائز أن يولد نفسه فإذا يولد ابناً آخر. فإذا يمكن وجود أبناء كثيرين في الله

٢ وأيضاً قال اوغسطينوس في رده على مكسيمينوس ك ٣ ب ١٢ «الابن لم يولد الخالق لا لعجزه بل لأن ذلك لم يكن واجباً»

٣ وأيضاً ان الله الآب هو أقوى على التوليد من الأب المخلوق. والإنسان الواحد

يقدر أن يولد أبناء كثيرين. فإذا كذلك الله وخصوصاً لأن قوة الآب لا تتناقص بتوليد ابن واحد لكن يعارض ذلك أنه لا فرق في الله بين الامكان والوجود فلو أمكن وجود أبناء كثيرين في الله لوجد أبناء كثيرون ولكان في الله أكثر من أقانيم ثلاثة وهذا بدعة

والجواب أن يقال ليس في الله إلا آب واحد وابن واحد وروح قدس واحد كما قال اتاناسيوس في قانونه ويمكن تحقيق ذلك من أربعة أوجه. أولاً من جهة الإضافات التي بها وحدها تتمايز الأقانيم لأنه لما كانت الأقانيم الإلهية هي الإضافات القائمة بأنفسها لم يكن ممكناً وجود آباء كثيرين أو أبناء كثيرين في الله إلا إذا وجدت أبوات متكررة أو بنوات متكررة وليس يمكن ذلك إلا إذا كان بينهم تمايز مادي لأن صور النوع الواحد لا تتكرر إلا بحسب المادة التي لا وجود لها في الله. فإذا ليس يمكن أن يكون في الله لا أبوة واحدة قائمة بنفسها فقط كما أن البياض أيضاً لو كان قائماً بنفسه لما أمكن أن يكون إلا واحداً. وثانياً من طريقة الصدورات لأن الله يعقل جميع الأشياء ويريدها بفعل واحد وساذج فإذا ليس يمكن أن يكون إلا اقنوم واحد صادر بطريق الكلمة وهو الابن واقنوم واحد صادر بطريق المحبة وهو الروح القدس. وثالثاً من طريقة الصدور لأن الأقانيم تصدر بحسب الطبيعة كما مر في الفصل الثاني من هذا المبحث والطبيعة محدودة إلى واحد. ورابعاً من كمال الأقانيم الإلهية لأن كمال الابن إنما هو من طريق استغراقه البنوة الإلهية كلها وكونه ابناً واحداً فقط وقس عليه الأقنومين الآخرين

إذا أُجيب على الأول بأنه وإن وجب التسليم على الإطلاق بأن الابن له القوة التي للآب لكنه ليس يجب التسليم بأن الابن له قوة التوليد على أن التوليد مصدر للفعل المعلوم بحيث يكون المعنى أن الابن له قوة أن يولد كما أنه وإن كان وجود الآب والابن واحداً بعينه لكنه ليس يصدق على الابن أنه الآب بسبب القرينة

الوسمية واما على أن التوليد مَصْدَرٌ للفعل المجهول فموجودٌ في الابن قوة التوليد أي أن يتولد وكذا إذا كان المراد به مطلق الحدوث بالمعنى المجهولي فيكون معنى قوة التوليد القوة التي يحدث بها التولد من اقنوم ما

وعلى الثاني بأن اوغسطينوس لم يُرد في كلامه المورد ان الابن يقدر أن يولد ابناً بل ان عدم توليده ليس عن عجز فيه كما سيأتي بيانه قريباً في مب ٤٢ ف ٦  
وعلى الثالث بأن كمال الله وعروءه عن المادة يستلزمان استحالة وجود أبناء كثيرين فيه كما مرَّ في جرم الفصل. فإذا عدم وجود أبناء كثيرين ليس من عجز الآب عن التوليد



### المبحث الثاني والأربعون

في تساوي الأقاليم الإلهية وتشابهها - وفيه ستة فصول

ثم ينبغي النظر في نسبة الأقاليم بعضها إلى بعض وأولاً بالنظر إلى المساواة والمثابهة. وثانياً بالنظر إلى الرسالة. أما الأول فالبحت فيه يدور على ست مسائل — ١ هل يوجد في الأقاليم الإلهية مساواة — ٢ هل الأقاليم الصادر مشارك في الأزلية لما هو صادر عنه — ٣ هل يوجد في الأقاليم الإلهية ترتيب — ٤ هل الأقاليم الإلهية متساوية في العظمة — ٥ هل كل منها موجود في الآخر — ٦ هل هي متساوية في القدرة

### الفصل الأول

هل يوجد في الأقاليم الإلهية مساواة

يُنْتَخِطُ إلى الأول بأن يقال: يظهر أن المساواة لا محل لها في الأقاليم الإلهية إذ إنما تعتبر بحسب الاتحاد في الكم كما يتضح من قول الفيلسوف في الإلهيات ك ٥ م ٢٠ والأقاليم الإلهية ليس يوجد فيها لا لكم المتصل الداخل المسمى حجماً ولا لكم المتصل الخارج المسمى مكاناً وزماناً وليس يوجد فيها أيضاً مساواة في الكم المنفصل

لأن الأقنومين أكثر من أقنوم واحد فالمساواة إذن لا محل لها في الأقانيم الإلهية

٢ وأيضاً ان الأقانيم الإلهية أقانيم ذات واحدة كما مرّ في مب ٢٩ ف ٢ والذات يعبر عنها بطريق الصورة والاتفاق في الصورة لا يفعل المساواة بل المشابهة. فإذا يجب أن يقال إنّ في الأقانيم الإلهية مشابهة لا مساواة

٣ وأيضاً حيثما وجدت المساواة فهناك التساوي لأن المساوي يقال له مساوٍ للمساوي. وليس يجوز أن يقال إنّ الأقانيم الإلهية متساوية لأن الصورة إذا اشبهت ما هي صورته شبيهاً تاماً كانت هي مساوية له واما هو فليس مساوياً لها كما قال اوغسطينوس في كتاب الثلاث ٦ ب ١٠ والابن هو صورة الآب. فإذا ليس الآب مساوياً للابن. فإذا ليس يوجد في الأقانيم الإلهية مساواة

٤ وأيضاً ان المساواة ضرب من الإضافة. وليس شيء من الإضافات مشتركاً بين جميع الأقانيم إذ إنّما تتمايز الأقانيم بالإضافات. فالمساواة إذن لا محل لها في الأقانيم الإلهية

لكن يعارض ذلك قول اتاناسيوس في قانونه «الأقانيم الثلاثة مشتركة في الأزلية ومتساوية»

والجواب أن يقال لا بدّ من إثبات المساواة في الأقانيم الإلهية لأن المساواة تقال بنفي الأكثر والأقل كما قال الفيلسوف في الإلهيات ك ١٠ م ١٩ وليس يجوز أن نثبت في الأقانيم الإلهية شيئاً أكثر وأقل فقد قال بولسيوس في كتاب الثلاث «من أثبت زيادة أو نقصاناً فقد التزم الفصل (يعني في الألوهية) كالأريوسيين الذين لما أثبتوا في الثلاث تفاوتاً في مراتب الاعداد جزأوه وافضوا به إلى التكثر» وتوجيه ذلك ان اللامتساويات يمتنع أن يكون لها كمية واحدة بالعدد والكمية في الله ليست مغايرة لذاته. فإذا لو لم يكن في الأقانيم الإلهية مساواة لما كان لها ذات واحدة فلم تكن الأقانيم الثلاثة إلهاً واحداً وهذا محال. فإذا لا بدّ من إثبات المساواة

## في الأقانيم الإلهية

إذا أُجيب على الأول بأن الكم على ضربين أحدهما يقال له الكم الحجمي أو الكم المقداري وهذا لا يكون إلا في الجسمانيات فقط فإذا لا محل له في الأقانيم الإلهية والثاني الكم الاقتداري المعتبر بحسب كمال طبيعة أو صورة وهو الذي بحسبه يُقال إن شيئاً أكثر أو أقل حرارة من حيث هو أكثر أو أقل كمالاً في هذه الحرارة وهذا الكم الاقتداري يعتبر أولاً في الأصل أي في نفس كمال الصورة أو الطبيعة وبهذا الاعتبار يقال له عظم خاص كما يقال حرارة عظيمة باعتبار اشتدادها وكمالها. ولذا قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٦ ب ١٨ «الأشياء التي ليست عظيمة في الحجم أعظمها أحسنها» لأنه يقال أحسن لما هو أكمل. وثانياً في مفاعيل الصورة والمفعول الأول للصورة الوجود لأن كل شيء فهو حاصل على الوجود بحسب صورته والمفعول الثاني هو الفعل لأن كل فاعل فهو يفعل بصورته. فإذا الكم الاقتداري يعتبر بحسب الوجود وبحسب الفعل اما بحسب الوجود فمن حيث ان ما هو أكمل طبيعة هو أعظم مدةً واما بحسب الفعل فمن حيث ان ما هو أكمل طبيعة هو أقوى على الفعل وعلى هذا فالمساواة تُعقل في الابن والابن والروح القدس من حيث ان ليس أحدهم أقدم أو أعظم أو أقوى من الآخر كما قال اوغسطينوس في كتاب الايمان إلى بطرس ب ١

وعلى الثاني بأن المساواة حيثما اعتبرت بحسب الكم الاقتداري تضمنت المشابهة وزيادة لأنها تنفي الزيادة لأن كل مشتركين في صورة فيجوز أن يقال لهما متشابهان وان لم يكن اشتراكهما في تلك الصورة على السواء كما إذا قيل ان الهواء مشابه للنار في الحرارة ولكن لا يجوز أن يقال لهما متساويان إذا كان أحدهما أكمل اشتراكاً في تلك الصورة من الآخر. ولمّا لم تكن طبيعة الآب والابن واحدة فقط بل موجودة في كل منهما على تمام الاستواء أيضاً لا نقول ان الابن مشابه للآب فقط نفيًا لضلّال

اونوميوس كما في اوغسطينوس في كتاب البدع ١٥٤ بل نقول أيضاً انه مساوٍ له نفيًا لضلال اريوس

وعلى الثالث بأن المساواة أو المشابهة يجوز أن يدل عليها في الله على نحوين أي بالأسماء وبالكلمات فبحسب الدلالة عليهما بالأسماء يقال إن في الأفانيم الإلهية مساواة ومشابهة متكررتين لأن الابن مساوٍ ومشابهٌ للآب وبالعكس وذلك لأن الذات الإلهية ليست ذات الآب بأكثر مما هي ذات الابن. فإذا كما أن الابن حاصلٌ على عظمة الآب وهو معني كونه مساوياً للآب كذلك الآب حاصلٌ على عظمة الابن وهو معني كونه مساوياً للابن. وأما المخلوقات فليس فيها انعكاس المساواة والمثابفة كما قال ديونيسيوس في كتاب الأسماء الإلهية ب ٩ لأنه يُقال إن المعلولات مثابفة للعلل من حيث هي حاصلةٌ على صورتها ولا يُعكس لأن وجود الصورة في العلة أوليٌ ووجودها في المعلول ثانويٌ. وأما الكلمات فإنها تدل على المساواة مع الحركة. والله وان لم يكن فيه حركةٌ إلا أن فيه قبولاً. فإذا لما كان الابن يقبل من الآب ما هو مساوٍ له فيه دون العكس كان لنا أن نقول إن الابن مساوٍ للآب دون العكس

وعلى الرابع بأنه ليس يجوز أن يعتبر في الأفانيم الإلهية شيءٌ سوى الذات المشتركة فيها والإضافات المتميزة بها. والمساواة تفيد الأمرين أي تمايز الأفانيم إذ ليس يقال إن شيئاً مساوٍ لنفسه ووحداية الذات لأن الأفانيم إنما هي متساوية من طريق انها متحدة في العظمة والذات. وواضح أن شيئاً لا يضاف إلى نفسه بإضافة حقيقية وأيضاً لا تضاف إضافةً إلى أخرى بإضافةٍ أخرى لاننا متى قلنا ان الأبوة مقابلةٌ للبنوة فليست المقابلة إضافةً متوسطةً بين الأبوة والبنوة والا لتكررت الإضافة في كلا الوجهين إلى غير النهاية ولذا لم تكن المساواة والمثابفة في الأفانيم الإلهية إضافةً حقيقيةً ممتازةً عن الإضافات الألفية بل متضمنةً في مفهومها الإضافات المميزة الأفانيم ووحداية الذات ولذا قال معلم الاحكام في حكم ١ تم ٣١ إنما المضاف فيها

التسمية فقط

## الفصل الثاني

هل الأقنوم الصادر مشارك لمبدئه في الأزلية كالابن والآب

يُتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الأقنوم الصادر ليس مشاركاً لمبدئه في الأزلية كالابن والآب فان اريوس قد جعل للتوليد اثنتي عشرة طريقة. الطريقة الأولى بحسب صدور الخط عن النقطة وهذه خالية عن المساواة في البساطة. الطريقة الثانية بحسب صدور الأشعة عن الشمس وهذه خالية عن المساواة في الطبيعة. الطريقة الثالثة بحسب حصول السمة أو الأثر عن الطابع وهذه خالية عن المساواة في الجوهر وعن فاعلية القوة. الطريقة الرابعة بحسب فيض الإرادة الصالحة عن الله وهذه أيضاً خالية عن المساواة في الجوهر. الطريقة الخامسة بحسب خروج العرض عن الجوهر والعرض خالٍ عن القيام بالذات. الطريقة السادسة بحسب انتزاع المثال عن المادة كما يقبل الحسُّ المثال من الشيء المحسوس وهذه خالية عن المساواة في البساطة الروحانية. الطريقة السابعة بحسب تحرك الإرادة من التفكير وهذا التحرك زمني. الطريقة الثامنة بحسب الاستحالة كما يصنع تمثالٌ من نحاسٍ والتمثال مادي. الطريقة التاسعة بحسب صدور الحركة عن المحرك وهنا أيضاً يوجد معلولٌ وعلة. الطريقة العاشرة بحسب استخراج الأنواع من الجنس وهذه لا محل لها في الله لأن الآب ليس يُحمل على الابن كما يُحمل الجنس على النوع. الطريقة الحادية عشرة بحسب التصور كصدور القبة الخارجة عن القبة التي في الذهن. الطريقة الثانية عشرة بحسب الولادة كصدور الإنسان عن الآب وهذه فيها متقدمٌ ومتأخرٌ بحسب الزمان. فإذا واضحٌ أن كل طريقة بها يصدر شيءٌ عن آخر فهي خالية عن المساواة في الطبيعة أو في المدة. فإذا لو كان الابن صادراً عن الآب لوجب أن يقال اما أنه أدنى من الآب أو متأخرٌ عنه أو أدنى ومتأخرٌ معاً

٢ وأيضاً كل ما هو من آخر فله مبدأ. وليس لشيءٍ أزليٍّ مبدأً. فإذا ليس الابن أزلياً ولا الروح القدس أيضاً

٣ وأيضاً كل ما يفسد ينتهي أن يوجد إذن كل ما يتولد يبتدئ أن يوجد لأنه إنما يتولد ليوجد. والابن مولودٌ من الآب. فهو إذن مبتدئٌ في الوجود وليس مشاركاً للآب في الأزلية

٤ وأيضاً لو كان الابن مولوداً من الآب فهو اما يتولد منه دائماً أو يجب جعل أن لتوليدِهِ فإن كان الأول لزم كون الابن ناقصاً دائماً لأن ما يكون في حال الولادة فهو ناقصٌ كما يتضح في التدريجيات الموجودة دائماً في حال الفعل كالزمان والحركة وهذا محالٌ. فإذا لا بد من جعل أن لتوليد الابن. فإذا قبل ذلك الآن لم يكن الابن

لكن يعارض ذلك قول اتاناسيوس في قانونه «الأقانيم الثلاثة كلها مشتركة في الأزلية»

والجواب أن يقال لا بد من القول بأن الابن مشاركٌ للآب في الأزلية وليبان ذلك فليُعتبر أن كون الشيء الصادر عن مبدأ متأخراً عن مبدئه قد يمكن أن يحدث من جهتين من جهة الفاعل ومن جهة الفعل اما من جهة الفاعل فعلى اختلافٍ في الفواعل المختارة والفواعل الطبيعية فهو يحدث في الفواعل المختارة بسبب انتخاب الزمان فان الفاعل المختار كما في قدرته أن ينتخب الصورة التي يؤتيها المفعول كما أسلفنا في مب ٤١ ف ٢ كذلك في قدرته أن ينتخب الزمان الذي به يُصدرُ المفعول وأما في الفواعل الطبيعية فيحدث ذلك بسبب أن الفاعل لا يملك من أول الأمر كمال القوة الطبيعية على الفعل بل إنما يرد عليه ذلك بعد زمان ما كما أن الإنسان لا يقدر من أول الأمر أن يولد. وأما من جهة الفعل فإنما يمتنع أن يكون الصادر عن مبدأً مقارنة لمبدئه في الوجود بسبب أن الفعل تدريجيٌّ. فإذا هبَّ أن فاعلاً بهذا الفعل ابتداءً أن يفعل حال وجوده لا يوجد المفعول للحال في أن واحد بل في الآن

الذي عنده ينتهي الفعل. وواضحٌ بما مرَّ في الفصل الثاني من المبحث السابق أن الآب ليس يُولد الابن بالإرادة بل بالطبيعة وأن طبيعة الآب كاملة منذ الأزل وأن الفعل الذي به يُصدر الآب الابن ليس تدريجياً ولا لكان ابن الله يتولد بالتدريج ولكان توليده مادياً وحاصلاً بالحركة وهذا محالٌ. فإذا لم يكن حين كان فيه الآب ولم يكن الابن وهكذا يكون الابن مشاركاً للآب في الأزلية والروح القدس أيضاً مشاركاً لكليهما فيها

إذا أُجيب على الأول بأنه ليس في المخلوقات طريقة صدور تمثّل التوليد الإلهي تمثيلاً كاملاً كما قال أوغسطينوس في كتاب كلمات الرب خط ٣٨ ب ٤ و ٥ و ٦ فإذا لا بد من تحصيل المشابهة من طرائق كثيرة بحيث أن ما يفوت احداها يُوفى على نحو ما من الأخرى ولذلك قيل في المجمع الافوسي «أن الضياء يكشف لك وجود الابن دائماً مع الآب مشاركاً له في الأزلية. والكلمة توضح لك عدم التألم في الولادة واسم الابن يؤذن بالمشاركة في الجوهر» إلا أن أشبه صدور بذلك صدور الكلمة عن العقل. وهي لا تكون متأخرة في الوجود عن مصدرها إلا أن يكون العقل مما يخرج من القوة إلى الفعل وهذا ممتنع في الله

وعلى الثاني بأن الأزلية تنفي ممتنع في الله

وعلى الثالث بأن كل فسادٍ فهو تغيرٌ ما ولذا فكل ما يفسد يبتدئ أن لا يوجد وينتهي وجوده. والتوليد الإلهي ليس انتقالاً وتغييراً كما مرَّ في مب ٢٧ ف ٢. فإذا الابن يتولد دائماً والآب يُولد دائماً

وعلى الرابع بأن ما ليس متجزئاً في الزمان وهو الآن مغايرٌ لما هو مستمرٌ وهو الزمان وأما في الأزلية فالآن غير متجزئٍ ومستمرٌ دائماً كما مرَّ في مب ١٠ ف ٤ وتوليد الابن ليس في الآن الزماني أو في الزمان بل في الأزلية ولذا فدلالة على أنية الأزلية واستمرارها يجوز أن يُقال إن الابن يُولد دائماً كما قال أوريجانوس في خطابه

على الفصل الأول من يوحنا غير أن الأولى أن يقال له مولود دائماً كما قال غريغوريوس في كتاب الآداب ٢٩ ب ٢١ واوغسطينوس في كلامه على مز ٣ بحيث يكون الظرف دالاً على استمرار الأزلية واسم المفعول دالاً على كمال المولود وعلى هذا فالابن ليس ناقصاً ولم يكن زماناً لم يكن هو فيه كما زعم آريوس

### الفصل الثالث

هل يوجد في الأقاليم الإلهية ترتيبٌ طبعي

يتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أنه ليس في الأقاليم الإلهية ترتيبٌ طبعي لأن كل ما في الله فهو إما ذاتٌ أو أقنومٌ أو سمةٌ. والترتيب الطبعي لا يدل على الذات ولا على أقنومٍ أو سمةٍ. فإذا ليس في الأقاليم الإلهية ترتيبٌ طبعي

٢ وأيضاً أن الأشياء التي فيها ترتيبٌ طبعي بعضها متقدمٌ على بعضٍ ولو بالطبع والاعتبار. والأقاليم الإلهية ليس فيها متقدمٌ ومتأخرٌ كما قال اتاناسيوس في قانونه. فإذا ليس فيها ترتيبٌ طبعي

٣ وأيضاً كل ما هو مترتب فهو متميزٌ. والطبيعة الإلهية ليس فيها تمايزٌ. فإذا ليست مترتبة. فإذا ليس في الله ترتيبٌ طبعي

٤ وأيضاً أن طبيعة الله هي ذاته. وليس في الله ترتيب ذاتي. فإذا ليس فيه ترتيبٌ طبعي أيضاً

لكن يعارض ذلك أنه حيثما كانت كثرةٌ دون ترتيب فهناك اختلاطٌ. والأقاليم الإلهية ليس فيها اختلاطٌ كما قال اتاناسيوس في قانونه. فهي إذاً مترتبة

والجواب أن يقال إنَّ الترتيب يقال دائماً بالنسبة إلى مبدأٍ. فإذا كما أن المبدأ يقال على أنحاءٍ شتى أي بحسب الوضع كالنقطة وبحسب العقل كمبدأ البرهان وبحسب كل من العلل كذلك يقال الترتيب أيضاً. والمبدأ يقال في الله بحسب الأصل دون تقدمٍ كما مرَّ في مب ٣٣ ف ١. فإذا يجب أن يكون فيه ترتيبٌ بحسب

الأصل دون تقدم وهذا يقال له الترتيب الطبيعي أي الذي ليس الواحد فيه متقدماً على الآخر بل صادراً عن الآخر كما قال اوغسطينوس في رده على مكسيمينوس ب ٤

إذا أُجيب على الأول بأن الترتيب الطبيعي يدل على سمة الأصل بالعموم لا بالخصوص

وعلى الثاني بأن ما يصدر في المخلوقات عن مبدأ وان كان مساوياً لمبدئه في المدة إلا أنه متأخر عنه بالطبع والاعتبار إذا اعتُبر ما هو مبدأً وأما إذا اعتُبرت إضافات العلة والمعلول والمبدأ والمبتدأ فواضح ان المضافات هي معاً بالطبع والاعتبار من حيث يؤخذ احدها في حد الآخر. وأما في الله فالإضافات أقانيم قائمة بأنفسها في طبيعة واحدة. فإذا ليس يمكن أن يكون أقنوم فيه متقدماً على الآخر من جهة الطبيعة أو من جهة الإضافات ولا بالطبع والاعتبار أيضاً

وعلى الثالث بأن ليس المراد بالترتيب الطبيعي أن الطبيعة نفسها مترتبة بل ان الترتيب في الأقانيم الإلهية يعتبر بحسب الأصل الطبيعي

وعلى الرابع بأن الطبيعة تفيد على نحو ما حقيقة المبدأ بخلاف الذات ولذا كانت تسمية ترتيب الأصل بالترتيب الطبيعي أولى من تسميته بالترتيب الذاتي

### الفصل الرابع

هل الابن مساوٍ للآب في العظمة

يُنْتَخِطُ إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن الابن ليس مساوياً للآب في العظمة فقد قال في يو ١٤: ٢٨ «الآب هو أعظم مني» وقال الرسول في ١ كور ١٥: ٢٨ «يُخَضِعُ الابن نفسه للذي أخضع له كل شيء»

٢ وأيضاً ان الأبوة راجعة إلى شرف الآب وهي لا تتاسب الابن. فإذا ليس كل ما للآب فهو للابن. فإذا ليس الابن مساوياً للآب في العظمة

٣ وأيضاً حيثما كان كلٌ واجزاءً فأكثر الأجزاء هي أعظم من أقلها أو من واحدٍ

منها كما أن ثلاثة رجال هم أعظم من رجلين أو رجل واحد. ويظهر ان في الله كلاً كلياً وجزءاً لاندرج سماتٍ متكررة تحت الإضافة أو السمة. فإذا لما كان في الآب ثلاث سماتٍ وفي الابن سمتان فقط لم يكن الابن مساوياً للآب في ما يظهر

لكن يعارض ذلك قول الرسول في فيل ٢: ٦ «لم يكن يعتد مساواته لله اختلاصاً»

والجواب أن يقال لا بدّ من القول ان الابن مساوٍ للآب في العظمة لأن عظمة الله ليست شيئاً آخر سوى كمال طبيعته. ومن حقيقة الأبوة والبنوة أن يبلغ الابن بالتوليد إلى تحصيل كمال الطبيعة التي في الآب كالآب ولما كان التوليد عند الناس انتقالاً لما يخرج من القوة إلى الفعل لم يكن الابن الإنساني مساوياً للآب المولّد دفعةً من الابتداء بل يبلغ إلى حد المساواة بالنشوء المُقتضى طبعاً إلا أن يعرض دون ذلك مانعٌ بسبب نقص في مبدأ التوليد. وواضح بما مرّ في مب ٣٣ ف ٢ و ٣ ان في الله أبوةً وبنوةً حقيقتين ولا يجوز أن يُقال إن قدرة الله الآب كانت ناقصة في التوليد ولا ان ابن الله اتصل إلى الكمال بالتدريج والانتقال فإذا لا بد أن يُقال إنه كان منذ الأزل مساوياً للآب في العظمة وبناءً عليه قال ايلاريوس في كتاب المجامع بعد قا ٢٧ «إذا رفعت ضعف الأجساد وابتداء الحبل وأوجاع التوليد وجميع الشدائد الإنسانية كان كل ابن بحسب الولادة الطبيعية مساوياً للآب لأنه شبه الطبيعة»

إذا أجيب على الأول بأن ذلك الكلام محمول على المسيح بحسب الطبيعة الإنسانية التي هو فيها أدنى من الآب وخاضع له. وأما بحسب الطبيعة الإلهية فهو مساوٍ له وهذا ما أراده اتاناسيوس بقوله في قانونه «مساوٍ للآب بحسب اللاهوت أدنى منه بحسب الناسوت» أو ان الآب أعظم بسلطة الاعطاء إلا أن الذي يُعطى وجوده بعينه ليس دون كما قال ايلاريوس في كتاب الثلاث ٩. وقال أيضاً في كتاب المجامع «ان خضوع الابن برّ طبيعيّ أي اقرار بالسلطة الأبوية وأما خضوع ما عداه فهو ضعف الإبداع»

وعلى الثاني بان المراد المساواة في العظمة. والعظمة في الله تدل على كمال الطبيعة كما مرَّ في ف ١ من هذا المبحث وهي راجعة إلى الذات. ولذا كانت المساواة أو المشابهة في الله تعتبر بحسب الذاتيات ويمتنع اعتبار نقيضيهما بحسب تمايز الإضافات ولذا قال اوغسطينوس في رده على مكسيمينوس ك ٣ ب ١٣ «يُسأل عن الأصل بممَّن وعن المساواة بكيف أو بكم» فإذا الأبوة هي شرف الآب كما هي ذاته لأن الشرف مطلقٌ وراجعٌ إلى الذات. فإذا كما أن الذات التي هي الأبوة في الآب هي بعينها البنوة في الابن كذلك الشرف الذي هو الأبوة في الآب هو بعينه البنوة في الابن فإذا بالحق يُقال إنَّ كل ما للآب من الشرف فهو للابن. وليس يلزم صحة أن يقال الآب له الأبوة إذا الابن له الأبوة لأن المطلق يتغير إلى المضاف لأن في الآب والابن ذاتاً واحدة بعينها وشرفاً واحداً بعينه إلاَّ أنهما في الآب بحسب إضافة المعطي وفي الابن بحسب إضافة الآخذ

وعلى الثالث بأن الإضافة في الله ليست كلاً كلياً ولو حُمِلَتْ على كل من الإضافات لاتحاد جميع الإضافات فيه ذاتاً ووجوداً وهذا ينافي حقيقة الكلي لتمايز أجزائه بحسب الوجود. وكذا الأقنوم ليس كاذباً في الله كما مرَّ في مب ٣٠ ف ٤. فإذا ليست جميع الإضافات أعظم من واحدة منها فقط ولا جميع الأقانيم أعظم من أقنوم واحد فقط لحصول كل منها على كمال الطبيعة الإلهية كله

### الفصل الخامس

هل كل من الآب والابن موجودٌ في الآخر

يُنْتَخَطَى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن ليس كلٌّ من الآب والابن موجوداً في الآخر لأن الفيلسوف قد جعل لوجود شيءٍ في شيءٍ ثمانية طرق كما في الطبيعيات ك ٤ م ٢٣. وليس يوجد كلٌّ من الآب والابن في الآخر بحسب طريقٍ منها كما يتضح لمن يتتبعها. فإذا ليس كلٌّ منهما موجوداً في الآخر

٢ وأيضاً ليس يخرج شيء من شيء وهو لا يزال فيه. والابن قد خرج من الآب منذ الأزل كقول ميخا ٥: ٢ «مَخَارِجُهُ منذ القديم من أيام الأزل» فإذا ليس الابن موجوداً في الآب  
٣ وأيضاً ان احد المتقابلين ليس يوجد في الآخر. والابن والآب متقابلان بالإضافة فإذا يتمتع وجود أحدهما في الآخر

لكن يعارض ذلك قوله في يو ١٤: ١٠ «أنا في الآب والآب فيّ»

والجواب أن يُقال إنّ الآب والابن يُعتبر فيهما ثلاثة ذات بالإضافة والأصل وكلٌّ من الآب والابن موجودٌ في الآخر بحسب كلٍّ منها اما بحسب الذات فالآب موجود في الابن لأن الآب هو نفس ذاته ويشرك الابن في ذاته لا بانتقال ما فيه. فإذا 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 أراده ايلاريوس بقوله في كتاب الثالث ٥ «ان الله الغير المتغير يتبع على نحو ما طبيعته بتوليده إلهاً قائماً بنفسه غير متغير فإذا نعقل فيه طبيعة الله إذ هي إله في إله» واما بحسب الإضافات أيضاً فواضح أن أحد المتقابلين بالإضافة يوجد في الآخر اعتباراً. وأما بحسب الأصل فواضح أيضاً ان صدور الكلمة العقلية ليس شيئاً خارجاً بل مستقراً في القائل وما يقال بالكلمة يبقى مندرجاً فيها. وكذا حكم الروح القدس

إذا أُجيب على الأول بأن ما في المخلوقات ليس يمثل تمثيلاً كافياً ما في الله ولذا ليس كلٌّ من الآب والابن موجوداً في الآخر بحسب طريق من تلك الطرق التي ذكرها الفيلسوف ولكن أقربها إليه ما يقال بحسبه ان شيئاً يوجد في المبدأ المأصل إلا أن المبدأ والمبتدأ في المخلوقات ليسا متحدين ذاتاً

وعلى الثاني بأن خروج الابن من الآب إنما هو بحسب طريقة الصدور الداخلي كما تخرج الكلمة من القلب وتبقى فيه فإذا هذا الخروج في الله إنما هو بحسب تمايز

الإضافات فقط لا بحسب بونٍ ما ذاتي

وعلى الثالث بأن الآب والابن متقابلان بحسب الإضافات لا بحسب الذات والمتقابلان بالإضافة يوجد أحدهما في الآخر كما تقدم في جرم الفصل

### الفصل السادس

هل الابن مساوٍ للآب في القدرة

يتخطى إلى السادس بأن يقال: يظهر أن الابن ليس مساوياً للآب في القدرة فقد قيل في يو ٥: ١٩ «ان الابن لا يقدر أن يعمل من نفسه شيئاً إلا ما يرى الآب يعمل» والآب يقدر أن يعمل من نفسه. فهو إذاً أعظم قدرةً من الابن

٢ وأيضاً ان قدرة الأمر والمعلم أعظم من قدرة المطيع والسامع. والآب يأمر الابن كقوله في يو ١٤: ٣١ «كما أمرني الآب هكذا أفعل» ويُعلمه أيضاً كقوله في يو ٥: ٢٠ «الآب يحب الابن ويُريه جميع ما يعمل» وكذا الابن أيضاً يسمع كقوله في يو ٥: ٣٠ «كما اسمع احكم» فإذاً الآب أعظم قدرةً من الابن

٣ وأيضاً ان كون الآب يقدر أن يولّد ابناً مساوياً له يرجع إلى قدرة الآب على كل شيءٍ فقد قال اوغسطينوس في رده على مكسيمينوس ك ٣ ب ٧ «إذا تعذّر على الله الآب أن يولّد ابناً مساوياً له فأين قدرته على كل شيءٍ» والابن ليس يقدر أن يولّد ابناً كما مرّ تحقيقه في مب ٤٢ ف ٦ فإذاً ليس كل ما يرجع إلى قدرة الآب على كل شيءٍ مقدوراً للابن وهكذا ليس الابن مساوياً للآب في القدرة

لكن يعارض ذلك قوله في يو ٥: ١٩ «مهما يعمله الآب فهذا يعمله الابن أيضاً على مثاله»

والجواب أن يقال لا بد من القول بأن الابن مساوٍ للآب في القدرة لأن القدرة على العمل تتبع كمال الطبيعة فاننا نرى في المخلوقات انه كلما كان شيءٌ ذا طبيعةٍ أكمل كان ذا قدرةٍ أعظم في العمل. وقد حققنا في ف ١ و ٤ من هذا المبحث ان حقيقة

الأبوة والبنوة الإلهيتين تقتضي كون الابن مساوياً للآب في العظمة أي في كمال الطبيعة فإذا يلزم أن الابن مساوٍ للآب في القدرة وكذا يقال في الروح القدس بالنسبة إليهما إذا أُجيب على الأول بأن قول يوحنا «ان الابن لا يقدر أن يعمل من نفسه شيئاً» ليس مُخرجاً لقدرة في الآب عن الابن لأنه يقال بعد ذلك بلا توسط «مهما يعمل الآب فهذا يعمل الابن على مثاله» بل يؤذن بأن الابن يأخذ القدرة من الآب كما يأخذ منه الطبيعة. وعلى هذا قال ايلاريوس في كتاب الثالث ٩ «ان وحدة الطبيعة الإلهية هي بحيث ان الابن يفعل بنفسه ولا يفعل من نفسه»

وعلى الثاني بأنه ليس المراد بتعليم الآب وسماع الابن إلا أن الآب يُشرك الابن في علمه كما يشركه في ذاته وعلى هذا أيضاً يمكن أن يُحمل أمر الآب لأنه أتى الابن منذ الأزل بتوليده إياه معرفة ما يجب أن يُعمل وإرادته له. أو ان ذلك يجب حمله بالأحرى على المسيح باعتبار الطبيعة الإنسانية

وعلى الثالث بأنه كما أن الذات التي هي الأبوة في الآب هي بعينها البنوة في الابن كذلك القوة التي بها يولّد الآب هي بعينها القوة التي بها يتولد الابن فإذا واضح أن كل ما هو مقدور للآب فهو مقدور للابن وليس يلزم مع ذلك أنه يقدر أن يولّد بل يتغير المطلق إلى المضاف لأن التوليد يدل في الله على الإضافة وعلى هذا فالابن له نفس القدرة التي للآب ولكن بإضافة مختلفة فهي حاصلة للآب كمعطٍ وهذا هو المراد بقولنا أنه يقدر أن يولّد وحاصلة للابن كأخذ وهذا هو المراد بقولنا أنه يقدر أن يتولّد



### المبحث الثالث والأربعون

#### في رسالة الأقانيم الإلهية - وفيه ثمانية فصول

ثم ينبغي النظر في رسالة الأقانيم الإلهية والبحث في ذلك يدور على ثماني مسائل - ١ هل

تجوز الرسالة على أقنوم إلهي — ٢ هل الرسالة أزلية أو زمانية فقط — ٣ بحسب أي شيء يُرسل أحد الأقانيم الإلهية رسالة محتجبة — ٤ هل تجوز الرسالة على كل من الأقانيم — ٥ هل يُرسل الابن والروح القدس رسالة محتجبة — ٦ إلى من تصير الرسالة المحتجبة — ٧ في الرسالة الظاهرة — ٨ هل يُرسل أقنوم نفسه رسالة محتجبة أو ظاهرة

## الفصل الأول

### هل تجوز الرسالة على أقنوم إلهي

يتخطى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الرسالة لا تجوز على أقنوم إلهي أن المرسل أدنى من المرسل. وليس في الأقانيم الإلهية ما هو أدنى من الآخر. فإذا ليس يُرسل أقنوم من آخر

٢ وأيضاً كل ما يُرسل فإنه يفارق المرسل ومن ثم قال ايرونييموس في تفسير نبوة زكريا ك ٥ «ما هو متصل ومجتمع في جسم واحد يمتنع إرساله» وليس في الأقانيم الإلهية ما يقبل الانفكاك كما قال ايلاريوس في كتاب الثالث ٧ فإذا ليس يُرسل اقنوم من آخر

٣ وأيضاً كل من يُرسل فإنه يفارق مكاناً ويتوجه من جديد نحو مكان آخر. وهذا لا يجوز على الأقنوم الإلهي لوجوده في كل مكان. فالرسالة إذاً لا تجوز على اقنوم إلهي

لكي يعارض ذلك قوله في يو ٨: ١٦ «لست وحدي بل أنا والآب الذي أرسلني»

والجواب أن يُقال إن حقيقة الرسالة تتضمن أمرين أحدهما نسبة المرسل إلى المرسل منه والآخر نسبة المرسل إلى الحد المرسل إليه فبكون مرسل يُرسل يتبين صدور المرسل عن المرسل اما بحسب الأمر كما يُرسل المولى عبده أو بحسب المشورة كما يُقال إن المشير يبعث الملك إلى الحرب أو بحسب الأصل كما إذا قيل ان الزهرة تنبعث من الشجرة. ويتبين أيضاً نسبته إلى الحد المرسل إليه بحيث يبتدىء ان يوجد هناك على نحو من الأنحاء اما لأنه لم يكن قبل أصلاً في المكان المرسل إليه أو

لأنه يبتدئ أن يوجد هناك على حالٍ لم تكن له من قبل. فالرسالة تجوز على أفنوم إلهي بحسب إفادتها من جهة صدور الأصل عن المرسل وبحسب إفادتها من جهة أخرى حالاً جديدة لوجود المرسل في الغير كما يقال إن الابن أرسل من الآب إلى العالم بحسب كونه ابتداءً أن يوجد في العالم بالجسد المتخذ مع أنه كان قبل ذلك في العالم كما في يو ١

إذا أُجيب على الأول بأن الرسالة تفيد انحطاطاً في المرسل بحسب إفادتها الصادر عن المبدأ المرسل اما بحسب الأمر أو بحسب المشورة لأن الأمر أعظم والمشير أحكم وهي لا تفيد في الله إلا صدور الأصل الذي يكون بحسب المساواة كما مرّ قريباً في جرم الفصل

وعلى الثاني بأن ما يُرسل بحيث يبتدئ أن يوجد حيث لم يكن أولاً أصلاً فإنه يتحرك برسالته حركةً مكانيةً فيجب من ثمة مفارقتة للمرسل في المكان وهذا ليس يعرض في رسالة أفنوم إلهي لأن الأفنوم الإلهي المرسل كما لا يبتدئ أن يوجد حيث لم يكن من قبل كذلك لا ينتهي أن يوجد حيث كان فإذاً ليس في رسالته افتراق بل تمايز في الأصل فقط

وعلى الثالث بأن هذا الاعتراض متجة على الرسالة التي تحصل بحسب الحركة المكانية وهذه لا محل لها في الله

### الفصل الثاني

هل الرسالة أزلية أو زمانية فقط

يُنخِطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الرسالة يجوز أن تكون أزلية فقد قال غريغوريوس في خط ٢٦ على الإنجيل «الابن يُرسل على حسب توليده» وتوليد الابن أزلي. فإذاً كذلك رسالته أيضاً

٢ وأيضاً كل ما يجوز عليه أمرٌ بحسب الزمان فهو يتغير. والأفنوم الإلهي ليس

يتغير. فإذا ليست رسالة الأَقنوم الإلهي زمانية بل أزلية

٣ وأيضاً ان الرسالة تفيد الصدور. وصدور الأَقانيم الإلهية أزليٌّ. فإذا كذلك رسالتها

لكن يعارض ذلك قول الرسول في غلا ٤: ٤ «لما بلغ ملء الزمان أرسل الله ابنه»

والجواب أن يُقال إنَّ الألفاظ التي تفيد الدلالة على أصل الأَقانيم الإلهية يجب اعتبار فرق فيها فإن منها ما ليس يفيد في دلالة إلا نسبةً إلى المبدأ كالصدور والخروج. ومنها ما يدل على نسبة إلى المبدأ وعلى حد الصدور وهذه منها ما يدل على حدٍ أزلي كالتوليد والنفخ لأن التوليد هو صدور أَقنوم إلهي إلى الطبيعة الإلهية والنفخ مأخوذاً بالمعنى الانفعالي يدل على صدور المحبة القائمة بنفسها ومنها ما يدل على النسبة إلى المبدأ وعلى حدٍ زمني كالإرسال والإعطاء لأنه إنما يُرسل شيءٌ ليوحد في شيءٍ وإنما يُعطى لِيُملَك وامتلاكُ خليفة لأَقنوم إلهي أو وجوده فيها على حالٍ جديدة أمرٌ زمنيٌّ فإذا الرسالة والاعطاء في الله يقالان بحسب الزمان فقط والتوليد والنفخ يقالان من الأزل والصدور والخروج يقالان في الله بحسب الأزل وبحسب الزمان لأن الابن صدر من الأزل ليكون إلهاً وبحسب الزمان ليكون إنساناً بحسب الرسالة الظاهرة أو ليكون أيضاً في الإنسان بحسب الرسالة المحتجبة

إذا أُجيب على الأول بأن كلام غريغوريوس اما على التوليد الزمني للابن من الأم لا من الآب أو المراد به ان الابن له أن يُرسل من طريق أنه مولودٌ منذ الأزل

وعلى الثاني بأن وجودَ اَقنومٍ إلهي على حالٍ جديدة في خليفة أو امتلاك خليفة له بحسب الزمان ليس لمكان تغيرٍ في الأَقنوم الإلهي بل لمكان تغيرٍ في الخليفة كما أن الله أيضاً يقال له بحسب الزمان ربٌّ لمكان تغير الخليفة

وعلى الثالث بأن الرسالة لا تفيد الصدور عن المبدأ فقط بل تدل على الحد الزمني للصدور أيضاً فهي إذا زمانية فقط أو متضمنة الصدور الأزلي وزيادة أي

مفعولاً زمانياً لأن نسبة الأَقْنوم الإلهي إلى مبدئه ليست إلا من الأزل ولذا يقال للرسالة صدورٌ مزدوج أي أزليٌّ وزماني لا لازدواج النسبة إلى المبدأ بل إنما الازدواج من جهة الحد الزماني والأزلي

### الفصل الثالث

في أن الرسالة المحتجة لأَقْنوم إلهي هل هي بحسب موهبة النعمة المبررة فقط يُتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الرسالة المحتجة لأَقْنوم إلهي ليست بحسب موهبة النعمة المبررة فقط لأن إرسال أَقْنوم إلهي هو إعطاؤه فلو كان أَقْنوم إلهي إنما يُرسل بحسب موهبة النعمة المبررة فقط لما كان يُعطى الأَقْنوم نفسه بل مواهبه فقط وهذا هو ضلال القائلين بأن الروح القدس لا يُعطى بل إنما تُعطى مواهبه

٢ وأيضاً ان لفظ بحسب يدل على نسبة علة ما. والأَقْنوم الإلهي هو علة امتلاك موهبة النعمة المبررة دون العكس كقول الرسول في رو ٥: ٥ «ان محبة الله قد أفيضت في قلوبنا بالروح القدس الذي أُعطي لنا». فإذاً ليس يصح أن يُقال إن أَقْنوماً إلهياً يُرسل بحسب مواهب النعمة المبررة

٣ وأيضاً قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٤ ب ٢٠ «متى تُصور الابن بالعقل في الزمان يُقال إنه يُرسل» والابن ليس يُعرف بالنعمة المبررة فقط بل بالنعمة المجانية أيضاً كما يُعرف بالايمان والعلم. فإذاً ليس يُرسل أَقْنوم إلهي بحسب النعمة المبررة فقط

٤ وأيضاً قال رابانوس «ان الرسل أعطوا الروح القدس لفعل المعجزات» وهذا ليس موهبة النعمة المبررة بل موهبة النعمة المجانية. فإذاً الأَقْنوم الإلهي ليس يُعطى بحسب النعمة المبررة فقط

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ٣ «ان الروح القدس

يصدر بحسب الزمان لتقديس الخلق» والرسالة صدورٌ زمنيٌّ. فإذا لما كان تقديس الخلق إنما يكون بالنعمة المبررة فقط لزم أن الرسالة المحتجة لا قنوم إلهي لا تكون إلا بالنعمة المبررة

والجواب أن يُقال إنَّ الرسالة تجوز على أقنوم إلهي بحسب وجوده في شيءٍ على حالٍ جديدة ويجوز عليه الاعطاء بحسب امتلاكه من شيءٍ وكلا الأمرين لا يكون إلا بحسب النعمة المبررة لأنَّ لله طريقةً واحدةً عامةً بها يوجد في جميع الأشياء بذاته وقوته وحضوره وجودَ العلة في المعلومات المشاركة لها في الخيرية وله من وراء ذلك طريقةً واحدةً خاصةً ثلاثم الخليفة الناطقة التي يُقال إنَّ الله يوجد فيها وجود المعروف في العارف والمحسوب في المحب. ولما كانت الخليفة الناطقة تتوصل بفعلها بالمعرفة والمحبة إلى الله لا يقال بحسب هذه الطريقة الخاصة ان الله يوجد في الخليفة الناطقة فقط بل انه يسكن فيها سكناه في هيكله. فإذاً على هذا ليس يمكن أن يكون مفعول آخر سبباً لوجود اقنوم إلهي على حالٍ جديدة في الخليفة الناطقة سوى النعمة المبررة. فإذاً إنما يُرسل اقنوم إلهي ويصدر في الزمان بحسب النعمة المبررة فقط — وكذلك لا يقال اننا نملك إلا ما نقدر أن نستعمله أو نتمتع به على وفق اختيارنا والقدرة على التمتع باقنوم إلهي إنما يُحصل عليها بحسب النعمة المبررة فقط والروح القدس يُمتلك ويسكن في الإنسان بموهبة النعمة المبررة فهو إذاً يعطى ويُرسل

إذاً أجيب على الأول بأن الخليفة الناطقة تستكمل بموهبة النعمة المبررة إلى حدٍّ أن تملك لا حرية التصرف في الموهبة المخلوقة فقط بل حرية التمتع بنفس الاقنوم الإلهي أيضاً ولذا فالرسالة المحتجة تحصل بحسب موهبة النعمة المبررة ومع ذلك يُعطى الاقنوم الإلهي نفسه

وعلى الثاني بأن النعمة المبررة تأهب النفس لامتلاك الاقنوم الإلهي وهذا هو المراد بقولنا ان الروح القدس يُعطى بحسب موهبة النعمة ومع ذلك فإن موهبة النعمة

هذه هي من الروح القدس وهذا هو المراد بقول الرسول «ان محبة الله قد أفيضت في قلوبنا بالروح القدس»

وعلى الثالث بأن الابن وان امكن أن نعرفه بمفعولات أخرى لكنه ليس يسكن فينا أو نملكه بمفعولات أخرى

وعلى الرابع بأن فعل المعجزات دليلٌ مُظهرٌ للنعمة المبررة كموهبة النبوة وكل نعمة مجانية ولذلك دعيّت النعمة المجانية في ١ كور ١٢ «إظهار الروح». فإذاً على هذا إنما يُقال إنّ الرسل أعطوا الروح القدس لفعل المعجزات لأنهم أعطوا النعمة المبررة مع العلامة المظهرة لها. فإذا لم يُعطَ إلا علامة النعمة المبررة فقط دون النعمة فلا يقال بالإطلاق ان الروح القدس يُعطى إلا أن يكون ثمّة مخصّصٌ ما كما يُقال إنّ فلاناً أُعطي روح النبوة أو المعجزات من حيث أنه حاصلٌ على قوة الإنباء أو فعل المعجزات

### الفصل الرَّابِعُ

#### هل تجوز الرسالة على الآب

يُتخطى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن الرسالة تجوز على الآب لأن إرسال اقنوم الهي هو إعطاؤه. والآب يُعطي نفسه إذ لا يمكن أن يُمتلك إلا بإعطائه نفسه. فإذاً يجوز أن يُقال إنّ الآب يُرسل نفسه

٢ وأيضاً ان الاقنوم الإلهي يُرسل بحسب سكنى النعمة. والثالث يسكن كله فينا بالنعمة كقوله في يو ١٤: ٢٣ «إليه نأتي وعنده نجعل مقامنا». فإذاً الرسالة تجوز على كل من الأقانيم الإلهية

٣ وأيضاً كل ما يجوز على اقنومٍ فانه يجوز على جميع الأقانيم ما خلا السمات والاقانيم. والرسالة لا تدل على اقنومٍ ولا على سمةٍ لأن السمات خمسٌ فقط كما مرّ في مب ٣٢ ف ٣. فالرسالة إذن تجوز على كل من الأقانيم

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ٢ ب ٣ «ان الآب وحده

لم يُذكر أنه أُرسِلَ»

والجواب أن يُقال إنَّ الرسالة تتضمن في حقيقة معناها صدوراً عن آخر وفي الله بحسب الأصل كما مرَّ في ١ و ٢ ولما لم يكن الآب صادراً عن آخر لم تكن الرسالة جائزةً عليه أصلاً بل انما تناسب الابن والروح القدس لصدورهما عن آخر

إذاً أُجيب على الأول بأنه إذا أُريد بالاعطاء إمتاعٌ بشيءٍ عن سخاءٍ يقال بهذا المعنى ان الآب يُعطي نفسه لامتاعه الخليقة بنفسه كرماءً منه. واما إذا أُريد به الدلالة على سلطة المُعطي بالنسبة إلى ما يُعطى فلا يجوز الاعطاء في الله الا على الاقنوم الصادر عن آخر كما لا تجوز الرسالة إلا عليه

وعلى الثاني بأنه وان كان مفعول النعمة هو أيضاً من الآب الذي يسكن بالنعمة كالابن والروح القدس إلا أنه لعدم كونه من آخر لا يُقال إنَّه يُرسل كقول اوغسطينوس في كتاب الثلاث ٤ ب ٢٠ «متى عُرِفَ الآب في الزمان من أيِّ كان فلا يُقال إنَّه أُرسِلَ إذ ليس له مبدأً أو مصدر» وعلى الثالث بأن الرسالة من حيث تدل على صدور عن المُرسِل تتضمن في معناها السمة لا بالخصوص بل بالإجمال باعتبار أن الصدور عن آخر مشترك بين سمتين

### الفصل الخامس

هل تجوز الرسالة المحتجة على الابن

يُتخطى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن الرسالة المحتجة لا تجوز على الابن لأن الرسالة المحتجة لأقنومٍ إلهي تعتبر بحسب مواهب النعمة. وجميع مواهب النعمة خاصةً بالروح القدس كقوله في ١ كور ١٢: ١١ «وهذا كله يعملهُ الروح الواحد بعينه». فإذاً ليس يُرسل إرسالاً محتجاً إلا الروح القدس

٢ وأيضاً أن رسالة اقنومٍ إلهي تكون بحسب النعمة المبرّرة. والمواهب الراجعة

إلى كمال العقل ليست مواهب النعمة المبرّرة لجواز الحصول عليها بدون المحبة كقوله في ١ كور ١٢: ٢ «لو كانت لي النبوة وكنت أعلم جميع الأسرار والعلم كله ولو كان لي الإيمان كله حتى أنقل الجبال ولم تكن في المحبة فلست بشيء». فإذا لما كان الابن يصدر ككلمة العقل لم تكن الرسالة المحتجة جائزة عليه في ما يظهر

٣ وأيضاً ان رسالة اقنوم إلهي ضرب من الصدور كما مرّ في الفصل السابق والفصل الأول من هذا المبحث. وصدور الابن غير وصدور الروح القدس غير فلو أرسل كلاهما لكانت رسالتاهما غيرين أيضاً فلا يكون في اخراهما فائدة لأن في إحداهما كفاية في تقديس الخليقة لكن يعارض ذلك قوله عن الحكمة الإلهية في حك ٩: ١٠ «فأرسلها من السماوات المقدسة وابعثها من عرش مجدك»

والجواب أن يُقال إنّ الثالوث كله يسكن في العقل بالنعمة المبرّرة كقوله في يو ١٤: ٢٣ «إليه نأتي وعنده نجعل مقامنا» وإرسال اقنوم إلهي إلى واحد بالنعمة المحتجة يدل على حال جديدة لسكنى ذلك الأقنوم وعلى صدوره عن أقنوم آخر. فإذا لما كانت السكنى بالنعمة والصدور عن آخر جائزين على كل من الابن والروح القدس كانت الرسالة المحتجة جائزة على كليهما. وأما الأب فهو وان جاز عليه السكنى بالنعمة لا يجوز عليه الصدور عن آخر. وهكذا لا تجوز عليه الرسالة أيضاً

إذاً أجيب على الأول بأن المواهب وان كانت جميعها من جهة ما هي مواهب تُنسب على الروح القدس لتضمنه حقيقة الموهبة الأولى من حيث هو محبة كما أسلفناه في مب ٣٨ ف ١ الا أن بعضها باعتبار حقائقها الخاصة تُنسب إلى الابن بنوع من التخصيص وهي المواهب التي ترجع إلى العقل وبحسب هذه المواهب تعتبر رسالة الابن. وبناءً على هذا قال اوغطينوس في كتاب الثالوث ٤ ب ٢٠ «إنما يُرسل

الابن إرسالاً محتجباً إلى كل واحد متى عُرِفَ وقُبِلَ»

وعلى الثاني بأن النفس تصير بالنعمة محاكيةً لله فلا بدَّ إذن لإرسال أقنوم إلهي إلى واحدٍ بالنعمة أن يصير ذلك الواحد مشابهاً بموهبةٍ من مواهب النعمة للأقنوم الإلهي المرسل. ولما كان الروح القدس محبةً كانت النفس تشبهه بموهبة المحبة فكانت رسالة الروح القدس تعتبر بحسب موهبة المحبة. واما الابن فهو كلمةٌ لا أي كلمةٍ كانت بل نافخةٌ للمحبة ومن ثمَّ قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٩ ب ١٠ «اما الكلمة التي نقصد الإشارة إليها فهي معرفةٌ مع محبة». فإذا ليس يُرسل الابن بحسب أي كمالٍ للعقل بل بحسب تثقيف العقل على حالٍ يصدر بها إلى عاطفة المحبة كقوله في يو ٦: ٤٥ «كل من سمع من الآب وتعلم يقبل إليَّ» وفي مز ٣٨: ٤ «في هذياني انتقدت في نار» ولذا قال اوغسطينوس بصريح العبارة في المحل المذكور «إنما يُرسل الابن متى عُرِفَ وقُبِلَ من كل واحد» والقبول يدل على معرفةٍ بالتجربة وتسمى بالخصوص sapientia (أي حكمة) كأنها sapida, scientia (أي معرفةٌ لذيدة) كقوله في سي ٦: ٢٣ «حكمة التعليم كاسمها»

وعلى الثالث بأنه لما كانت الرسالة تدل على أصل الأقنوم المرسل وعلى السكنى بالنعمة كما مرَّ في جرم الفصل وفي الفصل الأول فإذا كان كلامنا على الرسالة باعتبار الأصل كانت رسالة الابن ممتازةً عن رسالة الروح القدس كامتياز الولادة عن الانبثاق وأما إذا كان كلامنا عليها باعتبار مفعول النعمة كانت الرسالتان متفقتين في أصل النعمة ومتمايزتين في مفعوليهما وهما إنارة العقل واضرام العاطفة وهكذا يتضح أنه يستحيل وجود إحدى الرسالتين دون الأخرى لعدم خلو إحدهما عن النعمة المبررة ولعدم مفارقة أحد الأقنومين للآخر

## الفصل السادس

في أن الرسالة المحتجة هل تصير إلى جميع المشتركين في النعمة

يُتخطى إلى السادس بأن يقال: يظهر أن الرسالة المحتجة لا تصير إلى جميع المشتركين في النعمة لأن آباء العهد العتيق كانوا مشتركين في النعمة ولم تصر الرسالة المحتجة إليهم في ما يظهر فقد قيل في يو ٧: ٣٩ «ولم يكن الروح قد أُعطي بعد لأن يسوع لم يكن بعد قد مُجِّد» فإذا الرسالة المحتجة لا تصير إلى جميع المشتركين في النعمة

٢ وأيضاً أن الترقى في الفضيلة لا يكون إلا بالنعمة. والرسالة المحتجة ليست في ما يظهر بحسب ترقى الفضيلة لأن ترقى الفضيلة في ما يظهر متواصل إذ إن المحبة لا تزال دائماً على حال التزيد أو التنقص فتكون الرسالة متواصلة. فإذا الرسالة المحتجة لا تصير إلى جميع المشتركين في النعمة

٣ وأيضاً أن المسيح والطوباويين حاصلون على ملء النعمة. ولا تصير إليهم في ما يظهر رسالة لأن الرسالة إنما تصير إلى شيء بعيد والمسيح من جهة ما هو إنساناً والطوباويون كافة متحدون مع الله اتحاداً كاملاً. فإذا الرسالة المحتجة لا تصير إلى جميع المشتركين في النعمة

٤ وأيضاً أن أسرار الشريعة الجديدة تتضمن النعمة. ومع ذلك لا يقال إن الرسالة المحتجة تصير إليها. فإذا الرسالة المحتجة لا تصير إلى كل ما هو حاصل على النعمة

لكن يعارض ذلك الرسالة المحتجة تصير لتقديس الخليقة كما قال اوغسطينوس في الثالث ك ٣ ب ٤ وك ١٥ ب ٢٧. وكل خليقة حاصلة على النعمة تقُدّس. فإذا الرسالة المحتجة تصير إلى كل خليقة حاصلة على النعمة

والجواب أن يقال إنه قد مرّ في ف ٣ و ٤ و ٥ من هذا المبحث أن من مفاد حقيقة الرسالة أن المرسل يبتدئ أن يوجد اما حيث لم يكن قبل كما يعرض في المخلوقات أو حيث كان قبل ولكن على نحو جديد وعلى هذا النحو تنسب إلى الأقانيم الإلهية.

فإذاً على هذا لا بد في المرسل إليه من اعتبار أمرين سكنى النعمة وتجدد ما بالنعمة فإذا الرسالة المحتجة تصير إلى كل من يوجد فيه هذان الأمران

إذاً أجيب على الأول بأن الرسالة المحتجة قد صارت إلى آباء العهد العتيق ولذا قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٤ ب ٢٠ «ان الابن بحسب ما يُرسل إرسالاً محتجاً يصير في الناس أو مع الناس» وهذا قد صار من قبل في الآباء والأنبياء فإذا قول يوحنا «لم يكن الروح قد أُعطي بعد» محمولٌ على ذلك الاعطاء الذي تمّ بعلامة ظاهرة يوم البنتيكستي

وعلى الثاني بأن الرسالة المحتجة تصير أيضاً بحسب ترقى الفضيلة أو زيادة النعمة ولهذا قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٤ ب ٢٠ «إنما يُرسل الابن إلى كل واحد متى عُرفَ وقبِلَ من كل واحد بقدر ما يمكن معرفته وقبوله على حسب طاقة النفس الناطقة المتجهة إلى الله أو المستكملة في الله» إلا أن الرسالة المحتجة إنما تعتبر بالخصوص بحسب زيادة النعمة متى ارتقى إنسانٌ إلى فعل جديد أو حال جديدة من النعمة كما إذا ارتقى إلى نعمة المعجزات أو النبوة أو تصدّى بفرط محبته إلى الشهادة أو زهد عن كل ما يملكه أو أقدمَ على نحو ذلك من الأعمال الشاقة

وعلى الثالث بأن الرسالة المحتجة قد صارت إلى الطوباويين في بدء سعادتهم وأما بعد ذلك فهي تصير إليهم لا بحسب اشتداد النعمة بل بحسب انكشاف أسرار جديدة لهم مما يكون إلى يوم النشور. وهذه الزيادة تعتبر بحسب امتداد النعمة المتناولة أموراً كثيرة. وأما المسيح فقد صارت الرسالة المحتجة إليه في أول الحبلى به ولم تصر إليه بعد ذلك لامتلائه منذ بدء الحبلى به كل حكمة ونعمة

وعلى الرابع بأن النعمة موجودة في أسرار الشريعة الجديدة وجوداً آلياً كما توجد صورة المصنوع في آلات الصناعة بحسب صدور ما من الفاعل إلى المفعول واما الرسالة فلا يقال انها تصير إلا بالنظر إلى الحد فإذا رسالة الأفنوم الإلهي لا تصير إلى

الأسرار بل إلى الذين بالأسرار يقبلون النعمة

### الفصل السابع

هل تجوز الرسالة الظاهرة على الروح القدس

يُتَخَطَّى إلى السابع أن يقال: يظهر أن الرسالة الظاهرة لا تجوز على الروح القدس لأن الابن بحسب رسالته الظاهرة إلى العالم يُقال إنه أدنى من الآب. ولم يرد في الكتاب قط أن الروح القدس أدنى من الآب. فإذا الرسالة الظاهرة لا تجوز على الروح القدس

٢ وأيضاً أن الرسالة الظاهرة تعتبر بحسب خليفة ظاهرة متخذة كرسالة الابن بحسب اللحم. والروح القدس لم يتخذ خليفة ظاهرة. فإذا ليس يجوز أن يُقال إنَّ موجود في بعض المخلوقات المنظورة على خلاف وجوده في بعض آخر إلا أن يكون وجوده فيها على أنها علامة له كوجوده في الأسرار وفي جميع الأشكال الشرعية. فإذا ليس يُرسل الروح القدس رسالة ظاهرة أو يجب أن يُقال إنَّ رسالته الظاهرة تُعتبر بحسب جميع ما ذكر

٣ وأيضاً كل خليفة ظاهرة فهي مفعولٌ موضح للثالوث كله فإذا ليس يُرسل الروح القدس بحسب تلك المخلوقات الظاهرة مختصاً بها دون اقنوم آخر

٤ وأيضاً أن الابن قد أرسل إرسالاً ظاهراً بحسب أشرف المخلوقات الظاهرة أي بحسب الطبيعة الإنسانية فلو كان الروح القدس يُرسل إرسالاً ظاهراً لوجب أن يُرسل في بعض المخلوقات الناطقة

٥ وأيضاً ما يحدث ظاهراً من الأمور الإلهية فإنما يتم على أيدي الملائكة كما قال أوغسطينوس في كتاب الثالوث ٣ ب ٤ و ٥ و ٦ فإذا إذا كانت قد ظهرت بعض صور محسوسة فإنما كان ذلك بواسطة الملائكة وهكذا إنما يُرسل الملائكة لا الروح القدس.

٦ وأيضاً لو كان الروح القدس يُرسل رسالةً ظاهرة لما كان ذلك إلا بياناً لرسالةٍ محتجبة لأن المحتجبات تُبين بالظواهر. فإذاً من لم تصر إليه رسالة محتجبة لم يجب أيضاً أن تصير إليه رسالة ظاهرة وجميع الذين صارت إليهم رسالة محتجبة في العهد الجديد أو في العهد العتيق يجب أن تصير إليهم رسالة ظاهرة وهذا بين البطلان. فإذاً الروح القدس ليس يُرسل رسالةً ظاهرة لكن يعارض ذلك أن متى ذكر في ف ٣ ان الروح القدس نزل على السيد حين اعتماده في صورة حمامة

والجواب أن يُقال إنَّ الله يعتني بجميع الأشياء بحسب طريقة كل منها. وطريقةٌ طبيعية للإنسان أن يهتدي بالظواهر إلى المحتجبات كما يتضح مما مرَّ في مب ١٢ ف ١٢ ولذا وجب أن تُكشف محجوبات الله للإنسان بالظواهر فإذاً كما أن الله كشف للناس على نحوٍ ما نفسه وصدوريه الأزليين بالمخلوقات الظاهرة بحسب بعض العلائم كذلك كان من المناسب أن تُكشف أيضاً رسالة الأقنومين الإلهيين المحتجبة بحسب بعض مخلوقاتٍ ظاهرة ولكن لا على نحوٍ واحد فيهما لأن الروح القدس من حيث يصدر بطريق المحبة يناسبه أن يكون موهبة التقديس والابن من حيث هو مبدأ الروح القدس يناسبه أن يكون صانع هذا التقديس ولذا أرسل الابن إرسالاً ظاهراً على أنه صانع التقديس وأرسل الروح القدس إرسالاً ظاهراً على أنه علامة التقديس

إذاً أجيب على الأول بأن الابن قد اتخذ الخليقة الظاهرة التي تجلّى فيها مع وحدة الأقنوم بحيث أن ما يقال على تلك الخليقة يجوز قوله على ابن الله وهكذا يُقال إنَّ الابن أدنى من الآب باعتبار الطبيعة المتخذة وأما الروح القدس فلم يتخذ الخليقة الظاهرة التي تجلّى فيها مع وحدة الأقنوم بحيث أن ما يصدق عليها يُحمل عليه فإذاً ليس يجوز أن يُقال إنه أدنى من الآب باعتبار الخليقة الظاهرة

وعلى الثاني بأن رسالة الروح القدس الظاهرة لا تُعتبر بحسب الرؤيا الوهمية التي

هي الرؤيا النبوية لأن الرؤيا النبوية لا تبدو للأعين الجسمانية بصور جسمانية بل إنما تكون في الروح بصور الأجسام الروحانية كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٢ ب ٦ وتلك الحمامة وتلك النار إنما رآهما بالابصار. وأيضاً فالروح القدس لم يكن بالنسبة إلى هذه الصور كالمسيح بالنسبة إلى الصخرة لقوله في ١ كور ١٠ «والصخرة كانت المسيح» لأن تلك الصخرة كانت موجودة من قبل وإنما دُعيت باسم المسيح الذي كانت تدل عليه تشبيهاً له بها في طريقة الفعل. وأما تلك الحمامة وتلك النار فقد وجدنا بداهةً للدلالة على ذلك فقط إلا أنهما شبيهتان في ما يظهر بذلك اللهب الذي ظهر لموسى في العليقة وبذلك العمود الذي كان يتبعه الشعب في التيه أو بتلك البروق والرعود التي حدثت حينما أنزلت الشريعة في الجبل لأن شكل هذه الأمور الجسماني إنما وُجد ليدل على أمر وينبئ به قبل وقوعه فهكذا إذاً يتضح أن الرسالة الظاهرة لا تعتبر بحسب الرؤى النبوية التي كانت وهمية لا جسمانية ولا في علائم العهد العتيق والجديد السرية التي تستعمل بها أشياء سابقة في الوجود للدلالة على شيء. على أن الروح القدس يُقال إنه أُرسل إرسالاً ظاهراً من حيث قد تجلى في بعض المخلوقات على أنها علائم وُجدت خصوصاً للدلالة على رسالته

وعلى الثالث بأن تلك المخلوقات الظاهرة وإن كانت عمَل الثالث كله إلا أنها صُنعت لتدل بالخصوص على هذا الأَقنوم أو ذاك لأنه كما يُدل على الآب والابن والروح القدس بأسماءٍ مختلفة كذلك جاز أن يدل عليهم بأشياءٍ مختلفة أيضاً وإن لم يكن بينهم شيء من الافتراق أو الاختلاف

وعلى الرابع بأن أَقنوم الابن قد وجب أن يُعلن كصانع التقديس كما مرَّ في جرم الفصل ولذا وجب أن تصير رسالته الظاهرة بحسب الطبيعة الناطقة التي من شأنها أن تفعل ويناسبها أن تقدَّس وراز أن تكون علامة التقديس أيَّ خليفة أخرى. ولم يجب أيضاً أن يتخذ الروح القدس الخليفة الظاهرة الموجودة خاصةً

للدلالة على ذلك مع وحدة الأَقنوم لأنه لا يتخذها لفعل شيء بل للدلالة فقط ولذلك لم يجب أيضاً بقاؤها إلا رَيْتَماً تَتِمُّ وظيفتها

وعلى الخامس بأن تلك المخلوقات الظاهرة قد تكونت بواسطة الملائكة لكن لا للدلالة على أقنوم الملاك بل للدلالة على أقنوم الروح القدس. فإذا لما كان وجود الروح القدس في تلك المخلوقات الظاهرة كوجود المُعلِّم في العلامة فلذلك يُقال إنَّ الروح القدس يُرسل بحسبها رسالة ظاهرة لا الملاك

وعلى السادس بأن الرسالة المحتجبة لا تقتضي بالضرورة أن تُبيِّن بعلامة ظاهرة خارجة بل إنما يُعطى كل واحدٍ إظهارَ الروح للمنفعة كما قال الرسول في ١ كور ١٢: ٧ أي منفعة الكنيسة. وهذه المنفعة راجعة إلى إثبات الإيمان وانتشاره بهذه العلامات الظاهرة وهذا قد تم على الخصوص بالمسيح والرسول كقول الرسول في عبر ٢: ٣ «قد نُطِقَ به على لسان الرب أولاً ثم ثبَّتَه لنا الذين سمعوه» ولذلك وجب أن تصير رسالة الروح القدس الظاهرة بالخصوص إلى المسيح والرسول وبعض القديسين الأولين الذين أسسوا الكنيسة على نحو ما ولكنها صارت إلى المسيح لتبيِّن الرسالة المحتجبة التي صارت إليه لا حينئذ بل في ابتداء الحبل به وصارت الرسالة الظاهرة إليه أيضاً حين اعتماده في صورة الحمامة التي هي حيوان كثير التوليد لبيان سلطان المسيح على منح النعمة بالتوليد الثاني الروحاني ولذا رَعَدَ صوت الآب قائلاً كما في متى ٣: ١٧ «هذا هو ابني الحبيب» ليتولد الغير توليداً ثانياً على مثال ابنه الوحيد. وصارت إليه حين تجليِّه في صورة سحابة منيرة لبيان غزارة التعليم ولذا قيل في متى ١٧: ٥ «قله اسمعوا» وأما الرسول فقد صارت إليهم في صورة نفخة لبيان السلطان على توزيع الأسرار ولذا قيل في يو ٢٠: ٢٣ «من غفرتم خطاياهم تغفر لهم» وصارت إليهم أيضاً في صورة السنة نارية لبيان فرض التعليم ولذا قيل في أع ٢: ٤ «وظفقا يتكلمون بلغات أخرى» وأما آباء العهد العتيق فلم يجب أن تصير إليهم رسالة الروح

القدس الظاهرة لأنه كان واجباً أن تتم أولاً رسالة الابن الظاهرة لأن الروح القدس يُظهر الابن كما أن الابن يُظهر الآب ومع ذلك فالأقنوم الإلهية قد تجلت ظاهراً لآباء العهد العتيق غير أن تلك التجليات لا يجوز أن تدعى رسالاتٍ ظاهرة لأنها لم تصر لتدل بالخصوص على حلول الأقنوم الإلهي بالنعمة بل لبيان شيءٍ آخر كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٢ ب ١٧

### الفصلُ الثامنُ

هل لا يُرسلُ أقنومٌ إلهيٌّ إلا من الأقنوم الذي يصدر عنه هو منذ الأزل يُخطئ إلى الثامن بأن يقال: يظهر أنه ليس يُرسلُ أقنومٌ إلهيٌّ إلا من الأقنوم الذي يصدر عنه هو منذ الأزل لأن الآب لا يُرسل من أحد لعدم صدوره عن أحد كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٤. فإذا أُرسلُ أقنومٌ إلهيٌّ من آخر يجب أن يكون صادراً عنه ٢ وأيضاً ان المرسل له سلطةٌ على المرسل. وليس يجوز وقوع سلطةٍ على أقنومٍ إلهيٍّ إلا بحسب الأصل فقط. فإذا لا بد أن يكون الأقنوم الإلهيُّ المرسل صادراً عن الأقنوم المرسل ٣ وأيضاً لو جاز إرسالُ أقنومٍ إلهيٍّ ممّن ليس هو صادراً عنه لم يكن مانعٌ من القول بأن الروح القدس يُعطى من الإنسان وان لم يكن صادراً عنه. وهذا منافٍ لما قاله اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٥. فإذا ليس يُرسلُ أقنومٌ إلهيٌّ إلا من الأقنوم الذي يصدر عنه هو لكن يعارض ذلك أن الابن يُرسل من الروح القدس كقوله في اش ٤٨ : ١٦ «الآن السيدُ الربُّ أرسلني هو وروحه» والابن ليس صادراً عن الروح القدس. فإذا يُرسلُ أقنومٌ إلهيٌّ ممّن ليس هو صادراً عنه

والجواب أن يُقال إن في هذه المسئلة خلافاً فذهب قومٌ إلى أنه ليس يُرسلُ أقنومٌ

إلهيٌّ إلا ممَّن هو صادرٌ عنه منذ الأزل وعلى هذا متى قيل ابن الله مُرسلٌ من الروح القدس يجب حمله على الطبيعة الإنسانية التي بحسبها أُرسل الابن من الروح القدس للدعوة الإنجيلية. وقال أوغسطينوس في كتاب الثلاث ٢ ب ٥ «الابن يُرسل من نفسه ومن الروح القدس والروح القدس أيضاً يُرسل من نفسه ومن الابن بحيث أنه ليس يجوز في الله على كل أقنوم أن يُرسل بل إنما يجوز ذلك على الأقنوم الصادر عن آخر فقط ويجوز على كل أقنوم أن يُرسل» وكلا القولين حقٌّ من وجه لأنه متى قيل أن أقنوماً يُرسل يُفهم من ذلك الأقنوم الصادر عن آخر والمفعول الظاهر أو المحتجب الذي بحسبه تعتبر رسالة الأقنوم الإلهي. فإذا إذا أريد بالمرسل انه مبدأ الأقنوم المرسل فليس يُرسل إلا الأقنوم الذي هو مبدأ للأقنوم المرسل وعلى هذا فإنما يُرسل الابن من الآب فقط والروح القدس من الآب والابن. وأما إذا أريد بالأقنوم أنه مبدأ المفعول الذي بحسبه تُعتبر الرسالة فالثالث كله يُرسل الأقنوم المرسل وليس يلزم من ذلك أن الإنسان يعطي الروح القدس إذ ليس يقدر أن يُصدر مفعول النعمة. وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات



## باب في الخلق والإبداع

### المبحث الرابع والأربعون

في صدور المخلوقات عن الله وفي العلة الأولى لجميع الموجودات

وفيه أربعة فصول

بعد النظر في الأقسام بقي النظر في صدور المخلوقات عن الله وسيكون ذلك على ثلاثة أقسام. فسيُنظر

أولاً في صدور المخلوقات. وثانياً في تمايزها وثالثاً في حفظها وتدبيرها — والأول

فيه ثلاثة أبحاث. الأول في العلة الأولى للموجودات. الثاني في كيفية صدور المخلوقات. الثالث في بدء مدة الأشياء. أما الأول فالبحث فيه يدور على أربع مسائل — ١ هل الله هو العلة الفاعلية لجميع الموجودات — ٢ هل الهيولى الأولى مخلوقة من الله أو هي مبدأ مساوٍ لله في الرتبة — ٣ هل الله هو العلة المثالية للأشياء أو ان لها مثلاً أخرى من دونه — ٤ هل هو العلة الغائية للأشياء

### الفصل الأول

هل من الضرورة أن يكون كل موجودٍ مخلوقاً من الله

يُنْخَطِى إلى الأول بأن يقال: يظهر أنه ليس من الضرورة أن يكون كل موجودٍ مخلوقاً من الله إذ ليس يمتنع وجود شيءٍ من دون ما هو خارجٌ عن حقيقته كوجود الإنسان من دون البياض. ونسبة المعلول إلى العلة ليست من حقيقة الموجودات في ما يظهر لجواز تعقل بعض الموجودات من دونها. فإذا يجوز وجوده من دونها فإذاً ليس يمتنع وجود بعض موجوداتٍ غير مخلوقةٍ من الله

٢ وأيضاً إنما يفتقر شيءٌ إلى علةٍ فاعلية في وجوده فما يستحيل لا وجوده ليس يفتقر إلى علةٍ فاعلية. وليس شيءٌ من الواجبات يجوز أن لا يوجد لأن ما كان واجب الوجود يستحيل ان لا يوجد. فإذاً لما كان كثيرٌ من الأشياء واجب الوجود يظهر أن ليس كل موجودٍ مخلوقاً من الله

٣ وأيضاً كل ما له علةٌ فيجوز أن يُبرهن عليه من علته. والرياضيات لا يُبرهن فيها بالعلة الفاعلة كما يتضح مما قاله الفيلسوف في الإلهيات ك ٣ م ٤. فإذاً ليست جميع الموجودات صادرةً عن الله صدوراً عن العلة الفاعلة

لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو ١١: ٣٦ «كل شيء هو منه وبه وفيه»

والجواب أن يقال لا بدّ من القول بأن كل موجودٍ كيف كان وجوده صادرٌ عن الله لأنه إذا وجد شيءٌ في شيءٍ بالمشاركة فلا بدّ أن يكون مسبباً فيه عما هو موجودٌ فيه بالذات كما أن الحديد يصير ذا نارٍ من النار وقد حققنا في مب ٣ ف ٤ عند كلامنا على البساطة الإلهية ان الله هو نفس الوجود القائم بنفسه وحققنا

أيضاً في مب ١١ ف ٣ و ٤ ان الوجود القائم بنفسه لا يمكن أن يكون إلا واحداً كما أن البياض لو كان قائماً بنفسه لما أمكن أن يكون إلا واحداً إذ إنما تتكثر البياضات بحسب القوابل. فإذا يلزم أن جميع ما سوى الله ليس نفس وجوده بل موجوداً بالمشاركة. فإذا لا بد أن تكون جميع الموجودات المختلفة في درجة كمال الوجود باختلاف اشتراكها فيه صادرةً عن موجودٍ واحدٍ أولٍ بالغٍ نهاية الكمال في الوجود وبناءً على هذا قال أفلاطون لا بدّ من إثبات الوحدة قبل كل كثرة وقال ارسطو في الإلهيات ك ٢ م ٤ ما هو موجود بغاية الوجود وحقّ بغاية الحقيقة فهو علةٌ لكل موجودٍ ولكل حق كما أن ما هو حارٌّ بغاية الحرارة علةٌ لكل حرارة

إذا أُجيب على الأول بأن النسبة إلى العلة وان لم تكن داخلةً في حد الموجود المعلول إلا أنها لاحقة لما هو من حقيقته لاستلزام كون شيءٍ موجوداً بالمشاركة أن يكون معلولاً لآخر. فإذا ما هو موجودٌ على هذا النحو يستحيل وجوده من دون أن يكون معلولاً كاستحالة وجود إنسانٍ من دون أن يكون قابل الضحك إلا أنه لما كانت المعلولية خارجةً عن حقيقة الموجود على الإطلاق كان هناك موجودٌ ما غير معلول

وعلى الثاني بأن هذا الاعتبار قد حمل بعضاً على القول بأن الواجب لا علة له كما في الطبيعيات ك ٢ م ٤٦ إلا أن ذلك يتضح بطلانه من العلوم البرهانية حيث تكون المبادئ الواجبة عللاً لنتائج واجبة ولذا قال ارسطو في الإلهيات ك ٥ م ٦ «من الموجودات الواجبة ما يوجد علةٌ لوجوبه». فإذا العلة الفاعلة ليس مقتضاة بسبب جواز عدم وجود المعلول فقط بل لأنّ المعلول لا يوجد إذا لم تكن هي موجودةً فإن هذه الشرطية صادقةٌ سواءً كان المقدّم والتالي ممكنين أو مستحيلين

وعلى الثالث بأن الرياضيات تعتبر مجردةً بحسب الاعتبار وان لم تكن مجردةً بحسب الوجود وكل شيءٍ فإنما يكون له علة فاعلة على حسب ما هو موجود. فإذا الرياضيات وان كان لها علة فاعلة لا يعتبرها الرياضيُّ بحسب نسبتها إلى العلة

الفاعلة ولذا ليس يُبرهن في العلوم الرياضية على شيء من العلة الفاعلة

## الفصل الثاني

هل الهيولى الأولى مخلوقة من الله

يُتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الهيولى الأولى ليست مخلوقة من الله لأن كل ما يُصنع فهو يتركب من محل ومن شيء آخر كما في الطبيعيات ك ١ م ٦٢ والهيولى الأولى ليس لها محل. فإذا يستحيل أن تكون مصنوعة من الله

٢ وأيضاً ان كلاً من الفعل والانفعال قسيمٌ للآخر وكما أن المبدأ الأول الفعلي هو الله كذلك المبدأ الأول الانفعالي هو الهيولى. فإذا الله والهيولى الأولى مبدآن كل منهما قسيمٌ للآخر وليس أحدهما صادراً عن الآخر

٣ وأيضاً كل فاعل فإنه يفعل ما يشبهه وعلى هذا لما كان كل فاعل يفعل من جهة ما هو موجودٌ بالفعل يلزم أن يكون كل مفعول موجوداً بالفعل على نحوٍ من الأنحاء. والهيولى الأولى من جهة ما هي كذلك موجودةٌ بالقوة فقط. فإذا ينافي حقيقة الهيولى الأولى أن تكون مفعولةً

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في اعترافاته ك ١٢ ب ٧ «قد صنعت أياً الرب شينين أحدهما قريب منك وهو الملاك والثاني قريب من العدم وهو الهيولى الأولى»

والجواب أن يُقال ان الفلاسفة المتقدمين قد توصلوا إلى معرفة الحقيقة بالتدرج شيئاً فشيئاً لأنهم لشدة أنهما كهم أولاً في الجهل لم يكونوا يعتبرون أنه يوجد غير الأجسام المحسوسة والذين منهم كانوا يثبتون الحركة في الأجسام لم يكونوا يعتبرون الحركة إلا بحسب بعض العوارض كالتخلخل والتكاثر بالاجتماع والافتراق ولما كان جوهر الأجسام عندهم غير مخلوق كانوا يعللون هذه الاستحالات العرضية ببعض علل كالتآلف أو التنافر أو العقل أو نحو ذلك لكنهم لما ترقوا بعد ذلك في مدارج المعرفة ميزوا بالعقل بين الصورة الجوهرية والهيولى التي كانوا يجعلونها غير

مخلوقة وعلموا أن التغيير يقع في الأجسام من جهة الصور الذاتية وقد كانوا يجعلون لتلك التغييرات عللاً أعم كالدائرة الملتوية كما قال أرسطو في كتاب الكون والفساد ٢ م ٥٦ أو الصور كما قال أفلاطون إلا أنه لا بد من اعتبار أن الهیولی تنحصر بالصورة في نوعٍ معيّنٍ كما أن جوهر أحد الأنواع ينحصر بالعرض الطارئ عليه في حالٍ معيّنَةٍ من الوجود على مثال ما ينحصر الإنسان بالأبيض. فإذاً كلا هذين الفيلسوفين قد اعتبرا الموجود باعتبار جزئيٍّ أي من جهة ما هو هذا الموجود أو من جهة ما هو موجود على هذا الحال وهكذا عللاً الأشياء بعلة فاعلة جزئية. ثم ارتقى بعض إلى اعتبار الموجود من جهة ما هو موجود واعتبروا علة الأشياء لا من جهة ما هي هذه الموجودات أو من جهة ما هي موجودة على هذه الحال بل من جهة ما هي موجودات فإذاً ما هو علة الأشياء من جهة ما هي موجودات يجب أن يكون علة لها لا من جهة ما هي على هذه الحال بالصور العرضية ولا من جهة ما هي هذه بالصور الجوهرية فقط بل من جهة كل ما يرجع إلى وجودها بنحو من الأنحاء أيضاً وهكذا يجب جعل الهیولی الأولى أيضاً مخلوقةً من العلة الكلية للموجودات

إذاً أُجيب على الأول بأن كلام الفيلسوف هناك على الصنع الجزئي الذي يكون بالاستحالة من صورة إلى أخرى عرضية أو جوهرية وكلامنا هنا على الأشياء بحسب صدورها عن المبدأ الكلي للوجود وهذا الصدور لا تخرج عنه الهیولی وإن خرجت عن الوجه الأول من الصنع وعلى الثاني بأن الانفعال هو معلول الفعل فالصواب إذاً يقتضي أن يكون المبدأ الأول الانفعالي معلولاً للمبدأ الأول الفعلي لأن كل ناقص فهو صادرٌ عن الكامل لوجوب كون المبدأ الأول في غاية الكمال كما قال أرسطو في الإلهيات ك ١٢ م ٤٠

وعلى الثالث بأن تلك الحجة لا تقضي بكون الهیولی ليست مخلوقة بل بكونها ليست مخلوقة بدون صورة لأنه وإن كان كل مخلوق موجوداً بالفعل إلا أنه ليس فعلاً

صرفاً فإذا ما هو من جهة القوة أيضاً يجب أن يكون مخلوقاً إذا كان كل ما يرجع إلى وجوده مخلوقاً

### الفصل الثالث

هل العلة المثالية للمخلوقات شيءٌ غير الله

يُنْتَظَى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن العلة المثالية للمخلوقات شيءٌ غير الله لأن الصورة تكون مشابهةً للمثال. والمخلوقات بعيدة عن الشبه الإلهي. فإذا ليس الله علتها المثالية

٢ وأيضاً كل ما بالمشاركة فانه يُرَدُّ إلى ما بالذات كما يُرَدُّ ذو النار إلى النار على ما مرَّ في الفصل الأول. وجميع ما في الأشياء المحسوسة فهو بالمشاركة في نوع من الأنواع وهذا واضح من أن ما يرجع إلى حقيقة النوع لا يوجد وحده في شيءٍ من المحسوسات بل تتضمن المبادئ المشخصة إلى مبادئ النوع فإذا لا بد من إثبات أنواع موجودة بالذات كالإنسان بالذات والفرس بالذات ونحوهما وهذه تُدعى مُثُلًا فإذا المُثُلُ أشياء خارجة عن الله

٣ وأيضاً ان العلوم والحدود تتعلق بالأنواع لا بحسب كونها في الجزئيات لأن الجزئيات ليست موضوعاً للعلم ولا للحد. فإذا يوجد بعض موجودات هي موجودات أو أنواع لا في الجزئيات وهذه يقال لها مُثُلٌ. فإذا يلزم ما تقدم

٤ وأيضاً ان هذا عينه يظهر من قول ديونيسيوس في كتاب الأسماء الإلهية ب ٥ مقاً ١ «ان مطلق الكون بالذات متقدم على الكون حيوةً بالذات والكون حكمةً بالذات»

لكن يعارض ذلك أن المثال هو عين الصورة. والصور هي الأشباح الأصلية المندرجة في التعقل الإلهي كما قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٤٦. فإذا ليست مُثُلُ الأشياء خارجة عن الله

والجواب أن يُقال إنَّ الله هو العلة الأولى المثالية لجميع الأشياء ولإيضاح ذلك فليلاحظ أن المثال إنما هو ضروري لإصدار شيءٍ ليلبس المفعول صورةً معينة فإن الصانع إنما يُصدر صورة معينة في المادة بسبب المثال الذي يراعيه خارجاً كان أو متصوراً في الذهن داخلياً. وواضح أن الأشياء التي تحدث بالطبع تلبس صوراً معينة وهذا التعيين للصور يجب اسناده إلى الحكمة الإلهية التي أبدعت ترتيب الكون القائم في تمايز الأشياء إسنادَ الشيء إلى مبدئه الأول. ولذا يجب أن يُقال إنَّ الحكمة الإلهية مشتملة على حقائق جميع الأشياء التي سميها في مب ١٥ ف ١ صوراً أي أشباحاً مثالية قائمة في العقل الإلهي وهذه الصور وإن تكثرت بحسب النظر إلى الأشياء لكنها ليست في الحقيقة مغايرةً للذات الإلهية من حيث أنه يجوز أن يشترك في شبهها أشياء مختلفة على أنحاء مختلفة. فالله إذاً هو المثال الأول لجميع الأشياء ويجوز أيضاً في المخلوقات أن يقال لبعض الأشياء مُثلٌ لغيرها بحسب كون بعض الأشياء مشابهةً لغيرها أما في النوع أو في نحوٍ من المحاكاة

إذاً أُجيب على الأول بأن المخلوقات وإن كانت لا تتوصل إلى أن تشابه الله بحسب طباعها بمشابهة النوع كما يشابه الإنسان المولود الإنسان الوالد لا أنها تتوصل إلى مشابهته بحسب تمثيل الحقيقة المعقولة منه تعالى كما يشابه البيت الذي في المادة البيت الذي في عقل الصانع

وعلى الثاني بأن من حقيقة الإنسان أن يوجد في الهيولى فيستحيل وجود إنسان دون الهيولى. فإذاً وإن كان هذا الإنسان هو بمشاركة النوع ليس يجوز مع ذلك رده إلى شيء موجود بالذات في نوعه نفسه بل إلى نوع أعلى كالجواهر المفارقة وقس عليه سائر المحسوسات

وعلى الثالث بانه وإن كان كل علمٍ وحدٍ إنما يتعلق بالموجودات فقط ليس يجب مع ذلك أن يكون وجود الأشياء في الخارج كوجودها في العقل لأننا بقوة العقل

الفعّال نجرّد الأنواع الكلية عن العلائق الجزئية وليس يجب مع ذلك أن تكون الكليات قائمة بأنفسها دون الجزئيات على أنها مُثُل الجزئيات

وعلى الرابع بأن ديونيسيوس قال في كتاب الأسماء الإلهية ب ١١ مقا ٤ ان الحياة بالذات والحكمة بالذات قد يراد بهما الله وقد يراد بهما القوتان المفاضتان على الأشياء لا شيئان قائمان بأنفسهما كما قال المتقدمون

### الفصل الرابع

هل الله هو العلة الغائية لجميع الأشياء

يُتَخَطَّى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن الله ليس هو العلة الغائية لجميع الأشياء لأن لفعل لأجل غاية يظهر أنه من شأن مفتقرٍ إلى الغاية. والله ليس مفتقراً إلى شيء. فإذاً ليس يلائمه أن يفعل لأجل غايةٍ

٢ وأيضاً ان غاية التوليد وصورة المتولد والفاعل ليست واحداً بالعدد كما في الطبيعيات ك ٢ م ٧٠ لأن غاية التوليد هي صورة المتولد. والله هو الفاعل الأول لجميع الأشياء. فإذاً ليس هو العلة الغائية لجميع الأشياء

٣ وأيضاً ان الغاية تشناقها جميع الأشياء. والله لا تشناقها جميع الأشياء لعدم معرفة جميع الأشياء له. فإذاً ليس غايةً لجميع الأشياء

٤ وأيضاً ان العلة الغائية هي الأولى بين العلل فلو كان الله هو العلة الفاعلة والعلة الغائية لكان فيه متقدمٌ ومتأخرٌ وهذا محالٌ

لكن يعارض ذلك قول الكتاب في ام ١٦: ٤ «الرب صَنَعَ الجميع لأجله»

والجواب أن يُقال إنَّ كل فاعلٍ يفعل لغايةٍ وإلا لما حصل عن فعله هذا مرجحاً على ذاك إلا اتفاقاً. وغاية الفاعل والمنفعل من جهة ما هما كذلك واحدةٌ بعينها لكن على نحوٍ مختلفٍ لأن ما يقصد الفاعل تأثيره وما يقصد المنفعل قبوله واحدٌ بعينه ومن الأشياء ما هو فاعلٌ ومنفعلٌ معاً وهي الفواعل الناقصة وهذه يناسبها أن تقصد

في فعلها إدراك شيءٍ وأما الفاعل الأول الذي هو فاعلٌ فقط فلا يناسبه أن يفعل لإدراك غايةٍ بل إنما يقصد أن يُشرك في كماله الذي هو خيريته. وكل خليفة تقصد إدراك كمالها الذي هو شبه الكمال الإلهي والخيرية الإلهية. فإذا الخيرية الإلهية هي غاية جميع الأشياء

إذا أُجيب على الأول بأن الفعل عن افتقارٍ إنما هو من شأن الفاعل الناقص الذي من شأنه أن يفعل وينفعل وهذا لا يناسب الله ولذا فهو وحده بالغ نهاية السخاء لأنه ليس يفعل لأجل نفعه بل لأجل خيريته فقط

وعلى الثاني بأن صورة المتولد ليست غاية التوليد إلا من حيث هي شبه صورة المولد الذي يقصد أن يُشرك في شبهه وإلا لكانت صورة المتولد أشرف من المولد لأن الغاية هي أشرف من المغنياً

وعلى الثالث بأن جميع الأشياء تشتاق الله على أنه غايتها باشتياقها خيراً ما بشوق عقلي أو حسيٍّ أو غريزيٍّ وهو الذي يكون دون معرفةٍ إذ ليس لشيء حقيقة الخير والمشتهى إلا بحسب كونه مشتركاً في شبه الله

وعلى الرابع بأنه لما كان الله هو العلة الفاعلية والمثالية والغائية لجميع الأشياء وكانت الهيولى الأولى صادرةً عنه لزم كون المبدأ الأول لجميع الأشياء واحداً في الحقيقة وليس يمتنع مع ذلك أن يُعتبر فيه أشياء كثيرة بالاعتبار يكون بعضها متقدماً عند عقلنا على البعض الآخر



### المبحث الخامس والأربعون

في كيفية صدور الأشياء عن المبدأ الأول - وفيه ثمانية فصول

ثم يبحث في كيفية صدور الأشياء عن المبدأ الأول أي في الخلق والإبداع والبحث فيه يدور

على ثماني مسائل — ١ في أن الخلق ما هو — ٢ هل يقدر الله أن يخلق شيئاً — ٣ هل الخلق موجودٌ ما في طبيعة الأشياء — ٤ في ما يجوز أن يُخلَق — ٥ هل الخلق خاصٌ بالله وحده — ٦ هل هو عامٌ للثالوث كله أو خاصٌ بأقنوم واحد — ٧ هل يوجد في المخلوقات أثرُ الثالوث — ٨ هل يخالط فعلُ الخلق أفعالَ الطبيعة والإرادة

## الفصلُ الأوَّلُ

هل الخلق إحداث شيء من لا شيء

يُنخِطَى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الخلق ليس إحداث شيء من لا شيء فقد قال أوغسطينوس في رده على خصم الشريعة والأنبياء ك ١ ب ٢٨ «الإحداث إيجاد ما لم يكن أصلاً والخلق إيجاد مما كان يجعله مقوماً لشيء»

٢ وأيضاً ان شرف الفعل والحركة يعتبر من الأطراف. فإذا الفعل الذي من خيرٍ إلى خيرٍ ومن موجودٍ إلى موجودٍ هو أشرف من الفعل الذي من لا شيء إلى شيء. والخلق يظهر أنه فعل بالغ غاية الشرف وانه الأول بين جميع الأفعال. فإذا ليس هو من لا شيء إلى شيء بل بالأحرى من موجودٍ إلى موجودٍ

٣ وأيضاً ان من تفيد السببية ولا سيما المادية كما إذا قلنا هذا التمثال مصنوعٌ من نحاس. والعدم لا يمكن أن يكون مادةً للموجود ولا علةً له بوجهٍ من الوجوه. فإذا ليس الخلق إحداث شيء من لا شيء

لكن يعارض ذلك أن الشارح كتب على قول التكوين ١ في البدء خلق الله السماوات الخ ما نصه «الخلق إحداث شيء من لا شيء»

والجواب أن يقال ليس يجب اعتبار صدور موجودٍ جزئي عن فاعلٍ جزئي فقط بل يجب اعتبار صدور الموجود كله عن العلة الكلية التي هي الله كما مرَّ في ف ٢ من المبحث السابق وهذا الصدور هو الذي نخصُّه بالخلق. وما يصدر بحسب الصدور الجزئي فليس يقدر له وجودٌ قبل صدوره كما إذا وُلِدَ إنسانٌ فإنه لم يكن قبل ذلك إنساناً بل إنما يحدث الإنسان من لا إنسانٍ والأبيض من لا أبيض. فإذا

إذا اعتُبرَ صدور الموجود الكلي كله عن المبدأ الأول يستحيل تقدير موجودٍ قبل هذا الصدور. والاشيء هو نفس الالموجود. فإذاً كما أن توليد الإنسان يكون من لا موجود أي من لا إنسانٍ كذلك الخلق الذي هو صدور الوجود كله يكون من لا موجودٍ أي من لا شيء

إذاً أجيب على الأول بأن أوغسطينوس استعمل لفظ الخلق بالاشتراك بحسبما يقال لشيء أنه يُخلَق متى استحال إلى حالٍ أحسن كقولهم خُلِقَ رجلٌ اسقفاً ونحن لا نريد بالخلق هذا المعنى بل المعنى المارَّ في جرم الفصل

وعلى الثاني بأن التغييرات تستفيد النوع والشرف لا من طرف منه بل من طرف إليه. فإذاً كلما كان طرف إليه أشرف وأسبق كان التغيير أكمل وأسبق ولو كان طرف منه المقابل لطرف إليه أنقص كما أن التوليد مطلقاً هو أشرف من الاستحالة ومتقدّم عليها بسبب ان الصورة الجوهرية هي أشرف 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 فإنه أكمل من التوليد والاستحالة ومتقدّم عليهما لأن طرف إليه هو جوهر الشيء بأسره وما يُعتبر كطرف منه هو الالموجود على الإطلاق

وعلى الثالث بأنه متى قيل أن شيئاً يُصنَع من لا شيء فليست من دالة على السببية المادية بل على نسبةٍ ترتيبية فقط فهي مثلها في قولنا أن الظهر يصير من الصباح أي بعد الصباح ولكن يجب أن يُعلم أن من هذه تحتل أن تكون واقعةً على النفي المستفاد من لفظ لا شيء وأن يكون النفي واقعاً عليها فإن كان الأول كانت مفيدةً للنسبة الترتيبية فتكون دالةً على نسبة الموجود إلى الالموجود السابق. وان كان الثاني لم تعد نسبةً ترتيبيةً فيكون معنى قولنا يحدث من لا شيء لا يحدث من شيء كما إذا قيل فلانٌ يتكلم على لا شيء أي لا يتكلم على شيء وعلى كلا المعنيين يكون قولنا أن شيئاً يُصنَع من لا شيء صادقاً إلا أن من على المعنى

الأول تفيد النسبة الترتيبية وعلى المعنى الثاني تفيد السببية المادية المنفية

## الفصل الثاني

هل يقدر الله أن يخلق شيئاً

يُتَخَطَّى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الله ليس يقدر أن يخلق شيئاً لأن اجماع الفلاسفة المتقدمين منعقد على هذا الأصل وهو «ليس يُصنع شيء من لا شيء» كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ١ م ٣٤ وازداد المبادئ الأولى ليست مقدورة لله بحيث يجعل أن لا يكون الكل أعظم من أحد أجزائه أو أن نفي شيء وإثباته يجتمعان معاً. فإذاً ليس يقدر أيضاً أن يُحدث أو يخلق شيئاً من لا شيء

٢ وأيضاً إذا كان أن يخلق هو أن يفعل شيئاً من لا شيء فأن يخلق هو أن يفعل وكل أن يفعل فهو أن يتغير. فإذا الخلق هو التغيير وكل تغيير فهو في موضوع كما يتضح من حد الحركة لأن الحركة هي فعل موجود بالقوة. فإذاً يستحيل أن يصنع الله شيئاً من لا شيء

٣ وأيضاً ما قد فعل فقد كان بالضرورة وقتاً ما يفعل. ولا يجوز أن يقال إن ما يخلق فهو يفعل وفعل معاً لأن ما كان من الموجودات القارة يفعل فليس بموجود وما فعل فهو موجود فيلزم وجود شيء وعدم وجوده معاً فإذاً إذا كان شيء يفعل فأن يفعل متقدم فيه على أن فعل. وليس يمكن ذلك إلا إذا سبق وجود موضوع يستند إليه أن يفعل. فإذاً ليس يمكن أن يفعل شيء من لا شيء

٤ وأيضاً ليس يمكن قطع مسافة غير متناهية. وبين الموجود والعدم مسافة غير متناهية. فإذاً ليس يمكن أن يفعل شيء من لا شيء

لكن يعارض ذلك قوله في تك ١: ١ «في البدء خلق الله السماوات والأرض» وقد كتب عليه الشارح ما نصه «الخلق إحداث شيء من لا شيء»

والجواب ان يقال ليس أنه لا يستحيل أن يخلق الله شيئاً من العدم فقط بل لا

بدّ من جعل الأشياء مخلوقة من الله كما يؤخذ مما أسلفناه في المبحث السابق ف ١ لأن كل من يفعل شيئاً من شيء آخر فما يفعل منه يسبق وجوده على فعله وليس يصدر بمجرد الفعل كما يصنع الصانع من الأشياء الطبيعية كالخشب والنحاس اللذين لا يصدّران بفعل الصناعة بل بفعل الطبيعة. والطبيعة أيضاً إنما تُصدر الأشياء الطبيعية من حيث الصورة فقط وأما المادة فإنها تقتضي تقدم وجودها. فإذا لو كان الله لا يفعل شيئاً إلا من شيء سابق في الوجود لم يكن ذلك السابق معلولاً له وقد حققنا في المبحث السابق ف ١ و ٢ أنه يستحيل وجود شيء غير صادر عن الله الذي هو العلة الكلية للوجود بأسره. فإذا لا بدّ أن يُقال إنّ الله يُصدر الأشياء إلى الوجود من العدم

إذا أُجيب على الأول بأنه قد مرّ في المبحث السابق ف ٢ أن متقدمي الفلاسفة لم يلاحظوا إلا صدور المعلولات الجزئية عن العلل الجزئية التي لا تفعل إلا في موجود سابق ولذلك اجمعوا على أنه ليس يفعل شيء من لا شيء إلا أن هذا الأصل لا محل له في صدور الأول عن مبدأ الأشياء الكلي

وعلى الثاني بأن الخلق ليس تغييراً إلا بحسب طريقة التصوّر فقط لأن من حقيقة التغيير أن يكون شيء بعينه في الحال على خلاف ما كان عليه من قبل إذ 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 أن الخلق الذي به يصدر جوهر الشيء بأسره لا يمكن فيه اعتبار شيء واحد بعينه مختلفاً في الحال عما كان عليه من قبل إلا عند العقل فقط كما إذا عُلّق أن شيئاً لم يكن موجوداً من قبل بالكلية ثم وُجِدَ بعد ذلك. ولمّا كان الفعل والانفعال يتفقان في جوهر الحركة الواحد ويختلفان بحسب اختلاف النسبة فقط كما في الطبيعيات ك ٣ م ٢٠ و ٢١ يجب أنه إذا ارتفعت الحركة لا يبقى إلا

النسبتان المختلفتان بين الخالق والمخلوق ولمّا كانت طريقة التعبير تابعة لطريقة التعقل كما مرّ في مب ١٣ ف ١ فُسِرَ الخلق بطريقة التغيير ولذلك يُقال إنّ الخلق إحداث شيء من العدم وان كان أن يفعل وأن يفعل اليق بذلك من التغيير والتغير لأن أن يفعل وأن يفعل يدلان على نسبة العلة إلى المعلول وعلى نسبة المعلول إلى العلة وأما على التغيير فيدلان بالالتزام فقط

وعلى الثالث بأن ما يفعل من دون حركة يجتمع فيه أن يفعل وأن فعل معاً سواء كان هذا الفعل حداً للحركة كالانارة لأن كون شيء يُنار وكونه أنير مجتمعان معاً أو لم يكن حداً للحركة كما أن كون الكلمة تتكون في العقل وكونها تكونت هما معاً وما يفعل من هذه فهو يوجد إلا أنه متى قيل انه يفعل أفاد ذلك ان وجوده عن غيره وأنه لم يكن موجوداً في زمان سابق. فإذا لما كان الخلق بدون حركة كان أن يُخلق وأن خُلق معاً فيه

وعلى الرابع بأن ذلك الاعتراض ناشئ عن توهم باطل كأن بين المعدوم والموجود وسطاً غير متناهٍ وهذا بين البطلان ومنشأ هذا التوهم الباطل تفسير الخلق بمنزلة تغيير كائن بين طرفين

### الفصل الثالث

#### هل الخلق شيء في الخليفة

يُتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الخلق ليس شيئاً في الخليفة لأنه كما يُنسب الخلق الانفعالي إلى الخليفة كذلك يُنسب الخلق الفعلي إلى الخالق. والخلق الفعلي ليس شيئاً في الخالق والالزام وجود شيء زمني في الله. فإذا ليس الخلق الانفعالي شيئاً في الخليفة

٢ وأيضاً ان الواسطة بين الخالق والخليفة هي العدم. والخلق يفسر كواسطة بينهما لأنه ليس هو الخالق إذ ليس بأزلي ولا الخليفة والالزام جعل خلق آخر يُخلق به وهكذا

إلى غير النهاية. فإذا ليس الخلق شيئاً في الخليقة

٣ وأيضاً لو كان الخلق شيئاً غير الجوهر المخلوق لكان عرضاً له. وكل عرض فوجوده في موضوع. فيلزم أن يكون الشيء المخلوق موضوعاً للخلق وهكذا يكون موضوع الخلق وطرفه واحداً بعينه وهذا مستحيل لأن الموضوع متقدم على العرض وحافظ له والطرف متأخر عن الفعل والانفعال اللذين هو طرف لهما وينتهيان عند وجوده. فإذا ليس الخلق شيئاً ما

لكن يعارض ذلك ان إحداث شيء بحسب الجوهر كله لأعظم من إحداثه بحسب الصورة الجوهرية أو العرضية. والتوليد المطلق أو المقيد الذي به يحدث شيء بحسب الصورة الجوهرية أو العرضية شيء في المولود. فبالحري أن يكون الخلق الذي به يحدث شيء بحسب الجوهر كله شيئاً في المخلوق

والجواب أن يقال إن الخلق يُثبت شيئاً في المخلوق بحسب الإضافة فقط لأن ما يُخلق لا يُصنع بالحركة أو بالتغيير لأن ما يُصنع بالحركة أو بالتغيير فإنما يُصنع من شيء سابق في الوجود وهذا ما يحدث في الإصدارات الجزئية لبعض الموجودات ولا يمكن حدوثه في صدور الوجود كله عن العلة الكلية لجميع الموجودات التي هي الله فإذا الله يُصدر الأشياء بالخلق من دون حركة. وإذا ارتفعت الحركة عن الفعل والانفعال لا يبقى إلا الإضافة كما مر في ف ١. فالمخلص إذاً من ذلك أن الخلق ليس في الخليقة إلا إضافة إلى الخالق على أنه مبدأ وجودها كما أن في الانفعال الذي يصير بالحركة إضافة إلى مبدأ الحركة

إذا أُجيب على الأول بأن الخلق الفعلي يدل على فعل الله الذي هو عين ذاته مع إضافة إلى الخليقة. وإضافة الله إلى الخليقة ليست حقيقية بل اعتبارية فقط وأما إضافة الخليقة إلى الله فإنها حقيقية كما مر في مب ١٣ ف ٧ عند كلامنا على الأسماء الإلهية

وعلى الثاني بأنه لما كان الخلق يفسر كتغيير على ما مرّ في الفصل الآنف والتغيير واسطة على نحو ما بين المحرك والمتحرك فُسِرَ الخلق أيضاً كواسطة بين الخالق والخلقة إلا أن الخلق الانفعالي موجود في الخلقة وهو خليفة وليس يجب مع ذلك أن يُخلَق بخلق آخر لأن الإضافات إذ كان وجودها هو كونها تقال بالقياس إلى شيء لا تضاف إلى شيء بإضافات أخر بل بأنفسها كما أسلفناه أيضاً في مب ٤٢ ف ١ عند كلامنا على مساواة الأقانيم

وعلى الثالث بأن الخلقة هي طرف الخلق بحسب تفسيره كتغيير وأما بحسب كونه إضافة حقيقية فالخلقة هي محله ومتقدمة عليه في الوجود كتقدم المحل على العرض إلا أن للخلق وجه تقدم من جهة الموضوع الذي يقال بالقياس إليه وهو مبدأ الخلقة وليس يلزم مع ذلك أن يُقال إن الخلقة تُخلَق ما دامت موجودة لأن الخلق يتضمن نسبة الخلقة إلى الخالق مع تجديد ما أو ابتداء

#### الفصل الرابع

هل الخلق خاص بالموجودات المركبة والقائمة بأنفسها

يُنْتَطَى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن الخلق ليس خاصاً بالموجودات المركبة والقائمة بأنفسها ففي كتاب العلل قض ٤ ان المخلوق الأول هو الوجود. ووجود الشيء المخلوق غير قائم بنفسه. فإذا ليس الخلق خاصاً بالوجود القائم بنفسه والمركب

٢ وأيضاً ما يُخلَق فهو من لا شيء. والمركبات ليست من لا شيء بل من مركباتها. فإذا الخلق ليس يلائم المركبات

٣ وأيضاً إنما يصدر خاصة بالصدر الأول ما له وجود سابق في الصدر الثاني كما يصدر الشيء الطبيعي بالتوليد الطبيعي الذي له وجود سابق في عمل الصناعة وما له وجود سابق في التوليد الطبيعي هو الهيولى. فإذا ما يُخلَق خاصة هو الهيولى لا المركب

لكن يعارض ذلك قوله في تك ١ : ١ «في البدء خلق الله السماوات والأرض» والسماوات والأرض مركبتان قائمتان بأنفسهما. فإذا الخلق خاصٌ بالموجودات المركبة والقائمة بأنفسها والجواب أن يقال إنَّ أنْ يُخلَق هو أنْ يُفعل على نحوٍ ما كما مرَّ في ف ٢. وأنْ يُفعل يتجه إلى وجود الشيء. فإذا أنْ يُفعل وأنْ يُخلَق إنما يناسبان في الحقيقة ما يناسبه أنْ يُوجد وهذا إنما يناسب في الحقيقة الموجودات القائمة بأنفسها بسيطةً كالجواهر المفارقة أو مركبةً كالجواهر الهيولانية لأن الوجود إنما يناسب في الحقيقة ما هو حاصل على الوجود وقائم بنفسه في وجوده. والصور والعوارض وما شاكلها لا يقال لها موجودات لوجودها في أنفسها بل لوجود شيء بها كما يقال للبياض موجود لأن الموضوع هو به أبيض فالأولى إذاً أن يقال للعرض شيء خاص بالموجود لا موجود كما قال الفيلسوف في الإلهات ك ٧ م ٢ فإذاً كما أن العوارض والصور ونحوها مما لا يقوم بنفسه هي في الحقيقة مصاحبات للموجود لا موجودات كذلك يجب أن يقال لها في الحقيقة مصاحبات للمخلوق لا مخلوقات وأما المخلوقات في الحقيقة فهي الموجودات القائمة بأنفسها

إذاً أجيب على الأول بأن الوجود في قول الفيلسوف ان المخلوق الأول هو الوجود لا يراد به جوهرٌ مخلوقٌ بل حقيقة موضوع الخلق الخاصة لأن شيئاً يقال له مخلوقٌ من طريق انه موجودٌ لا من طريق انه هذا الموجود إذ الخلق هو صدور الوجود بأسره عن الموجود الكلي كما مرَّ في مب ٤٤ ف ١ فهو كما لو قيل ان المرئي الأول هو اللون مع ان المرئي في الحقيقة هو الملون

وعلى الثاني بأنه ليس المراد بخلق المركب تكوينه من مبادئ سابقة في الوجود بل إصداره مع جميع مبادئه دفعةً إلى الوجود

وعلى الثالث بأن تلك الحجة لا تثبت أن ما يُخلَق هو الهيولى فقط بل ان

الهيولى لا تصدر إلا بالخلق لأن الخلق هو إصدار الوجود بأسره لا إصدار الهيولى فقط

### الفصل الخامس

#### هل الخلق خاضع بالله وحده

يُتَخَطَّى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن الخلق ليس خاصاً بالله لأن الكامل ما يقدر أن يفعل ما يشابهه كما قال الفيلسوف في كتاب النفس ٢ م ٣٤ والمخلوقات المجردة عن الهيولى هي أكمل من المخلوقات الهيولانية التي تفعل ما يشابهها لأن النار تولد ناراً والإنسان يولد إنساناً. فإذا الجوهر المجرد عن الهيولى يقدر أن يصنع جوهرًا يشابهه. والجوهر المجرد عن الهيولى لا يمكن أن يُصنع إلا بالخلق إذ ليس له مادة فيُصنع منها. فإذا بعض المخلوقات يقدر أن يخلق

٢ وأيضاً كلما كانت الممانعة أشد من جهة المفعول يُقْتَضَى قدرة أعظم من الفاعل والضعف أشد ممانعة من العدم. فإذا القدرة على فعل شيء من الضد ممّا هو مقدورٌ للخلقة أعظم من القدرة على فعل شيء من العدم. فإذا بالأولى أن تقدر الخلقة على فعل هذا

٣ وأيضاً أن قدرة الفاعل تُعْتَبَر بحسب مقدار ما يُفْعَل. والموجود المخلوق متناهٍ كما تقرر في مب ٧ ف ٢ و ٣ و ٤ عند كلامنا على عدم تناهي الله. فإذا ليس يُقْتَضَى لإصدار شيء مخلوق بالخلق إلا قدرةً متناهية. والحصول على قدرة متناهية ليس منافياً لحقيقة الخلقة. فإذا ليس يستحيل على الخلقة أن تخلق

لكن يعارض ذلك قول أوغسطينوس في كتاب الثالث ٣ ب ٨ «ليس يقدر لا الملائكة الاخيار ولا الملائكة الأشرار أن يخلقوا شيئاً» فإذا أولى أن لا يقدر على ذلك بقية المخلوقات

والجواب أن يقال من لاحظ ما تقدم في ف ١ من هذا المبحث ظهر له بالكفاية لأول وهلة أن الخلق لا يمكن أن يكون إلا فعلاً خاصاً بالله وحده لأن المعلومات

التي هي أعم يجب اسنادها إلى العلل التي هي أعمّ وأسبق والمعلول الأعم بين جميع المعلولات هو الوجود فيجب أن يكون هو المعلول الخاص للعلة الأولى والبالغة غاية العموم وهي الله ولذا قيل أيضاً في كتاب العلل قض ٣ «ليس يمنحنا الوجود لا الفهم ولا النفس إلا من حيث تفعل بالفعل الإلهي» وإصدار الوجود المطلق لا المقيد بشخص أو بحال راجع إلى حقيقة الخلق. فإذا واضح أن الخلق فعل خاص بالله وحده وقد يحدث أن شيئاً يشترك في الفعل الخاص بشيءٍ غيره لا بقوته الخاصة بل بطريق الآلية من حيث يفعل بقوة غيره كما أن الهواء له أن يسخن ويحرق بقوة النار وبناءً على هذا ذهب قومٌ إلى أن الخلق وإن كان فعلاً خاصاً بالعلة الكلية إلا أنه مقدورٌ لبعض العلل السافلة من حيث تفعل بقوة العلة الأولى وبهذا المعنى أثبت ابن سينا أن الجوهر الأول المفارق المخلوق من الله خلق جوهرًا آخر بعده وجوهر العالم ونفسه وإن جوهر العالم خلق هيولى الأجسام السافلة. وبهذا المعنى أيضاً قال المعلم في كتاب الاحكام ٤ تم ٥ «إن الله يقدر أن يُشرك الخليفة في قوة الخلق حتى تخلق بطريق الاستخدام لا بقوتها الخاصة» لكن هذا باطل لأن العلة الثانية الآلية لا تشترك في فعل العلة العالية إلا من حيث تساعد على وجه التهيئة بشيءٍ خاص لها على مفعول الفاعل الأصيل لأنها لو كانت لا تفعل ثمّة شيئاً بحسب ما هو خاص لها لم يكن في استخدامها للفعل فائدة ولم يكن إذ ذاك من حاجة إلى آلاتٍ مخصوصة لأفعالٍ مخصوصة. الا ترى أن المنشار بقطعه الخشب الذي له من خاصية صورته يُصدر صورة الكرسي التي هي مفعول خاص للفاعل الأصيل. والمفعول الخاص لله الخالق هو ما يكون سابقاً على جميع ما سواه وهو الوجود المطلق. فإذا ليس يقدر شيءٌ غيره أن يساعد على هذا المفعول بطريقة التهيئة والآلية لأن الخلق لا يكون من موجود سابق يمكن تهيئته بفعل الفاعل الآلي فهكذا إذاً لا يمكن لخليقة أن تخلق لا بقوتها الخاصة ولا بوجه الآلية والاستخدام ولا سيما إذا كانت جسماً لأن الجسم لا يفعل

إلا بالمماسّة أو التحريك فهو يقتضي في فعله موجوداً سابقاً يمكن مماسّته وتحريكه وهذا منافٍ لحقيقة الخلق

إذا أُجيب على الأول موجوداً كاملاً مشتركاً في طبيعةٍ يفعل ما يشابهه لا بإصداره مطلقاً تلك الطبيعة بل بتخصيصه إياها بشيءٍ لأن هذا الإنسان ليس يمكن أن يكون علة للطبيعة الإنسانية على الإطلاق وإلا لكان علة لنفسه بل هو علة لوجودها في هذا الإنسان المتولد وهكذا فهو يقتضي في فعله سبق مادّة معيّنة هو بها هذا الإنسان. وكما أن هذا الإنسان يشترك في الطبيعة الإنسانية كذلك كل موجود مخلوق يشترك على نحوٍ ما في طبيعة الوجود لأن الله وحده هو نفس وجوده كما مر في مب ٣ ف ٤ فإذا ليس يقدر موجودٌ مخلوق أن يُصدر موجوداً ما على الإطلاق بل إنما يخصّص الوجود بهذا الموجود فقط وعلى هذا فما به شيءٌ هذا يجب أن يُعقّل متقدماً على الفعل الذي به يفعل ما يشابهه. والجوهر المجرد لا يمكن أن يُتعلّل فيه شيءٌ سابقٌ هو به هذا إذ إنما هو هذا بصورته التي هو بها موجود لأنه صورة قائمة بنفسها. فإذا الجوهر المجرد ليس يقدر أن يُصدر جوهرًا 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 السلطنة السماوية ب ٧ و ١٠ وبهذا الاعتبار توجد الأبوة في السماويات أيضاً كما يتضح من قول الرسول في افس ٣: ١٥ «الذي منه تسمّى كل أبوة في السماوات وعلى الأرض» ومن ذلك يتضح أيضاً أنه ليس يقدر موجود مخلوق أن يُصدر شيئاً إلا من موجودٍ سابقٍ وهذا منافٍ لحقيقة الخلق

وعلى الثاني بأنه إنما يُصنَع شيءٌ من ضده بالعرض كما في الطبيعيات ك ١ م ٤٣ وإنما يُصنَع شيءٌ بالذات من الموضوع الموجود بالقوّة. فإذا الضد يمانع الفاعل من حيث يمنع خروج القوّة إلى الفعل الذي يقصد الفاعل إخراج المادة إليه كما أن

النار تقصد أن تخرج الماء إلى الفعل الذي يشبهها لكنها تُمنع بالصورة والاستعدادات المضادة التي كأنما تقيّد بها القوة عن الخروج إلى الفعل وكلما كانت القوة أشد تقيّداً يطلب في الفاعل قدرة أعظم على إخراج المادة إلى الفعل فإذاً إذا لم يكن هناك قوة سابقة يُطلب في الفاعل قدرة أعظم بكثير فإذاً هكذا يتضح أن إحداث شيء من العدم يقتضي قدرة أعظم بكثير من القدرة التي يقتضيها إحداث شيء من ضده

وعلى الثالث بأن قدرة الفاعل لا تعتبر من جهة جوهر المفعول فقط بل من جهة طريقة الفعل أيضاً لأن الحرارة العظمى ليست أشد تسخيناً فقط بل أسرع تسخيناً أيضاً. فإذاً وان كان خلق معلول متناهٍ لا يدل على قدرة غير متناهية لكن خلقه من العدم يدل على قدرة غير متناهية وهذا يتضح مما أسلفناه في الجواب السابق لأنه إذا كان يُطلب في الفاعل قدرة أعظم بحسب زيادة بعد القوة عن الفعل وجب أن تكون قدرة الفاعل الذي يفعل من غير قوة سابقة كما هو الخالق غير متناهية إذ لا مناسبة بين اللاقوة والقوة التي تقتضي قدرة الفاعل الطبيعي سبقتها كما أنه لا مناسبة بين اللاموجود والموجود ولمّا لم يكن لخلقة على الإطلاق قوة غير متناهية كما ليس لخلقة وجود غير متناهٍ على ما تقرر في مب ٧ ف ٢ ينتج أنه ليس يمكن لخلقة أن تخلق

## الفصل السادس

### هل الخلق خاص بأقنوم

يُتخطى إلى السادس بأن يقال: يظهر أن الخلق خاصٌ بأقنوم لأن المتقدم علّة للمتأخر والكمال علّة للناقص. وصدور الأقنوم الإلهي متقدم على صدور الخليفة وأكمل منه لأن الأقنوم الإلهي يصدر على شبه تام بمبدئه والخليفة تصدر على شبه ناقص. فإذاً صدورا الأقنوميين الإلهيين علّة لصدور الأشياء وهكذا يكون الخلق خاصاً بالأقنوم

٢ وأيضاً أن الأقانيم الإلهية لا تتمايز إلا بصورها وإضافاتها. فإذا كل ما تتصف به الأقانيم الإلهية على وجه الاختلاف فهو يصدق عليها بحسب صورتها وإضافاتها وعلية المخلوقات تتصف بها الأقانيم الإلهية على أنحاء مختلفة فإن قانون الإيمان يصف الأب بكونه خالق جميع المراتب ويصف الابن بكونه به كَوْن كل شيء ويصف الروح القدس بكونه رباً ومُحيياً. فإذا علية المخلوقات تصدق على الأقانيم بحسب الدور والإضافات

٣ وأيضاً إذ قيل أن علية الخليفة تعتبر بحسب صفة ذاتية تخصّ بأقنوم فليس ذلك كافياً في ما يظهر لأن كل معلول إلهي فهو يصدر عن كل صفة ذاتية أي عن القدرة والخيرية والحكمة وهكذا ليس يختص بواحدة منها دون أخرى. فإذا ليس يجب اسناد طريقة معينة للعية إلى أقنوم دون آخر إلا إذا تمايزت الأقانيم الإلهية في الخلق بحسب الدور والإضافات

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في كتاب الأسماء الإلهية ب ٢ مقا ١ «ان جميع ما يمكن خلقه فهو عام للألوهية كلها»

والجواب أن يقال إن الخلق في الحقيقة هو إصدار وجود الأشياء ولمّا كان كل فاعل يفعل ما يشابهه جاز أن يعتبر مبدأ الفعل من جهلة معلول الفعل لأن النار هي التي تولد النار ولذا فالخلق يناسب الله بحسب وجوده الذي هو عين ذاته التي هي عامة للأقانيم الثلاثة. فإذا ليس الخلق خاصاً بأقنوم بل مشتركاً بين الثالث كله إلا أن الأقنومين الإلهيين الصادرين لهما باعتبار حقيقة صورتها علية بالنظر إلى خلق الأشياء فقد حققنا في مب ١٤ ف ٨ ومب ١٩ ف ٤ عند كلامنا على علم الله وإرادته أن الله هو علة الأشياء بعقله وإرادته كما أن الصانع هو علة المصنوعات. والصانع يصنع بالكلمة المتصورة في عقله وبمحبه الإرادية المتعلقة بشيء. فإذا كذلك الله الأب صنع الخليفة بكلمته التي هي الابن وبمحبه التي هي الروح القدس وعلى هذا فصوراً

الاقنومين هما علة صدور المخلوقات من حيث يتضمنان الصفتين الذاتيتين وهما العلم والإرادة  
إذا أُجيب على الأول بأن صدوري الاقنومين الإلهيين هما علة الخلق كما مرَّ في جرم  
الفصل

وعلى الثاني بأنه كما أن الطبيعة الإلهية وإن كانت مشتركة بين الأقانيم الثلاثة إلا أنها  
حاصلة لها بترتيب ما من حيث أن الابن يأخذها من الآب والروح القدس يأخذها من كليهما كذلك  
قوة الخلق أيضاً وإن كانت مشتركة بين الأقانيم الثلاثة إلا أنها حاصلة لها بترتيب ما لأن يقبلها  
من الآب والروح القدس يقبلها من كليهما ولذا يوصف الآب بأنه خالق لعدم حصوله على قوة  
الخلق من آخر والابن بأنه به كَوْن كل شيء كما في يو ١ : ٣ لحصوله على هذه القوة بعينها  
ولكن من آخر لأن الباء تدل عادة على العلة المتوسطة أو على مبدأ من مبدأ والروح القدس الذي  
يحصل على هذه القوة عينها من الآب والابن بأنه يدبر ويحيي بتسلطه ما هو مخلوق من الآب  
بالابن ويمكن أيضاً أخذ الوجه العام لهذا الوصف من جهة تخصيص الصفات الذاتية فقد مرَّ في  
مب ٣٩ ف ٨ أن الآب يوصف ويُخَصُّ بالقدرة التي تظهر على الأخص في الخلق ولذا يوصف  
بكونه خالقاً وأن الابن يُخَصُّ بالحكمة التي بها يفعل الفاعل بالعقل ولذا يوصف بكونه به كَوْن كل  
شيء وأن الروح القدس يُخَصُّ بالخيرية التي يرجع التدبير الباعث الأشياء إلى غاياتها المقتضاة  
والإحياء لأن الحياة قائمة بحركة باطنية والمحرك الأول هو الغاية والخيرية

وعلى الثالث بأنه وإن كان كل من معلولات الله يصدر عن كل صفة من صفاته إلا أن  
معلول يُردُّ إلى تلك الصفة التي يناسبها بحسب حقيقتها الخاصة كما يُسند ترتيب الأشياء إلى  
الحكمة وتبرير الأثيم إلى الرأفة والخيرية المفيضة لذاتها بسخاء والخلق الذي هو إصدار جوهر  
الشيء إلى القدرة

### الفصل السابع

هل من الضرورة أن يوجد في المخلوقات أثر الثالوث

يُنْتَظَى إلى السابع بأن يقال: يظهر أن ليس من الضرورة أن يوجد في المخلوقات أثر الثالوث لأن كل شيء إنما يُبْحَث عنه بآثاره وليس يمكن أن يُبْحَث عن ثلوث الأقانيم بالمخلوقات كما مرَّ في مب ٣٣ ف ١. فإذاً ليس في المخلوقات آثار للثالوث

٢ وأيضاً كل ما في الخليقة فهو مخلوقٌ فلو كان يوجد أثر الثالوث في الخليقة بحسب بعض خواصها وكان في كل مخلوق أثر الثالوث لوجب أن يوجد أيضاً أثره في كل من تلك الخواص وهكذا إلى غير النهاية

٣ وأيضاً ان المعلول لا يمثل الا علته. وعليّة المخلوقات ترجع إلى الطبيعة العامة لا إلى الإضافات التي بها تتمايز الأقانيم وتتكثر. فإذاً ليس يوجد في الخليقة أثر الثالوث بل أثر وحدانية الذات فقط

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٦ ب ١٠ «ان أثر الثالوث واضح في المخلوقات»

والجواب أن يُقال إن كل معلول يمثل علته نوعاً من التمثيل ولكن على أنحاء مختلفة فمن المعلولات ما يمثل عليّة العلة فقط لا صورتها كتمثيل الدخان للنار وهذا التمثيل يُعرَف بتمثيل الأثر لأن الأثر يدل على حركة شيءٍ منتقلٍ من دون أن يدل على أنها أيُّ حركةٍ هي ومنها ما يمثل العلة باعتبار مشابهة صورتها كتمثيل النار المتولدة للنار المولدة وتمثال المريخ للمريخ وهذا التمثيل يعرف بتمثيل الصورة وصدورا الأَقْنُومِين الإلهيين يعتبران بحسب فعل العقل وفعل الإرادة كما مرَّ في مب ٢٧ لأن الابن يصدر ككلمة العقل والروح القدس يصدر كمحبة الإرادة. فإذاً المخلوقات الناطقة الحاصلة على العقل والإرادة تمثل الثالوث بطريق الصورة من حيث يوجد فيها الكلمة المتصورة والمحبة الصادرة. واما المخلوقات بأسرها فتمثل الثالوث بطريق الأثر من حيث

يوجد في كل خليفة ما يجب اسناده بالضرورة إلى الأقانيم الإلهية على أنها علتة لأن كل خليفة فهي قائمة بنفسها في وجودها ولها صورة تخصّصها بنوع ونسبة إلى شيء آخر فبحسب كونها جوهرًا مخلوقًا تمثّل العلة والمبدأ وهكذا تدل على أقنوم الآب الذي هو مبدأ لا من مبدأ وبحسب أن لها صورةً ونوعاً تمثّل الكلمة من حيث أن صورة الصنّاعي إنما تصدر عن تصور الصانع وبحسب أن لها نسبةً تمثّل الروح القدس من حيث هو محبة لأن نسبة المعلول إلى شيء آخر إنما تحصل عن إرادة الخالق ولذا قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٦ ب ١٠ «أن أثر الثالوث يوجد في كل خليفة من حيث هي شيء واحد ومن حيث أن لها صورةً نوعيةً ومن حيث أن فيها نسبة ما» وإلى هذا ترجع تلك الثلاثة أي العدد والوزن والمقدار الواردة في سفر الحكمة ١١ لأن المقدار يُردُّ إلى جوهر الشيء المحدود بمبادئه والعدد يُردُّ إلى النوع والوزن إلى النسبة وإلى هذه الثلاثة ترجع تلك الثلاثة التي ذكرها اوغسطينوس في كتاب طبيعة الخير ٣ وهي الكيفية والنوع والنسبة وتلك الثلاثة التي ذكرها في كتاب ٨٣ مب ١٨ وهي ما به يقوم وما به يمتاز وما به يوافق لأن شيئاً يقوم بجوهره ويمتاز بصورته ويوافق بنسبته. ويمكن أن يرجع إلى ذلك بسهولة كل ما يقال على هذا النمط

إذا أُجيب على الأول بأن تمثيل الأثر يعتبر بحسب المخصّصات وبهذه الطريقة يمكن التّأدي بالمخلوقات إلى معرفة ثالوث الأقانيم الإلهية كما مرّ في مب ٣٢ ف ١ وعلى لاثاني بأن الخليفة شيء قائم بنفسه حقيقةً وفيه توجد الأمور الثلاثة المتقدم ذكرها وليس يجب وجود هذه الثلاثة في كل مما يشتمل عليه بل بحسبها يُسند الأثر إلى الشيء القائم بنفسه

وعلى الثالث بأن صدورَي الأقنومين هما أيضاً علّة للخلق على نحو ما كما مرّ في جرم الفصل وفي الفصل السابق

### الفصل الثامن

#### هل يخالط الخلق أفعال الطبيعة والصناعة

يُتَخَطَّى إلى الثامن بأن يقال: يظهر أن الخلق يخالط أفعال الطبيعة والصناعة لأنه في كل فعل من أفعال الطبيعة والصناعة يصدر صورة. وهذه الصورة لا تصدر من شيء إذ ليس لها هيولى تتركب منها. فهي إذاً تصدر من العدم وهكذا فالخلق موجودٌ في كل فعلٍ من أفعال الطبيعة والصناعة

٢ وأيضاً ان المعلول ليس متقدماً على علته. والأشياء الطبيعية ليس يوجد فيها فاعل إلا الصورة العرضية التي هي الصورة الفعلية والانفعالية. فإذا الصورة الجوهرية لا تصدر بفعل الطبيعة. فهي إذن تصدر بالخلق

٣ وأيضاً ان الطبيعة تفعل ما يشابهها. وقد يوجد في الطبيعة أشياء متولدة لا من شيء يشابهها كما يُشاهد ذلك في الحيوانات المتولدة بالتعفن. فإذا ليست صورتها صادرة عن الطبيعة بل بالخلق وقس عليها ما سواها

٤ وأيضاً ما ليس يُخلَق فليس بخلقة. فإذا لو كان ما يصدر عن الطبيعة ليس يصاحبه خلق للزم أنه ليس خليفة وهذا بدعة

لكن يعارض ذلك أن أوغسطينوس قد ميّز بين فعل الانتشار الذي هو فعل الطبيعة وبين فعل الخلق وذلك في كلامه على سفر التكوين ك ٥ ب ٦ و ١٤ و ١٥

والجواب أن يُقال إن الإشكال في هذه المسئلة ناشئ من جهة الصور التي ذهبت شر ذمة إلى أنه لم يبتدئ وجودها بفعل الطبيعة بل كانت موجودة في المادة من قبل بناءً على قولهم بكمون الصور والذي جرّهم إلى هذا القول جهلهم بالمادة فانهم لم يكونوا يعلمون الفرق بين القوة والفعل لأنه لما كان للصور وجود سابق بالقوة في المادة قالوا بأن لها وجوداً سابقاً على الإطلاق. وذهب قومٌ إلى أن الصور تصدر بطريق الخلق عن فاعلٍ مجردٍ وعلى هذا فالخلق مصاحبٌ لكل فعلٍ من

أفعال الطبيعة والذي جرّ هؤلاء إلى هذا القول جهلهم بالصورة فإنهم لم يعتبروا أن صورة الجسم الطبيعية ليست قائمة بنفسها بل هي ما به يوجد شيءٌ ومن ثمّ فلما كان من أن يُفعل وأن يُخلَق لا يناسبان في الحقيقة إلا الشيء القائم بنفسه كما مرّ في ف ٤ من هذا المبحث لم تكن الصُور مفعولة ولا مخلوقة بل مصاحباتٍ للمخلوق وأما ما يُفعل حقيقةً من الفاعل الطبيعي فهو المركب الذي يُصنَع من الهيولى. فإذا ما يُفعل حقيقةً من الفاعل الطبيعي فهو المركب الذي يُصنَع من الهيولى. فإذا ليس يخالط الخلق أفعال الطبيعة بل لا بد لفعل الطبيعة من وجود شيءٍ سابق عليه إذا أُجيب على الأول بأن الصُور يبتدئ وجودها بالفعل متى صُنعت المركبات لا لأن الصُور تُصنَع بالذات بل بالعرض فقط

وعلى الثاني بأن الكيفيات الفعلية في الطبيعة تفعل بقوة الصُور الجوهرية. ولذا فالفاعل الطبيعي ليس يُصدر ما يشابهه في الكيفية فقط بل في النوع أيضاً

وعلى الثالث بأن الحيوانات الناقصة يكفي لتوليدها الفاعل الكلي وهو القدرة السمائية التي تشابهها تلك الحيوانات لا في النوع بل في بعض المناسبة وليس يجب أن يُقال إن صورها تُخلَق من فاعلٍ مجردٍ. وأما الحيوانات الكاملة فلا يكفي لتوليدها الفاعل الكلي بل لا بد لها من الفاعل الخاص وهو المولّد المجانس

وعلى الرابع بأن الطبيعة لا تفعل شيئاً إلا من مبادئ مخلوقة سابقة وهكذا ما يُفعل بالطبيعة يقال له خليفة



## المبحث السادس والأربعون

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 حادثٌ عقيدة إيمانية — ٣ بأي معنى يُقال إن الله خلق في البدء السماء والأرض

## الفصل الأول

### هل مجموع المخلوقات قديم

يُتخطى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن مجموع المخلوقات المعروف الآن بالعالم لم يكن لوجوده ابتداءً بل هو قديم لأن كل ما كان لوجوده ابتداءً فإنه قبل أن وُجدَ كان ممكناً أن يوجد والا لكان وجوده مستحيلاً فإذا لو كان لوجود العالم ابتداءً لكان قبل ابتدائه ممكن الوجود. والممكن الوجود هو المادة التي هي بالقوة إلى الوجود الذي يكون بالصورة وإلى اللاوجود الذي يكون بالعدم فلو كان لوجود العالم ابتداءً لكانت المادة قبل العالم. وليس يمكن وجود المادة دون الصورة ومادة العالم مع الصورة هي العالم. فإذا يلزم أن العالم وجد قبل ابتداء وجوده وهذا محال

٢ وأيضاً ليس شيء مما له قوة على أن يوجد دائماً يكون تارةً موجوداً وتارةً غير موجودٍ لأن مدة دوام شيء على قدر مبلغ قوته. وكل ما لا يقبل الفساد فله قوة على أن يوجد دائماً إذ ليس له قوة إلى زمان محدود من المدة. فإذا ليس شيء مما لا يقبل الفساد يكون تارةً موجوداً وتارةً غير موجود. وكل ما لوجوده ابتداءً فإنه تارةً موجودٌ وتارةً غير موجود. فإذا ليس شيء مما لا يقبل الفساد يكون لوجوده ابتداءً على أن في العالم أشياء كثيرة غير قابلة الفساد كالاجرام السماوية وجميع الجواهر العقلية فإذا لم يكن لوجود مجموع العالم ابتداءً

٣ وأيضاً ليس شيء غير كائن<sup>(١)</sup> مبتدئاً في الوجود وقد أثبت الفيلسوف في الطبيعيات ك ١ م ٨٢ ان المادة غير كائنة وفي كتاب السماء والعالم ك ١ م ٣٠ ان السماء غير كائنة. فإذا لم يكن لوجود مجموع الأشياء ابتداءً

٤ وأيضاً ان الخلاء هو حيث لا يوجد جسمٌ ولكن يمكن أن يوجد. ولو كان لوجود العالم ابتداءً لما كان من قبل جسمٌ حيث الآن جسم العالم ولكنه كان ممكناً ان

---

١ المراد بالكائن هنا ما يقابل الفاسد

يوجد والّا لم يكن الآن هناك جسمٌ. فإذا يلزم انه كان قبل العالم خلاءٌ وهذا محالٌ

٥ وأيضاً ليس يبتدئُ شيءٌ أن يتحرك من جديد الا بأن يكون المحرك أو المتحرك الآن على خلاف ما كان عليه من قبل. وما هو الآن على خلاف ما كان عليه من قبل فإنه يتحرك. فإذا قبل كل حركة مبتدئة من جديد كان حركةً ما. فإذا الحركة قديمة. فإذا كذلك المتحرك إذ لا وجود للحركة إلا في المتحرك

٦ وأيضاً كل محركٍ فهو اما طبيعي أو إرادي وكلاهما ليس يبتدئُ أن يحرك ما لم يسبق وجود حركةٍ لأن الطبيعة تفعل دائماً على وتيرة واحدة فإذا لم يسبق تغييرٌ اما في طبيعة المحرك أو في المتحرك لا يبتدئُ أن يصدر عن المحرك الطبيعي حركةً لم تكن من قبل. والإرادة لا تفعل ما تقصده دون حدوث تغيرٍ فيها وهذا لا يكون الا بتغير يتصور في الأقل من جهة الزمان كما أن من يريد أن يبني بيتاً غداً إلا اليوم ينتظر أن سيكون في الغد ما ليس اليوم وعلى الأقل ينتظر ان اليوم الحاضر ينقضي ويأتي الغد وهذا لا يكون بدون حركة لأن الزمان هو عدد الحركة. فإذا يلزم أنه قبل كل حركة مبتدئة من جديد كان حركةً أخرى وهكذا يلزم ما تقدم

٧ وأيضاً كل ما هو دائماً في البداية ودائماً في النهاية فلا يمكن أن يبتدئُ أو ينتهي لأن ما يبتدئُ فليس في نهايته وما ينتهي فليس في بدايته. والزمان موجود دائماً في بدايته ونهايته إذ ليس هو إلا الآن الذي هو نهاية الماضي وبداية المستقبل. فإذا الزمان ليس يمكن أن يبتدئُ أو ينتهي. فإذا كذلك الحركة التي عددها الزمان

٨ وأيضاً ان الله اما متقدم على العالم بالطبع فقط أو بالطبع والمدة فإن كان متقدماً عليه بالمدة فالمتقدم والمتأخر في المدة يقومان الزمان فيلزم أن يكون قبل العالم زمان وهذا محال

٩ وأيضاً متى فرضت العلة الكافية فرض المعلوم لأن العلة التي لا يلزم من وجودها وجود المعلوم علة ناقصة محتاجة إلى الغير وجود المعلوم. والله علة كافية للعالم

غائية باعتبار خيريته ومثالية باعتبار حكمته وفاعلية باعتبار قدرته كما يتضح ممّا مرّ في مب ٤٤ ف ٢ و ٣ و ٤. فإذا لما كان الله قديماً كان العالم قديماً أيضاً  
١٠ وأيضاً ما كان قديماً فمفعوله قديم أيضاً. وفعل الله هو نفس جوهره الذي هو قديم.  
فإذا العالم أيضاً قديم

لكن يعارض ذلك قوله في يو ١٨: ٥ «مجدّني أنت يا أبتِ عندك بالمجد الذي كان لي عندك قبل كون العالم» وفي ام ٨: ٢٢ «الرب حازني في أول طريقه قبل ما عمله منذ البدء»  
والجواب أن يقال ليس يجب أن يكون شيء قديماً غير الله وليس ذلك مستحيلاً فقد حققنا في مب ١٩ ف ٤ أن إرادة الله هي علة الأشياء فإذاً إنما يجب وجود بعض الأشياء بحسب وجوب إرادة الله لها لأن ضرورة المعلول متوقفة على ضرورة العلة كما في الإلهيات ك ٥ م ٦ وقد حققنا في مب ١٩ ف ٣ أنه إذ تكلمنا على وجه الإطلاق فالله ليس يريد بالضرورة إلا نفسه فهو إذن ليس يريد بالضرورة أن يكون العالم قد وجد دائماً بل له من فسحة الوجود مقدار ما يريده الله له لتوقف وجوده على إرادة الله على أنها علته. فإذاً ليس من الضرورة أن يكون العالم قديماً. ولذا ليس يمكن إثبات ذلك بطريقة البرهان وليست الأدلة التي أقامها على ذلك أرسطو في الطبيعيات ك ٢ برهانية بل من وجه أي لنقض أدلة المتقدمين الذين قالوا ببداية العالم على طرق مستحيلة في الحقيقة. ويظهر ذلك من ثلاثة أمور أولاً لأنه في الطبيعيات ك ٨ وفي كتاب السماء ك ١ م ١٠١ وما يليه قدّم بعض مذاهب كمذهب انكساغورس وانبيذقلس وأفلاطون ثم جاء بالأدلة الناقضة عليهم مذاهبهم وثانياً لأنه حيثما يتكلم على هذه المسئلة يستشهد بالمتقدمين مما ليس إلى المبرهن بل إلى المُقنع وثالثاً لأنه قد صرّح في كتاب الجدل ك ١ ب ٩ بأنه يوجد بعض مسائل جدلية ليس لنا عليها أدلة كمسئلة قدّم العالم

إذاً أُجيب على الأول بأنه قبل ان وجد العالم كان ممكناً ان يوجد لكن لا بحسب القوة الانفعالية التي هي الهيولى بل بحسب قوة الله الفعلية وعلى حد ما يُقال إن شيئاً ممكن على وجه الإطلاق لا باعتبار قوة ما بل من مجرد نسبة الحدود الغير المتناقضة بحسب مقابلة الممكن للمستحيل كما يتضح مما قاله الفيلسوف في الإلهيات ك ٥ م ١٧

وعلى الثاني بأن ما له قوة على أن يوجد دائماً فمنذ حصوله على تلك القوة لا يكون تارةً موجوداً وتارةً غير موجودٍ واما قبل حصوله عليها فلم يكن موجوداً فإذا تلك الحجة التي أوردتها أرسطو في كتاب السماء ليس يلزم عنها على الإطلاق ان غير الفاسدات لم يكن لوجودها ابتداءً بل انه لم يبتدئ وجودها بالطريقة الطبيعية التي بها يبتدئ وجود الكائنات والفسادات

وعلى الثالث بأن أرسطو قد أثبت في الطبيعيات ك ١ م ٦٠ ان الهيولى ليست كائنة من أنها ليس لها موضوع تتكون منه وفي كتاب السماء والعالم ١ م ١٢٠ أثبت أن السماء ليست كائنة من أنها ليس لها ضد تتكون منه وبذلك يتضح ان كلا الحجتين لا يلزم عنهما إلا أن الهيولى والسماء لم يبتدئ وجودهما بالكون كما كان يقول بعضٌ خصوصاً في السماء. واما نحن فنقول ان الهيولى والسماء قد أُخرجتا إلى الوجود بالخلق كما أسلفنا في مب ٤٤ ف ١ و ٢

وعلى الرابع بأنه ليس يكفي لحقيقة الخلاء ان لا يكون مشغولاً بشيء بل يُقتضى لها أن يكون فضاءً قابلاً للجسم ليس مشغولاً بجسم كما يتضح مما قاله أرسطو في الطبيعيات ك ٤ م ٦٠ ونحن نقول انه لم يكن قبل العالم مكانٌ أو فضاءً

وعلى الخامس بأن المحرك الأول قد لزم دائماً حالاً واحدةً بعينها وأما المتحرك الأول فلم يلزم دائماً حالاً واحدةً بعينها لأنه ابتداءً ان يوجد بعد ان لم يكن موجوداً وهذا لم يكن بالتغيير بل بالإبداع الذي ليس متغيراً كما مرّ في مب ٤٥ ف ٢. ومن ذلك يتضح أن تلك الحجة التي أوردتها أرسطو في الطبيعيات ك ٨ إنما تتجه على القائلين

بقدم المتحركات وحدوث الحركة كما يتضح من مذهبي انكساغورس وانبذقلس واما مذهبنا فهو ان الحركة قد كانت دائماً منذ ابتدأت المتحركات

وعلى السادس بأن الفاعل الأول فاعلٌ إراديٌّ وهو وان أراد بإرادةٍ قديمةٍ إصدار معلولٍ ما لكنه لم يصدر معلولاً قديماً ولا حاجة إلى تقدير حركة سابقة ولا بسبب تصور الزمان أيضاً لأنه ليس يجب اعتبار الفاعل الجزئي الذي يقتضي سبق شيءٍ ويُصدر شيئاً آخر كالفاعل الكلي الذي يُصدر الكل فإن الفاعل الجزئي يُصدر الصورة ويقتضي سبق وجود المادة ولذلك يجب أن يُصدر الصورة على نسبة المادة المقتضاة لها فإذا ينبغي أن يُعتبر فيه انه يصدر الصورة إلى هذه المادة دون غيرها لاختلاف المواد بعضها عن بعض وهذا ليس له محلٌ في الله الذي يُصدر الصورة والمادة معاً بل إنما ينبغي أن يعتبر فيه أنه يُصدر المادة مناسبة للصورة والغاية — ثم الفاعل الجزئي يقتضي تقدم الزمان كما يقتضي تقدم المادة ولذا ينبغي أن يُعتبر فيه أنه يفعل في الزمان المتأخر لا المتقدم باعتبار تصور التعاقب في أجزاء الزمان وأما في الفاعل الكلي الذي يُصدر الشيء والزمان فلا محل لاعتبار أنه يفعل الآن لا في زمان سابق بحسب تصور التعاقب في أجزاء الزمان كأنما يُقتضى تقدم الزمان على فعله بل يجب أن يُعتبر فيه أنه أعطى معلوله الزمان على قدر ما أراد وحينما أراد وبحسب ما كان ملائماً لإظهار قدرته لأن العالم إذا لم يكن قديماً فهو أهدى إلى معرفة القدرة الإلهية الخالقة منه لو كان قديماً لأن كل ما ليس بقديم فواضح أن له علة بخلاف ما هو قديمٌ فإن ذلك ليس واضحاً فيه

وعلى السابع بأن المتقدم والمتأخر موجودان في الزمان بحسب وجودهما في الحركة كما في الطبيعيات ك ٤ م ٩٩ ولذا يجب اعتبار المبدأ والمنتهى في الزمان كما في الحركة ولكن الحركة إذا قُدِّرَ قدمها ما يلزم أن يكون كل آن فيها مبدأً ومنتهىً لها بخلاف ما إذا كانت حادثة فإن ذلك ليس يلزم فيها وكذا يقال في الآن الزماني

وهكذا يتضح أن كون الآن هو دائماً مبدأ الزمان ومنتهاه يقتضي قدم الزمان والحركة ولذا قد ردَّ أرسطو بهذه الحجة في الطبيعيات ك ٨ على مُثْبِتِي قِدَم الزمان دون الحركة

وعلى الثامن بأن الله متقدم على العالم بالمدة وليس المراد بالمتقدم تقدم الزمان بل تقدم الأزل أو يُقال إنَّ المراد به تقدم الزمان الموهوم لا الموجود كما أنه لو قيل ليس فوق السماء شيء كان المراد يفوق الدلالة على مكان موهوم فقط لجواز أن يتصور زيادة أبعادٍ آخر على أبعاد الجسم السماوي

وعلى التاسع بأن المعلول كما يصدر عن العلة الفاعلة بالطبع بحسب صورتها كذلك يصدر عن الفاعل بالإرادة بحسب الصورة السابقة في تصوره والمعينة منه كما يتضح مما أسلفناه في مب ١٤ ف ٨ ومب ٤١ ف ٢. فإذاً وان كان الله منذ الأزل علة كافية للعالم ليس يلزم مع ذلك جعل العالم صادراً عنه إلا بحسب ما استقرَّ في سابق تحديد إرادته أي أن يحصل له الوجود بعد اللاوجود ليكون بذلك أوضح دلالة على صانعه

وعلى العاشر بأنه متى وجد الفعل يلزم المفعول بحسب اقتضاء الصورة التي هي مبدأ الفعل. وما يسبق تصوره وتحديده في الفواعل الإرادية يُعْتَبَر كالصورة التي هي مبدأ الفعل فإذاً ليس يلزم عن فعل الله القديم أن يكون مفعوله قديماً بل أن يكون على حسبما إرادة الله أي أن يحصل له الوجود بعد اللاوجود

## الفصل الثاني

### هل حدوث العالم عقيدة إيمانية

يُتَخَطَّى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن حدوث العالم ليس عقيدة إيمانية بل نتيجة برهانية لأن كل مصنوع فهو حادث. ويمكن أن يثبت بالبرهان أن الله هو علة العالم الفاعلية وهذا قد أقرَّه أيضاً أكابرُ الفلاسفة. فإذاً يمكن أن يثبت بالبرهان أن العالم حادث

٢ وأيضاً إذا كان لا بد من القول بأن العالم مصنوع من الله فهو مصنوعٌ أمّا من لا شيءٍ أو من شيءٍ ولكنه ليس مصنوعاً من شيءٍ وإلا لزم تقدم مادته عليه وهذا منقوضٌ بحجج أرسطو الذي أثبت في كتاب السماء أن السماء ليست كائنة. فإذا يجب القول بأن العالم مصنوع من لا شيءٍ وانه من ثمّه موجودٌ بعد ان لم يكن موجواً فإذاً يجب أن يكون حادثاً

٣ وأيضاً كل فاعل بالعقل فهو يفعل عن مبدأٍ كما يتضح في جميع الصناعات. والله فاعلٌ بالعقل. فإذاً يفعل عن مبدأٍ. فإذاً العالم الذي هو مفعوله ليس بقديم

٤ وأيضاً من الواضح الجلي أن بعض الصنائع وعمران بعض البلدان قد ابتدأت من أزمنة محدودة. ولو كان العالم قديماً لما كان الأمر كذلك. فإذاً واضحٌ أن العالم ليس بقديم

٥ وأيضاً من المحقق ان ليس شيءٌ مساوياً لله. ولو كان العالم قديماً لكان مساوياً لله في المدة. فإذاً من المحقق ان العالم ليس قديماً

٦ وأيضاً لو كان العالم قديماً لكان قد تقدم هذا اليوم أيامٌ غير متناهية. وقطع غير المتناهيات مستحيل. فإذاً لو كان العالم قديماً لما بُلغَ إلى هذا اليوم وهذا بين البطلان

٧ وأيضاً لو كان العالم قديماً لكان التوليد أيضاً منذ القديم فيلزم التسلسل في تولد الناس بعضهم من بعض. والأب علة فاعلية للابن كما في الطبيعيات ك ٢ م ٢٩ فإذاً يلزم جواز التسلسل في العلل الفاعلية وهذا قد أُبطل في الإلهيات ك ٢ م ٥

٨ وأيضاً لو كان العالم والتوليد قديمين لتقدم ناسٌ غير متناهين. ونفس الإنسان خالدة. فإذاً يلزم أن يوجد الآن بالفعل نفوس إنسانية غير متناهية وهذا محالٌ. فإذاً يمكن معرفة حدوث العالم بالأدلة القطعية لا بالإيمان فقط

لكن يعارض ذلك ان عقائد الإيمان لا يمكن إثباتها بالبرهان لأن الإيمان يتعلق بغير المنظورات كما في عبر ١١ وكون الله خالق العالم بحيث أن العالم حادث عقيدةً

إيمانية فإننا نقول أؤمن بالله واحد الخ وقال أيضاً غريغوريوس في خطاب ١ على حزقيا ان موسى تنبأ على الماضي بقوله «في البدء خلق الله السماوات والأرض» مما يصرح فيه بحدوث العالم. فإذا حدث العالم إنما يُعلم بالوحي فقط ولذا يمتنع إثباته بالبرهان

والجواب أن يُقال إن حدث العالم إنما يُعلم بالايمان فقط ولا يمكن إثباته بالبرهان كما مرّ أيضاً في سر التثليث في مب ٣٨ ف ١ وتحقيق ذلك ان حدوث العالم لا يمكن إقامة برهان عليه من جهة العالم لأن مبدأ البرهان هو الحد بالماهية. وكل شيء باعتبار حقيقة نوعه مجرد عن خصوص المكان والزمان ولذا يُقال إن الكليات موجودة في كل ابن وأن. فإذا ليس يمكن أن يثبت بالبرهان حدوث الإنسان أو السماء أو الحجر. وكذا أيضاً ليس يمكن إقامة برهان على حدوث العالم من جهة العلة الفاعلة التي تفعل بالإرادة لأن إرادة الله لا يمكن البحث عنها بالعقل إلا بالنظر إلى ما يريده الله بالضرورة المطلقة. وما يريده الله بالنظر إلى المخلوقات فليس يريده بالضرورة المطلقة كما مرّ في مب ١٩ ف ٣. على أنه يمكن كشف الإرادة الإلهية للإنسان بالوحي الذي عليه يستند الايمان. فإذا حدث العالم في الوجود أمر يُعتقد بالايمان وليس يثبت بالطريقة البرهانية أو العلمية وفي اعتبار ذلك فائدة لمن يدعي إثبات عقائد الايمان بالبرهان لئلا يأتي في ذلك بحجج غير قاطعة فتكون داعية لهزء الكفرة لظنهم اننا إنما نتمسك بعقائد الايمان سنداً على مثل هذه الحجج

إذا أجيب على الأول بأن الفلاسفة القائلين بقدّم العالم مذهبين كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١١ ب ٤. فذهب فريق منهم إلى أن جوهر العالم ليس مصنوعاً من الله وهذا ضلال لا يحتمله العقل ولذا فهو مردودٌ بأدلة قطعية. وذهب آخرون إلى أن العالم قديمٌ ولكنه مصنوعٌ من الله لأنهم لم يريدوا أن يجعلوا بدءاً لزمانه بل لخلقه بحيث يكون على نحو ما لا يكاد يُعقل مصنوعاً دائماً وقد أشاروا إلى كيفية تعقلهم ذلك على ما قال اوغسطينوس هناك ك ١٠ ب ٣١ فإنه قال «كما أنه

لو وُضعت قدمٌ في التراب دائماً منذ الأزل لحصل عنها دائماً أثرٌ وليس من ينكر أن هذا الأثر مصنوعٌ من الدائس كذلك العالم قديمٌ لقدم صانعه» ولا بد لتعقل ذلك من اعتبار أن العلة الفاعلية التي تفعل بالحركة تتقدم على مفعولها بالزمان ضرورةً لأن المفعول لا يوجد الا عند نهاية الفعل وكل فاعل يجب أن يكون مبدأً للفعل. واما إذا كان الفعل آنياً لا تدريجياً فليس من الضرورة أن يكون الفاعل متقدماً على المفعول بالمدة كما يتضح في الانارة وبناءً على هذا يقولون انه إذا كان الله هو العلة الفاعلة للعالم فليس من الضرورة أن يكون متقدماً على العالم بالمدة لأن الخلق الذي به أوجد العالم ليس تحريكاً تدريجياً كما مرَّ في مب ٤٥ ف ٢

وعلى الثاني بأن القائلين بقدَم العالم يقولون ان مصنوعٌ من الله من عدم لا لأنه مصنوعٌ بعد عدم كما نريد نحن بالخلق بل لأنه ليس مصنوعاً من شيءٍ وهكذا فبعض هؤلاء لا يتجافون عن استعمال الخلق أيضاً كما يتضح من ابن سينا في الإلهيات ك ٩ ب ٤

وعلى الثالث بأن تلك الحجة هي حجة انكساغورس التي أوردتها الفيلسوف في الطبيعيات ك ٨ م ١٥ ولكنها ليست مُنتجة بالضرورة إلا بالنظر إلى العقل الذي يبحث ناظراً في ما يجب فعله مما يشبه الحركة وهذا هو العقل الإنساني لا الإلهي كما مرَّ في مب ١٤ ف ١٢

وعلى الرابع بأن القائلين بقدَم العالم يقولون بتعاقب العمران وعدمه على بعض البلدان تعاقباً غير متناهٍ وكذا يقولون بأن الصنائع بسبب كثرة المفاصد وحوادث الدهر المختلفة قد تعاقب عليها الاختراع والدثار تعاقباً غير متناهٍ ومن ثمَّ قال ارسطو في كتاب الآثار العلوية ١ في الباب الأخير «ان القول بحدوث العالم كله سندا على مثل هذه التغييرات الجزئية أهل لأن يُضحك منه»

وعلى الخامس بأن العالم ولو كان قديماً ليس مع ذلك مساوياً لله في الأزلية كما

قال بويسيوس في التعزية ك ٥ نث ٦ لأن الوجود الإلهي حاصلٌ كله دفعةً دون تدريج بخلاف وجود العالم

وعلى السادس بأن الانتقال يتعقل دائماً من طرف إلى طرف وأيَّ يومٍ ماضٍ أخذتَ فالأيام التي منه إلى هذا اليوم متناهية إذ قد أمكن قطعها وهذا الاعتراض إنما ينهض لو كان بين الطرفين أوساطٌ غير متناهية

وعلى السابع بأنه يستحيل في العلل الفاعلة أن تتسلسل إلى غير النهاية بالذات كأن تكون العلل المقتضاة بالذات لمعلولٍ ما متكررة إلى غير النهاية كما لو تحرك الحجر من العصا والعصا من اليد وهكذا إلى ما لا يتناهى ولكنه لا يستحيل فيها أن تتسلسل بالعرض كأن تكون جميع العلل المتكررة إلى غير النهاية في مقام علةٍ واحدةٍ فقط وإنما تكثرت بالعرض وذلك كما يفعل الصانع بمطارق كثيرة بالعرض لانكسار الواحدة بعد الأخرى فيعرض إذاً لهذه المطرقة أن تخلف الأخرى في الفعل وكذا يعرض لهذا الإنسان من حيث يولد أن يكون متولداً من آخر لأنه إنما يولد من حيث هو إنسان لا من حيث هو ابن إنسان آخر فإن الناس المولدين لهم مرتبةٌ واحدة في العلل الفاعلية وهي مرتبة المولد الجزئي وعلى هذا فليس يستحيل أن يتولد إنسان من إنسانٍ إلى غير نهاية وإنما يستحيل ذلك لو كان توليد هذا الإنسان متوقفاً على هذا الإنسان وعلى الجسم العنصري وعلى الشمس وهكذا إلى ما لا يتناهى

وعلى الثامن بأن القائلين بقدوم العالم يدفعون عنهم هذه الحجة من وجوه كثيرة فمنهم من لا يعتدُّ وجود أنفس غير متناهية بالفعل مستحيلاً كما في إلهيات الغزالي حيث قال إن هذا غير متناهٍ بالعرض وهذا قد أبطلناه 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 أي أن النفوس التي تقارق الأبدان تعود بعد كروور مدة معينة من الزمان فتتصل بأبدان أخرى وسيأتي الكلام على جميع

هذه المذاهب ومع ذلك يجب ملاحظة أن هذه الحجة جزئية فلقائل أن يقول ان العالم أو في الأقل بعض المخلوقات كالملاك قديم لا الإنسان ومطلوبنا هنا بالاجمال ما إذا كان بعض المخلوقات قديماً

### الفصل الثالث

هل كان خلق الأشياء في بدء الزمان

يُتَخَطَّى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن خلق الأشياء لم يكن في بدء الزمان لأن ما ليس في الزمان فليس في شيء منه. وخلق الأشياء لم يكن في الزمان لأن الخلق قد أُصْدِرَ به جوهرُ الأشياء إلى الوجود والزمان ليس بمقدار لجوهر الأشياء ولا سيما الروحانية. فإذا لم يكن الخلق في بدء الزمان

٢ وأيضاً قد أثبت الفيلسوف في الطبيعيات ك ٦ م ٤٠ ان كل ما يُفعل فقد كان يُفعل وهكذا ففي كل أن يُفعل متقدم ومتأخر. وبدء الزمان ليس فيه متقدم ومتأخر لكونه غير متجزئ. فإذا لما كان أن يُخلق نوعاً من أن يُفعل يظهر أن الأشياء ليست مخلوقة في بدء الزمان

٣ وأيضاً ان الزمان نفسه مخلوق أيضاً. ويمتنع أن يكون مخلوقاً في بدء الزمان لكونه متجزئاً وبدء الزمان غير متجزئ. فإذا خلق الأشياء لم يكن في بدء الزمان

لكن يعارض ذلك قوله في تك ١ «في البدء خلق الله السماوات والأرض»

والجواب أن يُقال إن قول التكوين «في البدء خلق الله السماوات والأرض» يفسر على ثلاثة أنحاء دفعاً لثلاث أضراليل فمن الناس من قال بأن العالم قديم وان الزمان ليس له بدء وابطالاً لهذا القول يفسر في البدء على معنى في بدء الزمان ومنهم من قال بمبدأين للخلق أحدهما مبدأ الخيرات والآخر مبدأ الشرور وابطالاً لهذا القول يفسر في البدء على معنى في الابن لأنه كما يخصص المبدأ الفعلي بالآب باعتبار القدرة كذلك يخصص المبدأ المثالي بالابن باعتبار الحكمة بحيث أنه كما

يقال «قد صنعت كل شيء في الحكمة» كذلك يُعقل ان الله قد صنع كل شيء في البدء أي في الابن كقول الرسول في كولوسي ١: ١٦ «فيه (أي في الابن) خُلِقَت جميع الكائنات» ومنهم من قال بأن الجسمانيات مخلوقة من الله بواسطة المخلوقات الروحانية وابطالاً لهذا القول يفسر في البدء خلق الله السماوات والأرض أي قبل كل شيء لأن أربعة أشياء تجعل مخلوقة معاً الفلك الأطلس والمادة الجسمانية المعروفة بالأرض والزمان والطبيعة المَلَكِيَّة

إذاً أُجيب على الأول بأنه ليس يُقال إن الأشياء خلقت في بدء الزمان بمعنى أن بدء الزمان مقدار الخلق بل بمعنى ان السماء والأرض خُلِقَتَا مع الزمان

وعلى الثالث بأن كلام الفيلسوف المُورد إنما يحمل على أن يفعل الذي يكون بالحركة أو طرفاً للحركة لأنه لما كان لا بد في كل حركة أن يعتبر متقدماً ومتأخراً كان قبل انتهاء كل متحرك أي متى كان شيء في حال ان يتحرك أو أن يفعل لا بد من أخذ شيء قبله وشيء بعده لأن ما هو في بدء الحركة أو في نهايتها ليس في حال أن يتحرك. والخلق ليس حركة ولا طرفاً للحركة كما مرَّ في المبحث السابق ف ١ فإذاً على هذا يُخلق شيء لم يكن يُخلق قبل

وعلى الثالث بأنه ليس يفعل شيء إلا بحسب كونه موجوداً ولا يوجد من الزمان شيء سوى الآن فإذاً ليس يمكن أن يفعل شيء إلا بحسب أن ما ليس لأن الزمان موجود في الآن الأول بل لأنه مبتدئ منه



### المبحث السابع والأربعون في تمايز الأشياء - وفيه ثلاثة فصول

بعد إذ بحثنا في صدور المخلوقات إلى الوجود يجب البحث في تمايز الأشياء وقد جعلناه على ثلاثة أقسام. الأول في تمايز الأشياء بالعموم. والثاني في تمايز الخير والشر. والثالث في

تمايز الخليقة الروحانية والجسمانية. والبحث في الأول يدور على ثلاث مسائل — ١ في كثرة الأشياء أي تمايزها — ٢ في تفاوتها — ٣ في وحدة العالم

## الفصل الأول

هل كثرة الأشياء وتمايزها من الله

يُنْخَطِى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن ليس كثرة الأشياء وتمايزها من الله لأن من شأن الواحد دائماً أن يصدر عنه واحد. والله في غاية الوجدانية كما يتضح في ما مرّ في مب ١١ ف ٤. فإذا ليس يُصْدِر إلا معلولاً واحداً

٢ وأيضاً ان الصورة تكون على شبه مثالها والله. هو العلة المثالية لمعلوله كما مرّ في مب ٤٤ ف ٣. فإذا لما كان الله واحداً كان معلوله واحداً فقط لا متمائزاً

٣ وأيضاً كل ما إلى غاية فهو معادل للغاية. وغاية الخليقة واحدة وهي الخيرية الإلهية على ما مرّ بيانه في مب ٤٤ ف ٤. فإذا ليس معلول الله إلا واحداً

لكن يعارض ذلك قوله في تك ١ «ان الله فصل بين النور والظلام وبين مياه ومياه» فإذا تمايز الأشياء وتكثرها هو من الله

والجواب ان يُقال إن بعض الناس اختلفوا في علة تمايز الأشياء فمنهم من جعلها في المادة وحدها أو مع الفاعل فالذي جعلها في المادة وحدها كديمقراطيس وجميع الطبيعيين المتقدمين الذين لم يقولوا إلا بالعلة المادية فقط وتمايز الأشياء عند هؤلاء حاصل عن الاتفاق بحسب حركة المادة. والذي جعلها في المادة والفاعل معاً انكساغورس فإنه جعل علة تمايز الأشياء في العقل بتجريد ما كان مختلطاً في المادة ولكن هذا المذهب باطل من وجهين اما أولاً فلأننا قد حققنا في مب ٤٤ ف ٢ ان المادة أيضاً مخلوقة من الله فإذا إذا كان تمايز ما من جهة المادة فيجب استناده إلى علة أعلى. وأما ثانياً فلأن المادة هي لأجل الصورة دون العكس وتمايز الأشياء إنما هو بالصور الخاصة فإذا ليس التمايز في الأشياء لأجل المادة بل بعكس ذلك خلق التباين في

المادة لتكون صالحة لقبول صورٍ مختلفة — ومنهم من جعل علة تمايز الأشياء في الفواعل الثانية كابن سينا فإنه قال ان الله بتعقله نفسه أصدر العقل الأول الذي إذ لم يكن عين وجوده كان بالضرورة مركباً من القوة والفعل كما سيأتي بيانه في مب ٥٠ ف ٢ وهكذا العقل الأول بتعقله العلة الأولى أصدر العقل الثاني وبتعقله نفسه بحسب كونه بالقوة أصدر جرم السماء الذي يحرك وبتعقله نفسه بحسب ما له من الفعل أصدر نفس السماء وهذا أيضاً باطلٌ من وجهين أما أولاً فلأن الخلق خاصٌ بالله وحده على ما حققناه في مب ٤٥ ف ٥ فإذا ما ليس يمكن حصوله إلا بالخلق فإنما يصدر عن الله وحده وذلك جميع ما ليس يعرضه الكون والفساد. وأما ثانياً فلأن قضية هذا المذهب ان مجموع الأشياء ليس صادراً عن قصد الفاعل الأول بل عن اجتماع علل فاعلة كثيرة وهذا ما نسميه صدوراً بالخبطة والاتفاق وعليه فيكون تمام الكون القائم باختلاف الأشياء صادراً بالاتفاق وهذا محال — فإذا يجب أن يُقال إن تمايز الأشياء وتعددتها إنما هو صادرٌ عن قصد الفاعل الأول وهو الله فإنه أصدر الأشياء إلى الوجود لأجل إشراك المخلوقات في خيريته وتمثيلها بها ولما كان لا يمكن لخلقة واحدة أن تمثلها تمثيلاً كافياً أصدر مخلوقات كثيرة ومختلفة حتى ان ما يفوت احداها في تمثيل الخيرية الإلهية يُوفى من الأخرى لأن الخيرية التي هي في الله على حال البساطة والوحدة هي في المخلوقات على حال التكثر والانقسام ومن ثم كان مجموع العالم كله أكثر اشتراكاً في الخيرية الإلهية وأعظم تمثيلاً لها من كل خليفة أخرى ولما كانت الحكمة الإلهية هي علة تمايز الأشياء قال موسى ان الأشياء متمايضة بكلمة الله التي هي تصور الحكمة وهذا هو المراد بقوله في تك ١ «قال الله ليكن النور. وفصل بين النور والظلام»

إذاً أجيب على الأول بأن الفاعل بالطبع يفعل بالصورة التي هو بها موجودٌ والتي هي في الواحد واحدة فقط ولذا ليس يفعل إلا واحداً فقط وأما الفاعل الإرادي

كأنه على ما حققناه في مب ١٩ ف ٤ فيفعل بالصورة المعقولة. فإذا لما كان تعقل الله أموراً كثيرة لا ينافي وحدانيته وبساطته كما حققناه في مب ١٥ ف ٢ يلزم أنه وان يكن واحداً يقدر أن يصنع أشياء كثيرة

وعلى الثاني بأن تلك الحجة انما تنتهض بالنظر إلى الصورة التي تمثل المثل تمثيلاً كاملاً والتي إنما تتكرر من جهة المادة فقط وعليه فالصورة الغير المخلوقة التي هي كاملة هي واحدة فقط على أنه ليس من خليفة تمثل تمثيلاً كاملاً المثل الأول وهو الذات الهية ولذا يجوز تمثيلها بأمر كثيرة. ومع ذلك فباعتبار أن الصورة يقال لها مُثْلٌ يوجد في العقل الإلهي تكرر الصور بإزاء تكرر الأشياء

وعلى الثالث بأن القول الشارح في النظريات الذي يوضح النتيجة ايضاحاً تاماً واحداً فقط وأما الأقوال الشارحة الظنية فكثيرة وكذا الأمر في الأشياء العملية فإنه متى كان ما إلى الغاية مساوياً للغاية فليس يُقتضى أن يكون إلا واحداً فقط وليس الأمر كذلك في الخليفة بالنسبة إلى الغاية التي هي الله فإذا قد لزم تكرر المخلوقات

## الفصل الثاني

هل تفاوت الأشياء هو من الله

يُتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن تفاوت الأشياء ليس من الله لأن من شأن ما في غاية الحسن أن يُصدر أشياء في غاية الحسن. والأشياء التي في غاية الحسن ليس بعضها أعظم من بعض. فإذا من شأن الله الذي هو في غاية الحسن أن يصنع جميع الأشياء متساوية

٢ وأيضاً ان المساواة هي مفعول الوحدة كما في الإلهيات ك ٥ م ٢٠ والله واحد فإذا قد صنع الأشياء متساوية

٣ وأيضاً من شأن العدل إعطاء المتفاوتات أموراً متفاوتة. والله عادل في جميع أعماله. فإذا لما كان عمله الذي به أشرك الأشياء في الوجود ليس مسبوقاً بتفاوت

في الأشياء يظهر أنه قد صنع جميع الأشياء متساوية

لكن يعارض ذلك قوله في سي ٣٣: ٧ «لماذا يفضل يومٌ على يومٍ ونورٌ على نورٍ وسنةٌ على سنةٍ وشمسٌ على شمسٍ. علم الرب ميّز بينها»

والجواب أن يُقال إنَّ اوريغانوس لما أراد ابطال قول الذين عللوا تمايز الأشياء بتضاد مبدئي الخير والشر قال ان جميع الأشياء خلقت من الله في البدء متساويةً لأنه قال ان الله أبدع أولاً المخلوقات الناطقة فقط وكانت كلها متساوية وإنما نشأ فيها أولاً التفاوت من الاختيار بسبب تفاوت ميلها إلى الله أو عنه بحسب الأكثر أو الأقل فتلك المخلوقات الناطقة التي مالت بالاختيار إلى الله ارتفعت إلى المراتب الملكية المختلفة باختلاف الاستحقاقات وتلك التي مالت عنه اتصلت بأبدانٍ مختلفة باختلاف الذنب وهذا هو في قوله سبب خلق الأجسام واختلافها. لكن قضية هذا القول ان مجموع المخلوقات الجسمانية لم يوجد لأجل اشتراك المخلوقات في خيرية الله بل لأجل المعاقبة على الذنب وهذا منافٍ لقوله في تك ١: ٣١ «رأى الله جميع ما صنعه فكان حسناً جداً» وقال اوغسطينوس في مدينة الله ك ٢ ب ٢٣ «أي شيءٍ استخف من القول بأن الله مبدع الكائنات لم يقصد بابداعه شمساً واحدة في هذا العالم الواحد رونقَ جمال المخلوقات الجسمانية أو حفظها بل إنما حدث ذلك بالآخرى لأن نفساً واحدة قد اقترفت ذنباً مخصوصاً لو اقترفته مئة نفسٍ لكان في هذا العالم مئة شمس» ولذا يجب أن يقال كما أن حكمة الله هي علة تمايز الأشياء كذلك هي أيضاً علة تفاوتها وبيان ذلك ان التمايز يكون في الأشياء على ضربين أحدهما صوري وذلك في الأشياء المختلفة في النوع والآخر ماديٌ وذلك في الأشياء المختلفة في العدد فقط. ولما كانت المادة لأجل الصورة وجب أن يكون التمايز المادي لأجل التمايز الصوري ولذلك نرى أنه في الأشياء الغير الفاسدة ليس للنوع الواحد إلا شخصٌ واحد لأن في واحد كفايةً لحفظ النوع وأما في الأشياء التي يعرضها الكون والفساد فللنوع

الواحد أشخاص كثيرة مقتضاة لحفظه وبذلك يتضح أن التمايز الصوري أصل من المادي على أن التمايز الصوري يقتضي دائماً عدم المساواة فقد قال أرسطو في الإلهيات ك ٨ م ١٠ ان صور الأشياء هي كالأعداد التي تختلف أنواعها بزيادة أو إسقاط وحدة. ولذلك نجد الأنواع مترتبة في الأشياء الطبيعية كما أن المركبات هي أكمل من العناصر والنبات أكمل من الاجرام المعدنية والحيوان أكمل من النبات والإنسان أكمل من الحيوان وفي كل منها نوعٌ أكمل من سائر أنواعه. فإذاً كما أن الحكمة الإلهية هي علة تمايز الأشياء لأجل كمال الكون كذلك هي أيضاً علة تفاوتها لأنه لو لم يكن في الأشياء الا درجة واحدة من الحسن لم يكن الكون كاملاً

إذاً أجيب على الأول بأن من شأن الفاعل الذي في غاية الحسن أن يُصدر مفعوله كله في غاية الحسن ولكن ليس أن يصنع كلَّ جزءٍ من أجزائه في غاية الحسن على الإطلاق بل بحسب مناسبته لكل فلو كان لكل جزءٍ من أجزاء الحيوان مرتبة العين من الشرف لارتفع حسن الحيوان. فإذاً هكذا قد أبدع الله أيضاً العالم كله على غاية الحسن بحسب حال الخليقة ولكنه لم يبدع كلاً من المخلوقات في غاية الحسن بل أبدعها متفاوتة بينها في الحسن ولذا لما أريد في تك ١ الكلام على كل من المخلوقات قيل «رأى الله النور انه حسن» وقس على النور كلاً من المخلوقات. ولما أريد الكلام على مجموع المخلوقات قيل «رأى الله جميع ما صنعه فكان حسناً جداً»

وعلى الثاني بأن أول ما يصدر عن الوحدة هو المساواة ثم يصدر بعدها الكثرة ولذا فالآب الذي تخصص به الوحدانية كما قال اوغسطينوس في التعليم المسيحي ك ١ صدرَ عنه الابن الذي تخصص به المساواة ثم الخليقة التي يناسبها عدم المساواة ومع ذلك فإن المخلوقات تشترك في نوع من المساواة أي مساواة المعادلة

وعلى الثالث بأن هذه الحجة هي التي استند عليها اوريغانوس إلا أنه لا محل لها إلا في الاتابة التي يترتب التفاوت فيها على التفاوت في الاستحقاقات. وأما في ابداع

الأشياء فليس تفاوت الأجزاء لأجل تفاوت ما سابق إما في الاستحقاقات أو في تأهب المادة بل لأجل كمال الكل كما هو واضح في أفعال الصناعة أيضاً فإن السقف مثلاً ليس يختلف عن الأساس بسبب اختلاف المادة بل ان الصانع قصداً إلى كمال البيت في أجزاء مختلفة يلتمس مادة مختلفة أو إذا قدر أبدعها

### الفصل الثالث

هل يوجد عالم واحد فقط

يُتَخَطَّى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أنه ليس يوجد عالم واحد فقط بل عوالم كثيرة فقد قال أوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٤٦ «ليس يجوز القول بأن الله أبدع الأشياء بدون سبب» والسبب الذي لأجله أبدع عالماً واحداً قد استطاع أن يبدع لأجله عوالم كثيرة إذ أن قدرته ليست محدودة إلى إبداع عالم واحد بل هي غير متناهية كما مرَّ تحقيقه في مب ٧ ف ١ ومب ٢٥ ف ٢ فإذاً الله قد أبدع عوالم كثيرة

٢ وأيضاً ان الطبيعة تفعل ما هو أحسن فلأن يفعل الله ذلك أولى. ووجود عوالم كثيرة أحسن من وجود عالم واحد لأن الكثير الحسن أحسن من القليل فإذاً قد أبدع من الله عوالم كثيرة

٣ وأيضاً كل ما صورته في مادة فيجوز تكثره في العدد مع بقاء النوع بعينه لأن التكثر العددي يكون من جهة المادة. وصورة العالم في مادة فكما أنه متى قلت الإنسان أريد به الصورة ومتى قلت هذا الإنسان أريد به الصورة في المادة كذلك متى قيل العالم فالمراد به الصورة ومتى قيل هذا العالم فالمراد به الصورة في المادة. فإذاً لا مانع من وجود عوالم كثيرة

لكن يعارض ذلك قول يو ١: ١٠ «العالم به كوّن» حيث جاء بالعالم مفرداً دلالةً على وجود عالم واحد فقط

والجواب أن يُقال إنّ النظام الموجود في الأشياء المخلوقة على هذه الحال من الله يفصح عن وحدة العالم لأن هذا العالم يُقال إنه واحدٌ بوحدة النظام بحسب اتجاه بعض الأشياء إلى أخرى. وجميع الأشياء المخلوقة من الله لها نسبة متكررة بينها ونسبة إلى الله كما مرّ بيان ذلك في مب ١١ ف ٣ ومب ٢١ ف ١. فإذاً من الضرورة ان ترجع جميع الأشياء إلى عالمٍ واحدٍ. ولذا فالذين لم يعللوا العالم بحكمة متقنة بل بالاتفاق قالوا بعوالم كثيرة كديمقراطيس الذي قال انه من اجتماع الجواهر الفردة تكوّن هذا العالم وعوالم أخر غير متناهية

إذاً أجيب على الأول بأن السبب الذي لأجله العالم واحدٌ هو ان جميع الأشياء يجب أن تكون متجهةً بترتيب واحدٍ إلى واحدٍ ولهذا فإن أرسطو قد استدل بوحدة النظام الذي في الأشياء على وحدة الله المدبر كما في الإلهيات ك ١٢ م ٥٢ وأفلاطون أثبت في طيماوس من وحدة المثال وحدة العالم الذي هو الصورة

وعلى الثاني بأنه ليس فاعل يقصد الكثرة المادية كغاية لأن الكثرة المادية ليس لها حدٌ معيّن بل تذهب من تلقاء نفسها إلى ما لا يتناهى وغير المتناهي ينافي حقيقة الغاية. وأما ما يقال من أن وجود عوالم كثيرة أحسن من وجود عالمٍ واحدٍ فإنما يقال باعتبار الكثرة المادية وهذا الأحسن ليس من قصد الله الفاعل والا لجاز بجامع الحجة أن يُقال إنه لو أبدع عالمين لكان ابداع ثلاثة أحسن وهكذا إلى غير النهاية

وعلى الثالث بأن العالم متقومٌ عن مادته كلها إذ يستحيل وجود أرض غير هذه لأن كل أرضٍ يجب أن تتجه نحو هذا الوسط أينما وُجدت وكذا يقال في سائر الاجرام التي هي أجزاء للعالم



## 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. فبالأول يبحث فيه عن الشر وعن 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 أن الشر هل يفسد الخير بالكلية — ٥ في انقسام الشر إلى العقاب والذنب — ٦ أيّ منهما له من حقيقة الشر أكثر مما للآخر

### الفصل الأول

هل الشر طبيعة ما

يُنْتَخِطُ إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الشر طبيعة ما لأن كل جنس فهو طبيعة ما. والشر جنس من الأجناس ففي كتاب المقولات ب ١٠ «الخير والشر ليسا في جنس بل هما جنسان للأشياء». فإذا الشر طبيعة ما

٢ وأيضاً كل فصلٍ مقومٍ لنوعٍ ما فهو طبيعة ما. والشر فصلٌ مقومٌ في الأمور الخلقية لأن الملكة الشريرة مباينة بالنوع للملكة الخيرة كما يباين السخاء عدم السخاء فإذا الشر يدل على طبيعة ما

٣ وأيضاً ان كلاً من المتضادين طبيعة ما. والشر والخير ليسا متقابلين على طريق العدم والملكة بل على طريق المضادة كما أثبت ذلك الفيلسوف في كتاب المقولات بوجود متوسط بين الخير والشر وجواز التغير من الشر إلى الخير. فإذا الشر يدل على طبيعة ما

٤ وأيضاً ما ليس موجوداً فليس يفعل. والشر يفعل لأنه يفسد الخير. فهو إذاً موجوداً ما وطبيعة ما

٥ وأيضاً ليس يرجع إلى كمال العالم إلا ما هو موجود وطبيعة ما. والشر يرجع إلى

كمال العالم فقد قال اوغسطينوس في انكيريديون ب ٢ «ان جمال العالم العجيب يحصل عن جميع الأشياء حتى ان ما نسميه شراً إذا أُحْكِمَ ترتيبه وأُحِلَّ محلُّه فانه يريد الخيرات بهاءً وجمالاً». فإذا الشر طبيعة ما

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في كتاب الأسماء الإلهية ب ٤ «الشر ليس موجوداً ولا خيراً»

والجواب أن يُقال إنَّ أحد المتقابلين يُعرَف بالآخر كما يُعرَف الظلام بالنور. فإذا كذلك حقيقة الشر يجب أن تُعرَف من حقيقة الخير. وقد أسلفنا في مب ٥ ف ١ وما يليه أن الخير هو كل ما يمكن اشتياقه وهكذا لما كانت كل طبيعة تشاق وجودها وكمالها وجب بالضرورة أن يُقال إنَّ وجود كل طبيعة وكمالها يتضمنان حقيقة الخيرية. فإذا ليس يمكن أن يكون الشر دالاً على وجود أو صورة أو طبيعة ما فبقي إذا ان المراد بالشر عدم ما للخير وبهذا الاعتبار يُقال إنَّ الشر ليس موجوداً ولا خيراً لأنه لما كان الموجود بما هو موجود خيراً كان رفع أحدهما رفعاً للآخر

إذا أُجيب على الأول بأن كلام أرسطو هناك إنما هو بحسب مذهب الفيثاغوريين الذين كانوا يعتبرون الشر طبيعة ما ولذلك كانوا يجعلون الخير والشر جنسين فإن أرسطو من عادته ولا سيما في كتب المنطق أن يأتي بمثل كانت محتملة في أيامه بحسب مذهب بعض الفلاسفة أو يُقال إنَّ المضادة الأولى هي مضادة الملكة والعدم كما قال الفيلسوف في الإلهيات ك ٤ م ٦ وذلك لوجودها في كل متضادين لأن أحد المتضادين ناقص دائماً بالنظر إلى آخر كالأسود بالنظر إلى الأبيض والمرّ بالنظر إلى الحلو وبهذا الاعتبار يُقال إنَّ الخير والشر جنسان لا على وجه الإطلاق بل للمتضادات لأنه كما أن كل صورة تتضمن حقيقة الخير كذلك كل عدم بما هو عدم يتضمن حقيقة الشر

وعلى الثاني بأن الخير والشر ليسا فصلين مقومين إلا في الأمور الخلقية التي

تستفيد نوعيتها من الغاية التي هي موضوع الإرادة المتعلقة به الأمور الخلقية ولما كان الخير متضمناً حقيقة الغاية كان الخير والشر فصلين نوعيين في الأمور الخلقية غير أن الخير فصل بالذات والشر بما هو الغاية بالمقتضاة. ومع ذلك فرفع الغاية المقتضاة لا يقوم النوع في الأمور الخلقية إلا بحسب اقترافه بالغاية الغير المقتضاة كما أنه ليس يوجد أيضاً في الأمور الطبيعية عدم الصورة الجوهرية إلا مقترناً بصورة أخرى. فإذا هكذا الشر الذي هو فصل مقوم في الأمور الخلقية هو خير مقترن بعدم خير آخر كما أن غاية غير العفيف ليست فقدان خير العقل بل لذة الحس الخارجية عن ترتيب العقل. فإذا الشر ليس فصلاً مقوماً من حيث هو شر بل باعتبار الخير المقترن به

وبذلك يتضح الجواب على الثالث لأن كلام الفيلسوف هناك إنما هو على الخير والشر باعتبار وجودهما في الخليقات فإن بينهما بهذا الاعتبار متوسطاً من حيث أنه يقال خير لما هو منطبق على النظام وليس يقال شر لما هو خارج عن النظام فقط بل لما هو مضر بالغير أيضاً ولذا قال الفيلسوف في الخليقات ك ٤ ب ١ «ان المُسرِف معجبٌ بنفسه ولكنه ليس بشريّرٍ» وأيضاً فقد يحدث التغير إلى الخير من هذا الشر الخلقى لا من كل شر لأنه ليس يحدث تغير من العمى إلى البصر مع ان العمى شر

وعلى الرابع بأنه يُقال إن شيئاً يفعل على ثلاثة أنحاء أولاً بالطريقة الصورية على حد ما يُقال إن البياض يفعل الأبيض وعلى هذا المعنى فالشر باعتبار ما فيه من العدم أيضاً يُقال إنه يُفسد الخير لأنه فساد أو عدم الخير وثانياً بالطريقة الفعلية كما يُقال إن النقّاش يبيّض الحائط وثالثاً بطريق العلة الغائية كما يُقال إن الغاية تفعل بتحريكها الفاعل فعلى هذين المعنيين لا يفعل الشر شيئاً بذاته أي باعتبار كونه عدماً ما بل باعتبار مقارنة الخير له لأن كل فعل فهو حاصل عن صورة ما وكل ما يُستتهى كغاية

فهو كمالٌ ما ولذا فالشر لا يفعل ولا يُستَهَي إلا بقوة الخير المقارن له واما بذاته فهو غير محدود وخارجٌ عن الإرادة والقصد كما قال ديونيسيوس في كتاب الأسماء الإلهية ب ٤

وعلى الخامس بأن أجزاء العالم لها بينها نسبة متكررة من حيث أن بعضها يفعل في بعضٍ وبعضها غايةً ومثالٌ لبعض على ما أسلفناه في مب ٢١ ف ١ وهذا لا يمكن صدقه على الشر إلا باعتبار الخير المقارن له كما مرَّ آنفاً الشر ليس يرجع إلى كمال العالم ولا يندرج تحت نظام العالم إلا بالعرض أي باعتبار الخير المقارن له

## الفصل الثاني

### هل الشر موجود في الأشياء

يُخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الشر ليس موجوداً في الأشياء لأن كل ما يوجد في الأشياء فهو اما شيءٌ ما أو عدم شيءٍ ما وهو اللاموجود وقد قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ «ان الشر بعيد عن الموجود وهو أيضاً أبعدُ عن اللاموجود» فالشر إذن لا وجود له أصلاً في الأشياء

٢ وأيضاً ان الموجود والشيء متساوٍ فان فلو كان الشر موجوداً ما في الأشياء للزم كونه شيئاً ما وهذا منافٍ لما مرَّ في الفصل السابق

٣ وأيضاً ان الأكثر بياضاً ما كان أخلَى عن السواد كما في كتاب الجدل ب ٤ فإذا الأكثر خيرية أيضاً ما كان أخلَى عن الشر. والله يفعل دائماً ما هو أكثر خيرية بأعظم جداً مما تفعل الطبيعة. فإذا الأشياء المبدعة من الله ليس يوجد فيها شيءٌ شراً

لكن يعارض ذلك أنه لو كان الأمر كما ذكرَ لانتفت جميع النواهي والعقابات التي لا تتعلق إلا بالشرور

والجواب ان يُقال إن كمال العالم يقتضي التفاوت في الأشياء لتستتم به جميع مراتب الخيرية وللخيرية مرتبتان احدهما ما بها يكون الشيء من الخيرية بحيث لا يمكن

أصلاً أن يفقدها والثانية ما بها يكون الشيء من الخيرية بحيث يمكن أن يفقدها وهاتان المرتبتان موجودتان أيضاً في الوجود نفسه لأن من الأشياء ما لا يمكن ان يفقد وجوده كغير الفاسدات ومنها ما يمكن أن يفقده كالفاسدات وعلى هذا فكما أن كمال العالم ليس يقتضي وجود موجودات غير فاسدة فقط بل يقتضي أيضاً وجود موجودات فاسدة كذلك يقتضي أن يكون من الأشياء ما يمكن أن يفقد الخيرية مما يلزم عنه أن يفقدها أحياناً. وحقيقة الشر قائمة بأن شيئاً يفقد الخير. فإذا واضح أن الشر موجود في الأشياء كالفساد لأن الفساد أيضاً شرٌّ ما

إذا أُجيب على الأول بأن الشر بعيدٌ عن الموجود مطلقاً وعن اللاموجود مطلقاً إذ ليس ملكة ولا نفيّاً صرفاً بل عدماً خاصاً

وعلى الثاني بأن الموجود يقال على ضربين كما في الإلهيات ك ه فيقال أولاً موجود لما يدل على موجودية الشيء بحسب انقسامه إلى عشر مقولات وهكذا فهو مساوٍ للشيء وعلى هذا النحو ليس عدمٌ ما موجوداً فإذا كذلك الشر أيضاً ليس موجوداً. ويقال ثانياً موجودٌ لما يدل على صدق القضية القائم في التركيب ويعبر عنه بلفظ هو وهذا هو الموجود الذي يقع في جواب هل هو وبهذا المعنى نقول أن العمى هو في العين وكذا كل عدم خاص. وعلى هذا النحو يقال للشر أيضاً موجودٌ. وقد جهل بعضٌ هذا التفصيل ولاحظوا أن بعض الأشياء يقال لها شريرة أو انه يُقال إن الشر هو في الأشياء فظنوا أن الشر شيءٌ ما

وعلى الثالث بأن الله والطبيعة وكل فاعل تفعل ما هو أكثر خيرية في الكل لا ما هو أكثر خيرية في كل جزءٍ على حياله إلا بالنسبة إلى الكل كما أسلفنا في مب ٤٧ ف ١. والكل الذي هو مجموع المخلوقات يكون أكثر خيرية وأوفر كمالاً إذا كان فيه ما يمكن أن يفقد الخيرية ويفقدها أحياناً دون أن يمنع الله ذلك أولاً لأن من شأن العناية الإلهية لا أن تنقض الطبيعة بل ان تحفظها كما قال ديونيسيوس في كتاب

الأسماء الإلهية ب ٤ ومن مقتضيات طبيعة الأشياء أن ما يمكن أن يفقد شيئاً يفقده أحياناً. وثانياً لأن الله هو من تمام القدرة بحيث أنه يقدر أن يفعل من الشر خيراً كما قال اوغسطينوس في انكيريديون ب ١١ فإذا لو لم يسمح الله بوجود شرٍّ ما لارتفعت خيرات كثيرة فلولاً فساد الهواء لما تولدت النار ولولا قتل الحمار لما حُفِظَت حياة الأسد ولولا ظلم الباغي لما ظهر عدل المنتقم وصبر المحتمل

### الفصل الثالث

هل الشر موجود في الخير وجوده في موضوع

يُتَخَطَّى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الشر ليس موجوداً في الخير وجوده في موضوع لأن جميع الخيرات موجودة. وقد قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ «ان الشر ليس موجوداً ولا هو في الموجودات» فإذا ليس الشر موجوداً في الخير وجوده في موضوع

٢ وأيضاً ليس الشر موجوداً والخير موجود. واللاموجود لا يفتقر إلى موجود يكون موضوعاً له. فإذا كذلك الشر لا يفتقر إلى الخير ليكون موضوعاً له

٣ وأيضاً ليس أحد الضدين موضوعاً للآخر. والخير والشر ضدان. فإذا ليس يوجد الشر في الخير وجوده في موضوع

٤ وأيضاً ما يوجد فيه البياض وجوده في موضوع يقال له أبيض فإذا كذلك ما يوجد فيه الشر وجوده في موضوع فهو شرير فلو كان الشر موجوداً في الخير وجوده في موضوع للزم كون الخير شراً وهذا منافٍ لقول اشعيا ٥: ٢٠ «الويل لكم أيها الذين تدعون الشر خيراً والخير شراً»

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في انكيريديون ب ١٤ «ليس للشر وجود إلا في الخير»

والجواب أن يُقال إن الشر هو رفع الخير ولا كل رفع للخير كما مرَّ في ف ١ فإن

رفع الخير يمكن أخذه بطريق العدم وبطريق النفي فرفع الخير المأخوذ بطريق النفي لا يتضمن حقيقة الشر وإلا لكان كل ما ليس موجوداً بنحو من الأنحاء شراً ولكان كل شيء أيضاً شريراً لخلوه من خير شيء آخر فكان الإنسان مثلاً شريراً لخلوه من سرعة الأروية أو قوة الأسد وأما رفع الخير المأخوذ بطريق العدم فيقال له شرٌّ كما يقال لعدم البصر عمىً ومحل هذا العدم والصورة واحدٌ بعينه وهو الموجود بالقوة سواء كان موجوداً بالقوة مطلقاً كالهيولى الأولى التي هي محل الصورة الجوهرية والعدم المقابل لها أو موجوداً بالقوة من وجه وبالفعل مطلقاً كالجسم الشفاف الذي هو محل الظلام والنور وواضح أن الصورة التي بها شيءٌ 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 نسبته إلى الخير لأنه كما هو موجود بالقوة كذلك هو خيرٌ بالقوة. فالمخلص إذاً من ذلك أن موضوع الشر هو الخير

إذاً أجيب على الأول بأن مراد ديونيسيوس أن الشر ليس في الموجودات كالجزم أو كالخاصة الطبيعية لشيءٍ منها

وعلى الثاني بأن اللاموجود المأخوذ بطريق النفي لا يحتاج إلى محل وأما العدم فهو نفيٌ في المحل كما في الإلهيات كـ ٤ وهذا الضرب من اللاموجود هو الشر

وعلى الثالث بأن ما يوجد فيه الشر وجوده في موضوع ليس هو الخير المقابل له بل خيراً آخر فإن موضوع العمى ليس هو البصر بل الحيوان ويظهر أن ذلك الأصل المنطقي وهو: لا يجوز اجتماع المتضادات معاً: لا يصح هنا كما قال أوغسطينوس في انكريدون ب ١. ومع ذلك يجب حمله على مطلق الخير والشر لا على خصوص هذا الخير وهذا الشر. والأبيض والأسود والحلو والمرّ ونحو ذلك من المتضادات لا تؤخذ إلا على وجه الخصوص لاندراجها في أجناس معينة وأما الخير فإنه محبط بجميع الأجناس ولذا يجوز اجتماع خير مع عدم خير آخر

وعلى الرابع بأن النبي إنما يدعو بالويل على الذين يقولون لما هو خير من حيث هو خير شرّاً وهذا لا يلزم ممّا قدمناه كما يتضح مما مرّ في جرم الفصل

### الفصل الرابع

في أن الشر هل يُفسد الخير كله

يُتخطّى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن الشر يُفسد الخير كله لأن أحد الضدين يُفسد بأسره بالآخر. والخير والشر ضدان. فإذا يمكن للشر أن يُفسد الخير كله

٢ وأيضاً قال اوغسطينوس في انكيريديون ب ١٢ «ان الشر يضر من حيث يرفع الخير» والخير متشابه وله صور واحدة. فإذا يرتفع بأسره بالشر

٣ وأيضاً ما دام الشر موجوداً فهو يضر ويرفع الخير. وما يُرفع دائماً شيء منه ينتهي إلى حدّ يتلاشى عنده ما لم يكن غير متناه وهذا لا يمكن أن يقال على خير مخلوق. فإذا الشر يلاشي الخير بالكلية

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في انكيريديون ب ١٢ «ان الشر لا يمكن أن يلاشي الخير بالكلية»

والجواب أن يُقال إن الشر لا يمكن أن يلاشي الخير بالكلية ولإيضاح ذلك يجب اعتبار أن الخير على ثلاثة أنحاء فمنه ما يرتفع بالكلية بالشر وهو الخير المقابل للشر كما يرتفع النور بالكلية بالظلام والبصر بالعمى. ومنه ما لا يرتفع بالكلية ولا ينتقص بالشر وهو الخير الذي هو موضوع الشر فإن جوهر الهواء لا ينتقص منه شيء بالظلام ومنه ما ينتقص بالشر ولكنه ليس يرتفع بالكلية وهو أهلية الموضوع للفعل. وانتقاص هذا الخير لا ينبغي اعتباره بالإسقاط كالانتقاص الذي في الكميات بل بالضعف كالانتقاص الذي في الكيفيات والصور وضعف هذه الأهلية يجب اعتباره مقابلاً لاشتدادها فإنها تشتد بالتأهبات التي تنتهي بها المادة للفعل وهي كلما ازدادت عدة في الموضوع ازداد أهلية لقبول الكمال والصورة وبالعكس ذلك تضعف

هذه الأهلية بالتأهبات المضادة التي كلما ازدادت عدةً وشدةً في المادة يزداد ضعف القوة إلى الفعل. فإذاً إذا كانت التأهبات المضادة لا يمكن أن تتكرر وتشتد إلى غير نهاية بل إلى حدٍّ معينٍ فلا تنتقص الأهلية المذكورة آنفاً ولا تضعف إلى غير نهايةٍ كما هو واضح في الكيفيات الفعلية والانفعالية التي للعناصر فإن البرودة والرطوبة اللتين بهما تنتقص أو تضعف أهلية المادة لصورة النار لا يمكن تكرهما إلى غير النهاية. وأما إذا أمكن تكرر التأهبات المضادة إلى غير النهاية فالأهلية المذكورة تنتقص أو تضعف إلى غير النهاية ولكنها لا ترتفع بالكلية لأنها تبقى دائماً في أصلها الذي هو جوهر الموضوع كما لو وُضع بين الشمس والهواء أجسامٌ ملونةٌ غير متناهية فإن أهلية الهواء للنور تنتقص دون نهاية ولكنها لا ترتفع بالكلية ما دام الهواء موجوداً لأنه شفاف بطبعه. وكذا يمكن أن تزداد الخطايا إلى عدد غير متناهٍ ويزداد بذلك دائماً تنقص أهلية النفس للنعمة لأن الخطايا كحواجز قائمة بيننا وبين الله كقوله في اش ٥٩: ٢ «ان خطايا فرقت بيننا وبين الله» إلا أن هذه الأهلية لا ترتفع من النفس بالكلية لأنها لاحقة لطبيعتها

إذا أُجيب على الأول بأن الخير المقابل للشر يرتفع بالكلية وأما الخيرات الأخر فلا ترتفع بالكلية كما مرَّ في جرم الفصل

وعلى الثاني بأن الأهلية المذكورة متوسطة بين الموضوع والفعل فمن جهة اتصالها بالفعل تنتقص بالشر ومن جهة مقارنتها للموضوع تبقى فإذاً الخير وإن كان في نفسه متشابهاً إلا أنه بسبب نسبته إلى أمور مختلفة لا يرتفع كله بل بعضه

وعلى الثالث بأن بعضاً توهموا انتقاص الخير المذكور على قياس انتقاص الكمية فقالوا كما أن الكم المتصل ينقسم إلى ما لا يتناهى إذا جعلت القسمة على نسبة واحدة بعينها كما لو أخذ نصف النصف أو ثلث الثلث كذلك يعرض هنا ولكن هذه الحجة لا محل لها هنا لأن القسمة التي تحفظ فيها نسبةً واحدة بعينها يُسقط فيها دائماً الأقل

فالأقل لأن نصف النصف أقل من نصف الكل. والخطيئة الثانية ليس من الضرورة أن تكون أقل تنقيصاً للأهلية المذكورة من الخطيئة السابقة بل قد تكون مساوية لها أو أعظم منها في ذلك. فإذا يجب أن يُقال إن هذه الأهلية وإن تكن شيئاً متناهيّاً إلا أنها تتنقص إلى غير النهاية لا بالذات بل بالعرض بحسب تزيّد التآهبات المضادة أيضاً إلى غير النهاية كما تقدم في جرم الفصل

### الفصل الخامس

هل قسمة الشر إلى عقابٍ وذنبٍ وافية

يُخطئ إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن قسمة الشر إلى عقابٍ وذنبٍ ليست وافية لأن كل نقصٍ شرٍّ ما في ما يظهر. وما من خليفةٍ إلا وفيها نقصٌ من حيث لا تقدر أن تحفظ نفسها في الوجود وليس هذا النقص مع ذلك عقاباً ولا ذنباً. فإذا ليست قسمة الشر إلى عقابٍ وذنبٍ وافية

٢ وأيضاً ليس يوجد في الأشياء الغير الناطقة ذنبٌ ولا عقابٌ مع أنه يوجد فيها الفساد والنقص للذات يرجعان إلى حقيقة الشر. فإذا ليس كل شرٍ عقاباً أو ذنباً

٣ وأيضاً إن التجربة شرٌّ من الشرور وهي ليست مع ذلك ذنباً لأن التجربة التي لا يُرضى بها ليست خطيئة بل سبباً لممارسة الفضيلة كما كتب الشارح على قوله في ٢ كور ١٢ «ولئلا استكبر بسمو ابحاثي» ولا عقاباً لأن التجربة سابقة على الذنب والعقاب متأخر عنه. فإذا ليست قسمة الشر إلى عقابٍ وذنبٍ وافية

لكن يعارض ذلك أن هذه القسمة زائدة في ما يظهر فقد قال اوغسطينوس في انكيريديون ب ١٢ «يُدعى شراً لكونه يضر» وما يضر فهو أمرٌ عقابيٌّ. فإذا كل شرٍ فهو يندرج تحت العقاب والجواب أن يُقال إن الشر هو على ما مرّ في ف ٣ عدم الخير القائم بالأصالة وبالذات بالكمال والفعل. والفعل فعلاً أولٌ وثانٍ فالفعل الأول هو صورة الشيء

وكماله والفعل الثاني هو فعله أي عمله. فإذا يحدث وجود الشر على نحوين اما ينقصان صورته أو جزء مقتضى لكمالهما كما أن العمى شرٌّ وفقد عضو شرٌّ واما بنقصان الفعل المقتضى اما لعدم وجوده أصلاً أو لعدم جريانه على الوجه والترتيب المقتضى. ولما كان الخير مطلقاً هو موضوع الإرادة كان الشر الذي هو عدم الخير يوجد بحسب حقيقته الخاصة في المخلوقات الناطقة ذات الإرادة. فإذا الشر الذي يحصل بنقصان صورة الشيء وكمالهما يتضمن حقيقة العقاب ولا سيما على أن كل شيء خاضع للعناية الإلهية والعدل الإلهي كما مرّ تحقيقه في مب ٢٢ ف ٢ لأن من حقيقة العقاب أن يكون مضاداً للإرادة. والشر القائم بنقصان الفعل المقتضى في الأشياء الإرادية يتضمن حقيقة الذنب لأنه إنما يُعدُّ واحدٌ مذنباً متى تخلف عن الفعل الكامل الذي هو ربه بإرادته فكذا إذا كل شر معتبر في الأشياء فهو عقابٌ أو ذنبٌ

إذا أُجيب على الأول بأنه لما كان الشر هو عدم الخير واليس نفيّاً محضاً كما مرّ في ف ٣ لم يكن كل نقصان خيرٍ شراً بل نقصان الخير عما من شأنه ومقتضى طباعه أن يكون له فإن نقصان البصر ليس شراً في الحجر بل في الحيوان إذ ليس هو من شأن الحجر. وكذا ليس من شأن الخليقة أن تحفظ نفسها في الوجود لأن الذي يمنح الوجود هو الذي يحفظه. فإذا ليس هذا النقصان شراً في الخليقة

وعلى الثاني بأن العقاب والذنب لا ينقسم إليهما الشر على الإطلاق بل الشر الذي في الأشياء الإرادية

وعلى الثالث بأن التجربة هي في المجرب شرٌّ ذنبٌ لتضمنها إغراءً بالشر واما في المتجرب فليست موجودة في الحقيقة ما لم يتغير بها على نحو من الأنحاء لأن فعل الفاعل يحصل حينئذٍ في المنفعل ولكن المتجرب بتغيره من المجرب إلى الشر يسقط في الذنب

وأما ما في المعارضة فيجاب عليه بأن من شأن العقاب أن يضر بالفاعل في نفسه ومن شأن الذنب أن يضر به في فعله وعلى هذا فكلاهما مندرجٌ تحت الشر من حيث

يتضمن حقيقة الضرر

### الفصل السادس

هل العقاب له من حقيقة الشر أكثر مما للذنب

يُتخطى إلى السادس بأن يقال: يظهر أن العقاب له من حقيقة الشر أكثر مما للذنب لأن نسبة الذنب إلى العقاب كنسبة الاستحقاق إلى الثواب. والثواب له من حقيقة الخير أكثر مما للاستحقاق لأنه غاية له. فإذا العقاب له من حقيقة الشر أكثر مما للذنب

٢ وأيضاً ما كان مقابلاً لخير أعظم فهو شرراً أعظم. وقد مرّ في الفصل السابق ان العقاب مقابل لخير الفاعل والذنب مقابل لخير الفعل. فإذا لما كان الفاعل خيراً من الفعل يظهر أن العقاب شرراً من الذنب

٣ وأيضاً ان عدم الغاية عقاباً يقال له خسران المشاهدة الإلهية. وشر الذنب يحصل بعدم الاتجاه إلى الغاية. فإذا العقاب شرراً من الذنب

لكن يعارض ذلك ان الصانع الحكيم يجتنب الشر الأقلّ اجتناباً للشر الأعظم كما أن الطبيب يقطع العضو تلافياً لفساد الجسم. وحكمة الله تُنزل العقاب لأجل اجتناب الذنب. فإذا الذنب شرراً من العقاب

والجواب أن يُقال إنّ 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 يعم عدم النعمة والمجد أيضاً. وتحقيق ذلك من وجهين أما أولاً فلان واحداً إنما يصير شريراً بشر الذنب لا بشر العقاب كقول ديونيسيوس في كتاب الأسماء الإلهية ب ٤ «ليس احتمال العقاب شرّاً بل استحقاقه» وذلك لأنه لما كان الخير على الإطلاق قائماً بالفعل لا بالقوة وكان الفعل الأخير هو العمل أو استعمال الأشياء المُحرّزة أياً كانت كان خير الإنسان على الإطلاق معتبراً في حسن العمل

أو في حسن استعمال الأشياء المُحرَزة وإنما نستعمل جميع الأشياء بالإرادة. فإذا من الإرادة الخيرة التي بها يُحسن الإنسان استعمال الأشياء المحرزة يقال له خيرٌ ومن الإرادة الشريرة يقال له شريرٌ لأن صاحب الإرادة الشريرة يقدر أيضاً أن يسيء استعمال الخير الحاصل عليه كما لو لحن الغراماطيقيُّ مختاراً. فإذا لما كان الذنب قائماً بفعل الإرادة الخارج عن حدود الترتيب والعقاب قائماً بفقدان شيء مما تستعمله الإرادة كان للذنب من حقيقة الشر أكثر ممّا للعقاب. وأما ثانياً فلأن الله هو صانع شر العقاب لا شر الذنب وبيان ذلك ان شر العقاب ينعلم به خير الخليقة سواءً أريد به خيرٌ ما مخلوقٌ كما ينعلم بالبصر بالعمى أو الخير الغير المخلوق كما يرتفع بخسران المشاهدة الإلهية خير الخليقة الغير المخلوق. وأما شر الذنب فهو في الحقيقة مقابل للخير الغير المخلوق لأنه مضادٌ لنفوذ الإرادة الإلهية والحب الإلهي الذي به يُحبُّ الخير الإلهي في نفسه وليس من حيث تشترك فيه الخليقة فقط فهكذا إذاً يتضح ان الذنب له من حقيقة الشر أكثر ممّا للعقاب

إذاً أُجيب على الأول بأن الذنب وان أفضى إلى العقاب كما يفضي الاستحقاق إلى الثواب إلا أنه ليس يُقصد لأجل العقاب كما يُقصد الاستحقاق لأجل الثواب بل بعكس ذلك يُجتنب العقاب ليُجتنب الذنب فالذنب إذاً شرٌّ من العقاب

وعلى الثاني بأن ترتيب الفعل الذي ينعلم بالذنب لكونه الكمال الثاني فهو خيرٌ للفاعل أكمل من الخير الذي ينعلم بالعقاب والذي هو الكمال الأول

وعلى الثالث بأن نسبة الذنب إلى العقاب ليست كنسبة الغاية والاتجاه إلى الغاية إذ قد ينعلم كلا هذين على نحو من الأنحاء بكل من الذنب والعقاب أما بالعقاب فمن حيث أن الإنسان يبتعد عن الغاية وعن الاتجاه إلى الغاية وأما بالذنب فمن حيث أن هذا الانعدام يرجع إلى الفعل الغير المتجه إلى الغاية المقتضاة

## المبحث التاسع والأربعون في علة الشر - وفيه ثلاثة فصول

ثم يُبحث في علة الشر والبحث في ذلك يدور على ثلاث مسائل — ١ هل يجوز أن يكون الخير علة الشر — ٢ هل الخير الأعظم الذي هو الله هو علة الشر — ٣ هل يوجد شرٌّ أعظم هو العلة الأولى لجميع الشرور

### الفصل الأول

هل يجوز أن يكون الخير علة الشر

يُنخَطَى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الخير لا يجوز أن يكون علة الشر فقد قيل في متى ١٨: ٧ «لا تقدر الشجرة الصالحة أن تثمر ثمراً رديئاً»

٢ وأيضاً ليس يجوز أن يكون أحد الضدين علة للآخر. والشر هو ضد الخير. فإذاً ليس يجوز أن يكون الخير علة الشر

٣ وأيضاً ان المعلول الناقص ليس يصدر إلا عن علة ناقصة. والشر معلول ناقص فإذا كان له علة فهي علة ناقصة وكل ناقص فهو شرٌّ. فإذاً ليس علة الشر إلا الشر

٤ وأيضاً قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ «ليس للشر علة». فإذاً ليس الخير علة الشر

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في رده على يوليانوس ك ١ ب ٩ «لم يكن ممكناً أصلاً أن يصدر الشر إلا عن الخير»

والجواب أن يقال لا بد من القول بأن لكل شر علة على نحو من الأنحاء لأن الشر هو نقص الخير عمّا من شأنه أن يكون له. وتخلّف شيء عن استعداده الطبيعي والواجب لا يمكن حدوثه إلا من علة تخرجه عن استعداده فإن الجسم الثقيل ليس يتحرك إلى جهة فوق إلا من قاسرٍ ما ولا يحصل نقص في فعل الفاعل الا لمانع ما والعلة لا يمكن صدقها إلا على الخير إذ لا يمكن أن يكون شيء علة إلا من حيث هو

موجودٌ وكل موجودٍ من حيث هو كذلك خيرٌ. وإذا اعتبرنا الطبائع الخاصة للعلل فالفاعل والصورة والغاية تتضمن كمالاً ما وهو يرجع إلى حقيقة الخير. والمادة أيضاً من حيث هي بالقوة إلى الخير تتضمن حقيقة الخير وكون الخير هو علة الشر المادية واضحٌ مما قدمناه في المبحث السابق ف ٣ فقد حققنا هناك أن الخير هو موضوع الشر لكنه ليس للشر علةً صوريةً بل هو بالأحرى عدم الصورة وكذا ليس له علة غائية بل هو بالأحرى عدم الاتجاه إلى الغاية المقتضاة لأن حقيقة الخير لا يتضمنها الغاية فقط بل المفيد المتجه إلى الغاية أيضاً وله علة فاعلة لكن بالعرض لا بالذات. ولبيان ذلك فليعلم أن تسبب الشر في الفعل ليس كتسببه في المفعول فهو يتسبب في الفعل عن نقص مبدأ من مبادئ الفعل أما من جهة الفاعل الأصيل أو من جهة الفاعل الآلي. كما أن النقص في حركة الحيوان قد يمكن حدوثه أما عن ضعف القوة المحركة كما في الأطفال أو 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 أو نقص المادة. أما عن قوة الفاعل أو كماله فمتى لزم بالضرورة عن الصورة المقصودة منه عدم صورة أخرى كما يلزم عن صورة النار عدم صورة الهواء أو الماء. فإذاً كما أن النار كلما كانت أتم قوة كانت أتم تأثيراً لصورتها كذلك تكون أتم افساداً لخصدها وعليه فشرّ الهواء والماء وفسادهما إنما هو عن كمال النار إلا أن هذا بالعرض أن النار لا تقصد إفساد صورة الماء بل إيجاد صورتها لكنها بفعلها هذا تسبب ذلك أيضاً بالعرض. أما لو كان النقص في مفعول النار الخاص كتخلف التسخين عنها فذلك اما بسبب نقص الفعل الصادر عن نقص مبدأ ما كما مرّ آنفاً أو بسبب عدم قابلية المادة لفعل النار الفاعلة. ولكن هذا النقص يعرض للخير الذي يلائمه بالذات أن يفعل. فإذاً من المحقق أن الشر ليس له بنحوٍ من الأنحاء علةٌ إلا بالعرض والخير إنما هو علة الشر بهذا المعنى

إذاً أجيب على الأول بأن الرب أراد بالشجرة الرديئة الإرادة الشريرة وبالشجرة الصالحة الإرادة الخيرة كما قال أوغسطينوس في رده على يوليانوس ك ١ والإرادة الخيرة يدر عنها فعل خُلقي شرير لأنه منها يُحكَم على الفعل الخلقى الخير. غير أن حركة الإرادة الشريرة تتسبب عن الخليقة الناطقة التي هي خيرةٌ وهكذا هي علة الشر

وعلى الثاني بأن الخير لا يسبب ذلك الشر المضاد له بل شراً آخر كما أن خيرية النار تسببه شر الماء والإنسان الخير من جهة طبعه يسبب فعلاً شريراً من جهة أخلاقه وهذا إنما يحصل بالعرض كما مرّ في جرم الفصل وقد يحدث أيضاً أن أحد الضدين يسبب الآخر بالعرض كما أن البارد المحيط بخارج شيءٍ يسخن من حيث يدفع الحرارة إلى داخله

وعلى الثالث بأن علة الشر الناقصة ليست في الأشياء الإرادية مثلها في الأشياء الطبيعية لأن الفاعل الطبيعي يُصدر مفعوله على شبهه التام ما لم يُمنع من مانع خارج وهذا نقصٌ ما فيه. فإذاً ليس يحصل الشر في المفعول أصلاً ما لم يسبق وجود شرٍ آخر في الفاعل أو في المادة على ما مرّ قريباً في جرم الفصل. وأما الأشياء الإرادية فإنما يصدر فيها نقص الفعل عن الإرادة الناقصة بالفعل من حيث أنها لا تخضع ذاتها بالفعل لنظامها. غير أن هذا النقص ليس ذنباً بل يلحقه الذنب من طريق أن الإرادة تفعل مع وجود هذا النقص

وعلى الرابع بأن الشر ليس له علةٌ بالذات بل بالعرض فقط كما تقدم في جرم الفصل

### الفصل الثاني

هل الخير الأعظم الذي هو الله هو علة الشر

يُتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الخير الأعظم الذي هو الله هو علة الشر ففي اشعيا ٤٥: ٦ «أنا الرب وليس آخر أنا مبدع النور وخالق الظلمة ومجري

السلام وخالق الشر» وفي عاموس ٣: ٦ «ام يكون في المدينة شرٌّ ولم يفعله الرب»

٢ وأيضاً ان معلول العلة الثانية يرجع إلى العلة الأولى. والخير هو علة الشر كما مرَّ في الفصل السابق. فإذا لما كان الله علة كل خيرٍ كما مرَّ في مب ٦ ف ١ و ٤ يلزم ان كل شر أيضاً هو من الله

٣ وأيضاً في الطبيعيات ك ٢ م ٣٠ ان علة نجاة السفينة وغرقها شيءٌ واحدٌ بعينه. والله هو علة نجاة جميع الأشياء. فهو إذاً علة كل هلاكٍ وشرٍ

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٢١ ان الله ليس صانع الشر لأنه ليس علة الميل إلى اللاوجود

والجواب أن يُقال إن الشر القائم بنقص الفعل يتسبب دائماً عن نقص الفاعل كما يتضح مما مرَّ في الفصل السابق والله ليس فيه نقصٌ بل الكمال الأعظم كما مرَّ تحقيقه في مب ٤. فإذا الشر القائم بنقص الفعل أو المتسبب عن نقص الفاعل ليس يُسند إلى الله على أنه علته وأما الشر القائم بفساد بعض الأشياء فإنه يُسند إلى الله على أنه علته وهذا واضحٌ في الأشياء الطبيعية والإرادية. فقد مرَّ في الفصل السابق ان فاعلاً من حيث يُصدر بقوته صورة يلحقها فسادٌ ونقصٌ يُصدر بقوته ذلك الفساد والنقص وواضحٌ ان الصورة المقصودة من الله بالأصالة في المخلوقات هي خير نظام العالم وقد مرَّ في مب ٤٨ ف ٢ ومب ٢٢ ف ٢ ان نظام العالم يقتضي أن يكون فيه ما يمكن نقصه وينقص أحياناً وهكذا فالله بتسبيبه في الأشياء خير نظام العالم يسبب فيها الفساد بطريق اللزوم وبالعرض كقوله في ١ ملوك ٢: ٦ «الرب يميمت ويحيي» وأما قوله في حك ١: ١٣ ان الله لم يصنع الموت فالمراد به أنه لم يصنعه كأنه مقصودٌ بالذات ونظام العالم يرجع إليه أيضاً 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 أُجيب على الأول بأن الكلام في تينك الآيتين على شر العقاب لا شر الذنب

وعلى الثاني بأن معلول العلة الثانية الناقصة يُسند إلى العلة الأولى الغير الناقصة باعتبار ما له من الموجدية والكمال لا باعتبار ما فيه من النقص كما أن كل ما في العَرَج من حركة فهو متسببٌ عن القوة المحركة وأما ما فيه من العوج فليس عن القوة المحركة بل عن التواء الساق. وكذا كل ما في الفعل الشرير من الموجدية والفعل فإنه يُسند إلى الله على أنه علته وأما ما فيه من النقص فليس متسبباً عن الله بل عن العلة الثانية الناقصة

وعلى الثالث بأن غرق السفينة إنما يُسند إلى الربّان على أنه علته من حيث أنه لا يفعل ما يُطلب لنجاة السفينة وأما الله فليس يهمل فعل ما هو ضروريّ للنجاة. فإذا لا مماثلة

### الفصلُ الثالثُ

هل يوجد شرٌّ واحد أعظم هو علة كل شر

يُتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أنه يوجد شرٌّ واحد أعظم هو علة كل شر لأن للمعلولات المتضادة عللاً متضادة. والأشياء يوجد فيها مضادة فقد قيل في سي ٣٣: ١٥ «بإزاء الشر الخيرُ وبإزاء الحياة الموتُ كذلك بإزاء التقيّ الخاطيءُ» فإذا يوجد مبدآن متضادان أحدهما للخير والآخر للشر

٢ وأيضاً متى وجد في طبيعة الأشياء أحد ضدين وجد الآخر كما قال الفيلسوف في كتاب السماء والعالم ٢ م ١٩. والخير الأعظم موجود في طبيعة الأشياء وهو علة كل خير كما مرّ تحقيقه في مب ٦ ف ٢ و ٤. فإذا يوجد أيضاً الشر الأعظم المقابل له وهو علة كل شر

٣ وأيضاً كما يوجد في الأشياء خيرٌ وأخيراً كذلك يوجد شرٌّ وشرٌّ. والخير والأخير يقالان بالقياس إلى ما هو غاية في الخيرية. فإذا الشر والأشر يقالان

بالتقياس إلى ما هو غاية في الشريعة

٤ وأيضاً كل ما بالمشاركة فإنه يُردُّ إلى ما بالماهية. والأشياء التي هي شريرة عندنا ليست شريرة بالماهية بل بالمشاركة. فإذا لا بد من وجود شرٍّ هو علة كل شر

٥ وأيضاً كل ما بالعرض فإنه يُردُّ إلى ما بالذات. والخير هو علة الشر بالعرض. فإذا يجب إثبات شرٍّ أعظم هو علة الشرور بالذات. لا يُقال إن الشر ليس له علة بالذات بل بالعرض فقط وإلا لم يكن الشر في أكثر الأشياء بل في أقلها

٦ وأيضاً إن شر المعلول يُردُّ إلى شر العلة لأن المعلول الناقص إنما هو عن العلة الناقصة كما مرَّ في الفصلين السابقين. والتسلسل إلى غير النهاية ممنوع. فإذا لا بد من إثبات شرٍّ واحد أول هو علة كل شر

لكن يعارض ذلك أن الخير الأعظم هو علة كل موجود كما مرَّ تحقيقه في مب ٦ ف ٤. فإذا ليس يمكن وجود مبدأٍ مقابل له يكون علة الشرور

والجواب أن يقال يتضح مما مرَّ في مب ٤٤ ف ١ أن ليس للشرور مبدأً واحداً أول كما أن للخيرات مبدأً واحداً أولاً أولاً فلأن مبدأ الخيرات الأول خيرٌ بالماهية كما مرَّ تحقيقه في مب ٦ ف ٣ و ٤ وليس يمكن أن يكون شيء شراً بماهيته فقد حققنا في مب ٥ ف ٤ وفي المبحث السابق ف ٣ أن كل موجود من حيث أنه موجود هو خيرٌ وإن الشر لا يوجد إلا في الخير على أنه موضوعه. وأما ثانياً فلأن مبدأ الخيرات الأول هو الخير الأعظم والكامل المستجمع في ذاته كل خيرية كما مرَّ تحقيقه في مب ٦ ف ٢ وليس يمكن وجود شرٍّ أعظم لأن الشر وان نقص الخير دائماً فليس يقدر أن يلاشيه بالكلية كما مرَّ تحقيقه في المبحث السابق ف ٤ وهكذا ما دام الخير موجوداً فلا يمكن أن يكون شيء شراً على وجه الكمال والتمام ولذا قال الفيلسوف في الخلفيات ك ٤ ب ٥ «لو كان الشر كاملاً للاشى نفسه» لأنه متى تلاشى كل خير مما يُقتضى لكمال الشر يرتفع أيضاً الشر نفسه الذي إنما موضوعه الخير. وأما ثالثاً فلأن حقيقة الشر

منافية لحقيقة المبدأ الأول من وجهين أولاً لأن الشر يصدر عن الخير كما مرَّ تحقيقه في الفصلين السابقين وثانياً لأن الشر ليس يمكن أن يكون علة إلا بالعرض. فإذاً ليس يمكن أن يكون علة أولى لأن العلة بالعرض متأخرة عن العلة بالذات كما يتضح من الطبيعيات ك ٢ م ٦٦ — وأما الذين قالوا بمبدأين أوليين أحدهما خيراً والآخر شريراً فمنشأ ضلالهم هذا هو نفس منشأ ما وقع للمتقدمين من بعض ازعام أخرى فاسدة وذلك لأنهم لم يراعوا العلة الكلية للموجود كله بل إنما راعوا العلل الجزئية للمعلولات الجزئية ولذلك فمتى وجدوا ان شيئاً مضر بشيء بقوة طبعه اعتبروا طبيعة ذلك الشيء شريرة كما لو قال بعض ان طبيعة النار شريرة لأنها أحرقت بيت فقير. وقد فاتهم ان الحكم بخيرية شيء لا يُبنى على نسبته إلى شيء جزئي بل على اعتباره في نفسه وعلى نسبته إلى العالم كله الآخذ فيه. كل شيء مقامه على غاية الترتيب كما يتضح مما مرَّ في مب ١١ ف ٣ ومب ٤٧ ف ٢. وكذا أيضاً رأوا لمعلولين جزئيين متضادين علتين جزئيتين متضادتين لم يعرفوا أن يردوا تينك علتين الجزئيتين المتضادتين إلى العلة الكلية العامة ولذلك اعتبروا أن التضاد في العلل مرتق أيضاً إلى المبادئ الأولى ولكن لما كانت جميع المتضادات تجتمع في واحد عام كان لا بد من وجود علة واحدة عامة لها فوق العلل الخاصة المتضادة كما توجد قوة الجرم السماوي فوق الكيفيات المتضادة التي للعناصر وكذلك فوق جميع الموجودات كيف كان وجودها يوجد مبدأً واحداً أول للوجود كما مرَّ تحقيقه في مب ٢ ف ٣

إذاً أجيب على الأول بأن المتضادات تجتمع في جنس واحد وتجتمع أيضاً في حقيقة الوجود ولذا فهي وان كان لها علل جزئية متضادة فلا بد فيها من الارتقاء إلى علة واحدة أولى عامة

وعلى الثاني بأن من شأن عدم والملكة أن يكونا في شيء واحد بعينه. وموضوع

العدم هو الموجود بالقوة كما مرّ في مب ٤٧ ف ٣. فإذا لما كان الشر هو عدم الخير كما يتضح مما مرّ في المبحث السابق ف ١ و ٢ و ٣ كان مقابلاً لذلك الخير المقترن بقوة لا للخير الأعظم الذي هو فعل محض

وعلى الثالث بأن كل شيء يشتد بحسب حقيقته الخاصة وكما أن الصورة كمال ما كذلك العدم سلب ما. فإذا كل صورة وكمال وخير فإنما يشتد بحسب قربه من الطرف الكامل. والعدم والشر إنما يشتد بحسب بعده عنه. فإذا ليس يقال الشر والاشتر باعتبار القرب من الشر الأعظم كما يقال الخير والأخير باعتبار القرب من الخير الأعظم

وعلى الرابع بأنه ليس يقال لموجود شر بالمشاركة بل بعدم المشاركة. فإذا ليس يجب الرجوع إلى ما هو شرّ بالماهية

وعلى الخامس بأن الشر لا يمكن أن يكون له علة إلا بالعرض كما مرّ تحقيقه في ف ١. فإذا يستحيل الرجوع إلى ما هو علة له بالذات. وما يقال من أن الشر موجود في أكثر الأشياء فباطل على الإطلاق لأن الكائنات والفسادات التي إنما يحدث وجود شر الطبيعة فيها فقط هي جزئ قليل من العالم كله وكذلك إنما يعرض النقص الطبيعي في الجزء القليل من كل نوع منها ولا يظهر أنه يوجد في الجزء الأعظم إلا في الناس فقط لأن خير الإنسان من حيث هو إنسان ليس هو الخير الحسي بل الخير العقلي والذين يتبعون الحس أكثر من الذين يتبعون العقل

وعلى السادس بأنه لا يجوز التسلسل في علل الشر بل يجب ارجاع الشرور كلها إلى علة خيرة يلزم عنها الشر بالعرض

[Blank Page]

بيان ما وقع من أغلاط الطبع المهمة في هذا المجلد†

خطأ	صواب	وجه	سطر
لملاً	الملاً	٢٩	١٨
حز	خر	٣٢	١٠
لجميع	لجميع	٧٢	٠١
ليس بتعدها	ليس يتعدّد بتعدها	١١٢	٠٨
الاحباء	الاحياء	١٢٧	١٩
المتدم	المتقدم	١٥٢	١٦
الإلهيات	في الإلهيات	١٦٥	١٥
متوافقة	متوافقة	١٧٣	٠٣
سبب	السبب	١٨٠	٠١
للّه	اللّه	١٩٧	١١
قبل	قبل	...	١٧
الصور	الصورة	٢١٣	١٤
الحائّة	الحادثة	٢٥٧	١٤
اطلاً	اطلاقاً	٢٧٣	١٢
تتمضن	تتضمن	٢٧٨	١١
ضالين	خالين	٢٨٠	٢٢
يجب	إذ إنّما يجب	٢٨٨	٠٦
اذ انما شيئاً	شيئاً	...	٠٧
تفتكر	نفتكّر	٣١٣	٠٣

† صُحّحت الأغلاط في النص.

خطأ	صواب	وجه	سطر
حسن	أحسن	٣٤٢	٠١
هي	هو	٣٤٤	٠٤
لها	بها	...	٠٩
للکلمة	بالکلمة	٣٥٥	٠٣
موجودةً فيه	إلى ما هي موجودةً فيه	٣٥٨	١٧
معرفة	معرفة	٣٦٦	١٤
الحرّات	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
ا ع	أع	٥٣١	٢١
التعازي	التعزية	٥٦٩	٠١
بالنور	النور	٥٨٦	١٦



### بيان بعض أسماء مختصرة

مب	مبحث	ب	باب	ق	قسم	خط	خطبة
ف	فصل	قض	قضية	قا	قانون	محا	محاوره
ك	كتاب	قص	قصيدة	مقا	مقالة	تم	تمميز
م	متن	نث	نثره	رسا	رسالة	ثا.ثا	ثاني الثاني

## فهرس للمجلد الأول من كتاب الخلاصة اللاهوتية

وجه	مقدمة للمترجم
٥	الفاتحة
٩	
١٠	القسم الأول
١٠	المبحث الأول في أن التعليم المقدس أي شيء هو وماذا يتناول وفيه ١٠ فصول
١٢	الفصل ١ هل تمس الحاجة إلى تعليم غير التعاليم الفلسفية
١٣	الفصل ٢ هل التعليم المقدس علم
١٤	الفصل ٣ هل التعليم المقدس علم واحد
١٥	الفصل ٤ هل التعليم المقدس علم عملي
١٦	الفصل ٥ هل التعليم المقدس أشرف من سائر العلوم
١٧	الفصل ٦ هل هذا التعليم حكمة
١٩	الفصل ٧ هل الله هو موضوع هذا العلم
٢٠	الفصل ٨ هل هذا التعليم استدلالي
٢٣	الفصل ٩ هل ينبغي التجوُّز في الكتاب المقدس
٢٥	الفصل ١٠ هل للكتاب المقدس تحت لفظ واحد معانٍ كثيرة
٢٧	المبحث الثاني في أن الله هل هو وفيه ٣ فصول
٢٨	الفصل ١ هل وجود الله بين بنفسه
٣٠	الفصل ٢ هل وجود الله متبرهن
٣٢	الفصل ٣ هل الله موجود
٣٥	المبحث الثالث في بساطة الله وفيه ٨ فصول
٣٨	الفصل ١ هل الله جسم
٣٩	الفصل ٢ هل الله مركب من صورة وهيولى
٤١	الفصل ٣ هل الله نفس ماهيته أو طبيعته
	الفصل ٤ هل وجود الله نفس ماهيته

وجه			
٤٣	٥	هل الله مندرج في جنس	الفصل
٤٥	٦	هل في الله أعراض	الفصل
٤٦	٧	هل الله بسيط من كل وجه	الفصل
٤٨	٨	هل الله داخل في تركيب ما سواه	الفصل
٥٠		المبحث الرابع في كمال الله وفيه ٣ فصول	
..	١	هل الله كامل	الفصل
٥٢	٢	هل يوجد في الله كمالات جميع الأشياء	الفصل
٥٤	٣	هل يمكن أن تكون خليفة شبيهة بالله	الفصل
٥٧		المبحث الخامس في مطلق الخير وفيه ٦ فصول	
..	١	هل الخير مغاير بالذات للموجود	الفصل
٥٩	٢	هل الخير متقدم بالاعتبار على الموجود	الفصل
٦١	٣	هل كل موجود خير	الفصل
٦٣	٤	هل يتضمن الخير حقيقة العلة الغائية	الفصل
٦٥	٥	هل حقيقة الخير قائمة بالكيفية والنوع والترتيب	الفصل
٦٧	٦	هل قسمة الخير إلى محمود ومفيد ولذيق ملائمة	الفصل
٦٩		المبحث السادس في خيرية الله وفيه ٤ فصول	
..	١	هل الاتصاف بالخيرية ملائم لله	الفصل
٧٠	٢	هل الله هو الخير الأعظم	الفصل
٧٢	٣	هل الله وحده خير بماهيته	الفصل
٧٤	٤	هل جميع الأشياء خيرة بالخيرية الإلهية	الفصل
٧٦		المبحث السابع في عدم تناهي الله وفيه ٤ فصول	
..	١	هل الله غير متناه	الفصل
٧٨	٢	هل يمكن أن يكون شيء سوى الله غير متناه في الماهية	الفصل
٧٩	٣	هل يمكن أن يكون شيء غير متناه بالفعل في الحجم	الفصل
٨٢	٤	هل يمكن أن يوجد في الخارج شيء غير متناه في الكثرة	الفصل
٨٤		المبحث الثامن في وجود الله في الأشياء وفيه ٤ فصول	
..	١	هل الله موجود في جميع الأشياء	الفصل

وجه			
٨٧	٢	هل الله موجود في كل مكان	الفصل
٨٩	٣	هل الله موجود في كل مكان ذاتاً وحضوراً وقوة	الفصل
٩٢	٤	هل الوجود في كل مكان خاص بالله	الفصل
٩٤		المبحث التاسع في عدم تغير الله وفيه فصلان	
..	١	هل الله غير متغير من وجه	الفصل
٩٦	٢	هل عدم التغير خاص بالله	الفصل
٩٩		المبحث العاشر في سرمدية الله وفيه ٦ فصول	
١٠٠	١	هل يصح تعريف السرمدية بأنها امتلاك الحياة الغير المنتهية كله معاً امتلاكاً كاملاً	الفصل
١٠٢	٢	هل الله سرمدى	الفصل
١٠٤	٣	هل السرمدية خاصة بالله	الفصل
١٠٥	٤	هل تفترق السرمدية عن الزمان	الفصل
١٠٨	٥	في الفرق بين الدهر والزمان	الفصل
١١٠	٦	هل يوجد دهر واحد فقط	الفصل
١١٣		المبحث الحادي عشر في وحدانية الله وفيه ٤ فصول	
...	١	هل يزيد الواحد شيئاً على الموجود	الفصل
١١٦	٢	هل الواحد والكثير متقابلان	الفصل
١١٨	٣	هل الله واحد	الفصل
١٢٠	٤	هل الله في غاية الوحدانية	الفصل
١٢١		المبحث الثاني عشر في أن الله كيف هو وفيه ١٣ فصلاً	
١٢٢	١	هل يقتدر عقل مخلوق أن يرى الله بذاته	الفصل
١٢٤	٢	هل يرى العقل المخلوق ذات الله بشبه	الفصل
١٢٦	٣	هل يمكن رؤية ذات الله بأعين جسمانية	الفصل
١٢٨	٤	هل يقتدر عقل مخلوق أن يرى الذات الإلهية بقوته الطبيعية	الفصل
١٣١	٥	هل يفتقر العقل المخلوق في رؤية ذات الله إلى نور مخلوق	الفصل
١٣٢	٦	في أن الذين يرون ذات الله هل يتفاوتون في كمال رؤيتها	الفصل
١٣٤	٧	في أن الذين يرون الله بذاته هل يحيطون به	الفصل

وجه

١٣٧	٨	الفصل	في ان الذين يرون الله بذاته هل يرون فيه جميع الأشياء
١٣٦	٩	الفصل	في ان ما يرى في الله من رائي الذات الإلهية هل يرى بأشباه
١٤١	١٠	الفصل	في ان الذين يرون الله بذاته هل يرون دفعةً جميع ما يرونه فيه
١٤٢	١١	الفصل	هل يقتدر أحد في هذه الحياة أن يرى الله بذاته
١٤٥	١٢	الفصل	هل نقدر أن نعرف الله في هذه الحياة بالعقل الطبيعي
١٤٦	١٣	الفصل	هل يحصل بالنعمة على معرفة بالله أسمى من معرفته بالعقل الطبيعي
١٤٨			المبحث الثالث عشر في أسماء الله وفيه ١٢ فصلاً
...	١	الفصل	هل يجوز اسم ما على الله
١٥١	٢	الفصل	هل يقال اسم على الله بحسب الجوهر
١٥٤	٣	الفصل	هل يقال اسم على الله حقيقة
١٥٦	٤	الفصل	هل الأسماء المقولة على الله مترادفة
١٥٧	٥	الفصل	في ان الأسماء المقولة على الله والمخلوقات هل تقال عليهم بالتواطؤ
١٦١	٦	الفصل	هل تقال الأسماء على المخلوقات قبل أن تقال على الله
١٦٣	٧	الفصل	في ان الأسماء المفهومة إضافةً إلى المخلوقات هل تقال على الله من الزمان
١٦٧	٨	الفصل	هل اسم الله اسم للطبيعة
١٦٩	٩	الفصل	هل يقبل اسم الله الشركة فيه
١٧٢	١٠	الفصل	هل يقال اسم الله بالتواطؤ على الإله الاشتراكي والحقيقي والاعتقادي
١٧٤	١١	الفصل	هل اسم الموجود هو أخص الأسماء بالله
١٧٦	١٢	الفصل	هل يجوز أن يحكم على الله بقضايا موجبة
١٧٨			المبحث الرابع عشر في علم الله وفيه ١٦ فصلاً
١٧٩	١	الفصل	هل في الله علم
١٨١	٢	الفصل	هل يعقل الله ذاته
١٨٣	٣	الفصل	هل يحيط الله علماً بذاته
١٨٤	٤	الفصل	هل تعقل الله عين جوهره
١٨٦	٥	الفصل	هل يعرف الله غيره
١٨٨	٦	الفصل	هل يعرف الله غيره معرفة خاصة
١٩١	٧	الفصل	هل علم الله تدريجي

وجه			
١٩٣	٨	هل علم الله هو علة الأشياء	الفصل
١٩٥	٩	هل يعلم الله اللاموجودات	الفصل
١٩٦	١٠	هل يعرف الله الشرور	الفصل
١٩٨	١١	هل يعرف الله الجزئيات	الفصل
٢٠٠	١٢	هل يقدر الله أن يعرف غير المتناهيات	الفصل
٢٠٣	١٣	هل يتعلق علم الله بالحوادث المستقبلية	الفصل
٢٠٧	١٤	هل يعرف الله القضايا	الفصل
٢٠٨	١٥	هل علم الله متغير	الفصل
٢١٠	١٦	هل علم الله بالأشياء نظري	الفصل
٢١٢		المبحث الخامس عشر في الصور وفيه ٣ فصول	
...	١	هل يوجد صور	الفصل
٢١٣	٢	هل يوجد صور كثيرة	الفصل
٢١٦	٣	هل يوجد صور لجميع الأشياء التي يعرفها الله	الفصل
٢١٨		المبحث السادس عشر في الحق والصدق وفيه ٨ فصول	
٢١٩	١	هل وجود الحق في العقل فقط	الفصل
٢٢١	٢	هل الحق موجود في العقل المؤلف والمقسم فقط	الفصل
٢٢٣	٣	هل الحق والموجود متساوقان	الفصل
٢٢٤	٤	هل الخير متقدم بالاعتبار على الحق	الفصل
٢٢٦	٥	هل الله هو الحق	الفصل
٢٢٧	٦	هل الحق الذي به جميع الأشياء حقةً واحد فقط	الفصل
٢٢٩	٧	هل الحق المخلوق سرمدى	الفصل
٢٣١	٨	هل الحق غير متغير	الفصل
٢٣٣		المبحث السابع عشر في الباطل والكذب وفيه ٤ فصول	
...	١	هل يوجد الباطل في الخارج	الفصل
٢٣٦	٢	هل يوجد الباطل في الحس	الفصل
٢٣٨	٣	هل يوجد الباطل في العقل	الفصل
٢٤٠	٤	هل الحق والباطل متضادان	الفصل

وجه

٢٤١	المبحث الثامن عشر في حيوة الله وفيه ٤ فصول
٢٤٢	الفصل ١ هل من شأن جميع الأشياء الطبيعية أن تكون حية
٢٤٤	الفصل ٢ هل الحيوة فعل ما
٢٤٦	الفصل ٣ هل الحيوة ملائمة لله
٢٤٩	الفصل ٤ هل جميع الأشياء حيوة في الله
٢٥١	المبحث التاسع عشر في إرادة الله وفيه ١٢ فصلاً
٢٥٢	الفصل ١ هل يوجد في الله إرادة
٢٥٣	الفصل ٢ هل يريد الله غيره
٢٥٥	الفصل ٣ هل كان ما يريد الله فإنه يريد بالضرورة
٢٥٨	الفصل ٤ هل إرادة الله هي علة الأشياء
٢٦٠	الفصل ٥ هل يجوز تعليل الإرادة الإلهية بعلة ما
٢٦٢	الفصل ٦ هل تتم إرادة الله دائماً
٢٦٥	الفصل ٧ هل إرادة الله متغيرة
٢٦٧	الفصل ٨ هل توجب إرادة الله المرادات
٢٦٩	الفصل ٩ هل يريد الله الشرور
٢٧١	الفصل ١٠ هل الله ذو اختيار
٢٧٣	الفصل ١١ هل يجب تمييز إرادة الدليل في الله
٢٧٣	الفصل ١٢ هل يصح أن يجعل للإرادة الإلهية خمسة دلائل
٢٧٦	المبحث العشرون في محبة الله وفيه ٤ فصول
...	الفصل ١ هل يوجد في الله محبة
٢٧٩	الفصل ٢ هل يحب الله جميع الأشياء
٢٨١	الفصل ٣ هل يحب الله جميع الأشياء على السواء
٢٨٢	الفصل ٤ هل الأفضل أحب إلى الله دائماً
٢٨٥	المبحث الحادي والعشرون في عدل الله ورحمته وفيه ٤ فصول
٢٨٦	الفصل ١ هل في الله عدل
٢٨٨	الفصل ٢ هل عدل الله حق
٢٨٩	الفصل ٣ هل الرحمة ملائمة لله

وجه		
٢٩١	٤	الفصل هل الرحمة والعدل في جميع أفعال الله
٢٩٣		المبحث الثاني والعشرون في عناية الله وفيه ٤ فصول
٢٩٤	١	الفصل هل العناية ملائمة لله
٢٩٦	٢	الفصل هل تعم العناية الإلهية جميع الأشياء
٣٠٠	٣	الفصل هل يعتني الله بجميع الأشياء ابتداءً
٣٠١	٤	الفصل هل توجب العناية الأشياء المعني بها
٣٠٣		المبحث الثالث والعشرون في الانتخاب وفيه ٨ فصول
...	١	الفصل هل ينتخب الناس من الله
٣٠٦	٢	الفصل هل يوجب الانتخاب شيئاً في المنتخب
٣٠٨	٣	الفصل هل يرذل الله إنساناً
٣٠٩	٤	الفصل هل يختارون من الله
٣١١	٥	الفصل هل سابق العلم بالأعمال الصالحة هو علة الانتخاب
٣١٥	٦	الفصل هل الانتخاب موكّد
٣١٧	٧	الفصل هل عدد المنتخبين معيّن
٣٢٠	٨	الفصل هل يمكن المساعدة على الانتخاب بصلوات القديسين
٣٢٢		المبحث الرابع والعشرون في سفر الحيوّة وفيه ٣ فصول
...	١	الفصل هل سفر الحيوّة هو نفس الانتخاب
٣٢٤	٢	الفصل هل ينظر سفر الحيوّة إلى حيوّة المنتخبين المجيدة فقط
٣٢٥	٣	الفصل هل يمحي أحدٌ من سفر الحيوّة
٣٢٧		المبحث الخامس والعشرون في القدرة الإلهية وفيه ٦ فصول
٣٢٨	١	الفصل هل في الله قوّة
٣٣٠	٢	الفصل هل قدرة الله غير متناهية
٣٣٢	٣	الفصل هل الله قادرٌ على كلّ شيء
٣٣٥	٤	هل يقدر الله أن يجعل أن الماضيّات لم تكن
٣٣٧	٥	الفصل هل يقدر الله أن يصنع ما ليس يصنعه
٣٤٠	٦	الفصل هل يقدر الله أن يصنعه أحسن مما هو
٣٤٢		المبحث السادس والعشرون في السعادة الإلهية وفيه ٤ فصول

وجه

- ٣٤٢ الفصل ١ هل السعادة مناسبة لله
- ٣٤٣ الفصل ٢ هل يقال لله سعيد بحسب العقل
- ٣٤٤ الفصل ٣ هل الله هو سعادة كل سعيد
- ٣٤٥ الفصل ٤ هل يندرج في سعادة الله كل سعادة

### باب في الثالوث

- ٣٤٧ المبحث السابع والعشرون في صدور الأقانيم الإلهية وفيه ٥ فصول
- ... الفصل ١ هل يوجد في الله صدور
- ٣٤٩ الفصل ٢ هل يجوز أن يدعى صدور في الله توليداً
- ٣٥٢ الفصل ٣ هل يوجد في الله صدور غير توليد الكلمة
- ٣٥٣ الفصل ٤ هل صدور المحبة في الله توليد
- ٣٥٥ الفصل ٥ هل يوجد في الله أكثر من صدورين
- ٣٥٦ المبحث الثامن والعشرون في الإضافات الإلهية وفيه ٤ فصول
- ٣٥٧ الفصل ١ هل يوجد في الله إضافات حقيقية
- ٣٥٩ الفصل ٢ هل الإضافة في الله هي نفس ذاته
- ٣٦٢ الفصل ٣ هل الإضافات التي في الله متميزة حقيقة
- ٣٦٤ الفصل ٤ هل يوجد في الله أربع إضافات حقيقية فقط أي الأبوة والبنوة والنفخ والصدور
- ٣٦٦ المبحث التاسع والعشرون في الأقانيم الإلهية وفيه ٤ فصول
- ... الفصل ١ في حد الأَقْنوم
- ٣٦٩ الفصل ٢ هل الأَقْنوم هو نفس الالبيستري والقيام بالنفس والذات
- ٣٧٢ الفصل ٣ هل يجب إثبات اسم الأَقْنوم في الله
- ٣٧٥ الفصل ٤ هل يدل اسم الأَقْنوم على إضافة
- ٣٧٨ المبحث المتم ثلاثين في تكثر الأقانيم الإلهية وفيه ٤ فصول
- ... الفصل ١ هل يجب إثبات الأقانيم متكررة في الله
- ٣٨٠ الفصل ٢ هل في الله أكثر من ثلاثة أقانيم
- ٣٨٣ الفصل ٣ هل تثبت ألفاظ العدد شيئاً في الله
- ٣٨٦ الفصل ٤ هل يجوز أن يكون اسم الأَقْنوم عاماً للأقانيم الثلاثة

وجه	
٣٨٨	المبحث الحادي والثلاثون في ما يتعلق بالوحدانية والتكثّر في الله وفيه ٤ فصول
...	
٣٩٠	الفصل ١ هل في الله ثلاث
٣٩٣	الفصل ٢ هل الابن مغاير للآب
٣٩٥	الفصل ٣ هل يجوز زيادة اللفظ الحاصر وهو وحده على الحد الذاتي في الله
٣٩٨	الفصل ٤ هل يجوز اقتران الحد الأقنومي باللفظ الحاصر
...	المبحث الثاني والثلاثون في معرفة الأقانيم الإلهية وفيه ٤ فصول
٤٠٢	الفصل ١ هل يمكن معرفة ثلاث الأقانيم الإلهية بالعقل الطبيعي
٤٠٥	الفصل ٢ هل يجب إثبات سمات في الله
٤٠٨	الفصل ٣ هل السمات خمس
٤٠٩	الفصل ٤ هل يجوز أن يذهب في السمات مذاهب متضادة
...	المبحث الثالث والثلاثون في اقنوم الآب وفيه ٤ فصول
٤١١	الفصل ١ هل يلائم الآب أن يكون مبدأ
٤١٣	الفصل ٢ هل الآب اسم خاص لا اقنوم إلهي
٤١٥	الفصل ٣ في أن لفظ الآب هل يقال في الله بالقول الأول بحسب أخذه باعتبار الاقنوم
٤١٩	الفصل ٤ هل عدم الولادة خاص بالآب
...	المبحث الرابع والثلاثون في اقنوم الابن وفيه ٣ فصول
٤٢٣	الفصل ١ هل الكلمة في الله اسم اقنومي
٤٢٥	الفصل ٢ هل الكلمة اسم خاص للابن
٤٢٨	الفصل ٣ هل يفيد اسم الكلمة نسبة إلى الخليفة
...	المبحث الخامس والثلاثون في الصورة وفيه فصلان
٤٢٩	الفصل ١ هل يقال الصورة في الله باعتبار الاقنوم
٤٣١	الفصل ٢ هل الصورة اسم خاص للابن
٤٣٢	المبحث السادس والثلاثون في اقنوم الروح القدس وفيه ٤ فصول
٤٣٤	الفصل ١ هل الروح القدس اسم خاص لا اقنوم إلهي
٤٣٩	الفصل ٢ هل الروح القدس صادر عن الابن
	الفصل ٣ هل يصدر الروح القدس عن الآب بالابن

وجه	
٤٤٢	الفصل ٤ هل الآب والابن مبدأ واحدٌ للروح القدس
٤٤٥	المبحث السابع والثلاثون في اسم الروح القدس وهو المحبة وفيه فصلان
٤٤٦	الفصل ١ هل المحبة اسم خاصٌ للروح القدس
٤٤٩	الفصل ٢ في أن كلاً من الآب والابن هل يجب الآخر بالروح القدس
٤٥٢	المبحث الثامن والثلاثون في اسم الروح القدس وهو الموهبة وفيه فصلان
...	الفصل ١ هل الموهبة اسمٌ اقنومي
٤٥٤	الفصل ٢ هل الموهبة اسم خاصٌ للروح القدس
٤٥٦	المبحث التاسع والثلاثون في الأقانيم بالنسبة إلى الذات وفيه ٨ فصول
...	الفصل ١ هل الذات هي عين الاقنوم في الله
٤٥٨	الفصل ٢ هل يجب أن يُقال إنَّ الأقانيم الثلاثة هي أقانيم ذاتٍ واحدة
٤٦١	الفصل ٣ هل تحمل الأسماء الذاتية على الأقانيم الثلاثة بالافراد
٤٦٣	الفصل ٤ هل يجوز إطلاق الأسماء الذاتية المقولة بالاشتقاق على الاقنوم
٤٦٧	الفصل ٥ هل يجوز إطلاق الأسماء الذاتية المقولة بالمواطأة على الأقنوم
٤٧٠	الفصل ٦ هل يجوز حمل الأقانيم على الأسماء الذاتية
٤٧١	الفصل ٧ هل يجب تخصيص الأسماء الذاتية بالأقانيم
٤٧٣	الفصل ٨ هل أصاب الائمة المقدسون في تخصيصهم الأسماء الذاتية بالأقانيم
٤٨٠	المبحث المتمم أربعين في الأقانيم بالنسبة إلى الإضافات أو الخواص وفيه ٤ فصول
...	الفصل ١ هل الاضافة هي نفس الأقنوم
٤٨٢	الفصل ٢ هل تتمايز الأقانيم بالاضافات
٤٨٥	الفصل ٣ في انه إذا جردت الاضافات عقلاً عن الأقانيم هل تبقى الايستزيات
٤٨٧	الفصل ٤ هل الأفعال الوسمية متقدمة عقلاً على الخواص
٤٨٩	المبحث الحادي والأربعون في الأقانيم بالنسبة إلى الأفعال الوسمية وفيه ٦ فصول
...	الفصل ١ هل يجب اسناد الأفعال الوسمية إلى الأقانيم
٤٩١	الفصل ٢ هل الأفعال الوسمية إرادية
٤٩٤	الفصل ٣ هل الأفعال الوسمية هي من شيء
٤٩٧	الفصل ٤ هل في الله قوةً بالنظر إلى الأفعال الوسمية
٤٩٩	الفصل ٥ في ان قوة التوليد هل تدل على الإضافة لا على الذات

وجه	
٥٠١	الفصل ٦ هل يجوز وقوع الفعل الوسمي على أقانيم منكثرة
٥٠٣	المبحث الثاني والأربعون في تساوي الأقانيم الإلهية وتشابهها وفيه ٦ فصول
...	
٥٠٧	الفصل ١ هل يوجد في الأقانيم الإلهية مساواة
٥١٠	الفصل ٢ هل الأقنوم الصادر مشارك لمبدئه في الأزلية كالابن والاب
٥١١	الفصل ٣ هل يوجد في الأقانيم الإلهية ترتيب طبعي
٥١٣	الفصل ٤ هل الابن مساوٍ للآب في العظمة
٥١٥	الفصل ٥ هل كل من الآب والابن موجود في الآخر
٥١٦	الفصل ٦ هل الابن مساوٍ للآب في القدرة
٥١٧	المبحث الثالث والأربعون في رسالة الأقانيم الإلهية وفيه ٨ فصول
٥١٨	الفصل ١ هل تجوز الرسالة على أقنوم إلهي
٥٢٠	الفصل ٢ هل الرسالة أزلية أو زمانية فقط
٥٢٢	الفصل ٣ في أن الرسالة المحتجة لأقنوم إلهي هل هي بحسب النعمة المبررة فقط
٥٢٣	الفصل ٤ هل تجوز الرسالة على الآب
٥٢٦	الفصل ٥ هل تجوز الرسالة المحتجة على الابن
٥٢٨	الفصل ٦ في أن الرسالة المحتجة هل تشير إلى جميع المشتركين في النعمة
٥٣٢	الفصل ٧ هل تجوز الرسالة الظاهرة على الروح القدس
	الفصل ٨ هل لا يرسل أقنوم إلهي إلا من الأقنوم الذي يصدر عنه هو منذ الأزل

### باب في الخلق والابداع

٥٣٣	المبحث الرابع والأربعون في صدور المخلوقات عن الله وفي العلة الأولى لجميع الموجودات وفيه ٤ فصول
٥٣٤	الفصل ١ هل من الضرورة أن يكون كل موجودٍ مخلوقاً من الله
٥٣٦	الفصل ٢ هل الهيولى الأولى مخلوقة من الله
٥٣٨	الفصل ٣ هل العلة المثالية للمخلوقات شيء غير الله
٥٤٠	الفصل ٤ هل الله هو العلة الغائية لجميع الأشياء
٥٤١	المبحث الخامس والأربعون في كيفية صدور الأشياء عن المبدأ الأول وفيه ٨ فصول
٥٤٢	الفصل ١ هل الخلق إحداث شيء من لا شيء
٥٤٤	الفصل ٢ هل يقدر الله أن يخلق شيئاً

وجه			
٥٤٦	٣	هل الخلق شيء في الخليفة	الفصل
٥٤٨	٤	هل الخلق خاص بالموجودات المركبة والقائمة بأنفسها	الفصل
٥٥٠	٥	هل الخلق خاص بالله وحده	الفصل
٥٥٣	٦	هل الخلق خاص باقنوم	الفصل
٥٥٦	٧	هل من الضرورة أن يوجد في المخلوقات أثر الثالوث	الفصل
٥٥٨	٨	هل يخالط الخلق أفعال الطبيعة والصناعة	الفصل
٥٥٩		المبحث السادس والأربعون في بدء مدة المخلوقات وفيه ٣ فصول	
٥٦٠	١	هل مجموع المخلوقات قديم	الفصل
٥٦٥	٢	هل حدوث العالم عقيدة إيمانية	الفصل
٥٧٠	٣	هل كان خلق الأشياء في بدء الزمان	الفصل
٥٧١		المبحث السابع والأربعون في تمايز الأشياء وفيه ٣ فصول	
٥٧٢	١	هل كثرة الأشياء وتمايزها من الله	الفصل
٥٧٤	٢	هل تفاوت الأشياء هو من الله	الفصل
٥٧٧	٣	هل يوجد عالم واحد فقط	الفصل
٥٧٩		المبحث الثامن والأربعون في تمايز الأشياء على وجه الخصوص وفيه ٦ فصول	
...	١	هل الشر طبيعة ما	الفصل
٥٨٢	٢	هل الشر موجود في الأشياء	الفصل
٥٨٤	٣	هل الشر موجود في الخير وجوده في موضوع	الفصل
٥٨٦	٤	في أن الشر هل يفسد الخير كله	الفصل
٥٨٨	٥	هل قسمة الشر إلى عقاب وذنب وافية	الفصل
٥٩٠	٦	هل العقاب له من حقيقة الشر أكثر مما للذنب	الفصل
٥٩٢		المبحث التاسع والأربعون في علة الشر وفيه ٣ فصول	
...	١	هل يجوز أن يكون الخير علة الشر	الفصل
٥٩٤	٢	هل الخير الأعظم الذي هو الله هو علة الشر	الفصل
٥٩٦	٣	هل يوجد شر واحد أعظم هو علة كل شر	الفصل

# SUMMA THEOLOGIAE

THOMAS AQUINAS  
1224 – 1274 A.D.

VOL. I

*DAR SADER Publishers*  
BEIRUT

# المُخْلِصَةُ اللّاهُوتِيَّةُ

## SUMMA THEOLOGIAE

[www.muhammadanism.org](http://www.muhammadanism.org)

May 17, 2009

Arabic

القَدِّيسُ تَوْما الأَكْوِينِيّ

SAINT THOMAS AQUINAS

المُجلدُ الثَّانِي

Vol. II

# كِتَابُ

## الْخُلَاصَةِ الْإِلَاهِيَّةِ

لِلْقَدِّيسِ تُومَا الْأَكُونِيِّ الْأُسْتَاذِ الْمَلَكِيِّ

المجلد الثاني

ترجمه من اللاتينية إلى العربية الفقير إلى ربه تعالى

الخوري بولس عواد

مدرس البيان في مدرسة الحكمة المارونية سابقاً

وكتب أسرار القصادة الرسولية في سورية حالياً

عُفِّي عنه

طبع بالمطبعة الأدبية في بيروت

## ﴿يقول المترجم﴾

لما كانت قداسة الحبر الأعظم الباب لاون الثالث عشر أيد الله سريره رئاسته وأطال في أيام حبريته قد تنازلت بانعطافٍ خاصٍ فشرقتني بجوابٍ حبريٍّ على عريضةٍ حقيرة كنت انبسطتُ بها إلى عليائه مع نسخةٍ من المجلد الأول من ترجمة كتاب الخلاصة اللاهوتية وكان هذا الجواب الحبريُّ الشريف مبيناً بما تضمنه من الاشارات العالية جلالة قدر هذا المؤلف وما يترتب على نشره باللغة العربية من الفوائد الجزيلة لجميع الكنائس المشرقية رأيتُ أن أزين به صدر هذا المجلد الثاني من الترجمة المتقدم ذكرها وإلى جانب أصله اللاتيني ترجمتهُ العربية ثم رأيتُ أيضاً أن أسفعه بجواب نياقة الحبر الهمام الكردينال سيميوني رئيس مجمع انتشار الايمان المقدس مع ترجمته العربية بازاء أصله الإيطالي ثم برسائل غبطة البطاركة الشرقيين الكاثوليكين في سورية التي شاعت غيرتهم الرسولية تشريفي بها مراعيّاً في ترتيبها أوقات صدورها ومجتزئاً بها عن نشر الرسائل العديدة التي شرفني بها أكثر ذوي الشرف والسيادة مطارنة الشرق الكاثوليكين لاتحاد مقاصدها

Dilecto filio Paulo Evodio

Presbytero Maronitæ

LEO PP. XIII.

Dilecte Fili, salutem et Apostolicam benedictionem.

Benenvole amanterque excepimus litteras tuas tuas omni genere officii plenas, simulque primum volumen *Summæ Theologicae* Sancti Thomæ Aquinatis, quod nuper idiomate arabico, te

إلى الابن الحبيب

بولس عواد الكاهن الماروني

البابا لاون الثالث عشر

أيها الابن الحبيب

السلام والبركة الرسولية

تلقينا بالانعطاف والمسرة كتابك المملوء من جميع أنواع الواجبات مع المجلد الأول من الخلاصة اللاهوتية للقديس

auctore, prodiit in lucem. Profecto nihil magis Nos optamus quam ut excellens summi Scholasticorum Magistri doctrina, ad severiorum disciplinarum incrementum, ad defensionem catholicæ fidei atque ad communem societatis humanæ utilitatem quamlatissime propagetur. Cumque curæ Nostræ in id collatæ prosperos jam per Occidentem, Dei beneficio, successus habuerint, non sine magna animi Nostri oblectatione et gaudio videmus, excitari modo etiam in Oriente Aquinatis doctrinæ amorem ac stadium: neque enim dubitamus idipsum in majorem ecclesiarum orientalium splendorem gloriamque cessurum. Huc sane spectat, dilecte fili, susceptus a te labor, quo nimirum christianis per Orientem longe lateque diffusis Angelici Doctoris sapientia, Arabum sermone, haurienda proponitur. Proinde tuum hunc laborem debita prosequimur laude, ejusque primitias grato Nos animo accepisse testamur. Cupimus autem ut hæc scribimus solatio tibi et incitamento sint, quamobrem inceptum opus alacriter absol-

توما الاكوييني الذي قد صدر من زمانٍ قريبٍ مترجماً منك إلى اللغة العربية فبالحقيقة ليس شيءٌ اشتهى لدينا من أن تنتشر في كل مكان تعاليم أمام المدرسين الأكبر العالية لرفع منار العلم الأحق والدفاع عن الدين الكاثوليكي ولفائدة الاجتماع البشري العمومية. ولما كانت عنايتنا المنصرفة إلى ذلك قد صادفت بتوفيق الله نجاحاً عظيماً في الأنحاء المغربية فلسنا نرى بدون ابتهاج عظيم لقلبنا وسرورٍ وافٍ لفؤادنا أنه قد تحرك في الشرق أيضاً حب تعليمي الاكوييني والاجتهاد فيه لأننا لسنا نشك أيضاً أن ذلك سيعود على الكنائس الشرقية بهاءٍ أعظم ومجدٍ أوفى ولا جرم هذا هو الغرض المتجه إليه ما تجشمتها أيها الابن الحبيب من المشقة التي بها تؤدي إلى المسيحيين المنبئين في طول الشرق وعرضه مناهل حكمة الأستاذ الملكي بارزةً بشعار اللغة العربية. وعليه فاننا نُؤلي تعبك هذا ما يجب من الشناء ونعلن أننا قد تلقينا تباشيره بسرورٍ قلبي ونشتهي أن ما كتبناه إليك في هذه

vere pergas: atque in cælestium munerum  
auspiciū Apostolicam benedictionem  
tibi, dilecte fili, peramanter impertimus.

Datum Romæ apud S. Petrum, die  
XXV. Octobris An. MDCCCLXXXVII,  
Pontificatus Nostri Decimo.

LEO PP. XIII

\* \* \*

Roma 30 Sett. 1887.

S. Congregazione di Propaganda per gli  
affair oriental

Nº 1

Al Reverendo Signore D. Paolo Auad  
Segretario di Monsig. Delegato Apostolico  
della Siria.

Reverendo Signore

Col suo foglio dei 18 Giugno la S. V. si  
compiaceva inviarmi in dono un  
esemplare del 1° volume della traduzione  
araba della *Somma Teologica* di S.  
Tommaso. Sebbene tardi pel concorso di  
straordinarie circostanze, però la  
ringrazio della pregevole offerta, mentre  
mi

الرسالة يولييك تعزيةً وقوة قلبٍ حتى تَتَمَّ بنشاطِ العمل  
الذي بدأت فيه

وعربوناً للنعم للساوية نمنحك من صميم الفؤاد أيها  
الابن الحبيب البركة الرسولية

أعطي في رومية بقرب القديس بطرس في ٢٥  
تشرين الأول سنة ١٨٨٧ وهي السنة العاشرة  
لحريتنا

البابا

لاون الثالث عشر

\* \* \*

رومية في ٣٠ ايلول سنة ١٨٨٧

مجمع انتشار الايمان المقدس

للمهام الشرقية

عد ١

إلى حضرة الاب الجليل الخوري بولس عواد

كاتب أسرار القاصد الرسولي في سورية المحترم

حضرة الاب المحترم

ان حضرتكم قد تكرمت بتقديمها لي مع تحريرها  
المؤرخ في ١٨ حزيران نسخة من المجلد الأول من  
الترجمة العربية لكتاب الخلاصة اللاهوتية تأليف  
القديس توما الاكويني. على أني وإن

Congratulo seco Lei di aver già eseguito una considerevole parte del difficile lavoro, Il favore poi, con cui secondo mi assicurava Mgr. Delegato Apostolico è stata accolta l'opera in tutta la Siria, mi conferma nel credere che la versione sia degna sotto ogni rapporto del testo. Vogila Ella adunque proseguire strenuamente l'empersa così bene cominciata e rendendosi henemeritio dell'Oriente col diffondervile sublimi dottrine dell'Aquinate, acquisterà sempre maggiori titoli alla considerazione, alla benevolenza e all'appoggio di questa S. Congregazione.

Pregando it Signore perchè Le accordi i lumi e la lena all'uopo necessari, di tutto cuore me Le offro.

Al piacere di V. S.  
Giovanni Card. Simeoni,  
Prefello.

S. Cretoni,  
Segretario

تأخرت بسبب تراكم ظروف غير عادية اشكر الآن حضرتكم على هذه التقدمة الثمينة واهنتكم على انجازكم جزءاً مهماً من هذا المشروع الصعب. وما صادفه هذا العمل من حسن القبول والاعتبار في جميع أنحاء سورية على ما حققه لي سيادة القاصد الرسولي يوطد يقيني بأن الترجمة لائقة بالأصل من جميع الوجوه. فالمرجو إذاً من همة حضرتكم أن تتابعوا بنشاط وشجاعة هذا المشروع الجليل الذي أحسنتم جداً ابتداءه. وهكذا بتفضلكم على الشرق بنشركم فيه تعاليم المعلم الاكويني السامية تكتسبون دائماً أعظم استحقاق لاعتبار وانعطاف ومساعدة هذا المجمع المقدس واذ أسأل الله أن يؤتيكم الأنوار والقوة اللازمة لذلك أقدم ذاتي لخدمة حضرتكم

يوحنا  
الكردينال سيموني  
رئيس مجمع انتشار الايمان المقدس  
سيرافيم كريتوني  
كاتب الأسرار

البركة الرسولية تشمل حضرة ولدنا الخوري بولس عواد  
كاتب أسرار القصادة الرسولية المحترم

غَبَّ وفور الأشواق إلى مشاهدتكم على كل خير وصلت لنا نسخة المجلد الأول من الخلاصة  
اللاهوتية التي عنيتم بترجمتها إلى العربية ونشرها مطبوعة في هذه الديار الشرقية فسررنا بها علماً منا بما  
يترتب على نشر التعاليم التوماوية من الفوائد الجليلة والمنافع الجزيلة في جلب العلم الصحيح ولا شك أن  
هذه الترجمة ستحل محل القبول والاستحسان عند عموم أبناء الدين الكاثوليكي في هذه الديار لما  
وراءها من وفرة الفائدة الدينية والعلمية وتوجب لكم جزيل الشناء. وعليه فإننا نحث حضرتكم على  
مواصلة هذه الترجمة تمة للفائدة المقصودة سائلين لكم من لدنه تعالى حسن الأجر ووافر الثواب وعربوناً  
لذلك نمنح حضرتكم البركة الرسولية ثانياً

في ١٦ تموز سنة ١٨٨٧

الحقير

بولس بطرس

البطريك الانطاكي



لحضرة ولدنا العزيز الخوري بولس عواد  
كاتب أسرار القصادة الرسولية المحترم  
السلام والبركة الرسولية

اتحفتمونا بنسخة من المجلد الأول من الخلاصة اللاهوتية للقديس توما الاكوييني الذي نقلتموه من  
اللاتينية إلى العربية ببراكم العسّال فكانت لدينا أجمل هدية وأعلى تحفة نذكركم بها أطيب ذكر ونشكركم  
عليها أوفى شكر ما شاء فقد سرّحنا فيها طُرف الطرف وأجلنا في فصولها وأبوابها طائر الفكر فوجدناها  
بالحق يتيمة في جنسها توجب ل حضرتكم ثناء أبناء العربية وتلبسكم ثوب المديح من الأمة

الكاثوليكية ولا ريب في أن عملكم هذا الخيري سيصيب الغرض المقصود من حضرتكم فيزحزح عن العقول والألباب ستر الكفر العصري ويمزق جلايب الفساد الديني إن شاء الله المنسدة في هاته الأيام على آفاق شرقنا العزيز وإذ نسأل الله أن يأخذ بيدكم في اتمام المجلد الثاني ويؤهلكم إلى اتحاف وطنكم بألوف من مثل هذا المؤلّف النافع نكرر على حضرتكم عربوناً للتوفيق والنجاح بركتنا الرسولية مراراً في ١٢ تشرين الثاني سنة ١٨٨٧

غريغوريوس

البطريك الانطاكي والاسكندري

والأورشليمي الخ



بطريكة السريان الانطاكية

من حلب إلى بيروت في ١٩ تشرين الثاني سنة ١٨٨٧

إلى جناب الاب العالم الفاضل العامل الخوري بولس عواد

الجزيل الاحترام

البركة الرسولية والسلام بالرب

أما بعد فقد تلقينا بغاية الارتياح والمسرة الكتاب النفيس الذائع الاسم والوصف خزانة العلم وخضم الحقائق مورد علماء بيعة الله ومشكاة المستهدين في سبيل الحق والصواب كتاب الخلاصة اللاهوتية لامام اللاهوتيين ودهقان الكتّاب الكنسيين القديس توما الاكوييني الاستاذ الملكي من رمى هدف الحق فأصاب واستدرّ سحاب الصواب فصاب الجامع بين ايجاز العبارة وبلاغة الدلالة بما أدهش الافهام وحيّر الألباب حتى غدا كتاباً إذا لحظته العين رأت زهرات العلم الزاهر وإذا تصفحه الخاطر جنى منه ثمرات الحق الباهر الموجز الألفاظ المستغرق الاغراض الموصل للسداد الضامّ شتات المسائل المتفرقة الحاوي بالأدلة الساطعة والحجج

الدامغة ما كان في الأحقاب الخالية ولا يزال في الأزمان الحاضرة والغابرة مجنّاً قوياً يكفي المناضل في ميدان الحق والدين مؤونة العُدَد والأسلحة لكَبَتِ الخِصمَ والحِمامه فالله درّ هذا القديس الجليل والعلامة الكبير فانه دراً شبهات الغولية وهدى بنور علمه من نكب عن طريق الدراية إذ اخترق بعقله الثاقب وذكائه المتوقد الملاكي الأزمان الآتية بعده فاستدرك الاعتراضات المسفسفة والآراء المموّهة الممرّقة واختلافات الكفرة وصوّب إليها سهم التفنيد والتفصيل ففضحها وصدع بطلها وكشف عن مينها وجلا الحق حلاء لم يبق بعده من شبهة وحسبنا تجلّة واعظاً لقدّر هذا التأليف الفريد المثل رأي سيدنا البابا لاون الثالث عشر الكلي القداسة المالك سعيداً فانه ادامہ الله ما زال مذ ترع في دست الخلافة البطرسية يحث اساتذة المدارس على تحديّ القديس توما والسلوك في منهاجه علماً منه ان تعليمه الطريقة المثلى والمنهاج الأقوم لادراك حقائق ايماننا المقدس واستيعابها لا تقف أمامه شبهة أشكال ولا مظنة ابهام وقد كنا من صميم الفؤاد أن نرى هذا التأليف الخطير منقولاً إلى لغتنا العربية ليكون سلاحاً بأيدي الكهنة الشرقيين يقارعون به أرباب الكفر والتعطيل الذين دبّت عقاربهم في مهاد شرقنا فجعلوا ينصبون الجبائل لاقتناص المومنين النعاج الوديعه إلى أن قبّض الله وجدان هذه الضالة وقضاء هذه الأمنية إذ دعا همتهك لاصطناع هذا المعروف إلى أهل وطنك وبني جلدتك الشرقيين فسعيت ونعم المسعى باستخراج التأليف المنوّه به إلى اللغة العامة في هذه الامصار فاحمدنا جمدك ورأينا في عملك المبرور اصالة الرأي والفطنة وراقنا ما رأيناه في كتابك المستخرج إذ تصفحناه من ضبط الاستخراج وانتقاء الألفاظ وجزالة التعبير وحسن السبك واحكام الرصف ذلك ما جعله خليقاً بمزيد الاعتبار والاحتفاء يسوق إليك الفخر والثناء فهو بلا ريب ماثرة يذكرها المشرقيون على توالي السنين والاحقاب مغترفين من عباب بحرها الزخّار درر الفوائد النفائس

وعليه فاننا نستحسنها ونثني على غيرتك داعين إلى الله في تأييدك لانجاز استخراج التأليف عن آخره ونحث رعايانا اقليرساً وعوام على اقتناء هذا التأليف إذ ان فيه قرّة لابصارهم وترويحاً لعقولهم فلا زالت الألسن بالثناء عليك ناطقة والشهادات لك بالفضل متواترة متناسقة. وهذا دليلاً على شكرنا لك نكرر تقرير عواطف حبنا ومنحك بركتنا البطيرية سائلين حسن ثوابك وتسديد أعمالك وحفظك بحوله تعالى وَمَنَّهُ

اغناطيوس جرجس شلحة

بطيرك السريان

الانطاكي



## باب في الملائكة

المبحثُ المتممُ خمسين  
في جوهر الملائكة مطلقاً - وفيه خمسة فصول

من بعد ذلك يجب النظر في تمايز الخليقة الجسمانية والروحانية وأولاً في الخليقة الروحانية المحضة التي تسمى في الكتاب المقدس ملاكاً ثم في الخليقة الجسمانية في الخليقة المركبة من جزء جسمانيٍّ وجزءٍ روحانيٍّ وهو الإنسان. أما الملائكة فسينظر أولاً في ما يتعلق بجوهرهم. وثانياً في ما يتعلق بعقلهم. وثالثاً في ما يتعلق بإرادتهم. ورابعاً في ما يتعلق بخلقهم وأما جوهرهم فينظر فيه مطلقاً وبالنسبة إلى الجسمانيات والبحث فيه مطلقاً يدور على خمس مسائل — ١ هل يوجد خليفة روحانية محضة ومجردة عن الجسم بالكلية — ٢ في ان الملاك على تقدير كونه كذلك هل هو مركبٌ من مادةٍ وصورة — ٣ في كثرة الملائكة — ٤ في تمايزهم — ٥ في خلودهم أي عدم فنائهم

### الفصلُ الأولُ

هل الملاك مجردٌ عن الجسم بالكلية

يُنْتَخَطَى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الملاك ليس مجرداً عن الجسم بالكلية لأن ما كان مجرداً عن الجسم بالنظر إلينا فقط لا بالنظر إلى الله فليس مجرداً عن الجسم مطلقاً وقد قال الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ٣ «يقال أن الملاك مجردٌ عن الجسم وعن المادة بالنسبة إلينا وأما بالنسبة إلى الله فهو جسميٌّ وماديٌّ». فإذاً ليس مجرداً عن الجسم مطلقاً

٢ وأيضاً ليس يتحرك إلا الجسم كما أثبتته الفيلسوف في الطبيعيات ك ٦ م ٣٢ وقد قال الدمشقي في الموضع المتقدم ذكره أن الملاك جوهر عقلي متحرك على الدوام فهو إذن جوهرٌ جسميٌّ

٣ وأيضاً قال امبروسيوس في كتاب الروح القدس ١ ب ٦ «كل خليفة فهي محصورة في حدود معينة من طبيعتها» والانحصار خاص بالأجسام. فإذاً كل خليفة

فهي جسمية والملائكة من مخلوقات الله كما يتضح من قوله في مز ١٤٨: ٢ الرب يا جميع ملائكته» ثم قوله بعد ذلك «فانه هو قال فكوّنت وهو أمر فخلّقت فالملائكة إذن جسميون لكن يعارض ذلك قوله في مز ١٠٣: ٤ «الصانع ملائكته أرواحاً»

والجواب أن يقال لا بد من اثبات مخلوقات مجردة عن الجسم لأن المقصود بالخصوص من الله في المخلوقات هو الخير القائم بالتشبه بالله. وتشبه المعلول بالعلة يعتبر تاماً متى ماثل المعلول العلة في ما به تُصدر العلة المعلول كما يُصدرُ الحارُّ حارّاً والله يصدر الخليفة بالعقل والإرادة كما أسلفنا في مب ١٤ ف ٨ ومب ١٩ ف ٤ فإذا لا بد لكمال العالم من وجود مخلوقات عقلية والعقل يستحيل أن يكون فعل جسم أو قوة جسمية لأن كل جسم فهو محدودٌ إلى ما يشخصه من عوارض المكان والزمان. فإذا لا بد لكمال العالم من إثبات خليفة مجردة عن الجسم والمتقدمون لجهلهم قوة التعقل ولعدم تمييزهم بين الحس والعقل لم يعتبروا في العالم شيئاً سوى ما أمكن إدراكه بالحس والوهم. ولأنه ليس يتمثل في الوهم إلا الجسم صاروا إلى أنه ليس وراء الجسم موجودٌ كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٤ م ٥٢ و ٥٧ ومن هذا نشأت بدعة الصدوقيين نفاة الأرواح. على أن كون العقل أعلى من الحس يدل على أن من اللائق وجود بعض أشياء مجردة عن الجسم لا تدرك إلا بالعقل فقط

إذا أجيب على الأول بأن الجواهر المجردة عن واسطة بين الله والمخلوقات الجسمية والواسطة إذا اعتبرت بالنسبة إلى أحد الطرفين ظهر أنها الطرف الآخر كما أن الفاتر إذا اعتبر بالنسبة إلى الحار يظهر بارداً وبهذا الاعتبار يُقال إن الملائكة بالنسبة إلى الله مادية. وجسمية لا لأن فيها شيئاً من الطبيعة الجسمية

وعلى الثاني بأن الحركة مأخوذة هناك بحسب ما يقال حركةً للتعقل والإرادة فيقال إذاً للملاك جوهرٌ متحرك على الدوام لكونه عاقلاً بالفعل على الدوام لا تارة

بالفعل وتارة بالقوة مثلنا. وبذلك يتضح أن الاعتراض ناشئ عن اشتراك لفظي

وعلى الثالث بأن الانحصار في حدود مكانية خاص بالأجسام وأما الانحصار في حدود ذاتية فمشارك بين جميع المخلوقات جسمانية أو روحانية ولذا قال امبروسيوس في كتاب الروح القدس ١ ب ٧ «ولئن كانت بعض الأشياء غير منحصرة في أمكنة جسمانية فهي مع ذلك منحصرة في جواهرها»

### الفصل الثاني

هل الملاك مركب من مادة وصورة

يُتَخَطَّى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الملاك مركب من مادة وصورة لأن كل ما يندرج تحت جنس فهو مركب من الجنس والفصل الذي بانضمامه إلى الجنس يقوم النوع. والجنس يؤخذ من المادة والفصل من الصورة كما يتضح من الإلهيات ك ١٣ م ٦. فإذاً كل ما في جنس فهو مركب من مادة وصورة. والملاك في جنس الجوهر. فهو إذن مركب من مادة وصورة

٢ وأيضاً حيثما وجدت خاصيات المادة فهناك توجد المادة. وخاصيات المادة هي القبول والحمل وعلى هذا قال بويسيوس في كتاب الثلاث «ان الصورة البسيطة لا يمكن أن تكون موضوعاً» وهذه الخاصيات موجودة في الملاك فهو إذن مركب من مادة وصورة

٣ وأيضاً أن الصورة فعل كما في كتاب النفس ٢ م ٢ فما كان صورةً فقط فهو فعل محض. وليس الملاك فعلاً محضاً لأن هذا خاص بالله وحده. فهو إذن ليس صورةً فقط بل له صورة في مادة

٤ وأيضاً ان الصورة إنما تتحدد وتنتهي حقيقةً بالمادة فإذاً الصورة التي ليست في مادة صورة غير متناهية. وصورة الملاك ليست غير متناهية لأن كل خليفة فهي متناهية. فإذاً صورة الملاك في مادة

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ «ان المخلوقات الأولى كما أنها غير جسمانية كذلك هي مجردة عن المادة»

والجواب أن يُقال إنَّ بعضاً ذهبوا إلى أن الملائكة مركبة من مادةٍ وصورة وقد تصدَّى ان جبرول لنصر هذا المذهب في كتاب ينبوع الحياة فانه وضع ان كل ما يتميز في العقل فهو متميز في الخارج أيضاً. والعقل يتصور في الجوهر المجرد عن الجسم شيئاً يفارق به الجوهر الجسمي وشيئاً يشاركه فيه وأراد أن ينتج من ذلك أن ما به يفارق الجوهر المجرد عن الجسم الجوهر الجسمي هو كالصورة له ومعروض هذه الصورة الفارقة المشترك هو مادته ولذلك جعل المادة الكلية للجواهر الروحانية والجسمانية واحدةً بعينها بمعنى أن صورة الجوهر الغير الجسمي منطبعة في مادة الروحانيات كانباع صورة الكمية في مادة الجسمانيات. ولكن يظهر بالبداية استحالة كون مادة الروحانيات والجسمانيات واحدة إذ يستحيل أن جزءاً واحداً من المادة يقبل الصورة الروحانية والجسمانية معاً للزوم كون شيء واحد بالعدد بعينه جسمانياً وروحانياً معاً. فإذا الجزء المادي الذي يقبل الصورة الجسمانية غيرٌ والذي يقبل الصورة الروحانية غيرٌ. على أن المادة لا تتجزأ إلا بحسب كونها مندرجة تحت الكمية فإن لم يكن هناك كمية بقي الجوهر غير متجزئ كما في الطبيعيات ك ١ م ٥ فبقي إذاً ان تكون مادة الروحانيات جوهرًا مقداريًا وهذا محالٌ فمحالٌ إذن ان تكون مادة الجسمانيات والروحانيات واحدةً وأيضاً فمحالٌ أن يكون للجوهر العقلي مادةٌ ما لأن فعل كل شيء هو بحسب حال جوهره والتعلق فعلٌ مجردٌ عن المادة بالكلية كما هو ظاهرٌ من موضوعه الذي منه يستفيد كل فعل نوعه وحقيقته لأن كل شيء إنما يُعقل من حيث يتجرّد عن المادة لأن الصور في المادة صورٌ شخصية لا يدركها العقل من حيث هي كذلك فبقي أن جوهر العقل مجردٌ عن المادة بالكلية . وليس من الضرورة ان ما يتميز في العقل يتميز في الخارج

أيضاً لأن العقل لا يتصور الأشياء بحسب حالها بل بحسب حاله فإذا الماديات التي هي دون عقلنا لها عند عقلنا حالٌ من الوجود أبسط من حالها في أنفسها والجواهر الملكية هي فوق عقلنا فلا يقدر أن يتوصل إلى إدراكها كما هي في أنفسها بل بحسب حاله كما يدرك المركبات وعلى هذه الطريقة أيضاً يدرك الله كما سلف في مب ٣ ف ٣

إذاً أجب على الأول بأن الفصل هو الذي يقوم النوع. وكل شيء إنما يتقوم في نوع بحسب تعينه إلى مرتبة مخصوصة من الموجودات لأن أنواع الأشياء كالأعداد التي لتغاير باضافة الوحدة أو اسقاطها كما في الالهيات ك ٨ م ١٠ والمعين في الماديات إلى مرتبة مخصوصة وهو الصورة مغاير لما يتعين وهو المادة فكان الجنس يؤخذ فيها من شيء والفصل من شيء آخر وأما في المجردات فليس المعين مغايراً للمتعين بل كل منها حائزٌ بنفسه مرتبة معينة بين الموجودات فلم يكن الجنس والفصل فيها متغايرين بل شيئاً واحداً بعينه ولكنهما متغايران باعتبارنا لأنه من حيث يعتبر عقلنا الشيء منها على وجه غير محدودٍ تحصل حقيقة الجنس ومن حيث يعتبره على وجه محدودٍ تحصل حقيقة الفصل

وعلى الثاني بأن تلك الحجة مذكورة في كتاب ينبوع الحياة وهي إنما تكون قطعية لو كان العقل يقبل كما تقبل المادة وهذا بين البطلان لأن المادة تقبل الصورة لتقوم بحسبها في وجود نوعٍ ما كالهواء والنار أو سواهما والعقل لا يقبل الصورة كذلك والا لصحَّ مذهب انبيذقلس القائل بأننا نعرف الأرض بالأرض والنار بالنار بل الصورة المعقولة تحصل في العقل بحسب حقيقتها إذ إنما تدرك من العقل كذلك فإذا ليس هذا القبول من قبيل قبول المادة بل من قبيل قبول الجوهر المجرد

وعلى الثالث بأنه وإن لم يكن في الملاك صورةً ومادةً إلا أن فيه مع ذلك فعلاً وقوةً وهذا يمكن اتضاحه من اعتبار الماديات التي يوجد فيها ضربان من التركيب أحدهما تركيب الصورة والمادة اللتين لتقوم منهما طبيعةً ما والطبيعة

المركبة هذا التركيب ليست نفس وجودها بل الوجود هو فعلها. فإذا نسبة الطبيعة إلى وجودها كنسبة القوة إلى الفعل فإذا ارتفعت المادة وجُعِلَت الصورة قائمةً بنفسها لا في مادة لا تزال أيضاً نسبة الصورة إلى الوجود كنسبة القوة إلى الفعل وهذا الضرب من التركيب يجب اعتباره في الملائكة وهو المراد بقول بعض أن الملاك مركبٌ من ما به وما هو أو من الوجود وما هو كما قال بويسيوس لأن ما هو هو الصورة القائمة بنفسها والوجود هو ما به يوجد الجوهر كما أن الركض هو ما به يركض الراكض. وأما في الله فلا تغاير بين الوجود وما هو كما مر تحقيق ذلك في مب ٣ ف ٤ فهو إذن وحده فعلٌ محضٌ

وعلى الرابع بأن كل خليفة متناهيةٌ مطلقاً من حيث أن وجودها غير قائمٍ بنفسه مطلقاً محدودٌ إلى طبيعةٍ يطرأ عليها ولكن لا مانع أن تكون خليفةً غير متناهيةٍ 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 أن صورها ليست مقبولة في شيء آخر كما لو قلنا أن البياض الموجود مفارقاً غير متناهٍ باعتبار حقيقة البياض لعدم انحصاره في موضوع إلا أن وجوده متناهٍ لكونه محدوداً إلى طبيعة معينة. ولذا قيل في كتاب العلل قض ١٦ «العقل المجرد متناهٍ باعتبار ما فوقه» أي من حيث أنه يقبل الوجود مما هو أعلى منه وغير متناهٍ باعتبار ما دونه من حيث أنه ليس يُقبل في مادةٍ

### الفصل الثالث

#### هل الملائكة كثيرةٌ كثرةً بالغة

يُنْتَخَطَى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الملائكة ليست كثيرةٌ كثرةً بالغةً لأن العدد نوع للكُم ولاحقٌ لقسمة المتصل. وهذا مستحيلٌ في الملائكة لتجردها عن الجسم كما مرَّ بيانه في ف ١. فإذاً يستحيل أن تكون الملائكة كثيرةٌ كثرةً بالغة

٢ وأيضاً كلما كان شيء أقرب إلى الواحد كان أقل تكثرًا كما هو ظاهر في الأعداد. والطبيعة الملكية هي أقرب الطبائع المخلوقة إلى الله. فإذا لما كان الله في غاية الوحدة يظهر أن الطبيعة الملكية في أقل درجة من الكثرة

٣ وأيضاً يظهر أن مفعول الجواهر المفارقة الخاص هو حركات الاجرام السماوية وعدد هذه الحركات قليل محدود يمكن لنا الاحاطة به. فإذا ليس الملائكة أوفر عدداً من حركات الأجزاء السماوية

٤ وأيضاً قال ديونيسيوس في كتاب الأسماء الإلهية ب ٤ «ان جميع الجواهر المعقولة والعقلية إنما هي قائمة بأنفسها بسبب أشعة الخيرية الإلهية» والشعاع ليس يتكرر إلا بحسب اختلاف القوابل ولا يصح أن يُقال إنَّ المادة قابلة للشعاع المعقول لأن الجواهر العقلية مجردة عن المادة كما مرَّ بيانه قريباً في ف ٢ فيظهر إذن ان تكثر الجواهر العقلية لا يمكن أن يكون إلا بحسب اقتضاء الإجماع الأولى أي السماوية حتى تكون هذه الاجرام على نحو ما حدّا ينتهي إليه مسير الأشعة المذكورة وهكذا يلزم ما تقدم

لكن يعارض ذلك قول دانيال ٧: ١٠ «تخدمه ألوف ألوف وتقف بين يديه ربوات ربوات» والجواب أن يُقال إنَّ كثيراً ذهبوا في عدد الجواهر المفارقة مذاهب مختلفة فذهب أفلاطون على ما روى ارسطو في الالهيات ك ١ م ٦ إلى أن الجواهر المفارقة هي أنواع المحسوسات كما لو جعلنا الطبيعة الإنسانية مفارقة وقضية هذا المذهب ان عدد الجواهر المفارقة على قدر عدد أنواع المحسوسات. وقد ردّه ارسطو في الالهيات ك ١ م ٣١ بأن المادة داخلية في حقيقة أنواع المحسوسات فلا يصح أن تكون الجواهر المفارقة أنواعاً مثالية لهذه المحسوسات بل طبائعها أعلى من طبائع المحسوسات لكنه وضع في الالهيات ك ١٢ م ٤٣ ان تلك الطبائع التي هي أكمل لها إلى هذه

المحسوسات نسبة المحرك والغاية ولذا أراد أن يجعل عدد الجواهر المفارقة بحسب عدد الحركات الأول. ولكن لما كان هذا منافياً في ما يظهر لتعاليم الكتاب المقدس أراد الرباني موسى اليهودي التوفيق بينهما فجعل عدد الملائكة من حيث يقال لها جواهر مجردة عن المادة متكرراً بحسب عدد الحركات أو الاجرام العلوية تبعاً لارسطو ولكنه تبرئةً للكتاب المقدس قال ان الملائكة يقال أيضاً فيه على البشر المنبئين بالالهيات وعلى قوى الأشياء الطبيعية المظهرة لقدرة الله الشاملة. غير ان اطلاق الملائكة على قوى الأشياء الغير الناطقة خارج عن عادة الكتاب المقدس. فإذا يجب أن يقال إن عدد الملائكة حتى من حيث يقال لها جواهر مجردة عن المادة وافر جداً ومجاوز كل كثرة مادية وهذا ما صرح به ديونيسيوس بقوله في مراتب السلطة السماوية ب ١٤ «ان جيوش الأرواح السماوية السعداء كثيرةً مجاوزة حدّ اعدادنا المادية الضعيف والمحصور» وتحقيق ذلك انه لما كان كمال العالم هو المقصود بالذات من الله في ابداعه الكائنات فكلما كان شيء سمنها أكمل كان مخلوقاً من الله بزيادة أعظم وكما أن الزيادة في الأجسام تعتبر بحسب الحجم كذلك الزيادة في المجردات عن الجسم يمكن اعتبارها بحسب العدد ونحن نرى ان الاجسام الغير الفاسدة التي هي أكمل الأجسام تجاوز الأجسام الفاسدة في الحجم مجاوزة تكاد أن تكون دون قياس لأن مجموع كرة الفواعل والمنفعلات انما هو شيء يسيرٌ بالنسبة إلى الاجرام العلوية. فإذا من الصواب أن تكون الجواهر المجردة عن المادة مجاوزة في الكثرة للجواهر المادية مجاوزة تكاد أن تكون دون قياس

إذا أُجيب على الأول بأنه ليس في الملائكة العدد الذي هو الكم المنفصل الناشئ عن قسمة المتصل بل العدد الناشئ عن تمايز الصور باعتبار كون الكثرة من الشوامل كما مرّ في مب ١١

ف ٢

وعلى الثاني بأن كون الطبيعة الملكية قريبةً من الله موجبٌ لكونها على أقل درجات

الكثرة في تركيبها لا انها موجودة في أفراد قليلة

وعلى الثالث بين هذا الدليل قد أورده أرسطو في الالهيات ك ٢ م ٤٤ وهو قطعي لو كانت الجواهر المفارقة موجودة لأجل الجواهر الجسمانية لأن الجواهر المجردة لا يكون حينئذ في وجودها فائدة إذا لم يظهر منها حركة في الجسمانيات ولكن غير صحيح ان الجواهر المجردة موجودة لأجل الجواهر الجسمانية لأن الغاية أشرف من المغيّا ولذا قال أرسطو في الموضع المشار إليه ان هذا الدليل ليس قطعياً بل ظنياً وإنما اضطرّ إلى إيرادِه إذ لا سبيل لنا إلى معرفة المعقولات إلا بالمحسوسات

وعلى الرابع بأن هذه الحجة إنما تتجه على حسب رأي من كان يجعل علة تمايز الأشياء في المادة وهذا قد أبطلناه في مب ٤٧ ف ١. فإذا تكثر الملائكة لا يجب اعتباره لا بحسب المادة ولا بحسب الاجسام بل بحسب الحكمة الإلهية المبدعة الجواهر المجردة على مراتب مختلفة

### الفصل الرابع

#### هل الملائكة مختلفة في النوع

يُتخطى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن الملائكة ليست مختلفة في النوع لأنه لما كان الفصل أشرف من الجنس كانت جميع الأشياء المتوافقة في ما هو الأشرف فيها متوافقة في الفصل الأخير المقوم فكانت من ثمة متحدة في النوع. والملائكة كافة متوافقة في ما هو الأشرف فيها أي في العقلية. فهي إذن كلها نوع واحد

٢ وأيضاً ان الأكثر والأقل لا يؤثران اختلافاً في النوع. والملائكة لا تتغير في ما يظهر إلا بحسب الأكثر والأقل أي من حيث أن أحدها أبسط من الآخر وأثقب عقلاً. فهي إذن لا تختلف في النوع

٣ وأيضاً ان النفس قسيمة للملاك على طريق التقابل. والنفوس كلها نوع واحد

## فكذا الملائكة

٤ وأيضاً كلما كان شيء أكمل في طبعه وجب أن يكون أعظم تكثراً. ولو كان لنوع واحد فرد واحد فقط لامتنع ذلك. فإذا ملائكة كثيرة مندرجة في نوع واحد

لكن يعارض ذلك أن الأشياء المتحدة في النوع لا يجوز أن يكون فيها متقدم ومتأخر كما في الإلهيات ك ٣ م ١١. والملائكة حتى الذين في رتبة واحدة يوجد فيهم أولون ومتوسطون وآخرون كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة الملكية. فإذا ليس الملائكة نوعاً واحداً

والجواب أن يقال من الناس من ذهب إلى أن جميع الجواهر الروحانية حتى النفوس أيضاً هي من نوع واحد ومنهم من ذهب إلى أن جميع الملائكة من نوع واحد دون الأنفس ومنهم من قال بأن جميع الملائكة من طبقة واحدة أو من رتبة واحدة أيضاً. لكن هذا محال لأن الأشياء المتحدة في النوع والمختلفة في العدد متحدة في الصورة ولكنها متميزة مادة. فإذا لم تكن الملائكة مركبة من مادة وصورة كما أسلفنا في ف ٢ يلزم استحالة كون ملاكين من نوع واحد كما يستحيل القول بوجود بياضات كثيرة مجردة أو انسانبات كثيرة لأن البياض لا يتكرر إلا باعتبار وجوده في جواهر كثيرة. وأيضاً فهب أن للملائكة مادة فلا يزال اتحاد ملائكة كثيرة في النوع مستحيلاً لأنه يلزم على ذلك أن يكون مبدأ التمايز بينها هو المادة لا بحسب انقسام الكم إذ الملائكة بريئة من الجسم بل بحسب اختلاف القوى وهذا الاختلاف المادي لا يؤثر اختلافاً في النوع فقط بل في الجنس أيضاً

إذاً أجيب على الأول بأن الفصل أشرف من الجنس كما يشرف المقيّد المطلق والخاص العام لا كما تشرف طبيعة طبيعية أخرى والا لوجب أن تكون جميع الحيوانات الغير الناطقة من نوع واحد أو أن يكون فيها صورة أكمل من النفس

الحساسة. فإذا الحيوانات الغير الناطقة إنما تختلف نوعاً بحسب اختلاف درجاتٍ محدودة في الطبيعة الحسية وكذا الملائكة فانها تختلف جميعاً في النوع بحسب اختلاف درجات الطبيعة العقلية وعلى الثاني بأن الأكثر والأقل الناشئين عن الشدة والضعف في صورة واحدة لا يؤثران اختلافاً في النوع وأما الناشئان عن صور درجات مختلفة فيؤثران ذلك كما لو قلنا أن النار أكمل من الهواء وبهذا المعنى تختلف الملائكة بحسب الأكثر والأقل

وعلى الثالث بأن خير النوع أفضل من خير الفرد. فإذا كون الملائكة أنواعاً متكررة أفضل جداً من كونهم أفراداً متكررة في نوع واحدٍ

وعلى الرابع بأن الصانع لا يقصد الكثرة العددية لجواز أن يذهب العدد إلى غير النهاية بل إنما يقصد الكثرة النوعية كما أسلفنا في مب ٤٧ ف ١. فإذا كمال الطبيعة الملكية يقتضي كثرة الأنواع لا كثرة الأفراد في نوع واحدٍ

### الفصل الخامس

#### هل الملائكة غير قابلة الفساد

يُتَخَطَّى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن الملائكة ليست غير قابلة الفساد فقد قال الدمشقي عن الملاك إنه جوهرٌ عقلي حاصل على عدم الموت بالنعمة لا بالطبع

٢ وأيضاً قال افلاطون في طيماوس «يا آلهة الآلهة الذين انا صانعهم وأبوهم انتم مصنوعاتي المنحلة بطباعها ولكنها غير منحلة بإرادتي» ولا يمكن أن يكون مراده بهؤلاء الآلهة غير الملائكة. فالملائكة إذن قابلة الفساد بطباعها

٣ وأيضاً قال غريغوريوس في أدبياته ك ١٦ ب ١٦ «جميع الأشياء مائلة إلى العدم ان لم تحفظها يد القادر على كل شيء» وما يمكن أن يُردَّ إلى العدم فهو قابل الفساد. فالملائكة إذن لكونها مصنوعة من الله يظهر أنها قابلة الفساد بطباعها

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ «ان الجواهر العقلية لها حيوة غير منتهية وهي منزهة عن كل فساد وموت وهيولى وتتاسل»

والجواب أن يقال لا بد من القول بأن الملائكة ليست قابلة للفساد بطباعها. وتحقيق ذلك أنه ليس يفسد شيء إلا بمفارقة صورته المادة ولأن الملاك صورة قائمة بنفسها كما يتضح مما مر في ف ١ و ٢ يستحيل أن يكون جوهره فاسداً لأن ما يلائم شيئاً لذاته يمتنع انفكاكه عنه وأما ما يلائم شيئاً لغيره فيجوز انفكاكه عنه متى انفك ما به كان ملائماً له فإن الاستدارة لا يجوز انفكاكها عن الدائرة لأنها تلائمها لذاتها إلا أنه يجوز انفكاكها عن الدائرة النحاسية بانفكاك الشكل الدائري عن النحاس والوجود يلائم الصورة لذاته فإن كل شيء إنما هو موجود بالفعل بحصول الصورة له والهيولى إنما هي موجودة بالفعل بالصورة فالمركب إذن من الهيولى والصورة يفقد الوجود بالفعل بمفارقة الصورة للهيولى فاما إذا كانت الصورة قائمة بنفسها في وجودها كما في الملائكة على ما مر فلا يمكن أن تفقد الوجود. فإذا تجرد الملاك عن المادة هو السبب في عدم قبوله الفساد بطبعه. ويمكن أن يستدل على عدم فساده هذا بفعله العقلي لأنه لما كان كل شيء يفعل من حيث هو موجوداً بالفعل كان فعل الشيء يدل على حاله من الوجود والفعل إنما يستفيد نوعه وحقيقته من موضوعه والموضوع المعقول لكونه فوق الزمان فهو سرمدي. فإذا كل جوهر عقلي فهو غير قابل للفساد بطبعه

إذا أجيب على الأول بأن مراد الدمشقي عدم الموت الكامل المتناول لمطلق عدم التغير لأن كل تغير فهو موت ما كما قال اوغسطينوس في ك ٣ من رده على مكسيمينوس ب ١٢ والملائكة إنما يحصل لها كمال عدم التغير بالنعمة كما سيأتي بيانه في مب ٦٢ ف ٢ و ٨ وعلى الثاني بأ، مراد أفلاطون بالآلهة الاجرام العلوية التي كان يظن أنها مركبة

من العناصر ولذلك كانت عنده منحلّة في طباعها ولكنها تحفظ دائماً في الوجود بالارادة الإلهية وعلى الثالث بأن من الواجب ما هو واجب لعلّة كما أسلفنا في مب ٤٤ ف ١ فلا ينافي الواجب ولا غير قابل الفساد أن يكون وجوده متوقفاً على غيره على أنه علّة له. فإذا متى قيل إن جميع الأشياء حتى الملائكة إذ لم تُحفظ من الله تهوي في لجة العدم فليس المراد بذلك أن في الملائكة مبدأً للفساد بل إن وجود الملاك متوقف على الله على أنه علته ولا يُقال إن شيئاً يقبل الفساد من حيث أن الله يقدر أن يردّه إلى العدم برفعه حفظه عنه بل من حيث أن فيه مبدأً للفساد أي تضاداً أو قوة في المادة على الأقل



### المبحث الحادي والخمسون

#### في الملائكة بالنسبة إلى الأجسام - وفيه ثلاثة فصول

ثم يبحث في الملائكة بالنسبة إلى الجسمانيات وأولاً في نسبة الملائكة إلى الأجسام ثم في نسبتها إلى الأمكنة الجسمانية ثم في نسبتها إلى الحركة المكانية وأما الأول فالبحث فيه يدور على ثلاث مسائل - ١ هل الملائكة متصلة طبعاً بأجسام - ٢ هل تتخذ أجساماً - ٣ هل تفعل في الأجسام المتخذة أفعالاً حيوية.

### الفصل الأول

#### هل الملائكة متصلة طبعاً بأجسام

يُنْتَطَى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الملائكة متصلة طبعاً بأجسام فقد قال اوريغانوس في كتاب المبادئ ٣ ب ٦ «ان الوجود من دون جوهر مادي ومن دون أدنى مخالطة ضمنية جسيمة خاص بطبيعة الله وحده أي الآب والابن والروح القدس» وقال برنردوس في خط ٦ على نش «لا تصِفَنَّ بالخلود والتجرد

عن الجسم إلا الله وحده المنفرد طبعه بعدم الافتقار إلى مساعدة آلة جسمانية لا لذاته ولا لغيره وواضح أن كل روح مخلوق مفتقر إلى مساعدة جسمانية» وقال أوغسطينوس في شرح تك ك ٣ «يقال للشياطين حيوانات هوائية لحصولها على طبيعة الأجسام الهوائية» وطبيعة الشيطان هي عين طبيعة الملاك. فالملائكة إذن متصلة طبعاً بأجسام

٢ وأيضاً أن غريغوريوس قد دعا الملاك حيواناً ناطقاً في خط ١٠ في الإنجيل وكل حيوان فهو مركب من جسد ونفس. فالملائكة إذن متصلة طبعاً بأجسام

٣ وأيضاً أن الحياة في الملائكة أكمل منها في النفوس. والنفس ليست حية فقط بل محيية للبدن أيضاً. فالملائكة إذن محيية لأجسام متصلة بها طبعاً

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ «كما أن الملائكة مجردة عن الجسم كذلك هي مجردة عن المادة أيضاً»

والجواب أن يقال إن الملائكة ليست متصلة طبعاً بأجسام لأن ما يعرض لطبيعة ما فليس يوجد فيها على وجه كلي كالتجنح فإنه لكونه ليس من حقيقة الحيوان لا يتصف به كل حيوان ولما لم يكن التعقل فعل جسم أو قوة جسمية كما سيأتي بيانه في مب ٧٥ ف ٢ لم يكن الاتصال بجسم من حقيقة الجوهر العقلي من حيث هو كذلك بل إنما يعرض لبعض الجواهر العقلية بسبب شيء آخر كما يلائم النفس الإنسانية أن تتصل بجسم لعدم كمالها ولوجودها بالقوة في جنس الجواهر العقلية إذ ليس لها في طبيعتها كمال العلم بل إنما 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 أن يسبق فيه وجود شيء كامل. فإذا يوجد في الطبيعة العقلية جواهر عقلية كاملة غير مفتقرة إلى اقتناص العلم من المحسوسات. فإذا ليست جميع الجواهر العقلية متصلة بأجسام بل منها ما هو مفارق للأجسام وهي التي ندعوها ملائكة

إذا أُجيب على الأول بأنه قد مرّ في مب ٥٠ ف ١ ان بعضاً ذهبوا إلى أن كل موجودٍ جسمٌ وعن هذا المذهب قد انشعب في ما يظهر قول بعضٍ بأنه ليس من جواهر روحانية إلا وهي متصلةٌ بأجسامٍ حتى أن بعضاً صاروا أيضاً إلى أن الله هو نفس العالم كما روى اوغسطينوس في مدينة الله ك ٧ ب ٦ لكن لما كان هذا منافياً للإيمان الكاثوليكي الذي يجعل الله مترفعاً على جميع الأشياء كقوله في مز ٨: ٢ «ارتفع مجدك على السماوات» لم يرضَ اوريجانوس أن يقول ذلك على الله ولكنه تابع بعضاً في مذهبهم في غير الله كما وقع له مثل هذا الاغترار في أمورٍ أخرى كثيرة شائع فيها متقدمي الفلاسفة وأما كلام برنردوس فيجوز أن يكون المراد به أن الأرواح المخلوقة تفتقر إلى آلة جسمانية لا متصلة بها طبعاً بل متخذة لغرضٍ ما كما سيأتي قريباً في الفصل التالي. وأما اوغسطينوس فليس كلامه هناك بحسب مذهبه بل بحسب مذهب الأفلاطونيين الذين كانوا يثبتون بعض حيوانات هوائية يسمونها شياطين

وعلى الثاني بأن غيريغوريوس يسمي الملاك حيواناً ناطقاً مجازاً لما بينها من المشابهة في النطق

وعلى الثالث بأن الإحياء الفعلي راجعٌ إلى الكمال مطلقاً ولذا يطلق على الله أيضاً كقوله في ١ ملوك ٢: ٦ «الرب يميز ويحيي» وأما الإحياء الصوري فخاصٌ بالجواهر الذي هو جزءٌ طبيعةٍ ما وليس له في نفسه طبيعة نوعية كاملة وعليه فالجوهر العقلي الذي ليس متصلاً بجسمٍ هو أكمل من الجوهر المتصل بجسمٍ

## الفصل الثاني

هل تتخذ الملائكة أجساماً

يُتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الملائكة لا تتخذ أجساماً لأن الملاك كالتبيعة لا يفعل ما لا فائدة فيه. ولا فائدة في اتخاذ الملائكة أجساماً إذ الملاك ليس يحتاج إلى جسم لأن قوته أعظم من كل قوةٍ جسمية. فإذاً ليس يتخذ الملاك جسماً

٢ وأيضاً كل اتخاذٍ فهو إلى اتحادٍ ما لأن معنى assumer (في اللاتينية أي اتخذ j ad se sumer أي أخذ لنفسه) والملاك ليس يتصل بجسمٍ على أنه صورةٌ له كما مرَّ في الفصل السابق واتصاله به على أنه محركٌ له لا يصح أن يقال له اتخاذ وإلا لكانت جميع الأجسام المتحركة من الملائكة متخذةً منهم أيضاً. فالملائكة إذن لا تتخذ أجساماً

٣ وأيضاً أن الملائكة لا تتخذ أجساماً من الأرض أو الماء والا لم تتوارَ عاجلاً ولا من النار والا لاحتقت ما تمسُّه ولا من الهواء لأن الهواء ليس متشكلاً ولا مثلوناً فالملائكة إذن لا تتخذ أجساماً

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٦ ب ٢٩ ان الملائكة تجلّوا لابراهيم في أجسامٍ متخذة

والجواب أن يُقال إن بعضاً قالوا بأن الملائكة لا تتخذ أجساماً أصلاً بل كل ما ورد في الكتاب المقدس من تجليات الملائكة فإنما وقع في الرؤيا النبوية أي في الوهم لكن هذا منافٍ لمراد الكتاب لأن ما يُرى بالرؤيا الوهمية فإنما يكون في وهم الرائي فقط فلا يُرى من الجميع على السواء والكتاب المقدس يذكر أحياناً تجليات الملائكة بحيث يُروى من الجميع على وجه العموم كالملائكة الذين تجلّوا لابراهيم فقد رآهم هو وجميع أهل بيته ولوط وأهل سادوم وكذا الملاك الذي ظهر لطوبيا قد رُئي من الجميع وبهذا يتضح أن ذلك قد حدث بحسب الرؤية الجسمية التي بها يُرى ما هو خارج عن الرائي بحيث يمكن أن يُشاهد من الجميع وهذه الرؤية ليس يُرى بها إلا الجسم ولما لم يكن الملائكة أجساماً ولا متصلة طبعاً بأجسامٍ كما مرَّ قريباً في الفصل السابق بقي أنها تتخذ في بعض الأحيان أجساماً

إذاً أُجيب على الأوّل بأن الملائكة لا يحتاجون إلى اتخاذ جسمٍ لهم بل لنا لكي يبينوا للناس بمآلفتهم لهم ما يتوقعه الناس من الفهم العقلية في الآخرة وأيضاً فاتخاذ

الملائكة أجساماً في العهد العتيق كان دليلاً رمزياً على أن كلمة الله كانت مزمعةً ان تتخذ جسماً بشرياً لأن جميع تجليات العهد العتيق إنما كانت لأجل ذلك التجلي الذي تجلّاه ابن الله في الجسد وعلى الثاني بأن الجسم المتخذ يتصل به الملاك لا على أنه صورة له ولا على أنه محرك له فقط بل على أنه محرك متمثلٌ بالجسم المتحرك المتخذ لأنه كما أن خاصيات المعقولات توصف في الكتاب المقدس تحت أشباه المحسوسات كذلك الأجسام المحسوسة تتكوّن بالقدرة الإلهية من الملائكة على وجهٍ يتهيأ لها به تمثيل خاصيات الملاك المعقولة وهذا هو المراد باتخاذ الملاك جسماً

وعلى الثالث بأن الهواء وان لم يقبل في حال تخلخله شكلاً ولا لوناً إلا أنه متى تكاثف أمكن تشكّله وتلونه كما يتضح في السحاب وعلى هذا النمط تتخذ الملائكة أجساماً من الهواء مكثفةً له بالقدرة الإلهية على قدر ما يلزم لتكوين الجسم المراد اتخاذه

### الفصل الثالث

هل تفعل الملائكة أفعالاً حيوية في الأجسام التي تتخذها  
يُخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الملائكة تفعل أفعالاً حيوية في الأجسام التي تتخذها لأن التصنع غير لائق بملائكة الحق. ولو كان الجسم الذي تتخذه ليس له ما يظهر فيه من الحيوية والأفعال الحيوية لكان ذلك تصنعاً. فالملائكة إذن تفعل في الأجسام التي تتخذها أفعالاً حيوية  
٢ وأيضاً ليس يفعل الملاك شيئاً لا فائدة فيه. ولو كان لا يحس بالعينين والمنخرين وسائر المشاعر لم يكن في تكوينها في الجسم الذي يتخذه فائدة. فهو إذن يحس بالجسم الذي يتخذه وهذا أخص الأفعال الحيوية

٣ وأيضاً ان التحرك بحركة السير فعلٌ حيويٌّ كما في كتاب النفس ٢ م ١٣ وقد

ظهر الملائكة جهرَةً متحركين في الأجسام التي اتخذوها ففي تك ١٨ : ١٦ ان ابراهيم مضى مع الملائكة الذين تجلوا له ليشيعهم. ولما سأل طوبيا الملاك «هل تعرف الطريق المؤدية إلى مدينة الماديين» أجاب «اعرفها وقد سلكت جميع طرقها مراراً كثيرة» طو ٥ : ٧ فالملائكة إذن كثيراً ما يفعلون في الأجسام التي يتخذونها أفعالاً حيوية

٤ وأيضاً ان التكلم فعلٌ حيٌّ لأنه يكون باللفظ الذي هو صوت خارج من فم الحيوان كما في كتاب النفس ٢ م ٩٠. وواضح من مواطن كثيرة من الكتاب المقدس أن الملائكة تكلموا في الأجسام التي اتخذوها. فهم إذن يفعلون في الأجسام التي يتخذونها أفعالاً حيوية

٥ وأيضاً ان الأكل فعل خاصٌ بالحيوان ولذا قد أكل الرب مع التلاميذ بعد قيامته برهاناً على انبعائه إلى الحياة كما في لوقا ٢٤. والملائكة قد أكلوا بحال تجليهم في الأجسام التي اتخذوها و ابراهيم قدم لهم طعاماً مع أنه كان قد سجد لهم قبل ذلك كما في تث ١٨ فالملائكة إذن تفعل في الأجسام التي تتخذها أفعالاً حيوية

٦ وأيضاً أن توليد الإنسان فعلٌ حيويٌّ وهو يجوز على الملائكة في الأجسام التي تتخذها ففي تك ٦ : ٤ «بعد أن دخل بنو الله على بنات الناس وولدنَ لهم أولاداً أولئك هم الجبابرة المذكورون منذ الدهر» فالملائكة إذن تفعل في الأجسام التي تتخذها أفعالاً حيوية

لكن يعارض ذلك أن الأجسام المتخذة من الملائكة ليست حيةً كما مرَّ في الفصل السابق في الجواب على الاعتراض الثاني. فإذا لا يستطيعون أن يفعلوا أفعالاً حيوية

والجواب أن يُقال إنَّ بعض أفعال الأحياء قد يوجد فيها ما تشارك فيه غيرها من الأفعال كما أن التكلم الذي هو فعل الحي يشارك سائر أصوات غير المتنفسات من حيث هو صوت والسير يشارك سائر الحركات من حيث هو حركة فالملائكة

يقدرّون أن يفعلوا بالأجسام التي يتخذونها أفعالاً حيوية باعتبار ما يشترك فيه كلا الفعلين لا باعتبار ما يختص بالاحياء فقط لأن الفعل يُسند إلى ما تُسند إليه القوة كما قال الفيلسوف في كتاب النوم واليقظة ب ١. فإذا ليس يمكن لشيء أن يفعل فعلاً حيويّاً من دون أن تكون له الحيوية التي هي المبدأ القويّ لذلك الفعل

إذا أُجيب على الأول بأنه كما أن وصف المعقولات في الكتاب المقدس تحت الصور المحسوسة لا ينافي الحقيقة لأن ذلك لا يقال تقريراً لكون المعقولات محسوسات بل تقريباً لفهم خاصيات المعقولات بصور المحسوسات باعتبار بعض المشابهة كذلك لا ينافي حقيقة الملائكة القديسين انهم بالأجسام التي يتخذونها يظهرون بشراً أحياء مع انهم ليسوا كذلك لأن هذه الأجسام لا تتخذ إلا للدلالة بخاصيات الإنسان وأفعاله على خاصيات الملائكة وأفعالهم الروحانية مما لا يتم على هذا الوجه من المناسبة لو اتخذوا أناساً حقيقيين لأن تلك الخاصيات تبعث حينئذٍ على اعتقاد انهم بشر لا ملائكة

وعلى الثاني بأن الاحساس فعل حيويّ صرف فلا يجوز أصلاً القول بأن الملائكة يحسون بآلات الأجسام المتخذة وهي مع ذلك لم تتكون عبثاً لأنها لم تتكون للشعور بها بل للدلالة على قوى الملائكة الروحانية كالدلالة بالعين على قوة الملاك الداركة وبغيرها على غيرها كما قال ديونيسيوس في الباب الأخير من مراتب السلطة السماوية

وعلى الثالث بأن الحركة الصادرة عن المحرك المقارن فعل خاصٌ بالحياة لكن الأجسام المتخذة من الملائكة لا تتحرك بهذه الحركة إذ ليس الملائكة صوراً لها ومع ذلك فالملائكة يتحركون بالعرض عند تحرك هذه الأجسام لأنهم فيها كالمحركّات في المتحركّات وهكذا يكونون في مكانٍ دون مكانٍ مما لا يجوز في حق الله. فإنّ وان لم يتحرك الله عند حركة ما يوجد فيه لوجوده في كل مكانٍ إلا أن

الملائكة يتحركون بالعرض بتحريك الأجسام المتخذة منهم لكن لا يتحرك الاجرام العلوية وان كانوا فيها كالمحركات في المتحركات لأن الأجزاء العلوية لا تفارق المكان بالكلية وأيضاً ليس للروح المحرك العالم مكاناً معين بحسب جزءٍ مخصوصٍ من أجزاء جوهر العالم يكون تارةً في الشرق وتارةً في الغرب بل بحسب وضع معين «لأن القوة المحركة هي دائماً في الشرق» كما في الطبيعيات ك ٨ م ٨٤

وعلى الرابع بأن الملائكة لا يتكلمون حقيقةً بالأجسام المتخذة منهم بل إنما يفعلون ما يشبه التكلم من حيث أنهم يكوّنون في الهواء أصواتاً شبيهة بالألفاظ البشرية

وعلى الخامس بأن الملائكة لا يجوز عليهم أيضاً لأكل الحقيقي لأن الأكل هو تناول طعام يقبل الاستحالة إلى جوهر الأكل والمسيح وان كان الطعام لم يستحل بعد القيامة إلى جسده بل كان يتحلل إلى مادة سابقة هناك فقد كان جسده مع ذلك ذا طبيعةٍ يمكن معها استحالة الطعام إليه ولذا كان أكله حقيقةً وأما الطعام المتخذ من الملائكة فلم يكن يستحيل إلى الجسم المتخذ منهم ولا ذلك الجسم كان ذا طبيعةٍ يمكن معها استحالة الغذاء إليه ولذا لم يكن أكلهم حقيقةً بل مجازياً مرموزاً به إلى الأكل الروحاني وقد صرح الملاك بذلك لطوبيا بقوله له ف ١٢ : ١٩ «لما كنت معكم كان يظهر لكم اني أكل واشرب معكم وانما أنا اتخذ طعاماً وشراباً غير منظور» واما ابراهيم فإنما قدم طعاماً للملائكة لاعتباره اياهم بشراً ولكنه كان يكرم الله فيهم لأن الله من عادته أن يوجد في الأنبياء كما قال اوغسطينوس في كتاب مدينة الله ١٦ ب ١٩

وعلى السادس بأن اوغسطينوس قال في كتاب مدينة الله ١٥ ب ٨ و ٩ «كثيرون اثبتوا أنهم تحققوا بأنفسهم أو سمعوا ممن تحققوا بأنفسهم أن آلهة الغابات وآلهة الجبال والحقول الأئمة المعروفين عند العامة بالمضاجعين كثيراً ما ظهوروا للنساء وراودوهن وواقعوهن فإذا انكار ذلك مكابرةً في ما يظهر» ومحال أن يكون ملائكة الله

القديسون قد التطخوا بهذا الدنس قبل الطوفان فالمراد إذن بأبناء الله أبناء شيت الذين كانوا صلحاء وأما بنات الناس فالكتاب المقدس يريد بهنّ البنات اللواتي كنّ من نسل قايين ولا بدع إذا كان قد ولد الجبابرة من هؤلاء إذ لم يكن الجميع جبابرة قبل الطوفان بل الجبابرة الذين قبله كانوا أكثر جدّاً من الذين بعده. ومع ذلك فإذا ولد أحياناً بعض من مجامعة الشياطين فليس ذلك بمنّي مستفرغ منهم أو من الأجسام المتخذة منهم بل بمنّي إنسان مأخوذ لذلك حتى ان الشيطان الموطوء من الرجل يصير هو بعينه واطناً للمرأة كما يتخذون أيضاً بذار أشياء أخرى لتوليد بعض الأشياء على ما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٣ وهكذا لا يكون ذلك المولود ابن الشيطان بل ابن الإنسان الذي أخذ منيّه



### المبحث الثاني والخمسون

#### في الملائكة بالنسبة إلى الأمكنة - وفيه ثلاثة فصول

ثم ينظر في مكان الملائكة والبحث في ذلك يدور على ثلاث مسائل — ١ هل الملاك حال في مكان — ٢ هل يقدر أن يحل في أمكنة كثيرة معاً — ٣ هل يجوز اجتماع ملائكة كثيرين في مكان واحد بعينه

#### الفصل الأول

##### هل الملاك حال في مكان

يُنْتَخَطَى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الملاك ليس في مكان فقد قال بويسيوس في كتاب الأسابيع «ان جمهور الحكماء على أن 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 مرّ تحقيقه في مب ٥٠ ف ١.

فإذا ليس الملاك في مكانٍ

٢ وأيضاً ان المكان كمُّ ذو وضعٍ فإذا ما في مكان فهو ذو وضعٍ ما. ويمتنع أن يكون الملاك ذا وضعٍ لأن جوهره معرّى عن الكم الذي فصله الخاص كونه ذا وضعٍ. فإذا ليس الملاك في مكانٍ

٣ وأيضاً ان الحلول في المكان هو التقدر به والاندراج فيه كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ٤ م ١٤ و ١١٩ والملاك لا يمكن تقدره بالمكان ولا اندراجه فيه لأن الحاوي أخص بجهة الصورة من الحوي كما أن الهواء أخص بجهة الصورة من الماء كما في الطبيعيات ٤ م ٣٥ و ٤٩. فإذا ليس الملاك في مكانٍ

لكن ما يعارض ذلك قوله في صلوة العشاء «ليسكن فيه ملائكتك القديسون ويحرسوا بالأمان»

والجواب أن يُقال إنَّ الملاك يتصف بالحلول في المكان لكن ذلك يقال عليه وعلى الجسم بالاشتراك فإن حلول الجسم في مكانٍ يحصل بتعلقه بالمكان بمماسّة الكمية المقدارية التي ليست موجودة في الملائكة بل إنما يوجد فيهم كمية اقتدارية. فإذا باعتبار تعلق القدرة الملكية بمكان ما على نحوٍ من الأنحاء يُقال إنَّ الملاك حالٌ في مكانٍ جسميٍّ وبهذا يتضح انه لا يلزم أن يقال على الملاك أنه يتقدر بالمكان أو انه ذو وضعٍ في المتصل فإن هذا يقال على الجسم المتمكن من حيث هو كمٌّ بالكمية المقدارية وكذا أيضاً ليس يجب لذلك أن يُحوى في مكان لأن الجوهر المجرد المماس بقدرته لشيءٍ جسمي يكون حاوياً لذلك الشيء لا محوياً فيه فان النفس موجودة في الجسد على انها حاوية لا على أنها محوية وكذا يُقال إنَّ الملاك موجودٌ في مكانٍ جسمي لا على انه محويٌّ بل على انه حاوٍ نوعاً من الاحتواء وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

## الفصل الثاني

هل يقدر الملاك أن يحل في أمكنة متكررة معاً

يُنْتَخَطَى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الملاك يقدر أن يحل في أمكنة متكررة معاً لأنه ليس أقل قدرة من النفس. والنفس تحل في أمكنة متكررة معاً لأنها موجودة كلها في كل جزء من أجزاء البدن كما قال اوغسطينوس في كتاب الثلاث ٦ ب ٦. فإذا يقدر الملاك ان يوجد في أمكنة متكررة معاً

٢ وأيضاً ان الملاك يحل في الجسم الذي يتخذه ومتى اتخذ جسماً متصلاً يظهر أنه في كل جزء من أجزائه. وهناك أمكنة مختلفة بحسب اختلاف أجزائه. فالملاك إذن يحل في أمكنة متكررة معاً

٣ وأيضاً قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٣ «ان الملاك يوجد حيث يفعل» والملاك قد يفعل في أمكنة كثيرة معاً كما يتضح في الملاك الذي قلبَ سادوم. فالملاك إذن يقدر أن يحل في أمكنة متكررة معاً

لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٣ «ما دام الملائكة في السماء فليسوا في الأرض»

والجواب أن يُقال إنَّ الملاك ذو قدرة وذات متناهية والله ذو قدرة وذات غير متناهية وهو العلة الكلية لجميع الأشياء ولذلك تتال قدرته جميع الأشياء وليس في أمكنة متكررة معاً فقط بل في كل مكانٍ واما قدرة الملاك فانها لتتأهيهها لا تتال جميع الأشياء بل شيئاً واحداً معيناً لأن كل ما يقاس إلى قدرة واحدة فيجب أن يقاس إليها على أنه واحدٌ ما فكما أن الموجود الكلي يقاس إلى قدرة الله الكلية على أنه واحدٌ ما كذلك يقاس موجودٌ ما جزئياً إلى قدرة الملاك على أنه واحدٌ ما وعليه فلما كان الملاك مما يوجد في المكان بتعليق قدرته به لزم أن ليس يوجد في كل مكان ولا في أمكنة متكررة بل في مكانٍ واحدٍ فقط. وقد زلت أقدام قوم في ذلك فان

بعضاً لما لم يستطيعوا الترقى إلى ما فوق الوهم اعتبروا عدم انقسام الملاك كعدم انقسام النقطة فظنوا أن الملاك لا يمكن وجوده إلا في النقطة المكانية وهذا بين البطلان لأن النقطة لا متجزئ ذو وضع والملاك لا متجزئ خارج عن جنس الكم والوضع فلا يتعين له بالضرورة مكان واحد غير منقسم بحسب الوضع بل إنما يكون مكانه منقسماً أو غير منقسم أكبر أو أصغر بحسب تعليق قدرته الاختياري بجسم أكبر أو أصغر وهكذا الجسم الذي يتعلق به بقدرته يحاذيه كله على أنه مكان واحد. وليس مع ذلك تحريك ملاكٍ للسماء موجباً لكونه موجوداً في كل مكان أما أولاً فلأن قدرته لا تتعلق إلا بما يتحرك منه أولاً والذي يتحرك أولاً جهة واحدة من السماء وهي جهة الشرق ولذا قد جعل الفيلسوف أيضاً في الطبيعيات ٨ م ٨٤ قدرة محرك السماوات في جهة الشرق وأما ثانياً فلأن الفلاسفة لم يذهبوا إلى أن جوهرًا واحدًا مفارقاً يحرك جميع الكرات ابتداءً فإن لم يكن يلزم كونه في كل مكان فهكذا إذن يتضح أن الحلول في المكان يتصف به الجسم والملاك والله باعتبارات مختلفة فإن حلول الجسم في المكان بالاحاطة لتقدره به وحلول الملاك فيه ليس بالاحاطة لعدم تقدره به بل بالانحصار لأن حلوله في مكان يكون بحيث لا يوجد في مكان آخر وحلول الله ليس بالاحاطة ولا بالانحصار لأنه موجود في كل مكان. وبذلك يتضح بلا كلفة الجواب على الاعتراضات لأن ما يتعلق به قدرة الملاك ابتداءً يعتبر كله مكاناً واحداً له وإن لم يكن متصلاً

### الفصل الثالث

هل يجوز اجتماع ملائكة كثيرين في مكان واحد بعينه

يُنْتَخَطَى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أنه يجوز اجتماع ملائكة كثيرين في مكان واحد بعينه لأنه إنما يمتنع اجتماع أجسام متعددة في مكان واحد بعينه لأنها تملأ المكان. والملائكة لا يملأون المكان إذ الجسم وحده يملأ المكان بحيث لا يدع فيه

خلاء كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ٤ م ٥٢ و ٥٨. فإذا يجوز اجتماع ملائكة كثيرين في مكان واحد

٢ وأيضاً ان تباين الملاك والجسم أعظم من تباين ملاكيين. والملاك والجسم يجتمعان في مكان واحد بعينه إذ ليس من مكان إلا وهو مشغول من جسم محسوس كما حققه الفيلسوف في الطبيعيات ٤ م ٥٨ فأحرى إذن ان يجوز اجتماع ملاكين في مكان واحد بعينه

٣ وأيضاً ان النفس موجودة في كل جزء من أجزاء البدن كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٦ ب ٦. والشياطين وان لم يدخلوا في العقول قد يدخلون مع ذلك في الأجسام وهكذا يجتمع الشيطان والنفس في مكان واحد بعينه. فإذا كذلك سائر الجواهر الروحانية أياً كانت لكن يعارض ذلك أنه ليس يجتمع نفسان في بدن واحد بعينه. فإذا كذلك ليس يجتمع ملاكان في مكان واحد بعينه

والجواب أن يقال ليس يجتمع ملاكان في مكان واحد بعينه وتحقيق ذلك أنه لا يجوز اجتماع علتين تامتين مباشرتين على معلول واحد بعينه كما يتضح في كل من أجناس العلل لأن الصورة القريبة لشيء واحد واحدة والمحرك القريب لشيء واحد واحد وان جاز تكثر المحركات البعيدة ولا اعتراض بكثرة الجاذبين للسفينة إذ ليس واحد منهم محركاً تاماً لأن قدرة كل منهم لا تستقل بالتحريك بل جملة بمقام محرك واحد من حيث تجتمع قُدرهم كلها على إصدار حركة واحدة. فإذا لكون الملاك إنما يتصف بالوجود في المكان بتعليق قدرته به ابتداءً على أنه حاوٍ تامٌ له كما مرَّ في الفصل الأول لا يمكن ان يوجد في مكان واحد إلا ملاك واحد

إذا أُجيب على الأول بأن امتناع حلول ملائكة كثيرين في مكان واحد

ليس بسبب امتلاء المكان بل لأمرٍ آخر كما مرّ في جرم الفصل  
وعلى الثاني بأن الملاك والجسم لا يحلان في المكان على نحوٍ واحدٍ فالاعتراض ساقط  
وعلى الثالث بأن الشيطان والنفس ليس لهما إلى البدن نسبة واحدة من العلية إذ 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 يدور على ثلاث مسائل — ١ هل يقدر الملاك  
أن يتحرك حركةً مكانية — ٢ في انه متى تحرك من مكانٍ إلى مكانٍ هل يقطع وسطاً — ٣ هل حركة الملاك  
زمانية أو آنية

### الفصل الأول

#### هل يقدر الملاك أن يتحرك حركةً مكانية

يُتخطى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الملاك ليس يقدر أن يتحرك حركةً مكانية فقد أثبت  
الفيلسوف في الطبيعيات ٦ م ٣٢ و ٨٦ «ان ليس شيءٌ من غير المتجزئ يتحرك» لأن شيئاً ما  
دام في المبدأ فليس بمتحرك وكذا ما دام في المنتهى لأنه يكون حينئذٍ قد انقطعت حركته فبقي إذاً  
ان كل ما يتحرك ما دام متحركاً يكون جزءً منه في المبدأ وجزءً في المنتهى. والملاك غير  
متجزئ. فإذاً ليس يقدر أن يتحرك حركةً مكانية.

٢ وأيضاً أن الحركة فعل شيءٍ ناقصٍ كما في الطبيعيات ٣ م ١٤ والملاك السعيد ليس  
ناقصاً. فإذاً ليس يتحرك حركةً مكانية

٣ وأيضاً ان الحركة لا تكون إلا عن احتياج. وليس في الملائكة القديسين

احتياج إلى شيء. فإذا لا يتحركون حركةً مكانية

لكن يعارض ذلك أنه لا فرق بين تحرك الملاك السعيد وتحرك النفس السعيدة ولا ريب أن النفس السعيدة تتحرك حركة مكانية فإن من العقائد الإيمانية أن المسيح هبطت نفسه إلى الجحيم. فإذا الملاك السعيد يتحرك حركةً مكانية

الجواب أن يُقال إنَّ الملاك أن يقدر أن يتحرك حركةً مكانية لكن كما أن الحلول في المكان يتصف به الجسم والملاك بالاشتراك كذلك التحرك بحسب المكان يتصفان به بالاشتراك أيضاً لأن الجسم يحل في المكان كمحويٍّ منه ومتقدِّر به فإذاً يجب أن تكون حركة الجسم المكانية أيضاً متقدِّرةً بالمكان وبحسب اقتضائه ولهذا كان اتصال الحركة بحسب اتصال الحجم والمتقدم والمتأخر في حركة الجسم المكانية بحسب المتقدم والمتأخر في الحجم كما في الطبيعيات. وأما الملاك فليس يحل في المكان كمتقدِّر ومحوي بل كحاوٍ فلا يجب أن تكون حركة الملاك في المكان متقدِّرةً به ولا بحسب اقتضائه حتى تستفيد منه اتصالها بل يجوز أن تكون متصلة وغير متصلة لأن الملاك لكونه لا يحل في المكان إلا بمماسة القدرة كما مرَّ في المبحث السابق ف ١ فمن الضرورة أن لا تكون حركته في المكان الا مماسات مختلفة لأمكنة مختلفة تدريجاً لا دفعةً لتعذر وجوده في أمكنة متعددة معاً كما مرَّ هناك في ف ٢ وليس من الضرورة أن تكون هذه المماسات متصلة لكن يجوز أن يكون لها نوعٌ من الاتصال فقد مر في المبحث السابق ف ٣ أن لا مانع أن يجعل للملاك مكان منقسم بمماسة قدرته كما يجعل للجسم مكان منقسم بمماسة حجمه فإذاً كما أن الجسم يفارق المكان الذي كان فيه تدريجاً لا دفعةً ومن ذلك ينشأ الاتصال في حركته المكانية كذلك الملاك يقدر أن يفارق المكان المنقسم الذي كان فيه تدريجاً فتكون حركته متصلة ويقدر أيضاً أن يفارق المكان كله دفعةً ويحل دفعةً في مكان آخر فلا تكون حركته متصلة

إذا أُجيب على الأول بأن ذلك الاعتراض ساقطٌ هنا من وجهين أولاً لأن برهان أرسطو إنما يتجه على غير المنقسم في الكمية الذي يحاذيه مكان غير منقسم بالضرورة وهذا لا يجوز أن يقال على الملاك وثانياً لأن برهان أرسطو متجه على الحركة المتصلة لأنه إذا كانت الحركة غير متصلة جاز أن يُقال إن شيئاً يتحرك ما دام في المبدأ وما دام في المنتهى لأن تعاقب أيونٍ مختلفة على شيء واحد يقال له حركة ففي أيها وجد ذلك الشيء جاز أن يقال أنه يتحرك واتصال الحركة مانعٌ من ذلك إذ لا شيء من المتصل يكون في طرفه كما هو واضح فإن الخط ليس في النقطة ولهذا فما يتحرك يجب أن لا يكون كله في أحد الطرفين حال تحركه بل جزءٌ منه في أحدهما وجزءٌ في الآخر فإذاً ليس لبرهان أرسطو وجهٌ هنا باعتبار أن حركة الملاك غير متصلة واما باعتبار أنها متصلة فيمكن التسليم بأن الملاك ما دام متحركاً يكون منه جزءٌ في المبدأ وجزءٌ في المنتهى لكن بحيث يكون هذا التجزؤ ليس وارداً على جوهر الملاك بل على المكان لأن الملاك في ابتداء حركته المتصلة يكون موجوداً في كل أجزاء المكان المتجزئ الذي يبتدئ تحركه عنه ولكن ما دام متحركاً فهو في جزءٍ من المكان الأول الذي يفارقه وفي جزءٍ من المكان الثاني الذي يشغله وإنما يقدر أن يشغل جزئي مكانين من حيث يقدر أن يشغل مكاناً متجزئاً بتعليق قدرته كما يشغله الجسم بتعليق حجمه ومن ثمة يلزم أن الجسم المتحرك في المكان متجزئٌ في حجمه وان الملاك يقدر أن يعلق قدرته بشيء متجزئٍ

وعلى الثاني بأن حركة الموجود بالقوة فعلٌ ناقصٌ وأما الحركة الحاصلة بتعليق القدرة فهي حركة موجود بالفعل لأن قدرة الشيء إنما هي بحسب وجوده بالفعل

وعلى الثالث بأن حركة الموجود بالقوة إنما هي بسبب احتياجه واما حركة الموجود بالفعل فليست بسبب احتياجه بل بسبب احتياج شيء آخر ومن هذا القبيل حركة الملاك المكانية فإنها بسبب احتياجنا كقوله في عبر ١ : ١٤ «جميعهم

أرواح خادمة ترسل للخدمة من أجل الذين سيرثون الخلاص»

## الفصل الثاني

### هل يقطع ملاك وسطاً

يُتَخَطَّى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الملاك ليس يقطع وسطاً لأن كل ما يقطع وسطاً فإنه يقطع المكان المساوي له قبل الذي هو أعظم منه. ومكان الملاك المساوي له الذي لا يقبل القسمة هو النقطة المكانية فلو كان الملاك يقطع في حركته وسطاً لوجب أن يَعُدَّ بحركته نقطاً غير متناهية وهذا محال

٢ وأيضاً ان الملاك أبسط جوهرأ من نفسنا. ونفسنا تقدر أن تنتقل بتصورها عن طرف إلى آخر دون أن تقطع وسطاً فإنني أقدر أن أتصور فرنسة ثم سورية من دون أن أتصور إيطاليا التي بينهما. فالملاك إذن أولى أن يقدر على الانتقال عن طرف إلى آخر من دون أن يقطع وسطاً لكن ما يعارض ذلك أن الملاك إذا تحرك عن مكان إلى آخر فمتى وصل إلى المنتهى فليس يتحرك بل يكون قد انقطعت حركته. ويتحرك سابق على تحرك. فإذا كان متحركاً في مكان ما. وهو لم يكن متحركاً حال كونه في المبدأ. فإذا كان متحركاً حال كونه في الوسط وهكذا يجب أن يقطع وسطاً

والجواب أن يقال إننا أسلفنا في الفصل السابق أن حركة الملاك المكانية يجوز أن تكون متصلة وغير متصلة فإن كانت متصلة فالملاك لا يقدر أن يتحرك عن طرف إلى آخر من دون أن يقطع وسطاً ففي الطبيعيات ك ٥ م ٢٢ وك ٦ م ٧٧ ان «الوسط هو الذي يصل إليه ذو الحركة المتصلة قبل الذي تنتهي فيه حركته» لأن رتبة المتقدم والمتأخر في الحركة المتصلة بحسب رتبة المتقدم والمتأخر في الحجم كما في الطبيعيات ك ٤ م ٩٩. وان كانت غير متصلة فيجوز أن ينتقل من طرف إلى آخر من دون أن يقطع وسطاً. وبيان ذلك أن بين كل طرفين مكانيين

أمكنةً متوسطةً غير متناهية وسواءً في ذلك الأمكنة المنقسمة وغير المنقسمة أما غير المنقسمة فالأمر واضح فيها لأن بين كل نقطتين نقطاً متوسطة غير متناهية إذ لا تتألى نقطتان من دون وسط كما في الطبيعيات ٦ م ١ وأما الأمكنة المنقسمة فمن الضرورة أن يكون الأمر فيها أيضاً كذلك وهذا يتضح من الحركة المتصلة لجسم ما فإن الجسم ليس يتحرك عن مكان إلى آخر إلا في الزمان ولا يجوز أن يؤخذ في الزمان المقدّر حركة الجسم آنان لا يكون فيهما الجسم المتحرك في مكانين مختلفين لأنه لو كان في مكان واحد بعينه في آنين لكان ساكناً هناك إذ ليس السكون شيئاً سوى الحصول في مكان واحد في آنين متتاليين ولما كان بين الآن الأول والأخير من الزمان المقدّر الحركة آتات غير متناهية وجب أن يكون بين المكان الأول الذي منه تبتدئ الحركة والمكان الأخير الذي إليه تنتهي الحركة أمكنة غير متناهية وذلك يظهر أيضاً بهذا المثال المحسوس فلو فرضنا جسماً بمقدار شبرٍ وفرضنا المسافة التي يقطعها بمقدار شبرين وضح أن المكان الأول الذي منه تبتدئ الحركة بمقدار شبرٍ والمكان الذي إليه تنتهي الحركة بمقدار شبرٍ آخر. وواضح أن هذا الجسم متى أخذ بالتحرك يفارق الشبر الأوّل يسيراً يسيراً ويدخل كذلك في الثاني فإذاً على حسب قسمة حجم الشبر تتكثر الأمكنة المتوسطة لأن كل نقطة مرسومة في حجم الشبر الأول هي مبدأ مكانٍ والنقطة المرسومة في حجم الشبر الآخر هي انتهاءه. فإذاً لما كان الحجم يقبل القسمة إلى غير النهاية وكانت النقطة أيضاً في كل حجم غير متناهية بالقوة لزم أن يكون بين كل مكانين أمكنة متوسطة غير متناهية والمتحرك ليس يقطع أمكنةً متوسطة غير متناهية إلا بالحركة المتصلة لأنه كما أن الأمكنة المتوسطة غير متناهية بالقوة كذلك يجوز أن يؤخذ في الحركة المتصلة أيضاً أمورٌ غير متناهية بالقوة فإذاً إذا لم تكن الحركة متصلة كانت جميع أجزائها معدودة بالفعل فإذاً إذا تحرك متحركٌ ما بحركة غير متصلة يلزم اما أن لا يقطع

جميع الأوساط أو أن يعدّ بالفعل الأوساط الغير المتناهية وهذا محالٌ. فالملاك إذن باعتبار كون حركته غير متصلة لا يقطع جميع الأوساط. أما التحرك من طرف إلى طرف من دون قطع وسطٍ فممكن للملاك دون الجسم لأن الجسم يتقدر بالمكان ويكون محويّاً فيه فيجب أن يتبع في حركته شرائع المكان وأما جوهر الملاك فليس خاضعاً للمكان على أنه محويٌّ فيه بل هو أعلى منه على أنه حاول له فإذا في مقدوره أن يحل في المكان كيفما شاء بوسطٍ أو بغير وسط

إذا أُجيب على الأول بأن مكان الملاك لا يعتبر مساوياً له في الحجم بل في مماسة القدرة وهكذا يجوز أن يكون منقسماً ولا يجب أن يكون دائماً نقطة مكانية على أن الأمكنة المتوسطة وإن كانت منقسمة فهي غير متناهية كما مرّ قريباً في جرم الفصل ولكنها تقطع بالحركة المتصلة كما يتضح مما مرّ هناك

وعلى الثاني بأن الملاك متى تحرك حركة مكانية كانت ذاته حالةً في أمكنة مختلفة بخلاف ذات النفس فإنها لا تحل في الأشياء التي تتصورها بل هذه الأشياء توجد بالأحرى فيها فليس حكمهما واحداً

وعلى الثالث بأن تحرّك ليس في الحركة المتصلة جزءاً ليتحرك بل حدّاً له فيجب إذاً أن يكون يتحرك سابقاً على تحرّكٍ ولذلك يجب أن تكون هذه الحركة بوسطٍ وأما في الحركة الغير المتصلة فإن تحرّك جزءٍ ليتحرك كما ان الوحدة جزءٌ للعدد فإذا تعاقب الأمكنة المختلفة ولو بغير وسط يقوم هذه الحركة

### الفصل الثالث

#### هل حركة الملاك آنية

يُتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن حركة الملاك آنيةٌ لأنه كلما كانت قدرة المحرك أشدّ والمتحرك أقلّ ممانعةً للمحرك كانت الحركة أسرع. وقدرة الملاك

المحرك لنفسه مجاوزةً قدرة المحرك لجسم ما مجاوزةً لا مناسبة معها. ومناسبة السرعة على حسب قلة الزمان وكل زمان ففيه مناسبة لكل زمان. فإذا كان جسم ما يتحرك في الزمان فالملاك يتحرك في الآن

٢ وأيضاً ان حركة الملاك أبسط من كل حركة جسمانية. وبعض الحركات الجسمانية آني كالإضاءة لأن شيئاً لا يستضيء تدريجاً كما يتسخن تدريجاً ولأن الشعاع لا يصل إلى القريب قبل أن يصل إلى البعيد. فأحرى إذن أن تكون حركة الملاك آنية

٣ وأيضاً لو كان الملاك يتحرك في زمانٍ من مكانٍ إلى مكانٍ فوضح أنه في الآن الأخير من ذلك الزمان يكون في المنتهى وفي كل الزمان السابق يكون اما في المكان السابق بغير توسطٍ الذي يُعتبر كالمبدأ أو بعضه في أحدهما وبعضه في الآخر ولو كان بعضه في أحدهما وبعضه في الآخر لكان متجزئاً وهذا باطل فهو إذاً في كل الزمان السابق يكون في المبدأ فهو إذاً ساكن هناك إذ السكون هو الحصول في مكانٍ واحد في آنين كما مرّ في الفصل السابق وهكذا يلزم أنه ليس يتحرك إلا في الآن الأخير من الزمان

لكن يعارض ذلك أن في كل تغير متقدماً ومتأخراً والمتأخر في الحركة يُعدّان بحسب الزمان. فإذا كل حركة فهي في الزمان حتى حركة الملاك لوجود متقدم ومتأخر فيها

والجواب أن يُقال إن بعضاً ذهبوا إلى أن حركة الملاك المكانية آنيةً فانهم قالوا إن الملاك متى تحرك من مكانٍ إلى آخر فهو في كل الزمان السابق موجوداً في المبدأ وفي الآن الأخير من ذلك الزمان موجوداً في المنتهى ولا يجب أن يكون بين الطرفين وسطاً ما كما أنه ليس بين الزمان وطرفه وسطاً ما ولما كان بين الآنين من الزمان زمانٌ متوسطٌ قالوا لا يجوز جعل أنٍ أخير كان فيه

في المبدأ كما لا يجوز في الإضاءة وتوليد جوهر النار جعل أن أخير كان فيه الهواء مظلماً أو المادة معرّة عن صورة النار بل إنما يجوز جعل زمان أخير بحيث يكون في حده النور في الهواء أو صورة النار في المادة وبهذا الاعتبار يقال لكل من الإضاءة والتوليد الجوهرية حركة أنية — لكن هذا لا محل له هنا وذلك لأن من حقيقة السكون أن يكون الساكن على حالة واحدة في آنين متتاليين ولذا ففي كل آن من الزمان المقدر السكون يكون الساكن في أين واحد بعينه أولاً ووسطاً وآخر ومن حقيقة الحركة أن لا يكون المتحرك على حالة واحدة في آنين متتاليين ولذا ففي كل آن من الزمان المقدر الحركة يكون المتحرك على حال مختلفة فإذا يجب أن يكون له في الآن الأخير صورة لم تكن له من قبل وهكذا يتضح أن السكون في زمان بأسره في شيء كالبياض هو الوجود فيه في كل آن من ذلك الزمان. فإذا ليس يجوز أن شيئاً يكون في زمان سابق بأسره ساكناً في حدّ ثم في الآن الأخير من ذلك الزمان يكون في حدّ آخر وهذا جائز في الحركة لأن التحرك في زمان بأسره ليس وجوداً على حالة واحدة في كل آن منه فإذا جميع هذه التغيرات الأنية حدوداً للحركة المتصلة كما أن التوليد حدّ لتغير المادة والإضاءة حدّ لحركة الجسم المضيء المكانية. وحركة الملاك المكانية ليست حدّاً لحركة أخرى متصلة بل مستقلة بنفسها عن كل حركة أخرى. فإذا ليس يجوز أن يقال أنه يكون في الزمان كله في مكان وفي الآن الأخير في مكان آخر بل لا بد من جعل أن أخير كان فيه في المكان السابق. وحيثما وجدت آتات كثيرة متعاقبة وجد بالضرورة الزمان إذ ليس الزمان شيئاً سوى عدّ المتقدم والمتأخر في الحركة. فبقي إذاً أن حركة الملاك تكون في الزمان فاما في الزمان المتصل ان كانت متصلة أو في الزمان المنفصل ان كانت منفصلة لجواز الأمرين فيها كما مر في ف ١ لأن اتصال الزمان ناشئ عن اتصال الحركة كما في الطبيعيات ك ٤ م ٩٩. غير أن هذا الزمان متصلاً أو منفصلاً مغايراً للزمان

المقدّر لحركة السماء والمتقدرة به جميع الجسمانيات الحاصل تغييرها عن حركة السماء لأن حركة الملاك لا تتوقف على حركة السماء

إذا أُجيب على الأول بأنه إذا لم يكن زمان حركة الملاك متصلاً بل كان تعاقباً في الآتات فليس فيه مناسبة للزمان المقدّر لحركة الجسمانيات الذي هو متصل والمتحرك بل بسبب تناسب الأحجام التي فيها الحركة ولذا ليست سرعة حركة الملاك بحسب مبلغ قدرته بل بحسب تعيين إرادته

وعلى الثاني بأن الإضاءة حدٌ للحركة واستحالة لا حركة مكانية حتى يتصور أن النور يتحرك إلى القريب قبل أن يتحرك إلى البعيد. وحركة الملاك مكانية وليست حدّاً للحركة. فليس حكمهما واحداً

وعلى الثالث بأن ذلك الاعتراض يتجه على الزمان المتصل وزمان حركة الملاك يجوز أن يكون غير متصل وهكذا يقدر الملاك أن يكون أناً في مكانٍ وأناً آخر في مكان آخر من دون توسط زمان ما. وأما إذا كان زمان حركة الملاك متصلاً فالملاك في كل الزمان السابق على الآن الأخير يتغير بأمكنة غير متناهية كما مر بيانه في الفصل السابق ومع ذلك فيكون بعضه في أحد الأمكنة المتصلة وبعضه في الآخر لا لأن جوهره متجزئ بل لأن قدرته تتعلق بجزء المكان الأول وجزء المكان الثاني كما مرّ أيضاً في ف ١



### المبحث الرابع والخمسون في علم الملائكة - وفيه خمسة فصول

بعد إذ بحثنا في ما يتعلق بجوهر الملاك يجب التخطي إلى البحث في علمه وقد جعلناه على

أربعة أقسام فسيبحث أولاً في ما يتعلق بقوة الملاك الداركة. وثانياً في ما يتعلق بواسطة علمه. وثالثاً في الأشياء التي يعلمها. ورابعاً في كيفية علمه لها. أما الأول فالبحث فيه يدور على خمس مسائل — ١ هل تعقل الملاك هو عين جوهر — ٢ هل وجوده عين تعقله — ٣ هل جوهره عين قوته الداركة — ٤ هل يوجد في الملائكة عقل فعال وعقل هيولاني — ٥ هل يوجد فيهم قوة داركة غير العقل

## الفصل الأول

هل تعقل الملاك هو عين جوهره

يُنْخَطِىْ إلى الأول بأن يقال: يظهر أن تعقل الملاك هو عين جوهره لأن الملاك أعلى وأبسط من عقل النفس الفعّال. وجوهر العقل الفعّال هو عين فعله كما قال الفيلسوف والشارح في كتاب النفس ٣ م ١٩. فإذا جوهر الملاك أخرى بأن يكون عين فعله الذي هو التعقل ٢ وأيضاً قال الفيلسوف في الإلهيات ١٢ م ٢٩ «ان فعل العقل حيوة» ولكون الحياة هي وجود الاحياء كما في كتاب النفس ٢ م ٣٧ يظهر أن الحياة هي الماهية. فإذا فعل العقل هو نفس ماهية الملاك المتعقل

٣ وأيضاً متى اتحد الطرفان لم تكن الواسطة مغايرة لهما لأن أحد الطرفين أبعد عن الآخر من الواسطة. ولا مغايرة في الملاك بين العقل والمعقول ولو من حيث يعقل ذاته على الأقل. فإذا التعقل الذي هو واسطة بين العقل والمعقول هو نفس جوهر الملاك المتعقل

لكن يعارض ذلك أن أثر الشيء أشد مغايرة لجوهره من وجوده. وليس وجود شيء من المخلوقات نفس جوهره فإن هذا خاص بالله فقط كما يتضح مما مر في مب ٣ ف ٤ ومب ٤٤ ف ١. فإذا ليس أثر الملاك أو مخلوق آخر نفس جوهره

والجواب أن يقال يستحل أن يكون أثر الملاك أو أي مخلوق آخر نفس جوهره لأن الأثر هو بالحصص وجود القوة بالفعل كما أن الوجود هو كون الجوهر أو الماهية

بالفعل. وما ليس فعلاً محضاً بل يخالطه شيءٌ بالقوة فيستحيل أن يكون نفس وجوده بالفعل لأن الوجود بالفعل منافٍ للوجود بالقوة والله وحده فعلٌ محضٌ فالله إذن وحده جوهره نفس وجوده ونفس تأثيره. وأيضاً فلو كان تعقل الملاك هو نفس جوهره لكان تعقله قائماً بنفسه والتعقل القائم بنفسه لا يمكن أن يكون إلا واحداً كما هو شأن كل مجرد قائم بنفسه فيلزم أن جوهر أحد الملائكة لا يمتاز لا عن جوهر الله لأنه عين التعقل القائم بنفسه ولا عن جوهر ملاك آخر. وأيضاً فلو كان الملاك نفس تعقله لامتنع التفاوت في كمال التعقل لأن ذلك إنما يحصل عن تفاوت المشاركة في التعقل

إذاً أجيب على الأول بأنه متى قيل العقل الفعال هو نفس أثره فليس المراد كونه كذلك بالذات بل بالمقارنة أي أنه متى وجد جوهره بالفعل فحال وجوده في نفسه يقارنه الأثر بخلاف العقل الهولاني الذي لا يصدر عنه آثارٌ إلا بعد خروجه إلى الفعل

وعلى الثاني بأن ليس نسبة الحياة إلى أن يحيا كنسبة الذات إلى أن يوجد بل كنسبة الركض إلى أن يركض اللذين يدل أحدهما على الفعل بالمواطأة والآخر بالاشتقاق. فإذاً ليس يلزم من كون أن يحيا هو عين أن يوجد أن الحياة هي عين الذات وإن طبقت أحياناً على الذات كقول أوغسطينوس في كتاب الثالث ٩ «الذاكرة والعقل والإرادة ذاتٌ واحدةٌ وحياةٌ واحدةٌ» وهي ليست كذلك في قول الفيلسوف أن فعل العقل حيوةٌ

وعلى الثالث بأن الفعل المتعدي إلى خارج متوسطٌ حقيقةً بين الفاعل والمنفعل وأما الفعل المستقر في نفس الفاعل فليس بمتوسطٍ بينهما حقيقةً بل بحسب ظاهر الكلام فقط ولكنه لاحقٌ حقيقةً لاتحادهما لأنه من طريق اتحاد المعقول والعاقل يحصل التعقل على أنه مفعولٌ مغايرٌ لكليهما

## الفصل الثاني

هل تعقل الملاك هو عين وجوده

يُتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن تعقل الملاك هو عين وجوده لأن حياة الموجودات الحية هي عين وجودها كما في كتاب النفس ٢ م ٣٧. والتعقل ضرب من الحيوية كما قيل هناك. فإذا تعقل الملاك هو عين وجوده

٢ وأيضاً أن نسبة المعلول إلى المعلول كنسبة العلة إلى العلة. والصورة التي بها يوجد الملاك هي عين الصورة التي بها يعقل ذاته على الأقل. فإذا تعقله هو عين وجوده

لكن يعارض ذلك أن تعقل الملاك هو حركته كما يتضح من ديونيسيوس في كتاب الأسماء الإلهية ب ٤. والوجود ليس هو الحركة. فإذا ليس وجود الملاك هو عين تعقله

والجواب أن يقال ليس أثر الملاك ولا أثر غيره من المخلوقات هو عين وجوده. لأن الأثر على ضربين كما في الإلهيات ٩ م ١٦ ما يتعدى إلى شيء خارج مؤثراً فيه كالأحراق والقطع وما لا يتعدى بل يبقى مستقرّاً في نفس المؤثر كالشعور والتعقل والإرادة فإن هذا الأثر لا يتغير به شيء خارج بل ينقضي كله في نفس المؤثر فالأثر الأول واضح أنه لا يجوز أن يكون عين وجود المؤثر فإن وجود المؤثر أمر باطن له والأثر المتعدي صدور إلى المتأثر من المؤثر. والأثر الثاني من حقيقته أن يكون غير متناهٍ مطلقاً أو من وجهٍ أما مطلقاً فالتعقل الذي موضوعه الحق والإرادة التي موضوعها الخير المساوق كل منهما للموجود ولذا فالتعقل والإرادة باعتبارهما في أنفسهما يتناولان جميع الأشياء وكل منهما يقبل النوع من موضوعه وأما من وجهٍ فكالشعور الذي يعم جميع المحسوسات كعموم البصر لجميع المرئيات ووجود كل خليفة محدود إلى واحد في الجنس والنوع ووجود الله وحده

غير متناهٍ مطلقاً ومحيط بجميع الأشياء كما قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ فإذا وجود الله وحده هو عين تعقله وعين إرادته

إذا أجيب على الأول بأن الحياة قد تطلق ويراد بها وجود الحي وقد تطلق ويراد بها فعل الحيوية أي الذي به يُستدل على أن شيئاً حيٌّ وعلى هذا يُحمل قول الفيلسوف في المحل المذكور أن التعقل ضربٌ من الحيوية لأن غرضه هناك تفصيل درجات مختلفة للأحياء بحسب اختلاف أفعال الحيوية

وعلى الثاني بأن ماهية الملاك هي حقيقة وجوده كله لا حقيقة تعقله إذ ليس في قدرته أن يعقل جميع الأشياء بماهيته ولذا فنسبتها إلى وجوده إنما هي باعتبار خصوصيتها من حيث هي هذه وأما نسبتها إلى تعقله فباعتبار موضوع أعم وهو الحق أو الموجود وبذلك يتضح أن الصورة وإن كانت واحدة ليست مع ذلك مبدأً للوجود والتعقل باعتبار واحد. فإذاً ليس يلزم أن وجود الملاك هو عين تعقله

### الفصل الثالث

هل قوة الملاك العقلية هي عين ذاته

يُنْتَخَطَى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن قوة الملاك العقلية ليست مغايرة لذاته لأن الذهن والعقل اسمان للقوة العقلية. وقد سمى ديونيسيوس الملائكة عقولاً وأذهاناً في مواضع كثيرة من كتبه. فالملاك إذاً عين قوته العقلية

٢ وأيضاً لو كانت قوة الملاك العقلية شيئاً مغايراً لذاته لوجب كونها عرضاً لأن عرض الشيء عندنا ما كان خارجاً عن ذاته. والصورة البسيطة لا يمكن أن تكون محلاً كما قال بوليسيوس في كتاب الثالث فيلزم أن لا يكون الملاك صورةً بسيطةً وهذا خلاف ما مرَّ في مب ٥٠ ف ١ و ٢.

٣ وأيضاً قال اوغسطينوس في اعترافاته ك ١٢ «إن الله خلق الطبيعة الملكية قريبةً إليه والهيولى الأولى قريبةً من العدم» ومن ذلك يظهر أن الملاك أبسط

من الهيولى الأولى لكونه أقرب إلى الله. والهيولى الأولى هي عين قوتها. فالملاك إذن أحرى بأن يكون عين قوته العقلية

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في مراتب السلطة الملكية ب ٢ «الملائكة يقسمون إلى جوهر وقوة وفعل». فإذا الجوهر والقوة والفعل أمورٌ متغايرة فيهم

والجواب أن يُقال إنَّ القوة الفاعلة ليست عين الذات لا في الملاك ولا في غيره من المخلوقات. وتحقيق ذلك أنه لما كانت القوة لقال بالقياس إلى الفعل وجب أن يكون اختلاف القوى بحسب اختلاف الأفعال ولذا يُقال إنَّ بازاء كل فعل خاص قوةً خاصةً. وذات كل مخلوق مغايرة لوجوده ومنتسبة إليه نسبة القوة إلى الفعل كما يتضح مما مرَّ في ف ١ و ٢ ومب ٣ ف ٤. والفعل الذي تقاس إليه القوة الفاعلة هو الأثر وليس التعقل نفس الوجود في الملاك ولا أثر آخر فيه أو في أي مخلوق آخر هو عين وجوده. فإذا ليست ذات الملاك عين قوته العاقلة ولا ذات مخلوق ما هي عين قوته الفاعلة

إذاً أجيب على الأول بأن الملاك يقال له عقل وذهن لأن إدراكه كله عقلي وأما إدراك النفس فبعضه عقلي وبعضه حسيٌّ

وعلى الثاني بأن الصورة البسيطة التي هي فعلٌ محضٌ لا يمكن أن تكون محلاً لعرضٍ من الاعراض لأن نسبة المحل إلى العرض كنسبة القوة إلى الفعل وهذه الصورة هي الله وحده وعليه كلام بويسيوس في المحل المؤرّد. وأما الصورة البسيطة التي ليست نفس وجودها بل هي بالقياس إليه كالقوة بالقياس إلى الفعل فيمكن أن تكون محلاً للعرض وخصوصاً العرض اللاحق للنوع لأن هذا العرض يرجع إلى الصورة وأما العرض الشخصي الذي ليس يلحق النوع بأسره فلا حق للمادة التي هي مبدأ التشخص وهذه الصورة البسيطة هي الملاك

وعلى الثالث بأن قوة المادة هي إلى الوجود الجوهرى بخلاف القوة الفاعلة فانها

إلى الوجود العرضي فليس حكمهما واحداً

### الفصل الرابع

هل يوجد في الملاك عقلٌ فعالٌ وعقلٌ هيولانيٌّ

يُنْتَخَطَى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أنه يوجد في الملاك عقلٌ فعالٌ وعقلٌ هيولانيٌّ فقد قال الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ١٧ «كما أن في كل طبيعة شيئاً به يمكن انفعال جميع الأشياء وشيئاً به يمكن فعل جميع الأشياء كذلك في النفس أيضاً» والملاك طبيعةٌ من الطبائع. ففيه إذن عقلٌ فعّالٌ وعقلٌ هيولانيٌّ

٢ وأيضاً أن القبول خاص بالعقل الهيولاني والإشراق خاصٌ بالعقل الفعال كما يتضح من كتاب النفس ٣ م ٢ و ٣ و ١٨. والملاك يقبل الإشراق من الأعلى ويشرق على الأدنى. ففيه إذن عقلٌ فعّالٌ وهيولانيٌّ

لكن يعارض ذلك أن وجود العقل الفعال والهيولاني فينا هو بالقياس إلى الصور الخيالية التي نسبتها إلى العقل الهيولاني كنسبة الألوان إلى البصر ونسبتها إلى العقل الفعال كنسبة الألوان إلى النور كما يتضح من كتاب النفس ٣ م ١٨ والملاك ليس فيه شيءٌ من ذلك. فإذاً ليس فيه عقلٌ فعّالٌ وهيولانيٌّ

والجواب أن يُقال إنَّ ضرورة إثبات العقل الهيولاني فينا إنما هي لكوننا نوجد أحياناً عاقلين بالقوة لا بالفعل فكان لا بد هناك من وجود قدرة بالقوة إلى المعقولات قبل تعقلها ولكنها تخرج إلى الفعل متى صارت عالمة وتزداد خروجاً إليه متى صارت متدبرةً وهذه القدرة يقال لها العقل الهيولاني. وضرورة إثبات العقل الفعال فينا إنما هي لأن طبائع الماديات التي نتعقلها ليست في الخارج معرأةً عن المادة ومعقولةٌ بالفعل بل إنما هي في الخارج معقولةٌ بالقوة فقط فكان لا بد من وجود قدرة تجعلها معقولةٌ بالفعل وهذه القدرة عندنا يقال لها العقل الفعال. وكلا هاتين الضرورتين مفقودٌ في الملائكة فلا هم عاقلون أحياناً بالقوة فقط بالقياس

إلى ما يعقلونه طبعاً ولا معقولاتهم معقولة بالقوة بل بالفعل لأنهم يعقلون أولاً وبالأصالة الأشياء المعرّاة عن المادة كما سيأتي بيانه في المبحث التالي ف ١ فلا يجوز أن يكون فيهم عقل فعّال وهيولاني إلا بالاشتراك

إذا أُجيب على الأول بأن مراد الفيلسوف ان ذينك الأمرين موجودان في كل طبيعة يحدث فيها التولد أو الانفعال كما هو واضح من كلامه. والعلم ليس يتولد في الملاك بل هو حاصل له طبعاً. فإذا ليس يجب إثبات فعّال وهيولاني فيه

وعلى الثاني بأن من شأن العقل الفعال أن يشرق لأعلى عاقل آخر بل على المعقولات بالقوة من حيث يجعلها بالتجريد معقولات بالفعل ومن شأن العقل الهيولاني أن يكون بالقوة بالنظر إلى المدارك الطبيعية وقد يخرج أحياناً إلى الفعل فإذا ليس إشراق الملاك على الملاك مختصاً بحقيقة العقل الفعال ولا استنارته في الأسرار الفائقة الطبيعة التي قد يكون أحياناً بالقوة إلى إدراكها مختصةً بحقيقة العقل الهيولاني وإذا أراد مريد أن يسمى ذلك عقلاً فعلاً وعقلاً هيولانياً كان ذلك على سبيل التسمية بالاشتراك ولا مشاحة في الأسماء

### الفصل الخامس

هل يوجد في الملائكة معرفة عقلية فقط

يُخطئ إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن ليس في الملائكة معرفة عقلية فقط فقد قال أوغسطينوس في مدينة الله ك ٨ ب ٦ ان في الملائكة حيوة تعقل وتحس ففيهم إذن قوة حسية

٢ وأيضاً قال ايسيدوروس في كتاب الخير الأعظم ١ ب ١٢ «ان الملائكة يعرفون أموراً كثيرة بالتجربة» والتجربة تحصل بتكرار التذكر كما في الالهيات ١ ب ١ ففيهم إذن قوة متذكّرة أيضاً

٣ وأيضاً قال ديونيسيوس في كتاب الأسماء الإلهية ب ٤ ان في الشياطين

خيالاً عاتياً. والخيال راجعٌ إلى القوة المتوهمة. فإذا يوجد قوة متوهمة في الشياطين وكذا في الملائكة بجامع الحجة لاتحادهم مع الشياطين في الطبيعة

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في خط في الصعود «ان الإنسان يشارك الحيوانات العُجم في الحس والملائكة في التعقل»

والجواب أن يُقال إنّ لنفسنا قوى تحصل آثارها بآلات جسمانية وهذه القوى أفعالٌ لبعض جوارح البدن كالبصر في العين والسمع في الأذن وقوى لا تحصل آثارها بآلات جسمانية كالعقل والإرادة وهذه ليست أفعالاً لبعض جوارح البدن والملائكة ليسوا متصلين طبعاً بأبدان. فإذا ليس يمكن أن يكون لهم من القوى النفسانية سوى العقل والإرادة وهذا قد أثبتته أيضاً الشارح بقوله في الإلهيات ١٢ «ان الجواهر المفارقة تنقسم إلى عقل وإرادة». وترتيب العالم يقتضي أن تكون الخليقة العقلية العالية عقليةً من كل جهة لا بحسب جزءٍ فقط كنفسنا ولهذا أيضاً يقال للملائكة عقولٌ وأذهان كما مرَّ قريباً في ف ٣ — وما اعترض به ذلك يمكن الجواب عليه من وجهين الأول ان الكلام في تلك النصوص الموردة إنما هو بحسب مذهب المثبتين للملائكة والشياطين أبداناً متصلين بها طبعاً. وكثيراً ما أورد اوغسطينوس هذا المذهب في كتبه وان لم يقصد الأخذ 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 ضربٍ من التشبيه لأنه لما كان الحس يدرك على نحوٍ ما المحسوس الخاص جرى اصطلاح المتكلمين على أن يقال أيضاً عندما يدرك عقلنا شيئاً على نحوٍ ما اننا نحس به ومن هنا أيضاً يقال للحكم في اللاتينية *sententia* (وهو مشتق عندهم من *sentire* أي حسَّ وشعرَ). وأما التجربة فيجوز اتصاف الملائكة بها على سبيل المشابهة في المدارك لا في القوة الداركة لأن التجربة إنما تحصل لنا من أدركنا الجزئيات بواسطة الحس. والملائكة يدركون الجزئيات كما سيأتي

بيانه قريباً في مب ٥٧ ف ٢ لكن لا بواسطة الحس. وأما المتذكرة فيجوز إثباتها في الملائكة بناءً على جعل أوغسطينوس لها من جهة العقل كما في كتاب الثالث ١٠ وان لم يجر ذلك على أنها جزءٌ للنفس الحساسة. وكذا يُقال إنَّ الخيال العاتي يُجعل في الشياطين لما أنهم يعتبرون الخير الحق في العمل اعتباراً كاذباً والاعتذار إنما يعرض لنا بالحقيقة من جهة الخيال لاعتبارنا به أحياناً صور الأشياء كالأشياء أنفسها كما يتضح في النائمين والمجانين



### المبحث الخامس والخمسون

#### في واسطة العلم الملكي - وفيه ثلاثة فصول

ثم يبحث في واسطة العلم الملكي والبحث في ذلك يدور على ثلاث مسائل — ١ في أن الملائكة هل يعلمون جميع الأشياء بجوهرهم أو بمثل — ٢ في أنهم إذا كانوا يعلمون بمثل هل يعلمون بمثل غريزية أو مستفادة من الأشياء — ٣ في أن الملائكة الأعلى هل يعلمون بمثل أعم من مثل الملائكة الأدنى

#### الفصل الأول

##### في أن الملائكة هل يعلمون جميع الأشياء بجوهرهم

يُنْتَظَى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الملائكة يعلمون جميع الأشياء بجوهرهم فقد قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٧ «الملائكة يعلمون ما في الأرض بحسب طبيعة عقلمهم». وطبيعة الملاك هي عين ذاته. فإذا الملاك يعلم الأشياء بذاته

٢ وأيضاً ما كان مجرداً عن المادة فالعقل فيه نفس المعقول كما قال الفيلسوف في الإلهيات ك ١٢ وفي النفس ك ٣. والمعقول هو نفس العاقل باعتبار ما يُعَقَّل به. فإذا ما يُعَقَّل به هو في المجردات عن المادة كالملائكة نفس جوهر العاقل

٣ وأيضاً كل ما في آخر فهو على حسب حال ذلك الآخر وطبيعة الملاك عقلية فإذا كل ما يوجد فيه فهو موجودٌ فيه وجوداً معقولاً. وجميع الأشياء موجودةٌ فيه فإن الموجودات السافلة موجودةٌ في العالية وجوداً ذاتياً والعالية موجودةٌ في السافلة بالمشاركة ولهذا قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ «الله يجمع الكل في الكل» يعني جميع الأشياء في جميع الأشياء. فإذا الملاك يعلم جميع الأشياء في جوهره

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الباب المتقدم ذكره «الملائكة يستنبطون بحقائق الأشياء». فإذا إنما يعلمون بحقائق الأشياء لا بجوهرهم

والجواب أن يُقال إنَّ ما به يَعْقِلُ العقل فنسبته إلى العقل العاقل نسبة صورته لأن الصورة هي ما به يفعل الفاعل ولا بد لاستكمال القوة بالصورة على وجه التمام أن يكون جميع ما تتناوله القوة مندرجاً تحت الصورة ولذا كانت الصورة في الفاسدات لا تكمل قوة المادة تكميلاً تاماً لأن قوة المادة تتناول أكثر مما يندرج في هذه الصورة أو تلك. وقوة الملاك العقلية تعمُ بعلمها جميع الأشياء لأن موضوع العقل هو مطلق الموجود أو الحق. وليست ذات الملاك مستجمعةً لجميع الأشياء لكونها ذاتاً محدودة إلى جنس ونوع بل استجماع جميع الأشياء على وجه الإطلاق استجماعاً كاملاً خاص بالذات الإلهية الغير المتناهية ولذا كان الله وحده يعلم جميع الأشياء بذاته وأما الملاك فليس له أن يعلم جميع الأشياء بذاته بل لا بد لعلمه الأشياء من استكمال عقله ببعض المثل

إذا أُجيب على الأول بأن الباء في قوله الملاك يعلم الأشياء بحسب طبيعته ليس المراد بها الدلالة على واسطة العلم التي هي شبه المعلوم بل على القوة الداركة الملائمة للملاك بحسب طبيعته

وعلى الثاني بأنه كما أن الحس بالفعل هو المحسوس بالفعل كما في كتاب النفس ٢

ليس لأن القوة الحسية هي نفس الشبه المحسوس الذي في الحس بل لأنه يحصل عنهما جميعاً واحد حصوله عن الفعل والقوة كذلك يُقال إنّ العقل بالفعل هو المعقول بالفعل ليس لأن جوهر العقل هو نفس الشبه الذي به يعقل بل لأن ذلك الشبه هو صورته. وما يقال من أن ما كان مجرداً عن المادة فالعقل فيه نفس المعقول هو نفس القول بأن العقل بالفعل هو المعقول بالفعل إذ إنما يكون شيءٌ معقولاً بالفعل من طريق أنه مجرد عن المادة

وعلى الثالث بأن ما تحت الملاك وما فوقه موجودان في جوهره نوعاً من الوجود لا وجوداً كاملاً ولا باعتبار حقيقتيهما الخاصة لأن ذات الملاك لما كانت متناهية كانت بحسب حقيقتها الخاصة ممتازة عما سواها بل باعتبار حقيقة ما عامة. وأما في ذات الله فجميع الأشياء موجودة وجوداً كاملاً وبحسب حقائقها الخاصة وجودها في القوة الفاعلة الأولى والكلية التي عنها يصدر كل ما في كل شيء خاصاً أو عاماً ولذا كان الله يعلم بذاته جميع الأشياء بالعلم الخاص بخلاف الملاك فإنه ليس يعلمها إلا بالعلم العام فقط

### الفصل الثاني

في أن الملائكة هل يعقلون بمثل مستفادة من الأشياء

يُتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الملائكة يعقلون بمثل مستفادة من الأشياء لأن كل ما يُعقل فإنما يعقل بحصول شبه ما له في العاقل. والشبه الحاصل لشيء في شيء آخر يحصل في ذلك الآخر إما بطريق المثال فيكون علة للشيء أو بطريق الصورة فيكون معلولاً له إذ كل علم عاقل لا يخلو أن يكون علة للشيء المعقول أو معلولاً له. وعلم الملاك ليس علة للأشياء الطبيعية بل إنما علتها العلم الإلهي وحده فإذاً يجب أن تكون جميع الأشباح التي بها يعقل العقل الملكي مستفادة من الأشياء

٢ وأيضاً أن النور الملكي هو أقوى من نور العقل الفعّال في النفس. ونور العقل

الفعال ينتزع الصور المعقولة من الخيالات. فإذا نور العقل الملكي يقدر أن ينتزع الصور أيضاً من المحسوسات فلا يكون مانع من القول بأن الملاك يعقل بالصور المستفادة من الأشياء

٣ وأيضاً أن نسبة الصور الحاصلة في العقل إلى الحاضر والبعيد شرعاً ما لم تكن مستفادة من المحسوسات فلو كان الملاك لا يعقل بالصور المستفادة من الأشياء لكان علمه بالنسبة إلى القريب والبعيد شرعاً فلا يكون في حركته المكانية فائدة

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٧ «ليس يجمع الملائكة المعرفة الإلهية من المتجزئات أو من الحواس»

والجواب أن يُقال إنَّ المثلَّ التي بها يتعلَّق الملائكة ليست مستفادة من الأشياء بل غريزية لهم لأن التمايز والترتب بين الجواهر الروحانية يجب تعقله على حسب تمايز الجسمانيات وترتيبها. والاعراض 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 أي النفوس البشرية لها قوة عقلية غير كاملة بالطبع بل تستكمل فيها تدريجاً بقبولها المثلَّ المعقولة من الأشياء واما القوة العقلية في الجواهر الروحانية العالية أي في الملائكة فهي كاملة طبعاً بالمثلَّ المعقولة الغريزية من حيث هي حاصلة على مثلَّ معقولة غريزية لإدراك جميع ما ادراكه مقدورٌ لها بقوة طبعها وهذا واضحٌ أيضاً من طريقة وجود هذه الجواهر لأن وجود الجواهر الروحانية السافلة أي النفوس مقارن للجسم من حيث أنها صور للأجسام فكان من شأنها بحسب طريقة وجودها أن تستفيد كمالها العقلي من الأجسام وبالأجسام وإلا لم يكن في اتصالها بالأبدان فائدة. وأما الجواهر العالية أي الملائكة فهي مفارقة للأجسام بالكلية ولها وجودٌ مستقلٌّ عقليٌ مجردٌ 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 ك ٢ ب ٨ أن «سائر ما دون الملائكة يصدر بحيث يحصل أولاً في علم الخليفة الناطقة ثم في جنسه»

إذاً أجيب على الأول بأن أشباه المخلوقات حاصلة في عقل الملاك ولكنها ليست مستفادة من المخلوقات بل من الله الذي هو علة المخلوقات وأول من توجد فيه أشباه الأشياء وعلى هذا قال اوغسطينوس في الكتاب والباب المذكورين «كما أن الحقيقة التي بها تُبدع الخليفة موجودة في كلمة الله قبل وجود الخليفة المُبدعة كذلك معرفة هذه الحقيقة تحصل أولاً في الخليفة العقلية ثم تحصل بعد ذلك هُويّة الخليفة»

وعلى الثاني بأنه ليس يُنتقل من أحد الطرفين إلى الآخر إلا بوسط. ووجود الصورة في الواهمة المجرد عن المادة لا عن العلائق المادية وسطاً بين وجود الصورة التي في المادة ووجود الصورة الحاصلة في العقل بالتجريد عن المادة وعن العلائق المادية. فإذاً العقل الملكي بالغة ما بلغت قدرته لا يقدر أن يحيل الصور المادية إلى الوجود العقلي ما لم يحلّها قبل ذلك إلى وجود الصور الموهومة وهذا محال لخلوه عن الوهم كما أسلفنا في المبحث السابق ف ٥. وأيضاً فهب أنه يقوى على انتزاع الصور العقلية من الأشياء المادية فهو مع ذلك ليس ينتزعها لعدم افتقاره إليها لأنه حاصل على الصور العقلية الغريزية

وعلى الثالث بأن علم الملاك له نسبة واحدة إلى 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 أن الملائكة الأعلى هل يعقلون بمثلٍ أعمّ من مثل الملائكة الأدنى يُتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الملائكة الأعلى لا يعقلون بمثلٍ أعم من مثل الملائكة الأدنى لأن العام أو الكلي هو ما يُنتزع من الجزئيات في ما يظهر والملائكة لا يعقلون بالمثل المنتزعة من الأشياء. فإذا ليس يجوز أن يُقال إن مثل العقل الملكي هي أعم أو أخصّ

٣ وأيضاً ما يُعرّف بالخصوص فهو أتم معرفة مما يُعرّف بالعموم لأن معرفة شيء بالعموم هي على نحو ما واسطة بين القوة والفعل فلو كان الملائكة الأعلون يعلمون بصورة أعم من صور الملائكة الأدنى للزم أن يكون الملائكة الأعلون أقلّ كمالات في علمهم من الملائكة الأدنى وهذا باطل

٣ وأيضاً إن واحداً بعينه لا يمكن أن يكون حقيقة خاصة لكثير. ولو كان الملاك الأعلى يعلم بصورة واحدة عامة أموراً مختلفة لا يعلمها الملاك الأدنى إلا بصورة متكررة خاصة لكان الملاك الأعلى يستعمل صورة واحدة عامة لمعرفة أمور مختلفة فلا يقدر أن يعلم كلاً منها بالعلم الخاص وهذا باطل في ما يظهر

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ١٢ «إن الملائكة الأعلى يشتركون في العلم بأعم مما يشترك فيه الملائكة الأدنى» وفي كتاب العلل قض ١٠ «الملائكة الأعلون عندهم صورٌ أعم»

والجواب أن يقال إنما يكون بعض الأشياء أعلى من طريق أنها أقرب إلى الواحد الأول الذي هو الله وأشبه به. وتتمام المعرفة العقلية في الله مندرجٌ كله في واحد وهو الذات الإلهية التي بها يعلم الله جميع الأشياء وهذا التمام العقلي يوجد في المخلوقات العقلية على حال أدنى وأقلّ بساطةً فإذا يلزم أن الأشياء التي يعلمها الله بواحد تعلمه العقول السفلى بكثير وكلما كان العقل أسفل كان ما يعلم به أكثر. وعلى

هذا فكلما كان الملاك أعلى يقوى على إدراك عموم المعقولات بمثل أقل ولهذا وجب أن تكون صورته أعم أي متناولة كل منها أموراً أكثر ويمكن ملاحظة ذلك بمثل يقربه فإن من الناس من لا يقدر أن لا يدركوا حقيقة عقلية ما لم تبين لهم على وجه التفصيل بالاستقراء وذلك بسبب ضعف عقولهم ومنهم من هم أذكى عقلاً فيقدرون أن يدركوا كثيراً من قليل

إذا أُجيب على الأول بأنه إنما يعرض للكلّي أن يُنتزَع من الجزئيات من حيث أن العقل المدرك له يستفيد المعرفة من الأشياء فإذا كان عقل لا يستفيد المعرفة من الأشياء لم يكن الكلّي المدرك منه منتزِعاً من الأشياء بل متقدماً عليها نوعاً من التقدم أي بالانقضاء العليّ كحصول الحقائق الكلية للأشياء في كلمة الله أو بالتقدم الطبيعي في الأقل كحصول الحقائق الكلية للأشياء في العقل الملكي

وعلى الثاني بأن معرفة شيء بالعموم تقال على ضربين الأولى من جهة الشيء المعروف بمعنى أن تعرف طبيعة الشيء الكلية فقط وعلى هذا فمعرفة شيء بالعموم هي أقل كمالاً لأن من يعرف من الإنسان أنه حيوان فقط فقد عرفه معرفة ناقصة والثاني من جهة واسطة المعرفة وعلى هذا فمعرفة شيء بالعموم هي أكمل لأن العقل الذي يقدر أن يعرف الجزئيات الخاصة بواسطة واحدة كلية هو أكمل من الذي لا يقدر على ذلك

وعلى الثالث بأن واحداً بعينه لا يمكن أن يكون حقيقة خاصة لكثير إذا أريد الحقيقة المساوية أما إذا كانت الحقيقة أعلى فيمكن اعتبار واحد بعينه كحقيقة خاصة وشبه خاص لأشياء مختلفة كما أن في الإنسان فطنة كلية بالنظر إلى جميع أفعال الفضائل ويمكن اعتبارها كحقيقة خاصة وشبه خاص للفطنة الجزئية التي في الأسد بالنظر إلى أفعال الشجاعة والتي في الثعلب بالنظر إلى أفعال الاحتراس وقس على ذلك ما بقي. وكذا الذات الإلهية تعتبر بسبب علوها حقيقة خاصة لجميع الجزئيات

الحاصلة فيها فإذا كل جزئي يشبهها في حقيقته الخاصة وكذا يجب أن يقال في الحقيقة الكلية الحاصلة في عقل الملاك لأنها لعلوها يمكن أن يُعرَف بها أمورٌ كثيرة معرفة خاصة



### المبحث السادس والخمسون

في علم الملائكة بالنظر إلى المجردات - وفيه ثلاثة فصول

ثم يبحث في علم الملائكة من جهة ما يعلمونه وأولاً في معرفة المجردات ثم في معرفة الماديات والبحث في الأول يدور على ثلاث مسائل — ١ هل يعرف الملاك نفسه — ٢ هل يعرف الملائكة أحدهم الآخر — ٣ هل يعرف الملاك الله بقوة طبعه

#### الفصل الأول

هل يعرف الملاك نفسه

يُنْتَخَطَى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الملاك ليس يعرف نفسه فقد قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٦ ان «الملائكة يجهلون قُدْرَهُمْ» ومعرفة القدرة تتوقف على معرفة الجوهر. فإذا الملاك لا يعرف ذاته

٢ وأيضاً ان الملاك جوهرٌ جزئيٌّ والا لما كان يفعل لأن الأفعال إنما هي للجزئيات القائمة بأنفسها. وليس شيءٌ من الجزئيات معقولاً. فإذا يمتنع تعقله. وهكذا لما لم يكن للملاك إلا المعرفة العقلية لم يكن ممكناً لملاكٍ أن يعرف نفسه

٣ وأيضاً ان العقل يتحرك من المعقول لأن التعقل انفعالٌ ما كما في كتاب النفس ٣ م ١٢. وليس شيءٌ يتحرك أو ينفعل من نفسه كما يتضح في الجسمانيات. فإذا ليس يقدر الملاك أن يعقل نفسه

لكن يعارض ذلك قول أوغسطينوس في شرح تك ك ٢ ب ٨ ان «الملاك يعرف نفسه في مجرد تحقيقه (أي ايضاحه الحق)»

والجواب أن يُقال إنَّ حكم الموضوع في الفعل الذي يستقر في نفس الفاعل ليس كحكمه في الفعل الذي يتعدى شيء خارج كما يتضح مما أسلفناه في مب ٥٤ ف ٢ لأنه في الفعل المتعدي إلى شيء خارج يكون الموضوع الذي يقع عليه الفعل منفصلاً عن الفاعل كانفصال 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 الآخر فكما ان الحرارة هي المبدأ الصوري للتسخين في النار كذلك شبح الشيء المُبصر هو المبدأ الصوري للإبصار في العين. ولكن لا بد من اعتبار أن هذا الشبح للموضوع قد يكون أحياناً بالقوة فقط في القوة المدركة وحينئذ تكون مدركة بالقوة فقط ولا بد لإدراكها بالفعل من خروجها إلى فعل الشبح وإذا كان حاصلاً فيها دائماً بالفعل فهي مع ذلك القدر أن تُترك بها من دون تغيير أو قبول سابق ومن ذلك يتضح أن 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 أحياناً حالة أو قائمة بنفسها لأن الحرارة لو كانت قائمة بنفسها لما كان تسخينها أقل منه لو كانت حالة فهكذا إذاً وان كان شيء في جنس المعقولات بمنزلة صورة معقولة قائمة بنفسها فهو يعقل نفسه. ولما كان الملاك مجرداً عن المادة كان صورة قائمة بنفسها ولأجل ذلك كان معقولاً بالفعل. فإذا يلزم انه بصورته التي هي جوهره يعقل نفسه

إذاً أجيب على الأول بأن تلك العبارة هي لترجمة قديمة وقد أُصلحت في الترجمة الحديثة حيث يقال «وما عدا ذلك فانهم (يعني الملائكة) قد عرفوا قُدْرهم» وكان يقال مكان ذلك في الترجمة الأخرى «وهم إلى الآن يجهلون قُدْرهم» وان أمكن تأويل عبارة الترجمة القديمة أيضاً على معنى أن الملائكة

لا يعرفون قدرتهم كمال المعرفة صدورها عن ترتيب الحكمة الإلهية الذي لا يدركه الملائكة وعلى الثاني بأن الجزئيات الجسمانية لا يتعقل بها تعقلنا باعتبار الجزئية بل باعتبار المادة التي هي مبدأ التشخيص فيها فإذا كانت بعض الجزئيات قائمة بأنفسها لا في مادة كالملائكة فلا مانع أن تكون معقولة بالفعل

وعلى الثالث بأن التحرك والانفعال إنما يتصف بهما العقل بحسب كونه بالقوة. فإذا لا محل لهما في العقل الملكي وخصوصاً باعتبار تعقله نفسه. وأيضاً ففعل العقل ليس حكمه كحكم الفعل الذي في الجسمانيات المتعدي إلى موضوع آخر

### الفصل الثاني

هل يعرف أحد الملائكة الآخر

يُتَخَطَّى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أنه ليس يعرف أحد الملائكة الآخر فقد قال الفيلسوف في كتاب النفس ٣ أنه لو كان العقل الإنساني حاصلاً في نفسه على طبيعة من طبائع المحسوسات لكانت تلك الطبيعة الداخلة فيه مانعة من تجلي ما هو أجنبي عنها فيه كما أن الحدقة أيضاً لو كانت متلونة بلون ما لتعذر عليها رؤية كل لون. والعقل الملكي في معرفة المجردات كالعقل الإنساني في معرفة الجسمانيات فإذا لما كان العقل الملكي حاصلاً في نفسه على طبيعة معينة من تلك الطبائع يظهر أنه يتعذر عليه معرفة الطبائع الأخر

٢ وأيضاً في كتاب العلل قض ٨ «كل عقل فإنه يعلم ما فوقه من حيث هو معلول له وما دونه من حيث هو علة له» وليس أحد الملائكة علة للآخر. فإذا ليس يعرف أحد الملائكة الآخر

٣ وأيضاً إن أحد الملائكة لا يقدر أن يعرف بماهيته الآخر لأن كل معرفة إنما تحصل باعتبار المشابهة. وماهية الملاك العارف ليست مشابهة لماهية الملاك

المعروف إلا في الجنس كما يتضح مما مرّ في مب ٥٠ ف ٤ ومب ٥٥ ف ١. فإذا يلزم على ذلك أن أحد الملائكة لا يعرف الآخر بالمعرفة الخاصة بل بالمعرفة العامة فقط وكذا أيضاً لا يجوز أن يُقال إنّ أحد الملائكة يعرف الآخر بماهية الملاك المعروف لأن ما به يعقل العقل فهو أمرٌ داخليٌّ للعقل وليس يدخل في العقل إلا الثالوث فقط وأيضاً لا يجوز أن يُقال إنّ أحد الملائكة يعرف الآخر بشبح لأن ذلك الشبح ليس مغايراً للملاك المعقول لتجرد كليهما. فإذا يظهر أنه ليس يمكن أن أحد الملائكة يعقل الآخر بوجهٍ من الوجوه

٤ وأيضاً لو كان أحد الملائكة يعقل الآخر فاما أن يكون ذلك بصورةٍ غريزية فيلزم أنه لو ابدع الله الآن ملاكاً جديداً لتعذرت معرفته على الملائكة الموجودين الآن أو بصورةٍ مستفادة من الأشياء فيلزم أن الملائكة الأعلى لا يقدرّون أن يعرفوا الملائكة الأدنى الذين لا يستفيدون شيئاً منهم. فإذا يظهر أنه ليس يعرف أحد الملائكة الآخر بوجهٍ من الوجوه

لكن يعارض ذلك قوله في كتاب العلل قض ٢ «كل عقل فانه يعلم الأشياء التي لا تفسد»

والجواب أن يُقال إنّ الأشياء التي وجدت منذ الأزل في كلمة الله قد صدرت عنه على ضربين كما قال اوغسطينوس في كلامه على تك ك ٢ ب ١٨ أحدهما إلى العقل الملكي والآخر لكي توجد بأنفسها في طبائعها الخاصة فصدرت إلى العقل الملكي برسمه تعالى في عقل الملاك أشباه الأشياء التي أصدرها إلى الوجود الطبيعي. وكلمة الله لم يكن فيها منذ الأزل حقائق الجسمانيات فقط بل حقائق جميع المخلوقات الروحانية أيضاً. فإذا هكذا قد ارتسم من كلمة الله في كل مخلوق روحانيٍّ جميع حقائق الأشياء الجسمانية والروحانية غير أنه قد ارتسم في كلا ملاكٍ حقيقة نوعه بحسب الوجود العيني والذهني معاً أي بمعنى أنه يقوم بنفسه في طبيعة نوعه ويعقل

ذاته بها وأما حقائق سائر الطبائع الروحانية والجسمانية فإنما ارتسمت فيه بحسب الوجود الذهني فقط أي أنه بهذه الصور المرتسمة فيه يعرف المخلوقات الجسمانية والروحانية

إذاً أجيب على الأول بأن الطبائع الروحانية الملكية متميزة في رتبة ما كما مر في مب ٥٠ ف ٤ فلا تمنع طبيعة ملاك عقله عن معرفة سائر الطبائع الملكية لأن طبائع الملائكة الأعلى والأدنى مقارنة لطبيعته وليست مختلفة إلا بحسب اختلاف درجات الكمال فقط

وعلى الثاني بأن اعتبار العلة والمعلول لا دخل له في معرفة أحد الملائكة للآخر إلا من جهة المشابهة من حيث أن العلة والمعلول متشابهان ولذا فإذا أثبتت بين الملائكة المشابهة دون العلية لا يزال يعرف أحدهم الآخر

وعلى الثالث بأن الملائكة يعرف أحدهم الآخر بشبح الآخر الحاصل في عقل العارف والمغاير للملاك الآخر الذي هو شبهه لا بحسب الوجود المادي والمجرد بل بحسب الوجود العيني والذهني لأن الملاك صورة قائمة بنفسها في الوجود العيني بخلاف شبحه الذي في عقل ملاك آخر فإن له هناك وجوداً معقولاً فقط كما أن صورة اللون أيضاً لها في الجدار وجود عيني وأما في الوسط الموصل فلها وجود ذهني فقط

وعلى الرابع بأن الله قد أبدع كل خليفة على نسبة الكون الذي قضى أن يبدعه فلو قصد أن يبدع ملائكة أكثر وطبائع للأشياء أكثر لكان قد رسم في العقول الملكية أشباحاً معقولة أكثر كما أنه لو كان البناء قد شاء أن يصنع بيتاً أعظم لكان قد صنع أساساً أعظم وعلى هذا يكون لزيادة الله في العالم خليفة وفي الملاك صورة معقولة حكم واحد بعينه

### الفصل الثالث

هل يقدر الملائكة أن يعرفوا الله بقوة طبعهم

يُتَخَطَّى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الملائكة لا يقدرُونَ أن يعرفوا الله بقوة طبعهم. فقد قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ١ ان «الله موضوعٌ فوق جميع العقول السماوية بقدرة لا يحيط بها علم» ثم قال بعد ذلك «لأنه فوق كل جوهر فهو منزَّهٌ عن كل معرفة»

٢ وأيضاً أن الله يبعد عن عقل الملاك بعداً غير متناهٍ. والأمور البعيدة إلى غير النهاية يتمتع الوصول إليها. فإذاً يظهر أن الملاك ليس يقدر بقوته الطبيعية أن يعرف الله

٣ وأيضاً في ١ كور ١٣: ١٢ «الآن ننظر في مرآة على سبيل اللغز اما حينئذٍ فوجهاً إلى وجه» وهذا يظهر منه أن الله يُعرَف على ضربين أحدهما أن يُرى بذاته وباعتبار هذه المعرفة يقال أنه يُرى وجهاً إلى وجهٍ والآخر بحسبما يُرى في مرآة المخلوقات. فالمعرفة الأولى ليست مقدورة للملاك بطبعه كما مر تحقيقه في مب ١٢ ف ٤. والرؤية الظلية لا تليق بالملائكة لأنهم لا يستفيدون المعرفة الإلهية من المحسوسات كما قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٧ فإذاً ليس يقدر الملائكة أن يعرفوا الله بقوة طباعهم

لكن يعارض ذلك أن الملائكة أقدر على المعرفة من الناس. والناس يقدرُونَ أن يعرفوا الله بقوة طبعهم كقوله في رو ١: ١٩ «ما يُعَلِّم من الإلهيات هو واضحٌ فيهم» فإذاً أولى أن يقدر الملائكة على ذلك

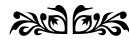
والجواب أن يُقال إنَّ الملائكة يقدرُونَ أن يحصلوا بطباعهم على معرفة ما بالله ولإيضاح ذلك يجب اعتبار أن شيئاً يُعرَف على ثلاثة أنحاءٍ أولاً بحضور ماهيته عند العارف كما لو رُئي النور في العين وبهذا المعنى قيل في ف ١ ان الملاك يعقل نفسه

وثانياً بحضور شبهه عند القوة المدركة كما يُبصر الحجر من العين بحصول شبهه فيها. وثالثاً بكون شبه الشيء المعروف لا يستفاد ابتداءً من نفس الشيء المعروف بل من شيء ما قد حصل هو فيه كما نبصر الإنسان في المرأة. فالمعرفة الأولى تشبهها المعرفة الإلهية التي بها يرى الله بذاته ومعرفة الله على هذا النحو لا يمكن أن تحصل لخليقة بقوة طبعها كما أسلفنا في مب ١٢ ف ٤. والمعرفة الثالثة تشبهها المعرفة التي بها نعرف الله في الطريق بشبهه الحاصل في المخلوقات كقوله في رو ١: ٢٠ «ان غير منظورات الله قد أبصرت إذ أدركت بالمبروات» ولهذا يقال أننا نرى الله في امرأة. وأما المعرفة التي بها يعرف الملاك الله بقوة طبعه فمتوسطة بين هاتين المعرفتين وتشبه تلك المعرفة التي بها يرى الشيء بالصورة المستفادة منه لأنه لما كانت صورة الله مرتسمة في طبيعة الملاك كان الملاك يعرف بماهيته الله من حيث أنه شبه الله ولكنه ليس يرى ذات الله إذ ليس في شبه مخلوق كفاءً لتمثيل الذات الإلهية ولذا كانت هذه المعرفة أقرب إلى المعرفة الظلية لأن الطبيعة الملكية هي أيضاً امرأة ممثلة للشبه الإلهي

إذاً أجيب على الأول بأن كلام ديونيسيوس على معرفة الاحاطة كما هو واضح من نفس كلامه وهذه ليست مقدورة لعقل مخلوق

وعلى الثاني بأن كون عقل الملاك وماهيته بعيدين عن الله بعداً غير متناهٍ موجبٌ لامتناع إحاطته به وعدم رؤيته ذاته بطبعه ولكنه ليس موجباً لعدم معرفته إياه بوجه من الوجوه لأنه كما أن الله بعيد عن الملاك إلى غير النهاية كذلك معرفة الله لنفسه بعيدة إلى غير النهاية عن معرفة الملاك له

وعلى الثالث بأن معرفة الله الحاصلة للملاك بطبعه متوسطة بين هاتين المعرفتين ولكنها أقرب إلى احدهما كما مرَّ في جرم الفصل



## المبحث السابع والخمسون

في علم الملائكة بالنظر إلى الماديات - وفيه خمسة فصول

ثم يبحث في الماديات التي تعرف من الملائكة والبحث في ذلك يدور على خمس مسائل  
— ١ هل يعرف الملائكة طبائع الماديات — ٢ هل يعرفون الجزئيات — ٣ هل يعرفون  
المستقبلات — ٤ هل يعرفون أفكار القلوب — ٥ هل يعرفون جميع أسرار النعمة

## الفصل الأول

هل يعرف الملائكة الماديات

يُنْتَخِطُ إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الملائكة لا يعرفون الماديات فإن المعقول هو كمال  
العاقل. ويمتنع أن تكون الماديات كمالات للملائكة لانحطاطها عنهم. فإذا الملائكة لا يعرفون  
الماديات

٢ وأيضاً ان الرؤية العقلية إنما تتعلق بما يحصل في النفس بماهيته كما في الشارح على  
٢ كور ١٢. ويمتنع أن تحصل الماديات بماهيته في نفس الإنسان أو عقل الملاك فإذاً ليس يمكن  
إدراكها بالرؤية العقلية بل إنما تُدْرَك بالرؤية الوهمية التي تتعلق بصور الأجسام والرؤية الحسية  
التي تتعلق بالأجسام. والملائكة ليس فيهم رؤية وهمية ولا حسية بل عقلية فقط. فإذاً ليس يقدر  
الملائكة أن يدركوا الماديات

٣ وأيضاً ان الماديات ليست معقولة بالفعل بل مُدْرَكَةٌ بالحس والوهم المفقودين في  
الملائكة. فإذاً الملائكة لا يعرفون الماديات

لكن يعارض ذلك ان كل ما هو مقدور للقوة السفلى فهو مقدور للقوة العليا. ومعرفة  
الماديات مقدورة لعقل الإنسان الذي هو أدنى في رتبة الطبيعة من عقل الملاك. فإذاً أولى أن  
تكون مقدورة لعقل الملاك

والجواب أن يُقال إنَّ من شأن الترتيب الذي في الأشياء أن تكون الموجودات العليا أكمل  
من السفلى وما يوجد في السفلى على وجه النقصان والجزئية والتكثر

يوجد في العليا على وجه الكمال وعلى نحوٍ من الكلية والبساطة ولذا لما كان الله هو أعلى جميع الأشياء كانت جميع الأشياء موجودة فيه وجوداً سابقاً فائقاً على وجود كل جوهر بحسب نفس وجوده البسيط كما قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ١ و ٥. والملائكة هم أقرب المخلوقات إلى الله وأشبهها به. فإذا هم أكثر وأكمل اشتراكاً في الخيرية الإلهية كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٤ وعليه فجميع الماديات لها وجود سابق في الملائكة غير أن وجودها فيهم أكثر بساطة وتجرداً من وجودها في أنفسها وأقل وحدة وكمالاً من وجودها في الله. وكل ما يوجد في شيء فإنه يوجد فيه على حسب حال ذلك الشيء والملائكة بحسب طبيعتهم موجودات عقلية. ولذا فكما أن الله يعرف الماديات بماهيته كذلك الملائكة يعرفونها بحصولها فيهم بأشباحها المعقولة

إذاً أجيب على الأول بأن المعقول هو كمال العاقل باعتبار الشبح المعقول الحاصل له عند العقل وهكذا فالأشباح المعقولة الحاصلة في عقل الملاك هي كمالات العقل الملكي وأفعاله<sup>(١)</sup>

وعلى الثاني بأن الحس ليس يدرك ماهيات الأشياء بل إنما يدرك العوارض الخارجية فقط وكذا ليس يدركها الوهم بل إنما يدرك أشباه الأجسام فقط وليس يدرك ماهيات الأشياء إلا العقل فقط ولذا قيل في كتاب النفس ٣ م ٢٦ أن موضوع العقل هو ما هو الذي ليس يخطئ فيه كما ليس يخطئ الحس في المحسوس الخاص فإذا ماهيات الماديات تحصل في عقل الإنسان أو الملاك حصول المعقول في العاقل وليس بحسب وجودها العيني. ومن الأشياء ما يوجد في العقل أو في النفس بكلا الوجودين وتتعلق الرؤية العقلية بكليهما

وعلى الثالث بأنه لو كان الملاك يستفيد معرفة الماديات من الماديات لوجب أن

---

١ المراد بالفعل هنا ما يقابل القوة

يجعلها معقولة بالفعل بتجريده إياها ولكنه ليس يستفيد معرفتها من الماديات بل إنما يعرفها بأشباحها المعقولة بالفعل الغريزية فيه كما أن عقلنا يعرفها بالأشباح التي يجعلها معقولة بالتجريد

## الفصل الثاني

### هل يعرف الملاك الجزئيات

يُتَخَطَّى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الملاك ليس يعرف الجزئيات فقد قال الفيلسوف في كتاب البرهان ١ م ٢٢ «ان الحس يتعلق بالجزئيات والذهن أو العقل يتعلق بالكليات» وليس في الملائكة قوة مدركة سوى العقل كما يتضح مما سلف في مب ٥٤ ف ٥. فإذا لا يعرفون الجزئيات ٢ وأيضاً كل إدراك فإنما هو بإحالة العارف إلى نوع من مشابهة المعروف. ويظهر أن الملاك ليس يمكن أن يحال بنوع من الأنواع إلى مشابهة الجزئي من حيث هو جزئي لأن الملاك مجرد كما مرّ في مب ٥٠ ف ٢ ومبدأ الجزئية هو المادة. فإذا يتعذر على الملاك معرفة الجزئيات

٣ وأيضاً لو علم الملاك الجزئيات فاما أن يكون ذلك بالصور الجزئية أو بالصور الكلية. لا جائز أن يكون بالصور الجزئية للزوم حصوله على صور غير متناهية ولا بالصور الكلية. إذ الكلي ليس مبدأً كافياً لإدراك الجزئي من حيث هو جزئي لأن الجزئيات لا تعرف في الكلي إلا بالقوة. فإذا ليس يعرف الملاك الجزئيات

لكن يعارض ذلك أن ليس يحرس أحد ما ليس يعرفه. والملائكة يحرسون أفراد الناس كقوله في مز ٩٠: ١١ أوصى ملئكته بك ليحرسوك الخ. فإذا الملائكة يعرفون الجزئيات والجواب أن يُقال إن بعضاً نفوا مطلقاً عن الملائكة معرفة الجزئيات لكن هذا أولاً منافٍ للإيمان الكاثوليكي الذي يثبت تدبير هذه السافلات بالملائكة كقوله

في عبر ١: ١٤ «جميعهم أرواحٌ خادمة» فلو كانوا لا يعرفون الجزئيات لامتنع أن يكون لهم عنايةٌ ما بالأشياء التي تُفعل في هذا العالم إذ الأفعال خاصة بالجزئيات وهذا مردودٌ بقوله في جا ٥: ٥ «لا تقل أمام الملاك ليس عنايةٌ» وثانياً هو منافٍ للتعاليم الفلسفية المثبتة كون الملائكة هم محركي الأفلاك وانهم يحركونها بالعقل والإرادة — ولذا ذهب غيرهم إلى أن الملاك يعرف الجزئيات لكن في العلل الكلية التي إليها ترجع جميع المعفولات الجزئية كما لو حكم الفلكي بحدوث كسوف مستقبل من أحوال الحركات الفلكية لكن هذا القول لا يخلص مما تقدم لأن معرفة الجزئي في العلل الكلية ليست معرفته من حيث هو جزئي أي من حيث خصوصياته الشخصية فإن الفلكي الذي يعرف الكسوف المستقبل بعد الحركات الفلكية إنما يعرفه في الجملة وليس يعرفه من حيث خصوصياته الشخصية ما لم يدركه بالحس. والتدبير والعناية والحركة تتعلق بالجزئيات من حيث خصوصياتها الشخصية — ولذا ينبغي أن يقال كما أن الإنسان يعرف بقوى مدركة مختلفة أجناس جميع الأشياء فيعرف بالعقل الكليات والمجردات وبالحس الجزئيات والجسمانيات كذلك الملاك يعرف بقوته العقلية الواحدة كلا الأمرين. فإن من شأن ترتيب الأشياء أنه كلما كان شيء أعلى رتبة كانت قوته أعظم وحدةً واعمّ تناولاً كما يتضح في الإنسان فإن الحس المشترك الذي هو أعلى من الحس الخاص وإن كان قوة واحدة يدرك جميع ما تدركه المشاعر الخمسة وأموراً أخرى ليس يدركها مشعرٌ من المشاعر كالفرق بين الأبيض والحلو وقس على ذلك. فإذا لما كان الملاك أعلى من الإنسان في رتبة الطبيعة فلا يصح أن يقال إن الإنسان يدرك بقوة من قواه شيئاً ليس يدركه الملاك بقوته الداركة الواحدة التي هي العقل ولذا قد عدّ أرسطو في المحال أن يجهل الله النزاع الذي نعلمه نحن كما يتضح من كتاب النفس ١ م ٨٠ وكتاب الإلهيات ٢ م ١٥ — وأما كيفية إدراك عقل الملاك للجزئيات فيمكن اعتبارها من أنه كما أن الأشياء تصدر

عن الله لتقوم بأنفسها في طبائعها الخاصة كذلك تصدر عنه لتحصل في العلم الملكي أيضاً وواضح ان الله ليس يصدر عنه في الأشياء ما يرجع إلى الطبيعة الكلية فقط بل تلك الأشياء التي هي مبادئ التشخيص أيضاً. لأنه علة جوهر الشيء كله بمادته وصورته. ومعرفته على حسب تسببيه لأن علمه هو علة الشيء كما مر تحقيقه في مب ١٤ ف ٨. فإذاً كما أن الله هو بذاته التي بها يسبب جميع الأشياء شبه جميع الأشياء وبها يعرف جميع الأشياء لا باعتبار الطبائع الكلية فقط بل باعتبار الخصوصية الشخصية أيضاً كذلك الملائكة يعرفون الأشياء بالصور المرتسمة فيهم من الله لا باعتبار الطبيعة الكلية فقط بل باعتبار شخصيتها أيضاً من حيث أن هذه الصور ممثلات متكررة لتلك الذات الواحدة والبسيطة

إذاً أجيب على الأول بأن كلام الفيلسوف على عقلنا الذي ليس يعقل الأشياء إلا بالتجريد. وما يجرد عن العلائق المادية فإنه يصير بهذا التجريد كلياً وهذه الطريقة من التعقل لا تليق بالملائكة كما مر في مب ٥٥ ف ٣. فإذاً ليس حكمهما واحداً

وعلى الثاني بأن الملائكة لا تحال بحسب طبيعتها إلى شبه الماديات كما يشبه شيء شيئاً آخر بحسب موافقته إياه في الجنس أو في النوع أو في العرض بل كما يشبه الأعلى الأدنى كمشابهة الشمس للنار وعلى هذا النحو أيضاً يكون في الله شبه جميع الأشياء باعتبار الصورة وباعتبار المادة من حيث أن كل ما يوجد في الأشياء فله وجود سابق في الله من حيث هو علة وكذلك صور العقل الملكي التي هي أشباه منبثقة عن الذات الإلهية هي أشباه الأشياء لا باعتبار الصورة فقط بل باعتبار المادة أيضاً

وعلى الثالث بأن الملائكة يعرفون الجزئيات بالصور الكلية التي هي مع ذلك أشباه الأشياء باعتبار المبادئ الكلية وباعتبار مبادئ الشخص. وأما أنه كيف يمكن معرفة أمور كثيرة بصورة واحدة بعينها فقد مرّ بيانه في مب ٥٥ ف ٣

### الفصل الثالث

#### هل يعرف الملائكة المستقبلات

يتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الملائكة يعرفون المستقبلات لأنهم أقدر في المعرفة من الناس. وبعض الناس يعرفون كثيراً من المستقبلات. فإذا الملائكة أحرى بذلك

٢ وأيضاً ان الحاضر والمستقبل فصلان للزمان. وعقل الملاك فوق الزمان. لأن العقل المفارق مساوٍ للسرمدية أي الدهر كما في كتاب العلل قض ٢ فإذا ليس بين الماضي والمستقبل فرقاً بالنظر إلى عقل الملاك بل يعرف كليهما على السواء

٣ وأيضاً أن الملاك ليس يعرف بالصور الاستفادة من الأشياء بل بالصور الغريزية الكلية. ونسبة للصور الكلية إلى الماضي والمستقبل سواء. فإذا يظهر أن الملائكة يعرفون الماضيات والحاضرات والمستقبلات على السواء

٤ وأيضاً كما يقال لشيء بعيد بحسب الزمان كذلك يقال له بعيد بحسب المكان. والملائكة يعرفون الأشياء البعيدة بحسب المكان. فإذا يعرفون أيضاً الأشياء البعيدة بحسب الزمان المستقبل لكن يعارض ذلك ان ما هو علامة خاصة على الألوهية فليس يجوز على الملائكة. ومعرفة المستقبلات علامة خاصة على الألوهية كقوله في اش ٤١: ٢٣ «بَيَّنُوا ما سَيَأْتِي فيما بعد فنعلم أنكم آلهة». فإذا الملائكة لا يعرفون المستقبلات

والجواب أن يُقال إنَّ المستقبل يمكن معرفته على نحوين أولاً في علته والمستقبلات التي تصدر بالضرورة عن عللها تعرّف على هذا النحو معرفة يقينية كشروق الشمس غداً. فاما التي تصدر عن عللها في الغالب فانها تعرف لا باليقين بل بالاحدي كما يتقدم الطبيب فيعرف سلامة المريض وهذا الضرب من معرفة المستقبلات حاصلٌ للملائكة وهو فيهم أقوى منه فينا على قدر ما معرفتهم لعلل الأشياء أعمّ

وأكمل كما أن الأطباء الذين هم انفذ نظراً في الأسباب هم أعظم إصابة في الحكم على حالة المرض المستقبلية. وأما التي تصدر عن علها في النادر فهي مجهولة بالكلية كالاتفاقيات — وثانياً تعرف المستقبلات في أنفسها وعلى هذا النحو فالحمد وحده يعرف المستقبلات لا التي تصدر بالضرورة وفي الغالب فقط بل الاتفاقيات أيضاً لأن الله يرى جميع الأشياء في سرمدية التي لبساطتها هي حاضرة للزمان كله ومستغرقه له ولذا كانت النظرة الواحدة من الله تقع على جميع الأشياء التي تُفعل في الزمان كله وقوعها على أشياء حاضرة له وهو يرى جميع الأشياء كما هي في أنفسها كما مرّ في مب ١٤ ف ٧ و ٩ عند الكلام على علم الله. والعقل الملكي وكل عقل مخلوق قاصر عن السرمدية الإلهية. فإذا ليست معرفة المستقبل كما هو في هويته مقدورة لعقل مخلوق

إذا أُجيب على الأول بأن الناس لا يعرفون المستقبلات إلا في علها أو بإحياء الله. والملائكة على هذا النحو أدق علماً بالمستقبلات

وعلى الثاني بأن عقل الملاك وان كان فوق الزمان الذي به تتقدر الحركات الجسمانية إلا أن فيه زماناً بحسب تعاقب التصورات العقلية على حسبما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٧ ب ٢٠ «ان الله يحرك المخلوقات الروحانية في الزمان» وهكذا لما كان في عقل الملاك تعاقب لم تكن جميع الأشياء التي تُفعل في الزمان كله حاضرة له

وعلى الثالث بأنه وان كانت الصور التي في عقل الملاك لها في أنفسها متساوية إلى الحاضرات والماضيات والمستقبلات إلا أن الحاضرات والماضيات والمستقبلات ليست نسبتها إلى الصور على السواء لأن الحاضرات لها طبيعة تشبه بها الصور الحاصلة في عقل الملاك فيمكن معرفتها بل وأما المستقبلات فلا تزال عارية عن الطبيعة التي تشبه بها تلك الصور فإذا لا سبيل إلى معرفتها بها

وعلى الرابع بأن الأشياء البعيدة بحسب المكان موجودة في طبيعة الأشياء وتشارك

في صورة ما لها شبهة عند الملاك وليس كذلك المستقبلات كما مرّ في جرم الفصل. فإذا ليس حكمهما واحداً

### الفصل الرابع

هل يعرف الملائكة أفكار القلوب

يُنْتَطَى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن الملائكة يعرفون أفكار القلوب فقد قال غريغوريوس في أدبياته ك ١٨ ب ٢٧ في كلامه على قول أيوب ٢٨ «لا يقاس بها الذهب ولا الزجاج» حينئذ أي في سعادة المنبعثين «يكون الواحد مرئياً للآخر كما هو مرئي لنفسه ومتى لوحظ عقل كل واحد نُفِذَ ضميره أيضاً». والمنبعثون سيكونون أمثال الملائكة كما في متى ٢٢. فإذا يقدر الملاك الواحد أن يرى ما في ضمير الآخر

٢ وأيضاً أن نسبة الصور المعقولة إلى العقل كنسبة الأشكال إلى الأجسام ومتى رؤي الجسم يُرى شكله. فإذا متى رؤي الجوهر العقلي تُرى الصورة المعقولة التي فيه. فإذا لما كان الملاك يرى الملاك الآخر والنفس أيضاً يظهر أنه يقدر أن يرى فكر كليهما

٣ وأيضاً ما في عقلنا فهو أشبه بالملاك مما في الخيال لأن هذا معقول بالفعل وذاك معقول بالقوة فقط. وما في الخيال فمعرفة مقدورة للملاك كالجسمانيات لأن الخيال قوة جسمانية. فإذا يظهر أن الملاك يقدر أن يعرف أفكار العقل

لكن يعارض ذلك أن ما هو خاصٌ بالله فليس يليق بالملائكة. ومعرفة أفكار القلوب أمرٌ خاصٌ بالله كقوله في ار ١٧: ٩ «قلب الإنسان خبيث وغير مُدْرَكٍ ومن يعرفه. أنا الرب فاحص القلوب الخ» فإذا الملائكة لا يدركون أسرار القلوب

والجواب أن يُقال إن فكر القلب يمكن معرفته على نحوين أولاً في مفعوله ومعرفته على هذا النحو ليست مقدورة للملاك فقط بل للإنسان أيضاً وكلما كان

مفعوله أخفى كانت معرفته أدق. فإن الفكر يُعرَف أحياناً لا بالفعل الخارجي فقط بل بالتغير أيضاً. وأيضاً فالأطباء يقدرون أن يعرفوا بالنبض بعض الانفعالات النفسانية والملائكة أو الشياطين أيضاً هم أخرى بذلك على قدر الزيادة في دقة اعتبارهم هذه التغيرات الجسمانية الخفية وبناءً عليه قال أوغسطينوس في كتاب عرافة الشياطين ب ٥ «يعلمون أحياناً بلا كلفة أحوال الناس لا المعبر عنها بالكلام فقط بل المتصورة بالفكر أيضاً متى أبدوا من أنفسهم بعض العلائم في الجسد» وان كان قد قال في كتاب الرجوع ٢ ب ٣٠ «ان هذا لا سبيل إلى معرفة أنه كيف يحدث» وثانياً يمكن معرفة الأفكار بحسب كونها في العقل والانفعالات بحسب كونها في الإرادة ومعرفتها على هذا النحو إنما هي مقدورة وحده لأن إرادة الخليفة الناطقة إنما هي خاضعة لله وحده وهو وحده يقدر أن يفعل فيها لكونه موضوعها الأصل من حيث هو غايتها القصوى وسيأتي لهذا مزيد بيان في مب ٦٣ ف ١ ومب ١٠٥ ف ٥. ولذا فما يتعلق بالإرادة وحدها أو يوجد في الإرادة وحدها فإنما هو معلومٌ لله وحده. وواضحٌ أن اعتبار معتبرٍ بالفعل لبعض الأشياء من متعلقات الإرادة وحدها لأنه متى حصل لواحدٍ ملكة العلم أو وجدت عنده الصور العقلية فإنما يستعملها متى أراد ولذا قال الرسول في ١ كور ٢: ١١ «ليس يعرف ما في الإنسان إلا روح الإنسان الذي فيه»

إذاً أجيب على الأول بأن فكر الإنسان ليس يُعرَف من إنسانٍ آخر لمانعينٍ أحدهما كثافة الجسم والآخر الإرادة الكاتمة لأسرارها. فالمانع الأول يرتفع في البعث ولا وجود له في الملائكة وأما المانع الثاني فيبقى بعد البعث وهو موجود الآن في الملائكة. ومع ذلك فإن ضياء الجسم سيشف عن كيفية العقل باعتبار كمية النعمة والمجد وبهذا الاعتبار ستكون رؤية عقل الواحد مقدورةً للآخر

وعلى الثاني بأنه وإن كان الملاك الواحد يرى الصور المعقولة التي في الآخر بسبب ان طريقة الصور المعقولة يتفاوت عمومها في الكثرة والقلة بحسب تفاوت

شرف الجواهر ليس يلزم مع ذلك أن الواحد يعرف كيف يتصرف الآخر في تلك الصور المعقولة بملاحظته إياها بالفعل

وعلى الثالث بأن الشهوة البهيمية ليست ربة فعلها بل هي تابعة لتأثير علة أخرى جسمانية أو روحانية فإذا لما كان الملائكة يعرفون الجسمانيات وأحوالها أمكن لهم أن يعرفوا بذلك ما في الشهوة والتخيل البهيمين بل الإنسانين أيضاً باعتبار أن الشهوة الحسية في الناس قد تصدر أحياناً إلى الفعل تبعاً لتأثير ما جسماني كما يحدث دائماً في البهائم. ولكن ليس من الضرورة أن يعرف الملائكة حركة الشهوة الحسية والتخيل في الإنسان باعتبار تحركهما من الإرادة والعقل لأن الجزء الأدنى من النفس أيضاً يشارك العقل نوعاً من الاشتراك كمشاركة المطيع للأمر على ما في الخليقات كـ ٣ في الباب الأخير. وليس يلزم مع ذلك من معرفة الملاك ما في شهوة الإنسان الحسية أو خياله أنه يعرف ما في فكره أو إرادته لأن العقل والإرادة ليسا خاضعين للشهوة الحسية أو الخيال بل يمكن التخالف بينها

### الفصل الخامس

#### هل يعرف الملائكة أسرار النعمة

يُتَخَطَّى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن الملائكة يعرفون أسرار النعمة لأن أرفع جميع الأسرار هو سر تجسد المسيح وهذا قد عرفه الملائكة منذ البدء فقد قال أوغسطينوس في شرح تك ك ٥ ب ١٩ «قد كان هذا السر محتجباً في الله منذ الدهور ولكن بحيث أنه كان معلوماً للرؤساء وأهل السلطة السماويين» وقال الرسول في ١ تيمو ٣: ١٦ «تجلى للملائكة سر التقوى العظيم» فإذا الملائكة يعرفون أسرار النعمة

٢ وأيضاً ان حقائق جميع أسرار النعمة مندرجة في الحكمة الإلهية. والملائكة يرون حكمة الله التي هي عين ذاته. فإذا يعرفون أسرار النعمة

٣ وأيضاً أن الأنبياء يتدربون بواسطة الملائكة كما يتضح من قول ديونيسيوس في

مراتب السلطة السماوية ب ٤. وهم يعرفون أسرار النعمة ففي عا ٣: ٧ «ان الرب لا يُنفذ كلمة إلا أن يكشف سرّه لعبيده الأنبياء» فإذا الملائكة يعرفون أسرار النعمة

لكن يعارض ذلك أن ليس أحدٌ يتعرف ما يعرفونه. والملائكة حتى الأعلون يبحثون عن أسرار النعمة الإلهية ويتعرفونها ففي مراتب السلطة السماوية ب ٧ «ان الكتاب المقدس يذكر بعض الذوات السماوية مستعملةً يسوع ومتعرفةً منه فعلةُ الإلهي لأجلنا ويسوع مفيداً إياها مباشرةً» كما يتضح من اش ٦٣: ١ حيث يجيب يسوع على سؤال الملائكة: من ذا الآتي من آدوم: بقوله «انا المتكلم بالعدل» فإذا ليس يعرف الملائكة أسرار النعمة

والجواب أن يُقال إنّ للملائكة معرفتين احدهما طبيعية بها يعرفون الأشياء بماهيتهم وبالصور الغريزية وبهذه المعرفة لا يقدرّون أن يعرفوا أسرار النعمة لأن هذه الأسرار إنما تتعلق بإرادة الله وحدها وإذا كان يتعذر على الملاك الواحد معرفة أفكار الآخر المتعلقة بإرادته فأولى أن يتعذر عليه معرفة ما يتعلق بإرادة الله وحدها. وقد برهن الرسول على ذلك بقوله في ١ كور ٢: ١١ «ليس يعرف أحدٌ ما في الإنسان إلا روح الإنسان الذي فيه فهكذا لا يعلم أحدٌ ما في الله إلا روح الله» — والثانية ما تقوم بها سعادتهم وهي التي بها يرون الكلمة ويرون الأشياء في الكلمة وبهذه الرؤية يعرفون أسرار النعمة لكن لا كلها ولا كلهم على السواء بل بحسبما أراد الله أن يكشفها لهم كقول الرسول في ١ كور ٢: ١٠ «قد جلاه الله لنا بروحه» ولكن بحيث أن الملائكة الأعلين لكونهم انفذ مطالعةً للحكمة الإلهية يعرفون في رؤية الله أسراراً أكثر وأعلى يكشفونها للملائكة الأدنىين باشرافهم عليهم وهذه الأسرار منها ما قد عرفوه من أول ابداعهم ومنها ما أطلعوا عليه بعد ذلك بحسب ما يناسب وظائفهم

إذاً أجيب على الأول بأنه قد يمكن النظر في سر تجسد المسيح على نحوين أولاً

بالاجمال وهو على هذا النحو قد كُشِفَ للجميع منذ بدء سعادتهم وذلك لأنه مبدأ عامٌ متجهةٌ إليه جميع وظائفهم لأنهم جميعاً أرواحٌ خادمة تُرسل للخدمة من أجل الذين سيرثون الخلاص كما في عبر ١ : ١٤ وهذا إنما يتم بسر التجسد ولذا وجب أن يكون لجميع مطلعين على هذا السر منذ البدء. وثانياً يمكن النظر في سر التجسد باعتبار أحواله الخاصة وعلى هذا النحو لم يطلع جميع الملائكة على جميع الأحوال منذ البدء بل منها ما كُشِفَ بعد ذلك للملائكة الأعلين أيضاً كما يتضح من قول ديونيسيوس الموردي المعارضة

وعلى الثاني بأن الملائكة السعداء وان شاهدوا الحكمة الإلهية لا يحيطون بها فلا يلزم أن يعرفوا كل ما هو محتجبٌ فيها

وعلى الثالث بأن كل ما عرفه الأنبياء من سر النعمة بالوحي الإلهي فقد أُوحِيَ إلى الملائكة بوجهٍ أعلى جداً ثم انه وان كان الله قد كشف بالاجمال للأنبياء ما كان مزمعاً أن يفعله لأجل خلاص الجنس البشري فالرسل مع ذلك قد عرفوا من هذا بعض أحوال خصوصية لم يعرفها الأنبياء كقوله في أفس ٣ : ٤ «تستطيعون إذا قرأتم أن تفهموا خبرتي في سر المسيح الذي لم يُعلم عند بني البشر في أجيالٍ أخرى كما أُعلن الآن بالروح لرسله القديسين» وأيضاً فمتأخرو الأنبياء قد عرفوا ما لم يعرفه متقدموهم كقوله في مز ١١٨ : ١٠٠ «صرتُ أعقل من الشيوخ» وقال غريغوريوس في خط ١٦ على حزقيا «بتعاقب الأزمنة كثرت زيادة المعرفة الإلهية»



### المبحثُ الثامنُ والخمسون

في طريقة المعرفة الملكية - وفيه سبعة فصول

ثم ينبغي النظر في طريقة المعرفة الملكية والبحث في ذلك يدور على سبع مسائل — ١ هل

عقل الملاك هو تارةً بالقوة وتارةً بالفعل — ٢ هل يقدر الملاك أن يعقل أشياء كثيرة معاً — ٣ هل يعقل بالتدريج — ٤ هل يعقل بالتركيب والتفصيل — ٥ هل يمكن وجود كذب في عقل الملاك — ٦ هل يجوز وصف معرفة الملاك بالصباحية والمسائية — ٧ هل المعرفة الصباحية هي نفس المعرفة المسائية أو مباينة لها

## الفصل الأول

هل عقل الملاك هو تارةً بالقوة وتارةً بالفعل

يُنْتَخِطُ إلى الأول بأن يقال: يظهر أن عقل الملاك قد يكون أحياناً بالقوة لأن الحركة هي فعلٌ موجودٌ بالقوة كما في الطبيعيات ٣ م ٦. والعقول الملكية تتحرك بالتعقل كما قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤. فإذا العقول الملكية قد تكون أحياناً بالقوة

٢ وأيضاً لما كان الشوق يتعلق بما ليس حاصلاً ولكن يمكن حصوله فكل من يشترك تعقل شيء فهو بالقوة إلى ذلك الشيء وفي ١ بطر ١: ١٢ «التي يشترك الملائكة أن يطلعوا عليها» فإذا قد يكون أحياناً عقل الملاك بالقوة

٣ وأيضاً في كتاب العلل قض ٨ «العقل يعقل بحسب حال جوهره» وجوهر الملاك يخالطه شيء من القوة. فإذا قد يعقل أحياناً بالقوة

لكن يعارض ذلك قول أوغسطينوس في شرح تك ك ٢ ب ٨ «الملائكة منذ خلُقوا يحظون بالمطالعة المقدسة والصالحة لسرمدية الكلمة» والعقل المطالع ليس بالقوة بل بالفعل. فإذا ليس عقل الملاك بالقوة

والجواب أن يُقال إنَّ العقل يكون بالقوة على نحوين كما قال الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ٨ وفي الطبيعيات ٨ م ٣٢ أحدهما قبل التعلم أو الاستنباط أي قبل أن تحصل له ملكة العلم والثاني متى كان حاصلاً على ملكة العلم ولكنه لا يلاحظ. فعلى النحو الأول ليس عقل الملاك بالقوة أصلاً بالنظر إلى ما معرفته مقدورة له بالفطرة لأنه كما أن الاجرام العالية أي السماوية ليس فيها قوة إلى الوجود غير مستكملة بالفعل

كذلك العقول السماوية أي الملائكة ليس فيهم قوة عقلية غير مستكملة كل الاستكمال بالصور العقلية الغريزية. وأما بالنظر إلى ما يكشف لهم بالوحي فلا مانع أن يكون عقلهم بالقوة فإن الاجرام السماوية أيضاً قد تكون أحياناً بالقوة إلى الاستتارة من الشمس — وعلى النحو الثاني يمكن أن يكون عقل الملاك بالقوة إلى ما يعرفه بفطرته إذ ليس يلاحظ دائماً بالفعل كل ما يعرفه بفطرته. وأما بالنظر إلى معرفة الكلمة وما يراه في الكلمة فليس بالقوة أصلاً على هذا النحو لأنه يلاحظ دائماً بالفعل الكلمة وما يراه في الكلمة فإن سعادة الملائكة قائمة بهذه الرؤية. والسعادة لا تقوم بالملكة بل بالفعل كما قال الفيلسوف في الخلفيات ١ ب ٨

إذا أُجيب على الأول بأن الحركة لا تؤخذ هناك بحسب كونها فعل الناقص أي الموجود بالقوة بل بحسب كونها فعل الكامل أي الموجود بالفعل فهذا الاعتبار يقال للتعقل والشعور حركة كما في كتاب النفس ٣ م ٢٨

وعلى الثاني بأن ذلك الشوق الذي للملائكة ليس مخرجاً للشيء المتشوق بل لسأته أو يقال انهم يشاققون رؤية الله بالنظر إلى الأوحية الجديدة التي يتلقونها من الله على حسب اقتضاء الأحوال

وعلى الثالث بأنه ليس في جوهر الملائكة قوة محضّة عن الفعل وكذا ليس عقل الملاك أيضاً هو بالقوة دون فعلٍ

### الفصل الثاني

هل يقدر الملاك أن يعقل أشياء كثيرة معاً

يُخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الملاك ليس يقدر أن يعقل أشياء كثيرة معاً فقد قال الفيلسوف في كتاب الجدل ٢ ب ٤ «ان العلم يمكن تعلقه بأشياء كثيرة وأما التعقل فيتعلق بواحد فقط»

٢ وأيضاً ليس يُعقل شيء إلا بحسب تخلق العقل بالشبح المعقول كما يتخلق

الجسم بالشكل. ويمتنع تخلق جسم واحد بأشكال مختلفة. فإذا تمتنع أن يعقل العقل الواحد معقولات مختلفة

٣ وأيضاً ان التعقل حركة ما. والحركة لا تنتهي إلى أطراف مختلفة. فإذا ليس يحدث أن تعقل أشياء 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 أن يقال كما أن وحدة الحركة تقتضي وحدة الطرف كذلك وحدة الفعل تقتضي وحدة الموضوع وقد يحدث أن بعض الأشياء تعتبر ككثير أو كواحد وذلك كأجزاء متصل ما لأنه إذا أخذ كل منها بنفسه كانت كثيرة فلا تدرك بالحس وبالعقل كلها معاً ولا بفعل واحد. وإذا أخذت بحسب كونها واحداً في الكل فإنها تدرك بالحس وبالعقل كلها معاً وبفعل واحد بملاحظة الكل المتصل كما في كتاب النفس ٣ م ٢٣ — وكذا أيضاً عقلنا يعقل معاً المحمول والموضوع باعتبار كونهما جزئي قضية واحدة وكل متناسبين باعتبار اتفاقهما في نسبة واحدة ومن ذلك يتضح أن الأشياء الكثيرة لا يمكن تعقلها معاً بحسب كونها متميزة بل إنما تعقل معاً بحسب اتحادها في معقول واحد. وكل شيء فهو معقول بالفعل بحصول شبهه في العقل فإذا جميع الأشياء التي يمكن إدراكها بصورة معقولة واحدة تدرك كمعقول واحد فتدرك معاً وأما الأشياء التي تدرك بصور معقولة مختلفة فإنها تدرك كمعقولات مختلفة. فالملائكة إذن بتلك المعرفة التي بها يعرفون الأشياء بالكلمة يعرفون جميع الأشياء بصورة معقولة واحدة وهي الذات الإلهية. ولذا فهم باعتبار هذه المعرفة يعرفون جميع الأشياء معاً كما أننا أيضاً في الوطن «لن تكون أفكارنا متغيرة تنتقل ذهاباً وإياباً من أشياء إلى أخرى بل سنرى بلمحة واحدة جميع ما نعلمه معاً» على ما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٢٥ ب ١٦. وأما بتلك المعرفة التي بها يعرفون

الأشياء بالصور الغريزية فيقدرون أن يعقلوا معاً جميع تلك الأشياء التي تُدرك بصورة واحدة لا تلك التي تُدرك بصور مختلفة

إذا أُجيب على الأول بأن تعقل الكثير كواحد هو على نحو ما تعقل واحد

وعلى الثاني بأن العقل يتخلق بالشبح المعقول الحاصل عنده ولذا فهو يقدر أن يرى بشبح معقول واحد معقولات كثيرة معاً كما أن الجسم الواحد يمكن أن يجعل بشكل واحد مشابهاً لأجسام كثيرة معاً

وعلى الثالث كما على الأول

### الفصل الثالث

هل يعرف الملاك بالتدرج

يُنْتَخِطُ إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الملاك يعرف بالتدرج لأن التدرج العقلي يعتبر بحسب معرفة شيء بآخر. والملائكة يعرفون شيئاً بآخر لأنهم يعرفون المخلوقات بالكلمة. فإذا عقل الملاك يعرف بالتدرج

٢ وأيضاً كل ما هو مقدورٌ للقوة السفلى فهو مقدورٌ للقوة العليا أيضاً. والعقل الإنساني يقدر على القياس ومعرفة العلل في المعلولات اللذين بهما تقوم حقيقة التدرج. فإذا أولى أن يقدر على ذلك عقل الملاك الذي هو أعلى في رتبة الطبيعة

٣ وأيضاً قال ايسيدوروس في كتاب الخير الأعظم ١ ب ١٠ «الشياطين يعرفون أموراً كثيرة بالتجربة» والمعرفة التجريبية تدريجية. لأنه من تكرار التذكر يحصل تجربة واحدة ومن تكرار التجارب يحصل كليٌّ واحدٌ كما في آخر كتاب البرهان ٢ وفي أول الإلهيات ب ١. فإذا معرفة الملائكة تدريجية

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٧ «إن الملائكة لا يؤلفون المعرفة الإلهية من الكلام الموثق ولا ينتقلون من شيء عام إلى هذه الأشياء الخاصة معاً»

والجواب أن يُقال إنَّ مرتبة الملائكة بين الجواهر الروحانية كمرتبة الاجرام السماوية بين الجواهر الجسمانية كما أسلفنا غير مرة في ف ١ ومب ٥٥ ف ١ فان ديونيسيوس أيضاً قد دعاهم في الموضع المتقدم ذكره عقولاً سماوية والفرق بين الاجرام السماوية والأرضية ان الاجرام الأرضية تكتسب كمالها الأقصى بالتغير والحركة والاجرام السماوية تحصل على كمالها الأقصى في الحال من مجرد طبيعتها. فإذا كذلك العقول السافلة أي البشرية تكتسب بنوع من الحركة والتدرج كمال الفعل العقلي في إدراك الحق وذلك لأنها تنتقل من مُدركٍ إلى مُدركٍ آخر ولو كانت في حال إدراكها المبدأ البينّ تلاحظ جميع اللوازم اللاحقة له على انها بيّنة لما كان فيها محل للتدرج. وهذه الحال تامة للملائكة لأنهم في حال إدراكهم ما يدركونه أولاً بطباعهم يلحظون جميع ما يمكن إدراكه فيه ولذا يقال لهم جواهر عقلية لأن ما يُدرك عندنا أيضاً في الحال بالقوة الطبيعية يقال أنه يُعقل ومن ثمَّ يقال للعقل ملكة المبادئ الأولى. وأما النفوس البشرية التي تكتسب معرفة الحق بنوع من التدرج فيقال لها جواهر ناطقة وإنما يحدث لها ذلك من ضعف النور العقلي فيها فلو كان لها كمال النور العقلي كالملائكة لكانت متى أدركت المبادئ أدركت في الحال من أول لحظة لها كل قوتها ملاحظة كل ما يمكن استنباطه منها بالقياس.

إذاً أجيب على الأول بأن التدرج يدل على حركةٍ ما. وكل حركة فهي من شيءٍ متقدم إلى شيءٍ آخر متأخر. فإذاً إنما تُعتبر المعرفة التدرجية بحسب التأدي من شيءٍ معلوم بعلمٍ متقدم إلى معرفة شيءٍ آخر معلوم بعلمٍ متأخرٍ بعد ان كان مجهولاً وأما متى كان حالاً ما يُلاحظ الواحد يُلاحظ الآخر كما يُلاحظ الآخر في المرآة صورة الشيء والشيء معاً فليس ثمَّ معرفة تدرجية وعلى هذا النحو يعرف الملائكة الأشياء في الكلمة

وعلى الثاني بأن الملائكة يقدرّون أن يقيسوا على أنهم عالمون بالقياس ويرون

المعلولات في العلل والعلل في المعلولات لكن لا على أنهم يستحصلون معرفة المجهول بالانتقال من العلل إلى المعلولات ومن المعلولات إلى العلل وعلى الثالث بأن التجربة تقال في الملائكة والشياطين على نحوٍ من التشبيه أي من حيث أنهم يدركون المحسوسات الحاضرة ولكن دون شيءٍ من التدريج

### الفصلُ الرَّابِعُ

هل يعقل الملائكة بالتركيب والتفصيل

يُنْتَخِطُ إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن الملائكة يعقلون بالتركيب والتفصيل لأنه حيثما وجدت معقولات كثيرة فهناك تركيبٌ عقليٌّ كما في كتاب النفس ٣ م ٢١. وعقل الملاك يوجد فيه معقولات كثيرة لأنه يعقل الأمور المختلفة بصور مختلفة وليس بعقلها كلها معاً. فإذاً يوجد في عقل الملاك تركيبٌ وتفصيل

٢ وأيضاً ان التباعد بين السلب والإيجاب أعظم من التباعد بين كل طبيعتين متقابلتين لأن التمايز الأول يكون بالإيجاب والسلب. وبعض الطبائع المتباعدة ليس يعرفها الملاك بواحد بل بصور مختلفة كما يتضح مما مر في ف ٢. فإذاً لا بدّ أن يعرف الإيجاب والسلب بأكثر من واحدٍ وهكذا يظهر أن الملاك يعقل بالتركيب والتفصيل

٣ وأيضاً أن الكلام دليل العقل. والملائكة متى كلموا الناس نطقوا بالقضايا الموجبة والسالبة التي هي دلائل التركيب والتفصيل في العقل كما يظهر في مواطن كثيرة من الكتاب المقدس. فإذاً يظهر أن الملاك يعقل بالتركيب والتفصيل

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٧ مقا ٢ «ان قوّة الملائكة العقلية تتلأل بالبساطة النافذة التي للعقول الإلهية» والعقل البسيط منزّه عن التركيب والتفصيل كما في كتاب النفس ٣ م ٢٢. فإذاً الملاك يعقل دون تركيبٍ وتفصيل

والجواب أن يُقال إنَّ نسبة المحمول إلى الموضوع في العقل المركَّب والمفصَّل كنسبة النتيجة إلى المبدأ في العقل المبرهن بالانتقال الفكري. فلو كان عقلنا يرى حالاً في المبدأ حقيقة النتيجة لما كان يعقل بالتدرّج أو بالانتقال الفكري وكذا لو كان في حال إدراكه ماهية الموضوع يدرك جميع ما يمكن إثباته له أو نفيه عنه لما كان يعقل أصلاً بالتركيب والتفصيل بل بإدراك الماهية فقط. فإذاً هكذا يتضح أن عقلنا إنما يعقل بالتدرّج وبالتركيب والتفصيل لأنه في أول إدراكه مُدرِّكاً ما أولاً ليس يقدر أن يلحظ في الحال كل ما يندرج في قوته وهذا يعرض من ضعف النور العقلي فينا كما مر في الفصل السابق. فإذاً لما كان النور العقلي في الملاك كاملاً لانه «مرأةً مجلوةً وصقيلةً جداً» كما قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ يلزم أن الملاك كما ليس يعقل بالانتقال الفكري كذلك ليس يعقل بالتركيب والتفصيل لكنه مع ذلك يعقل تركيب القضايا وتفصيلها كما يعقل الانتقال الفكري في الأقيسة لأنه يعقل المركبات بالبساطة والمتحركات بطريقة ثابتة والماديات بطريقة مجردة

إذاً أُجيب على الأول بأن ليس كل كثرة في المعقولات تحدّث تركيباً بل كثرة تلك المعقولات التي يثبت أحدها للآخر أو يُنفى عنه. والملاك بتعقله ماهية شيءٍ يعقل معاً كل ما يمكن إثباته له أو نفيه عنه. فإذاً بتعقله الماهية يعقل بعقله الواحد والبسيط كل ما يمكن أن نعقله بالتركيب والتفصيل

وعلى الثاني بأن ماهيات الأشياء المختلفة أقلّ تغايراً باعتبار حقيقة الوجود من الإيجاب والسلب. وأما باعتبار حقيقة المعرفة فالإيجاب والسلب أكثر اتفاقاً لأنه في حال إدراك صدق الإيجاب يُدرك كذب النفي المقابل

وعلى الثالث بأن نطق الملائكة بالقضايا الموجبة والسالبة إنما يوضح أنهم يدركون التركيب والتفصيل وليس يدل على أنهم يدركون بالتركيب والتفصيل بل بتعقل

## الماهية بالبساطة

### الفصل الخامس

هل يجوز أن يكون في عقل الملاك كذبٌ

يُتخطى إلى الأول بأن يقال: يظهر أنه يجوز أن يكون في عقل الملاك كذبٌ فإن مرجع العتوّ والتمرد إلى الكذب. وفي الشياطين «خيالٌ عاتٍ» كما قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ مقا ١٩. فإذاً يظهر أنه يجوز أن يكون في عقل الملائكة كذبٌ

٢ وأيضاً أن الجهالة هي سبب التصور الكاذب. ويجوز أن يكون في الملائكة جهالة كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة البيعية ب ٦. فإذاً يظهر أنه يجوز أن يكون فيهم كذبٌ ٣ وأيضاً كل ما يسقط عن حقيقة الحكمة ويفسد عقله يحصل في عقله كذبٌ أو ضلالٌ. وقد أثبت ديونيسيوس ذلك للشياطين في الأسماء الإلهية ب ٧. فإذاً يظهر أنه يجوز أن يكون في عقل الملائكة كذبٌ

لكن يعارض ذلك أن الفيلسوف قال في كتاب النفس ٣ م ٤١ «العقل صادق دائماً» وقال أوغسطينوس أيضاً في كتاب ٨٢ مب ٣٢ «ليس يُعقل إلا الحق» والملائكة لا يدركون شيئاً إلا بطريق التعقل. فإذاً ليس يجوز أن يكون في إدراك الملائكة خداعٌ أو كذبٌ

والجواب أن يُقال إن حقيقة هذه المسألة تتعلق شيئاً ما بما مضى فقد مرّ في الفصل السابق أن الملاك ليس يعقل بالتركيب والتفصيل بل بتعقل الماهية. والعقل صادق دائماً في إدراك الماهية كما أن الحس صادق دائماً في إدراك موضوعه الخاص كما في كتاب النفس ٣ م ٢٦. على أن الخداع والكذب في تعقل الماهية إنما يعرض لنا بالعرض أي باعتبار تركيب ما أما بأخذنا حدّ شيء مكان حدّ شيء آخر

أو يكون أركان الحد غير متلائمة كما لو عُرِفَ شيءٌ بأنه حيوان ذو أربعٍ طائرٌ إذ ليس حيوان كذلك. وهذا إنما يعرض في المركبات التي تؤخذ حدودها من أمورٍ مختلفةٍ أحدها بمنزلة مادة للآخر. وأما في تعقل الماهيات البسيطة كما في الإلهيات ٩ م ٢٢ فليس كذبٌ لأنها إما لا تُدرك أصلاً فلا نعقل شيئاً منها أو تدرك كما هي. فهكذا إذاً ليس يمكن أن يكون بالذات في عقل ملاكٍ كذبٌ أو ضلالٌ أو خداع بل إنما يحدث ذلك بالعرض ولكن على خلاف ما يحدث فينا لأننا قد نتوصل أحياناً إلى تعقل الماهية بالتركيب والتفصيل كما إذا بحثنا في حدٍ بطريق القسمة والبرهان وهذا لا محل له في الملائكة بل انهم بماهية الشيء يدركون جميع الأحكام الخاصة به. وواضح أن ماهية الشيء إنما تصلح لأن تكون مبدأ المعرفة بالنظر إلى ما يلائم ذلك الشيء أو ينتقي عنه طبعاً لا بالنظر إلى ما يتعلق بترتيب الله الفائق الطبيعة. فإذاً لما كان الملائكة الأخيار ذوي إرادة مستقيمة كانوا بإدراك ماهية الشيء لا يحكمون على ما يتعلق به تعلقاً فائق الطبيعة إلا على شرط أن لا يكون الترتيب الإلهي مخالفاً لذلك ولهذا ليس يمكن أن يكون فيهم كذبٌ أو خطأ وما الشياطين فلأنهم بإرادتهم الفاسدة يعتسفون بالعقل عن الحكمة الإلهية فقد يحكمون أحياناً على الأشياء بحسب الحالة الطبيعية حكماً مطلقاً فما يتعلق بالشيء تعلقاً طبيعياً فإنهم يصبون فيه وأما الأمور الفائقة الطبيعية فقد يمكن أن يخطئوا فيها كما لو رأى راءٍ إنساناً ميتاً فحكم أنه لن ينبعث أو المسيح الإنسان فحكم أنه ليس الهاً

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات لأن عتوَّ الشياطين إنما هو باعتبار عدم إدعانهم للحكمة الإلهية. وأما الجهالة فليست في الملائكة بالنظر إلى المدارك الطبيعية بل بالنظر إلى المدارك الفائقة الطبيعة. ويتضح أيضاً أن العقل في إدراكه الماهية صادقٌ دائماً إلا بالعرض متى وجَّه نظره إلى تركيب أو تفصيلٍ ما على خلاف المقتضى

## الفصل السادس

هل يوجد في الملائكة معرفةً صباحيةً ومسائيةً

يُتخطى إلى السادس بأن يقال: يظهر أن ليس في الملائكة معرفةً صباحيةً ولا مسائيةً فإن المساء والصباح يخالطهما الظلام. وليس في معرفة الملاك ظلامٌ إذ ليس فيها خطأً أو كذباً. فإذا ليس ينبغي أن يقال لها صباحية أو مسائية

٢ وأيضاً ان بين المساء والصباح زمان الليل وبين الصباح والمساء زمان الظهر فلو كان في الملائكة معرفةً صباحيةً ومسائيةً لوجب أن يكون فيهم أيضاً معرفةً ظهريةً وليليةً في ما يظهر ٣ وأيضاً ان تفصيل المعرفة على حسب اختلاف المعروفات ولذا قال الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ٣٨ «ان العلوم تنقسم بحسب قسمة الأشياء» والأشياء لها ثلاثة أنحاء من الوجود أي وجود في الكلمة ووجود في طبائعها الخاصة ووجود في العقل الملكي كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٢ ب ٨. فلو جُعل في الملائكة معرفةً صباحيةً ومسائيةً باعتبار وجود الأشياء في الكلمة وفي طبائعها الخاصة لوجب أيضاً أن يُجعل فيهم معرفةً ثالثةً باعتبار وجود الأشياء 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 إلى صباحية ومسائية

والجواب أن يُقال إنَّ ما يقال عن المعرفة الصباحية والمسائية في الملائكية قد وضعه اوغسطينوس الذي ذهب إلى أن ليس المراد بالأيام الستة التي يُذكر أن الله أبدع فيها جميع الأشياء الأيام المتعارفة عندنا التي تتم بدوران الشمس لما يُذكر من أن الشمس أبدعت في اليوم الرابع بل المراد بها يومٌ واحدٌ وهو المعرفة الملكية الممتلئة بستة أجناس الأشياء. وكما أن الصباح في اليوم المتعارف هو أول اليوم والمساء آخره كذلك معرفة الوجود الأوَّلي للأشياء يقال لها معرفة صباحية وهذه

تكون بحسب وجود الأشياء في الكلمة ومعرفة وجود الشيء المخلوق بحسب قيامه في طبيعته الخاصة يقال لها معرفة مسائية لأن وجود الأشياء يصدر عن الكلمة على أنها مبدؤه الأولي وهذا الصدور ينتهي إلى وجود الأشياء الحاصل لها في طبائعها الخاصة

إذا أُجيب على الأول بأن المساء والصباح توصف بهما المعرفة الملكية على سبيل التشبيه لا من جهة مخالطة الظلمة بل من جهة معنى المبدأ والمُنْتَهَى. أو يقال لا مانع أن يقال لشيء نورٌ بالنسبة إلى شيء آخر كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٤ ب ٢٣ كما أن سيرة المؤمنين والأبرار يقلل لها بالنسبة إلى الأثمة نورٌ كقوله في افس ٥: ٨ «كنتم حيناً ظلمةً أما الآن فأنتم نورٌ في الرب» ويقال لها بالنسبة إلى حيوة المجد مظلمة كقوله في ٢ بط ١: ١٩ «وعندكم كلام الأنبياء الذي تحسنون إذا صغيتم إليه كأنه مصباحٌ يضيء في مكانٍ مظلمٍ» فهكذا إذا معرفة الملاك التي بها يعرف الأشياء في طبائعها الخاصة هي نهارٌ بالقياس إلى الجهالة أو الضلال ولكنها مظلمة بالقياس إلى رؤية الكلمة.

وعلى الثاني بأن المعرفة الصباحية والمسائية تختص بواحدٍ بعينه أي بالملائكة المستتيرين المنحازين عن الظلمة أي عن الملائكة الأشرار. والملائكة الأخيار متى عرفوا الخليفة لا يقفون عندها مما يكون إظلاماً وإعتاماً بل يوجهون ذلك إلى حمد الله الذي يعرفون فيه جميع الأشياء على أنه مبدؤها ولذا ليس يعقب فيهم المساء الليل بل الصباح على أنه منتهى اليوم السابق ومبدأ اليوم اللاحق من حيث أن الملائكة يوجهون معرفة العمل السابق إلى حمد الله. وأما الظهر فيندرج تحت اسم اليوم من حيث هو وسطٌ بين طرفيه أو يمكن إطلاقه على معرفة الله التي ليس لها أولٌ ولا آخر

وعلى الثالث بأن الملائكة هم أيضاً مخلوقات فإذا وجود الأشياء في العقل الملكي

يندرج تحت المعرفة المسائية كوجود الأشياء في طبائعها الخاصة

### الفصل السابع

هل المعرفة الصباحية والمسائية واحدة

يُتَخَطَّى إلى السابع بأن يقال: يظهر أن المعرفة المسائية والصباحية واحدة ففي تك ١: ٥ «وكان مساءً وكان صباحٌ يومٌ واحدٌ» والمراد باليوم المعرفة الملكية كما قال اوغسطينوس في الموضوع المتقدم ذكره. فإذا المعرفة الصباحية والمسائية في الملائكة واحدة بعينها

٢ وأيضاً يستحيل أن يجتمع أثران لقوة واحدة. والملائكة هم دائماً بفعل المعرفة الصباحية لأنهم يرون دائماً الله والأشياء في الله كقوله في متى ١٨: ١٠ ان ملائكتهم كل حين يعاينون وجه أبي الخ. فإذا لو كانت المعرفة المسائية مغايرةً للمعرفة الصباحية لتعذر مطلقاً على الملاك أن يكون بفعل المعرفة المسائية

٣ وأيضاً قال الرسول في ١ كور ١٣: ١٠ «متى جاءَ الكامل يُبْطَلُ الناقص» ولو كانت المعرفة المسائية مغايرةً للمعرفة الصباحية لقيست إليها قياس إلى الكامل فلا يمكن اجتماعهما معاً لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في شرح تك ك ٤ ب ٢٤ «ان بين معرفة شيء ما في كلمة الله ومعرفته في طبيعته فرقاً عظيماً حتى حق أن تُخصَّ تلك بالنهار وهذه بالمساء»

والجواب أن يقال أنه يقال معرفة مسائية لمعرفة الملائكة الأشياء في طبائعها الخاصة كما مرَّ في الفصل السابق ولا يجوز أن يكون معنى ذلك ان الملائكة يستفيدون المعرفة من طبائع الأشياء الخاصة على أن تكون في الجارة دالة على نسبة المبدأ لأن الملائكة لا يستفيدون المعرفة من الأشياء كما مرَّ في مب ٥٥ ف ٢ فإذا قولنا في طبائعها الخاصة إنما هو باعتبار حقيقة المعروف من حيث هو خاضعٌ

للمعرفة بمعنى أن المعرفة المسائية تقال في الملائكة باعتبار معرفتهم وجود الأشياء الذي لها في طبائعها الخاصة هذا يعرفونه بواسطتين أي بالصور الغريزية وبحقائق الأشياء الحاصلة في الكلمة لأنهم برؤيتهم الكلمة لا يعرفون وجود الأشياء الذي لها في الكلمة فقط بل ذلك الوجود الذي لها في طبائعها الخاصة أيضاً كما أن الله برؤيته نفسه يعرف وجود الأشياء الذي لها في طبائعها الخاصة. فإذا كانت المعرفة المسائية تقال في الملائكة باعتبار معرفتهم وجود الأشياء الذي لها في طبائعها الخاصة برؤيتهم الكلمة كانت المعرفة المسائية والصباحية متحدتين ذاتاً ومتغايرتين بحسب المعلومات فقط. وأما إذا كانت المعرفة المسائية تقال باعتبار معرفة الملائكة وجود الأشياء الذي لها في طبائعها الخاصة بالصور الغريزية كانت المعرفة المسائية مغايرة للمعرفة الصباحية ويظهر أن اوغسطينوس قد أراد هذا المعنى حيث جعل إحداهما ناقصة بالنسبة إلى الأخرى

إذا أُجيب على الأول بأنه كما أن عدد ستة الأيام على ما فهمه اوغسطينوس يُعتبر بحسب ستة أجناس الأشياء التي تُعرَف من الملائكة كذلك وحدة اليوم تُعتبر بحسب وحدة الشيء المعروف الذي يجوز مع ذلك أن يُعرَف بمعارف مختلفة

وعلى الثاني بأنه يجوز اجتماع أثرين لقوة واحدة متى كان مرجع أحدهما إلى الآخر كما يتضح من أن الإرادة قد تريد الغاية وما إلى الغاية معاً والعقل يعقل المبادئ والنتائج بالمبادئ معاً متى حصل له العلم. والمعرفة المسائية في الملائكة ترجع إلى المعرفة الصباحية كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٤ ب ٢٤. فإذا لا مانع من اجتماعهما معاً في الملائكة

وعلى الثالث بأنه متى جاءَ الكامل فإنه يُبطلُ الناقص المقابل له كما يُبطلُ الإيمان الذي يتعلق بما لا يُرى عند مجيء الرؤية. ونقصان المعرفة المسائية ليس مقابلاً لكمال المعرفة الصباحية فإن معرفة شيء في نفسه ليست مقابلةً لمعرفته في علته ولا

معرفة شيء بواسطتين متفاوتتين في الكمال والنقصان متنافية كما أننا نستطيع أن نتوصل إلى نتيجة واحدة بعينها بواسطة برهانية وجدلية وكذا يجوز أن يُعلم من الملاك شيء واحد بعينه بالكلمة الغير المخلوقة وبالصورة الغريزية



### المبحث التاسع والخمسون في إرادة الملائكة - وفيه أربعة فصول

ثم يجب النظر في ما يتعلق بإرادة الملائكة وسنبحث أولاً في الإرادة وثانياً في حركتها التي هي المحبة. والبحث في الأول يدور على أربع مسائل — ١ هل في الملائكة إرادة — ٢ هل إرادة الملائكة هي عين طبيعتهم أو عين عقلهم أيضاً — ٣ هل في الملائكة اختيار — ٤ هل يوجد فيهم قوة غضبية وشهوانية

#### الفصل الأول هل في الملائكة إرادة

يُنْتَخَطَى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن ليس في الملائكة إرادة لأن الإرادة تكون في النطق كما قال الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ٤٢. وليس في الملائكة نطق بل شيء أعلى من النطق. فإذا ليس فيهم إرادة بل شيء أعلى من الإرادة

٢ وأيضاً أن الإرادة مندرجة تحت الشهوة كما يتضح من الفيلسوف في الموضع المتقدم ذكره. والشهوة تتعلق بالناقص لأنها تتعلق بالأمر الغير الحاصل. فإذا لما لم يكن شيء من النقص في الملائكة ولا سيما السعداء يظهر أن ليس فيهم إرادة

٣ — وأيضاً قال الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ٥٤ أن الإرادة محرك متحرك لأنها تتحرك من المعقول المُشْتَهَى. والملائكة ليست متحركة لكونها غير جسمية. فإذا ليس في الملائكة إرادة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٠ ب ١١ و ١٢ «إن

صورة الثالوث توجد في النفس بحسب الذاكرة والعقل والإرادة» وصورة الله ليست موجودة في النفس البشرية فقط بل في النفس الملكية أيضاً لأن النفس الملكية لها قدرة على معرفة الله. فإذا يوجد في الملائكة إرادة

والجواب أن يقال لا بدّ من إثبات الإرادة في الملائكة. ولإيضاح ذلك فليلاحظ أنه لما كان كل شيء صادراً عن الإرادة الإلهية كان كل شيء يميل بالشهوة إلى الخير على حسب حاله ولكن لا على نحو واحد فإن من الأشياء ما يميل إلى الخير بمجرد النسبة الطبيعية دون إدراك كالنبات والأجسام الغير المنتفسة وهذا الميل إلى الخير يُسمّى شهوة طبيعية ومنها ما يميل إلى الخير مع شيء من الإدراك فلا يدرك حقيقة الخير بل يدرك خيراً ما جزئياً كما أن الحس يدرك الحلو والأبيض ونحوهما والميل اللاحق لهذا الإدراك يُسمّى شهوة حسية ومنها ما يميل إلى الخير مع الإدراك الذي به يدرك حقيقة الخير مما هو إلى العقل وحده وهذا القسم يميل إلى الخير ميلاً كاملاً في الغاية لأنه لا يوجّه إلى الخير من الغير فقط كالأشياء العارية عن الإدراك ولا يميل إلى الخير الجزئي فقط كذي الإدراك الحسي فقط بل يميل إلى الخير الكلي وهذا الميل يُسمّى إرادة. فإذا لما كان الملائكة يدركون بالعقل حقيقة الخير الكلية كان من الواضح أن فيهم إرادة

إذا أُجيب على الأول بأن علوّ النطق على الحس ليس كعلوّ العقل على النطق لأن النطق أعلى من الحس باعتبار اختلاف المدارك فإن الحس يتعلق بالجزئيات والنطق يتعلق بالكليات ولذا وجب أن يكون ثمّة شهوتان متغايرتان إحداها متجهة إلى الخير الكلي وتختص بالنطق والأخرى متجهة إلى الخير الجزئي وتختص بالحس وأما العقل والنطق فيختلفان في كيفية الإدراك لأن العقل يُدرك بنظر بسيطٍ والنطق يُدرك بالتدرّج من واحدٍ إلى آخر غير أن النطق مع ذلك يتأدّى بالتدرّج إلى إدراك نفس ما يدركه العقل دون تدرّج وهو الكلي. فإذا الموضوع الذي

يُعرَض على الشهوة من جهة النطق ومن جهة العقل واحدٌ بعينه. فإذا ليس في الملائكة الذين هم عقليون فقط شهوةٌ أعلى من الإرادة

وعلى الثاني بأنه وإن كان اسم القوة الشهوانية مأخوذاً من اشتهاٍ غير الحاصل فليست القوة الشهوانية مع ذلك قاصرة على غير الحاصل فقط بل تتناول أيضاً أموراً أخرى كثيرة كما أن اسم الحجر مأخوذاً في الأصل (أي في اللاتينية) من معنى إيذاء القدم مع أنه ليس يراد به ذلك فقط. وكذا القوة الغضبية تسمى من الغضب مع أنه يندرج فيها انفعالات أخرى كثيرة كالرجاء والجرأة ونظائرهما

وعلى الثالث بأن الإرادة يقال لها محرِّكٌ متحرِّكٌ باعتبار إطلاق الحركة على الإرادة والتعقل وهذه الحركة لا يتمتع وجودها في الملائكة لأنها فعلٌ موجودٌ كاملٌ كما في كتاب النفس ٣ م ٢٨

## الفصل الثاني

هل الإرادة في الملائكة مغيرةٌ للعقل

يُتَخَطَّى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الإرادة في الملائكة ليست مغيرة للعقل والطبيعة فإن الملاك أبسط من الجسم الطبيعي يميل بصورته إلى غايته التي هي خيره فإذا أولى أن يكون الملاك كذلك. وصورة الملاك هي اما الطبيعة القائم بنفسه فيها أو الشبح الحاصل في عقله. فإذا الملاك يميل إلى الخير بطبيعته أو بالشبح المعقول. وهذا الميل إلى الخير يخص الإرادة. فإذا ليست إرادة الملاك مغيرة لطبيعته أو لعقله

٢ وأيضاً إن موضوع العقل هو الحق وموضوع الإرادة هو الخير. والخير والحق ليسا متغايران ذاتاً بل اعتباراً فقط. فإذا ليس العقل والإرادة متغايرين ذاتاً

٣ وأيضاً إن الاختلاف في العموم والخصوص لا يؤثر اختلافاً في القوى فإن القوة الباصرة مع كونها واحدة بعينها تدرك اللون والبياض. والخير والحق يظهر أنهما

كالعالم والخاص لأن الحق خيرٌ ما أي خير العقل. فإذا الإرادة التي موضوعها الخير ليست مغايرة للعقل الذي موضوعه الحق

لكن يعارض ذلك أن الإرادة في الملائكة تتعلق بالخيرات فقط والعقل يتعلق بالخيرات والشور لأنهم يدركون كليهما. فإذا الإرادة في الملائكة مغايرة لعقلهم

والجواب أن يقال إن الإرادة في الملائكة قوةٌ ما وهي ليست نفس طبيعتهم ولا نفس عقلهم أما انها ليست طبيعتهم فظاهر من أن طبيعة الشيء أو ماهيته تنحصر فيه فإذا كل ما يتناول أمراً خارجاً عنه فليس بماهيته ولذا نجد في الاجرام الطبيعية أن الميل إلى وجود الشيء لا يحصل بأمر زائد على الماهية بل بالمادة التي تشتهي الوجود قبل حصولها عليه وبالصورة التي تحفظ على الشيء وجوده بعد حصوله عليه وأما الميل إلى شيء خارج فيحصل بأمر زائد على الماهية كحصول الميل إلى المكان بالنقل أو بالخفة وحصول الميل إلى فعل شبه الفاعل بالكيفيات الفعلية. والإرادة تميل إلى الخير طبعاً فإذا إنما تكون الإرادة نفس الماهية حيث يندرج الخير كله في ماهية المرید وهذا يكون في الله الذي لا يريد أمراً خارجاً عنه إلا باعتبار خيريته وليس يمكن صدق ذلك على مخلوق لأن الخير الغير المتناهي خارج عن ماهية كل معلول. فإذا يمتنع أن تكون إرادة الملاك أو أي مخلوق آخر نفس ماهيته وكذا يمتنع أيضاً أن تكون نفس عقل الملاك أو الإنسان لأن المعرفة تحصل بحصول المعروف في العارف. ولذا كان عقله يتناول ما هو خارج عنه من حيث ان ما هو خارج عنه بالذات من شأنه أن يوجد فيه نوعاً من الوجود. والإرادة تتناول ما هو خارج من حيث أنها تتجه بميل ما نوعاً من الاتجاه إلى الشيء الخارج وحصول شيء في نفسه على ما هو خارج عنه وتوجهه إلى شيء خارج هما إلى قوتين مختلفتين. فإذا لا بد من التغاير بين العقل والإرادة في كل مخلوق لكن لا في الله المشتمل في نفسه على الموجود الكلي والخير الكلي ولذا كان كل من إرادته

وعقله نفس ذاته

إذا أُجيب على الأول بأن الجسم الطبيعي يميل إلى وجوده بالصورة الجوهرية وأما إلى الخارج فبأمر زائد كما مرّ في جرم الفصل

وعلى الثاني بأن القوى لا تختلف باختلاف الموضوعات المادي بل باختلافها الصوري الذي يُعتَبَر بحسب حقيقة الموضوع ولذا كان الاختلاف في حقيقة الخير والحق كافياً لاختلاف العقل والإرادة

وعلى الثالث بأنه لما كان الخير والحق متساوقين ذاتاً كان الخير يُعَقَل من العقل تحت اعتبار الحق. والحق يُشْتَهَى من الإرادة تحت اعتبار الخير. غير أن الاختلاف الاعتباري يكفي في اختلاف القوى كما مرّ في مب ١٦ ف ٣ و ٤ وفي جرم الفصل

### الفصل الثالث

#### هل في الملائكة اختيارٌ

يُتَخَطَّى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن ليس في الملائكة اختياراً لأن فعل الاختيار هو الانتخاب. والانتخاب يمتنع أن يكون في الملائكة لأنه اشتهاؤ ما سبق النظر فيه بالمشورة. والمشورة بحثٌ ما كما في الخليقات ك ٣ ب ٣ والملائكة لا يدركون بالنظر والبحث لأن هذا إلى التدريج النطقي. فإذاً يظهر أن ليس في الملائكة اختياراً

٢ وأيضاً أن الاختيار يتعلق بالضدين. وليس في الملائكة من جهة العقل ما يتعلق بالضدين إذ ليس يخطئ عقولهم في المعقولات الطبيعية كما مرّ في مب ٥٨ ف ٥. فإذاً ليس يجوز أن يكون فيهم اختياراً من جهة الشهوة أيضاً

٣ وأيضاً ما كان طبيعياً في الملائكة فإنه يصدق عليهم بحسب الأكثر والأقل لأن الطبيعة العقلية هي في الملائكة الأعلى أكمل منها في الملائكة الأدنى. والاختيار ليس يقبل الأكثر والأقل. فإذاً ليس في الملائكة اختياراً

لكن يعارض ذلك أن الاختيار يرجع إلى شرف الإنسان. والملائكة أشرف من الناس. فإذا  
لما كان الاختيار موجوداً في الناس كان بالأولى موجوداً في الملائكة

والجواب أن يقال من الأشياء ما ليس يفعل حاكماً بل منفعلاً ومتحركاً من الغير كما  
يتحرك السهم إلى الهدف من الرامي ومنها ما يفعل حاكماً نوعاً من الحكم لكن لا مختاراً  
كالحيوانات الغير الناطقة فإن الشاة تهرب من الذئب حاكمة أنه عدو لها غير أن هذا الحكم ليس  
يقع لها بالاختيار بل هو مركز في الطبيعة وليس يقدر أن يفعل حاكماً مختاراً إلا ذو العقل  
فقط من حيث أنه يدرك حقيقة الخير الكلية فيقدر أن يحكم أن هذا أو ذاك خير. فإذا حيث كان  
العقل كان الاختيار وهكذا يتضح أن الاختيار موجود في الملائكة وعلى حال أعلى من وجوده في  
الناس كالعقل أيضاً

إذا أجيب على الأول بأن كلام الفيلسوف على الانتخاب باعتبار اختصاصه بالإنسان.  
وكما أن اعتبار الإنسان في النظريات يختلف عن اعتبار الملاك من حيث أن أحدهما يحصل دون  
نظر وبحث والآخر يحصل بنظر وبحث كذلك الأمر أيضاً في العمليات. فإذا يوجد في الملائكة  
انتخاب لكن ليس مع إعمال الرأي والنظر بل بإدراك الحق بداهة

وعلى الثاني بأن المعرفة تتم بحصول المعروف في العارف كما مر في الفصل السابق  
ومب ١٢ ف ٤. وإذا خلا شيء عما من شأنه أن يكون له كان ذلك من نقصانه. فإذا لم يكن  
عقل الملاك محدوداً إلى كل حق يقدر على إدراكه بطبعه لم يكن الملاك كاملاً في طبيعته. على  
أن فعل القوة الشهوانية يقوم بميل الانفعال إلى أمر خارج. وكمال الشيء ليس يتوقف على كل ما  
يميل إليه بل على ما هو أعلى منه فقط ولذا فإذا لم تكن إرادة الملاك محدودة إلى ما دونه فلا  
يُعتبر ذلك نقصاناً

فيه بل إنما يعتبر كذلك إذا لم تكن محدودةً إلى ما فوقه  
وعلى الثالث بأن الاختيار موجود في الملائكة الأذنين كحكم العقل أيضاً إلا أنه إذا لُحِظَ  
ما فيه من ارتفاع القسر لا يقبل بهذا الاعتبار الأكثر والأقل لأن الأعدام والسلوب لا تضعف أو  
تشند بنفسها بل بعلاها أو باعتبار إثبات يقارنها فقط

### الفصل الرابع

هل في الملائكة قوة شهوانية وغضبية

يُنْتَطَى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن في الملائكة قوة شهوانية وغضبية فقد قال  
ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ مقاً ١٩ «في الشياطين غيظٌ خارجٌ عن حد الصواب وشهوةٌ  
رعناء» وطبيعة الشياطين هي نفس طبيعة الملائكة. لأن الاتم لم يعير فيهم الطبيعة. فإذاً في  
الملائكة قوة غضبية وشهوانية

٢ وأيضاً ان المحبة والفرح هيتان للقوة الشهوانية والغضب والرجاء والخوف هيتات  
للقوة الغضبية. وهذه قد وصف بها الكتاب الملائكة الأخيار والأشرار. فإذاً يوجد في الملائكة قوة  
غضبية وشهوانية

٣ وأيضاً ان بعض الفضائل تجعل هيتات للقوة الغضبية والشهوانية كم يظهر أن محبة  
الإحسان والعفة هيتان للقوة الشهوانية والرجاء والشجاعة هيتان للقوة الغضبية وهذه الفضائل  
موجودة في الملائكة. فإذاً يوجد فيهم قوة شهوانية وغضبية

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ١٢ «ان الغضبية والشهوانية هما  
في الجزء الحساس» وليس في الملائكة جزء حساس. فإذاً ليس فيهم قوة غضبية وشهوانية

والجواب أن يُقال إن الشوق العقلي ليس ينقسم إلى قوة غضبية وقوة شهوانية بل إنما  
ينقسم إليهما الشوق الحسي فقط وذلك لأنه لما كانت القوى لا تتمايز

بحسب تمايز الموضوعات المادي بل بحسب حقيقتها الصورية فقط فإذا كان بإزاء قوّة ما موضوع ما من حيث الحقيقة العامة فلا يكون ثمّة تغايراً في القوى بحسب تغاير الموضوعات الخاصة المندرجة تحت ذلك العام كما أنّه إذا كان موضوع القوة الباصرة الخاص هو اللون بما هو لونٌ فليس ثمّة قوّة باصرة متكرّرة متغايرة بحسب تغاير الأبيض والأسود ولكن لو كان الموضوع الخاص لقوّة ما هو الأبيض بما هو أبيض لكان ثمّة قوّة باصرة للأبيض مغايرة للقوّة الباصرة للأسود. وواضحٌ مما مرّ في الفصل الأول من هذا المبحث وفي مب ١٦ ف ١ ان موضوع الشوق العقلي الذي يقال له الإرادة هو مطلق الخير ولا يجوز تعلق شوق ما إلا بالخير. فإذا ليس ينقسم الشوق العقلي بحسب تمايز بعض الخيرات الجزئية كما ينقسم الشوق الحسي الذي لا ينظر إلى مطلق الخير بل إلى خيرٍ ما جزئي. ولما لم يكن في الملائكة إلا الشوق العقلي لم يكن شوقهم منقسماً إلى قوّة غضبية وقوّة شهوانية بل يستمرّ دون قسمة ويُسمّى إرادة

إذا أُجيب على الأول بأن الشياطين إنما يوصفون بالغیظ والشهوة مجازاً كما قد يوصف الله أيضاً بالغضب باعتبار مشابهة المفعول

وعلى الثاني بأن المحبة والفرح إنما هما هيتان للقوة الشهوانية من حيث معناهما الانفعالي وأما من حيث دلالتهما على فعل الإرادة البسيطة فهما هيتان للجزء العقلي لأن المحبة هي إرادة الخير لشيءٍ والفرح هو سكون الإرادة إلى خيرٍ ما حاصلٍ وبالإجمال ليس شيءٌ من ذلك يقال على الملائكة باعتبار ما فيه من معنى الانفعال كما قال أوغسطينوس في مدينة الله ك ٩ ب هـ

وعلى الثالث بأن محبة الإحسان من حيث هي فضيلة ليست هيئة للقوة الشهوانية بل للإرادة لأن موضوع القوة الشهوانية هو الخير المستلذّ بالحس وليس كذلك الخير الإلهي الذي هو موضوع محبة الإحسان. وبجامع الحجة أيضاً يجب أن يُقال إنّ الرجاءَ

ليس هيئة للقوة الغضبية لأن موضوع الغضبية هو الضار الممانع المحسوس والرجاء الذي هو فضيلة ليس يتعلق بذلك بل الضار الممانع الإلهي والعفة من حيث هي فضيلة بشرية هي بالنظر إلى شهوات المحسوسات المستلذة الراجعة إلى القوة الشهوانية وكذا الشجاعة هي بالنظر إلى التهور والجبين الراجعين إلى القوة الغضبية ولذا كانت العفة باعتبار كونها فضيلة بشرية مستندة إلى القوة الشهوانية والشجاعة إلى القوة الغضبية وهما بهذا الاعتبار ليستا في الملائكة إذ ليس فيهم انفعالات الشهوات أو الجبن والتهور التي يجب تعديلها بالعفة والشجاعة بل إنما تقال فيهم العفة باعتبار تصرفهم إرادتهم بالاعتدال على وفق الإرادة الإلهية وإنما تقال فيهم الشجاعة باعتبار تنفيذهم الإرادة الإلهية بعزيمة وهذا كله يتم بالإرادة لا بالقوة الغضبية والشهوانية



### المبحث المتمم ستين

#### في محبة الملائكة - وفيه خمسة فصول

ثم يجب النظر في فعل الإرادة الذي هو المحبة لأن كل فعل من أفعال القوة الشوقية فهو منبعث عن المحبة. والبحث في ذلك يدور على خمس مسائل — ١ هل يوجد في الملائكة محبة طبيعية — ٢ هل يوجد فيهم محبة انتخابية — ٣ هل يحب الملاك نفسه بالمحبة الطبيعية أو الانتخابية — ٤ هل يحب أحد الملائكة الآخر بالمحبة الطبيعية كنفسه — ٥ هل الملاك هو أحب بالمحبة الطبيعية لله منه لنفسه

### الفصل الأول

#### هل يوجد في الملائكة محبة طبيعية

يُتخطى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن ليس في الملائكة محبة طبيعية لأن المحبة الطبيعية قسيمة للمحبة العقلية كما يتضح مما قاله ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤. ومحبة الملائكة عقلية. فإذا ليست طبيعية

٢ وأيضاً ما يُحبُّ بالمحبة الطبيعية فهو يفعل أكثر مما يفعل إذ ليس لشيء سلطان على طبيعته. والملائكة لا يفعلون بل يفعلون لكونهم ذوي اختيارٍ كما مرَّ تحقيقه في المبحث السابق ف٣. فإذا ليس فيهم محبةٌ طبيعية

٣ وأيضاً كل محبة فهي إما مستقيمة أو غير مستقيمة فالمحبة المستقيمة ترجع إلى محبة الإحسان وغير المستقيمة ترجع إلى الاثم. وكلا هذين خارجٌ عن الطبيعة لأن محبة الإحسان هي أعلى من الطبيعة والاثم مضادٌ للطبيعة. فإذا ليس في الملائكة محبة طبيعية

لكن يعارض ذلك أن المحبة تلحق الإدراك إذ ليس يُحبُّ شيءٌ ما لم يُدرك كما قال أوغسطينوس في كتاب الثلاث ١٠ ب ٢. والملائكة لهم إدراكٌ طبيعي. فإذا هم أيضاً محبة طبيعية

والجواب أن يقال لا بد من إثبات المحبة الطبيعية في الملائكة وليبيان ذلك فليُعلم أن كل مقدم يوجد في المتأخر. والطبيعة متقدمة على العقل لأن طبيعة كل شيء هي ذاته. فإذا ما كان من قبيل الطبيعة فلا بد من وجوده أيضاً في الموجودات العاقلة ومن الأمور العامة لكل طبيعة أن يكون لها ميلٌ وهو الذي يقال له شوقٌ طبيعيٌ أو محبة غير أن هذا الميل يختلف طريقة وجوده بحسب اختلاف الطبائع فإنه يوجد في كل طبيعة بحسب حالها ولذا فهو يوجد في الطبيعة العقلية بحسب الإرادة وفي الطبيعة الحسية بحسب الشوق الحسي وفي الطبيعة الفاقدة الإدراك بحسب اتجاهها إلى شيء ما. فإذا لأن الملاك طبيعة عقلية يجب أن يكون في إرادته محبة طبيعية

إذاً أجيب على الأول بأن المحبة العقلية إنما هي قسيمة للمحبة الطبيعية التي هي طبيعية فقط أي التي تختص بالطبيعة المجردة حقيقتها عن ضمنية الكمال الحسي أو العقلي

وعلى الثاني بأن جميع ما في العالم بأسره فإنه يفعل من شيء ما خلا الفاعل الأول

الذي يفعل دون أن يفعل من غيره بوجه من الوجوه والذي طبيعته عين إرادته فإذا لا خلف إذا كان الملاك يفعل من حيث أن الميل الطبيعي مغرور فيه من مبدع طبيعته ولكنه ليس يفعل دون أن يفعل لأنه ذو إرادة مختارة

وعلى الثالث بأنه كما أن الإدراك الطبيعي صادق دائماً كذلك المحبة الطبيعية مستقيمة دائماً لأن المحبة الطبيعية ليست شيئاً آخر سوى ميل الطبيعة المغرور من مبدع الطبيعة فالقول إذن بأن ميل الطبيعة غير مستقيم قدح بمبدع الطبيعة غير أن استقامة المحبة الطبيعية غير استقامة محبة الإحسان والفضيلة غير لأن إحدى الاستقامتين مكمل للآخرى كما أن صدق الإدراك الطبيعي غير وصدق الإدراك المفاض أو المكتسب غير

## الفصل الثاني

هل يوجد في الملائكة محبة انتخابية

يُنْتَطَى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن ليس في الملائكة محبة انتخابية لأن المحبة الانتخابية هي المحبة النطقية في ما يظهر إذ الانتخاب تابع للرأي القائم في البحث كما في الخليقات ك ٣ ب ٣. والمحبة النطقية قسيمة للعقلية التي هي خاصة بالملائكة كما في الأسماء الإلهية ب ٤. فإذا ليس في الملائكة محبة انتخابية

٢ وأيضاً ليس في الملائكة من دون المعرفة الدنية سوى المعرفة الطبيعية لأنهم لا ينتقلون من المبادئ إلى استحصال النتائج وهكذا فنسبتهم إلى جميع ما معرفته مقدورة لهم طبعاً كنسبة عقلنا إلى المبادئ الأولى التي معرفتها مقدورة طبعاً والمحبة تابعة للمعرفة كما مر في الفصل السابق ومب ١٩ ف ١. فإذا ليس في الملائكة من دون المحبة المجانية سوى المحبة الطبيعية. فإذا ليس فيهم محبة انتخابية

لكن يعارض ذلك أننا لا نستحق بالأفعال الطبيعية لا ثواباً ولا عقاباً. والملائكة يستحقون بمحبتهم ثواباً أو عقاباً. فإذا يوجد فيهم محبة انتخابية

والجواب أن يُقال إنَّ في الملائكة محبةً طبيعيةً ومحبةً انتخابيةً. والمحبة الطبيعية فيهم هي مبدأ المحبة الانتخابية لأن كل ما يرجع إلى الأول فإنه يتضمن حقيقة المبدأ ولما كانت الطبيعة أول شيء في كل شيء وجب أن يكون ما يرجع إلى الطبيعة مبدأً في كل شيء وهذا ظاهرٌ في الإنسان من جهة العقل ومن جهة الإرادة لأن العقل يدرك المبادئ طبعاً ومن هذا الإدراك يحصل في الإنسان العلم بالنتائج التي ليس يدركها الإنسان بطبعه بل بالاستنباط أو التعليم. وكذا الحال في الإرادة أيضاً فإن الغاية فيها كالمبدأ في العقل كما في الطبيعيات ك ٢ م ٨٩ فكما أن العقل يدرك المبادئ طبعاً كذلك الإرادة تريد الغاية طبعاً فهي إذاً تميل طبعاً إلى غايتها القصوى فإن كل إنسان يريد طبعاً السعادة ومن هذه الإرادة الطبيعية تحصل جميع الإرادات الأخرى لأن كل ما يريده الإنسان فإنه يريده لأجل غاية. فإذا محبة الخير الذي يريده الإنسان طبعاً على أنه الغاية هي المحبة الطبيعية والمحبة المنبعثة عن هذه وهي محبة الخير الذي يُحبُّ لأجل الغاية هي المحبة الانتخابية. غير أن بين العقل والإرادة فرقاً في ذلك لأن إدراك العقل يتم بحصول المُدرك في المُدرك كما أسلفنا في المبحث السابق ف ٦. وكون عقل الإنسان ليس يُدرك طبعاً في الحال جميع المعقولات بل بعضها التي يتحرك منها إلى سواها نوعاً من التحرك إنما هو نقصان الطبيعة العقلية فيه. وأما فعل القوة الشهوية فهو بعكس ذلك يكون بحسب اتجاه المشتهي إلى الأشياء التي منها ما هو خيرٌ بذاته فيكون مشتهىً بذاته ومنها ما يحصل له اعتبار الخيرية من نسبته إلى الغير فيكون مشتهىً لأجل الغير. فإذا ليس من نقصان المشتهي كونه يشتهي شيئاً طبعاً على أنه الغاية وشيئاً بالانتخاب على أنه مسوقٌ إلى الغاية. فإذا لما كانت الطبيعة العقلية كاملة في الملائكة كان فيهم المعرفة الطبيعية فقط دون القياسية ولكنه يوجد فيهم المحبة الطبيعية والانتخابية. وما قررناه إلى الآن فهو بقطع النظر عما فوق الطبيعة لأن هذا ليست الطبيعة مبدأً كافياً له وسيأتي في بحث ذلك في مب ٦٢

إذا أُجيب على الأول بأن ليس كل محبة انتخابية فهي محبة نطقية باعتبار كون المحبة النطقية قسيمةً للمحبة العقلية فإن المحبة النطقية على ذلك هي التابعة للمعرفة القياسية. وليس كل انتخاب تابعاً للتدريج النطقي كما أسلفنا آنفاً في المبحث السابق ف ٣ عند الكلام على الاختيار بل إنما يتبعه الانتخاب البشري فقط. فإذا الاعتراض بذلك غير ناهض

وعلى الثاني يتضح الجواب مما تقدم

### الفصل الثالث

هل يحب الملاك نفسه بالمحبة الطبيعية والانتخابية

يُتَخَطَّى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الملاك ليس يحب نفسه بالمحبة الطبيعية. والانتخابية لأن المحبة الطبيعية تتعلق بالغاية كما مرَّ في الفصل السابق والمحبة الانتخابية تتعلق بما إلى الغاية ولا يجوز أن شيئاً واحداً بعينه يكون بالنظر إلى واحدٍ بعينه غاية وإلى الغاية. فإذا لا يجوز تعلق المحبة الطبيعية والانتخابية بشيء واحدٍ بعينه

٢ وأيضاً ان المحبة قوةٌ موحدةٌ ومؤلفةٌ كما قال ديونيسيوس في السماء الإلهية ب ٤. والتأخذه والتأليف يتعلق بأمور مختلفة مُرجعة إلى واحدٍ. فإذا ليس في قدرة الملاك أن يحب نفسه

٣ وأيضاً ان المحبة حركةٌ ما. وكل حركةٌ فهي إلى آخر. فإذا يظهر أن الملاك ليس يقدر أن يحب نفسه بالمحبة الطبيعية أو الانتخابية

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك ٩ ب ٨ «ان المتحابات النازرة إلى الغير صادرة عن المتحابات النازرة إلى النفس»

والجواب أن يقال لما كانت المحبة تتعلق بالخير والخير يوجد في الجوهر وفي العرض كما يتضح من الخلقيات ك ١ ب ٦ كان الشيء يُحَبُّ على ضربين أولاً على أنه خيرٌ قائمٌ بنفسه وثانياً على أنه خيرٌ عرضيٌّ أو حالٌ فيُحَبُّ على أنه خيرٌ قائمٌ بنفسه ما

يُحِبُّ بحيث يريد له مريدٌ خيراً ويُحِبُّ على أنه خيرٌ عرضيٌّ أو حالٌّ ما يُشْتَهَى لشيءٍ آخر كما يُحِبُّ العلم لا لأجل حصول خير له بل لأجل تحصيله وقد سمى بعضٌ هذا الضرب من المحبة شهوةً والأول صداقةً. وواضحٌ أن كل شيءٍ في الأشياء الفارقة الإدراك يشْتاق طبعاً أن يحصل على ما هو خيرٌ له كتشوق النار جهةً فوق فإذاً كل من الملاك والإنسان أيضاً يشْتاق طبعاً خيره وكماله وهذا هو محبة النفس فإذاً كل من الملاك والإنسان يحب نفسه طبعاً من حيث يشتهي لنفسه خيراً ما بالشوق الطبيعي. وأما من حيث يشتهي لنفسه خيراً ما بالانتخاب فهو يحب نفسه بالمحبة الانتخابية

إذاً أجيب على الأول بأن الملاك أو الإنسان ليس يحب نفسه بالمحبة الطبيعية والانتخابية باعتبار واحد بل باعتبارين مختلفين كما مرَّ في جرم الفصل وفي الفصل السابق

وعلى الثاني بأنه كما أن الوحدة أعظم من الاتحاد كذلك محبة النفس أعظم وحدة من محبة الغير المتحد بالنفس. وإنما استعمل ديونيسيوس لفظ التآحد والتأليف لبيان اشتقاق محبة الغير عن محبة النفس كما تشتق التآحد من الواحد

وعلى الثالث بأنه كما أن المحبة فعلٌ مستقرٌّ في الفاعل كذلك هي حركة مستقرة في المحب لا متجهة بالضرورة إلى شيءٍ آخر ولكن يمكن انعكاسها على المحب حتى يحب نفسه كما تنعكس المعرفة على العارف حتى يعرف نفسه

### الفصل الرَّابِعُ

هل يحب أحد الملائكة الآخر بالمحبة الطبيعية كنفسه

يُتَخَطَّى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن أحد الملائكة ليس يحب الآخر بالمحبة الطبيعية كنفسه لأن المحبة تابعةٌ للمعرفة وليس يعرف أحد الملائكة الآخر كنفسه فإنه يعرف نفسه بماهيته والآخر بشبهه كما مرَّ في مب ٥٦ ف ١ و ٢. فإذاً يظهر أن

ليس يحب أحد الملائكة الآخر كنفسه

٢ وأيضاً ان العلة أفضل من المعلول والمبدأ أفضل مما يصدر عن المبدأ. ومحبة الغير صادرة عن محبة النفس كما قال الفيلسوف في الخلفيات ك ٩ ب ٨. فإذا ليس يحب أحد الملائكة الآخر كنفسه بل هو أحب لنفسه

٣ وأيضاً ان المحبة الطبيعية تتعلق بشيء على أنه غايةً ويستحيل ارتفاعها. وليس أحد الملائكة غايةً للآخر وأيضاً فهذه المحبة يمكن ارتفاعها كما هو واضح في الشياطين الذين لا يحبون الملائكة الأخيار. فإذا ليس أحد الملائكة يحب الآخر بالمحبة الطبيعية كنفسه

لكن يعارض ذلك أن ما يوجد في جميع الموجودات حتى غير الناطقة يظهر أنه طبيعي. وقد قيل في سي ١٢: ١٩ «كل حيوان يحب نظيره» فإذا يحب أحد الملائكة الآخر طبعاً كنفسه

والجواب أن يقال إن كلاً من الملاك والإنسان يحب نفسه محبة طبيعية كما مر في الفصل السابق وما كان متحداً بشيء فهو هو بعينه فإذا كل شيء فهو يحب ما هو متحد به فإن كان متحداً به اتحاداً طبيعياً فهو يحبه بالمحبة الطبيعية وان كان متحداً به اتحاداً غير طبيعي فهو يحبه محبة غير طبيعية كما أن الإنسان يحب وطنه بمحبة الوطنية ومن يتصل إليه بنسب دموي بالمحبة الطبيعية من حيث يتحدان في مبدأ التناسل الطبيعي. وواضح أن كل شيئين اتحدا في الجنس أو في النوع فهما متحدان في الطبيعة ولذا كان كل شيء يحب بالمحبة الطبيعية ما يتحد به في النوع من حيث يحب نوعه وهذا ظاهر أيضاً في ما خلا عن الإدراك فإن في النار ميلاً طبيعياً على إشراك غيرها في صورتها مما هو خيرها كما أنها تميل طبعاً إلى التماس خيرها كالتصعد فهكذا إذا يجب أن يقال إن كلاً من الملائكة يحب الآخر بالمحبة الطبيعية من حيث يتحدان في الطبيعة فأما من حيث يتحدان أو يختلفان أيضاً في غير الطبيعة

فليس يحب كل منهم الآخر بالمحبة الطبيعية

إذا أُجيب على الأول بأن التشبيه في قولنا كنفسه أن يكون المراد منه بيان حال المعرفة أو المحبة من جهة المعروف والمحبوب وبهذا المعنى كل من الملائكة يعرف الآخر كنفسه لأنه يعرف أن الآخر موجودٌ كما أنه موجودٌ ويحتمل أن يكون المراد به بيان حال المعرفة والمحبة من جهة المحب والعارف وعلى هذا فليس كل من الملائكة يعرف الآخر كنفسه لأنه يعرف نفسه بماهيته وليس يعرف الآخر بماهيته أي ماهية ذلك الآخر وكذلك ليس يحب كل منهم الآخر كنفسه لأنه يحب نفسه بإرادته وليس يحب الآخر بإرادته أي إرادة ذلك الآخر

وعلى الثاني بأن الكاف ليست دالةً على المساواة بل على المشابهة لأنه لما كانت المحبة الطبيعية مبنيةً على الوحدة الطبيعية فما كان أقل اتحاداً بآخر كان أقل محبةً طبيعيةً له فإذا ما اتحد به في العدد فهو أحب إليه طبعاً مما هو متحدٌ به في النوع أو في الجنس. ومن الطبيعي أن يحب الآخر محبة تشبه محبته لنفسه باعتبار أنه كما يحب نفسه من حيث يريد الخير لنفسه كذلك يحب الآخر من حيث يريد خيره

وعلى الثالث بأنه يُقال إن المحبة الطبيعية تتعلق بالغاية لا على أنها شيءٌ يريد له الخير مريدٌ بل على أنها خيرٌ يريده مريدٌ لنفسه وكذا لغيره أيضاً من حيث هو متحد به. وهذه المحبة الطبيعية لا يمكن ارتفاعها ولا عن الملائكة الأشرار حتى لا يكون لهم محبةً طبيعيةً لسائر الملائكة من حيث يشاركونهم في الطبيعة بل إنما يبغضونهم من حيث يتباينون في البرارة والاثم

### الفصل الخامس

هل الملاك أحب لله بالمحبة الطبيعية منه لنفسه

يُتخطى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن الملاك ليس أحب لله بالمحبة الطبيعية منه لنفسه لأن المحبة الطبيعية مبنية على الاتحاد الطبيعي كما مرَّ في الفصل السابق

والطبيعة الإلهية في نهاية البعد عن الطبيعة الملكية. فإذا الملاك أقلُّ محبةً طبيعيةً لله منه لنفسه أو لملاكٍ آخر

٢ وأيضاً ما لأجله شيءٌ كذا فهو أولى أن يكون كذلك كما في كتاب البرهان ١ م ٥. وكل محب فإنما يحب غيره بالمحبة الطبيعية لأجل نفسه لأن كل شيءٍ إنما يحب شيئاً من حيث هو خيرٌ له. فإذا ليس الملاك أحبَّ لله بالمحبة الطبيعية منه لنفسه

٣ وأيضاً أن الطبيعة تنعكس على ذاتها فانا نجد كل فاعل يفعل طبعاً لأجل استبقائه ولو كانت الطبيعة اميل إلى غيرها منها إلى ذاتها لما انعكست على ذاتها. فإذا ليس الملاك أحبَّ لله بالمحبة الطبيعية منه لنفسه

٤ وأيضاً أن كون محبٍّ أحبَّ لله منه لنفسه خاصٌ بمحبة الإحسان في ما يظهر ومحبة الإحسان ليست طبيعية للملائكة بل «تفاض على قلوبهم بالروح القدس الذي وهبَ لهم» كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٢ ب ٩. فإذا ليس الملائكة أحبَّ لله بالمحبة الطبيعية منهم لأنفسهم ٥ وأيضاً أن المحبة الطبيعية لا تزال باقية ببقاء الطبيعة. ومحبة الله أكثر من النفس لا تبقى في الخاطئ ملاكاً كان أو إنساناً فقد قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ في الباب الأخير «مدينتان نشأتا عن محبتين مدينةٌ أرضيةٌ عن محبة الذات إلى حد احتقار الله ومدينةٌ سماوية عن محبة الله إلى حد احتقار الذات» فإذا ليست محبة الله أكثر من الذات طبيعية

لكن يعارض ذلك أن الوصايا الشرعية الخلقية هي من شريعة الطبيعة. والوصية بمحبة الله فوق الذات وصية شرعية خلقية فهي إذن من شريعة الطبيعة. فإذا الملاك أحبَّ لله بالمحبة الطبيعية منه لنفسه

والجواب أن يُقال إنَّ بعضاً ذهبوا إلى أن الملاك هو الله أحبُّ منه لنفسه بالمحبة الطبيعية الشهوانية لأنه يشتهي لنفسه الخير الإلهي أكثر من خيره وبالمحبة الطبيعية

الصادقية من حيث أنه يريد طبعاً لله خيراً أعظم من الخير الذي يريده لنفسه لأنه يريد طبعاً أن يكون الله إلهاً وأن يكون هو حاصلاً على طبيعته وأما إذا اعتُبر الأمر على وجه الإطلاق فهو لنفسه أحب منه لله بالمحبة الطبيعية لأن محبته الطبيعية لنفسه أشد وأصل من محبته لله لكن فساد هذا المذهب ظاهرٌ لمن يلاحظ في الأمور الطبيعية ان الشيء إلى ماذا يتحرك طبعاً فإن الميل الطبيعي في ما خلا عن النطق يدل على الميل الطبيعي في إرادة الطبيعة العقلية. وما كان من الأشياء الطبيعية بحسب حقيقته مختصاً طبعاً بآخر فهو أصل وأشد نزوعاً إلى ما هو مختص به منه إلى نفسه وهذا الميل الطبيعي يتضح من الأشياء التي تتفعل طبعاً لأن كل شيء كما ينفعل طبعاً كذلك من شأنه أن ينفعل كما في الطبيعيات ك ٢ م ٨٨ فأننا نجد أن الجزء يعرض نفسه طبعاً لأجل وقاية الكل كما تتعرض اليد للضرب من غير رويّة لأجل وقاية الجسم كله ولأن النطق يجري على قياس الطبيعة نجد هذا القياس في الفضائل السياسية فإن من شأن الوطني المحب لوطنه أن يعرض نفسه لخطر الموت لأجل وقاية الجمهور كله ولو كان الإنسان جزءاً طبيعياً لوطنه لكان هذا الميل طبيعياً فيه. فإذا لما كان الخير الكلي هو الله وتحت هذا الخير يندرج الملاك والإنسان وسائر المخلوقات لأن كل خليفة فهي بحسب حقيقتها مختصة طبعاً بالله يلزم أن كلاً من الملاك والإنسان هو أكثر وأصل محبة طبيعية لله منه لنفسه والآفلو كان لنفسه أحب طبعاً منه لله لكانت المحبة الطبيعية غير منتظمة ولم تكن تستكمل بمحبة الاحسان بل كانت تنقص بها

إذا أُجيب على الأول بأن تلك الحجة إنما تنهض في المتكافئات التي ليس أحدها سبباً لوجود الآخر وخيريته فإن كلاً من هذه أحب طبعاً لنفسه منه للآخر من حيث أنه أشد اتحاداً بنفسه منه بالآخر. وأما الأشياء التي أحدها هو السبب الوحيد لوجود ما سواه وخيريته فكل منها أحب طبعاً لهذا الآخر منه لنفسه كما أسلفنا قريباً في

جزم الفصل ان كل جزءٍ أحبُّ طبعاً للكل منه لنفسه وكل فرد أحب طبعاً لخير نوعه منه لخير الجزئي. والله ليس خيراً لنوعٍ واحدٍ فقط بل هو الخير الكلي مطلقاً فإذا كل شيءٍ فهو بطبعه أحبُّ على حسب حاله لله منه لنفسه

وعلى الثاني بأن ما يقال من أن الله يُحِبُّ من الملاك من حيث هو خيرٌ له أن أريد بالحيثية فيه الدلالة على الغاية فهو كاذبٌ لأنه لا يحب الله طبعاً لأجل خير نفسه بل لأجل الله وان أريد بها الدلالة على داعية المحبة من جهة المحب فهو صادق لأن محبة الله ليست طبيعية إلا من طريق ان كل شيءٍ متوقفٌ على الخير الذي هو الله

وعلى الثالث بأن الطبيعة تنعكس على نفسها ليس بالنظر إلى ما هو خاصٌ بها فقط بل بالأحرى بالنظر إلى ما هو عام فإن في كل شيءٍ ميلاً إلى استبقاء نوعه فضلاً عن استبقاء شخصه ولأن يكون في كل شيءٍ ميلٌ طبيعي إلى ما هو الخير الكلي مطلقاً أولى

وعلى الرابع بأن الله من حيث هو الخير الكلي المتوقف عليه كل خير طبيعي يُحِبُّ طبعاً من كل شيءٍ وأما من حيث هو الخير القائم به بالأجمال سعادة الجميع الفائقة الطبيعة فيُحِبُّ بمحبة الإحسان

وعلى الخامس بأنه لما كان الجوهر والخير العام في الله واحداً بعينه كان جميع الذين يرون ذات الله يتحركون إليها بحركةٍ واحدةٍ بعينها من المحبة من حيث هي ممتازة عما سواها وباعتبار كونها خيراً عاماً. ولما كان الله من حيث هو خيرٌ عامٌ محبوباً طبعاً من الجميع كان ممتنعاً على من يراه بذاته أن لا يحبه وأما الذين لا يرون ذاته فانهم يعرفونه ببعض المعلومات الجزئية التي قد تكون بعض الأحيان مضادة لإرادتهم وبهذا الاعتبار يقال انهم يبغضون الله مع أنه من حيث هو خيرٌ عام لجميع الأشياء أحب طبعاً إلى كل شيءٍ من نفسه



## المبحث الحادي والستون

### في صدور الملائكة إلى الوجود الطبيعي - وفيه أربعة فصول

بعد ما تقدم من الكلام على طبيعة الملائكة ومعرفتهم وإرادتهم بقي النظر في خلقهم أو بدء وجودهم بالعموم وهذا النظر على ثلاثة أقسام لأننا سننظر أولاً في أنهم كيف صدروا إلى الوجودي الطبيعي. وثانياً في أنهم كيف استكملوا في النعمة أو المجد. وثالثاً في أن بعضهم كيف صاروا أشراراً. أما الأول فالبحت فيه يدور على أربع مسائل - ١ هل وجود الملائكة معلول علة - ٢ هل الملاك قديم - ٣ هل هو مخلوق قبل الخليفة الجسمانية - ٤ هل خلق الملائكة في عليين

## الفصل الأول

### هل وجود الملائكة معلول علة

يُتَخَطَّى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن وجود الملائكة ليس معلول علة. فإن ما أُبدع من الله قد ورد ذكره في تك ١. وليس هناك ذكرٌ للملائكة. فإذا ليسوا مخلوقين من الله ٢ وأيضاً قال الفيلسوف في الإلهيات ك ٨ م ١٦ «إذا كان جوهرٌ صورةً لا في مادة كان في الحال موجوداً وواحداً بنفسه وليس له علةٌ تجعله موجوداً وواحداً» والملائكة صورٌ مجردة كما مرَّ تحقيقه في مب ٥٠ ف ٢. فإذا ليس وجود معلول علة ٣ وأيضاً كل ما يُصنَع من فاعلٍ ما فانه بصنيعه يقبل الصورة منه. والملائكة لكونها صوراً لا تقبل الصورة من فاعلٍ ما. فإذا ليس لها علةٌ فاعلة لكن يعارض ذلك قوله في مز ١٤٨: ٢ «سبحوه يا جميع ملائكته» ثم تعقيبه ذلك بقوله «فانه هو أَمَرَ فَخَلَقْتَ»

والجواب أن يقال لا بد من إثبات كون الملائكة وجميع ما خلا الله مخلوقةً من الله لأن الله وحده هو عين وجوده وجميع ما سواه يتغاير فيه الماهية والوجود كما يتضح مما تقدم في مب ٣ ف ٤ ومن ذلك يتضح أن الله وحده موجود بذاته وجميع ما

سواه موجودٌ بالمشاركة. وكل موجود بالمشاركة فهو معلول لما هو موجود بالذات كما أن كل ذي نارٍ فهو معلولٌ للنار. فإذا لا بد أن تكون الملائكة مخلوقةً من الله

إذا أُجيب على الأول بأن أوغسطينوس قال في مدينة الله ك ١١ ب ٣٠ ان الملائكة لم يُضربَ عن ذكرهم في سفر خلق الأشياء الأول بل يُعبرُ عنهم هناك باسم السماء أو النور. وإنما أُضربَ هناك عن ذكرهم أو عُبرَ عنهم بأسماء أشياء جسمانية لأن موسى كان موجهاً كلامه إلى شعب جاهلٍ لم يكن حينئذٍ قادراً على فهم الطبيعة المجردة ولو ذُكرَ لهم صريحاً ان بعض الأشياء هي فوق كل طبيعة جسمية لأفضى بهم ذلك إلى الوثنية التي كانوا مائلين إليها والتي كان أخص قصد موسى ابعادهم عنها

وعلى الثاني بأن الجواهر التي هي صورٌ قائمة بأنفسها ليس من علةٍ صوريةٍ لوجودها ووحدتها ولا علة فاعلة بنقل الهيولى من القوة إلى الفعل بل لها علةٌ مصدرية للجوهر كله وبهذا يتضح الجواب على الثالث

### الفصل الثاني

هل الملاك صادرٌ عن الله منذ الأزل

يُتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الملاك صادرٌ عن الله منذ الأزل لأن الله هو علة الملاك بوجوده إذ ليس يفعل بأمرٍ زائدٍ على ذاته. ووجوده أزليٌّ. فإذا قد أصدر الملائكة منذ الأزل

٢ وأيضاً كل ما هو تارةً موجودٌ وتارةً غير موجود فهو خاضع للزمان. والملاك فوق الزمان كما في كتاب العلل قض ٢. فإذا ليس الملاك تارةً موجوداً وتارةً غير موجود بل هو موجودٌ دائماً

٣ وأيضاً ان أوغسطينوس قد أثبت في كتاب الثالث ١٣ ب ٨ عدم قابلية

النفس للفساد من كونها قادرة بالعقل على إدراك الحق. وكما ان الحق لا يقبل الفساد كذلك هو أزلي. فإذا طبيعة النفس والملاك العقلية ليست منزهة عن قبول الفساد فقط بل هي أزلية أيضاً لكن يعارض ذلك قوله في أم ٨: ٢٢ بلسان الحكمة المولودة «الربُّ حازني في أول طريقه قبل ما صنعه منذ البدء» والملائكة مصنوعة من الله كما مرَّ تحقيقه في الفصل السابق. فإذا كان حين لم تكن موجودة فيه

والجواب أن يُقال إنَّ الله وحده الآب والابن والروح القدس قديمٌ لم يزل فإن هذا من عقائد الدين الكاثوليكي التي لا ريب فيها وكل قول مضادٌ له فبدعة لا يؤذن بقبولها فإن الله قد أصدر المخلوقات بمعنى أنه أوجدها من العدم أي بعد ان لم تكن شيئاً

إذاً أجيب على الأول بأن وجود الله هو عين إرادته. فإذا كونه قد أصدر الملائكة وسائر المخلوقات بوجوده لا ينفي أنه أصدرها بإرادته. وإرادته ليست تتعلق بضرورة إصدار المخلوقات كما مرَّ في مب ١٩ ف ٤ ومب ٤٦ ف ١ ولذا فهو قد أصدر ما شاء وحين شاء

وعلى الثاني بأن الملاك هو فوق الزمان الذي هو عدد حركة السماء لأنه فوق كل حركة طبيعية جسمانية ولكنه ليس فوق الزمان الذي هو عدد التعاقب الحاصل من وجوده بعد لا وجوده وعدد التعاقب الذي في أفعاله ولذا قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٨ ب ٢٠ و ٢١ «ان الله يحرك الخليقة الروحانية في الزمان»

وعلى الثالث بأن الملائكة والنفوس العقلية إنما لا يعرضها الفساد بسبب أن لها طبيعة قادرة بها على إدراك الحق. ولكن هذه الطبيعة لم تحصل لهم منذ الأزل بل إنما وهبت لهم من الله حينما شاء. فإذا ليس يلزم ان الملائكة قديمة لم تزل

### الفصل الثالث

#### هل خُلِقَ الملائكة قبل العالم الجسماني

يُنْتَظَى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الملائكة خُلِقُوا قبل العالم الجسماني فقد قال ايرونيموس في كلامه في رسالة بولس إلى تيطوس ب ١ «لَمَّا تَكْمَلُ سِتَّةَ آلَافِ سَنَةٍ مِنْ زَمَانِنَا وَلَكَمْ خَلَا قَبْلُهَا مِنَ الْأَزْمَنَةِ وَمِبَادِي دَهْوَرِ الَّتِي كَانَتْ فِيهَا الْمَلَائِكَةُ وَالْعُرُوشُ وَالسِّيَادَاتُ خَادِمَةٌ لِلَّهِ» وقال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٣ «ذَهَبَ بَعْضٌ إِلَى أَنَّ الْمَلَائِكَةَ كُونُوا قَبْلَ كُلِّ خَلْقَةٍ كَمَا قَالَ غريغوريوس اللاهوتي وأول ما عزم الله على إبداعه هو القوات الملكية والسماوية وكان عزمه هذا فعلاً»

٢ وأيضاً أن الطبيعة الملكية متوسطة بين الطبيعة الإلهية والطبيعة الجسمانية والطبيعة الإلهية أزلية والطبيعة الجسمانية زمانية. فإذا الطبيعة الملكية كُونَتْ قبل خلق الزمان وبعد الأزلية ٣ وأيضاً أن التباعد بين الطبيعة الملكية والطبيعة الجسمانية أعظم من التباعد بين الطبائع الجسمانية. والطبائع الجسمانية كُونَتْ بعضها قبل بعض ولذا ورد في بدء سفر التكوين تفصيل ستة أيام لخلق الكائنات. فإذا الطبيعة الملكية أخرى أن تكون قد كُونَتْ قبل كل طبيعة جسمانية والجواب أن يُقال إنَّ للأنظمة القديسين في هذه المسئلة قولين أحدهما في ما يظهر أن الملائكة خُلِقُوا مع الخليفة الجسمانية لأنهم جزءٌ من العالم وليسوا بأنفسهم عالماً على حياله بل هم والخليفة الجسمانية مقومون بالاشتراك لعالم واحد كما يظهر من نسبة الخلائق بعضها إلى بعض لأن خير العالم قائمٌ بنسبة الأشياء بعضها إلى بعض. وليس جزءٌ كامل

لكن يعارض ذلك قوله في تك ١: ١ «فِي الْبَدْءِ خَلَقَ اللهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ» ولو كان الله قد خلق شيئاً قبلها لم تكن هذه الآية صادقة. فإذا لم تُخْلَقِ الملائكة قبل الطبيعة الجسمانية

منفكاً عن كله. فإذا ليس يحتمل أن يكون الله الكامل الصنيع كما في تث ٣٢: ٤ قد خلق الخليقة الملكية على حبالها قبل جميع المخلوقات الأخر وليس ينبغي مع ذلك أن يُعتبر القول المضاد بدعة ولا سيما لكونه مذهب غريغوريوس النزينزي «الذي هو من فرط الجلالة والوثاقة في التعاليم المسيحية بحيث لم يدّع أحدٌ عليه عيباً في أقواله كما لم يدّع أحدٌ ذلك في تعاليم أثناسيوس» قاله ايرونيμος

إذا أُجيب على الأول بأن كلام ايرونيμος إنما هو بحسب رأي الائمة اليونانيين الذين قد انعقد اجماعهم على أن الملائكة خُلِقوا قبل العالم الجسماني

وعلى الثاني بأن الله ليس جزءاً من أجزاء العالم بل هو فوق العالم بأسره وحاصل في ذاته حصولاً سابقاً بوجه أتم على جميع كمالات العالم. والملاك جزءٌ من العالم. فليس حكمهما واحداً

وعلى الثالث بأن جميع المخلوقات الجسمانية متحدة في المادة. والملائكة لا يشاركون الخليقة الجسمانية في المادة. فإذا بخلق مادة الخليقة الجسمانية تُخلَق على نحو ما جميع المخلوقات الجسمانية وليس بخلق الملائكة يُخلَق العالم ولا نقض بقوله في تك ١ «في البدء خلق الله السماوات والأرض» فإن معنى في البدء أي في الابن أو في بدء الزمان وليس معناه أي قبل أن يُصنع شيء إلا أن يُقال إن معناه قبل أن يصنع شيء في جنس المخلوقات الجسمانية

### الفصل الرابع

#### هل خُلِقَ الملائكة في عليين

يُتخطى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن الملائكة لم يُخلَقوا في عليين لأنهم جواهر غير جسمانية. والجواهر الغير الجسماني ليس يتوقف على الجسم في وجوده فإذا ليس يتوقف عليه أيضاً في ابداعه. فإذا لم يُخلَق الملائكة في مكان جسماني

٢ وأيضاً قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٢ ب ١٠ ان الملائكة خلقوا في

الطبقة العليا من الهواء. فإذا لم يخلقوا في عليين

٣ وأيضاً يُقال إنّ عليين هو السماء العليا فلو كان الملائكة قد خلُقوا في عليين لما صحَّ عليهم أن يصعدوا إلى السماء العلي وهذا منقوض بقوله في اش ١٤: ١٣ بلسان الملاك الخاطيء «أصعدُ إلى السماء»

لكن يعارض ذلك قول استرابوس في شرحه آية في البدء خلق الله السماء والأرض «لم يرد هنا بالسماء الجلد المنظور بل عليين (ويقال له في اليونانية إمبيريون أي الناري أو العقلي أخذاً له من جهة الإشراق لا من جهة الحرارة) الذي حالما كُون امتلأً بالملائكة»

والجواب أن يقال أنه من المخلوقات الجسمانية والروحانية يتقوم عالمٌ واحدٌ كما أسلفنا في الفصل السابق وعلى هذا فالمخلوقات الروحانية قد خلُقت بحيث يكون لها نسبةٌ ما إلى الخليفة الجسمانية وترأسٌ عليها بأسرها. فإذا كان من اللائق إيداع الملائكة في الجسم الأعلى لترأسهم على الطبيعة الجسمانية بأسرها سواء سُمي ذلك لجسم الأعلى بعليين أو باسم آخر أيّاً كان ولذا قال ايسيدوروس في كلامه على قول تث ١٠: ١٤ للرب إلهك السماءُ وسماءُ السماء «السماءُ العليا هي سماءُ الملائكة»

إذا أُجيب على الأول بأن الملائكة لم يخلقوا في مكانٍ جسماني لتوقفهم على الجسم في وجودهم أو في خلقهم فإن الله كان قادراً أن يخلقهم قبل كل خليفة جسمانية كما ذهب كثير من الأئمة القديسين بل لبيان نسبتهم إلى الطبيعة الجسمانية ومماستهم الأجسام بقدرتهم

وعلى الثاني بأن اوغسطينوس ربما أراد بالطبقة العليا من الهواء الطبقة العليا من السماء لما بينهما من بعض المناسبة في اللطافة والشفافية أو ان كلامه ليس على جميع الملائكة بل على الملائكة الذين اذنبا وكانوا على مذهب بعض المراتب

السفلى ولا يمتنع القول بأن الملائكة الأعلى لعلو قدرتهم وعمومها وشمولها لجميع الأجسام خلُقوا في أعلى مكان من الخليقة الجسمانية وأما غيرهم فلكون قدرهم أخصّ خلُقوا في الأجسام السافلة وعلى الثالث بأن الكلام هناك ليس على سماء جسمانية بل على سماء الثالوث الأقدس التي رام الملاك الخاطي أن يصعد إليها إذا أراد أن يكون على نحو ما شبيهاً بالله كما سيأتي بيانه في مب ٦٣ ف ٢



### المبحث الثاني والستون

#### في كمال الملائكة في وجود النعمة - وفيه تسعة فصول

ثم ينبغي النظر في أن الملائكة كيف أبدعوا في وجود النعمة أو المجد والبحث في ذلك يدور على تسع مسائل - ١ هل خلُق الملائكة سعداء - ٢ هل احتاجوا في توجههم إلى الله إلى النعمة - ٣ هل خلُقوا في حال النعمة - ٤ هل أدركوا السعادة بوجه الاستحقاق - ٥ هل نالوا الاستحقاق حالاً دون توسط - ٦ هل قبلوا النعمة والمجد بحسب نسبة قواهم الطبيعية - ٧ هل بقي فيهم بعد إدراك المجد المحبة والمعرفة الطبيعيتان - ٨ هل أمكن لهم بعد ذلك أن يخطأوا - ٩ هل قدروا بعد إدراك المجد أن يترقوا

#### الفصل الأول

##### هل خلُق الملائكة سعداء

يُتخطى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الملائكة خلُقوا سعداء ففي كتاب عقائد الكنيسة ب ٢٩ ان «الملائكة الذين يلبثون في السعادة التي أبدعوا فيها لا يملكون بالطبع ما هم محرزوه من الخير» فإذا الملائكة خلُقوا سعداء

٢ وأيضاً ان الطبيعة الملكية هي أشرف من الطبيعة الجسمانية. والطبيعة الجسمانية قد خلُقت منذ أول نشأتها متصورة وكاملة ولم يتقدم عدم الصورة فيها

على الصورة بالزمان بل بالطبع فقط كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ١ ب ١٥. فإذا لم يخلق الله الطبيعة الملكية أيضاً عارية عن الصورة وناقصة. وتصورها واستكمالها إنما هو بالسعادة القائمة بتمتعها بالله. فإذا قد خلقت سعيدة

٣ وأيضاً قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٤ ب ٣٤ وك ٥ ب ٥ ان تلك الأمور التي يُذكر أنها كُوتت بأعمال ستة أيام قد كُوتت كلها معاً وهذا موجبٌ لكون تلك الأيام الستة قد وجدت كلها منذ أول خلق الأشياء وعلى حسب تفسيره يكون الصباح في تلك الأيام الستة هو المعرفة الملكية التي بها عرف الملائكة الكلمة والأشياء في الكلمة. وسعادة الملائكة قائمة برويتهم الكلمة. فإذا قد خلُقوا سعداء

لكن يعارض ذلك ان من حقيقة السعادة الاستمرار أو الثبات في الخير. والملائكة لم يثبتوا في الخير منذ خلقوا بدليل ما جرى لبعضهم. فإذا لم يخلقوا سعداء

والجواب أن يُقال إنّ المراد بالسعادة هو الكمال الأقصى للطبيعة النطقية أو العقلية ولهذا تُستتهى طبعاً لأن كل شيء يشتهي طبعاً كماله الأقصى. والكمال الأقصى للطبيعة الناطقة أو العقلية ضربان أحدهما ما تقدر على إدراكه بقوة طبعها وهذا يقال له غبطة أو سعادة من وجهٍ ولذا قال أرسطو أيضاً أن النظر الأكمل الذي يمكن للإنسان في هذه الحياة أن ينظر به المعقول الأعظم الذي هو الله هو سعادة الإنسان القصوى. ووراء هذه السعادة سعادة أخرى نرجوها في الحياة الأخروية وبها نرى الله كما هو وهذا فوق طبيعة كل عقل مخلوق كما مرّ بيانه في مب ١٢ ف ٤ ومب ١٢ ف ١ فباعثبار السعادة الأولى التي أمكن للملاك إدراكها بقوة طبعه قد خلُق الملاك سعيداً لأنه ليس يدرك هذا الكمال بحركة تدريجية كالإنسان بل يحصل له في الحال بسبب شرف طبيعته كما مرّ في مب ٥٨ ف ٣ و ٣ وأما السعادة القصوى المجاوزة لقوة الطبيعة فلم يدركها الملائكة منذ أول خلقهم لأنها ليست أمراً طبيعياً بل غايةً للطبيعة فلم يجب أن يحصلوا عليها منذ البدء

إذا أُجيب على الأول بأن المراد بالسعادة هناك ذلك الكمال الطبيعي الذي حصل للملاك في حال البرارة

وعلى الثاني بأن الخليفة الجسمانية لم يكن في مقدورها أن تحصل منذ أول خلقها على الكمال الذي إنما تبلغ إليه بسعيها ولهذا فإن نبتَ النبات من الأرض لم يكن حالاً في الأفعال الأولى التي إنما أُعطيت الأرض فيها القوة المُنبِتة للنبات فقط كما قال اوغسطينوس في شرح تك ٥ ب ٥ وكذا أيضاً الخليفة الملكية قد حصلت منذ أول خلقها على كمال طبيعتها دون الكمال الذي كان يجب أن تبلغ إليه بسعيها

وعلى الثالث بأن الملاك يعرف الكلمة بمعرفتين إحداها طبيعية والأخرى مجيدة فالأولى يعرف بها الكلمة بشبهها الساطع في طبيعته والثانية يعرف بها الكلمة بذاتها. وبكلاهما يعرف الأشياء في الكلمة غير أنه يعرفها بالأولى معرفة ناقصة وبالثانية معرفة كاملة. فإذا المعرفة الأولى للأشياء في الكلمة حصلت للملاك منذ أول خلقه دون الثانية التي إنما حصلت له حين صار سعيداً بالتوجه إلى الخير وهذه يقال لها بالخصوص المعرفة الصباحية

### الفصل الثاني

هل احتاج الملاك إلى النعمة في توجهه إلى الله

يُتَخَطَّى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الملاك لم يحتج إلى النعمة في توجهه إلى الله لأن ما نقدر عليه بالطبع فلا نحتاج فيه إلى النعمة. والملاك يتوجه طبعاً إلى الله لأنه يحب الله طبعاً كما يتضح مما أسلفناه في مب ٦٠ ف ٤. فإذا لم يحتج الملاك إلى النعمة في توجهه إلى الله

٢ وأيضاً يظهر أنا إنما نحتاج إلى المساعدة في الأمور المتعسرة فقط. والتوجه إلى الله لم يكن متعسراً على الملاك إذ لم يكن فيه ما ينافي هذا التوجه. فإذا لم يحتج الملاك إلى مساعدة النعمة في توجهه إلى الله

٣ وأيضاً إلى التوجه إلى الله هو إعداد النفس إلى النعمة ولهذا قيل في زكريا ١ : ٢ «توبوا إليّ فاتوب إليكم» وإعداد أنفسنا إلى النعمة لا نحتاج فيه إلى النعمة والّا لتسلسل ذلك إلى غير النهاية. فإذا لم يحتج الملاك إلى النعمة في توجهه إلى الله

لكن يعارض ذلك أن الملاك إنما بلغ إلى السعادة بالتوجه إلى الله فلو لم يكن به حاجة إلى النعمة ليتوجه إلى الله لما احتاج إليها لنوال الحياة الأبدية وهذا منافٍ لقول الرسول في رو ٦ : ٢٣ «نعمة الله هي الحياة الأبدية»

والجواب أن يُقال إنّ الملائكة قد احتاجوا إلى النعمة في توجههم إلى الله من حيث هو موضوع السعادة فقد قدمنا في مب ٦٠ ف ٢ ان الحركة الطبيعية للإرادة هي مبدأ جميع ما نريده. وميل الإرادة الطبيعية إنما هو إلى الملائم بحسب الطبع فإذا كان شيء فوق الطبع فلا يمكن احتمال الإرادة إليه إلا بمساعدة مبدأ ما فائق الطبع كما يتضح من أن في النار مثلاً ميلاً طبيعياً إلى التسخين وإلى توليد النار وأما توليد اللحم فهو فوق قوتها الطبيعية فإذا ليس في النار ميلٌ إليه إلا من حيث تتحرك كالآلة من النفس الغاذية. 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. فإذا ليس يمكن لخليقة ناطقة أن تتحرك إرادتها إلى تلك السعادة ما لم تتحرك إليها من فاعل فائق الطبع وهذا ما نسميه مساعدة النعمة ولهذا يجب أن يُقال إنّ الملاك لم يقدر أن يوجه إرادته إلى تلك السعادة إلا بمساعدة النعمة

إذاً أجيب على الأول بأن الملاك إنما يحب الله طبعاً من حيث هو مبدأ الوجود الطبيعي وكلامنا هنا على التوجه إلى الله من حيث هو مُسعدٌ برؤية ذاته

وعلى الثاني بأن المتعسر ما يجاوز القوة وهذا يكون على ضربين أحدهما ما يجاوز القوة بحسب رتبته الطبيعية هذا إذا أمكن البلوغ إليه بمساعدة ما قيل له متعسر

وان لم يمكن ذلك بوجه من الوجوه قيل له متعذر كالطيران بالنسبة إلى الإنسان والآخر ما يجاوز القوة لا بحسب رتبها الطبيعية بل لمانعٍ طارئٍ عليها كما ان الصعود ليس يضاد الرتبة الطبيعية لقوة النفس المحركة لأن النفس من شأنها في حد ذاتها ان تحرك ذاتها إلى كل جهة ولكنها تُصدّ عن ذلك بسبب ثقل البدن ولذا كان الصعود متعسراً على الإنسان. والتوجه إلى السعادة القصوى متعسراً على الإنسان لكونه فوق طبيعته ولأن له مانعاً من فساد الجسد وندس الخطيئة. وأما الملاك فإنما هو متعسرٌ عليه لكونه فائق الطبع فقط

وعلى الثالث بأن كل حركةٍ إراديةٍ إلى الله يمكن أن يقال لها توجهٌ إلى الله ولهذا كان التوجه إلى الله على ثلاثة أنحاءٍ أحدها بالمحبة الكاملة الحاصلة للخليقة المتمتعة 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 مُعدُّ نفسه للحصول على النعمة وهذا لا يُطلب له نعمة بالملكة بل فعلُ الله الموجِّه النفس إليه كقوله في مرا ٥: ٢١ «أَعِدْنَا يَا رَبِّ إِلَيْكَ فَنَعُودُ» ومن ذلك يتضح أن ليس ثمة تسلسلٌ إلى غير النهاية

### الفصلُ الثالثُ

#### هل خُلق الملائكة في حالة النعمة

يتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الملائكة لم يُخلَقوا في حال النعمة فقد قال أوغسطينوس في شرح تك ك ٢ ب ٨ «الطبيعة الملكية خُلقت أولاً عارية عن الصورة وسميت سماءً ثم تصوّرت وسميت نوراً» وهذا التصوير إنما هو بالنعمة. فإذا لم يُخلَقوا في حال النعمة ٢ وأيضاً أن النعمة تُميل الخليفة الناطقة إلى الله فلو كان الملاك قد خُلِق في حال النعمة لما كان ملاكاً مائلاً عن الله

٢ وأيضاً ان النعمة واسطة بين الطبيعة والمجد. والملائكة لم يُخلقوا سعداء. فيظهر إذن انهم لم يخلقوا أيضاً في حال النعمة بل خُلِقوا أولاً في حال الطبيعة ثم ترقوا إلى حال النعمة ثم صاروا سعداء

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٢ ب ٩ «من ذا الذي صنع الإرادة الصالحة في الملائكة إلا ذاك الذي أبدعهم بإرادته أي بالمحبة الطاهرة الرابطة لهم به مكوناً فيهم الطبيعة ومفيضاً عليهم النعمة معاً»

والجواب أن يقال أنه وان اختلف في هذه المسئلة لذهاب بعض إلى أن الملائكة خلقوا في حال الطبيعة فقط وذهاب آخرين إلى انهم خلقوا في حال النعمة إلا أنه يظهر أن الأصح والأكثر انطباقاً على أقوال القديسين انهم خلقوا في حال النعمة المبررة فإننا نجد أن جميع الأشياء التي أبدعت من الله بعنايته الإلهية في ممر الزمان قد أبدعت في أول طورٍ من أطوار الأشياء في مبادئ زرعية كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٨ ب ٣ وذلك كالشجر والحيوان ونظائرها. وواضح ان نسبة النعمة المبررة على السعادة كنسبة المبدأ الزرعي في الطبيعة إلى المفعول الطبيعي ولذا سميت النعمة زرع الله في ١ يو ٢. فإذاً كما أنه في أول خلق الخليقة الجسمانية جُعِلت فيها في الحال المبادئ الزرعية لجميع المفعولات الطبيعية على قول اوغسطينوس كذلك الملائكة خلقوا منذ البدء في حال النعمة

إذاً أجيب على الأول بأن ما ذكر من عروء الملاك عن الصورة قد يمكن اعتباره أما بالقياس إلى صورة المجد فيكون عدم الصورة متقدماً على الصورة بالزمان أو بالقياس إلى صورة النعمة فلا يكون ثمه تقدماً بالزمان بل بالطبع كما أثبت ذلك أيضاً اوغسطينوس في التصوير الجسماني في شرح تك ك ١ ب ١٥

وعلى الثاني بأن كل صورة تُمِلُّ موضوعها بحسب شأنه الطبيعي والشأن الطبيعي للطبيعة العقلية أن تحتل مختارة إلى ما تريده. فإذاً ليست امالة النعمة موجبة بل

يمكن لصاحب النعمة أن لا يعمل بها وان يخطأ

وعلى الثالث بأنه وان كانت النعمة واسطة بين الطبيعة والمجد في رتبة الطبع إلا أنه في رتبة الزمان لم يجب اجتماع المجد والطبيعة في الطبيعة المخلوقة لأن المجد هو غاية عمل الطبيعة المساعدة بالنعمة وأما النعمة فليست غاية للعمل إذ ليست من الأعمال بل مبدءاً للفعل الحسن ولذا كان مناسباً إيتاء النعمة مع الطبيعة سواءً

### الفصل الرابع

في ان الملاك السعيد هل أدرك السعادة بوجه الاستحقاق

يُتَخَطَّى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن الملاك السعيد لم يدرك السعادة بوجه الاستحقاق لأن استحقاق الثواب إنما يكون بسبب مشقة العمل الصالح. والملاك لم تتله مشقة ما في سبيل العمل الصالح. فإذا لم يستحق بعمله الصالح ثواباً

٢ وأيضاً ان الأمور الطبيعية لا توجب لنا ثواباً. وتوجه الملاك إلى الله كان أمراً طبيعياً له. فإذا لم يُوجب له مثوبة السعادة

٣ وأيضاً لو كان الملاك السعيد قد استحق السعادة فأما كان ذلك قبل حصوله عليها أو بعده لا جائز أن يكون قبل الحصول لأنه على قول كثيرين لم يحصل قبله على النعمة التي لا يُستحق ثواباً من دونها ولا بعده أيضاً والا لجاز أن يستحق السعادة الآن أيضاً وهذا باطل في ما يظهر واللاستطاع الملاك الأدنى أن يرتقي باستحقاقه إلى درجة الملاك الأعلى ولم يكن التفاوت بين درجات المجد ثابتاً مستمراً وهذا باطل. فإذا الملاك السعيد لم يدرك السعادة بوجه الاستحقاق

لكن يعارض ذلك ما في رؤ ٢١: ١٧ من أن قياس الملاك في أورشليم السماوية هو قياس الإنسان. ولا سبيل للإنسان إلى إدراك السعادة إلا باستحقاق. فإذا كذلك الملاك أيضاً

والجواب أن يُقال إن السعادة الكاملة إنما هي طبيعية لله وحده لاتحاد الوجود

والسعادة فيه وليست السعادة طبيعيةً لخلقية ما بل هي الغاية القصوى لها وكل شيءٍ فإنما يدرك الغاية القصوى بسعيه. والسعي المفضي إلى الغاية اما يفعل الغاية وذلك متى لم تكن مجاوزةً لقدرة الساعي لها كما يفعل العلاج الصحة أو يستحق الغاية وذلك متى كانت مجاوزةً لقدرة الساعي لها فنترقب من هبة الغير والسعادة الأخروية مجاوزةً للطبيعة الملكية والإنسانية كما يتضح مما مرَّ في ف ١ و ٢ ومب ١٣ ف ٤ و ٥. فإذا يلزم ان كلاً من الإنسان والملاك إنما يدرك السعادة بسبيل الاستحقاق وإذا كان الملاك قد خُلق في حال النعمة التي لا يُستحقُّ ثوابٌ من دونها ساغ لنا القول بأن الملاك أدرك السعادة بسبيل الاستحقاق وكذا لو قال قائلٌ بأن النعمة حصلت له بنحوٍ من الأنحاء قبل المجد. وأما إذا كان لم يحصل على النعمة قبل السعادة فيجب أن يقال أنه حصل على السعادة دون استحقاق كما نحصل نحن على النعمة غير أن هذا منافٍ لحقيقة السعادة التي تتضمن حقيقة الغاية وهي ثواب الفضيلة كما قال الفيلسوف أيضاً في الخلفيات ١ ب ٩. أو يُقال إنَّ الملائكة يستحقون السعادة بما يفعله السعداء في الخدم الإلهية كما قال بعضٌ لكن هذا منافٍ لحقيقة الاستحقاق لتضمن الاستحقاق حقيقة السبيل إلى الغاية وما قد وصل إلى الحد فليس يقال إنه يتحرك إلى الحد. فإذا ليس يستحق أحدٌ ما هو حاصلٌ عليه. أو يُقال إنَّ فعل التوجه إلى الله يستحق الثواب من حيث هو صادرٌ بالاختيار وهو بعينه التمتع بالسعادة من حيث قد وصل إلى الغاية ولكن يظهر أن هذا أيضاً باطلٌ لأن الاختيار ليس علّة كافية لاستحقاق الثواب. فإذا ليس يمكن أن يستحق الفعل ثواباً بحسب كونه صادراً عن الاختيار إلا من حيث هو مستكملٌ بالنعمة وليس يمكن أن يجتمع فيه النعمة الناقصة التي هي مبدأ الاستحقاق والنعمة الكاملة التي هي مبدأ التمتع. فإذا يظهر أنه ليس يمكن أن يجتمع فيه التمتع واستحقاق التمتع. فالأصح إذن أن يُقال إنَّ الملاك قد حصل قبل سعادته على النعمة التي بها

استحقَّ السعادة

إذا أُجيب على الأول بأن مشقة صلاح العمل ليست ناشئة في الملائكة عن مضادة أو ممانعة من جهة القوة الطبيعية بل عن مجاوزة العمل الصالح لقوة الطبيعة

وعلى الثاني بأن الملاك لم يستحق السعادة بالتوجه الطبيعي بل بتوجه محبة الإحسان الذي يكون بالنعمة

وعلى الثالث يتضح الجواب مما تقدم

### الفصل الخامس

في أن الملاك هل نال السعادة حالاً بعد أول فعلٍ ثوابيٍّ

يُنْتَظَى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن الملاك لم ينل السعادة حالاً بعد أول فعلٍ ثوابيٍّ لأن العمل الصالح أشقُّ على الإنسان منه على الملاك. والإنسان ليس يُجازَى حالاً بعد أول فعلٍ. فكذا الملاك أيضاً

٢ وأيضاً أن الملاك كان ممكناً له أن يفعل فعلاً ما منذ أول خلقه وفي آن إبداعه فإن الأجسام الطبيعية أيضاً تبتدئ أن تتحرك في آن خلقها ولو أمكن وجود حركة الأجسام في الآن كفعل العقل والإرادة لحصلت لها الحركة في الآن الأول لابتداعها. فإذا كان الملاك قد استحق السعادة بالحركة الأولى لإرادته فقد استحقها في الآن الأول لابتداعه. فإذا كانت سعادة الملائكة لا تتأخر فقد حصلت لهم السعادة منذ الآن الأول

٣ وأيضاً أن المتباعدات كثيراً يجب أن يكون بينها أوساط كثيرة وحال سعادة الملائكة بعيد كثيراً عن حال طبيعتهم والوسط بينهما هو الفعل الثوابي. فإذا كان من الواجب أن يبلغ الملاك السعادة بأفعالٍ ثوابية كثيرة

لكن يعارض ذلك أن الملاك ونفس الإنسان يتوجهان إلى السعادة على السواء ولذا وُعدَّ القديسون مساواة الملائكة. والنفس متى فارقت البدن فإن كانت

مستحقة السعادة أدركتها حالاً إلا أن يكون ثمة مانع آخر. فإذا كذلك الملاك. وهو في أول فعل من أفعال محبة الإحسان قد استحق السعادة. فإذا إذ لم يكن فيه مانع ما نال السعادة حالاً بمجرد أول فعل ثوابي

والجواب أن يُقال إنَّ الملاك بعد الفعل الأول من أفعال محبة الإحسان الذي استحق به السعادة صار في الحال سعيداً وتحقيقه ان النعمة تكمل الطبيعة بحسب حال الطبيعة كما أن كل كمال أيضاً يُقبل في المتكامل بحسب حال المتكامل. ومن الأحوال الخاصة بالطبيعة الملكية انها تدرك الكمال الطبيعي لا تدريجاً بل دفعةً بالطبع كما مرَّ بيانه في ف ١ ومب ٥٨ ف ٣ و ٤. وكما أن الملاك له من طريق طبيعته نسبةً إلى الكمال الطبيعي كذلك له من طريق استحقاق الثواب نسبةً إلى المجد وهكذا تكون السعادة قد حصلت للملاك حالاً بعد استحقاق الثواب. واستحقاق السعادة يمكن حصوله بعد أول فعل ليس في الملاك فقط بل في الإنسان أيضاً لأن الإنسان يستحق السعادة بكل فعل متخلق بمحبة الإحسان. فالملاك إذن قد حصلت له السعادة حالاً بعد أول فعل متخلق بمحبة الإحسان

إذا أُجيب على الأول بأن الإنسان ليس من شأنه أن يدرك حالاً بطبعه الكمال الأقصى كالملاك ولذا كان السبيل الذي وُهبَ له إلى استحقاق السعادة أطول من السبيل الذي وُهبَ للملاك وعلى الثاني بأن الملاك هو فوق زمان الجسمانيات فلا تُعتبر الآتات المختلفة في ما يختص بالملائكة إلا بحسب التعاقب في أفعالهم. ولم يجز أن يجتمع فيهم الفعل المستحق السعادة وفعل السعادة الذي هو التمتع لاختصاص أحدهما بالنعمة الناقصة والآخر بالنعمة المكتملة. فإذا لا بد أن يعتبر في الملاك آتاتٌ مختلفة في أحدها استحق السعادة وفي الآخر صار سعيداً وعلى الثالث بأن من طبع الملاك أن يدرك حالاً كماله المتجه إليه فلا يُطلب

له الا فعلٌ واحدٌ ثوابيٌّ يجوز أن يقال له واسطة من حيث أن الملاك يتجه به إلى السعادة

### الفصل السادس

في أن الملائكة هل نالوا النعمة والمجد على نسبة قواهم الطبيعية

يُتخطى إلى السادس بأن يقال: يظهر أن الملائكة لم ينالوا النعمة والمجد على نسبة قواهم الطبيعية فإن النعمة توهب عن مجرد إرادة الله. فإذاً كذلك مقدار النعمة يتوقف على إرادة الله لا على مقدار القوى الطبيعية

٢ وأيضاً يظهر أن الفعل البشري أقرب إلى النعمة من الطبيعة لأن الفعل البشري مُعدٌّ للنعمة. والنعمة ليست من الأعمال كما في رو ١١. فإذاً أخرى أن لا يكون مقدار النعمة في الملائكة بحسب مقدار القوى الطبيعية

٣ وأيضاً أن الإنسانية والملاك يتجهان على السواء إلى السعادة أو النعمة. والإنسان ليس يُكثر له من النعمة على حسب درجة قواه الطبيعية. فكذا الملاك أيضاً

لكن يعارض ذلك قول معلم الأحكام ك ٢ تم ٢ ج ٢ «ان الملائكة لكونهم قد خُلِقوا بطبيعة أعلى وحكمة أدق قد أُوتوا أيضاً نعماً أعظم»

والجواب أن يقال من اللائق أن يكون الملائكة قد أُوتوا مواهب النعم وكمال السعادة على حسب درجة قواهم الطبيعية ويمكن بيان ذلك من أمرين أما أولاً فمن جهة الله الذي بترتيب حكمته أبدع الطبيعة الملكية على درجاتٍ مختلفة وكما ان الطبيعة الملكية مسوقة إلى درجاتٍ مختلفة من النعمة والمجد كما أنه إذا أصلح البناء الحجارة لبناء بيتٍ فمن مجرد مبالغته في اتقان بعضها يظهر أنه يُعِدُّها لأشرف جهة من البيت فإذاً كذلك يظهر أن الله قد أعدَّ الملائكة الذين أبدعهم بطبيعةٍ أعلى لنعمٍ أعظم وسعادةٍ أتم. وأما ثانياً فمن جهة الملاك لأنه ليس مركباً من طبائع مختلفة

حتى يكون ميل إحداها مانعاً أو عائقاً لقوة الأخرى كما يعرض في الإنسان الذي قد تعاق فيه أو تُمنع حركة الجزء العقلي بميل الجزء الحسّاس وما لم يكن مانعٌ أو عائقٌ فالطبيعة تتحرك بكل قوتها ولذا كان من اللائق أن الملائكة الذين حصلوا على طبيعة أفضل يتجهون إلى الله اتجاهاً أقوى وهذا يعرض في الناس أيضاً لأنه كلما كان التوجه إلى الله أشد كان ما يُمنح من النعمة والمجد أعظم وبذلك يظهر أن الملائكة الذين حصلوا على قوى طبيعية أفضل حصلوا على نعمة ومجد أعظم

إذاً أجيب على الأول بأنه كما أن النعمة هي من مجرد إرادة الله كذلك طبيعة الملاك أيضاً وكما أن إرادة الله ساقط الطبيعة إلى النعمة كذلك ساقط درجات الطبيعة إلى درجات النعمة وعلى الثاني بأن أفعال الخليقة الناطقة مستندةٌ إليها وأما الطبيعة فمستندةٌ إلى الله ابتداءً. فإذا يظهر أن النعمة تُمنح بحسب الأعمال

وعلى الثالث بأن اختلاف القوى الطبيعية في الملائكة المتغايرين في النوع ليس كاختلافها في الناس المتغايرين في العدد فقط لأن التغاير النوعي يكون بالصورة والتغاير العددي يكون بالمادة. وأيضاً ففي الإنسان شيءٌ يمكن أن يمنع أو يعوق حركة الطبيعة العقلية والملائكة ليس فيهم ذلك. فإذا ليس حكمهما واحداً

### الفصل السابع

في أن الملائكة السعداء هل يبقى فيهم المعرفة والمحبة الطبيعيتان

يُنخِطُ إلى السابع بأن يقال: يظهر أن الملائكة السعداء لا تبقى فيهم المعرفة والمحبة الطبيعيتان لأنه متى جاءَ الكامل يُبطلُ الناقص كما في ١ كور ١٣: ١٠ والمحبة والمعرفة الطبيعيتان ناقضتان بالنسبة إلى المعرفة والمحبة السعديتين. فإذا متى جاءت السعادة ارتفعت المحبة والمعرفة الطبيعيتان

٢ وأيضاً حيث يكون شيءٌ كافياً فلا فائدة في وجود آخر. ويكفي في الملائكة السعداء المعرفة والمحبة المجيدتان. فلا فائدة في بقاء المعرفة والمحبة الطبيعيتين فيهم

٣ وأيضاً ليس يجتمع أثران لقوةٍ واحدةٍ بعينها كما أن الخط الواحد لا ينتهي من جهةٍ واحدةٍ بعينها إلى نقطتين. والملائكة السعداء هم دائماً بحال المعرفة والمحبة السعيدتين لأن السعادة ليست بحسب الملكة بل بحسب الفعل كما في الخلقيات ١ ب ٨. فإذاً ليس يمكن أصلاً أن يكون في الملائكة معرفة ومحبة طبيعيتين

لكن يعارض ذلك أنه ما دامت طبيعةٌ باقيةً يبقى فعلها. والسعادة لا ترفع الطبيعة إذ هي كمالها. فإذاً لا ترفع المعرفة والمحبة الطبيعيتين

والجواب أن يُقال إنَّ الملائكة السعداء تبقى فيهم المعرفة والمحبة الطبيعيتين لأن نسبة الأفعال بعضها إلى بعض كنسبة مبادئها. وواضحٌ أن نسبة الطبيعة إلى السعادة نسبة الأول إلى الثاني لأن السعادة تضاف على الطبيعة ومن الضرورة أن يبقى الأول في الثاني. فإذاً من الضرورة أن تبقى الطبيعة في السعادة وكذا من الضرورة أن يبقى فعل الطبيعة في فعل السعادة

إذاً أجيب على الأول بأن الكمال الطارئ يرفع النقصان المقابل له. ونقصان الطبيعة ليس مقابلاً لكمال السعادة بل أساساً له كما أن نقصان القوة أساسٌ لكمال الصورة وهي لا يرتفع بها القوة إلى العدم المقابل لها أي للصورة. وكذا أيضاً ليس نقصان المعرفة الطبيعية مقابلاً لكمال معرفة المجد إذ ليس يمتنع معرفة شيءٍ بوسائلٍ مختلفة معاً كما أنه يجوز معرفة شيءٍ بواسطة ظنية وبرهانية معاً وكذا يجوز للملاك أن يعرف الله بذات الله وبذاته معاً مما أولهما إلى معرفة المجد والآخر إلى معرفة الطبيعة

وعلى الثاني بأن ما هو من قبيل السعادة كافٍ ذاته غير أن وجوده يستلزم قبله ما هو من قبيل الطبيعة إذ ليس من سعادة قائمة بنفسها سوى السعادة

## الغير المخلوقة

وعلى الثالث بأنه إنما يمتنع اجتماع أثرين لقوة واحدة إذا لم يكن أحدهما متجهاً إلى الآخر. والمعرفة والمحبة الطبيعيتان متجهتان إلى المعرفة والمحبة المجيدتين. فإذا لا مانع من أن يوجد في الملاك المعرفة والمحبة الطبيعيتان والمعرفة والمحبة المجيدتان

## الفصل الثامن

في أن الملاك السعيد هل يجوز عليه الخطيئة

يُتَخَطَّى إلى الثامن بأن يقال: يظهر أن الملاك السعيد تجوز عليه الخطيئة فإن السعادة لا ترفع الطبيعة كما مرَّ في الفصل السابق. ومن شأن الطبيعة المخلوقة أن تكون معروضة للنقصان. فإذا الملاك السعيد تجوز عليه الخطيئة

٢ وأيضاً ان القوى النطقية تتعلق بالمتقابلات كما قال الفيلسوف في الإلهيات ك ٤ م ٣. وإرادة الملاك السعيد لا تزال نطقية. فهي إذن تتعلق بالخير والشر

٣ وأيضاً من شأن الاختيار أن يقدر الإنسان على انتخاب الخير والشر. والاختيار ليس ينتقص في الملائكة السعداء. فإذا تجوز عليهم الخطيئة

لكن يعارض ذلك قول أوغسطينوس في شرح تك ك ١١ ب ٧ ان تلك الطبيعة المعصومة عن الاثم هي في الملائكة القديسين. فإذا الملائكة القديسون معصومون عن الخطيئة

والجواب أن يُقال إنَّ الملائكة السعداء معصومون عن الخطيئة وتحقيقه ان سعادتهم قائمة بكونهم يرون الله بذاته وذات الله هي ذات الخيرية فإذا نسبة الملاك الذي يرى الله إلى الله كنسبة كل من لا يرى الله إلى مطلق الخير. ومحال أن يريد مريد أو يفعل فاعل شيئاً دون مراعاة الخير وان يريد الإعراض عن الخير من حيث هو خير. فإذا ليس يقدر الملاك السعيد أن يريد أو يفعل الا مع مراعاة الله ومتى كان مريداً أو فاعلاً على هذا النحو تمتنع عليه الخطيئة. فإذا ليست الخطيئة

جائزة على الملاك السعيد بوجه من الوجوه

إذا أُجيب على الأول بأن الخير المخلوق إذا اعتبر في حد نفسه كان النقصان جائزاً عليه وأما إذا اعتُبرَ بحسب اتصاله التام بالخير الغير المخلوق كما هو اتصال السعادة فهو يكتسب بذلك العصمة عن الخطيئة كما مرّ في جرم الفصل

وعلى الثاني بأن القوى النطقية إنما تتعلق بالمتقابلات في ما لا تتجه إليه طبعاً وأما في ما تتجه إليه طبعاً فلا فإن العقل يمتنع عليه عدم التصديق بالمبادئ المعلومة طبعاً وكذا يمتنع على الإرادة عدم الرضى بالخير من حيث هو خيراً لأنها تميل طبعاً إلى الخير على أنه موضوعها. فإذا إرادة الملاك تتعلق بالمتقابلات بالنظر إلى فعل أو ترك أمور كثيرة وأما بالنظر إلى الله الذي يرى الملائكة ان وجوده هو عين ذات الخيرية فلا تتعلق بالمتقابلات بل تتجه بحسبه إلى جميع الأشياء أي المتقابلات انتخبت وبذلك تنبأ عن الخطيئة

وعلى الثالث بأن نسبة الاختيار إلى انتخاب ما إلى الغاية كنسبة العقل إلى النتائج وواضح أن من شأن قوة العقل انه يقوى على الانتقال إلى نتائج مختلفة بحسب المبادئ الموضوعة وأما انتقاله إلى نتيجة ما دون رعاية ترتيب المبادئ فراجع إلى نقصانه. فإذا كون الاختيار يقوى على انتخاب أمور مختلفة مع رعاية ترتيب الغاية راجع إلى كمال حريته واما انتخابه شيئاً مع مخالفة ترتيب الغاية مما يقوم به حقيقة الخطيئة فراجع إلى نقصان الحرية. فإذا يوجد في الملائكة المعصومين عن الخطيئة حرية اختيار اعظم من التي فينا لعدم كوننا معصومين عن الخطيئة

### الفصل التاسع

في أن الملائكة السعداء هل يقدرّون أن يترقوا في مدارج السعادة يُتخطى إلى التاسع بأن يقال: يظهر أن الملائكة السعداء يقدرّون أن يترقوا في مدارج السعادة فإن محبة الإحسان هي مبدأ استحقاق الثواب. والملائكة حاصلون

على محبة الإحسان الكاملة. فإذا يقدر الملائكة السعداء أن يستحقوا الثواب. وكلما ازداد استحقاق الثواب يزداد ثواب السعادة. فإذا يقدر الملائكة السعداء أن يترقوا في مدارج السعادة

٢ وأيضاً قال اوغسطينوس في التعليم المسيحي ك ١ ب ٣٢ «الله يستخدمنا لأجل نفعنا وخيريته» ومثلنا في ذلك الملائكة الذين يستخدمهم في الخدم الروحانية إذ انهم «أرواحٌ خادمة تُرسل للخدمة من أجل الذين سيرثون الخلاص» كما في عبر ١: ١٤. ولو كانوا لا يستحقون بذلك ثواباً ولا يرتقون في مدارج السعادة لما ترتب عليه نفعهم. فيلزم إذن أن الملائكة السعداء لهم أن يستحقوا ثواباً وان يرتقوا في مدارج السعادة

٣ وأيضاً ان امتناع الترقى على من ليس في الدرجة العليا راجعٌ إلى النقصان والملائكة ليسوا في الدرجة العليا. فلو امتنع عليهم الترقى إلى الأعلى لكان فيهم نقصان في ما يظهر وهذا غير لائق

لكن يعارض ذلك أن الترقى واستحقاق الثواب يختصان بحال السفر. والملائكة ليسوا مسافرين بل مُدركين. فإذا يمتنع على الملائكة السعداء استحقاق الثواب والارتقاء في درجات السعادة

والجواب أن يُقال إن كل حركة فقصد المحرك يتجه فيها إلى أمر معين يقصد ايصال المتحرك إليه لأن القصد يتعلق بالغاية التي ينافيها التسلسل إلى غير النهاية وواضح انه إذ كان متعذراً على الخليفة الناطقة أن تدرك بقوتها سعادتها القائمة بروؤية الله كما يتضح مما مر في الفصل الأول تحتاج إلى أن تتحرك إلى السعادة من الله. فإذا لا بد من أمر معين تتجه إليه كل خليفة ناطقة على أنه الغاية القصوى وهذا الأمر المعين لا يجوز أن يكون في الرؤية الإلهية من جهة المرئي لأن الحق الأعظم يُرى من الجميع على تفاوتٍ بينهم بحسب تفاوت درجاتهم بل إنما يتعين الغرض

تعييناً متفاوتاً من قصد الموجه إلى الغاية كيفية الرؤية إذ يمتنع على الخليفة الناطقة ان تبلغ الدرجة العليا من الرؤية التي هي الإحاطة كما تبلغ إلى رؤية الذات العظمى لأن هذه الدرجة لا يمكن جوازها الا على الله وحده كما يتضح مما مرّ في مب ١٢ ف ٧ ومب ١٤ ف ٣ لكن لما كان يطلب للإحاطة بالله قوة غير متناهية ولم يكن ممكناً أن تكون قوة الخليفة على رؤية الله الا متناهية وكان كل متناهٍ بعيداً عن غير المتناهي بمراتب غير متناهية يحدث ان الخليفة الناطقة تعقل الله على أنحاء كثيرة متفاوتة في الجلاء وكما ان السعادة قائمة بالرؤية كذلك درجة السعادة قائمة بكيفية الرؤية. فإذا كل خليفة ناطقة تساق من الله إلى غاية السعادة بحيث انها تساق أيضاً بانتخاب الله إلى درجة معينة من السعادة فإذا بلغت تلك الدرجة امتنع عليها الانتقال إلى درجة أعلى

إذا أُجيب على الأول بأنه إنما يستحق الثواب ما يتحرك إلى الغاية والخليفة الناطقة تتحرك إلى الغاية لا بالانفعال فقط بل بالفعل أيضاً فإن كانت تلك الغاية مقدورة للخليفة الناطقة قيل لذلك الفعل محصلٌ للغاية كما يحصل الإنسان العلم بالنظر والتأمل وان لم تكن مقدورة لها بل تتوقع من الغير كان الفعل مستحقاً للغاية وما كان في الحدّ الأخير فليس بمتحرك بل قد انقطعت حركته. فإذا محبة الإحسان الناقصة المختصة بالطريق لها أن تستحق الثواب وأما الكاملة فليس لها أن تستحق الثواب بل بالأحرى أن تتمتع به على حدّ ما يجري أيضاً في الملكات الحاصلة فإن الفعل المتقدم على الملكة محصلٌ لها وأما الفعل الصادر عن الملكة الحاصلة فهو كاملٌ مقرون باللذة وكذا أيضاً ليس لفعل محبة الإحسان الكاملة وجه الاستحقاق بل بالأحرى يتعلق بكمال الثواب

وعلى الثاني بأن شيئاً يقال له نافعٌ على ضربين أحدهما على أنه سبيلٌ إلى الغاية وبهذا المعنى استحقاق السعادة نافعٌ والآخر على أنه جزءٌ نافعٌ بالنسبة إلى الكل

كالجدار بالنسبة إلى البيت وبهذا المعنى تكون خدَم الملائكة نافعةً للملائكة السعداء من حيث أنها جزءٌ لسعادتهم لأن إفاضة الكمال المحصول عليه على الغير هي من شأن الكامل من حيث هو كامل

وعلى الثالث بأن الملاك السعيد وان لم يكن في أعلى درجات السعادة مطلقاً لكنه في الدرجة القصوى التي بالنسبة إلى نفسه بحسب الانتخاب ومع ذلك فيمكن أن يزداد فرح الملائكة بنجاة من ينجو بخدمتهم كقوله في لو ١٥ : ١٠ «يكون فرحٌ عند ملائكة الله بخاطئٍ واحدٍ يتوب» غير ان هذا الفرح من قبيل الثواب العرضي الذي يمكن ازدياده إلى يوم القيامة ولذا ذهب بعضٌ إلى أن الملائكة يمكن أن يستحقوا أيضاً بالنظر إلى الثواب العرضي والأولى أن يقال ليس يمكن أصلاً لسعيدٍ أن يستحق الثواب ما لم يكن مسافراً ومدرَكاً معاً كال المسيح الذي كان وحده مسافراً ومدرَكاً معاً لأن الفرح المتقدم ذكره يحصل الملائكة من قوة السعادة بأولى مما يستحقونه



### المبحثُ الثالثُ والستونُ

#### في شر الملائكة باعتبار الذنب - وفيه تسعة فصول

ثم ينبغي النظر في أن الملائكة كيف صاروا أشراراً وأولاً باعتبار شر الذنب ثم باعتبار شر العقاب أما الأول فالبحث فيه يدور على تسع مسائل — ١ هل يمكن وجود شر الذنب في الملائكة — ٢ أي خطايا يمكن أن يقتربوا — ٣ في أن الملاك باشتهاء ماذا خطئ — ٤ في أنه إذا فرض أن بعض الملائكة صاروا أشراراً بخطيئة إرادتهم هل بعضهم أشراراً طبعاً — ٥ في أنه إذا لم يكن كذلك هل امكن لأحدهم أن يكون منذ أول أن خلقه شريراً بفعل إرادته — ٦ في أنه إذا لم يكن كذلك هل كان تراخ بين الخلق والسقوط — ٧ في أن الملاك الأعلى بين الساقطين هل كان أعظم جميع الملائكة مطلقاً — ٨ في أن خطيئة الملاك الأول هل كانت سبباً لخطيئة الآخرين — ٩ هل سقط من الملائكة مقدارٌ ما بقي

## الفصل الأول

هل يمكن وجود شر الذنب في الملائكة

يُتَخَطَّى إلى الأول بأن يقال: يظهر أنه يمتنع وجود شرّ الذنب في الملائكة لأن شرّ الذنب ليس يمكن وجوده إلا في ما بالقوة كما في الإلهيات ك ٩ م ١٩ إذ محل عدم هو الموجود بالقوة. والملائكة لكونهم صوراً قائمة بأنفسها ليس لهم وجودٌ بالقوة فإذا يمتنع وجود شرّ الذنب فيهم

٢ وأيضاً ان الملائكة أشرفُ من الاجرام العلوية. والاجرام العلوية يمتنع أن يوجد فيها شرٌّ كما قال الفلاسفة. فإذا كذلك الملائكة أيضاً

٣ وأيضاً ان الطبيعي لا ينفك أصلاً عما هو فيه. وطبيعي للملائكة أن يتحركوا إلى الله بحركة المحبة. فإذا ليس يمكن انفكاك ذلك عنهم لكنهم بحال محبتهم الله لا يخطئون. فإذا يمتنع عليهم اقتراف الخطيئة

٤ وأيضاً ان الشهوة لا تتعلق إلا بما هو خيرٌ ولو في الظاهر فقط والملائكة يمتنع أن يكون لهم شيءٌ ظاهره خيرٌ وليس في الحقيقة خيراً لأنه أما يمتنع عليهم الخطأ مطلقاً أو يمتنع في الأقل تقدمه على الذنب. فإذا ليس يقدر الملائكة أن يشتهوا إلا ما هو خيرٌ في الحقيقة. وليس يخطئ أحدٌ باشتهائه ما هو خيرٌ في الحقيقة. فإذا ليس يخطئ الملاك بالاشتفاء

لكن يعارض ذلك قوله في أيوب ٤: ١٨ «في ملائكته يجد اثماً»

والجواب أن يُقال إن كلاً من الملاك وسائر المخلوقات الناطقة إذا اعتُبر في طبيعته كانت الخطيئة جائزةً عليه وإذا كانت خليفةً ما معصومةً عن الخطيئة فإنما حصل لها ذلك من هبة النعمة لا من حال الطبيعة وتحقيق ذلك ان الخطيئة ليست شيئاً سوى الاعتساف عن استقامة الفعل التي يجب أن تكون له سواءً اعتُبرت الخطيئة في الطبيعيات أو في الصناعات أو في الخليقات وإنما يمتنع هذا الاعتساف في الفعل

الذي نظامه قدرة الفاعل لأنه لو كانت يد الصانع هي نظام القطع لما قدر أن يقطع الخشب إلا على وجه الاستقامة وأما إذا كانت استقامة القطع ترجع إلى نظام آخر فقد يحدث أن يكون القطع مستقيماً وأن يكون غير مستقيم مستقيم. والإرادة الإلهية هي وحدها نظام فعلها إذ ليست متجهة إلى غاية أعلى وكل إرادة مخلوقة أيّاً كانت فليس لها استقامة في فعلها إلا بحسب تنظيمها من الإرادة الإلهية التي إليها ترجع الغاية القصوى كما يجب تنظيم إرادة كل أدنى بحسب إرادة الأعلى على نحو ما تنتظم إرادة الجندي بحسب إرادة قائد الجيش. فإذا إنما يمتنع حصول الخطيئة في الإرادة الإلهية وحدها وأما في الإرادة المخلوقة أيّاً كانت فيجوز حصول الخطيئة بحسب رتبة طبيعتها

إذا أُجيب على الأول بأن الملائكة ليس فيهم قوة إلى الوجود الطبيعي ولكن يوجد فيهم بحسب الجزء العقلي قوة إلى التوجه إلى هذا الأمر أو ذاك وبهذا الاعتبار يجوز وجود الشر فيهم وعلى الثاني بأن الاجرام العلوية ليس لها إلا الفعل الطبيعي ولهذا فكما يمتنع أن يوجد في طبيعتهم شر الفساد كذلك يمتنع أن يوجد في فعلهم الطبيعي شر مخالفة النظام وأما الملائكة فلهم من وراء الفعل الطبيعي فعل اختياري باعتباره يحدث وجود الشر فيهم

وعلى الثالث بأن توجه الملاك إلى الله بحركة المحبة إنما هو طبيعي له من حيث ان الله هو مبدأ الوجود الطبيعي وأما توجهه إليه من حيث هو موضوع السعادة الفائقة الطبع فمنشأه عن المحبة المجانية التي يمكن تجافيه عنها باقتراف الذنب

وعلى الرابع بأن الاثم المميت يمكن حدوثه في الفعل الاختياري على ضربين أحدهما من طريق انتخاب شرٍّ ما كما يَأْثِم الإنسان بانتخابه الزناء الذي هو شرٌّ في ذاته وهذه الخطيئة تصدر دائماً عن جهلٍ أو خطأٍ والا لم يُنتخب ما هو شرٌّ تحت

اعتبار الخير فإن الزاني يخطئ بالتفصيل بانتخابه هذه اللذة التي في الفعل المخالف النظام تحت اعتبار كونها خيراً ما ليفعل الآن بحسب ميل الشهوة أو الملكة وإن كان لا يخطئ بالجملة بل يحكم في ذلك بالحق. والملاك لم تجز عليه الخطيئة بهذا الضرب إذ ليس في الملائكة تلك الآلام الشهوانية التي يتقيد بها العقل كما يتضح مما أسلفناه في مب ٥٩ ف ٤ ولم يجز أيضاً أن يتقدم فيهم على الخطيئة الأولى ملكة مُمِلَّة إلى الخطيئة — والثاني من طريق انتخاب ما هو في حد ذاته خيراً ولكن لا بحسب ما يجب من مطابقة القياس أو النظام فيكون النقصان المفضي إلى الخطيئة إنما هو من جهة الانتخاب الخارج عن الترتيب الواجب لا من جهة الأمر المنتخب كما لو انتخب منتخباً أن يصلي دون رعاية الترتيب الموضوع من الكنيسة وهذا الذنب لا يقتضي أن يكون مسبقاً بالجهل بل بعدم مراعاة ما يجب مراعاته فقط وبهذا الضرب قد أذنب الملاك لاتجاهه اختياراً إلى خيره من دون مراعاة نظام الإرادة الإلهية

### الفصل الثاني

هل لا يجوز على الملائكة إلا خطيئة الكبرياء والحسد فقط

يُتَخَطَّى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أنه ليس يجوز على الملائكة خطيئة الكبرياء والحسد فقط لأن كل من تعرض له لذة خطيئة ما يجوز أن يسقط في تلك الخطيئة والشياطين يلتذون أيضاً بدنس الخطايا اللحمية كما قال أوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ٣. فإذا جاز على الشياطين الخطايا اللحمية أيضاً

٢ وأيضاً كما أن الكبرياء والحسد خطيئتان روحانيتان كذلك الكسل والبخل والغضب خطايا روحانية. والخطايا الروحانية تجوز على الروح كما تجوز الخطايا اللحمية على اللحم. فإذا ليس يجوز على الملائكة الكبرياء والحسد فقط بل الكسل والبخل أيضاً

٣ وأيضاً ان الكبرياء يتفرع عليها ردائل كثيرة ومثلها الحسد كما قال غريغوريوس في أدبياته ك ٣١ ب ١٧. ومتى فُرِضَت العلة فُرض المعلول. فإذاً إذا جاز على الملائكة الكبرياء والحسد جاز عليهم ردائل أخرى أيضاً

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ٣ «ليس الشيطان زانياً أو سكيراً أو نحو ذلك لكنه متكبرٌ وحاسدٌ»

والجواب أن يُقال إنَّ الخطيئة يمكن وجودها في شيءٍ على ضربين أي بحسب الذنب وبحسب الانعطاف فبحسب الذنب يجوز على الشياطين جميع الخطايا لأنهم بحملهم الناس على جميع الخطايا يقتربون ذنب جميع الخطايا وأما بحسب الانعطاف فليس يجوز عليهم إلا تلك الخطايا التي يحدث أن تتعطف إليها الطبيعة الروحانية. والطبيعة الروحانية لا يمكن انعطافها إلى الخيرات المختصة بالجسم بل إلى الخيرات التي يصح وجودها في الروحانيات إذ ليس ينعطف شيءٌ إلا إلى ما يمكن أن يلائم طبعه نوعاً من الملائمة والخيرات الروحانية متى انعطف إليها منعطفٌ فلا يمكن وجود الخطيئة فيها إلا بمخالفة ترتيب الأعلى في هذا الانعطاف وخطيئة الكبرياء قائمةٌ بعدم الخضوع إلى الأعلى في ما يجب أن يُخضع له فيه. فإذاً لا يجوز أن تكون خطيئة الملاك الأولى إلا الكبرياء لكن جاز أن تستتبع فيهم الحسد لأن ميل العاطفة إلى اشتهاؤ شيءٍ وكرهاتها لمقابلته في حكمٍ واحدٍ والحاسد إنما يسوءه خير الغير من حيث يعتبره مانعاً لخيرهِ والملاك الشرير لم يكن له أن يعتبر خير الغير مانعاً للخير المشتهى منه إلا من حيث قد اشتهى التفرد بالعظمة الذي يمتنع بعظمة الغير ولذا قد وقع الملاك الخاطئ على أثر خطيئة الكبرياء في شر الحسد من حيث قد ساءه خير الإنسان والعظمة الإلهية أيضاً من حيث أن الله قد صرفها في سبيل المجد الإلهي على خلاف إرادة الشيطان

إذاً أجيب على الأول بأن الشياطين لا يلتذون بدنس الخطايا اللحمية كأنَّ بهم

عاطفةً إلى الملاذ البدنية بل ان الحسد يحملهم على أن يلتذوا بخطايا الناس أيّاً كانت من حيث هي موانع للخير الإنساني

وعلى الثاني بأن البخل باعتبار كونه خطيئة خاصة هو شهوة مفرطة للأموال الزمنية التي تصرف في وجه العيشة الإنسانية مما يمكن تقويمه بالمال وهذه لا ينعطف إليها الشياطين كما لا ينعطفون أيضاً إلى الملاذ البدنية. فإذا يمتنع فيهم البخل باعتبار مفهومه الخاص وأما إذا أريد به كل شهوة مفرطة للحصول على أيّ خير مخلوق كان بهذا الاعتبار مندرجاً في الكبرياء الموجودة في الشياطين. وأما الغضب فيقارنه انفعالاً ما كالشهوة أيضاً فلا يجوز اتصاف الشياطين به إلا مجازاً. وأما الكسل فهو غمٌّ يجعل الإنسان متثاقلاً في أفعال الروح بسبب تعب البدن الذي لا محل له في الشياطين وهكذا يتضح انه ليس يمكن أن يوجد في الشياطين من الخطايا الروحانية المحضة سوى الكبرياء والحسد على أن يكون المراد بالحسد الإرادة الكارهة خير الغير لا الانفعال

وعلى الثالث بأنه يندرج تحت الكبرياء والحسد باعتبار وجودهما في الشياطين جميع الخطايا المنفرعة عنهما

### الفصل الثالث

في أن الشيطان هل اشتهى أن يكون مثل الله

يُتَخَطَّى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الشيطان لم يشته أن يكون مثل الله لأن ما يمتنع تصويره يمتنع اشتهاؤه إذ الشهوة الحسية أو النطقية أو العقلية إنما تتحرك بالخير المتصور وإنما يحدث وجود الخطيئة في هذه الشهوة فقط. ومساواة خليفة الله يمتنع تصويرها لتضمنها تناقضاً للزوم كون المتناهي غير متناهٍ لو كان مساوياً لغير المتناهي. فإذا لم يجز أن يشتهي الملاك أن يكون مثل الله

٢ وأيضاً ما كان غاية للطبيعة فلا حَرَجَ في اشتهاؤه. والتشبه بالله غاية يميل

إليها طبعاً كل خليفة. فإذا كان الملاك قد اشتهى أن يكون مثل الله لا بالمساواة بل بالمشابهة يظهر انه لم يخطأ في ذلك

٣ وأيضاً أن الملاك خُلِقَ احكمَ من الإنسان. وليس ينتخب إنسانٌ أن يكون مساوياً للملاك فضلاً عن أن يكون مساوياً لله إلا ذو الجنون المطبق لأن «الانتخاب ليس يتعلق إلا بالممكنات» التي يتعلق بها الرأي والمشورة. فإذا أولى أن لا يكون الملاك قد خطئَ باشتهائه أن يكون مثل الله لكن يعارض ذلك قوله في اش ١٤: ١٤ بلسان الشيطان «اصعد إلى السماء وأكون شبيهاً بالعلي» وقول اوغسطينوس في مسائل العهد العتيق مس ١١٣ «انفخ بروح الاستعلاء فأراد أن يسمّى إلهاً»

والجواب أن يُقال إنَّ الملاك قد خطئَ لا شك باشتهائه أن يكون مثل الله وهذا يحتمل معنيين أن يكون مثل الله بالمساواة أو بالمشابهة فعلى الأول لم يجز أن يشتهي ذلك لأنه علم بالعلم الطبيعي ان هذا مستحيلٌ وهو لم يتقدم فيه فعلَ الخطيئة الأولى ملكةً أو انفعالٌ يقيدُ قوته الداركة حتى يخطئَ في أمرٍ مخصوص فينتخب المحال كما قد يعرض عندنا وهب ان هذا ممكنٌ فهو منافعٍ للشوق الطبيعي فان في كل شيءٍ شوقاً طبيعياً إلى استبقاء وجوده الذي ينعدم باستحالة ذلك الشيء إلى طبيعة أخرى ولذا لا يجوز لشيءٍ مما في مرتبةٍ طبيعية أدنى ان يشتهي مرتبةً طبيعيةً أعلى كما ليس يشتهي الحمار أن يكون فرساً لأنه لو انتقل إلى مرتبةٍ طبيعةً أعلى لزال وجوده غير أن الوهم يغترُّ في ذلك لأن الإنسان لاشتهائه أن يكون في مرتبةٍ أعلى بالنظر إلى بعض العوارض التي يمكن زيادتها دون فساد المحل يُظنُّ أنه يقدر أن يشتهي مرتبةً طبيعيةً أعلى لا يمكن وصوله إليها ما لم ينعدم وجوده. وواضحٌ ان الله مجاوزٌ للملاك لا في بعض الاعراض بل في رتبة الطبيعة وكذا الملائكة أيضاً مجاوزٌ بعضهم

بعضاً. فإذا ليس يجوز أن ملاكاً أدنى يشتهي أن يكون مساوياً لملاكٍ أعلى فضلاً عن أن يشتهي أن يكون مساوياً لله — وأما اشتهاء شيءٍ أن يكون مثل الله بالمشابهة فيحدث على نحوين أحدهما باعتبار ما من شأنه أن يشابه الله فيه ومن يشتهي أن يكون شبيهاً بالله باعتبار هذا فليس يخطئ إذا اشتهى أن يكتسب مشابهة الله بالترتيب الواجب أي أن يحصل عليها من الله وأما من يشتهي التشبه بالله من باب العدل أي بقوته لا بقوة الله فيخطئ. والآخر باعتبار ما ليس من شأنه أن يشابه الله فيه كما لو اشتهى مشتهٍ أن يبدع السماء والأرض مما هو مخصوصٌ بالله فقط وهذا الاشتهاء لا يتجرد عن الخطيئة. وعلى هذا النحو قد اشتهى الشيطان أن يكون مثل الله لا بمعنى أن يشابهه في عدم الخضوع لشيءٍ مطلقاً وإلا لاشتهى عدم وجوده إذ ليس يمكن وجود خليفةٍ إلا من طريق اشتراكها في الخضوع لله بل قد اشتهى أن يشابهه في أمر آخر على خلاف ما يجب لأنه اشتهى أن يشابهه في أمر آخر على خلاف ما يجب لأنه اشتهى ما كان قادراً أن يدركه بقوة طبعه على أنه الغاية القصوى للسعادة محولاً شوقه عن السعادة الفائقة الطبع التي تحصل بنعمة الله أو لأنه إذا كان قد اشتهى مشابهة الله التي توهب بالنعمة على أنها الغاية القصوى فقد رام أن يحصل على ذلك بقوة طبعه لا بالمدد الإلهي بحسب ترتيبه تعالى وهذا ينطبق على أقوال انسلموس الذي قال في كتاب سقوط الشيطان ب ٤ «اشتهى ما لو ثبت لادركه» ومآل الأمرين إلى واحدٍ لأنه باعتبار كليهما قد اشتهى أن يحصل على السعادة الغائية بقوته مما هو مخصوصٌ بالله وحده. ولما كان ما بالذات مبدأً وعلةً لما بالغير نشأ عن ذلك أيضاً أنه اشتهى أن يكون له رئاسةٌ على غيره وفي هذا أيضاً رام أن يتشبه بالله تشبهاً فاسداً

وبذلك يتضح الجواب على جميع الاعتراضات

### الفصل الرابع

#### هل بعض الشياطين أشرارٌ طبعاً

يُنْتَخَطَى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن بعض الشياطين أشرارٌ طبعاً فقد قال فرفور يوس على ما روى اوغسطينوس في مدينة الله ١٠ ب ١١. «يوجد صنفٌ من الشياطين خدّاعون بالطبع يراؤون أنهم آلهة أو أنفس الموتى». وكون شيء خدّاعاً هو نفس كونه شريراً. فإذا بعض الشياطين أشرارٌ طبعاً

٢ وأيضاً كما أن الملائكة مخلوقون من الله كذلك الناس أيضاً. وبعض الناس أشرارٌ طبعاً كما أُشير إليهم بقوله في حك ١٢: ١٠ «كان شرُّهم غريزياً». فإذا يجوز أن يكون بعض الملائكة أشراراً طبعاً

٣ وأيضاً ان في بعض الحيوانات الغير الناطقة بعض شريّات غريزية كما أن الثعلب زائغٌ طبعاً والذئب خاطفٌ طبعاً. وهي مع ذلك مخلوقة من الله. فإذا الشياطين أيضاً وان كانوا مخلوقين من الله يجوز أن يكونوا أشراراً طبعاً

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ «ليس الشياطين أشراراً بالطبع»

والجواب أن يُقال إن كل ما هو موجودٌ فمن حيث هو موجودٌ وله طبيعةٌ ما يتجه طبعاً إلى خيرٍ ما لصدوره عن مبدأٍ خيرٍ ضرورة ان المعلول يشابه دائماً علته. وقد يعرض مقارنة شرٍّ ما لخيرٍ ما جزئياً كمقارنة شر افناء الغير للنار وأما الخير الكلي فيستحيل مقارنة شرٍّ ما له. فإذا إذا كان شيء متجهاً طبعاً إلى خيرٍ جزئياً جاز أن يميل طبعاً إلى شرٍّ ما لا من حيث هو شرٌّ بل العرض من حيث هو مقارنٌ لخيرٍ ما وأما إذا كان شيء متجهاً طبعاً إلى مطلق الخير فيمتنع أن يميل طبعاً إلى شرٍّ ما. وواضح أن كل طبيعة عقلية فهي متجهة إلى الخير الكلي الذي تقدر أن تتصوره والذي هو موضوع الإرادة. فإذا لكون الشياطين

جواهر عقلية يمتنع أن يكون لهم بوجهٍ من الوجوه ميلٌ طبيعي إلى شرٍّ ما أيّاً كان فلا يجوز أن يكونوا أشراراً طبعاً

إذاً أُجيب على الأوّل بأن أوغسطينوس قد استدرك هناك على فرفوريوس قوله ان «الشياطين خداعون بالطبع» وأثبت انهم ليسوا خداعين بالطبع بل بالاختيار وإنما ذهب فرفوريوس إلى أن الشياطين خداعون بالطبع لأنه كان يقول انهم حيوانات ذات طبيعة حسية والطبيعة الحسية تتجه إلى خيرٍ جزئيٍّ يمكن مقارنة الشرِّ له وبهذا الاعتبار يجوز أن يكون لها ميلٌ طبيعيٌّ إلى الشر لكن بالعرض من حيث مقارنة الشر للخير

وعلى الثاني بأن شريّة بعض الناس قد يمكن أن تكون طبيعةً أما بسبب العادة التي هي طبيعةٌ أخرى أو بسبب ميلٍ طبيعيٍّ إلى انفعال خارجٍ عن حد الترتيب من جهة الطبيعة الحسية كما يقال لبعضٍ غصابٌ طبعاً أو شهوانيون طبعاً لا من جهة الطبيعة العقلية

وعلى الثالث بأن الحيوانات العُجم لها بحسب الطبيعة الحسية ميلٌ غريزيٌّ إلى بعض الخيرات الجزئية التي يقارنها بعض الشرور كميل الثعلب إلى التماس القوت بالدهاء الذي يقارنه الروغان ولذا لم يكن الروغان شرّاً للثعلب لكونه غريزيّاً له ولا الهياج شرّاً للكلب كما قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤

### الفصل الخامس

في أن الشيطان هل صار في أول آن خلقه شريراً بذنب إرادته  
يُنخِطى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن الشيطان صار في أول آن خلقه شريراً بذنب إرادته فقد قيل عنه في يو ٨: ٤٤ «هو من البدء قتال الناس»

٢ وأيضاً ان عدم الصورة في الخليقة لم يتقدم الصورة بالزمان بل بالأصل فقط كما قال أوغسطينوس في شرح تك ك ١ ب ١٥. والمراد بالسماء التي يُذكر

انها خُلِقَتْ أولاً الطبيعة الملكية العارية عن الصورة كما قال أيضاً هناك في ك ١١ ب ٨ وبما ورد من قوله تعالى «ليكن نورٌ فكان نورٌ» تصورهما بالاتجاه إلى الكلمة. فإذا في آنٍ واحدٍ خُلِقَتْ طبيعة الملاك وكان النور. والنور في آنٍ واحدٍ وُجِدَ وانفصل عن الظلام المعبر به عن الملائكة الخطاة. فإذا الملائكة في أول أن خلقهم صار بعضهم سعداء وبعضهم خطأً

٣ وأيضاً ان الخطيئة مقابلة لاستحقاق الثواب. ويمكن لخليقة عقلية أن تستحق الثواب في أول أن خلقها كنفس المسيح أو كالملائكة الأخيار أيضاً. فإذا قد أمكن أيضاً للشياطين أن يخطئوا في أول أن خلقهم

٤ وأيضاً ان الطبيعة الملكية هي أقدر من الطبيعة الجسمانية والشيء الجسماني يبتدئ أن يفعل حالاً في أول أن خلقه كما أن النار في أول أن كونها تبتدئ أن تتحرك إلى جهة فوق فإذا قد أمكن للملائكة أيضاً أن يفعلوا في أول أن خلقهم فأما فعلاً صالحاً أو فعلاً طالحاً فإن فعلوا فعلاً صالحاً فقد استحقوا السعادة بالنعمة التي حصلت لهم وقد مرَّ في المبحث السابق ف ٥ ان ليس في الملائكة تراخ بين استحقاق الثواب وتحصيله. ولو كان الأمر كذلك لصاروا في الحال سعداء فلم يخطئوا أصلاً وهذا باطلٌ. فبقي إذن انهم قد خطئوا في أول أن خلقهم بفعلهم فعلاً طالحاً

لكن يعارض ذلك قوله في تك ١: ٣١ «ورأى الله جميع ما صنعه فإذا هو حسنٌ جداً» والشياطين من جملة ما صنعه الله. فإذا كانوا حيناً ما أخياراً

والجواب أن يُقال إنَّ بعضاً ذهبوا إلى أن الشياطين لم يلبثوا ان صاروا في أول أن خلقهم أشراراً لكن بالطبع بل بخطيئة إرادتهم لأن الشيطان منذُ خُلِقَ أبى البرارة. ومن تبع هذا القول فليس مشايعاً للمانوية القائلين بأن للشيطان طبيعة الشر غير أنه لما كان هذا القول منافياً لنص الكتاب الذي قيل

فيه عن الشيطان تحت صورة ملك بابل في اش ١٤: ١٢ «كيف سقطت أيتها الزهرة المشرقة بالغداة» وتحت صورة ملك صور في حز ٢٨: ١٣ «كنت في نعيم فردوس الله» أصاب العلماء برفضه وتزييفه — ولذا ذهب غيرهم إلى أن الملائكة أمكن لهم أن يخطأوا في أول آن خلقهم ولكنهم لم يخطأوا غير أن هذا القول أيضاً قد أبطله بعضهم بدليل أنه متى كان فعلاً متتابعين يستحيل في ما يظهر انقضاء كليهما في آن واحدٍ وواضح أن خطيئة الملاك كانت فعلاً متأخراً عن خلقه وحدُ الخلق هو وجود الملائكة وحدُ فعل الخطيئة هو كونهم أشراراً. فيستحيل في ما يظهر أن يكون الملاك قد صار شريراً في الآن الأول الذي فيه ابتدأ وجوده لكن يظهر أن هذا الدليل قاصرٌ إذ إنما يصح في الحركات الزمانية التي تتقضي بالتدرج كما لو كانت الحركة المكانية تابعةً للاستحالة فلا يمكن انقضاء الاستحالة والحركة المكانية في آن واحدٍ وأما الحركات الآنية فيجوز فيها انقضاء حركتين متتاليتين معاً وفي آن واحدٍ كما أن الهواء يستنير من القمر في نفس الآن الذي فيه يستنير القمر من الشمس. وواضح الخلق أنني وكذا حركة الاختيار في الملائكة لأنهم لا يحتاجون إلى القياس والانتقال الفكري كما يتضح مما أسلفناه في مب ٥٨ ف ٣ فإذا لا مانع من انقضاء الخلق وحركة الاختيار في آن واحدٍ — فالحق إذن أن الملاك لم يجر أن يخطأ في الآن الأول بفعل اختياريٍّ قبيحٍ لأنه وان جاز أن شيئاً يبتدئ أن يفعل في الآن الأول الذي فيه يبتدئ أن يوجد إلا أن الفعل الذي يقارن وجود الشيء إنما هو حاصلٌ له من الفاعل الذي آتاه الوجود كما أن حركة النار إلى فوق حاصلةٌ لها من المولد. فإذا إذا حصل شيءٌ على الوجود من فاعل ناقصٍ يمكن أن يكون علة مفسدة للفعل جاز أن يكون له فعل ناقصٌ في الآن الأول الذي فيه يبتدئ وجوده كما إذا كانت الساق التي تولد عرجاءً من ضعف النطفة تبتدئ أن تعرج في الحال. والفاعل الموجد

الملائكة وهو الله يستحيل أن يكون علة الخطيئة. فإذا لا يجوز القول بأن الشيطان صار شريراً في أول أن خلقه

إذا أجيب على الأول بأنه متى قيل الشيطان خاطئ منذ البدء فليس المراد أنه خاطئ منذ بدء خلقه بل منذ بدء الخطيئة كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١ ب ١٥ أي لأنه لم يرعو قط عن خطيئته

وعلى الثاني بأن ذلك الفصل بين النور والظلام على أن المراد بالظلام خطايا الشياطين يجب أخذه باعتبار سابق علم الله وبناءً على هذا قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١ ب ١٩ «إنما قدر أن يفصل بين النور والظلام من قدر أيضاً أن يعلم قبل سقوطهم انهم سيسقطون»

وعلى الثالث بأن كل ما يرجع إلى استحقاق الثواب فهو من الله ولذا جاز ان يستحق الملاك الثواب في أول أن خلقه. وأما الخطيئة فليس حكمها كذلك كما مرّ في جرم الفصل

وعلى الرابع بأن 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 الأول ولكن بعضهم أقاموا مانعاً دون سعادتهم فابطلوا استحقاقهم وهكذا عدموا السعادة التي كانوا قد استحقوها

### الفصل السادس

هل كان تراخ بين خلق الملاك وسقوطه

يُتَخَطَّى إلى السادس بأن يقال: يظهر أنه كان بين خلق الملاك وسقوطه تراخ في حز ٢٨: ١٤ — ١٥ «تمشيت. كامل أنت في طرقك من يوم خلقت على أن وجد فيك اثم» والتمشي لكونه حركة متصلة يقتضي تراخياً. فإذا كان بين

## خلق الشيطان وسقوطه تراخ

٢ وأيضاً قال اوريغانوس في خط ١ على حزقيال «الحية القديمة لم تسلك حالاً على صدرها وبطنها» معبراً بذلك عن خطيئتها. فإذا الشيطان لم يخطأ حالاً بعد أول أن خلقه

٣ وأيضاً ان امكان الخطأ مشترك بين الإنسان والملاك. وقد كان بين تكوين الإنسان وخطيئته تراخ. فإذا كذلك كان تراخ بين خلق الشيطان وخطيئته

٤ وأيضاً ان الآن الذي خطئ فيه الشيطان غير الآن الذي خُلق فيه. وبين كل آئين زمان متوسط. فإذا كان تراخ 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 أن يُقال إن في هذه المسئلة قولين أقربهما وأكثرهما انطباقاً على أقوال القديسين ان الشيطان خطئ حالاً بعد أول أن خلقه وهذا القول ضروري أن قيل ان الشيطان صدر عنه فعل اختياري في أول أن خلقه وانه خُلق في حال النعمة كما أسلفنا في مب ٦٢ ف ٣ لأنه إذ كان الملائكة يدركون السعادة بفعل واحد ثوابي كما مر في مب ٦٢ ف ٥ فإذا كان الشيطان المخلوق في حال النعمة قد استحق الثواب في الآن الأول فقد وجب ان يدرك السعادة بعد الآن الأول دون توسط لو لم يجعل في الحال مانعاً بخطيئته. وأما على أن الملاك لم يُخلق في حال النعمة أو لم يمكن أن يصدر عنه في الآن الأول فعل اختياري فلا مانع أن يكون قد حصل تراخ بين خلقه وسقوطه

إذاً أُجيب على الأول بأن الحركات الجسمانية التي تتقدر بالزمان قد تطلق في الكتاب المقدس مجازاً على الحركات الروحانية الآنية وهكذا فيكون المراد بالتمشي حركة الاختيار المتجه إلى الخير

وعلى الثاني بأن اوريجانوس إنما قال «الحية القديمة لم تسلك على صدرها لا منذ البدء ولا في الحال» باعتبار الآن الأول الذي لم تكن فيه شريرةً

وعلى الثالث بأن الملاك إنما يحصل له حال عدم التغير في اختياره بعد الانتخاب ولذا فلو لم يُقم دون السعادة مانعاً في الحال بعد الآن الأول الذي فيه حصلت له حركة طبيعية إلى الخير لثبت في الخير. وليس كذلك حكم الإنسان. فاللزم باطلٌ

وعلى الرابع بأنه إنما يصدق ان بين كل آنين زماناً متوسطاً باعتبار كون الزمان متصلاً كما أثبتته الفيلسوف في الطبيعيات ٦ م ٢ وأما الملائكة فلعدم خضوعهم للحركة السمائية التي هي أول متقدر بالزمان المتصل يُحمل الزمان فيهم على تعاقب أفعال العقل أو الميل أيضاً وهكذا يكون المراد بالآن الأول فعل العقل الملكي الذي يلتفت إلى نفسه بالمعرفة المسائية لأن اليوم الأول يُذكر فيه المساء لا الصباح وهذا الفعل كان صالحاً في جميع الملائكة غير أن بعضاً منهم التفتوا بالمعرفة الصباحية من هذا الفعل إلى تسبيح الكلمة وبعضاً لبثوا في أنفسهم فصاروا ليلاً لانتفاخهم بالكبرياء كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٤ ب ٣٧ وهكذا فالفعل الأول كان مشتركاً بين الجميع وإنما تمايزوا في الفعل الثاني ولذا كان الجميع أخيراً في الآن الأول وأما الثاني فقد امتاز فيه الأخيار عن الأشرار

### الفصل السابع

في أن الملاك الأعلى بين الخطاة هل كان الأعلى بين جميع الملائكة

يُنْتَخَبُ إلى السابع بأن يقال: يظهر أن الملاك الذي كان الأعلى بين الخطاة لم يكن الأعلى بين جميع الملائكة ففي حزقيال ٢٨: ١٤ «أنت كروبٌ منبسطٌ مظلٌّ. أنا أقمتك في جبل الله المقدس» والكروبيون أدنى مرتبةً من السروفيين كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٦ و ٧. فإذا الملاك الذي كان الأعلى بين الخطاة لم يكن الأعلى بين جميع الملائكة

٢ وأيضاً ان الله أبدع الطبيعة العقلية لتدرك السعادة فلو خطئ الملاك الذي كان أعلى الملائكة لتعطّل الترتيب الإلهي في أشرف المخلوقات وهذا باطلٌ

٣ وأيضاً كلما كان شيءٌ أميلَ إلى شيءٍ كان أقلَّ قوةً على البعد عنه. وكلما كان الملاك أعلى كان أميلَ إلى الله فكان أقلَّ قوةً على البعد عنه بالخطيئة. وهكذا يظهر أن الملاك الذي خطئ لم يكن الأعلى بين جميع الملائكة بل كان من الأدنى

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في خط ٣٤ على النعاج المئة «أول ملاكٍ خطئَ كان أبهى الملائكة لترأسه على جميع الأجواق الملكية»

والجواب أن يقال يجب أن يُعتبر في الخطيئة أمران الميل إلى الخطيئة والباعث إليها فإذا اعتبرنا في الملائكة الميل إلى الخطيئة كان الأظهر أن الذين خطئوا هم الملائكة السفليون لا العلويون ولهذا قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٤ «أعظم الملائكة الذين خطئوا كان رئيس المرتبة الأرضية» ويظهر أن هذا القول موافقٌ لمذهب الأفلاطونيين الذي رواه أوغسطينوس في مدينة الله ك ٧ ب ٦ و ٧ فانهم يقولون إن جميع الآلهة كانوا أخياراً وأما الشياطين

فمنهم أحياناً ومنهم أشرارٌ ويريدون بالآلهة الجواهر العقلية التي فوق فلك القمر وبالشياطين الجواهر العقلية التي تحته ولكنها أعلى طبعاً من الناس ولا يجب رفض هذا القول على أنه مخالفٌ للإيمان لأن الله يدبر الخليفة الجسمانية كلها بواسطة الملائكة كما قال أوغسطينوس في كتاب الثالث ٢ ب ٤ و ٥ فلا مانع من القول بأنه تعالى وكل الملائكة السفليين بالاجرام الساقلة والملائكة العلويين بالاجرام العالية وجعل الملائكة الأعلى وقوفاً بين يدي حضرته وعلى هذا قال الدمشقي في الموضع المتقدم ذكره «ان الذين سقطوا كانوا من السفليين» الذين قد لبث بعض من رتبهم أيضاً أحياناً — وأما إذا اعتبر الباعث إلى الخطيئة فهو في العلويين أقوى منه في السفليين لأن خطيئة الشياطين كانت الكبرياء كما مرَّ في ف ٢ والباعث إليها هو الرفعة التي كانت في العلويين أعظم ولذا قال غريغوريوس ان الذي خطئ كان الأعلى بين الجميع وهذا القول هو الأقرب فيما يظهر لأن خطيئة الملاك لم تصدر عن ميلٍ ما فيه بل عن مجرد اختياره ولذا ينبغي فيما يظهر ترجيح الاعتبار الذي من جهة الباعث إلى الخطيئة ومع هذا لا يجب أن يكون ذلك داعياً إلى العبث بالقول الآخر لجواز أن يكون قد وجد في رئيس الملائكة السفليين أيضاً باعثٌ ما إلى الخطيئة

إذاً أجيب على الأول بأن معنى الكروبيين ملء العلم ومعنى السروبيين المضطرمون أو المحرقون وهكذا يتضح أن اسم الكروبيين مأخوذٌ من معنى العلم الذي يمكن مجامعته للخطيئة المميتة واسم السروبيين مأخوذ من معنى اضطرم المحبة التي يمتنع مجامعتها للخطيئة المميتة ولذا لم يسم أول ملاكٍ خاطئٍ سرفاً بل كروباً

وعلى الثاني بأن القصد الإلهي لا يتعطل لا في الفرقة الخاطئة ولا في الفرقة

الناجية لتقدم علم الله بمصير كلتيهما وحصول مجده من كلتيهما لأنه ينجي هؤلاء بخيريته ويعاقب أولئك بعدله بل إن الخليفة العقلية متى خطئت تخلفت عن الغاية الموضوعة لها وليس هذا محالاً في أي خليفة عالية فإن الخليفة العقلية أبدعت من الله على حال أن يكون في اختيارها أن تفعل لأجل الغاية

وعلى الثالث بأن الميل إلى الخير بالغاً ما بلغ في الملاك الأعلى لم يكن مفضياً فيه إلى حد الإيجاب فجاز أن يخالفه باختياره

### الفصل الثامن

في أن خطيئة الملاك الأول هل كانت علةً لخطيئة الآخرين يُنخطى إلى الثامن بأن يقال: يظهر أن خطيئة الملاك الأول الخاطيء لم تكن علةً لخطيئة الآخرين لأن العلة متقدمة على المعلول. وجميع الملائكة قد خطئوا معاً كما قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٤. فإذا لم تكن خطيئة أحدهم علةً لخطيئة الآخرين

٢ وأيضاً إن خطيئة الملاك الأولى لا يمكن أن تكون غير الكبرياء كما مرّ في ف ٢. والكبرياء تطلب الرفعة وخضوع خاضع للأدنى أشد منافاةً للرفعة من خضوعه للأعلى فيظهر إذن أن الشياطين لم يخطئوا بإيثارهم الخضوع لأحد الملائكة الأعلى على الخضوع لله. وإنما تكون خطيئة أحد الملائكة علةً لخطيئة الآخرين لو كان قد جرهم إلى الخضوع له. فيظهر إذن أن خطيئة الملاك الأول لم تكن علةً لخطيئة الآخرين

٣ وأيضاً إن إرادة الخضوع للغير ضد الله أعظم جرماً من إرادة الترسُّس على الغير ضد الله لأن الباعث فيها على الخطيئة أضعف فلو كانت خطيئة الملاك الأول علةً لخطيئة الآخرين من حيث قد جرهم إلى الخضوع له لكان

الملائكة الأذنون أعظم جرماً من الملاك الأعلى وهذا منافٍ لما كتبه الشارح على قوله في مز ١٠٣: ٢٧ «هذا التين الذي جبلته» ونصّه «الذي كان أرفع ذاتاً ممن سواه صار أعظم شراً». فإذا لم تكن خطيئة الملاك الأول علةً لخطيئة الآخرين

لكن يعارض ذلك قوله في رؤ ١٣: ١٤ ان التين «قد جرّ معه ثلث الكواكب»

والجواب أن يُقال إن خطيئة الملاك الأول كانت علةً لخطيئة الآخرين لا قاسرة بل باعثة بما يشبه أن يكون تحريضاً ودليل ذلك ظاهرٌ من أن جميع الشياطين خاضعةً لذلك الأعلى كما يتضح من قوله تعالى في متى ٣٥: ٢١ «اذهبوا عني يا ملاعين إلى النار الأبدية المُعدّة لابليس وملائكته» لأن ترتيب العدل الإلهي قد شاء أن من يقبل تلقين آخر ويوافقه في الذنب يخضع لسلطانه في العقاب كقوله في ٢ بط ٢: ١٩ «الإنسان مستعبدٌ لمن غلبه»

إذا أُجيب على الأول بأن كون الشياطين خطئوا معاً لا يمنع كون خطيئة أحدهم كانت علةً لخطيئة الآخرين لأن الملاك لا يحتاج في الانتخاب أو التحريض أو الموافقة إلى مهلة زمنية كالإنسان الذي يحتاج في الانتخاب والموافقة إلى إعمال الرأي وفي التحريض إلى الكلام مما لا يتقضى إلا في الزمان وواضح أن الإنسان أيضاً متى تصور شيئاً يبتدئ أن يتكلم أيضاً في آنٍ واحدٍ بعينه وفي الآن الأخير من الكلام الذي فيه يعي السامع معنى المتكلم يمكن له أن يوافق على ما يقال كما يتضح بالأخص في التصورات الأولى التي كل من يسمعها يثبتها. فإذا ارتفع الزمان المطلوب عندنا للكلام وإعمال الرأي كان ممكناً لسائر الملائكة أن يوافقوا الملاك الأول على رغبته في نفس الآن الذي أوضحها فيه

### بكلامٍ معقولٍ

وعلى الثاني بأن المتكبر عند تساوي سائر الأمور لديه يؤثر الخضوع للأعلى على الخضوع للأدنى أما إذا أدرك في خضوعه للأدنى رفعةً لا يدركها في خضوعه للأعلى فيؤثر الخضوع للأدنى على الخضوع للأعلى. وعلى هذا فكون الشياطين قد أرادوا أن يخضعوا للأدنى ويرضوا برئاسته ليس منافياً لكبريائهم لأنهم إنما أرادوا أن يجعلوه رئيساً عليهم وقائداً لهم ليدركوا السعادة القصوى بقوتهم الطبيعية وخصوصاً لأنهم كانوا حينئذٍ خاضعين أيضاً للملاك الأعلى بحسب رتبة الطبيعة

وعلى الثالث بأن الملاك ليس له عائقٌ بل يتحرك بكل قوته إلى ما يتحرك إليه خيراً كان أو شراً كما مرَّ في مب ٦٢ ف ٦ ولما كانت قوة الملاك الأعلى الطبيعية أعظم من قوة الملائكة الأدنى كانت حركة سقوطه في الخطيئة أقوى ولذا صار أيضاً أعظم شراً

### الفصل التاسع

هل خطئ من الملائكة مقدار ما ثبت منهم

يُتَخَطَّى إلى التاسع بأن يقال: يظهر أن الملائكة الذين خطئوا أكثر من الذين ثبتوا لأن الشر موجود في الأكثر والخير في الأقل كما قال الفيلسوف في الخلقيات ٢ ب ٦  
٢ وأيضاً إن حكم وجود البرارة والخطيئة في الملائكة والناس واحد. والأشهر في الناس أكثر من الأخيار كقوله في سي ١: ١٥ «ان عدد الحمقى لا حدَّ له» فكذا الحال في الملائكة  
٣ وأيضاً إن الملائكة تتمايز بالأشخاص وبالمراتب فلو كانت الأشخاص الملكية التي تثبت أكثر لظهر أيضاً أنه لم يخطأ بعض من كل مرتبة

لكن يعارض ذلك قوله في ١ ملوك ٦: ١٦ «الذين معنا أكثر من الذين

معهم» وقد فُسِّرَ ذلك على الملائكة الأخيار المساعدين لنا والملائكة الأشرار المضادين لنا والجواب أن يُقال إنَّ الملائكة الذين ثبتوا أكثر من الذين خطئوا لأن الخطيئة مضادة للميل الطبيعي وما يحدث مضاداً للطبيعة فإنما يعرض في الأقل لحصول مفعول الطبيعة دائماً أو في الأكثر

إذا أُجيب على الأول بأن كلام الفيلسوف هناك على الناس الذين إنما يحدث فيهم الشر من سعيهم وراء الخيرات المحسوسة المعلومة للأكثر وإعراضهم عن الخير المعقول المعلوم للأقل. والملائكة ليس فيهم سوى الطبيعة العقلية. فليس حكمهم كحكمهم

وبذلك يتضح الجواب على الثاني

وعلى الثالث بأنه إذا اعتُبر مذهب القائلين بأن الشيطان الأكبر كان من الرتبة السفلى من الملائكة الموكَّلين بالأرضيات فواضح أن الذين سقطوا لم يكونوا من كل رتبة بل من الرتبة السفلى فقط وأما على مذهب القائلين بأن الشيطان الأكبر كان من الرتبة العليا فيحتمل أن يكون قد سقط بعض من كل رتبة كما يؤخذ الناس ويُجعلون في كل رتبة تعويضاً عن الملائكة الساقطين وفي ذلك أيضاً برهان على حرية الاختيار التي يمكن انعطافها إلى الشر في كل درجة من المخلوقات. غير أن الكتاب المقدس لا يطلق على الشياطين أسماء بعض المراتب الملكية كالسروفيين والعروش لاتخاذ هذين الاسمين من معنى اضطرام المحبة وسكنى الله الممتنع مجامعتهما للخطيئة المميتة ولكن يطلق عليهم أسماء الكروبيين والسلاطين والرئاسات لاتخاذ هذه الأسماء من العلم والقوة اللذين يجوز اشتراكهما بين الأخيار والأشرار



## 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 تصلب إرادتهم — ٣ في ألمهم — ٤ في مكان عذابهم

### الفصل الأول

هل أظلم عقل الشيطان بخلوه عن معرفة كل حق

يُتَخَطَّى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن عقل الشيطان قد أظلم بخلوه عن معرفة كل حق لأن الشياطين لو عرفوا شيئاً من الحق لعرفوا بالأخص أنفسهم فعرفوا بذلك الجواهر المفارقة وهذا لا يلائم شقاوتهم لرجوعه في ما يظهر إلى سعادة عظيمة من حيث أن بعضاً جعلوا سعادة الإنسان القصوى في معرفته الجواهر المفارقة. فالشياطين إذن خليئون من معرفة كل حق

٢ وأيضاً ما كان واضحاً جداً في طبيعته يظهر أنه واضح جداً للملائكة أخيارهم وأشرارهم لأن عدم كونه واضحاً جداً لنا يعرض من ضعف عقلنا الذي يستفيد من الخيالات كما يعرض للخفاش عدم قدرته على ابصار نور الشمس من ضعف عينه. والشياطين لا يقدرون أن يعرفوا الله الذي هو واضح جداً في نفسه لكونه في نهاية الحقيقة لخلوهم عن القلب النفس الذي به وحده يُرى الله. فإذا لا قدرة لهم على معرفة غيره أيضاً

٣ وإيضاً ان معرفة الأشياء الملائمة للملائكة ضربان على ما في اوغسطينوس في شرح تك ك ٤ ب ٢٢ صباحية ومسائية وكلتاها لا تلائم الشياطين أما المعرفة الصباحية فلأنهم لا يرون الأشياء في الكلمة وأما المعرفة المسائية فلأنها توجه الأشياء المعروفة إلى تسبيح الخالق ومن ثم كان الصباح بعد المساء كما في تك ١.

فالشياطين إذن لا يقدرّون أن يعرفوا الأشياءَ

٤ وأيضاً أن الملائكة قد أدركوا بمعرفتهم سر ملكوت الله كما قال أوغسطينوس في شرح تك ك ٥ ب ١٩. والشياطين ليس لهم هذه المعرفة لأنهم «لو عرفوا لما صلبوا رب المجد» كما في ١ كور ٢: ٨ فإذا بجامع الحجة ليس لهم معرفة أخرى للحق

٥ وأيضاً كل من يعلم شيئاً من الحق فهو يعرفه أما بالطبع كما نعرف المبادئ الأولى أو بالتلقي عن الغير كالأمور التي نعرفها بالتعلّم أو بالتجربة الطويلة كالذي نعلمه بالاكْتِشاف. والشياطين ليس لهم أن يعرفوا الحق بطباعهم لانفصال الملائكة الأخيار عنهم كما ينفصل النور عن الظلام كما قال أوغسطينوس في مدينة الله ك ١١ ب ١٩ و ٣٣ وكل إعلان فإنما يكون بالنور كما في افسس ٥ ولا بالوحي أو بالتلقي عن الملائكة الأخيار إذ لا مخالطة للنور مع الظلمة كما في ٢ كور ٦: ١٤ ولا بالتجربة الطويلة لأن التجربة منشأها الحس. فإذا ليس شيء من معرفة الحق

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ «ان الشياطين مُنحوا بعض مواهب لم يَعْرِها شيء من التغيير بل لا تزال سالمة فيهم وبهية جداً» ومن جملة هذه المواهب الطبيعية معرفة الحق. فلهم إذن شيء من معرفة الحق

والجواب أن يُقال إن معرفة الحق على ضربين احدهما حاصلة بالطبع والأخرى حاصلة بالنعمة والمعرفة الحاصلة بالنعمة قسمان أيضاً نظريةً فقط كما إذا كُشِفَ لواحدٍ بعض أسرار الإلهيات ومُصِيبَةً مُصْدِرَةً لمحبة الله وهذه ترجع في الحقيقة إلى موهبة الحكمة — فالمعرفة الأولى من هذه المعارف الثلاث لم تَضمحل ولم تنتقص في الشياطين لأنها تابعة لطبيعة الملاك الذي هو في طبعه عقلٌ

أو ذهنٌ ما وهو لبساطة جوهره لا يمكن انتزاع شيءٍ من طبيعته عقاباً له بانتزاع ما هو طبيعي له كما يُعاقَب الإنسان بانتزاع يده أو رجله أو ما يشبه ذلك ولذا قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ إن «المواهب الطبيعية لا تزال سالمة فيهم» فالمعرفة الطبيعية إذن لم تنتقص فيهم. وأما المعرفة الثانية الحاصلة بالنعمة والقائمة في النظر فلم تضمحل فيهم بالكلية ولكنها انتقصت إذ إنما يُكشَف لهم من تلك الأسرار الإلهية مقدار ما يجب وذلك إما بواسطة الملائكة أو ببعض آثار القدرة الإلهية التي تحدث في الزمان كما قال أوغسطينوس في مدينة الله ك ٩ ب ٣١ ولكن لا كما يُكشَف للملائكة القديسين الذين يُكشَف لهم في الكلمة أمورٌ أكثر وعلى نحوٍ أجلي. وأما المعرفة الثالثة فهي معدومةٌ فيهم بالكلية كانهدام المحبة

إذا أُجيب على الأول بأن السعادة قائمة بالاتصال بشيءٍ أعلى. والجواهر المفارقة فائقةٌ علينا في رتبة الطبيعة. فإذاً يمكن أن يحصل للإنسان شيءٌ من السعادة بمعرفته الجواهر المفارقة وإن كانت سعادته الكاملة قائمة بمعرفة الجوهر الأول الذي هو الله. وأما معرفة الجوهر المفارق للجواهر المفارقة فطبيعةٌ له كما أن معرفة الطبائع المحسوسة طبيعيةٌ لنا. فإذاً كما لا تحصل للإنسان سعادةً بمعرفته الطبائع المحسوسة كذلك لا تحصل للملاك سعادةً بمعرفته الجواهر المفارقة

وعلى الثاني بأن ما هو واضحٌ جداً في طبيعته إنما يكون خفياً عندنا بسبب مجاوزته لنسبة عقلنا وليس لمجرد أن عقلنا يستفيد من الخيالات. والجواهر الإلهية ليس مجاوزاً لنسبة العقل البشري فقط بل لنسبة العقل الملكي أيضاً. فإذاً ليس يقدر الملاك أيضاً أن يعرف بطبعه جوهر الله ولكنه لكمال عقله يقدر بطبعه أن يعرف الله معرفةً أعلى من معرفة الإنسان له وهذه المعرفة لله لا تزال في الشياطين

أيضاً لأنهم وان لم يكونوا حاصلين على نقاوة النعمة لكنهم حاصلون على صفاء الطبع الكافي لمعرفة الله الملائمة لهم بحسب طباعهم

وعلى الثالث بأن الخليقة ظلمة بالقياس إلى سموّ النور الإلهي ومن ثمّ يقال لمعرفة الخليقة في طبيعتها معرفةً مسائية لأن المساء مقترن بالظلام ولكن يخالطه شيء من النور فان لم يكن نوراً مطلقاً فذاك هو الليل. فكذاك إذن معرفة الأشياء في طبائعها الخاصة متى وُجّهت إلى تسبيح الخالق كما في الملائكة الأخيار كان فيها شيء من النور الإلهي وجاز أن يقال لها مسائية فإن لم توجّه إلى 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 بأن سر ملكوت الله الذي تمّ بالمسيح قد عرفه جميع الملائكة على نحو ما منذ البدء ولكن على الأخص منذ سعدوا بمشاهدة الكلمة التي لم يظفر بها قط الشياطين ومع ذلك لم تكن معرفة جميع الملائكة كاملةً ولا متساوية فبالأولى إذن لم يعرف الشياطين سر التجسد معرفةً كاملةً حين كان المسيح في العالم إذ لم يُعلن لهم كما أُعلن الملائكة القديسين الذين يغتبطون بسرمدية الكلمة المشتركين فيها بل إنما أُعلن لهم ببعض الآثار الزمانية على قدر ما كان يكفي لارهابهم كما قال اوغسطينوس في الموضع المتقدم ذكره لأنهم لو عرفوا معرفةً كاملةً وأكيدة انه ابن الله ومفعول آلامه لما سعوا الصلب رب المجد

وعلى الخامس بأن الشياطين يعرفون الحق بثلاثة طرق أما أولاً فبلطافة طبعهم لأنهم وان كانوا مظلّمين بخلوهم عن نور النعمة إلا أنهم مضيئون بنور الطبيعة العقلية. وأما ثانياً فبوحى الملائكة القديسين الذين وان لم يتفقوا معهم بمطابقة الإرادة لكنهم متفقون معهم بشبه الطبيعة العقلية التي بها يقدرون أن يتلقوا منهم ما يكشفونه لهم. وأما ثالثاً فبالتجربة الطويلة لا اقتناصاً من

الحس بل متى تمّ في الافراد الخارجة شبه تلك الصورة المعقولة المركوزة فيهم طبعاً يعرفون بعض الحاضرات التي لم يعرفوها حين كانت مستقبلةً كما أسلفنا في الكلام على معرفة الملائكة في مب ٥٧ ف ٣

### الفصل الثاني

في أن إرادة الشياطين هل هي متصلة في الشر

يُتَخَطَّى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن إرادة الشياطين ليست متصلة في الشر لأن حرية الاختيار من خاصيات الطبيعة العقلية الباقية في الشياطين. وحرية الاختيار متجهة إلى الخير اتجاهاً ذاتياً ومتقدماً على اتجاهها إلى الشر. فإذاً ليست إرادة الشياطين متصلة في الشر بحيث يتعذر رجوعها إلى الخير

٢ وأيضاً إن رحمة الله التي هي غير متناهية لأعظم من شر الشيطان الذي هو متناهٍ. وليس يرجع أحدٌ عن شر الذنب إلى خير البر إلا برحمة الله. فإذاً يمكن أن يرجع الشياطين أيضاً عن حال الشر إلى حال البر

٣ وأيضاً لو كانت إرادة الشياطين متصلة في الشر لكانت بالأولى متصلة في الخطيئة التي اقترفوها. وتلك الخطيئة التي هي الكبرياء ليست الآن باقيةً فيهم لعدم بقاء الباعث إليها وهو الرفعة. فإذاً ليس الشيطان متصلاً في الشر

٤ وأيضاً قال غريغوريوس «إن الإنسان أمكن انتعاشه بآخر لأن سقوطه كان بآخر» والشياطين الأدنون سقطوا بسبب الأول كما مرّ في المبحث الأنف ف ٨. فإذاً يمكن أن ينتعشوا من سقوطهم بآخر. فإذاً ليسوا متصليين في الشر

٥ وأيضاً من كان متصلاً في الشر فليس يعمل أصلاً عملاً صالحاً. والشيطان يفعل بعض

أفعال صالحة فإنه قد اعترف بالحق بقوله للمسيح في مر ١ : ٢٤

«عرفتك من أنت انك قدوس الله» وأيضاً فالشياطين يؤمنون ويرتعدون كما في يع ٣: ١٩ وقال أيضاً ديونيسيوس في الأسماء ب ٤ «الخيرُ والأخيرُ يشتهيان الوجود والحيوة والتعلُّق». فإذا ليس الشياطين متصليين في الشر

لكن يعارض ذلك قوله في مز ٧٣: ٢٣ «كبرياءُ مبغضيك ارتفعت في كل حين» فقد فُسرَ ذلك على أن المراد به الشياطين. فهم إذن مقيمون دائماً على الشر متصليين فيه

والجواب أن يُقال إنَّ أوريجانوس ذهب إلى أن إرادة كل خليفة يمكن انعطافها إلى الخير وإلى الشر بما لها من حرية الاختيار ما عدا نفس المسيح بسبب اتحاد الكلمة غير أن هذا المذهب ينفي عن الملائكة والناس القديسين السعادة الحقّة التي من حقيقتها الثبات الدائم ولذلك تسمّى بالحياة الأبدية أيضاً وينافي أيضاً نصّ الكتاب المقدس الصريح بأن الشياطين والناس الأشرار يُرسلون إلى العذاب الأبدي والأخير يُنقلون إلى الحيوة الأبدية ومن ثمَّ وجب أن يعتبر هذا المذهب فاسداً ويُتمسك دون تردد بما يعلمه الايمان الكاثوليكي من أن إرادة الملائكة الأخير ثابتة على الخير وإرادة الشياطين متصلة في الشر وأما سبب هذا التصلب فيجب التماسه من حالة الطبيعة لا من جسامة الذنب لأن سقوط الملائكة بمنزلة موت الناس كما قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٤ وواضح أن خطايا الناس المميّنة كلها كبيرة أو صغيرة يمكن اغتفارها قبل الموت وأما بعد الموت فلا تقبل غفراناً بل تبقى إلى الأبد فإذا لا بد لالتماس سبب هذا التصلب من اعتبار أن 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 مب ٥٩ ف ٤ كما ان الحس المدرك أيضاً يتعلق بالجزئيات والعقل يتعلق بالكليّات. على أن

ادراك الملاك يفارق ادراك الإنسان في أن الملاك يدرك بالعقل ادراكاً ثابتاً كما ندرك نحن ادراكاً ثابتاً المبادئ الأولى التي هي من مدارك العقل والإنسان يدرك بالنطق إدراكاً متغيراً مندرجاً من واحد إلى آخر مع قدرته على التوجه إلى كلا الضدين. فإذا إرادة الإنسان أيضاً تتعلق بشيءٍ تعلقاً متغيراً أي لأن لها أيضاً أن تُعرض عنه وتتعلق بضده وإرادة الملاك تتعلق تعلقاً ثابتاً وغير متغيرٍ فإذا اعتُبرت قبل التعلق كان لها أن تتعلق بهذا وبمقابله وذلك في ما لا تريده بالطبع وأما بعد التعلق فتعلقها ليس يقبل تغيراً ومن ثم جرت العادة بأن يقال: ان اختيار الإنسان له أن يجنح إلى المقابل قبل الانتخاب وبعده واختيار الملاك له أن يجنح إلى كلا المتقابلين قبل الانتخاب لا بعده: فهكذا إذن متى تعلق الملائكة الأخيار مرةً بالبرِّ ثبتوا عليه ومتى خطئ الملائكة الأشرار تصلبوا في الخطيئة وأما تصلب الهالكين من الناس فسيأتي الكلام عليه

إذا أُجيب على الأول بأن للملائكة اختيارهم وأشرارهم اختياراً ولكن بحسب حال طبيعتهم كما مرَّ في جرم الفصل

وعلى الثاني بأن رحمة الله إنما تنجي من الحوبة أهل التوبة وأما الذين ليس لهم إلى التوبة من سبيل فمقيمون على الشر ثابتين فيه ولا حظَّ لهم من النجاة برحمة الله

وعلى الثالث بأن الخطيئة الأولى التي اقترفها الشيطان لا تزال فيه باعتبار الشهوة وان لم تكن فيه باعتبار اعتقاد القدرة على إدراك المشتهى كما أنه لو اعتقد معتقداً أنه قادرٌ على القتل ويريد أن يأتيه ثم تعذر ذلك عليه لجاز مع ذلك أن يبقى فيه إرادة القتل بمعنى أنه يود لو كان قد أتاه أو ان يأتيه لو قدر

وعلى الرابع بأن خطيئة الإنسان ليست قابلة للمغفرة بسبب اقترافه إياها بإغراء الغير فقط فاللازم باطلٌ

وعلى الخامس بأن الشيطان فعيلٌ أحدهما صادرٌ عن الإرادة المتمدة وهذا يمكن اسناده إليه حقيقةً وهو دائماً رديءٌ لأنه وإن فعل أحياناً أمراً صالحاً لكنه لا يفعل فعلاً صالحاً كما إذا قال الحق لأجل الخداع أو آمن واعترف لا مختاراً بل مكرهاً بوضوح الأمر — والآخر طبيعي ويجوز أن يكون صالحاً وهو يُثبتُ خيرية الطبيعة ولكن الشيطان يصرفه إلى الشر

### الفصل الثالث

#### هل يوجد ألم في الشياطين

يُتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن ليس في الشياطين ألمٌ لأن الألم واللذة متقابلان لا يجوز اجتماعهما في واحدٍ بعينه. والشياطين يوجد فيهم لذةٌ فقد قال اوغسطينوس في رده على المانوية ك ٢ ب ١٧ «للشيطان سلطانٌ على الذين يستهينون بأوامر الله وهو يلتذ بهذا السلطان التعيس جداً». فإذاً ليس في الشياطين ألمٌ

٢ وأيضاً إن الألم هو علة الخوف إذ إنما نخاف من حدوث ما نتألم منه عند حصوله. والشياطين ليس فيهم خوفٌ كقوله في أيوب ٤١: ٢٤ «طُبِعَ على عدم الخوف». فإذاً ليس في الشياطين ألمٌ

٣ وأيضاً إن التألم من الشر خيرٌ. والشياطين لا يقدرون أن يفعلوا فعلاً خيراً. فإذاً لا يقدرون أن يتألموا على الأقل من شر الذنب فإن هذا مختص بدون الضمير

لكن يعارض ذلك أن خطيئة الشيطان أعظم من خطيئة الإنسان. والإنسان يُعاقب على لذة الخطيئة بالألم كقوله في رؤ ٨: ٧ «بمقدار ما مجدت نفسها

وترفت سوموها عذاباً ونوحاً» فَلَأَن يُسَامَ الشَّيْطَانُ الَّذِي مَجَّدَ نَفْسَهُ إِلَى الْغَايَةِ الْقَصْوَى نوحَ الأَلَمِ أُولَى

والجواب أن يُقال إنَّ الخوف والألم واللذة وأشباهها باعتبار كونها انفعالات يستحيل وجودها في الشياطين فإنها بهذا الاعتبار مختصة بالشهوة الحسية التي هي قوة في آلة جسمانية وأما على أن المراد بها أفعال بسيطة للإرادة فهي جائزة في الشياطين ولا بد من القول بأن فيه ألماً لأن الألم باعتبار أن المراد به فعلٌ بسيطٌ للإرادة ليس شيئاً سوى مقاومة الإرادة لما هو موجود أو غير موجود وواضح أن الشياطين يودون عدم كثير مما هو موجود ووجود كثير مما هو معدوم فانهم لحسدهم يودون هلاك الذين يخلصون. فإذا لا بد من القول بأن فيهم ألماً ولا سيما لأن من شأن العقوبة أن تكون منافية للإرادة. وأيضاً فقد حرّموا السعادة التي يشتهونها بالطبع وفي كثيرٍ منهم تقمّع الإرادة الشريرة

إذا أُجيب على الأول بأن اللذة والألم متقابلان عند تواردهما على واحدٍ بعينه لا على أمورٍ مختلفة فلا مانع أن يجتمع في واحدٍ الألم من شيءٍ واللذة بشيءٍ آخر وخصوصاً باعتبار كون المراد بهما فعلين بسيطين للإرادة لجواز أن يكون في شيءٍ واحدٍ بعينه أيضاً شيءٌ نريده وشيءٌ نأباه

وعلى الثاني بأنه كما يوجد في الشياطين ألمٌ من الحاضر كذلك يوجد فيهم خوفٌ من المستقبل وأما قوله «طُبِعَ على عدم الخوف» فالمراد به خشية الله الرادعة عن الخطيئة فقد كُتِبَ في موضع آخر أن الشياطين يؤمنون ويرتعدون يع ٢ : ١٩

وعلى الثالث بأن التألم من شر الذنب لذاته يدلُّ على صلاح الإرادة الذي يقابله شرُّ الذنب وأما التألم من شر العقوبة أو شر الذنب لأجل 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 دليلٌ على الطبيعة الصالحة» فالشيطان إذن لكونه ذا ارادةً فاسدة ومتصلبة ليس يتألم من شر الذنب

### الفصلُ الرَّابِعُ

في أن هذا الهواء هل هو مكان لعذاب الشياطين

يُتَخَطَّى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن هذا الهواء ليس مكاناً لعذاب الشياطين لأن الشيطان طبيعةٌ روحانية. والطبيعة الروحانية لا تتأثر بالمكان فإذاً ليس لعذاب الشياطين مكانٌ

٢ وأيضاً ليست خطيئة الإنسان أعظم من خطيئة الشيطان. ومكان عذاب الإنسان هو الجحيم فلا أن يكون مكاناً لعذاب الشيطان أولى. فإذاً ليس مكان عذابه هو الهواء المظلم

٣ وأيضاً ان الشياطين يسامون عذاب النار. وليس في الهواء المظلم نارٌ. فإذاً ليس الهواء المظلم مكاناً لعذاب الشياطين

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس شرح تك ك ٣ ب ١٠ «الهواء المظلم بمنزلة سجنٍ للشياطين إلى يوم الدين»

والجواب أن يُقال إنَّ الملائكة باعتبار طبيعتهم أوساطٌ بين الله والناس ومن شأن العناية الإلهية أن يُسعى لخير الأدنى بواسطة الأعلى والعناية الإلهية يُسعى بها لخير الإنسان على نحوين قصداً وذلك متى حُمِلَ على الخير وجُنِبَ الشر وقد لاق أن يكون هذا بواسطة الملائكة الأخيار وتبعاً وذلك متى تجرَّبَ بمحاربة ضده وقد لاق أن يكون هذا بواسطة الملائكة الأشرار لئلا يسقطوا بالكلية بعد الخطيئة عن منفعة المرتبة الطبيعية. وعلى هذا يجب أن يكون لعذاب

الشياطين مكانان أحدهما باعتبار ذنبهم وهو الجحيم والثاني باعتبار تجربتهم الإنسان وهذا يجب أن يكون الهواء المظلم على أن العناية بنجاة الإنسان تمتد إلى يوم الدين فإذا إلى ذلك اليوم أيضاً تستمر خدمة الملائكة وتجربة الشياطين فإذا لا يزال الملائكة يُبعثون إلينا هنا والشياطين مُقيمين في هذا الهواء المظلم لتجربتنا إلى ذلك اليوم وان وجد الآن أيضاً في الجحيم بعض الشياطين لتعذيب الذين غوَّهم كما يوجد بعض الملائكة الأخيار في السماء مع النفوس القديسة. وأما بعد يوم الدين فجميع الأشرار من الناس والملائكة يستقرون في الجحيم والأخيار في السماء

إذاً أُجيب على الأول بأنه ليس يُجعل لعذاب الملاك أو النفس مكاناً بمعنى أنه يؤثر في الطبيعة باحداثه فيها تغييراً بل بمعنى أنه يؤثر في الإرادة باحداثه فيها غمّاً لما يتصوره الملاك أو النفس من حصولهما في مكانٍ غير موافق لإرادتهما

وعلى الثاني بأن النفوس ليس بينها تفاضل في رتبة الطبيعة كما يفضل الشياطين الناس في ذلك فليس الحكم فيهما واحداً

وعلى الثالث بأن بعضاً ذهبوا إلى أن الشياطين والناس يتأجل عذابهم المحسوس إلى يوم الدين وان سعادة القديسين أيضاً تتأجل إلى ذلك اليوم لكن هذا باطلٌ ومنافٍ لقول الرسول في ٢ كور ٥: ١ «إذ نُقَضَّ بيتُ مسكننا الأرضي فلنا بيتٌ في السماء» وذهب آخرون مثل هذا المذهب بالنظر إلى الشياطين لا بالنظر إلى النفوس. لكن الأمثل أن يُقال إن حكم النفوس الشريرة والملائكة الأشرار واحدٌ كما أن حكم النفوس الصالحة والملائكة الأخيار واحد فينبغي أن يقال كما أن المكان السماوي يختص بمجد الملائكة وليس ينتقص مع ذلك مجدهم بيعتهم إلينا لاعتبارهم ان ذلك المكان هو مكانهم كما ليس ينتقص شرف الأسقف بعدم جلوسه بالفعل على عرشه كذلك الشياطين وان كانت

نار جهنم ليست ملابسةً لهم بالفعل ما داموا في هذا الهواء المظلم إلا أن هذا ليس مخففاً لعذابهم لعلمهم أن تلك الملابس أمرٌ محتومٌ عليهم ولذا كتب بعض الشراح على قول يعقوب: تُتهبُّ جهنم: ما نصه «تصحبهم نار جهنم أنى توجهوا» ولا ينافي ذلك كونهم قد سألوا الرب أن لا يرسلهم إلى الهاوية كما في لو ٨ لأنهم إنما سألوه ذلك لاعتبارهم أن اخراجهم من المكان الذي يتمكنون فيه من الإضرار بالناس عذابٌ لهم ولذا قيل في مرقص ٥ «سألوه ألا يرسلهم إلى خارجة البقعة»



### المبحث الخامس والستون

#### في إبداع الخليفة الجسمانية - وفيه أربعة فصول

بعد النظر في الخليفة الروحانية ينبغي النظر في الخليفة الجسمانية والكتاب المقدس يذكر في صدورهما ثلاثة أفعال فعل الإبداع بقوله «في البدء خلق الله السماء والأرض» ولعل تمييز بقوله «وفصل بين النور والظلام.. وبين المياه التي فوق الجلد والمياه التي تحت الجلد» وفعل الزينة بقوله «لنكن نيرات في جلد السماء الخ. فإذا ينبغي النظر أولاً في فعل الإبداع وثانياً في فعل التمييز وثالثاً في فعل الزينة - أما الأول فالبحث فيه يدور على أربع مسائل - ١ هل الخليفة الجسمانية صادرة عن الله - ٢ هل صنعت لأجل خيرية الله - ٣ هل صنعت من الله بواسطة الملائكة - ٤ هل صور الأجسام صادرة عن الملائكة أو عن الله ابتداءً

#### الفصل الأول

##### هل الخليفة الجسمانية صادرة عن الله

يُتخطى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الخليفة الجسمانية ليست صادرة عن الله ففي جا ٣: ١٤ «علمت أن كل ما صنع الله يدوم مدى الدهر». والأجسام المرئية لا تدوم مدى الدهر ففي ٢ كور ٤: ١٨ «ما يرى فهو زمنيٌّ وأما ما لا

يُرى فهو أبديٌّ». فالله إذن لم يصنع الأجسام المرئية

٢ وأيضاً في تك ١ : ٣١ «رأى الله جميع ما صنعه فإذا هو حسنٌ جداً» والخالق الجسمانية قبيحةً لأننا نجد كثيراً منها ضاراً كما يتضح في كثيرٍ من الحيات وفي حرّ الشمس ونحو ذلك. وانما يقال لشيءٍ قبيحٍ أو شريرٍ لكونه ضاراً. فإذا ليست الخلائق الجسمانية صادرةً عن الله

٣ وأيضاً ما كان صادراً عن الله فليس يُميل عن الله بل يؤدّي إليه. والخالق الجسمانية تُميل عن الله ولذا قال الرسول في ٢ كور ٤ : ١٨ «لا ننظر إلى ما يُرى». فإذا ليست الخلائق الجسمانية صادرةً عن الله

لكن يعارض ذلك قوله في مز ١٤٥ : ٦ «الذي صنع السماء والأرض والبحر وجميع ما فيها»

والجواب أن يُقال إنّ بعض المبتدعة ذهبوا إلى أن هذه المرئيات ليست مخلوقةً من الإله الصالح بل من المبدأ الشرير وتأييداً لضلالهم هذا يستشهدون بقول الرسول في ٢ كور ٤ : ٤ «إلهُ هذا الدهر قد أعمى بصائر الكفرة» على أن هذا المذهب محالٌ على وجه الإطلاق لأنه متى اتحدت أمورٌ مختلفة في شيءٍ ما فلا بدّ من علةٍ لهذا الاتحاد لأن الأمور المختلفة لا تتحد لذاتها ولذا كلّما وُجد في أمورٍ مختلفة واحدٌ ما وجب أن تكون تلك الأمور المختلفة قد قبلت ذلك الواحد من علةٍ ما واحدة كما تقبل الأجسام الحارة المختلفة الحرارة من النار. والوجود مشتركٌ بين جميع الأشياء بالغاً ما بلغ اختلافها. فإذا لا بد من مبدأٍ واحدٍ للوجود يقبل منه الوجود كلّ موجودٍ كيف كان وجوده سواءً كان غير مرئيٍّ وروحانيٍّ أو مرئيٍّ وجسمانيٍّ. وأما ما يقال من أن الشيطان هو إله هذا الدهر فليس لأنه مبدعه بل لأن الذين يعيشون عيشةً دهريةً يخدمونه وذلك على حد قول الرسول في فيل ٢ : ١٩ «الذين الههم بطنهم»

إذا أُجيب على الأول بأن مخلوقات الله تدوم كلها إلى الأبد من وجهٍ ولو من جهة المادة فقط لأن المخلوقات لا تُردُّ أصلاً إلى العدم ولو كانت قابلة الفساد. وكلما كانت المخلوقات أقرب إلى الله الذي هو غير متغيرٍ كانت أقل تغيراً فإن ما كان منها فاسداً يبقى إلى الأبد 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. وأما قول الرسول: ما يُرى فهو زمنيٌّ: وان صدق حتى في الأشياء باعتبارها في أنفسها من حيث ان كل خليفةٍ مرئية خاضعة للزمان اما في وجودها أو في حركتها إلا أن مراد الرسول الكلام على المرئيات من حيث هي ثوابٌ للإنسان لأن ثواب الإنسان الحاصل له في هذه المرئيات يزول في الزمان وأما الثواب الحاصل له في الأشياء التي لا ترى فيدوم إلى الأبد ولهذا قال في الآية التي قبلها «ينشئ لنا ثقل مجدٍ أبدياً»

وعلى الثاني بأن الخليفة الجسمانية خيرة بطبعها ولكنها ليست خيراً كلياً بل خيراً ما جزئياً ومحصوراً وباعتبار هذه الجزئية والمحسورية يحصل فيها التضاد بين أفرادها وان كان كلٌّ من هذه الافراد خيراً في نفسه غير أن بعضاً لنظرهم إلى الأشياء من جهة نفعهم الخاص لا من جهة طبيعتها يعتبرون كل ما كان ضاراً لهم شراً على الإطلاق دون أن يعتبروا ان ما هو ضارٌ لواحدٍ من وجهٍ نافعٌ لآخر أو له بعينه من وجهٍ آخر وهذا يمتنع مطلقاً لو كانت الأجسام شريرة وضارة في حد أنفسها

وعلى الثالث بأن الخلائق في حد أنفسها لا تُميل عن الله بل تؤدّي إليه لأن «غير منظورات الله قد أبصرت منذ خلق العالم إذ أدركت بالمبروات» كما في رو ١: ٢٠ وإذا كانت تُميل عن الله فإنما ذلك من ذنب الدين

يستعملونها بجهلٍ ولذا قيل في حك ١٤: ١١ ان المخلوقات «صارَت فحاً لاقدام الجهال» بل ان إِمالتها هكذا عن الله دليلٌ على كونها صادرةً عنه لأنها لا تُميل عنه الجهال إلا بغرورها اياهم بخيرٍ ما فيها حاصلٍ لها من الله

### الفصلُ الثَّاني

في أن الخليفةَ الجسمانية هل صُنعت لأجل خيرية الله  
يُتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الخليفةَ الجسمانية لم تُصنع لأجل خيرية الله ففي حك ١: ١٤ «خلق الله الجميع للوجود». فإذا إنما صُنعت جميع الأشياء لأجل وجودها وليس لأجل خيرية الله

٢ وأيضاً ان الخير يتضمن حقيقة الغاية فما كان أعظم خيريةً فهو غاية للأقل خيرية. ونسبة الخليفة الروحانية إلى الجسمانية كنسبة الخير الأعظم إلى الخير الأقل. فإذا الخليفة الجسمانية موجودة لأجل الخليفة الروحانية وليس لأجل خيرية الله

٣ وأيضاً ليس من العدل أن تُعطى أمورٌ متفاوتة إلا للمتفاوتات والله عادلٌ فيجب أن يكون قبل كل تفاوتٍ مخلوق من الله تفاوتٌ غير مخلوق منه. وليس يجوز أن يكون تفاوتٌ غير مخلوق من الله إلا التفاوت الصادر عن الاختيار. فإذا كل تفاوتٍ فإنما هو ناشئٌ عن اختلاف حركات الاختيار وبين المخلوقات الجسمانية والمخلوقات الروحانية تفاوتٌ. فإذا المخلوقات الجسمانية إنما صُنعت لأجل بعض حركات الاختيار وليس لأجل خيرية الله

لكن يعارض ذلك قوله في أم ١٦: ٤ «الرب صنع الجميع لأجله»

والجواب أن يُقال إنَّ اوريجانوس ذهب إلى أن الخليفةَ الجسمانية لم تُصنع عن قصد الله الأول بل لعقاب الخليفة الروحانية الخاطئة فإنه وضع ان الله صنع منذ البدء المخلوقات الروحانية فقط وقد صنعها كلها متساوية

ولكونها مختارةً فبعضها مال إلى الله وعلى قدر ميله نال درجة أعلى وأدنى وبقي على بساطته وبعضها مال عن الله فتقيد بأجسام مختلفة على حسب حال ميله عن الله غير أن هذا باطلٌ أما أولاً فلمنافاته للكتاب المقدس الذي بعد أن ذكر صدور كل نوعٍ من الخليقة الجسمانية قال في تك ١ «رأى الله ذلك انه حسن» فكأنما قال انما صنع كل شيء لأن وجوده خيرٌ وعلى مذهب اوريجانوس لم تخلق الخليقة الجسمانية لأن وجودها خيرٌ بل لمعاقبة شر الغير واما ثانياً فللزوم ان هيئة العالم الجسمانية الحاضرة حصلت بالاتفاق لأنه لو كان جرم الشمس الذي نشاهده إنما صنع ليكون مناسباً لعاقبة خطيئة خليقة روحانية فلو افترفت خلائق روحانية كثيرة مثل هذه الخطيئة على نحو تلك الخليقة التي يجعل الشمس مخلوقةً لمعاقبة خطيئتها للزم أن يكون في هذا العالم شمس كثيرة وقس على ذلك وهذا باطل قطعاً. فإذا إذا تبين بطلان هذا المذهب ينبغي أن يعتبر أن الكون بأسره متقومٌ عن جميع المخلوقات تقوُّم الكل عن الأجزاء. وإذا أردنا بيان الغاية لكل ما ولأجزائه وجدنا أولاً أن كل جزءٍ من الأجزاء موجودٌ لأجل فعله كوجود العين لأجل الإبصار وثانياً إن الجزء الأخس موجودٌ لأجل الجزء الأشرف كوجود الحس لأجل العقل والرئة لأجل القلب. وثالثاً أن الأجزاء بجمالها موجودةٌ لأجل كمال الكل كوجود المادة أيضاً لأجل الصورة فإن الأجزاء بمنزلة مادة لكل وأيضاً أن الإنسان بجمالته موجودٌ لأجل غاية خارجية كالتمتع بالله. فإذا كذلك في أجزاء الكون كل خليفة فهي موجودة لأجل فعلها وكمالها ثم المخلوقات التي هي أخس موجودة لأجل التي هي أشرف كوجود المخلوقات التي هي دون الإنسان لأجل الإنسان ثم ان المخلوقات بجمالها موجودة لأجل كمال الكون بأسره وأيضاً فالكون بأسره مع كل أجزائه متجة إلى الله على أنه غايته من حيث أن

الخيرية الإلهية متمثلة فيها بشبه ما لأجل مجد الله وان كان الله غاية للمخلوقات الناطقة على نحو خاص فوق ذلك لاقتدارها على إدراكه بفعل المعرفة والمحبة وهكذا يتضح ان الخيرية الإلهية هي غاية جميع الجسمانيات

إذاً أُجيب على الأول بأن كل خليفة بمجرد كونها حاصلةً على الوجود تمثل وجود الله وخيريته ومن ثمّ فكون الله خلق جميع الأشياء لكي توجد لا ينفي كونه خلق كل شيء لأجل خيريته

وعلى الثاني بأن الغاية القريبة لا تنفي الغاية القصوى فإذاً كون الخليفة الجسمانية أبدعت لأجل الخليفة الروحانية باعتبار ما لا ينفي كونها أبدعت لأجل خيرية الله

وعلى الثالث بأن المساواة التي يقتضيها العدل انما محلها في المجازاة فان من العدل ان ينال المتساويات جزاءً متساوٍ ولكن لا محل لها في تكوين الأشياء الأوّل فكما أن البناء يضع الحجارة التي من جنس واحد في جهاتٍ مختلفة من البناء دون أن يكون فعله هذا عابثاً شيئاً بالعدل إذ لم يفعل ذلك لأجل تفاوتٍ سابق في الحجارة بل مراعاةً لكمال البناء بأسره الذي لا يحصل إلا بوضع الحجارة في جهاتٍ مختلفة من البناء كذلك الله قد أوجد منذ البدء المخلوقات وجعلها بحكمته دون عبثٍ بالعدل مختلفة ومتفاوتة لأجل كمال الكون لا لتفاوتٍ سابق في الاستحقاق

### الفصل الثالث

في ان الخليفة الجسمانية هل صدرت عن الله بتوسط الملائكة  
يُنْتَخَطَى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الخليفة الجسمانية صدرت عن الله بتوسط الملائكة لأنه كما أن الأشياء تُدَبَّر بالحكمة الإلهية كذلك جميع الأشياء صُنِعَتْ بحكمة الله كقوله في مز ١٠٣: ٢٤ «صنعت جميع الأشياء بالحكمة».

ومن شأن الحكيم أن يرتب كما في الإلهيات ك ١ ب ٢ فإذا في تدبير الأشياء تُوكَل العاليات بالسافلات على ترتيب ما كما قال اوغسطينوس في كتاب الثلاث ٢ ب ٤. فإذا صدور الأشياء أيضاً قد تم على هذا الترتيب وهو ان الخليقة الجسمانية لكونها أدنى صدرت بواسطة الخليقة الروحانية لكونها أعلى

٢ وأيضاً ان اختلاف المعلولات يدل على اختلاف العلل لأن الواحد بعينه لا يفعل إلاً واحداً بعينه فلو كانت جميع الخلائق روحانياً وجسمانياً صادرة عن الله ابتداءً لما كان بينها اختلاف ولما كانت احداً أبعد عن الله من الأخرى وهذا بين البطلان فقد قال الفيلسوف في كتاب الكون والفساد ٢ م ٥٩ ان بعض الأشياء قابلة للفساد لشدة بعدها عن الله

٣ وأيضاً ان صدور معلول متناهٍ لا يُطلب له قدرة غير متناهية. وكل جسم فهو متناهٍ. فإذا قد أمكن أن يصدر وقد صدر بقدرة الخليقة الروحانية المتناهية إذ لا فرق في هذه الأمور بين الوقوع والامكان ولا سيما لأنه ليس يحرم شيء رتبةً لائقةً به بحسب طبعه الا أن يكون ذلك بذنبه لكن يعارض ذلك قوله في تك ١ : ١ «في البدء خلق الله السماء والأرض» فإن المراد بذلك الخليقة الجسمانية. فإذا الخليقة الجسمانية صادرة عن الله ابتداءً

والجواب أن يُقال إن بعضاً ذهبوا إلى الأشياء صدرت عن الله تدريجاً أي أن الخليقة الأولى صدرت عنه مباشرة وهي أصدرت غيرها وهكذا حتى انتهت إلى الخليقة الجسمية إلا أن هذا المذهب محال لأن صدور الخليقة الجسمانية الأول إنما يحصل بالابداع والخلق الذي به تصدر المادة أيضاً لأن الناقص متقدّم على الكامل في حال يُفعل وليس يمكن أن يُخلق شيء إلا من الله ولإيضاح ذلك يجب أن يُعتبر انه كلما كانت علّة ما أعلى يصدر عنها معلولات أكثر ونحن نجد في الأشياء أن الأصل القابل أعظم مما يصوره ويقيده كما أن

الوجود أعم من الحياة أعم من التعقل والمادة أعم من الصورة. فإذا كلما كان شيء أكثر قابليةً يصدر بلا واسطة عن علة أعلى فما كان إذن أول قابل في جميع الأشياء فهو أثرٌ خاصٌ لفعل العلة فإذا ليس يمكن لعلّة ثانية أن تصدر شيئاً ليس فيه موجودٌ قبله معلولٌ لعلّة أعلى. والخلق هو إصدار شيءٍ بجوهره كله من دون سبق شيءٍ غير مخلوق أو مخلوق من شيءٍ فإذا ليس يمكن أن يخلق شيءٌ شيئاً إلا الله وحده الذي هو العلة الأولى ولذا لما أراد موسى بيان كون جميع الأجسام مخلوقةً من الله ابتداءً قال «في البدء خلق الله السماء والأرض»

إذاً أُجيب على الأول بأن الأشياء صدرت بترتيب ما غير أن هذا الترتيب ليس قائماً بإبداع خليقةٍ لأخرى فإن هذا مستحيلٌ بل يجعل مراتب مختلفة في المخلوقات على مقتضى الحكمة الإلهية

وعلى الثاني بأن اله يعرف وهو واحدٌ الأمور المختلفة دون أن يكون هذا قادحاً في بساطته كما مرّ بيانه في مب ١٤ ف ٢ ومب ١٥ ف ١ ولذا فهو أيضاً بحكمته علة الصادات المختلفة بحسب اختلاف المعلومات كما أن الصانع بتصوره صوراً مختلفة يصدر مصنوعاتٍ مختلفة

وعلى الثالث بأن مبلغ قدرة الفاعل ليس يتقدر بالشيء المفعول فقط بل بكيفية الفعل أيضاً لأن شيئاً واحداً بعينه يختلف حدوثه عن قدرة أجلّ عن حدوثه عن قدرة أقل. وإصدار شيءٍ متناهٍ من دون شيءٍ سابق من شأن القدرة الغير المتناهية. فإذا يمتنع جوازه على خليقةٍ

#### الفصل الرابع

هل صورُ الأجسام صادرةٌ عن الملائكة

يُتخطى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن صور الأجسام صادرةٌ عن الملائكة

فقد قال بويسيوس 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 صورة الأجسام. فإذا صور الأجسام صادرة عن الجواهر الروحانية

٢ وأيضاً كل ما بالمشاركة فإنه يرجع إلى ما بالذات. والجواهر الروحانية صورٌ بذاتها وأما المخلوقات الجسمانية فمشاركة في الصور. فإذا صور الجسمانيات منبعثة عن الجواهر الروحانية

٣ وأيضاً ان الجواهر الروحانية أقدر على التأثير من الاجرام السماوية. والاجرام السماوية تؤثر الصور التي في هذه السافلات ولذلك يقال إنها علة الكون والفساد. فإذا الصور التي في مادة أولى أن تكون منبعثة عن الجواهر الروحانية

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ٣ ب ٨ «لا تظن ان هذه المادة الجسمانية خادمة لإرادة الملائكة بل لإرادة الله» وما يُقال إنّ المادة الجسمانية خادمة لإرادته هو ما تقبل منه النوع. فإذا الصور الجسمانية ليست صادرة عن الملائكة بل عن الله

والجواب أن يُقال إنّ بعضاً صاروا إلى أن جميع الصور الجسمانية منبعثة عن الجواهر الروحانية التي نسميها ملائكة وقد فرّع بعض على هذا المذهب قولين فذهب أفلاطون إلى أن الصور التي في مادة جسمانية منبعثة عن الصور القائمة بأنفسها لا في مادة بنوع من المشاركة فإنه كان يثبت إنساناً قائماً بنفسه لا في مادة ومثله فرساً وكذا في ما سوى ذلك مما يتقوم عنه هذه الأشخاص المحسوسة من حيث يبقى في المادة الجسمانية أثرٌ ما لتلك الصور المفارقة بنوع من التشبيه يسميه مشاركة. وكان الأفلاطونيون يجعلون الجواهر المفارقة مترتبة بحسب

ترتب الصور فكانوا يجعلون مثلاً جوهرًا واحدًا مفارقاً هو الفرس ويقولون أنه علة جميع الأفراس ويجعلون فوقه حيوةً مفارقة يقولون أنها الحيوة بالذات وعلة كل حيوةٍ ويجعلون وراء ذلك أيضاً جوهرًا آخر يسمونه الوجود وعلة كل وجود — وذهب ابن سينا وآخرون إلى أن صور الجسمانيات التي في مادة ليست قائمة بأنفسها بل في العقل فقط وعلى هذا كانوا يقولون ان جميع الصور التي في مادةٍ جسمانية صادرةً عن الصور الموجودة في عقل المخلوقات الروحانية التي يسمونها عقولاً ونحن نسميها ملائكة كما تصدر صور المصنوعات عن الصور التي في عقل الصانع وإلى هذا المذهب يرجع في ما يظهر قول بعض المبتدعة المحدثين بأن الله هو خالق جميع الأشياء إلا أن المادة الجسمانية قد كوَّنها الشيطان وفصلها إلى أنواعٍ مختلفة — ويظهر أن منشأ هذه الأقوال كلها عن أصل واحدٍ فإنهم كانوا يلتزمون للصور علة كما لو كانت تُصنع بذواتها مع أن الذي يُصنع في الحقيقة هو المركَّب كما أثبتته أرسطو في الإلهيات ك ٧ م ٢٦ و ٢٧ و ٢٨. وأما صور الفاسدات فإنما يتوارد عليها الوجود تارة والعدم أخرى لا بعروض الكون والفساد لها في أنفسها بل بكون المركبات أو فسادها إذ ليس للصور أيضاً وجود بل المركبات موجودةٌ بها لأنه إنما يصدق على شيءٍ أن يُصنع كما يصدق عليه أن يُوجد ولذا فلكون المثل يُصنع من مثله لا يجب تعليل الصور الجسمانية بصورةٍ مجردة بل بمركَّبٍ ما على حدِّ تكون هذه النار من هذه النار وعلى هذا فصدور الصور الجسمانية ليس بالفيض عن صورةٍ مجردة بل بخروج المادة من القوة إلى الفعل من فاعلٍ مركَّب. ولكن لما كان الفاعل المركب الذي هو الجسم يتحرك من الجوهر الروحاني المخلوق كما قال اوغسطينوس في كتاب الثلاث ٢ ب ٤ و ٥ يلزم أيضاً أن تكون الصور الجسمانية أيضاً منبعثةً عن الجواهر الروحانية لا بمعنى ان

هذه الجواهر مفيضةٌ للصور بل بمعنى أنها محرّكةٌ إليها. وأيضاً فإنّ مثل العقل الملكي أيضاً التي هي أصولٌ ومبادئٌ للصور الجسمانية تُسند إلى الله من حيث هو العلة الأولى. على أن صدور الخليقة الجسمانية الأولى لم يُعتبر فيه انتقالٌ من القوة إلى الفعل ولهذا كانت الصور الجسمانية التي حصلت للأجسام في الصدور الأولى صادرةً بلا توسطٍ عن الله الذي له وحده تغنو المادة على أنه علته الخاصة ولهذا نرى موسى بياناً لذلك يقدّم على كل فعلٍ «قال الله ليكن هذا أو ذاك» مما يدلُّ على أن الأشياء كُوتت بكلمة الله التي منها كل صورةٍ والتئامٍ وائتلافٍ في الأجزاء كما قال أوغسطينوس في كلامه على يو مقا ١ وفي شرح تك ك ١ ب ٤

إذا أُجيب على الأول بأن بويسيوس أراد بالصور المجردة حقائق الأشياء الحاصلة في العقل الإلهي كما قال الرسول أيضاً في عبر ١١: ٣ «بالإيمان نفهم أن الدهور أتقنت بكلمة الله حتى أن المنظورات صُنعت من الغير المنظورات» وإذا كان قد أراد بالصور المجردة الملائكة فيجب أن يُقال إنّ الصور الحالة في مادة ليست صادرةً عنهم بالفيض بل بالحركة

وعلى الثاني بأن الصور الحاصلة في مادةٍ بالمشاركة لا تُسند إلى صورٍ قائمةٍ بأنفسها في عقلٍ واحدٍ كما ذهب الأفلاطونيون بل إلى الصور المعقولة أو إلى صور العقل الملكي الصادرة عنها هي بالحركة أو أيضاً إلى حقائق العقل الإلهي التي منها ركزت في المخلوقات مبادئ الصور أيضاً بحيث يمكن إخراجها بالحركة إلى الفعل

وعلى الثالث بأن الاجرام السماوية تصدر الصور في هذه السافلات لا بالافاضة بل بالتحريك



## المبحثُ السَّادُسُ والستونَ

### في نسبة الخلق والابداع إلى التمييز - وفيه أربعة فصول

ثم ينبغي النظر في فعل التمييز وأولاً في نسبة الخلق إلى التمييز وثانياً في التمييز في حد نفسه أما الأول فالبحث فيه يدور على أربع مسائل — ١ في ان عدم الصورة في الهيولى المخلوقة هل تقدم الصورة بالزمان — ٢ هل لجميع الجسمانيات مادةً واحدة — ٣ في ان سماءَ عليين هل خلقت مع المادة العارية عن الصورة — ٤ هل خلُق الزمان معها

### الفصلُ الأوَّلُ

#### في أن عدم الصورة في الهيولى هل تتقدّم الصورة بالزمان

يُنْتَخَطَى إلى الأوَّل بأن يقال: يظهر أن عدم الصورة في الهيولى قد تقدم الصورة بالزمان ففي تك ١: ٣ «كانت الأرض خاويةً وخاليةً» أو «غير مرئية مركبة» على ما في نسخة أخرى والمراد بذلك الدلالة على عروِّ الهيولى عن الصورة كما قال اوغسطينوس في كتاب الاعتراف ١٣ ب ٢ وفي شرح تك ك ٢ ب ١١ فإذا كانت الهيولى حيناً ما عارية عن الصورة قبل قبولها لها

٢ وأيضاً ان الطبيعة تحذو في فعلها حذو الله كما تحذو العلة الثانية حذو العلة الأولى. وعدم الصورة في فعل الطبيعة سابقٌ على حصول الصورة سبقاً زمانياً. فكذا الحال في فعل الله ٣ وأيضاً ان الهيولى أقوى من العرض لكونها جزءاً للجوهر. والله قادرٌ ان يوجد العرض دون محلٍ كما يتضح في سر المذبح. فإذا كان قادراً أن يُوجد الهيولى دون صورةٍ لكن يعارض ذلك أن نقص الأثر يدل على نقص الفاعل. والله فاعلٌ كاملٌ غاية الكمال ولذا قيل عنه في تث ٣٢: ٤ «آثار الله كاملة». فإذا لم يكن الأثر

المخلوق منه قطُّ عارياً عن الصورة

٤ وأيضاً ان تصوُّر الخليقة الجسمانية قد حصل بفعل التمييز. والتمييز يقابله الخلط كما يقابل عدم الصورة حصول الصورة. فلو كان عدم الصورة في المادة قد سبق الصورة بالزمان للزم وجود الخلط منذ البدء في الخليقة الجسمانية وهو الذي سماه الأوائل هيولى<sup>(١)</sup>

والجواب أن يُقال إنَّ الآباء القديسين قد اختلفوا في هذه المسئلة فذهب اوغسطينوس إلى ان عدم الصورة في الهيولى الجسمانية لم يتقدم الصورة بالزمان بل بالأصل أو بالطبع فقط. وذهب آخرون كباسيليوس وامبروسيوس ويوحنا الذهبي الفم إلى أن عدم الصورة في الهيولى قد تقدم الصورة بالزمان. وهذان المذهبان وان ظهرا متناقضين إلا أن بينهما فرقاً يسيراً فإن اوغسطينوس أراد بعدم الصورة في الهيولى غير ما أراده الآخرون فهو قد أراد به عدم الصورة مطلقاً وعلى هذا يتمتع القول بتقدم عدم الصورة في الهيولى على وجود الصورة فيها أو على تمييزها تقدماً زمانياً. أما عدم تقدمه على وجود الصورة فواضح لأن تقدم الهيولى العارية عن الصورة بالمدة يستلزم تقدم وجودها بالفعل لأن هذا معنى الخلق فإن طَرَف الخلق هو الموجود بالفعل. والشيء الذي هو الفعل هو الصورة. فالقول إذن بسبق المادة دون الصورة قولٌ بوجود بالفعل دون الفعل وهذا خلف. ولا يجوز أيضاً أن يقال كان لها صورة مشتركة ثم وردت عليها صورٌ مختلفة تميزت بها فان في ذلك موافقةً لمذهب الطبيعيين المتقدمين الذين وضعوا ان الهيولى الأولى جسمٌ بالفعل كالنار أو الهواء أو الماء أو شيءٍ متوسطٍ مما يستلزم ان الحدوث ليس إلا الاستحالة لأنه متى أفادت تلك الصورة

---

١ ليس المراد بالهيولى 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 أن الصورة الواردة لا تفيد الشيء مطلق الوجود بالفعل بل وجوداً بالفعل مخصوصاً مما هو من خاصية الصورة العرضية فتكون الصور اللاحقة اعراضاً لا تأثير لها في لكون بل في الاستحالة. فإذا يجب أن يُقال إن الهيولى الأولى لم تُخلَق دون صورة أصلاً ولا تحت صورة واحدة مشتركة بل تحت صور متميزة وعلى هذا فإذا اعتبر عدم الصورة في الهيولى من جهة حال الهيولى الأولى التي ليس لها في نفسها صورةً مخصوصة لم يكن متقدماً على الصورة أو على تميزها تقدماً زمانياً كما قال اوغسطينوس بل تقدماً أصلياً وطبيعياً فقط كتقدم القوة على الفعل والجزء على الكل — وأما الآباء 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 الجسمانية قد تقدم الصورة بالزمان وعلى هذا يكون اوغسطينوس موافقاً لهم من وجهٍ ومخالفاً لهم من وجهٍ كما سيأتي بيانه في مب ٦٩ ف ١ أما سفر التكوين فيستفاد منه ان الخليقة الجسمانية كانت عاطلة عن محاسن ثلث 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 الغمر ظلام» والأرض كانت خالية من حسنين أحدهما ما هو حاصلٌ لها من انحسار المياه عنها وباعتبار هذا يُقال إن الأرض كانت خاوية أو غير مرئية إذ لم يكن ممكناً أن تبدو للنظر الجسماني بسبب المياه الغامرة لها من كل جهة. والثاني ما هو حاصلٌ لها من ازديانها بالعشب والنبات ولهذا قيل انها كانت خالية أو غير مركبة على ما في نسخة أخرى أي غير مزدانة. وهكذا بعد أن ذكر الطبيعتين المخلوقتين أي السماء والأرض صرَّح بعروء السماء عن الصورة بقوله «كان على وجه الغمر ظلام»

باعتبار اندراج الهواء أيضاً تحت السماء وبعرو الأرض عن صورتها بقوله «كانت الأرض خاوية خالية»

إذاً أُجيب على الأول بأن أوغسطينوس قد حمل الأرض في هذا الموضع على خلاف ما حملها عليه غيره من الآباء القديسين فقد قال بأن المراد باسم الأرض والماء هناك الهيولى الأولى لأن موسى لم يتيسر له أن يوضح الهيولى الأولى لقومه الساذج إلا تحت مثال الأشياء المعلومة لهم ولذلك أوضحها لهم تحت مُثَلٍ مختلفة فلم يطلق عليها اسم الماء أو الأرض فقط لئلا يُظنَّ أن الهيولى الأولى هي في الحقيقة الأرض أو الماء وإن كان لها شبه بالأرض من حيث هي محل للصورة وبالماء من حيث هي متهيئة لقبول صور مختلفة. فإذاً على هذا المعنى يقال للأرض خاوية وخالية أو غير مرئية وغير مركبة لأن الهيولى إنما تُعرَف بالصورة ولذا فباعتبارها في حد نفسها يقال لها غير مرئية أو خاوية وقوتها تمتلئ بالصورة ولهذا قال أفلاطون أيضاً في طيمائوس إن الهيولى مكان. وأما الآباء القديسون الآخرون فذهبوا إلى أن المراد بالأرض عنصر الأرض التي كانت عندهم عارية عن الصورة على نحو ما كما مرَّ في جرم الفصل

وعلى الثاني بأن الطبيعة تُصدر الأثر بالفعل من موجود بالقوة فيجب أن تكون القوة في فعلها متقدمة بالزمان على الفعل وعدم الصورة على حصولها وأما الله فيُصدر الموجود بالفعل من لا شيء فهو يقدر أن يصدر في الحال شيئاً كاملاً بحسب عظم قدرته

وعلى الثالث بأن العرض لكونه صورة فهو فعلٌ ما واما الهيولى فهي باعتبار حقيقتها موجودٌ بالقوة فوجودها بالفعل دون صورة أشد منافاةً من وجود العرض دون محل

وأُجيب على المعارضة الأولى بأنه إذا 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 الأشياء يتدرجها من حال النقصان إلى حال الكمال

وعلى الثانية بأن بعض الطبيعيين المتقدمين قالوا بالاختلاط المخرج لكل تمييز إلا أن انكساغوروس قال بأن العقل وحده كان ممتازاً وغير مختلط لكن الكتاب المقدس يثبت قبل فعل التمييز تميزات متعددة فهو قد أثبت أولاً تمايز السماء والأرض مما يتضح به التمييز من جهة المادة أيضاً كما سيأتي بيانه في مب ٦٩ ف ١ وذلك بقوله «في البدء خلق الله السماء الأرض» وثانياً تمايز العناصر من جهة صورها بذكره الأرض والماء وأما عدم ذكره الهواء والنار فلأنه لم يكن واضحاً للشعب الجاهل الذي كان موجهاً إليه كلامه انهما جسمان كما كان ذلك واضحاً في الأرض والماء وان قال افلاطون في طيماوس ب ٢٦ ان الهواء معبرٌ عنه بقوله «روح الرب» لأن الروح يُطلق على الهواء أيضاً وان النار معبرٌ عنها بالسماء التي قال انها ذات طبيعة نارية كما روى اوغسطينوس في مدينة الله ك ٨ ب ١١. والرباني موسى الذي وافق أفلاطون في غير النار قال ان النار معبرٌ عنها بالظلام لأن النار في قوله لا تضيء في كرتها. ولكن يظهر أن الأليق ما تقدم من أن روح الرب ليس يُطلق عادة في الكتاب المقدس إلا على الروح القدس وما قيل منه انه كان يرفُّ على وجه المياه فليس المراد به الإرفاف الجسماني بل كما تُرفُّ إرادة الصانع على المادة التي يريد إلباسها صورةً. وقد أثبت تمييزاً ثالثاً من جهة الوضع فإن الأرض كانت تحت المياه التي بسببها كانت غير مرئية والهواء الذي هو مقرُّ الظلام يُذكر انه كان فوق المياه وذلك بقوله «كان على وجه الغمر ظلام» وأما ما بقي مما يجب تمييزه فسيأتي بيانه في مب

## الفصلُ الثَّاني

في أن الهيولى العارية عن الصورة هل هي واحدةٌ في جميع الجسمانيات يُتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الهيولى العارية عن الصورة واحدةٌ في جميع الجسمانيات فقد قال اوغسطينوس في اعترافاته ك ١٢ ب ١٢ «اجد أمرين صنعتهما احدهما ما كان له صورةٌ والآخر ما كان عارياً عن الصورة» وقال ان هذا الأخير هو الأرض الغير المرئية والغير المركبة التي قال انها عبارة عن هيولى الجسمانيات. فإذا هيولى جميع الجسمانيات واحدةٌ ٢ وأيضاً قال الفيلسوف في الإلهيات ك ٥ م ١٠ «الأشياء المتحدة في الجنس متحدة في المادة» وجميع الجسمانيات متفقة في جنس الجسم. فإذا لها هيولى واحدة ٣ وأيضاً ان الأفعال المختلفة تحدث في قوى مختلفة والفعل الواحد يحدث في قوة واحدة. وجميع الأجسام لها صورة واحدة وهي الجسمية. فإذا جميع الجسمانيات لها هيولى واحدة ٤ وأيضاً إذا اعتبرت الهيولى في حد نفسها فهي موجودة بالقوة فقط. والتمايز يحدث الصور. فالهيولى إذاً باعتبارها في حد نفسها واحدة فقط في جميع الجسمانيات لكن يعارض ذلك ان جميع الأشياء المتفقة في المادة تتبادل بينها الاستحالة والفعل والانفعال كما في كتاب الكون والفساد ١ م ٥٠. والاجرام العلوية والسفلية ليس بينها هذه النسبة المتبادلة. فإذا ليست مادتها واحدة والجواب أن يُقال إنَّ الفلاسفة اختلفوا في هذه المسئلة فإن أفلاطون وجميع الفلاسفة الذين قبل أرسطو وضعوا ان جميع الأجسام مركبة من طبيعة العناصر الأربعة ولكون العناصر الأربعة مشتركة في مادة واحدة كما يتضح ذلك من الكون والفساد المتبادل فيها يلزم ان لجميع الأجسام مادة واحدة واما كون بعض الأجسام

غير فاسدة فلم يُعَلِّه أفلاطون بحالة المادة بل بإرادة الصانع وهو الله الذي حكى عنه أنه قال للأجرام الفلكية «انت منحلّة بطبيعتك ولكنك غير منحلّة بإرادتي لأن إرادتي أعظم من لحامك» وقد أبطل أرسطو هذا القول في كتاب السماء والعالم ١ م ٥ بحركات الأجسام الطبيعية لأنه لما كان للجسم الفلكي حركةً طبيعية مختلفة عن الحركة الطبيعية التي للعناصر يلزم أن طبيعته مغايرةً لطبيعة العناصر الأربعة. وكما أن الحركة المستديرة الخاصة بالجسم الفلكي منزّهة عن التضاد وحركات العناصر متضادة كالصاعدة والهابطة كذلك الجسم الفلكي منزّه عن التضاد والأجسام العنصرية متضادة ولأن الكون والفساد ينشآن عن المتضادات يلزم أن الجسم الفلكي غير فاسد في طبيعته والعناصر فاسدة في طبيعتها — على أن ابن جبرول مع هذا الاختلاف في قابلية الفساد الطبيعية وعدمها قد وضع مادة واحدة لجميع الأجسام معتبراً وحدة الصورة الجسمانية ولكن لو كانت صورة الجسمية صورةً واحدةً بالذات تتوارد عليها بقية الصور التي تتميز بها الأجسام للزم هذا القول بالضرورة للزوم كون تلك الصورة حالة في المادة دون تغيير وكون كل جسم غير فاسدٍ من جهتها بل إنما يعرض فيه الفساد بزوال الصور اللاحقة ولا يكون ذلك فساداً مطلقاً بل من وجهٍ لاستناد العدم إلى موجودٍ بالفعل كما كان أيضاً مذهب متقدمي الطبيعيين الذي كانوا يجعلون محل الأجسام موجوداً ما بالفعل كالنار أو الهواء أو نحوهما — وأما إذا اعتُبرَ أن لا صورة حالة في جسمٍ فاسدٍ تبقى معروضة للكون والفساد لزم بالضرورة أن هيولى الأجسام الفاسدة ليست نفس هيولى الأجسام الغير الفاسدة لأن الهيولى بحسب حقيقتها هي بالقوة إلى الصورة فإذا اعتبرت في حد نفسها وجب أن تكون بالقوة إلى صورة جميع تلك الأشياء المشتركة فيها وهي لا توجد بالفعل بصورة واحدة إلا بالنظر إلى تلك الصورة. فإذا لا تزال بالقوة بالنظر

إلى جميع الصور الأخرى وليس يمنع من هذا ما إذا كانت إحدى تلك الصور أكمل من سواها ومتضمنة في ذاتها بالقوة سائر الصور لأن نسبة القوة في حد ذاتها إلى الكامل والناقص على السواء فكما أنها متى لبست صورة ناقصة تكون بالقوة إلى صورة كاملة كذلك العكس. إذا متى كانت المادة لابساً صورة جسم غير فاسد لا تزال أيضاً بالقوة إلى صورة جسم فاسد ومتى لم تكن حاصلةً عليها بالفعل اجتمع فيها الصورة والعدم لأن نقصان الصورة في ما بالقوة إلى الصورة عدم. وهذه الحال خاصة بالجسم الفاسد. فإذا استحيل أن تكون مادة الجسم الفاسد والغير الفاسد بالطبع واحدة — وليس يجب مع ذلك أن يقال بما زعمه ابن رشد في كتاب جوهر العالم ب ٢ من أن الجسم السماوي هو بعينه مادة السماء أي موجوداً بالقوة إلى الحيز لا إلى الوجود وإن صورته هي الجواهر المفارق المتصل به اتصال المحرك لامتناع إثبات موجود بالفعل من دون أن يكون بأسره فعلاً وصورة أو ذا فعل أو صورة. فإذا متى ارتفع بتصور العقل الجوهر المفارق المجهول محركاً فإذا لم يكن الجسم السماوي ذا صورة أي مركباً من صورة ومحلها يلزم أن يكون بأسره صورةً وفعلاً وكل ما كان كذلك فهو معقول بالفعل وهذا لا يجوز على الجسم السماوي لكونه محسوساً فيلزم إذا أن مادة الجسم السماوي باعتبارها في حد نفسها ليست بالقوة إلا إلى الصورة الحاصلة عليها ولا فرق في ذلك بين أن تكون نفساً أو أمراً آخر ومن ثم فهذه الصورة تكمل المادة كمالاً لا يبقى معه فيها أصلاً قوة إلى الوجود إلى الحيز فقط كما قال أرسطو في كتاب السماء والعالم ١ م ٣٠ وهكذا لا تكون مادة الجسم السماوي والعناصر واحدة إلا على سبيل التشكيك من حيث أن هذه الأمور متفقة في حقيقة القوة

إذا أجيب على الأول بأن أوغسطينوس تمشى في ذلك على مذهب افلاطون

الذي لم يكن يقول بطبيعة خامسة أو يُقال إنَّ المادة العارية عن الصورة واحدةً بوحدة الرتبة كما أن جميع الأجسام متحدة في رتبة الخليقة الجسمية

وعلى الثاني بأنه إذا اعتُبرَ الجنس الطبيعي للأجسام الفاسدة والغير الفاسدة ليست متجانسة لاختلاف حال القوة فيها كما في الإلهيات ك ١٠ م ٢٦ وإذا اعتبر الجنس المنطقي فجميع الأجسام متجانسة لاتفاقها في حقيقة الجسمية

وعلى الثالث بأن صورة الجسمية ليست واحدةً في جميع الأجسام إذ ليست مغايرةً للصور التي تتمايز بها الأجسام كما مرّ في جرم الفصل

وعلى الرابع بأنه لما كانت القوة تقال إلى الفعل كان الموجود بالقوة مختلفاً من طريق نسبته إلى فعلٍ مختلفٍ كنسبة البصر إلى اللون والسمع إلى الصوت ومن ثم كانت مادة الجسم السماوي مغايرة لمادة العنصر لعدم كونها بالقوة إلى صورة العنصر

### الفصل الثالث

في أن سماء عليين هل خُلقت مع الهيولى العارية عن الصورة يُتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن سماء عليين لم تُخلَق مع الهيولى العارية عن الصورة لأن عليين لو كانت شيئاً ما لوجب أن تكون جسماً محسوساً وكل جسم محسوس فهو متحركٌ. وعليون ليست متحركة وإلا لأدركت حركتها بحركة جسمٍ ظاهرٍ وهذا غير ظاهرٍ أصلاً. فإذا ليست عليون شيئاً مخلوقاً مع الهيولى العارية عن الصورة

٢ وأيضاً قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٣ ب ٤ «ان الاجرام السفلية تتدبر بالاجرام العلوية على ترتيبٍ ما» فلو كانت عليون جرماً علوياً لوجب أن يكون لها تأثيرٌ ما في هذه الاجرام السفلية. وهذا غير ظاهر ولا سيما إذا جُعِلت غير متحركة إذ ليس يحركُ ما لم يكن متحركاً. فإذا ليست عليون

مخلوقةً مع الهيولى العارية عن الصورة

٣ وأيضاً ان قيل ان عليين هي محل النظر العقلي وليس لها نسبةٌ إلى الآثار الطبيعية يعارضه قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ٤ ب ٢٠ «متى تفكرنا بشيءٍ أزلي لا نكون في هذا العالم» ومن هذا يتضح أن النظر العقلي يرفع العقل إلى ما فوق الجسمانيات. فإذاً ليس يُجعل للنظر العقلي مكاناً جسميًّا

٤ وأيضاً يوجد بين الاجرام العلوية جرمٌ بعضه شفافٌ وبعضه مضيءٌ وهو فلك الكوكب وهناك أيضاً فلكٌ كله شفافٌ يسميه بعضُ الفلك المائي أو البلّوري فلو كان ثمة فلكٌ آخر أعلى لوجب أن يكون كله مضيئاً وهذا مستحيلٌ وإلا لكان الهواء مستتيراً دائماً فلم يكن ليلٌ أصلاً. فإذاً ليست عليون مخلوقةً مع الهيولى العارية عن الصورة

لكن يعارض ذلك قول استرابوس ليس المراد بالسماء في قوله: في البدء خلق الله السماء والأرض: الجلد المنظور بل فلك عليين المسمّى في اليونانية إمبيرْيُون أي الناري

والجواب أن يُقال إن فلك عليين لم يثبت له إلا استرابوس وبيدا ثم باسيليوس وهم متفقون في إثباته من وجهٍ أي من جهة كونه مقرّ الطوباويين فقد قال استرابوس وبيدا في شرح تك «حالما كُون امتلاً بالملائكة» وقال أيضاً باسيليوس «كما أن الهالكين يُدَحَرُونَ إلى الظلمات القصوى كذلك الثواب على الأعمال الصالحة يتجدد في ذلك النور الذي وراء العالم وهناك يفوز الصالحاء بمقر الراحة» ولكنهم مختلفون في وجهٍ إثباته فان استرابوس وبيدا انما يثبتانه لأن الجلد المراد به عندهما عليون لم يُذكر انه صنع في البدء بل في اليوم الثاني. وباسيليوس إنما يثبتته لئلا يظهر أن الله ابتدأ عمله بالظلام مطلقاً كما افترى المانوية الذين يسمون الاله العهد العتيق الاله الظلام. على أن هذين الوجهين ليسا

مُزِمِينَ الزاماً قوياً فان مسألة الجلد الذي يُذكر انه صُنِعَ في اليوم الثاني قد حلّها اوغسطينوس على خلاف ما حلّها به سائر الاءاء القديسين ومسألة الظلام يحلّها على مذهب اوغسطينوس كما في شرح تك ١ ب ١٥ وك ٧ ب ٢٧ ان عدم الصورة المعبر عنه بالظلام لم يسبق الصورة بالزمان بل بالأصل واما على مذهب الآخرين فيحلّها انه لما لم يكن الظلام خليفةً ما بل عدم النور كان دليلاً على الحكمة الإلهية التي اقتضت أن تجعل أولاً ما أوجدته من لا شيء حال ناقصة ثم تصوير به إلى الكمال — ويمكن أن يؤخذ لذلك من حال المجد وجه أقوى فإنه يُرجى في الثواب المستقبل ضربان من المجد احدهما روحاني والآخر جسماني وليس ذلك بتمجيد الأبدان البشرية فقط بل بتجديد العالم بأسره أيضاً. فالمجد الروحاني ابتداءً من بدء العالم بسعادة الملائكة الذين وعد القديسون المساواة بهم فإذا كان من اللائق أن يبتدئ المجد الجسماني أيضاً من البدء في جسم ما يكون من البدء أيضاً بريئاً من الفساد والتغير ومضيئاً بالكلية كما يُرجى أن تكون الخليفة الجسمانية بأسرها بعد القيامة ولهذا يقال لذلك الفلك أي فلك عليين ناري لا أخذاً من الحرارة بل من الإشراق — ويجب أن يعلم ان اوغسطينوس قال في مدينة الله ك ١٠ ب ٩ و ٢٧ ان فروريوس ميّز الملائكة عن الشياطين فجعل الأمكنة الهوائية للشياطين والأمكنة الأثرية أو النارية للملائكة ولكن فروريوس اتباعاً لأفلاطون كان يعتبر هذا الفلك المكوّكب نارياً ولهذا سماه امبيرياً أو أثرياً باعتبار أخذ الأثير من الالتهاب لا باعتبار أخذه من سرعة الحركة كما قال أرسطو في كتاب السماء والعالم ١ م ٢٢ وإنما ذكرنا هذا لئلا يظن ظاناً أن اوغسطينوس أثبت عليين بالمعنى الذي أثبت به المتأخرون

إذا أجيب على الأول بأن الأجسام المحسوسة متحركة بحسب حالة العالم إذ بحركة الخليفة الجسمانية يُقصد تكثر العناصر وأما متى اكتمل المجد الاكتمال

الأخير فنبتل حركة الأجسام وهكذا وجب أن تكون منذ البدء حالة عليين

وعلى الثاني بأنه لا يبعد ما قاله بعض من أن فلك عليين لاتجاهه إلى حال المجد ليس له تأثير في الاجرام السفلية المندرجة تحت رتبة أخرى لاتجاهها إلى مساق الأشياء الطبيعي غير أن الأقرب في ما يظهر أن يقال كما أن الملائكة الأعلى الوقوف بين يدي الله وان كانوا لا يُرسلون يؤثر في الملائكة الأواسط والأدنين الذين يُرسلون كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٨ كذلك فلك عليين يؤثر في الاجرام التي تتحرك وان كان ليس يتحرك فيجوز إذن أن يقال أنه يؤثر في الفلك الأول الذي يتحرك لا شيئاً منتقلاً وعارضاً بالحركة بل أمراً ثابتاً ومستمرّاً كقوة الاحتواء والتأثير أو نحو ذلك من الأمور الخطيرة

وعلى الثالث بأن تعيين مكان جسمي للنظر العقلي ليس من وجه الضرورة بل من وجه اللياقة لتحصل المطابقة بين الضياء الظاهر والضياء الباطن ولذا قال باسيليوس في خط ٢ في ستة أيام الخلق «الروح الخادم لم يكن قادراً أن يستقر في الظلام بل كان من عادته أن يستقر في النور والبهجة»

وعلى الرابع بما قاله باسيليوس في الموضع المتقدم ذكره وهو «من المحقق أن السماء صنعت على شكل كروي ذات جرم كثيف وصلب جداً بحيث يقدر أن يفصل ما في داخله عما هو خارج عنه وهذا موجب لكونها قد جعلت المكان المتروك وراءها خالياً من النور لاحتجاب الضياء الذي كان يرسل عليه أشعته» لكن لما كان جسم الجلد على صلابته شفافاً لا يحجب النور كما يظهر من أننا نرى نور الكواكب مع توسط الأفلاك بيننا وبينها يمكن الجواب بأن فلك عليين نوراً ليس متكثفاً حتى يرسل أشعة كجرم الشمس بل ألطف أو انه مضيء بضياء المجد الذي ليس مطابقاً للضياء الطبيعي

### الفصلُ الرَّابِعُ

في أن الزمان هل خُلِقَ مع الهيولى العارية عن الصورة

يُنْتَخَطَى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن الزمان لم يُخْلَقْ مع الهيولى العارية عن الصورة فقد قال اوغسطينوس في اعترافاته ك ١٢ ب ١٢ مخاطباً الله «أجد شيئين صنعتهما خاليين من الأزمنة الهيولى الأولى الجسمانية والطبيعة الملكية» فإذا لم يُخْلَقْ الزمان مع الهيولى العارية عن الصورة

٢ وأيضاً ان الزمان ينقسم إلى نهارٍ وليلٍ. وكلاهما لم يكن موجوداً منذ البدء بل إنما وُجِدَا بعدُ عندما فصل الله بين النور والظلام. فإذا لم يكن الزمان منذ البدء

٣ وأيضاً ان الزمان هو عدد حركة الجَلَد الذي يُذَكَّرُ انه صُنِعَ في اليوم الثاني فإذا لم يكن الزمان منذ البدء

٤ وأيضاً ان الحركة هي أقدم من الزمان فهي أولى من الزمان بأن تُجعل في عداد المخلوقات الأولى

٥ وأيضاً كما أن الزمان مقدارٌ خارجٌ كذلك المكان أيضاً. فإذا ليس الزمان أولى المكان بأن يُجعل في عداد المخلوقات الأولى

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في شرح تك ك ١ ب ٣ «الخليقة الروحانية والجسمانية خُلِقَت في بدء الزمان»

والجواب أن يُقال إنَّ الجمهور على أن المخلوقات الأولى أربعة الطبيعة الملكية وسماءَ عليين والهيولى الجسمانية العارية عن الصورة والزمان لكن يجب أن يُعلم ان هذا القول غير متجهٍ على مذهب اوغسطينوس فانه وضع في اعترافاته ك ١٢ ب ١٢ مخلوقين أوليين وهما الطبيعة الملكية والهيولى الجسمانية العارية عن الصورة دون أن يذكر شيئاً عن سماء عليين وهذان الأمران أي الطبيعة الملكية والهيولى

العارية عن الصورة سابقان على الصورة بالطبع لا بالمدة وكما هي سابقان على الصورة بالطبع كذلك هما سابقان بالطبع على الحركة والزمان أيضاً وعلى هذا لا يصح عدُّ الزمان معهما. وإنما يتجه ذلك القول الأول على مذهب سائر الآباء القديسين القائلين بتقدم عدم الصورة في الهیولی على الصورة بالمدة وهذه المدة تقتضي بالضرورة وجود زمانٍ ما والا لا تمتنع تصور مقدارٍ لها

إذاً أجيب على الأول بأن أوغسطينوس إنما قال ذلك باعتبار أن الطبيعة الملكية والهیولی العارية عن الصورة متقدمتان على الزمان بالأصل أي بالطبع

وعلى الثاني بأنه كما أن الهیولی على مذهب سائر الآباء القديسين كانت على نحوٍ ما عارية عن الصورة ثم تصوّرت كذلك الزمان كان عارياً عن الصورة على نحوٍ ما ثم تصوّر وانقسم إلى نهارٍ وليلٍ

وعلى الثالث بأنه إذا كانت حركة الجلد لم توجد حالاً منذ البدء لم يكن الزمان الذي تقدمها عدداً لها بل عدداً للحركة الأولى أيّاً كانت لأن كون الزمان عدد حركة الجلد عارضٌ له من حيث أن حركة الجلد هي الحركة الأولى ولو كانت الحركة الأولى حركةً أخرى لكان مقدارها الزمان لأن كل شيءٍ يتقدر بما هو الأول في جنسه. ولا بد من القول بوجود حركةٍ ما حالاً منذ البدء ولو بحسب تعاقب التصورات والتأثرات في العقل الملكي ويمتنع تصور حركة دون الزمان إذ ليس الزمان شيئاً سوى «عدد المتقدم والمتأخر في الحركة»

وعلى الرابع بأنه إنما يجعل بين المخلوقات الأول ما له نسبةٌ عامةٌ إلى الأشياء ولهذا وجب أن يجعل بينها الزمان لتضمنه حقيقة المقدار العام ولم يجعل بينها الحركة إذ ليس لها نسبة إلا إلى المحل المتحرك فقط

وعلى الخامس بأن المكان مندرجٌ في فلكٍ عليين المشتمل على جميع الأشياء ولأن المكان من الموجودات القارة خلقت أجزاءه كلها مع الهیولی العارية

عن الصورة وأما الزمان فلكونه غير قارٍ لم يُخلَق منه مع الهيولى العارية عن الصورة إلاَّ جزؤه الأول كما أنه الآن أيضاً ليس يوجد منه بالفعل إلاَّ الآن الحاضر



### المبحثُ السَّابعُ والستون

في فعل تمييز في نفسه - وفيه أربعة فصول

ثم ينبغي النظر في فعل التمييز في نفسه وأولاً في فعل اليوم الأول ثم في فعل اليوم الثاني ثم في فعل اليوم الثالث. أما الأول فالببحث فيه يدور على أربع مسائل — ١ في أن النور هل يقال حقيقةً في الروحانيات — ٢ هل النور الجسماني جسمٌ — ٣ هل هو كيفية — ٤ هل كان من المناسب أن يصنع النور في اليوم الأول

### الفصلُ الأول

في أن النور هل يقال حقيقةً في الروحانيات

يُتخطى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن النور يقال حقيقةً في الروحانيات فقد قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٤ ب ٢٨ «ان في الروحانيات نوراً أفضل آكد وان المسيح ليس يقال له نورٌ كما يقال له حجرٌ بل ذاك يقال عليه حقيقةً وهذا مجازاً»

٢ وأيضاً ان ديونيسيوس قد وضع النور في الأسماء الإلهية ب ٤ بين أسماء الله العقلية. والأسماء العقلية تقال حقيقةً في الروحانيات. فإذا النور يقال حقيقةً فيها

٣ وأيضاً قال الرسول في افسس ٥: ١٣ «كل ما يظهر هو نورٌ» والظهور في الروحانيات حقٌ منه في الجسمانيات. فكذا النور أيضاً

لكن يعارض ذلك ان امبروسيوس وضع النور في كتاب الايمان ٢ بين ما

يقال على الله مجازاً

والجواب أن يُقال إنَّ اسماً يمكن اعتباره من جهتين من جهة وضعه اللغوي ومن جهة وضعه الاصطلاحي كما يتضح في اسم الرؤية الموضوع في أصله للدلالة على فعل حاسة البصر ولكنه اعتباراً لشرف هذه الحاسة وصدقها توسَّع فيه حتى أُطلق في الاصطلاح على إدراك الحواس الآخر مطلقاً فاننا نقول انظر كيف طعمه أو كيف رائحته أو كيف هو حارٌّ وعلى إدراك العقل أيضاً كقوله في متى ٥: ٨ «طوبى للانقياء القلوب فانهم يعاينون الله» وكذا حكم النور فانه موضوع في الأصل للدلالة على ما به يظهر الشيء لحاسة البصر ثم توسَّع فيه حتى استعمل للدلالة على ما به يظهر الشيء لأي قوة كانت فإذا اعتُبر بحسب اللغة فإنما يقال في الروحانيين مجازاً كما قال امبروسيوس وإذا اعتُبر بحسب الاصطلاح الذي يطلق فيه على كل ظهور فهو يقال في الروحانيين حقيقةً

وبهذا يتضح الجواب على الاعتراضات

## الفصل الثاني

### هل النور جسمٌ

يُخطئ إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن النور جسمٌ فقد قال اوغسطينوس في كتاب الاختيار ٣ ب ٥ ان «النور له المقام الأول بين الأجسام» فإذا النور جسمٌ ٢ وأيضاً قال الفيلسوف في كتاب الجدل ٥ ب ٢ ان «النور نوعٌ من النار» والنار جسمٌ فكذا النور أيضاً

٣ وأيضاً ان الحمل والانقطاع والانعكاس أمورٌ خاصةٌ بالأجسام. والنور أو الشعاع يتصف بها كلها. وأيضاً فإن الأشعة المختلفة تتصف بالاتصال والانفصال كما قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٦ وهذا أيضاً لا يجوز في ما يظهر الا على

## الأجسام فالنور إذاً جسمٌ

لكن يعارض ذلك أنه يستحيل اجتماع جسمين في مكان واحد. والنور والهواء يجتمعان في مكان واحد. فإذاً ليس النور جسماً

والجواب أن يقال يستحيل أن يكون النور جسماً وتوضيح ذلك من ثلاثة وجوه أما أولاً فمن جهة الحيز لأن حيز كل جسم مغايرٌ لحيز جسم آخر ولا يجوز طبعاً اجتماع جسمين في حيز واحد أي جسمين كانا لأن المماسّة تقتضي تغيّراً في الوضع. وأما ثانياً فمن اعتبار الحركة لأنه لو كان النور جسماً لكانت الاستتارة حركة مكانية للجسم وليس شيء من حركة الجسم المكانية يجوز حصوله في الآن لأن كل ما يتحرك بالحركة المكانية يجب أن يحصل في وسط الحجم قبل حصوله في المنتهى والاستتارة تحصل في الآن ولا يقال إنها تحصل في زمان غير مدرك لأن الزمان قد يمكن خفاؤه في المسافة الصغيرة وأما في المسافة الكبيرة كالتّي من المشرق إلى المغرب فيمتنع خفاؤه لأنه متى حصلت الشمس في نقطة الأفق استتار للحال نصف الكرة بأسره إلى النقطة المقابلة. وهناك أمرٌ آخر يجب اعتباره من جهة الحركة فإن لكل جسم حركة طبيعية محدودة وحركة الاستتارة تكون إلى كل جهة وليست على الاستتارة بأكثر مما هي على الاستقامة فيتضح من ثمّ أن الاستتارة ليست حركة مكانية لجسم ما. وأما ثالثاً فمن جهة الكون والفساد فإنه لو كان النور جسماً للزم عند اقتحام الجوّ بزوال النير فسادُ جسم النور وقبول مادته صورةً أخرى وهذا غير ظاهرٍ إلا أن يُقال إنّ الظلمة أيضاً جسمٌ ولا يظهر أيضاً عن أية مادة يتكون كل يوم هذا الجرم العظيم المالى وسط نصف الكرة والقول أيضاً بأن هذا الجرم العظيم يفسد بمجرد زوال النير أهلٌ لأن يضحك منه وان قال قائلٌ ليس يفسد ولكنه يُقبل ويدور مع الشمس فما عسى أن يقال في حدوث الظلمة في البيت كله عند اعتراض جسم ما حول السراج لا يُقال إنّ النور

يجتمع حول السراج إذ ليس يظهر هناك بعد اعتراض الجسم نورٌ أعظم مما كان قبله وإذ كان هذا كله ليس منافياً للعقل فقط بل للحس أيضاً يجب أن يقال أنه يستحيل أن يكون النور جسماً  
إذاً أجيب على الأول بأن أوغسطينوس أراد بالنور الجسم المنير بالفعل أي النار لأنها  
أشرف العناصر الأربعة

وعلى الثاني بأن أرسطو يطلق النور على النار التي في هيولائها الخاصة كما أنها إذا كانت في الهيولى الهوائية يقال لها لهيب أو في الهيولى الأرضية يقال لها جمرٌ ومع ذلك فإن الأمثلة التي يوردها أرسطو في كتب المنطق لا يجب أن يُعتدَّ بها كثيراً لأنه يوردها كظنية على مذهب غيره

وعلى الثالث بأن النور يوصف بكل ذلك مجازاً كما يجوز أن تُوصَف به الحرارة أيضاً لأنه لما كانت الحركة المكانية هي الحركة الأولى بحسب الطبع كما قرره الفيلسوف في الطبيعيات ك ٨ م ٥٥ تطلق الأسماء الخاصة بالحركة المكانية على كل تغيرٍ وحركةٍ كما يطلق أيضاً اسم البعد المختص بالمكان على جميع المتضادات كما في الإلهيات ك ١٠ م ١٣

### الفصل الثالث

#### هل النور كيفيةٌ

يُتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن النور ليس بكيفيةٍ لأن كل كيفيةٍ فانها تبقى راسخةً في موضوعها حتى بعد زوال الفاعل كما تبقى الحرارة في الماء بعد ابتعاده عن النار والنور ليس يبقى في الهواء بعد زوال النير. فإذاً ليس النور كيفيةً

٢ وأيضاً كل كيفيةٍ محسوسة فلها ضدٌ كمضادة البارد للحر والاسود للأبيض والنور ليس له ضدٌ لأن الظلمة هي عدم النور. فإذاً ليس النور كيفيةً محسوسة

٣ وأيضاً ان العلة هي أقدر من المعلول. ونور الاجرام العلوية يؤثر الصور الجوهرية في هذه السفليات ويفيد الألوان الوجود الروحاني لأنه يجعلها مرئية بالفعل. فإذا ليس للنور كيفية محسوسة بل هو بالأحرى صورة جوهرية أو روحانية

لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ١ ب ٩ ان النور كيفية

والجواب أن يقال إن بعضاً ذهبوا إلى أن النور ليس له في الهواء وجود عيني كوجود اللون في الجدار بل وجوداً ذهني كوجود شبه اللون في الهواء لكن هذا باطل لوجهين أولاً لأن الهواء يتصف بالنور إذ يصير مستتيماً بالفعل وليس يتصف باللون فلا يقال هواء متلون. وثانياً لأن النور يحدث أثراً في الطبيعة فإن الأجسام لتسخن بأشعة الشمس والشيء الذهني لا يحدث تغييراً طبيعياً — وذهب آخرون إلى أن النور هو صورة الشمس الجوهرية وهذا أيضاً يظهر مستحيلاً لوجهين أولاً لأنه لا صورة جوهرية محسوسة بالذات لأن الماهية هي موضوع العقل كما في كتاب النفس ٣ م ٢٦ والنور مرئي بالذات. وثانياً لأن ما هو صورة جوهرية في شيء يستحيل أن يكون صورة عرضية في شيء آخر لأن الصورة الجوهرية من شأنها الذاتي إفادة النوع فهي تلزمه دائماً وفي جميع الأشياء. والنور ليس صورة جوهرية للهواء وإلا لفسد الهواء بزواله. فإذا يستحيل أن يكون صورة جوهرية للشمس — فإذا يجب أن يقال كما أن الحرارة كيفية فعلية لاحقة لصورة النار الجوهرية كذلك النور كيفية فعلية لاحقة للصورة الجوهرية في الشمس أو في أي جرم آخر مضيء بذاته إذا كان ثمة جرم آخر كذلك. يدل على هذا ان لأشعة النجوم المختلفة آثاراً مختلفة باختلاف طبائع الأجسام

إذا أجيب على الأول بأنه لما كانت الكيفية لاحقة للصورة الجوهرية كانت

حال الموضوع في قبوله الكيفية مختلفة كاختلافها في قبوله الصورة لأنه متى قبلت الهيولى الصورة قبولاً كاملاً كانت الكيفية اللاحقة الصورة أيضاً راسخة كما لو استحال الماء ناراً وأما متى حلت الصورة الجوهرية حلولاً ناقصاً بابتدائها على نحو ما فالكيفية اللاحقة لما تلبث مدة ما ولكنها لا تستمر دائماً كما يتضح في الماء المتسخ الذي يعود إلى طبيعته. والاستتارة لا تحصل بتغير ما في الهيولى حتى تقبل صورةً جوهريةً فيكون ثمّة ابتداءً ما للصورة ولهذا ليس يستمر النور إلا مدة وجود الفاعل

وعلى الثاني بأن عدم وجود ضدّ للنور عارضٌ له من حيث هو كيفيةٌ طبيعيةٌ للجسم الأول المحرّك المنزه عن التضاد

وعلى الثالث بأنه كما أن الحرارة هي بمنزلة علة آليّة تفعل بقوة الصورة الجوهرية لإصدار صورة النار كذلك النور بمنزلة علة آليّة تفعل بقوة الإجمام العلوية لإصدار الصور الجوهرية ولجعل الألوان مرئية بالفعل من حيث هو كيفيةٌ للجسم الأول المحسوس

#### الفصل الرابع

هل ما يذكر من صدور النور في اليوم الأول مناسبٌ

يُتخطى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن ما يُذكر من صدور النور في اليوم الأول غير مناسب لأن النور كيفيةٌ كما مرّ في الفصل الآنف. والكيفية لكونها عرضاً لا تتضمن حقيقة الأول بل بالأحرى حقيقة الأخير. فإذا ليس ينبغي القول بأن النور صدرَ في اليوم الأول

٢ وأيضاً ان الليل يمتاز عن النهار بالنور وهذا يكون بالشمس التي يُذكر انها كوّنت في اليوم الرابع. فإذا ليس ينبغي القول بأن النور صدرَ في اليوم الأول

٣ وأيضاً ان الليل والنهار يحدثان عن حركة الجرم المضيء الدورية. والحركة

الدورية مختصةً بالجلد الذي يُذكر انه كُونَ في اليوم الثاني. فإذا ليس ينبغي القول بأن النور الفاصل بين الليل والنهار صدر في اليوم الأول

٤ وأيضاً ان قيل المراد بالنور النور الروحاني يرد عليه ان النور الذي يُذكر انه صُنِعَ في اليوم الأول حصل به الامتياز عن الظلمة. ولم يكن في البدء ظلمةً روحانيةً لأن الشياطين أيضاً كانوا في البدء اختياراً كما مرَّ في مب ٦٣ ف ٥. فإذا لم يكن واجباً جعل النور صادراً في اليوم الأول

لكن يعارض ذلك أن ما يستحيل وجود اليوم بدونه وجب أن يُصنَعَ في اليوم الأول. واليوم يستحيل وجوده بدون النور. فإذا وَجَبَ أن يُصنَعَ النور في اليوم الأول

والجواب أن يُقال إنَّ في صدور النور قولين فظاهر مذهب اوغسطينوس انه لم يكن لائقاً ان يهمل موسى ذكر صدور الخليقة الروحانية ولذا قال ان المراد بالسماء في قوله «في البدء خلق الله السماء والأرض» الطبيعة الروحانية العارية حينئذٍ عن الصورة والمراد فيه بالأرض هيولى الخليقة الجسمانية العارية عن الصورة ولأن الطبيعة الروحانية أشرف من الجسمانية وجب أن تتصور قبلها فعبر عن تصورهما بصدور النور على أن يكون المراد به النور الروحاني لأن تصوّر الطبيعة الروحانية قائمٌ باستنارتها لتُمضي كلمة الله — وذهب غيره إلى أن موسى لم يذكر صدور الخليقة الروحانية وعللوا ذلك بأمورٍ مختلفة فقال باسيليوس في خط ١ في ستة أيام الخلق ان موسى جعل أول تاريخه من البدء المختص بزمان المحسوسات ولم يأتِ بذكر الطبيعة الروحانية أي الملكية لأنها أُبدعت من قبل. وعلل ذلك الذهبي الفم في خط ٢ في التكوين بأن موسى كان موجّهاً كلامه إلى شعبٍ جاهلٍ ليس في طاقته أن يدرك شيئاً غير الجسمانيات وكان قصده أيضاً ان يثنيه عن عبادة الأوثان فلو ذُكرت لهم جواهر فوق جميع

الجسمانية لاتخذوا من ذلك سبيلاً إلى عبادة الأوثان لظنهم ان تلك الجواهر آلهة إذ كانوا لا يزالوا جانحين إلى ما نهوا عنه من عبادة الشمس والقمر والنجوم لاعتقادهم أنها آلهة. وقد قدّم موسى ضربين من عروّ الخليفة الجسمانية عن الصورة احدهما بقوله «كانت الأرض خالية خاوية» والآخر بقوله «كان على وجه الغمر ظلام» أما عدم الصورة الذي من جهة الظلام فكان من الضرورة أن يرتفع أولاً بصدور النور لوجهين اما أولاً فلأن النور كيفية للجسم الأول كما مرّ في الفصل الأنف فوجب أن يكون أول صورة للعالم وأما ثانياً فلعموم النور لاشتراك الأجرام السفلية والعلوية فيه وكما يتدرّج في المعرفة من الاعم كذلك الأمر في الفعل فإن الحي يتولد قبل الحيوان والحيوان قبل الإنسان كما في كتاب توالد الحيوانات ٢ ب ٣ فإذا كذلك وجب أن يظهر ترتيب الحكمة الإلهية فكان أول فعل من أفعال التمييز إصدار النور من حيث هو صورة الجسم الأول ومن حيث هو أعم. على أن باسيليوس قد علل ذلك أيضاً بوجه ثالث وهو أن جميع ما سوى النور يظهر بالنور. ويمكن زيادة وجه رابع وهو الذي ذكر في المعارضة إذ يستحيل وجود اليوم بدون النور فوجب من ثمة أن يصنع النور في اليوم الأول

إذا أُجيب على الأول بأنه إذا اعتُبرَ مذهب القائلين بتقدم عدم الصورة في الهيولى على الصورة بالزمان وجب القول بأن الهيولى خُلقت في البدء لابساً صوراً جوهرية ثم تصوّرت بعد ذلك بأحوال عرضية كان للنور بينها المقام الأول

وعلى الثاني بأن بعضاً ذهبوا إلى أن ذلك النور كان سحابة مضيئة رجعت بعد تكوين الشمس إلى الهيولى السابقة لكن هذا غير صحيح لأن الكتاب يذكر في أول سفر التكوين تكوين الطبيعة على حالٍ يثبت فيما بعد فلا ينبغي من ثمّ القول بأن شيئاً أُبدع حينئذٍ ثم انعدم بعد ذلك ولهذا ذهب آخرون إلى أن تلك السحابة المضيئة لا تزال باقية هي متصلة بالشمس بحيث لا يمكن انحيازها

عنها لكن على هذا القول لا يكون في بقاء تلك السحابة فائدة وليس في آثار الله شيء دون فائدة. ومن ثم ذهب غيرهم إلى ان جرم الشمس قد تكون من تلك السحابة وهذا أيضاً مستحيل على القول بأن جرم الشمس ليس من طبيعة العناصر الأربعة بل هو ذو طبيعة غير فاسدة لامتناع أن تلبس هيولاًها على هذا القول صورة أخرى — ولهذا يجب أن يقال إن ذلك النور كان نور الشمس التي كانت حينئذ عارية عن الصورة باعتبار أن جوهرها كان في الوجود وكان له قوة على الانارة بالاجمال ولكنه بعد ذلك أُلقي فيه قوة مخصوصة ومحدودة على إصدار آثار مخصوصة وعلى هذا يكون صدور هذا النور قد انفصل به النور عن الظلمة من ثلاثة وجوه أما أولاً فمن جهة العلة بناءً على أن جوهر الشمس كان علة النور وكثافة الأرض كانت علة الظلمة. وأما ثانياً فمن جهة المكان لأن النور كان في النصف الواحد من الكرة والظلمة كانت في النصف الآخر. وأما ثالثاً فمن جهة الزمان لأنه 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 بأن باسيليوس قال في خط ٢ في ستة أيام الخلق ان وجود النور والظلمة حينئذ كان بانبساط النور وانقباضه وليس بالحركة وقد أورد عليه اوغسطينوس في شرح تك ك ١ ب ١٦ انه لا وجه لهذا التعاقب بين انبساط النور وانقباضه إذ لم يكن حينئذ لا الإنسان ولا الحيوان فينتفعا به. وأيضاً فليس من طباع الجسم المضيء أن يقبض النور وهو حاضر بل إنما يمكن ذلك على سبيل المعجزة وليس البحث في أول تكوين الطبيعة عن المعجزات بل عن حال طبيعة الأشياء كما اوغسطينوس في شرح تك ك ١ ب ١ — ولهذا يجب أن يقال إن في السماء حركتين احدهما عامة للسماء كله وهي التي أحدثت النهار والليل وهذه يظهر أنها أنشئت في اليوم الأول والأخرى تختلف باختلاف الاجرام وبحسب هذه

الحركات المختلفة يحصل اختلاف الأيام والأشهر والسنين ولهذا لم يرد في اليوم الأول إلا ذكر تمايز الليل والنهار الحاصل بالحركة العامة وأما اختلاف الأيام والأوقات والسنين فهو مذكور في اليوم الرابع بقوله «لتكون لأوقات وأيام وسنين» وهذا الاختلاف يحصل بالحركات الخاصة

وعلى الرابع بأن عدم الصورة عند اوغسطينوس لم يتقدم الصورة بالزمان فيجب من ثم أن يُقال إنَّ المراد بإصدار النور إفاضة الصورة على الخليقة الروحانية لا المستكملة بالمجد الذي لم تُخلَق معه بل المستكملة بالنعمة التي خُلِقَتْ معها كما مرَّ في مب ٦٢ ف ٣. فإذا بهذا النور صار الانفصال عن الظلمة أي عن عدم صورة الخليقة الأخرى الغير المتصورة وأما إذا كانت الخليقة قد تصوّرت كلّها معاً فيكون قد حصل الانفصال عن الظلمة الروحانية لا التي كانت موجودة حينئذٍ لأن الشيطان لم يُخلَق شريراً بل التي رأى الله انها ستوجد



## المبحث الثامن والستون

### في فعل اليوم الثاني - وفيه أربعة فصول

ثم يجب النظر في فعل اليوم الثاني والبحث في ذلك يدور على أربع مسائل — ١ في أن الجلد هل صنع في اليوم الثاني — ٢ هل يوجد مياه فوقه — ٣ هل هو فاصل بين مياه ومياه — ٤ هل يوجد سماء واحدة فقط أو أكثر

## الفصل الأول

### في أن الجلد صنع في اليوم الثاني

يتخطى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الجلد لم يُصنع في اليوم الثاني ففي تك ١ : ٨ «سَمَّى الله الجلد سماءً» والسماء أُبدعت قبل جميع الأيام كما يتضح من

قوله «في البدء خلق الله السماء والأرض» فإذا لم يُصنع الجلد في اليوم الثاني

٢ وأيضاً أن أفعال الأيام الستة مترتبة بحسب ترتيب الحكمة الإلهية. وليس يليق بالحكمة الإلهية أن تؤخر صنيع ما هو متقدم بالطبع. والجلد متقدم بالطبع على الماء والأرض وهما مع ذلك مذكوران قبل تكوين النور الذي كان في اليوم الأول فإذا لم يُصنع الجلد في اليوم الثاني

٣ وأيضاً كل ما صُنِعَ في الأيام الستة فقد تكوّن عن المادّة المخلوقة قبل جميع الأيام. والجلد لم يجز تكوينه عن المادة السابقة والألّا لكان قابلاً للكون والفساد فإذا لم يُصنع الجلد في اليوم الثاني

لكن يعارض ذلك قوله في تك ١: ٦ «قال الله ليكن جلد» ثم قوله بعد ذلك «وكان مساءً وكان صباح يوم ثانٍ»

والجواب أن يُقال إنّ مثل هذه المسائل يجب فيها اعتبار أمرين كما نبّه أوغسطينوس في شرح تك ك ١ ب ١٨ وفي اعترافاته ك ١٢ ب ٢٣ و ٢٤ أحدهما وجوب التصديق بقول الكتاب دون أدنى ريب والثاني أنه إذا كان الكتاب المنزل يحتمل معاني كثيرة لا يجوز أن يتمسك أحدٌ بمعنى مخصوص إلى حد أنه وان ثبت قطعاً بطلان ما كان يظن أنه المعنى المراد من الكتاب لا يزال مع ذلك مكابراً في زعمه لئلا يكون في ذلك سبيلٌ إلى استهزاء الكفرة بالكتاب ولئلا يُسدّ دونهم سبيل الاعتقاد — إذا تمهّد ذلك فليعلم أنا ما وردَ في الكتاب من أن الجلد صُنِعَ في اليوم الثاني يحتمل معنيين أحدهما أن يكون المراد بالجلد فلك الكواكب وعلى هذا يجب أن نشرح ذلك على أنحاءٍ مختلفة بحسب اختلاف مذاهب الناس في الفلك فذهب قومٌ إلى أن الفلك مركبٌ من العناصر وهذا كان مذهب انبذقلس الذي قال مع ذلك إنما لا يقبل ذلك الجرم تحلاً إذ لم يكن في تركيبه تناقضٌ بل تآلفٌ فقط. وذهب قومٌ آخرون إلى أن ذلك الفلك هو من طبيعة

العناصر الأربعة لا بمعنى انه مركبٌ من العناصر بل بمعنى أنه عنصرٌ بسيطٌ وهذا كان لمذهب أفلاطون الذي قال ان الجرم الفلكي هو عنصر النار. ومنهم من صار إلى أن السماء ليست من طبيعة العناصر الأربعة بل هي جسمٌ خامسٌ دون العناصر الأربعة وهذا هو مذهب أرسطو كما في كتاب السماء والعالم ١ م ٦ إلى ٣٢ — فعلى المذهب الأول يمكن التسليم مطلقاً بأن الجلد صُنِعَ في اليوم الثاني حتى من جهة جوهره أيضاً لأن إصدار جوهر العناصر هو إلى فعل الخلق والابداع وتكوين بعض الأشياء من العناصر الموجودة هو إلى فعل التمييز والزينة — واما على مذهب افلاطون فلا يصح القول بأن الجلد صُنِعَ بجوهره في اليوم الثاني لأن إيجاد الجلد على ذلك إنما هو إصدار عنصر النار. وإصدار العناصر هو إلى فعل الخلق عند من يجعل عدم الصورة في الهيولى متقدماً على الصورة بالزمان لأن صور العناصر هي أول شيء يرد على الهيولى — وأما على مذهب أرسطو فبالأولى لا يجوز أن يُقال إن جوهره صدر في اليوم الثاني باعتبار ان الدلالة بهذه الأيام على التعاقب الزماني لأن الفلك لكونه ذا طبيعة غير فاسدة يمتنع أن تلبس هيولاه صورة أخرى فيستحيل أن يكون متكوناً عن مادة سابقة بالزمان فإذا اصدار جوهر الجلد إنما هو إلى فعل الخلق. على أنه ليس يمتنع على هذين المذهبين أن يكون قد لبس صورة ما في اليوم الثاني فقد قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ ان نور الشمس كان في الأيام الثلاثة الأولى عارياً عن الصورة ثم تصوّر في اليوم الرابع. واما إذا لم تكن الدلالة بهذه الأيام على التعاقب الزماني بل على الترتيب الطبيعي فقط كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٤ ب ٢٢ و ٢٤ فلا مانع أن يقال على أي المذاهب المتقدمة أن تكوين الجلد بحسب جوهره يختص باليوم الثاني — والمعنى الآخر أن لا يكون المراد بالجلد فلك الكواكب بل ذلك القسم من الجو الذي ينعقد فيه السحاب وإنما يقال له جلدٌ لتكثف الهواء

فيه لأن ما كان من الأجسام كثيفاً شديداً يقال له جلدٌ أي صلبٌ فرقاً بينه وبين الجسم التعليمي كما قال باسيليوس في خط ٣ في ستة أيام الخلق وهذا التفسير ليس يلزم عنه ما ينافي مذهباً ما ولذا قد مدحه اوغسطينوس بقوله في شرح تك ك ٢ ب ٤ «أعتبر هذه الملاحظة جديرةً جداً بالمدح إذ ليس فيها ما ينافي الايمان وبمجرد ايضاحها يتبادر التصديق إليها»

إذا أُجيب على الأول بأن الذهبي الفم قال في خط ٣ في تك ان موسى أورد أولاً بالاجمال ما صنعه الله بقوله «في البدء خلق الله السماء والأرض» ثم أخذ بعد ذلك بتفصيله كما لو قال قائلٌ «هذا الصانع صنع هذا البيت» ثم قال بعد ذلك «فصنع أولاً الأساس ثم شاد الجدران ثم وضع السقف» وعلى هذا لا يجب أن نفهم بالسماء الواردة في قوله «في البدء خلق الله السماء والأرض» غير السماء الواردة في قوله في اليوم الثاني صنع الجلد — ويجوز أيضاً أن يُقال إن السماء التي ورد انها خلقت في البدء غير السماء التي ورد انها صنعت في اليوم الثاني وذلك على أنحاءٍ مختلفة فمذهب اوغسطينوس كما في شرح تك ك ١ ب ٩ ان السماء التي ورد انها صنعت في اليوم الأول هي الطبيعة الروحانية العارية عن الصورة والسماء التي ورد انها صنعت في اليوم الثاني هي الفلك الجسماني. ومذهب بيذا واسترابوس ان السماء التي ورد انها صنعت في اليوم الأول هي سماء عليين وان الجلد الذي ورد أنه صنع في اليوم الثاني هو فلك الكواكب ومذهب الدمشقي كما في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٦ ان السماء التي يُذكر انها صنعت في اليوم الأول فلك كرويٌّ خالٍ من الكواكب يقول الفلاسفة إنه الكرة التاسعة والمتحرك الأول الذي يتحرك بالحركة اليومية وان المراد بالجلد المصنوع في اليوم الثاني فلك الكواكب. وهناك قولٌ آخر ذكره اوغسطينوس في شرح تك ك ٢ ب ١ وهو أن السماء المصنوعة في اليوم الأول هي فلك

الكواكب وان المراد بالجلد المصنوع في اليوم الثاني الفضاء الجوي الذي ينعقد فيه السحاب ويقال له أيضاً سماءً بالاشتراك ودلالةً على هذا الاشتراك قيل صريحاً سمى الله الجلد سماءً كما قيل قبله سمى النور يوماً أي نهراً لأن اليوم يُطلق أيضاً على مدة الأربع والعشرين ساعة. قال الرباني موسى وهذه الملاحظة يجب اعتبارها في مواضع أخرى من الكتاب ومما تقدم يتضح الجواب على الاعتراض الثاني والثالث

### الفصل الثاني

هل يوجد مياه فوق الجلد

يتخطى إلى الثاني بأني يقال: يظهر أن ليس يوجد مياه فوق الجلد لأن الماء ثقيل بالطبع. والمكان الخاص بالثقل ليس في جهة فوق بل في جهة تحت فقط. فإذا ليس يوجد مياه فوق الجلد ٢ وأيضاً ان الماء سائل بالطبع. وما كان سائلاً فليس يمكن استقراره على جسم كروي كما يظهر بالتجربة. فإذا لكون الجلد جسماً كريباً يمتنع وجود ماء فوقه ٣ وأيضاً ان الماء لكونه عنصراً يتجه إلى تكوين الجسم الممتزج اتجاه الناقص على الكامل. وليس محل المزج فوق الجلد بل فوق الأرض فلا يكون في وجود الماء فوق الجلد فائدة. على أنه ليس شيء من أعمال الله لا فائدة فيه. فإذا ليس يوجد مياه فوق الجلد لكن يعارض ذلك قوله في تك ١: ٧ «وفصل بين المياه التي فوق الجلد والمياه التي تحت الجلد»

والجواب أن يقال كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٢ ب ٥ «ان شهادة الكتاب المقدس لأجل من أن يدركها عقل إنساني. ولهذا فمهما يكن من حقيقة تلك المياه وكيفية وجودها هناك فليس عندنا أدنى ريب بوجودها هناك» اما

حقيقة هاتيك المياه فمختلف فيها فقد قال اوريجانوس في خط في خط ١ في تك ان تلك المياه التي فوق السماوات هي الجواهر الروحانية ولذا قيل في مز ١٤٨: ٤ «المياه التي فوق السماوات لتسبح اسم الرب» وفي دا ٣: ٦٠ «باركي الرب يا جميع المياه التي فوق السماوات» وقد أجاب على هذا باسيليوس في خط ٣ في ستة أيام الخلق بأن ذلك لم يُقَلْ لأن المياه مخلوقات ناطقة بل لاستكمال مجد الخالق بملاحظة ذوي الحس لها بعين الاعتبار والحكمة ولهذا فما قيل عليها قيل هناك أيضاً على النار والبرد ونظائرها التي لا مرأى في كونها مخلوقات غير ناطقة. فإذا يجب أن يقال انها مياه جسمية واما انها أي مياه فهي فالحكم فيه يجب أن يكون مختلفاً باختلاف الآراء في الجلد فعلى أن الجلد هو فلك الكواكب الذي يجعل من طبيعة العناصر الأربعة يجوز أيضاً أن تكون المياه التي فوق السماوات طبيعة المياه العنصرية وأما على أن الجلد هو فلك الكواكب الذي ليس من طبيعة العناصر الأربعة فليست أيضاً تلك المياه التي فوق الجلد من طبيعة المياه العنصرية بل كما يقال عند استرابوس لأحد الأفلاك ناري لمجرد الاشراف كذلك يقال لفلك آخر فوق فلك الكواكب مائي لمجرد الشفافية. وأيضاً فلو سلمنا ان الجلد ذو طبيعة أخرى دون العناصر الأربعة فلا يزال القول بأنه فاصل بين المياه إذا لم يكن المراد بالماء عنصر الماء بل الهيولى العارية عن الصورة كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ١ ب ٥ و ٧ لأنه على هذا كل ما كان من الأجسام فهو يفصل بين مياه ومياه. وأما على أن الجلد هو تلك الطبقة من الهواء التي ينعقد فيها السحاب فالمياه التي فوق الجلد هي المياه التي تتحل إلى أبخرة فتتصاعد فوق طبقة من الهواء ومنها يتكون المطر لأن القول بأن المياه المنحلة إلى أبخرة لتتصاعد فوق فلك الكواكب كما قال بعض ممن ذكر اوغسطينوس مذهبهم في شرح تك ك ٢ ب ٤ محال قطعاً أولاً بسبب صلابة الفلك وثانياً بسبب الطبقة

النارية المتوسطة التي تفني هذه الأبخرة وثالثاً لأن المكان الذي تصير إليه الأجسام الخفيفة والمتخلطة هو تحت مقعر كرة القمر ورابعاً لأنه يظهر للحس أن الأبخرة لا يبلغ ارتفاعها قمم بعض الجبال. وما يقال أيضاً من أن الجسم متخلخل إلى غير النهاية بناءً على أنه متجزئ إلى ما لا يتناهى ليس بشيء لأن الجسم الطبيعي ليس يتجزأ ويتخلخل إلى ما لا يتناهى بل إلى حدٍ معينٍ إذا أُجيب على الأول بأن بعضاً رأوا أن يحلوا هذا الاعتراض بأن المياه وإن كانت ثقيلةً بالطبع لكنها قائمة فوق السماوات بالقدرة الإلهية غير أن هذا الحل قد نفاه أوغسطينوس في شرح تك ١١ ب ١ حيث قال «ينبغي أن نبحت الآن في أن الله كيف أبدع طبائع الأشياء لا في أنه ماذا شاء أن يفعل فيها بقدرته على سبيل المعجزة» فإذاً يجب أن يقال إن حل هذا الاعتراض هو على القولين الأخيرين في المياه والجلد ظاهرٌ مما تقدم في جرم الفصل وأما على القول الأول فيجب أن يجعل في العناصر ترتيبٌ غير الذي وضعه أرسطو أي أن يجعل حول الأرض مياهٌ كثيفة وحول السماء مياهٌ لطيفة بحيث تكون نسبة تلك المياه إلى السماء كنسبة هذه إلى الأرض. أو أن يكون المراد بالماء هبولى الأجسام كما مرّ في جرم الفصل

وعلى الثاني بأن الجواب ظاهرٌ أيضاً مما تقدم باعتبار القولين الأخيرين وأما باعتبار القول الأول فقد أجاب باسيليوس بأمرين أحدهما أنه ليس من الضرورة أن كل ما يظهر في مقعره كرياً يكون في جهته العليا أيضاً كرياً أو محدباً. والثاني أن المياه التي فوق السماوات ليست سائلة بل جامدة خارج السماء بما لها من شبه الصلابة الجليدية. وبهذا الاعتبار أيضاً سمّاها بعضهم فلكاً بلّورياً

وعلى الثالث بأن المياه على القول الثالث مرتفعةٌ فوق الجلد بالطريقة البخارية لأجل فائدة المطر وأما على القول الثاني فالمياه موجودةٌ فوق الجلد المراد به

الفلك الشفاف بأسره الخالي عن الكواكب وهو عند بعضهم المتحرك الأول الذي يدير الفلك كله بالحركة اليومية ليفعل بالحركة اليومية استمرار الكون كما أن فلك الكواكب يفعل بالحركة التي بحسب منطقة البروج اختلاف الكون والفساد بالإقبال والإدبار وبقوى الكواكب المختلفة. وأما على القول الأول فالمياه موجودة هناك لتعديل حرارة الاجرام الفلكية كما قال باسيليوس في خط ٣ في ستة أيام الخلق وقد استدلت بعضهم على هذا بأن زحل لقربه من المياه العلوية بارد جداً كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٢ ب ٥

### الفصل الثالث

هل الجلد فاصل بين مياه ومياه

يتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الجلد ليس فاصلاً بين مياه ومياه لأن الجسم الواحد بالنوع له مكان طبيعي واحد. والمياه كلها متحدة بالنوع كما قال الفيلسوف في كتاب الجدل ١ ب ٦. فإذاً ليس يجب أن تختلف مياه عن مياه في المكان

٢ وأيضاً ان قيل ان المياه التي فوق الجلد والمياه التي تحته مختلفة بالنوع يردّه ان المختلفات بالنوع لا تحتاج إلى فاصل أجني. فإذاً لو كانت المياه العلوية والسفلية مختلفة بالنوع لم يكن الجلد فاصلاً بينها

٣ وأيضاً إنما يفصل بين مياه ومياه في ما يظهر ما كانت المياه مماسةً له من جانبيه كما لو بُني حائط في وسط نهر. وواضح ان المياه السفلية ليست متصلة بالجلد. فإذاً ليس الجلد فاصلاً بين مياه ومياه

لكن يعارض ذلك قوله في تك ١: ٦ «ليكن جلد في وسط المياه وليكن فاصلاً بين مياه ومياه»

والجواب أن يقال إن من وقف عند ظاهر كلام التكوين فربما توهم ما زعمه

بعض قدماء الفلاسفة فإن بعضاً وضعوا ان الماء جسمٌ غير محدود ومبدأ لجميع الأجسام الآخر وربما اعتبرَ ان هذه اللامحدودية معبرٌ عنها باسم الغمر في قوله «كان على وجه الغمر ظلامٌ» وقد كان في مذهب هؤلاء أيضاً ان تلك السماء المحسوسة التي نشاهدها ليست مشتملة على جميع الجسمانيات بل يوجد فوقها جسمٌ مائيٌ غير محدودٍ وهكذا ربما قال قائلٌ ان جلدَ السماء فاصلٌ بين المياه الخارجية والمياه الداخلية أي جميع الأجسام التي تحت السماء والتي كانوا يجعلون الماء مبدأ لها غير انه إذا كان يُدرك بالأدلة الصحيحة بطلان هذا المذهب فليس يجب أن يُقال إنَّ هذا مراد الكتاب المقدس بل يجب أن يُعتبر أن موسى كان موجهاً كلامه إلى قوم حمقى لم يكن ضعف عقولهم يحتمل أن يذكُر لهم سوى ما كان بادياً للحس. وكل إنسانٍ بالغاً ما بلغ جهلُهُ يدركُ ان الأرض والماء جسمان واما الهواءُ فليس يدرك الجميع انه جسمٌ فان بعض الفلاسفة أيضاً قالوا ان الهواء ليس شيئاً وسمّوا الملاء الهوائي خلاءً. ولهذا صرّح موسى بذكر الماء والأرض ولم يصرح بذكر الهواء لئلا يذكر لأولئك الحمقى أمراً مجهولاً ولكنه ضناً بالحق ان يخفى على الألباء جعل سبيلاً إلى تعقله فأشار إليه كأنه متصلٌ بالماء بقوله «كان على وجه الغمر ظلامٌ» فان هذا الكلام يؤذن بأن على وجه الماء جسماً مُشفاً معروضاً للنور والظلام. فالجلد إذن سواءٌ أريد به فلك الكواكب أو مُنعقد السحاب من الجوِّ يجوز أن يقال انه فاصلٌ بين مياهٍ ومياهٍ على أن يكون المراد بالماء الهيوّلى العارية عن الصورة أو جميع الاجرام المشفة لاتفاقها مع المياه في الشفافية لأن فلك الكواكب فاصلٌ بين الاجرام المشفة السفلية والعلوية والجوِّ الذي ينعقد فيه السحاب فاصلٌ بين طبقة الهواء العليا التي يتكون فيها المطر ونحوه من الكائنات الجوِّية وطبقة الهواء السفلى المتصلة بالماء والمندرجة تحت اسم المياه

إذا أُجيب على الأول بأنه إذا كان المراد بالجلد فلك الكواكب لم تكن المياه

العلوية والسفلية متحدةً بالنوع وإذا كان المراد به الهواء الذي ينعقد فيه السحاب كان كلا المائين متحدين بالنوع 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 اعتبرت المياه مختلفةً بالنوع يُقال إنَّ الجَدَّ فاصلٌ بين مياهٍ ومياهٍ لا على أنه علةٌ فاعلةٌ للفصل بل على أنه حدٌّ لكلا المائين

وعلى الثالث بأن موسى بسبب عدم إدراك البصر للهواء وما أشبهه من الأجسام أراد بالماء ما يتناول أيضاً جميع هذه الأجسام ومن ثمَّ يتضح أنه يوجد مياةٌ في جانبي الجَدَّ كيف كان المراد به

#### الفصل الرابع

هل يوجد سماءٌ واحدة فقط

يُتخطى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أنه يوجد سماءٌ واحدة فقط لأن السماء جُعِلَتْ قسيمةً للأرض في قوله «في البدء خلق الله السماء والأرض». والأرض واحدة فقط. فكذا السماء أيضاً

٢ وأيضاً كل ما يتقوم عن هيولاه كلها فهو واحدٌ فقط. والسماء هي كذلك كما أثبتته الفيلسوف في كتاب السماء ١ م ٩٥. فإذا يوجد سماءٌ واحدة فقط

٣ وأيضاً كل ما يقال على كثيرٍ بالتواطؤ فإنما يقال على ذلك باعتبار حقيقة واحدة مشتركة. ولو كان سموات كثيرة لقبل السماء على كثيرٍ بالتواطؤ لأنه لو قيل بالاشتراك لم يُقل سموات كثيرة حقيقةً فإذا ان قيل سموات كثيرة وجب أن يكون ثمَّ حقيقةً مشتركة باعتبارها يقال سموات. وهذه الحقيقة لا سبيل إلى إثباتها. فإذا ليس ينبغي أن يجعل سموات كثيرة

لكن يعارض ذلك قوله في مز ١٤٨: ٤ «سبحيه يا سموات السموات»

والجواب أن يقال يظهر أن بين باسيلوس والذهبي الفم خلافاً في هذه المسئلة

فقد قال الذهبي الفم في خط ٤ في تك ليس يوجد إلا سماءً واحدة وأما قوله سماوات السماوات بالجمع فذلك من خاصية اللغة العبرانية التي جرت فيها العادة أن يُعبر عن السماء الواحدة بصيغة الجمع كما يوجد في اللاتينية أيضاً أسماء كثيرة لا مفرد لها وقال باسيليوس في خط ٣ في ستة أيام الخلق وتابعه الدمشقي على ذلك في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٦ انه يوجد سماوات كثيرة. غير أن هذا الخلاف لفظي لا حقيقي لأن الذهبي الفم أراد بالسماء الواحدة مجموع الجسم الذي فوق الأرض والماء فإن الطيور التي تطير في الهواء أيضاً يقال لها لذلك طير السماء ولكن لما كان هذا الجسم أقسام كثيرة وضع باسيليوس سماوات كثيرة ولمعرفة تقسيم السماوات يجب أن يُعلم ان السماء يقال في الكتاب المقدس على ثلاثة أنحاء فقد يقال فيه حقيقة وبالطبع وحينئذ يكون المراد بالسماء جسماً عالياً ومضيئاً بالفعل أو بالقوة وغير فاسدٍ بالطبع وعلى هذا يجعل ثلاث سماوات الأولى مضيئة كلها ويسمونها السماء النارية والثانية شفافة كلها ويسمونها السماء المائية والبلورية والثالثة بعضها شفاف وبعضها مضيء بالفعل ويسمونها السماء المكوكية وهذه تنقسم إلى ثمانية أفلاك أي فلك الثوابت وسبعة أفلاك السيارات التي يجوز ان يقال لها سبع سماوات أو سبعة أفلاك — وثانياً يقال السماء بالمشاركة في شيء من خاصيات الجرم السماوي أي في العلو والاستتارة بالفعل أو بالقوة وبهذا المعنى جعل الدمشقي مجموع ذلك الفضاء الذي من المياه إلى كرة القمر سماءً واحدةً وسماها هوائية وعلى هذا يكون عنده ثلاث سماوات هوائية ومكوكية وأخرى أعلى وهي المراد بالسماء الثالثة التي ذُكر ان الرسول خُطِفَ إليها غير أنه لما كان هذا الفضاء مشتملاً على عنصرين وهما النار والهواء وكان في كل منهما طبقتان عليا وسفلى قسم رابانوس هذه السماء إلى أربع فسمّى الطبقة العليا من النار السماء النارية والطبقة السفلى السماء الأولمبية نسبةً إلى

جبل الأولمب لما بينهما من المشابهة في الارتفاع وسمى الطبقة العليا من الهواء السماء الأثيرية لما فيها من الالتهاب والطبقة السفلى السماء الهوائية وهكذا إذا أُضيفت هذه السماوات الأربع إلى تلك الثلاث العليا كان ثمّة على قول رابانوس سبع سماوات جسمية — وثالثاً يقال السماء مجازاً وهكذا ربما أُطلقَ السماء على الثالوث الأقدس بسبب علوه ونوره الروحانيين وعلى هذا المعنى حُمِلَ قول الشيطان في اش ١٤: ١٣ «اصعد إلى السماء» أي إلى مساواة الله. وربما أُطلقَ السماوات أيضاً على الخبرات الروحانية القائمة فيها ثواب القديسين بسبب أنافتها وذلك قوله في متى ٥: ١٢ «اجركم كثير في السماوات» على ما فسرّه اوغسطينوس في كتاب كلام الرب في الجبل ١ ب ٥. وربما قيل لثلاثة أجناس الرؤى الفائقة الطبع أي الجسمانية والخيالية والعقلية ثلاث سماوات وعليه فسر اوغسطينوس في شرح تك ك ١٢ ب ٢٩ و ٢٤ اختطاف بولس إلى السماء الثالثة

إذا أُجيب على الأول بأن نسبة الأرض إلى السماء كنسبة المركز إلى المحيط ويجوز أن يكون حول مركز واحد أكثر من محيط واحد. فإذا لا مانع من وجود سماوات كثيرة مع وجود أرض واحدة

وعلى الثاني بأن تلك الحجة إنما تتجه على السماء باعتبار ان المراد بها مجموع المخلوقات الجسمانية إذ إنما يوجد بهذا الاعتبار سماء واحدة فقط

وعلى الثالث بأنه يوجد في جميع السماوات على الاجمال العلو ونوع من الاستنارة كما يتضح مما تقدم في جرم الفصل



## المبحثُ التاسعُ والستون في فعل اليوم الثالث - وفيه فصلان

ثم يجب النظر في فعل اليوم الثالث والبحث في ذلك يدور على مسألتين — ١ في اجتماع المياه — ٢ في صدور النبات

### الفصلُ الأوَّلُ

هل ما يقال من ان اجتماع المياه حدث في اليوم الثالث مناسبٌ يُتخطى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن ما يقال من أن اجتماع المياه حدث في اليوم الثالث ليس مناسباً لأن ما صُنِعَ في اليوم الأول واليوم الثاني يُعبّر عنه بكلمة الكون فقد قيل «قال الله ليكن نوراً.. وليكن جلدٌ» واليوم الثالث قسيمٌ لليومين الأوّلين فكان الواجب أن يُعبّر عن فعله بكلمة الكون لا بكلمة الاجتماع فقط

٢ وأيضاً إن الأرض كانت في أول أمرها مغمورةً بالمياه من كل جهةٍ ولهذا كان يقال لها غير مرئية. فإذا لم يكن على الأرض مكان يمكن اجتماع المياه فيه

٣ وأيضاً ما ليس متصلاً ببعضه ببعضٍ فليس له مكان واحدٌ. وليست المياه كلها متصلة بعضها ببعضٍ. فإذا لم تجتمع بأسرها إلى مكانٍ واحدٍ

٤ وأيضاً ان الاجتماع من قبيل الحركة المكانية. والذي يظهر أن المياه سائلةٌ وجاريةٌ إلى البحر بالطبع فلم يكن في ذلك حاجةٌ إلى أمرٍ إلهي

٥ وأيضاً ان الأرض أيضاً ورد ذكر اسمها في بدء خلقها بقوله «في البدء خلق الله السماء والأرض» فما يقال من ان اسم الأرض وُضِعَ في اليوم الثالث ليس مناسباً

لكن يكفي في معارضة ذلك نصُّ الكتاب

والجواب أن يُقال إنَّ الكلام في هذه المسئلة يجب أن يكون مختلفاً بحسب

اختلاف تفسير أوغسطينوس وتفسير غيره من الآباء القديسين فان أوغسطينوس قد ذهب إلى أن الترتيب الذي في جميع هذه الأفعال ليس ترتيباً زمانياً بل أصلياً وطبيعياً فقط فهو قد قال إنه خُلِقَ أولاً الطبيعة الروحانية العارية عن الصورة والطبيعة الجسمانية المجردة عن كل صورة التي قال أنه عبّرَ عنها أولاً باسم الأرض والماء ليس لأن هذا العروّ عن الصورة فقد تقدم الصورة بالزمان بل بالأصل فقط وقال ان حلول صورةٍ ليس متقدماً على حلول أخرى بالزمان بل برتبة الطبيعة فقط وباعتبار هذه الرتبة وجب أن يذكر أولاً تصور الطبيعة العليا أي الروحانية وذلك بما ورد من تكوين النور في اليوم الأول. ولأن الاجرام العالية تسمو على الاجرام السافلة كما تسمو الطبيعة الروحانية على الطبيعة الجسمانية تلا ذلك ذكرُ تصور الاجرام العالية بقوله «ليكن جلد» المراد به حلول الصورة السماوية في الهيولى العارية عن الصورة والسابقة بالأصل فقط لا بالزمان. ثم ذكرَ بعد ذلك حلول الصور العنصرية في الهيولى العارية عن الصورة والسابقة بالأصل فقط بالزمان. وعلى هذا فالمراد بقوله «لتجتمع المياه وليظهر اليبس» ان الهيولى الجسمانية قد ارتسمت فيها صورةُ الماء الجوهرية التي بها صار من شأنها هذه الحركة وصورةُ الأرض الجوهرية التي بها صار من شأنها أن تُرى كما هي الآن — وأما على قول غيره من الآباء القديسين الذين تقدم ذكرهم في مب ٦٦ ف ١ فيُعتبر في هذه الأفعال الترتيب الزمني أيضاً فمذهبهم ان عدم الصورة في الهيولى قد تقدم الصورة بالزمان وان أحد التصورات قد تقدم الآخر أيضاً بالزمان لكنهم لم يريدوا بعد الصورة في الهيولى عروّها عن كل صورة إذ كان حينئذٍ في الوجود السماء والأرض والماء التي تذكر بأسمائها على أنها مدركة بالحس إدراكاً ظاهراً بل إنما أرادوا به عدم التمييز الواجب والخلوّ عن ضربٍ من الجمال التام وباعتبار هذه الأسماء الثلاثة ذكر الكتاب ثلاثة

اضرب من عدم الصورة فعبر بالظلام عن عدم صورة السماء التي هي الجسم الأعلى لأن منها منشأ النور وعبر عن عدم صورة الماء الذي هو متوسط الغمر الذي معناه مجموع مياه لا حد لها غير مرتبة كما قال اوغسطينوس في رده على فوستوس ك ٢٢ ب ١١ وعبر عن عدم صورة الأرض بقوله «كانت الأرض خاوية أو غير مرئية» بسبب انها كانت مغمورة بالمياه. فهكذا إذن في اليوم الأول تصوّر الجرم الأعلى ولأن الزمان تابع لحركة السماء والزمان هو عدد حركة الجرم الأعلى حدث بهذا التصور تفصيل الزمان إلى ليل ونهار. وفي اليوم الثاني تصوّر الجرم المتوسط وهو الماء بحصوله بالجلد على شيء من التفصيل والترتيب على أن يكون المراد بالماء ما يتناول أجساماً أخرى أيضاً على ما تقدم في المبحث الأنف ف ٢ وفي اليوم الثالث تصوّر الجرم الأخير وهو الأرض بانحسار المياه عنها وبحدوث التفصيل الأخير إلى الأرض والبحر. فإذا كما عبر عن عرو الأرض عن الصورة بقوله «كانت الأرض غير مرئية أو خاوية» كذلك اقتضت المناسبة أن يعبر عن تصوّرها بقوله «وليطهر اليبس»

إذا أُجيب على الأول بأنه إذا اعتبر قول اوغسطينوس فإنما لم يستعمل الكتاب المقدس في فعل اليوم الثالث كلمة الكون كما استعملها في الفعلين السابقين إيداناً بكون الصور العالية أي صور الملائكة الروحانية والاجرام السماوية كاملةً وغير متغيرة في وجودها وصور السفليات ناقصةً ومتحركةً ولهذا عبر عن ارتسام هذه الصور باجتماع المياه وظهور اليبس لأن الماء سائلٌ منصبٌ والأرض جامدة راسخة كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٢ ب ١١. وأما على مذهب الآخرين فيجيب أن فعل اليوم الثالث إنما أكمل بحسب الحركة المكانية فقط فلم يكن واجباً استعمال الكتاب كلمة الكون

وعلى الثاني بأن الجواب ظاهرٌ على قول اوغسطينوس إذ ليس يجب القول

بأن الأرض كانت أولاً مغمورةً بالمياه ثم اجتمعت المياه بعد ذلك بل ان المياه صدرت إلى الوجود في حال هذا الاجتماع. وأما على قول الآخرين فيجب بثلاثة أمور كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ١ ب ١٢ أحدها ان المياه ازدادت ارتفاعاً في المكان الذي اجتمعت فيه لأن البحر هو أعلى من الأرض كما عُلِمَ بالتجربة في البحر الأحمر على ما قال باسيليوس في خط ٤ في ستة أيام الخلق. والثاني ان وجه الأرض كان مغطى بماءٍ أرق قواماً فتكاثف بالاجتماع كالسحاب. والثالث أنه ربما كان في الأرض بعض تجاويف جرت المياه إليها فتجمعت فيها. والأول من هذه الثلاثة أقرب في ما يظهر

وعلى الثالث بأن لجميع المياه حدّاً واحداً وهو البحر الذي تجري إليه في بحارٍ ظاهرة أو خفية ولهذا يُقال إن المياه تجتمع في مكانٍ واحدٍ. او انه يقال مكانٌ واحدٌ لا مطلقاً بين القياس إلى مكان الأرض اليابسة فيكون المعنى لتجتمع المياه إلى مكان واحدٍ أي منفردٍ عن الأرض اليابسة لأنه قال بعد ذلك دلالةً على تكثر أمكنة الماء «سمي مجتمعات المياه بحاراً»

وعلى الرابع بأن أمر الله يُؤتي الأجسام الحركة الطبيعية ولهذا يقال انها بحركاتها الطبيعية «تمضي كلمته» — أو يجاب بأنه كان من مقتضى الطبيعة أن يكون الماء محيطاً بالأرض من كل جهة كما أن الهواء محيطٌ بالماء والأرض من كل جانبٍ إلا أن ضرورة الغاية القائمة بأن يكون على الأرض حيوانٌ ونباتٌ أوجبت أن ينحسر الماء عن قسمٍ من الأرض وقد أسند بعض الفلاسفة ذلك إلى فعل الشمس التي تبيس الأرض بتصعد الأبخرة وأما الكتاب المقدس فقد أسنده إلى قدرة الله ليس في سفر التكوين فقط بل في سفر أيوب أيضاً حيث قال الرب في ف ٣٨: ١٠ «جعلتُ للبحر حدوداً تُحيطُ به» وفي سفر ارميا بقوله في ف ٥: ٢٣ «الا تخشونني يقول الربُّ وقد جعلتُ الرملَ حدّاً للبحر»

وعلى الخامس بأن المراد بالأرض المذكورة أولاً على قول أوغسطينوس من الهيولى الأولى وبالمذكورة هنا عنصر الأرض — ويُجاب كما قال باسيليوس بأن الأرض ذُكرت أولاً باعتبار طبيعتها وأما هنا فهي مذكورة باعتبار خاصيتها الأولية وهي البيوسة ولهذا يقال «سَمَّى اليبس أرضاً» — أو يجاب بما يقال الرباني موسى من أنه متى قيل «سَمَّى» فهناك اسمٌ مشتركٌ وعلى هذا فقد قيل أولاً «سَمَّى النور يوماً» أي نهراً لأن اليوم يُطلق على مدة الأربع والعشرين ساعة كما في قوله «وكان مساءً وكان صباحٌ يومٌ واحدٌ» وقيل أيضاً سَمَّى الجلد أي الهواء سماءً لأن السماء يُطلق أيضاً على ما خُلِقَ أولاً. وقيل أيضاً سَمَّى اليبس أي ذلك القسم المنحسر عنه الماء أرضاً باعتبار مقابلة الأرض للبحر وإن كان اسم الأرض يعُمُّ ما كان مغموراً بالمياه وما ليس مغموراً بها. والمراد بلفظ سَمَّى حيث ابتداء الشيء طبيعةً أو خاصيةً تجعله صالحاً لأن يسمَّى كذا

### الفصلُ الثَّاني

هل ما يذكر من أن النبات صدرَ في اليوم الثالث مناسبٌ يُنخِطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن ما يُذكر من أن النبات صدرَ في اليوم الثالث غيرُ مناسب. فإن للنبات حيوةً كالحيوان وصدور الحيوان ليس يُجعل بين أفعال التمييز بل من قبيل فعل الزينة. فإذا لم يكن واجباً أيضاً أن يذكر صدور النبات في اليوم الثالث المختص بفعل التمييز ٢ وأيضاً ما كان من قبيل لعنة الأرض فلم يكن واجباً أن يذكر مع تصوير الأرض. وصدور بعض النباتات من قبيل لعنة الأرض كقوله في تك ٣: ١٧ «ملعونة الأرض بعملك شوكةً وحسكاً تنبتُ لك». فإذا لم يكن واجباً أن يذكر صدور النباتات بالاجمال في اليوم الثالث المختص بتصوير الأرض

٣ وأيضاً كما أن النباتات ملتصقة بالأرض كذلك الحجارة والمعادن أيضاً ومع

ذلك لم يرد لها ذكرٌ في تصوير الأرض. فإذا كذلك النبات لم يجب أن يُصنع في اليوم الثالث لكن يعارض ذلك قوله في تك ١ : ١٢ «فأخرجت الأرضُ عشباً خضراً» ثم قوله بعده «كان مساءً وكان صباحٌ يومٌ ثالثٌ»

والجواب أن يُقال إنَّ عدم صورة الأرض ارتفع في اليوم الثالث كما مرَّ في الفصل الآنف. وقد ذُكرَ للأرض ضربان من عدم الصورة أحدهما أنها كانت غير مرئية أو خاوية لأنها كانت مغمورةً بالمياه والثاني أنها كانت غير مركبة أو خالية أي عاطلة عما يجب لها من البهاء الذي يحصل لها من النبات الكاسية به على نحو ما. ولذا فكلا هذين الضربين من عدم الصورة ارتفع في هذا اليوم الثالث أما الأول فباجتماع المياه إلى مكان واحد وظهور اليبس وأما الثاني فبإخراج الأرض العشبَ الخضرَ غير أن قول اوغسطينوس في صدور النبات مخالفٌ لقول الآخرين فمذهب الشراح الآخرين ان النبات صدر بالفعل بأنواعه في اليوم الثالث كما هو ظاهر كلام الكتاب ومذهب اوغسطينوس أنه إنما قيل ان الأرض أصدرت عشباً وشجراً على إرادة العلية أي أنها قبلت قوة الإصدار واثبت قوله هذا يقول الكتاب في تك ٢ : ٤ «هذه مبادئ السماء والأرض إذ خلقت يوم صنع الله السماء والأرض وكلَّ شجر الحقل قبل أن يظهر في الأرض وكلَّ عشب البرية قبل أن ينبت» فإذا قبل أن يظهر النبات على الأرض صنع فيها كما يُصنع الشيء في علته. وهو ثابتٌ أيضاً بالدليل العقلي فإن الله في تلك الأيام الأول فطر الخليفة في أصولها أو عللها ثم استراح من عمله هذا لكنه لم يزل بعد ذلك يفعل نشرًا وتوليدًا إلى الآن على مقتضى تدبير الكائنات. وإصدار النبات من الأرض يرجع إلى فعل النشر والتوليد. فإذا لم يصدر النبات في اليوم الثالث بالفعل بل في علته فقط — وان جاز أن يقال على مذهب الآخرين أن تكوين

الأنواع الأول هو من أفعال الأيام الستة وأما كون توليد المثل في النوع يصدر عن الأنواع المبدعة أولاً فراجع إلى تدبير الأشياء وهذا ما أراده الكتاب بقوله «قبل أن يظهر على الأرض أو قبل أن ينبت» أي قبل أن يصدر المثل عن مثله كما نراه يحدث الآن بالطبع بالطريقة البذرية ولهذا صرح الكتاب بذلك بقوله «لتنبت الأرض عشباً خضيراً يُبزر بزراً» أي لأن أنواع النباتات صدرت كاملة بحيث يصدر عنها بزورٌ غيرها أينما كانت قوتها الباذرة أي سواء كانت في الأصل أو في الساق أو في الثمرة

إذاً أجيب على الأول بأن حياة النبات خفية لخلوه عن الحركة المكانية والحس اللذين هما أخص شيء يمتاز به المنتفس عن غير المنتفس ولهذا إذ كان ملتصقاً بالأرض غير متحرك جعل صدوره بمنزلة تصوير ما للأرض

وعلى الثاني بأن الشوك والحسك كانا قد صدرا أما بالقوة أو بالفعل قبل تلك اللعنة لكن لم يكن صدورهما لمعاقبة الإنسان أي حتى تنبت الأرض التي يحرقها لأجل طعامه أشياء غير مثمرة ومؤذية ومن ثم قيل «تنبت لك»

وعلى الثالث بأن موسى لم يذكر إلا ما هو ظاهر للعيان كما تقدم في مب ٦٧ ف ٤ والأجسام المعدنية تتكون خفية في باطن الأرض. وأيضاً فهي ليست ممتازة عن الأرض امتيازاً ظاهراً بل يظهر أنها أنواع لها ولهذا لم يأت على ذكرها



### المبحث المئتم سبعين

في فعل الزينة بالنظر إلى اليوم الرابع - وفيه ثلاثة فصول

ثم يجب النظر في فعل الزينة وأولاً في كل من الأيام على حدة وثانياً في جميع الأيام السبعة معاً. فالأول يبحث فيه عن فعل اليوم الرابع ثم عن فعل اليوم الخامس ثم عن فعل اليوم

السادس ثم في ما يتعلق باليوم السابع — أما الأول فالبحت فيه يدور على ثلاث مسائل — ١ في صدور النيرات —  
٢ في غاية صدورها — ٣ هل هي متنفسة

### الفصل الأول

في أن النيرات هل وجب أن تصدر في اليوم الرابع

يُتَخَطَّى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن النيرات لم يجب أن تصدر في اليوم الرابع لأنها  
أجرامٌ غير فاسدة بالطبع فيمتنع وجود هيو لاها دون صُورَها. وهيو لاها صدرت بفعل الخلق قبل  
جميع الأيام. فإذا كذلك صورها أيضاً. فإذا لم تُصنَع في اليوم الرابع

٢ وأيضاً أن النيرات بمنزلة أوعية للنور. والنور صُنِعَ في اليوم الأول. فإذا النيرات  
وجب أن تُصنَع في اليوم الأول لا في اليوم الرابع

٣ وأيضاً كما أن النبات مركوزٌ في الأرض كذلك النيرات مركوزةٌ في الجَد كقول الكتاب  
«جعلها في الجَد» وصدور النبات ذكر مع تصوير الأرض الملتصق بها. فإذا كذلك وجب أن  
يجعل صدور النيرات في اليوم الثاني مع صدور الجَد

٤ وأيضاً أن الشمس والقمر وسائر النيرات هي علل النبات. والترتيب الطبيعي يقتضي  
تقدم العلة على المعلول. فإذا لم يجب أن تُصنَع النيرات في اليوم الرابع بل في اليوم الثالث أو قبله  
٥ وأيضاً هناك نجومٌ كثيرة أعظم من القمر على ما قرره الفلكيون فلم يكن واجباً جعل  
الشمس والقمر فقط نيرين عظيمين

لكن يكفي في معارضة ذلك نصُّ الكتاب

والجواب أن يُقال إنَّ الكتاب المقدس في تلخيصه الأفعال الإلهية قال في تك ٢: ١  
«فأكملت السموات والأرض وكل زينتها» وقد تضمَّن قوله هذا

ثلاثة أفعال فعلَ الخلق الذي يُذكرَ ان السماءَ والأرضَ صدرتا به لكن عاريتين عن الصورة وفعلَ التمييز الذي به أُكملت السماءُ والأرضُ أما بالصور الجوهرية المفاضة على الهيولى العارية عن الصورة مطلقاً على مذهب اوغسطينوس أو بالنظر إلى البهاء والترتيب اللائق على مذهب غيره من الآباء القديسين ويضاف إلى هذين الفعلين فعل الزينة وهي غير الكمال لأن كمال السماء والأرض يرجع في ما يظهر إلى ما هو داخليٌ لهما وزينتهما ترجع إلى ما هو خارجٌ عنهما كما أن الإنسان يستكمل بأجزائه وهيئته ويزدان بالثياب أو نحوها. وتمايز بعض الأشياء يظهر خصوصاً بالحركة المكانية التي تتباين بها ولهذا كان إصدار ذوات الحركة في السماء والأرض من قبيل فعل الزينة. وقد تقدم في البحث الآنف ف ١ انه ورد في الكلام على الخلق ذكر ثلاثة السماء والماء والأرض وهذه الثلاثة قد لبست صورها بفعل التمييز في أيام ثلاثة ففي اليوم الأول تميزت السماء وفي اليوم الثاني تميزت المياه وفي اليوم الثالث حصل التمييز في الأرض بين البحر واليبس. وقد جرى مثل ذلك في فعل الزينة ففي اليوم الأول الذي هو اليوم الرابع صدرت النيرات التي تتحرك في السماء لزينتها وفي اليوم الثاني الذي هو اليوم الخامس صدرت الطيور والأسماك لزينة العنصر الأوسط لأنها تتحرك في الهواء والماء المعتبرين كواحد وفي اليوم الثالث الذي هو اليوم السادس صدر الحيوان الذي يتحرك في الأرض لزينتها — لكن يجب أن يُعلم أنه لا خلاف في صدور النيرات بين اوغسطينوس وسائر الآباء القديسين فقد قال في شرح تك ك ٥ ب ٥ ان النيرات كُونَت بالفعل لا بالقوة فقط إذ ليس في الجلد قوةٌ مُصدرة للنيرات كما أن في الأرض قوةٌ مُصدرة للنبات ولهذا لم يقل الكتاب «لِيُصْدِر الجلد النيرات» كما قال «لَتُنْبِت الأرض عشباً خضراً»

إذا أُجيب على الأول بأنه ليس في ذلك إشكالٌ على قول اوغسطينوس لأنه

لم يجعل في هذه الأفعال تدريجاً زمانياً فلا محلّ للقول بأن هيولى النيرات كانت لابسة صورةً أخرى وأما على قول من يجعل الاجرام العلوية من طبيعة العناصر الأربعة فلا إشكال أيضاً لجواز أن يقال انها تكوّنت من مادة سابقة كالحيوان والنبات. وأما على قول من يجعل الاجرام العلوية من طبيعة مغايرة للعناصر وغير فاسدة بالطبع فيقال أن جوهر النيرات خلُق منذ البدء لكنه كان في أول الأمر عارياً عن الصورة وفي اليوم الرابع تصوّر لا بالصورة الجوهرية بل بايتائه قوة محدودة وإنما لم تُذكر في البدء بل في اليوم الرابع فقط إيعاداً للشعب عن الوثنية كما قال الذهبي الفم في خط ٤ على تك فإنه أوضح بعدم وجود النيرات منذ البدء عدم كونها آلهة

وعلى الثاني بأنه ليس يلزم من ذلك إشكال على قول اوغسطينوس لأن النور المذكور في اليوم الأول هو النور الروحاني والمذكور في اليوم الرابع هو النور الجسماني فإن كان المراد بالنور الذي صنّع في اليوم الأول النور الجسماني تعيّن القول بأن النور صدر في اليوم الأول بحسب طبيعة النور العامة وفي اليوم الرابع أُلقي في النيرات قوة مخصوصة على آثار مخصوصة على حسب ما نشاهده من أن لشعاع الشمس آثاراً مغايرة لآثار شعاع القمر وقس على ذلك سائر النيرات وبناءً على ما ذكر من تخصيص القوة قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ مقاً ٣ «ان نور الشمس الذي كان في الأول عارياً عن الصورة تصوّر في اليوم الرابع»

وعلى الثالث بأن النيرات ليست عند بطليموس ثابتة في الأفلاك بل لها حركة خاصة غير حركة الأفلاك وبناءً على هذا قال الذهبي الفم في خط ٦ على تك لم يقل انه جعلها في الجلد لأنها ثابتة فيه بل لأنه أمر أن تكون هناك كما جعل الإنسان في الفردوس ليكون هناك. وأما عند أرسطو فالكواكب ثابتة في الأفلاك

ولا تتحرك إلا بحركة الأفلاك غير أن الذي يُدركه الحس في الخارج إنما هو حركة النيرات لا حركة الأفلاك وموسى مراعاةً لحال الشعب الجاهل ساق كلامه على حسب ما يشاهد بالحس كما تقدم في مب ٦٧ ف ٤. وأما إذا كان الجلد الذي صُنِعَ في اليوم الثاني مغايراً بحسب القسمة الطبيعية للجلد الذي وُضِعَتْ فيه الكواكب وان كان ذلك لا يميزه الحس الذي عليه بنى موسى كلامه كما مرَّ في مب ٦٧ ف ٤ فيسقط الاعتراض إذ يكون المراد على ذلك بالجلد الذي صُنِعَ في اليوم الثاني الجهة السفلى من الجلد. وبالجلد الذي وُضِعَتْ فيه الكواكب في اليوم الرابع الجهة العليا فيكون من قبيل إطلاق الكل على الجزء اعتباراً لما يبدو للحس

وعلى الرابع بأنه إنما يقدّم صدور النبات على النيرات سداً لسبيل الوثنية كما قال باسيليوس في خط ٥ في ستة أيام الخلق لأن الذين يعتقدون أن النيرات آلهة يجعلونها مبدأً أولياً للنبات وان كانت تساعد بحركاتها على صدوره كما يساعد عليه الحرّاث على ما قال الذهبي الفم في خط ٦ على تك

وعلى الخامس بأنه يقال للشمس والقمر النيران العظيمان باعتبار التأثير والقوة لا باعتبار الحجم كما قال الذهبي الفم لأنه وان كان ثمّ كواكب أخرى أعظم حجماً من القمر إلا أ، تأثير القمر يُشعر به أكثر في هذه السفليات. وهو يظهر أيضاً للحس أعظم جرماً

### الفصل الثاني

هل ما يُعلّل به صدور النيرات مناسبٌ

يُنْتَطَى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن ما يُعلّل به صدور النيرات غير مناسب ففي ار ١٠١: ٢ «لا تفزعوا من آيات السماء التي تفزع منها الأمم» فإذا لم تُصنع النيرات لتكون لآيات ٢ وأيضاً ان الآية قسيمة للعلة. والنيرات علة لما يحدث هنا. فليست آيات

٣ وأيضاً ان تفصيل الأوقات والأيام ابتداءً منذ اليوم الأول. فإذا لم تُصنع النيرات للأوقات والأيام والسنين أي لتفصيلها

٤ وأيضاً ليس يُفعل شيءٌ لأجل ما هو أحسُّ منه لأن الغاية أفضل من المغيّا. والنيرات أفضل من الأرض. فإذا لم تُصنع لتتير الأرض

٥ وأيضاً ان القمر لا يتولّى حكم الليل متى كان هلالاً. ويحتمل أن يكون صُنِعَ هلالاً فإن الناس يبدؤون في حسابهم من الهلال. فإذا لم يُصنع القمر لحكم الليل لكن يكفي في معارضة ذلك نصُّ الكتاب

والجواب أن يُقال إنَّ خليقةً جسمانية يجوز أن تكون صُنِعَتْ أما لأجل فعلها أو لأجل خليقةٍ أُخرى أو لأجل الكون بأسره أو لأجل مجد الله كما مرَّ في مب ٦٥ ف ٢ غير ان موسى إذ كان غرضه أن يثني الشعب عن الوثنية لم يعلل وجود النيرات إلا بفائدة البشر ومن ثم قبل في تث ٤: ١٩ «كيلا ترفع عينيك إلى السماء فتتظر الشمس والقمر وجميع كواكب السماء فنغترّ فنسجد لما خلقه الربُّ الإله لخدمة جميع الشعوب وتعبد» وقد فسّر موسى هذه الخدمة في بدء سفر التكوين بثلاثة أمور فإن النيرات تحصل بها الفائدة للناس أولاً من جهة البصر الذي هو مرشدٌ لهم في أفعالهم ومفيدٌ جداً في معرفة الأشياء وإلى هذا أشار بقوله «لتضيء في الجلد وتتير الأرض» وثانياً من جهة تعاقب الأزمنة الذي به يرتفع المَلَل وتُحفظ الصحة وينبت ما هو ضروري للقوت ولو كان دائماً صيفاً أو شتاءً لما كان ذلك وإلى هذا أشار بقوله «لتكون لأوقات وأيام وسنين» وثالثاً من جهة موافقة المصالح والأعمال من حيث يُستدل بالنيرات على زمان المطر أو الصحو الموافقين لمصالح مختلفة وإلى هذا أشار بقوله «لتكون لآيات»

إذا أُجيب على الأول بأن النيرات آياتٌ للتغيرات الجسمانية لا لما يتعلق بالاختيار

وعلى الثاني بأننا قد نهتدي بالعلة المحسوسة إلى معرفة المعلول الخفي كما قد يكون العكس أيضاً فلا مانع من أن تكون العلة المحسوسة آيةً لكنه إنما اختصها بالآيات دون العلل سداً لمجال الوثنية

وعلى الثالث بأنه في اليوم الأول فصل الزمان إلى نهارٍ وليلٍ تفصيلاً عاماً بحسب الحركة اليومية العامة للسماء كلها والتي يجوز أن تكون ابتدأت في اليوم الأول وأما تفصيل الأيام والأوقات الخاص الذي بحسبه يكون يومٌ آخر من يومٍ وزمانٌ من زمانٍ وسنةٌ من سنةٍ فإنما يحدث بحسب حركات الكواكب الخاصة التي يجوز أن تكون ابتدأت في اليوم الرابع

وعلى الرابع بأن المقصود في استنارة الأرض فائدة الإنسان الذي هو باعتبار النفس أفضل من النيرات الجسمانية على أنه ليس يمتنع صدور خليفة أشرف لأجل خليفة أخس باعتبار اتجاهها إلى كمال الكون لا باعتبارها في نفسها

وعلى الخامس بأن القمر متى كان بدرًا كاملاً يطلع مساءً ويغرب صباحاً فيكون على هذا متولياً حكم الليل ويحتمل جداً أن يكون القمر صنّع بدرًا كاملاً كما صنّعت الأعشاب كاملة تنبزر بزرًا وكذا الحيوانات والإنسان لأنه وإن كان يُنتقل من الناقص إلى الكامل بالتدريج الطبيعي إلا أن الكامل مقدّم بالإطلاق على الناقص على أن هذا ليس مذهب أوغسطينوس فقد قال انه ليس يمتنع أن يكون الله صنع أموراً ناقصة ثم كملها بعد ذلك

### الفصل الثالث

في أن نيرات السماء هل هي متنفسة

يُتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن نيرات السماء متنفسة لأن الجسم الأعلى يجب أن يزدان بحلى أشرف. وما يرجع إلى زينة الأجسام السفلى متنفس وهو الأسماك والطيور وحيوانات البر. فإذا كذلك النيرات الراجعة إلى زينة السماء

## متنفسه

٢ وأيضاً ان صورة الجسم الأشرف أشرف. والشمس والقمر وسائر النيرات أشرف من أجسام النبات والحيوان. فصورتها إذن أشرف. على أن أشرف صورة هي النفس التي هي مبدأ الحياة لأن كل جوهر حيّ فهو أفضل في رتبة الطبيعة من الجوهر الغير الحي كما قال اوغسطينوس في كتاب الدين الصحيح ب ٢٩. فإذا نيرات السماء متنفسه

٣ وأيضاً ان العلة أشرف من المعلول. والشمس والقمر وسائر النيرات هي علة الحياة كما يتضح على الخصوص من الحيوانات المتكونة عن التعفن التي تحصل لها الحياة بقوة الشمس والكواكب. فإذا الاجرام السماوية أولى أن تكون حية و متنفسه

٤ وأيضاً ان حركات السماء والاجرام السماوية طبيعية كما يتضح من كتاب السماء والعالم ١ م ٧ و ٨. والحركة الطبيعية تصدر عن مبدأ باطن. فإذا لما كان مبدأ حركة الاجرام السماوية جوهرًا مدركًا يتحرك تحرك العاشق من المعشوق كما في الإلهيات ١٢ م ٣٦ يظهر أن المبدأ الباطن للاجرام السماوية مبدأ مدرك فهي إذن متنفسه

٥ وأيضاً أن أول متحرك هي السماء. والأول في جنس المتحركات محرك لنفسه كما هو مقرر في الطبيعيات ٨ م ٣٤ لأن ما بالذات متقدم على ما بالغير. وليس ما يُحرك نفسه إلا المتنفسات كما هو موضح هناك. فإذا الاجرام السماوية متنفسه

لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٦ «لا يتوهم أن السماوات أو النيرات متنفسه فانها عارية عن النفس والحس»

والجواب أن يُقال إنّ الفلاسفة اختلفوا في هذه المسئلة فقد روى اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٨ ب ٤١ ان أهل اثينا أنموا انكساغورس في قوله بأن الشمس

حجرٌ ملتهب لانكاره بذلك كونها الهاً أو شيئاً متنفساً وذهب الأفلاطونيون على ان الاجرام السماوية متنفسة. واختلف فيها أيضاً أئمة الايمان فوضع اوريغانوس ان الاجرام السماوية متنفسة ويظهر ان ايرونيوس صار إلى ذلك في تفسيره قول الجامعة ١: ٦ «يذهب الروح مطوّفاً بمسيره في جميع الأنحاء» وذهب باسيليوس والدمشقي إلى ان الاجرام السماوية ليست متنفسة. وأما اوغسطينوس فلم يجزم بشيءٍ من ذلك ولم يمل إلى قول كما يتضح من شرح تك ك ٢ ب ١٨ وقد قال أيضاً «إذا كانت الاجرام السماوية متنفسة فنفسها من قبيل النفوس الملكية» — وتوضيحاً للحق على نحو ما بين هذه المذاهب المختلفة يجب أن يُعلم ان اتصال النفس بالجسد ليس لأجل الجسد بل لأجل النفس إذ ليس الصورة لأجل المادة بل بالعكس. وإنما تُعرف طبيعة النفس وقوتها من فعلها الذي هو على نحو ما غايتها ومن أفعال النفس ما يكون جسدياً ضرورياً له وهو ما يُزاول بالجسد كما يتضح في أفعال النفس الحساسة والغاذية فإذا لا بد أن تكون هذه النفوس متصلة بالأجساد لأجل أفعالها. ومنها ما ليس يُزاول بالجسد ولكن يُساعد بالجسد عليه شيئاً ما. كما يحصل للنفس الإنسانية بواسطة الجسد الخيالات التي تحتاج إليها في التعقل فإذا لا بد أن تكون هذه النفس أيضاً متصلة بالجسد لأجل فعلها وان عرض مفارقتها له. وواضح أن نفس الجرم السماوي لا يجوز أن يكون لها أفعال النفس الغاذية التي هي التغذية والإنماء والتوليد لأن هذه الأفعال لا تليق بالجسم الغير الفاسد بالطبع وكذا ليس يليق بالجرم السماوي أفعال النفس الحساسة لابتداء جميع الحواس على اللمس الذي هو مدركٌ للكيفيات العنصرية وجميع آلات القوى الحسية تقتضي مناسبة معينة بحسب نوع ما من امتزاج العناصر التي تجعل الاجرام السماوية منزهة عن طبيعتها. فبقي إذا أن النفس السماوية لا يمكن أن يليق بها شيءٌ من أفعال النفس سوى التعقل والتحريك لأن الشوق

تابع للحس والعقل ومستندٌ إلى كليهما على أن فعل العقل لعدم مزاولته بالجسد لا يحتاج إلى الجسد إلا من حيث تتأدَّى إليه الخيالات بالحس وقد تقدم أن أفعال النفس الحساسة لا تليق بالأجرام السماوية. فإذا ليست النفس متصلة بالجرم السماوي لأجل الفعل العقلي فبقي أن يكون اتصالها به لأجل التحريك فقط. وليس يُقتضى للتحريك أن تتصل به اتصال الصورة بل بمماسة القوة كاتصال المحرك بالمتحرك. ومن ثم بعد أن أوضح أرسطو في الطبيعيات ٨ م ٤٢ و ٤٣ أن المحرك الأول المحرك لنفسه مركب من جزئين أحدهما محرك والآخر متحرك قرّر كيفية الاتصال بين هذين الجزئين فقال انه يحصل بمماسة كلٍّ منهما للآخر إذا كان كلاهما جسماً أو بمماسة أحدهما فقط للآخر دون العكس إذا كان أحدهما جسماً والآخر غير جسم. ثم ان اتصال الأنفس بالأجساد لم يكن عند الأفلاطونيين إلا بمماسة القوة كاتصال المحرك بالمتحرك وعلى هذا فما قاله أفلاطون من أن الأجرام السماوية متنفسة ليس المراد به سوى ان جواهر روحانية متصلة بالأجرام السماوية اتصال المحركات بالمتحركات. أما كون الأجرام السماوية تتحرك من جوهر مُدرك وليس من الطبيعة فقط كالأجسام الثقيلة والخفيفة فظاهر من أن الطبيعة لا تحرك إلا إلى واحد ومتى حصل سكنت وهذا غير مشاهد في حركة الأجرام السماوية فبقي إذن انها تتحرك من جوهر مُدرك وقد قال اوغسطينوس أيضاً في كتاب الثلاث ٣ ب ٤ ان جميع الأجسام مدبرة من الله بروح الحياة. ومن ذلك يتضح ان الأجرام السماوية ليست متنفسة كتتنفس النبات والحيوان بل على سبيل الاشتراك وهذا فالخلاف بين مثبتتي تنفسها ونفاته يسيراً أو لا خلاف بينهم في الحقيقة بل في اللفظ فقط

إذا أُجيب على الأول بأن بعض الأشياء ترجع إلى الزينة من جهة حركتها وبهذا الاعتبار تتفق نيرات السماء سائر ما يرجع إلى الزينة لتحركها من جوهر حيٍّ

وعلى الثاني بأنه ليس يمتنع أن يكون شيءٌ أشرف مطلقاً وغير أشرف من وجهٍ وعلى هذا فصورة الجرم السماوي وإن لم تكن أشرف من نفس الحيوان مطلقاً لكنها أشرف منها باعتبار حقيقة الصورة لأنها تكمل مادتها من كل وجهٍ بحيث لا تبقى بالقوة إلى صورةٍ أخرى وهذا لا تفعله النفس. وإذا اعتبرت الحركة أيضاً فالاجرام السماوية تتحرك من محركاتٍ أشرف

وعلى الثالث بأن الجرم السماوي لكونه محركاً متحركاً يتضمن حقيقة الآلة التي تفعل بقوة الفاعل الأصيل ولهذا يجوز أن يكون علةً للحياة بقوة محركه الذي هو جوهرٌ حيٌّ

وعلى الرابع بأن حركة الجرم السماوي طبيعية لا باعتبار المبدأ الفاعل بل باعتبار المبدأ المنفعل أي لأن له في طبيعته أهليةً لأن يتحرك من العقل بهذه الحركة

وعلى الخامس بأنه يُقال إنّ السماءَ تحرك ذاتها من حيث هي مركبةٌ من المحرك والمتحرك لا كتركبها من الصورة والمادة بل بحسب مماسة القوة كما مرَّ في جرم الفصل وبهذا الاعتبار يجوز أن يقال أيضاً أن محركها باطنٌ بحيث يجوز على ذلك أيضاً أن يقال لحركتها طبيعية من جهة المبدأ الفاعل كما يُقال إنّ الحركة الإرادية طبيعية للحيوان من حيث هو حيوان كما في الطبيعيات ٨ م ٢٨



### المبحث الحادي والسبعون

#### في فعل اليوم الخامس

ثم يجب النظر في فعل اليوم الخامس فيقال: يظهر أن ما يُذكر من صفة هذا الفعل غير مناسبٍ إذ إنما تُصدِرُ المياه ما تكفي قوتها لإصداره. وقوة الماء ليست كافيةً

لاصدار جميع الأسماك والطيور فاننا نشاهد كثيراً منها يتولد من الزرع. فإذا قوله «لَتُصْدِرِ المياه زحافاً ذا نفس حية وطييراً يطير فوق الأرض» غير مناسب

٢ وأيضاً ان الأسماك والطيور ليست صادرة عن الماء فقط بل يظهر ان الأرض غالباً في تركيبها على الماء لأن أجسامها تتحرك طبعاً إلى الأرض ولهذا تسكن أيضاً إلى الأرض. فإذا ليس ما يقال من ان الأسماك والطيور صادرة عن المياه مناسباً

٣ وأيضاً كما أن الأسماك تتحرك في المياه كذلك الطيور في الهواء. فإذا كانت الأسماك تصدر عن المياه لم يجب أن تصدر الطيور عنها أيضاً بل عن الهواء

٤ وأيضاً ليست جميع الأسماك تزحف في المياه فإن لبعضها أرجلاً تسلك بها على الأرض كالعجول البحرية. فإذا التعبير عن صدور الأسماك بقوله «لَتُصْدِرِ المياه زحافاً ذا نفس حية» قاصر

٥ وأيضاً ان حيوانات البر هي أكمل من الطيور والأسماك كما يتضح من أن أعضاءها أظهر وتوليدها أكمل لأنها تولد حيوانات والأسماك والطيور تولد بيضاً. والأكمل متقدم في رتبة الطبيعة. فإذا لم يجب أن تُصنع الأسماك والطيور في اليوم الخامس قبل حيوانات البر

لكن يكفي في معارضة ذلك نص الكتاب

والجواب أن يُقال إن ترتيب فعل الزينة بازاء ترتيب فعل التمييز كما مرّ في المبحث الأنف ف ١ فكما أن اليوم الأوسط بين أيام التمييز الثلاثة وهو اليوم الثاني جعل لتمييز الجسم الأوسط الذي هو الماء كذلك اليوم الأوسط بين أيام فعل الزينة وهو اليوم الخامس جعل لزينة الجسم الأوسط بإصدار الطيور والأسماك. ولهذا كما أن موسى ذكر في اليوم الرابع النيرات والنور دلالة على أن اليوم الرابع بإزاء اليوم الأول الذي كان ذكر فيه خلق النور كذلك أتى في هذا اليوم

الخامس على ذكر المياه وجَد السماء دلالةً على أن اليوم الخامس بإزاء اليوم الثاني. لكن يجب أن يُعلم أنه كما أن بين اوغسطينوس وغيره خلافاً في صدور النبات كذلك بينهم خلافاً في صدور الأسماك والطيور فمذهب غيره أن الأسماك والطيور أُصدرت في اليوم الخامس بالفعل ومذهبه ان طبيعة المياه أُصدرت في اليوم الخامس الأسماك والطيور بالقوة

إذا أُجيب على الأول بأن ابن سينا وضع أن جميع الحيوانات يمكن تولدها طبعاً من امتزاج العناصر على نحو ما دون زرع لكن يظهر ان هذا محالٌ لأن الطبيعة تُصدر مفاعليها بوسائط معينة فما يتولد طبعاً عن زرعٍ يمتنع تولده طبعاً دون زرع ولهذا يجب أن يُقال إنَّ 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 عنصرٌ ما أو ذو عنصرٍ ما. والمبدأ الفاعل للأشياء في نشأتها الأولى كان كلمة الله التي كوَّنت الحيوانات من مادة العنصر اما بالفعل عند غير اوغسطينوس أو بالقوة عنده ليس لأن للماء أو الأرض عند أنفسهما قوةً على إصدار جميع الحيوانات كما زعم ابن سينا بل لأن إمكان تكوُّن الحيوانات من المادة العنصرية بقوة الزرع أو الكواكب إنما هو من القوة المفاضة أولاً على العناصر

وعلى الثاني بأنه يجوز اعتبار أجسام الطيور والأسماك على ضربين أولاً في أنفسها وبهذا الاعتبار لا بد أن يكون العنصر الأرضي غالباً فيها لأن اعتدال المزاج في جسم الحيوان يقتضي فيه بالضرورة زيادة كمية العنصر الأقل فعلاً وهو الأرض وثانياً من حيث أن من شأنها ان تتحرك بهذه الحركات ومن هذه الحيثية يكون لها نسبٌ ما إلى الأجسام التي تتحرك هي فيها وبهذا الاعتبار يُذكر تولدها هنا

وعلى الثالث بأن الهواء لكونه غير مُدرَكٍ لم يُذكر على حدة بل مع غيره

وبعضه ذُكِرَ مع الماء بالنظر إلى القسم الأسفل الذي يتكاثر بأبخرة الماء وبعضه ذُكِرَ مع السماء بالنظر إلى القسم الأعلى. والطيور إنما تتحرك في القسم الأسفل من الهواء من ثمَّ يقال إنها تطير تحت جَلَد السماء ولو كان المراد بالجلَد الهواء الذي هو مقر السحاب ولهذا أُسندَ صدور الطيور إلى الماء

وعلى الرابع بأن الطبيعة تقطع من طرف إلى آخر بأوساطٍ ومن ثم كان بين الحيوانات السمائية والمائية حيواناتٌ متوسطة مشاركة ل كليهما وتُعدُّ مع ما هي أكثر مشاركة له باعتبار ما تشاركه فيه لا باعتبار ما تشارك فيه الطرف الآخر. ومع هذا فلكي تكون جميع هذه الأشياء المنفردة بشيءٍ خاصٍ مندرجة تحت الأسماك عَقَبَ قوله «لنصدر المياه زحافاً ذا نفس حية» بقوله خلق الله الحيتانَ العظام الآية

وعلى الخامس بأن صدور هذه الحيوانات مترتبٌ بحسب ترتيب الأجسام المزدانة بها لا بحسب رتبته الخاصة ومع ذلك فإن التوليد يُنتقل فيه من الأقل كمالاً إلى الأكمل



### المبحث الثاني والسبعون

#### في فعل اليوم السادس

ثم يُبحث في فعل اليوم السادس فيقال: يظهر ان ما يُذكر من صفة هذا الفعل غير لائق لأنه كما أن الطيور والأسماك ذات نفس حية كذلك حيوانات البرِّ أيضاً. وحيوانات البرِّ ليست نفساً حيةً. فقوله «لنصدر الأرض نفساً حيةً» غير مناسب بل كان يجب أن يقال «لنصدر الأرض ذوات أربع ذات نفس حية»

٢ وأيضاً لا يجوز جعل الجنس قسيماً للنوع. والبهائم والوحوش مندرجة تحت

ذوات الأربع. فلا يليق عدُّ ذوات الأربع معها

٣ وأيضاً كما أن سائر الحيوانات هي في جنس مخصوصٍ ونوع مخصوصٍ كذلك الإنسان أيضاً. وليس في تكوين الإنسان ذكرٌ لجنسه أو نوعه. فلم يكن واجباً في صدور الحيوانات الآخر ذكرُ الجنس أو النوع بقوله في جنسه أو نوعه

٤ وأيضاً ان حيوانات البرِّ أشبه بالإنسان الذي يذكر ان الله باركه من الطيور والأسماك ولأنه ذَكَرَ ان الله بارك الطيور والأسماك كان يجب بالأولى ان يُذكَرَ ذلك في الحيوانات الآخر

٥ وأيضاً ان بعض الحيوانات تتكوّن من التعفن الذي هو ضربٌ من الفساد. والفساد غير لائق بتكوين الأشياء الأول. فإذا لم يكن واجباً صدور هذه الحيوانات في تكوين الأشياء الأول

٦ وأيضاً ان بعض الحيوانات هامةٌ ومؤذيةٌ للإنسان. ولم يكن واجباً أن يكون شيءٌ مؤذياً للإنسان قبل الخطيئة. فإذا لم يكن واجباً أصلاً أن يصنع الله صانعُ الخيرات هذه الحيوانات أو لم يكن واجباً أن يصنعها قبل الخطيئة

لكن يكفي في معارضة ذلك نصُّ الكتاب

والجواب أن يقال كما أن اليوم الخامس يزدان فيه الجسم الأوسط وهو بإزاء اليوم الثاني كذلك اليوم السادس يزدان فيه الجسم الأخير أي الأرض بصدور حيوانات البرِّ وهو محاذٌ لليوم الثالث ومن ثم ورد ذكر الأرض في كلا هذين اليومين. وهنا أيضاً صدور حيوانات البرِّ هو بالقوة عند اوغسطينوس وبالفعل عند القديسين الآخرين

إذاً أجيب على الأول بأن ما في الأحياء المختلفة من اختلاف درجة الحياة يمكن تحصيله من كيفية تعبير الكتاب المقدس كما قال باسيليوس في خط ٨ في ستة أيام الخلق فإن للنبات حياة ناقصةً جداً وخفية ولذلك لم يرد في صدره

ذكرُ للحيوة بل إنما ذكرَ التولد فقط إذ إنما يوجد فيه فعل الحيوة بحسب التولد فقط لأن القوة الغذائية والنامية خادمتان للمولدة كما سيأتي في مب ٨٨ ف ٢. والحيوانات البرية هي في الجملة أكمل من الطيور والأسماك ليس لخلو الأسماك من الذاكرة كما قال باسيليوس في الموضع المتقدم ذكره وأبطله أوغسطينوس في شرح تك ك ٣ ب ٨ بل لظهور الأعضاء وكمال التوليد والّا فإن بعض الحيوانات الناقصة أيضاً أعظم حكمةً من سواها كالنحل والنمل ولهذا لم يسم الكتاب المقدس الأسماك نفساً حيةً بل زحافاً ذا نفس حية بخلاف الحيوانات البرية فإنه سماها نفساً حيةً لكمال الحيوة فيها لاعتباره الأسماك انها أجسام مشتركة في النفس والحيوانات البرية لكمال الحيوة فيها بمنزلة أنفس متصرفة في الأجسام على أن الدرجة الكُملَى من الحيوة إنما هي في الإنسان ولهذا لم يقل الكتاب ان حيوة الإنسان صدرت عن الأرض أو الماء كالحيوانات الأخر بل عن الله

وعلى الثاني بأن المراد بالبهائم أو الأنعام الحيوانات الداجنة التي تخدم الإنسان على أي نحو كان وبالوحوش السباع أي الحيوانات الضارية كالدب والأسد وبالزحافات الحيوانات التي اما ليس لها أرجل تستقل بها عن الأرض كالحيات أو لها أرجل قصار تستقل بها قليلاً كالضب والنمل إلا أنه لما كان يوجد بعض حيوانات لا تدخل تحت شيء مما ذكر كالظبي والأروية زاد على ذلك ذوات الأربع لتتناولها أيضاً أو يقال انه ذكر أولاً ذوات الأربع كجنس ثم ذكر الباقي كأنواع لها فإن من الزحافات ما هو ذو أربع كالضب والنمل

وعلى الثالث بأنه إنما ذكر الجنس والنوع في الحيوانات الأخر والنبات دلالةً على تولد المثل من المثل ولم يكن ذكر ذلك في الإنسان ضرورياً لأن ما قُدّم في الحيوانات الأخر يمكن صدقه على الإنسان أيضاً — أو لأن الحيوانات والنباتات تصدر بحسب جنسها ونوعها لكونها بعيدة جداً عن الشبه الإلهي وأما الإنسان

فيقال إنه مفطورٌ على صورة الله ومثاله

وعلى الرابع بأن بركة الله تُؤتي القوة على التكثر بالتولد ولهذا فما ذُكر في الطيور والأسماك المذكورة أولاً لم يكن حاجةً إلى تكراره في الحيوانات البرية بل هو مقدرٌ فيها وأما الإنسان فإنما تكرر فيه ذكر البركة لاستدعاء التكثر فيه على وجهٍ خاص لأجل تنمة عدد المنتخبين ودفعاً لشبهة الخطيئة في فعل توليد البنين. وأما النبات فليس فيه عاطفةٌ إلى تكثير النسل وهو يولد دون شعورٍ فمن ثم لم يكن جديراً بكلمات البركة

وعلى الخامس بأنه لما كان كونٌ واحدٍ فساداً لآخر لم يكن تكونُ الأشرف من فساد الأخس منافياً لتكوين الأشياء الأول فجاز أن تتكون حينئذٍ الحيوانات التي تتكون من فساد الجماد أو النبات ولم يجز صدور الحيوانات التي تتكون من فساد الحيوان إلا بالقوة فقط

وعلى السادس بأن أوغسطينوس قال في شرح تك رداً على المانوية ك ١ ب ١٦ «إذا دخلَ غيرُ خبيرٍ معملَ صانعٍ رأى هناك أدواتٍ كثيرةً يجهل أسبابها وإذا كان متوغلاً في الجهل ظنّها لا فائدةً فيها فإن سقطَ عن غفلةٍ منه في الموقدِ أو جرحَ بآلةٍ حادّةٍ حسبَ أموراً كثيرةً هناك مؤذيةً ولكن الصانع لعلمه استعمالها يضحك من جهله. كذلك يوجد في هذا العالم بعضٌ يشتكون أموراً كثيرةً لا يرون أسبابها فإن أموراً كثيرةً وإن لم يكن لنا بها حاجةٌ في منزلنا إلا أن فيها فائدةً لكمال الكون» والإنسان لو لم يخطئ لكان مُحسنًا استعمال ما في العالم فلم تكن الحيوانات الهامة مؤذيةً له



## المبحث الثالث والسبعون

في ما يتعلق باليوم السابع - وفيه ثلاثة فصول

ثم ينبغي النظر في ما يتعلق باليوم السابع والبحث في ذلك يدور على ثلاث مسائل — ١ في تكميل الأعمال — ٢ في استراحة الله — ٣ في تبريك هذا اليوم وتقديسه

### الفصل الأول

في أن تكميل الأعمال الإلهية هل يجب تخصيصه باليوم السابع

يُنْتَظَى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن تكميل الأعمال الإلهية ليس يجب تخصيصه باليوم السابع لأن كل ما يُفَعَل في هذا الدهر يرجع إلى الأعمال الإلهية. وكمال الدهر سيكون في نهاية العالم كما في متى ١٣ وأيضاً فزمان تجسد المسيح هو زمان تنمّة ما ومن ثم قيل في غلا ٤ «ملء الزمان» وقال المسيح عند موته «كَمَل» كما في يو ١٩: ٣٠. فإذاً ليس تكميل الأعمال الإلهية لائقاً باليوم السابع

٢ وأيضاً كل من يُكَمِل عمله فإنه يفعل شيئاً وليس يُذَكَّر ان الله فعل شيئاً في اليوم السابع بل انه استراح من كل عمل. فإذاً ليس تكميل الأعمال لائقاً باليوم السابع

٣ وأيضاً ليس يقال تامّ لما يزداد أمور كثيرة إلا إذا لم يكن إلى تلك الأمور المزيدة حاجة لأنه يقال كامل لما ليس يخلو عن شيء مما من شأنه أن يكون له. وبعد اليوم السابع حدثت أشياء كثيرة وحدث صدور أشخاص كثيرة بل كثيراً ما يُشَاهَد أيضاً حدوث أنواع جديدة وخصوصاً في الحيوانات المتولدة عن التعفن وفي كل يوم يخلق الله نفوساً جديدة. وأيضاً فقد كان فعل التجسد جديداً وإليه أُشير بقوله في ار ٣١: ٢١ «سيصنع الربُّ أمراً جديداً على الأرض» والأفعال العجيبة أيضاً جديدة كقوله في سي ٣٦: ٦ «جدّد الآيات وبَدّل العجائب» وأيضاً

فسيتجدد كل شيء في تمجيد القديسين كقوله في رؤ ٢١: ٥ «وقال الجالس على العرش ها اني اجعل كل شيء جديداً». فإذا ليس يجب تخصيص إكمال الأعمال الإلهية باليوم السابع لكن يعارض ذلك قوله في تك ٢: ٢ «أكمل الله في اليوم السابع عمله الذي عمل»

والجواب أن يقال إن لكل شيء كمالين كمالاً أول وكمالاً ثانياً فالكمال الأول ما به يكون الشيء كاملاً في جوهره وهذا الكمال هو صورة الكل الحاصلة عن تمام الأجزاء والكمال الثاني هو الغاية وهي اما الفعل كما أن غاية ذي القيثار الضرب على القيثار أو شيء يتوصل إليه بالفعل كما أن غاية البناء هي البيت الذي يصنعه بالبناء. والكمال الأول هو علة الكمال الثاني لأن الصورة هي مبدأ الفعل. والكمال الأقصى الذي هو غاية الكون بأسره هو سعادة القديسين الكاملة التي ستكون في نهاية الدهر الأخيرة على أن الكمال الأول القائم بتمام الكون حصل في تكوين الكائنات الأول وهذا ما يخص باليوم السابع

إذا أجب على الأول بأن الكمال الأول علة للثاني كما تقدم قريباً ولا بد لإدراك السعادة من أمرين الطبيعة والنعمة فإذا سيكون كمال السعادة في نهاية العالم كما تقدم وكمال الدهر قد تقدم في علة اما من جهة الطبيعة ففي تكوين الكائنات الأول واما من جهة النعمة ففي تجسد المسيح لأن «النعمة والحق حصلا بيسوع المسيح» كما في يو ١: ١٧ فعلى هذا قد حصل في اليوم السابع كمال الطبيعة وفي تجسد المسيح كمال النعمة وسيحصل في انتهاء العالم كمال المجد

وعلى الثاني بأن الله قد فعل في اليوم السابع شيئاً ما لا بإبداعه خليفة جديدة بل بتدبيره الخليفة وتحريكه إياها إلى فعلها مما يرجع على نحو ما إلى نوع ما من ابتداء الكمال الثاني ولهذا خص كمال الأعمال باليوم السابع على ما في ترجمتنا. وأما على ما في ترجمة أخرى فيخص باليوم السادس وكلا التخصيصين جائز لأن

الكمال الذي باعتبار تمام أجزاء الكون يليق باليوم السادس والكمال الذي باعتبار فعل الأجزاء يليق باليوم السابع — أو يقال ما دام شيء في الحركة المتصلة قادراً أن يتحرك أيضاً فليس يقال للحركة كاملة قبل السكون إذ بالسكون يُستدل على اكتمال الحركة. وقد كان في قدرة الله أن يصنع مخلوقات كثيرة من دون التي صنعها في الأيام الستة. فإذا لكونه كف عن إبداع مخلوقات جديدة في اليوم السابع يقال انه أتمَّ عمله

وعلى الثالث بأن الله لم يصنع بعد ذلك شيئاً جديداً إلا وقد سبق له وجود ما في أعمال الأيام الستة. فمن الأشياء ما سبق وجوده في مادته كما كَوَّنَ الله المرأة من ضلع آدم ومنها ما سبق وجوده لا في مادته فقط بل في علته أيضاً كما سبق وجود الأشخاص المتولدة الآن في الأشخاص الأولى لأنواعها وأيضاً فإذا ظهر شيء من الأنواع الجديدة فقد سبق وجوده في بعض القوى الفاعلة كما تصدر أيضاً الحيوانات المتولدة بالتعفن عن قوى الكواكب والعناصر التي أُلقيت فيها من البدء وإن كان الصادر من هذه الحيوانات أنواعاً جديدة وقد يصدر أيضاً بعض الحيوانات الجديدة النوع عن اختلاط حيوانات مختلفة بالنوع كما يتولد البغل من الحمار والفرس وهذه أيضاً قد سبق وجودها في علتها في أعمال الأيام الستة. ومنها ما سبق وجوده في شبهه كالنفوس التي تُخلَق الآن ومن هذا القبيل أيضاً فعل التجسد لأن «ابن الله صار في شبه البشر» كما في فيل ٢: ٧. وأيضاً فالمجد الروحاني سبق وجوده التشبيهي في الملائكة والمجد الجسماني 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»

## الفصلُ الثَّاني

في أن الله هل استرح في اليوم السابع من جميع أعماله

يُتَخَطَّى على الثاني بأن يقال: يظهر أن الله لم يسترح في اليوم السابع من جميع أعماله ففي يو ٥: ١٧ «أبي حتى الآن يعمل وأنا أيضاً أعمل» فإذا لم يسترح في اليوم السابع من كل عمل

٢ وأيضاً ان الراحة مقابلة للحركة أو التعب الذي ينشأ أحياناً عن الحركة. والله أصدر أعماله دون حركة أو تعب. فإذا ليس ينبغي القول بأنه استراح في اليوم السابع من عمله

٣ وأيضاً ان قيل ان معنى كون الله استراح في اليوم السابع أنه أراح الإنسان أي جعله مستريحاً يردّه ان الراحة ضد الفعل. وما يقال من ان الله خلق أو صنع هذا أو ذاك ليس معناه ان الله جعل الإنسان يخلق أو يصنع. فإذا ليس يصح تفسير استراحة الله بإراحته الإنسان

لكن يعارض ذلك قوله في تك ٢: ٢ «استراح الله في اليوم السابع من جميع عمله الذي عمله»

والجواب أن الراحة مقابلةً حقيقةً للحركة ولزوماً للتعب الناشئ عن الحركة على أن الحركة وان كانت في الحقيقة خاصةً بالأجسام لكنها تُطلق أيضاً بوجه الاستعارة على الروحانيات باعتبارين أولاً باعتبار أن كل فعل يقال له حركة وبهذا المعنى يُقال إن الخيرية الإلهية تتحرك على نحو ما وتصدر إلى الأشياء من حيث تشركها في نفسها كما قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٢ وثانياً باعتبار أن الشهوة المتجهة إلى الغير يقال لها حركة. ومن ثمّ كانت الراحة أيضاً تطلق على أمرين أحدهما الانكفاف عن الأعمال والآخر قضاء الشهوة وبكلا المعنيين يُقال إن الله استراح في اليوم السابع اما بالمعنى الأول فلأنه في اليوم

السابع كفَّ عن إبداع مخلوقاتٍ جديدةٍ إذ لم يصنع بعد ذلك شيئاً لم يكن له وجود سابقٍ على نحو ما في الأعمال الأولى كما مرَّ في مب ٦٩ ف ٢ وفي الفصل الأنف وأما بالمعنى الثاني فمن حيث انه لم يكن به حاجةٌ إلى الأشياء المبدَّعة بل هو سعيدٌ بذاته مغتبطٌ بنفسه فإذا ليس يقال انه بعد ان أبدع جميع الأشياء استراح في أعماله كأنه محتاجٌ إليها في سعادته بل يقال استراح من أعماله في نفسه لأنه كافٍ لنفسه ومالئٌ لشهوته. على أنه وان كان قد استراح في نفسه منذ الأزل فاستراحته في نفسه بعد إبداعه المخلوقات إنما كانت في اليوم السابع وهذا معنى استراحته من الأعمال كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٤ ب ١٥

إذا أُجيب على الأول بأن الله إنما يعمل إلى الآن بحفظ الخليقة المبدَّعة وتدبيرها لا بإبداع خليقةٍ جديدةٍ

وعلى الثاني بأن الراحة ليست مقابلة هنا للتعب أو الحركة بل لإصدار أشياء جديدة ولشهوة الاتجاه إلى الغير كما مرَّ في جرم الفصل

وعلى الثالث بأنه كما أن الله يستريح في ذاته فقط وهو سعيد بتمتعه بنفسه كذلك نحن نصير سعداء بالتمتع به تعالى وحده وبهذا الاعتبار يريحنا أيضاً في نفسه من أعماله وأعمالنا. فإذا يجوز تفسير ما يقال من استراحة الله بإراحتنا غير ان هذا لا يجب اعتباره التفسير الوحيد لذلك بل التفسير الآخر أصل وأسبق

### الفصل الثالث

في أن اليوم السابع هل يجب أن يكون مباركاً ومقدساً  
يُنخِطَى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن اليوم السابع ليس يجب أن يكون مباركاً ومقدساً لأن زماناً ما إنما يوصف عادةً بالبركة والتقديس لحدوث خيرٍ ما أو دفع شرٍّ ما فيه. والله عَمِلَ ام كفَّ عن العمل ليس يحصل له زيادة شيءٍ أو خسران شيءٍ. فإذا ليس يجب أن يكون اليوم السابع مباركاً ومقدساً بركةً وتقديساً خصوصيين

٢ وأيضاً ان اسم Benedictio في اللاتينية أي البركة مأخوذة من Bonitate أي الخيرية والخير من شأنه أن يكون مفيضاً لنفسه ومشاركاً في ذاته كما قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤. فإذا الأيام التي أصدر الله فيها المخلوقات كانت أحق بالبركة من اليوم الذي فرغ فيه من إصدارها

٣ وأيضاً قد ذُكرَ في كل خليفة شيء من البركة لقوله في كل عمل «رأى الله ذلك أنه حسن» فلم يكن واجباً بعد إصدار جميع الأشياء أن يُبارك اليوم السابع لكن يعارض ذلك قوله في تك ٢: ٣ «بارك الله اليوم السابع وقَدَّسه لأنه فيه فرغ من جميع عمله»

والجواب أن يُقال إن راحة الله في اليوم السابع تطلق على معنيين كما مرَّ في الفصل الأنف احدهما أنه كفَّ عن إبداع مخلوقات جديدة ولكنه لم يزل حافظاً ومديراً للخلقة المبدعة والثاني انه بعد اعماله استراح في نفسه فعلى الأول تكون البركة ملائمة لليوم السابع لأن مرجعها إلى التكثر كما مرَّ في مب ٧٢ ف ٤ ومن ثمَّ قال الله للمخلوقات التي باركها «انمي واكثري» وتكثر الأشياء يحصل بتدبير الخليفة الذي بحسبه يتولد المثل من المثل. وعلى الثاني يكون التقديس ملائمة لليوم السابع لأن تقديس شيء يُعتبر قائماً بالأخص في استراحته في الله ومن ثمَّ يقال للأشياء المخصَّصة بالله مقدسة

إذاً أجيب على الأول بأن اليوم السابع ليس يُقدَّس لامكان أن يربح الله أو يخسر شيئاً بل لأن الخليفة تربح شيئاً بالتكثر وبالاستراحة في الله

وعلى الثاني بأنه في الأيام الستة الأولى صدرت الأشياء في علها الأولى واما بعد ذلك فهي تتكثر وتُحفظ من تلك العلل الأولى وهذا أيضاً يرجع إلى الخيرية الإلهية التي أعظم ما به يتضح كمالها انه فيها وحدها يستريح تعالى ونقدر أن نستريح نحن بتمتعنا بها

وعلى الثالث بأن الحسن الذي يُذكر في كلٍّ من الأيام يختص بتكوين الطبيعة الأول وأما  
بركة اليوم السابع فمختصة بانتشار الطبيعة



### المبحث الرابع والسبعون

في الأيام السبعة كلها بالإجمال - وفيه ثلاثة فصول

ثم يبحث في الأيام السبعة كلها بالإجمال والبحث في ذلك يدور على ثلاث مسائل — ١ في كفاية هذه  
الأيام — ٢ هل هي يومٌ واحدٌ أو أكثر — ٣ في بعض طرق من الكلام يستعملها الكتاب المقدس في إخباره عن  
اعمال الأيام الستة

### الفصل الأول

هل ما يذكر من عدد هذه الأيام كافٍ

يُتخطى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن ما يُذكر من عدد هذه الأيام ليس كافياً إذ ليس بين  
فعل الخلق وفعلي التمييز والزينة تمايزٌ أقلُّ من الذي بين هذين الفعلين في أنفسهما. وقد جُعِلَ لكلٍّ  
منهما أيامٌ مخصوصة. فإذا يجب جعل أيامٍ أخرى للخلق أيضاً

٢ وأيضاً ان الهواء والنار عنصران أشرف من الأرض والماء. وقد جُعِلَ لتمييز الماء  
يومٌ ولتمييز الأرض يومٌ آخر. فإذا يجب أن يُجعل يومان آخران لتمييز النار والهواء

٣ وأيضاً ليس الطير والسماك أقلُّ تباعداً بينهما من تباعد الطير والحيوانات البرية. وبين  
الإنسان أيضاً وسائر الحيوانات تباعدٌ أكثر من التباعد الذي بين سائر الحيوانات في أنفسهما. وقد  
جُعِلَ لصدور سمك البحر يومٌ ولصدور حيوان

البرّ يوم آخر. فإذا يجب أن يُجعل أيضاً يومان آخران لصدور طير السماء وصدور الإنسان  
٤ لكن يعارض ذلك ان بعض الأيام موضوعٌ دون حاجةٍ إليه فإن نسبة النور إلى النيرات  
كنسبة العرض إلى المحل. والمحل وعرضه الخاص يُصدّران معاً. فإذا لم يكن واجباً اصدار  
النور والنيرات في يومين متغايرين  
٥ وأيضاً ان هذه الأيام تُجعل لأول تكوين العام. واليوم السابع لم يتكون فيه شيء أصلاً.  
فإذا لم يكن واجباً عدّه مع الأيام الأخر

والجواب أن يُقال إن وجه تفصيل هذه الأيام يمكن اتضاحه مما تقدم في مب ٧٠ و ٧١  
و ٧٢ فقد وجب أولاً تمييز أقسام العالم ثم ترتيب كل منها بجعله أهلاً على نحو ما بسكانه فعلى  
مذهب غير اوغسطينوس من الآباء القديسين يُجعل للخلقة الجسمانية ثلاثة أجزاءٍ أوّل ويُعبّر عنه  
باسم السماء وأوسط ويُعبّر عنه باسم الماء وأسفل ويُعبّر عنه باسم الأرض ومن هنا أيضاً جعل  
الفيثاغوريون الكمال في ثلاثة المبدأ والوسط والمُنتهى على ما في كتاب السماء ١ م ٢ فالجزء  
الأول يتميز في اليوم الأول ويزدان في اليوم الرابع والجزء الأوسط يتميز في اليوم الثاني ويزدان  
في اليوم الخامس والجزء الأسفل يتميز في اليوم الثالث ويزدان في اليوم السادس وأما  
اوغسطينوس فقد وافقهم في الأيام الثلاثة الأخيرة وخالفهم في الثلاثة الأولى فمذهبه انه في اليوم  
الأول فُطِرَت الخليفة الروحانية وفي اليومين التاليين فُطِرَت الخليفة الجسمانية فأبدعت الاجرام  
العلوية في اليوم الثاني والاجرام السفلية في اليوم الثالث وهكذا يكون كمال الأعمال الإلهية محاذياً  
لكمال العدد السداسي الحاصل عن أجزائه المتصلة نوعاً من الاتصال وهي الواحد والاثنان  
والثلاثة فانه يُجعل يومٌ لتكوين الخليفة الروحانية ويومان لتكوين الخليفة الجسمانية وثلاثة أيام  
للزينة

إذا أُجيب على الأول بأن فعل الخلق عند اوغسطينوس يرجع إلى إصدار الهيولى والطبيعة الروحانية العاريتين عن الصورة وكناتهما خارجتان عن الزمان كما قال في اعترافاته ك ١٢ ب ١٢ ولهذا ذُكرَ خلقهما قبل جميع الأيام. وأما على مذهب سائر الآباء القديسين فيجوز أن يُعتبر فعل التمييز والزينة بحسب تغيير في الخليفة واقع في الزمان وأما فعل الخلق فإنما هو فعل إلهي مُصدرٌ لجوهر الأشياء في الآن وعلى هذا يجوز أن يقال لكل فعلٍ من أفعال التمييز والزينة انه حدث في أحد الأيام وأما الخلق فيقال انه حدث في البدء المراد به شيءٌ غير متجزئ

وعلى الثاني بأنه لما كان الهواء والنار غير متميزين عند العامة لم يذكرهما موسى صريحاً بين أجزاء العالم بل هما داخلان تحت الجزء الأوسط وهو الماء خصوصاً باعتبار القسم الأسفل من الهواء وأما باعتبار القسم الأعلى فهما داخلان تحت السماء كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٢ ب ١٣

وعلى الثالث بأن صدور الحيوانات مذكورٌ بحسب نسبتها إلى زينة أجزاء العالم. ولهذا كان التغاير أو الاتحاد بين أيام صدورهما بحسب ما بينها من الاتفاق أو الاختلاف في تزيين جزء من أجزاء العالم

وعلى الرابع بأن اليوم الأول صُنِعَتْ فيه طبيعة النور في محلٍّ وأما اليوم الرابع فيقال انه صُنِعَتْ فيه النيرات ليس لأن جوهرها صدر فيه من جديد بل لأنها ليست فيه صورةً لم تكن لها من قبل كما مرَّ في مب ٧٠ ف ١

وعلى الخامس بأن اليوم السابع على قول اوغسطينوس يُخَصُّ بشيءٍ بعد جميع الأشياء التي خُصَّتْ بها الأيام الستة وهو ان الله استراح في نفسه من أعماله ولهذا وجب ذكر اليوم السابع بعد الأيام الستة. وأما على قول الآخرين فيجوز أن يُقال إنَّ العالم حصل له في اليوم السابع حالٌ جديدة وهي ان لا يزداد عليه شيءٌ من

جديد ولهذا يُذكر اليوم السابع بعد الأيام الستة مخصوصاً بالانكفاف عن العمل

## الفصل الثاني

في أن جميع هذه الأيام هل هي يومٌ واحدٌ

يُتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن جميع هذه الأيام يومٌ واحدٌ ففي تك ٢: ٤ و ٥ «هذه مبادئ السماء والأرض إذ خُلقت في اليوم الذي فيه صنع الرب السماء والأرض. وكل شجر الحقل قبل أن يظهر في الأرض» فإذا في يومٍ واحدٍ صنع الرب السماء والأرض وكل شجر الحقل، ولكنه صنع السماء والأرض في اليوم الأول بل قبل جميع الأيام وصنع شجر الحقل في اليوم الثالث. فاليوم الأول واليوم الثالث يومٌ واحدٌ وكذلك سائر الأيام.

٢ وأيضاً في سي ١٨: ١ «الحي الدائم خلق جميع الأشياء معاً» فلو كانت أيام هذه الأعمال متعددة لما صحَّ ذلك لأن الأيام المتعددة لا توجد معاً. فإذا ليس أيام هذه الأعمال أياماً متعددة بل يوماً واحداً فقط

٣ وأيضاً ان الله كفَّ في اليوم السابع عن إبداع أعمالٍ جديدة فلو كان اليوم السابع مغايراً للأيام الأخر لم يكن من مصنوعاته وهذا محالٌ

٤ وأيضاً ان العمل الذي يُخصَّص بيومٍ قد أكمله الله بأسره في الآن فإنه في كل عملٍ يقال «قال فكان» فلو أبقي الله العمل التالي إلى يوم آخر للزم أنه لم يعمل شيئاً في القسم الباقي من ذلك اليوم فلم يكن به فائدة. فإذا ليس يوم العمل اللاحق مغايراً ليوم العمل السابق

لكن يعارض ذلك قوله في تك ١ وكان مساءً وكان صباحٌ يومٌ ثانٍ ويومٌ ثالثٌ وهكذا في سائر الأيام. وحيث يكون واحدٌ فقط لا يجوز أن يقال ثانٍ وثالث. فإذا لم يكن يومٌ واحدٌ فقط

والجواب أن يُقال إنَّ هذه المسئلة قد خالف فيها اوغسطينوس سائر الشراح

فقد قال في شرح تك ٤ ب ٢٢ وفي مدينة الله ك ١١ ب ٩ ان جملة ما يقال له سبعة أيام يومٍ واحدٍ متمثلٌ بالأشياء على سبعة أنحاءٍ وذهب الشراح الآخرون إلى أن هذه الأيام سبعة أيامٍ متغايرة وليس يوماً واحداً فقط. وهذان المذهبان ان كان مدارهما على تفسير كلام التكوين فبينهما بونٌ عظيم لأن المراد باليوم عند اوغسطينوس معرفة العقل الملكي فيكون المراد باليوم الأول معرفة العمل الإلهي الأول وباليوم الثاني معرفة العمل الثاني وهكذا وبهذا المعنى يُقال إن كل عملٍ كَوْن من الله في يومٍ لأن الله لم يُصدر إلى الوجود الطبيعي شيئاً لم يرسمه في العقل الملكي الذي يقوى على إدراك أمورٍ كثيرةٍ معاً وخصوصاً في الكلمة التي فيها تستكمل وتنتهي كل معرفةٍ ملكية. وعلى هذا يكون تمايز الأيام بحسب رتبة المدارك الطبيعية لا بحسب تعاقب الإدراك أو تعاقب صدور الأشياء. والمعرفة الملكية يصح إطلاق اليوم عليها حقيقةً لوجود النور الذي هو علة اليوم حقيقةً في الروحانيات على ما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٤ ب ٢٨. وأما عند سائر الشراح فالمراد بهذه الأيام تعاقب الأيام الزمانية وتعاقب صدور الأشياء — وأما ان كان مدارهما على كيفية صدور الأشياء فليس بينهما بونٌ عظيمٌ وذلك لأمرين يخالف اوغسطينوس في تفسيرهما سائر الشراح كما يتضح مما أسلفناه في مب ٦٧ ف ١ ومب ٦٩ ف ١ اما أولاً فلأن مذهب اوغسطينوس ان المراد بالأرض والماء المخلوقين في البدء الهبولى العارية عن الصورة مطلقاً والمراد بتكوين الجلد واجتماع المياه وظهور اليبس ارتسام الصور في الهبولى الجسمانية ومذهب الآباء القديسين الآخرين ان المراد بالأرض والماء المخلوقين أولاً عناصر العالم اللابسة صورها وبالأعمال التالية تمايزٌ في الأجسام السابقة الوجود كما تقدم في مب ٦٧ ف ١ و ٤ ومب ٦٨ ف ١ وأما ثانياً فلأن مذهب سائر الشراح ان الحيوانات والنباتات صدرت في الأيام الستة بالفعل ومذهب اوغسطينوس انها صدرت حينئذٍ بالقوة

فقط. فإذا ليس يلزم على قول اوغسطينوس بأن أعمال الأيام الستة صُنِعَتْ معاً كيفيةً لصدور الأشياء غير الكيفية اللازمة على قول الآخرين لأن قضية كلا القولين ان الهيولى كانت في صدور الأشياء الأول لابسة صور العناصر الجوهرية وان الحيوان والنبات لم يوجدوا بالفعل في أول تكوين الأشياء لكن يبقى بينهما اختلاف في أربعة أمورٍ لأن مذهب القديسين الآخرين انه بعد صدور الأشياء الأول كان زمانٌ لم يكن فيه نورٌ وزمان لم يكن تكوّن فيه الجلد وآخر لم تكن انحسرت فيه المياه عن الأرض وزمانٌ رابعٌ لم تكن تكونت فيه نيرات السماء وهذا لا يجب إثباته على تفسير اوغسطينوس. فإذا تفادياً من القدح في أحد القولين نجيب على اعتراضات كلٍّ منهما

إذا أُجيب على الأول بأن اليوم الذي خلق الله فيه السماء والأرض خلق فيه أيضاً جميع شجر الحقل لا بالفعل بل قبل أن يظهر على الأرض أي بالقوة وهذا قد خصّه اوغسطينوس باليوم الثالث والآخرين بأول تكوين الأشياء

وعلى الثاني بأن الله خلق جميع الأشياء معاً باعتبار جوهرها العاري عن الصورة نوعاً من العروّ واما باعتبار تصوّرها الذي حصل بفعل التمييز والزينة فلم يخلقها كلها معاً ولهذا استعمل بالخصوص كلمة الخلق

وعلى الثالث بأن الله قد كفّ في اليوم السابع عن ابداع أعمال جديدة ولكنه لم يكفّ عن نشر بعض أشياء أخرى. وتلوّ أيامٍ أخرى لليوم السابع من قبيل هذا النشر

وعلى الرابع بأن عدم تميز الأشياء وازديانها كلها معاً ليس لعدم قدرة الله كانما يحتاج في فعله إلى الزمان بل لرعاية الترتيب في إيجاد الأشياء ولهذا وجب استخدام أيام مختلفة لأحوال العالم المختلفة. وبكل فعلٍ لاحق يزداد العالم حالاً جديدة من الكمال

وعلى الخامس بأن مذهب اوغسطينوس ان ترتيب الأيام المذكور في الكتاب إنما يرجع إلى الترتيب الطبيعي الذي للأعمال المخصوص كل منها بيوم

### الفصل الثالث

في أن الكتاب المقدس هل يستعمل ألفاظاً ملائمة لإيضاح أعمال الأيام الستة يُتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الكتاب المقدس ليس يستعمل ألفاظاً ملائمة لإيضاح أعمال الأيام الستة فكما أن النور والجلد والآثار المشبهة لهما كُوتت بكلمة الله كذلك السماء والأرض أيضاً لأن «كلاً به كُوت» كما في يو ١ : ٣. فإذا كان يجب ذكر كلمة الله في خلق السماء والأرض كما ذُكرت في الأعمال الآخر

٢ وأيضاً ان الماء مخلوق من الله. وليس مع ذلك ذكر لخلقه. فإذا ما يُذكر من بيان الخلق قاصر

٣ وأيضاً في تك ١ : ٣١ «رأى الله كل ما صنعه فإذاً هو حسنٌ جداً» فكان يجب أن يقال في كل عمل «رأى الله أنه حسنٌ» فإذاً لم يكن لائقاً اهمال ذلك في فعل الخلق وفي فعل اليوم الثاني

٤ وأيضاً ان روح الله هو الله. والإرفاف والوضع غير لائقين بالله. فإذاً لم يكن لائقاً قوله «كان روح الله يُرف على المياه»

٥ وأيضاً ليس يصنع أحدٌ ما قد صنع فإذاً بعد قوله قال الله ليكن جلدٌ فكان كذلك لم يكن لائقاً أن يقال أيضاً «وصنع الله الجلد» وقس على هذا اعماله الآخر

٦ وأيضاً ليست قسمة اليوم إلى مساءً وصباحٍ قسمةً وافية لأن لليوم أقساماً أكثر من ذلك. فإذاً ليس قوله «كان مساءً وكان صباحٌ يومٌ ثانٍ أو ثالثٌ» مناسباً

٧ وأيضاً ان الثاني والثالث ليس يليق أن يجعل بازائهما الواحد بل الأول فكان الواجب أن يُقال كان مساءً وكان صباحٌ يومٌ أول مكان يومٌ واحد

والجواب على الأول إن اقنوم الابن مذكورٌ على مذهب اوغسطينوس في ابداع الأشياء الأول وفي تمييزها زينتها ولكن ليس على نحوٍ واحدٍ فإن تمييز الأشياء وزينتها يرجعان إلى تصوّرهما وكما يكون تصوّر المصنوعات بصورة الصناعة الحاصلة في عقل الصانع والتي يجوز أن يقال لها كلمته العقلية كذلك يكون تصوّر الخليقة بأسرها بكلمة الله ولهذا ذُكرت الكلمة في فعل التمييز والزينة وأما في الخلق فذكرَ الابن من حيث هو مبدأً بقوله «في البدء خلقَ الله» لأن المراد بالخلق إيجاد الهيولى العارية عن الصورة — وأما على مذهب الآخرين القائلين بأن العناصر خُلقت أولاً لابسةً صورها فيجاب بخلاف ذلك فقد قال باسيليوس في خط ٣ في ستة أيام الخلق ان الدلالة بقوله «قال الله» على الأمر الإلهي فكان لا بدّ قبل ذكر الأمر الإلهي من وجود خليقةٍ تطيعه

وعلى الثاني ان المراد عند اوغسطينوس بالسماء الطبيعة الروحانية العارية عن الصورة وبالأرض هيولى جميع الأجسام العارية عن الصورة فتكون على ذلك جميع المخلوقات مذكورة. وأما عند باسيليوس فالسماء والأرض بمنزلة طرفين يُتَعَقَلُ منهما الأوساطُ وخصوصاً لأن حركة جميع الأوساط اما إلى السماء كحركة الأجسام الخفيفة أو إلى الأرض كحركة الأجسام الثقيلة. ومنهم من قال بأن من عادة الكتاب المقدس أن يطلق الأرض أيضاً على العناصر الأربعة بأجمعها ولهذا بعد قوله في مز ١٤٨: ٧ «سبحي الربّ من الأرض» قال «النار والبرّد والتلج والجليد»

وعلى الثالث إنه قد ذُكرَ في فعل الخلق ما يحاذي قوله في فعل التمييز والزينة: رأى الله هذا أو ذاك انه حسن وتوضيح ذلك ان الروح القدس محبةٌ والباعث على محبة الله لخليقته أمران وجودهما وبقاؤهما كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ١ ب ٨ فلوجود ما يبقى قيل «كان روح الله يُرْفُ على المياه» على كون المراد

بالماء الهيولى العارية عن الصورة كما تترف محبة الصانع على مادة ما ليكون منها شيئاً ما. ولبقاء ما صنعه قيل «رأى الله أنه حسن» فإن معنى ذلك ان الله الصانع سرّاً بما صنع لا انه حصل له بالخلقة بعد ابداعها معرفة أو مسرة لم تكن له قبل ابداعها وعلى هذا يكون في كلا فعلَي الخلق والتصوير إشارة إلى ثالث الأقسام أما في فعل الخلق فالإشارة إلى أقنوم الآب بالله الخالق وإلى أقنوم الابن بالبده الذي فيه خلق وإلى أقنوم الروح القدس بالروح المرف على المياه. وأما في فعل التصوير فالإشارة إلى أقنوم الآب بالله القائل وإلى أقنوم الابن بالكلمة المقولة وإلى أقنوم الروح القدس بالمسرة التي بها رأى الله ان ما صنعه حسن. وإنما لم يُقل في عمل اليوم الثاني «رأى الله انه حسن» لأن عمل تمييز المياه ابتدأ فيه وتم في اليوم الثالث فما يقال في اليوم الثالث يرجع إلى اليوم الثاني أيضاً. أو لأن التمييز المذكور في اليوم الثاني يتعلق بما ليس ظاهراً للشعب فلم يورد الكتاب في حقه هذه الآية الدالة على التثبيت والتقوية. أو لأن المراد بالجلد على الإطلاق الهواء السحابي الذي ليس من أجزاء الكون الثابتة ولا من أركان العالم الأولية وهذه الحجج الثلاث قد أوردها الرباني موسى في كتاب المتشابهات ٢. وعل ذلك بعضهم تعليلاً رمزياً من جهة العدد لعدد الثنائي عن الوحدة ولهذا لم يُثبت عمل اليوم الثاني

وعلى الرابع بأن الرباني موسى حمل في الكتاب المتقدم ذكره روح الرب على الهواء أو الريح كما حمله على ذلك أيضاً أفلاطون وقال إنما روح الرب لأن من عادة الكتاب المقدس أن يُسند دائماً هبوب الرياح إلى الله. وأما الآباء القديسون فعندهم ان المراد بروح الرب الروح القدس ويقال انه كان فوق المياه أي الهيولى العارية عن الصورة على قول اوغسطينوس دفعاً لتوهم ان الله يحب مصنوعاته لاحتياجه إليها لأن محبة الاحتياج تكون خاضعة للأشياء المحبوبة ولقد

أحسن الكتاب المقدس بذكره أولاً شيئاً مبتدأً حتى يُقال إنَّ فوقه شيئاً آخر لأن هذه الفوقية ليست بالمكان بل بالقدرة المجاوزة كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ١ ب ٧. وقال باسيليوس في خط ٢ في ستة أيام الخلق «ان روح الرب كان يُرْفُ على عنصر الماء أي كان يلقي في طبيعة الماء الحرارة والحياة مؤتياً إياه القوة الحيوية على مثال الدجاجة الرنقاء» فان الماء يختص عن غيره بالقوة الحيوية بدليل ان حيوانات كثيرة تتولد في الماء وزرع الحيوانات كلها سائل حياة الروحية تُؤتى أيضاً بماء المعمودية. ومن ثم قيل في يو ٣: ٥ «ما لم يولد أحدٌ من الماء والروح فلا يقدر أن يدخل ملكوت الله»

وعلى الخامس ان المراد بتلك الثلاثة على قول اوغسطينوس الدلالة على ثلاثة أنحاء الوجود للأشياء فيدلُّ بقوله «ليكن» على وجود الأشياء في الكلمة وبقوله «فكان» على وجودها في العقل الملكي وبقوله «صنَّع» على وجودها في طبائعها الخاصة. ولما كان الكلام في اليوم الأول على تكوين الملائكة لم يكن ثمَّ حاجةٌ إلى زيادة صنَّع — وأما على مذهب الآخرين فيجوز أن يكون المراد بقوله «قال الله ليكن» الدلالة على أمر الله بصنع الشيء وبقوله «فكان» الدلالة على تمام العمل وبقي أن يُذكر أيضاً كيف صنَّع وخصوصاً لأجل القائلين بأن جميع المرئيات مصنوعةٌ بالملائكة فقيل دفعاً لذلك ان الله صنَّعه ومن ثمَّ فبعد أن يقال في كل عملٍ «فكان» يزداد فعلٌ ما مسندٌ إلى الله كصنَّع أو فصلَّ أو سمَّى أو نحو ذلك

وعلى السادس ان المراد بالمساء والصباح عند اوغسطينوس كما في شرح تك ك ٤ ب ٢٢ و ٣٠ المعرفة الملكية المسائية أو الصباحية اللتان مرَّ عليهما الكلام في مب ٥٨ ف ٦ و ٧. أو انه على ما قال باسيليوس يعبرُ عادةً عن الزمان كله بجزئه الأصل وهو اليوم كقول يعقوب «أيام غربتي» دون أن يأتي بذكر الليل. والمساء والصباح طرفان لليوم فالصباح أوله والمساء آخره. أو لأن الدلالة بالمساء على أول

الليل وبالصباح على أول النهار فلاق أن يُقتصر ذكر مبادئ الأزمنة حيث يُذكر تمييز الأشياء الأول وإنما قُدِّم المساء لأنه لما كان ابتداء اليوم من النور كانت نهاية النور التي هي المساء سابقة على نهاية الظلام والليل التي هي الصباح أو إشارة إلى أن اليوم الطبيعي لا ينتهي في المساء بل في الصباح كما قال الذهبي الفم في خط ٣ في تك

وعلى السابع انه إنما يقال يومٌ واحدٌ في أول تكوين اليوم للدلالة على أن مدة أربع وعشرين ساعة يتكون عنها يومٌ واحدٌ وعلى هذا فالمراد بقوله واحد تعيين مقدار اليوم الطبيعي أو للدلالة على أن اليوم ينقضي برجع الشمس إلى نقطة واحدة بعينها أو لأنه عند تمام الأيام السبعة يُرجع إلى اليوم الأول الذي هو واليوم الثامن واحدٌ. وهذه الحجج الثلاث أوردها باسيليوس في خط ٢ في ستة أيام الخلق



### المبحث الخامس والسبعون

في الإنسان المركب من جوهرٍ روحانيٍّ وجسماني  
وأولاً في ما يتعلق بماهية النفس - وفيه سبعة فصول

بعد النظر في الخليقة الروحانية والجسمانية ينبغي النظر في الإنسان المركب من جوهر روحاني وجسماني وأولاً في طبيعة الإنسان ثم في صدره. والنظر في طبيعة الإنسان هو إلى اللاهوتي جهة النفس وليس من جهة البدن إلا بحسب نسبته إليها ولهذا سيكون مدار النظر الأول على النفس. ولأن في الجواهر الروحانية ثلاثة أشياء الماهية والقدرة والفعل كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة الملكية ب ٢ سنبحث أولاً في ما يتعلق بماهية النفس وثانياً في ما يتعلق بقدرتها أي قواها وثالثاً في ما يتعلق بفعلها. فالأول فيه بحثان أولهما في

النفس في حد ذاتها والثاني في اتصالها بالبدن — أما الأول فالبحث فيه يدور على سبع مسائل — ١ هل النفس جسمٌ — ٢ في أن النفس الإنسانية هل هي شيء قائم بنفسه — ٣ في أن نفوس البهائم هل هي قائمة بأنفسها — ٤ في أن النفس هل هي الإنسان أو الإنسان شيء مركب من النفس والجسد — ٥ في أنها هل هي مركبة من مادة وصورة — ٦ في أن النفس الإنسانية هل هي غير فاسدة — ٧ هل النفس والملاك متحدان بالنوع

## الفصل الأول

في أن النفس هل هي جسمٌ

يُنْتَخَطَى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن النفس جسمٌ لأنها محركة للجسم. وليس محركٌ غير متحركٍ أما أولاً فلأنه يتعذر في ما يظهر أن شيئاً يحرك دون أن يتحرك إذ ليس يعطي شيء شيئاً ما ليس له كما أن ما ليس حاراً لا يسخن وأما ثانياً فلأنه لو كان شيء محركاً غير متحركٍ لأصدر حركة دائمة وعلى نهج واحد كما أثبتته الفيلسوف في الطبيعيات ك ٨ م ٤٥ وهذا غير ظاهر في حركة الحيوان الحاصلة عن النفس. فالنفس إذن محركٌ متحركٌ. وكل محركٍ متحركٍ فهو جسمٌ. فالنفس إذن جسمٌ

٢ وأيضاً كل معرفة فإنما تحصل بشبه ما. ويمتنع أن يكون للجسم شبه بغير الجسماني. فلو لم تكن النفس جسماً لتعذر إدراكها الجسمانيات

٣ وأيضاً لا بد من مماسة المحرك للمتحرك. والمماساة لا تجوز إلا على الأجسام. فإذا من حيث أن النفس تحرك الجسم يظهر أنها جسمٌ

لكن يعارض ذلك قول أوغسطينوس في كتاب الثالث ٦ ب ٦ إنما يقال للنفس بسيطة بالقياس إلى الجسم «إذ ليس لها حجم ينبسط في مسافة مكانية»

والجواب أن يقال لا بد قبل البحث في طبيعة النفس من اعتبار أن النفس يقال لها المبدأ الأول للحياة في ما يقال له حيٌّ عندنا لأننا نقول حيٌّ لما له نفسٌ وأما ما لا نفس له فنقول له عارٍ عن الحياة. وأخص مظهر للحياة فعلاً الإدراك

والحركة والفلسفة القدماء لقصورهم عن التزقي إلى ما فوق الوهم جعلوا مبدأ هذين الفعلين جسماً لقصرهم الوجود على الأجسام فقط ونفيه عما ليس بجسم وعلى هذا كانوا يقولون ان النفس جسمٌ على أن فساد هذا المذهب يمكن بيانه بوجه متكررة غير أننا نقتصر منها على واحدٍ يتضح به أيضاً بوجهٍ أعم وأكد ان النفس ليست جسماً وذلك ان من الواضح ان ليس كل مبدأٍ لفعلٍ حيويٍّ نفساً وإلا لكانت العين نفساً لكونها مبدأً الإبصار ومثلها سائر آلات النفس بل إنما نقول نفسٌ لمبدأٍ الحيوية الأول وإذا جاز أن يكون جسمٌ مبدأً ما للحياة كما أن القلب مبدأً للحياة في الحيوان فليس يجوز مع ذلك أن يكون شيءٌ من الأجسام مبدأً أولاً للحياة فواضح ان الحياة أو مبدئية الحياة لا تصدق على الجسم بما هو جسمٌ والا لكان كل جسمٍ حياً أو مبدأً للحياة. فإذا إنما يصدق على جسمٍ كونه حياً أو مبدأً للحياة بما هو جسمٌ على صفةٍ مخصوصة. وكونه على صفةٍ مخصوصة بالفعل إنما يحصل له من مبدأٍ يقال له فعله. فإذا النفس التي هي مبدأُ الحياة الأول ليست جسماً بل فعلاً للجسم كما أن الحرارة التي هي مبدأُ التسخين ليست جسماً بل فعلاً للجسم

إذا أُجيب على الأول بأنه لما كان كل ما يتحرك فإنما يتحرك من آخر وكان التسلسل إلى غير نهاية مستحيلاً وجب أن لا يكون كل محركٍ متحركاً لأنه إذ كان التحرك هو الخروج من القوة إلى الفعل فالمحرك يعطي المتحرك ما له من حيث يجعله موجوداً بالفعل. على أن من المحركات ما ليس يتحرك أصلاً لا بالذات ولا بالعرض وهذا يقدر أن يحرك دائماً على نهجٍ واحدٍ ومنها ما ليس يتحرك بالذات ولكنه يتحرك بالعرض فلم يكن تحريكه دائماً على نهجٍ واحدٍ وهذا هو النفس ومنها ما يتحرك بالذات وهو الجسم. ولما كان قدماء الطبيعيين لا يعرفون موجوداً سوى الأجسام وضعوا ان كل محركٍ يتحرك وان النفس متحركةٌ بالذات وجسمٌ

وعلى الثاني بأنه ليس يجب حصول شبه الشيء المُدرك في طبيعة المدرك بالفعل بل إذا كان شيءٌ مُدركاً 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 فإذاً ليس يجب أن يحصل شبه الجسمانيات بالفعل في طبيعة النفس بل الواجب أن تكون النفس بالقوة إلى هذه الأشباه ولما كان قدماء الطبيعيين يجهلون الفرق بين الفعل والقوة وضعوا ان النفس جسمٌ وانها مركبة من مبادئ جميع الأجسام لإدراكها جميع الأجسام

وعلى الثالث بأن المماسمة ضربان مماسة بالكَم ومماسمة بالقوة فالأولى لا تحصل لجسمٍ إلا من جسمٍ والثانية يجوز أن تحصل لجسمٍ من شيءٍ غير جسميٍّ محركٍ للجسم

### الفصل الثاني

في أن النفس الإنسانية هل هي شيءٌ قائمٌ بنفسه

يُنْتَطَى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن النفس الإنسانية ليست شيئاً قائماً بنفسه لأن القائم بنفسه يقال له شيءٌ مخصوصٌ. والنفس ليست شيئاً مخصوصاً بل الشيءُ المخصوص هو المركب من النفس والجسد. فإذاً ليست النفس شيئاً قائماً بنفسه

٢ وأيضاً كل قائمٌ بنفسه يصح اتصافه بالفعل. والنفس لا تتصف بالفعل ففي كتاب النفس ١ م ٦٤ «القول بأن النفس تشعّر أو تَعْقَل كالقول بأنها تتسج أو تبني». فإذاً ليست النفس شيئاً قائماً بنفسه

٣ وأيضاً لو كانت النفس شيئاً قائماً بنفسه لاستقلت بفعلٍ دون الجسد ولكنها ليست تستقل دون الجسد بفعلٍ ولا بالتعقل أيضاً لعدم حصول التعقل بدون الخيال الذي لا يكون بدون الجسد. فإذاً ليست النفس الإنسانية شيئاً قائماً بنفسه

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٠ ب ٧ «كل من يرى أن طبيعة النفس جوهرٌ ومجردة يرى ان من يقول بجسميتها لعلّ ضلالٌ من حيث أنه يضم إليها ما لا يقدر أن يتصور بدونه طبيعة ما» يعني الخيالات الجسمانية. فإذا ليست طبيعة النفس الإنسانية مجردة فقط بل جوهرًا أيضًا أي شيئًا قائمًا بنفسه

والجواب أن يقال لا بدّ من القول بأن ما هو مبدأ للفعل العقلي وهو ما نسميه بالنفس الإنسانية مبدأً مجردًا قائمٌ بنفسه فواضحٌ ان الإنسان يقدر أن يدرك بالعقل طبائع الأجسام بأسرها وما كان قادرًا على إدراك بعض الأشياء فيجب أن لا يكون شيءٌ منها حاصلًا في طبيعته والّا لمنع من إدراك ما سواه كما نرى أن لسان المريض الممرور لا يقدر أن يستحلي شيئًا بل يستمرّ كل شيء فلو كان للمبدأ العقلي طبيعة جسمٍ ما لامتنع عليه إدراك جميع الأجسام ولكل جسمٍ طبيعةٌ مخصوصة فيستحيل إذن أن يكون المبدأ العقلي جسمًا وكذا يستحيل أن يعقل بالةٍ جسمية لأن الطبيعة المخصوصة لتلك الآلة الجسمية تمنع من إدراك جميع الأجسام كما أنه إذا وُجدَ لونٌ مخصوص ليس في الحديقة فقط بل في إناءٍ زجاجي أيضًا فالسائل الذي في داخله يظهر متلونًا بذلك اللون نفسه — فإذا المبدأ العقلي الذي يُسمّى عقلًا له فعلٌ بذاته يستقلُّ به دون الجسم. وليس يفعل بذاته إلا ما يقوم بذاته إذ ليس يفعل إلا الموجود بالفعل فإذا إنما يفعل شيءٌ على حسب وجوده ولذلك لسنا نسند التسخين إلى الحرارة بل إلى الحار. فإذا النفس الإنسانية التي يقال لها عقلٌ شيءٌ مجردٌ وقائمٌ بنفسه

إذا أجيب على الأول بأن الشيءَ المخصوص يُطلق على أمرين على كل قائم بنفسه وعلى القائم بنفسه الكامل في طبيعة نوعٍ ما فعلى الأول يخرج به العرض والصورة المادية وعلى الثاني يخرج به الجزء الناقص فيجوز أن يقال ذلك لليد على

المعنى الأول لا على المعنى الثاني ولمّا كانت النفس الإنسانية جزءاً للنوع الإنساني صحّ أن يقال لها شيءٌ مخصوصٌ بالمعنى الأول لقيامها بنفسها ولم يصح ذلك بالمعنى الثاني بل إنما يقال به ذلك للمركب من النفس والجسد

وعلى الثاني بأن أرسطو لم يورد ذلك على أنه مذهب بل حكايةً لمذهب القائلين بأن التعقل تحرُّكٌ كما يتضح مما قدّمه هناك — أو بأن الفعل بالنفس إنما هو للموجود بالنفس وقد يجوز أن يقال لشيءٍ موجودٍ بنفسه إذا لم يكن وجوده بطريق الحلّ كالعرض أو كالصورة المادية وإن كان وجوده بطريق الجزئية. غير أن القائم بنفسه حقيقةً إنما يقال لما ليس موجوداً بطريق الحلّ المار ولا بطريق الجزئية وعلى هذا لا يجوز أن يقال للعين أو لليد قائمٌ بنفسه ولا فاعلٌ بنفسه. ومن ثمّ كانت أفعال الأجزاء تُسند إلى الكل بالأجزاء فنقول الإنسان يبصر بالعين ويلمس باليد ولا نقول بهذا المعنى الحارّ يسخن بالحرارة لأن الحرارة في الحقيقة لا تسخن أصلاً. فإذاً يجوز إسناد التعقل إلى النفس كما يُسند الإبصار إلى العين وإن كان قولنا الإنسان يعقل بالنفس أحقّ

وعلى الثالث بأن فعل العقل يفتقر إلى الجسم لا كآلةٍ يزاوّل بها ذلك الفعل بل كموضوعٍ يتعلّق به فإن نسبة الخيال إلى العقل كنسبة اللون إلى البصر. والافتقار إلى الجسم على هذا الوجه لا ينفي كون العقل قائماً بنفسه وإلا لم يكن الحيوان شيئاً قائماً بنفسه لافتقاره في شعوره إلى المحسوسات الخارجية

### الفصل الثالث

في أن النفوس البهيمية هل هي قائمةٌ بأنفسها

يُنْتَطَى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن النفوس البهيمية قائمةٌ بأنفسها لأن الإنسان موافقٌ لسائر الحيوانات في الجنس. ونفس الإنسان شيءٌ قائمٌ بنفسه كما أوضحناه في الفصل الآنف. فإذاً كذلك نفوس الحيوانات الأخر قائمةٌ بأنفسها

٢ وأيضاً ان نسبة الحساس إلى المحسوسات كنسبة العاقل إلى المعقولات والعقل يستقل بتعقل المعقولات دون الجسد. فإذا كذلك الحس يستقل بإدراك المحسوسات دون الجسد. ونفوس البهائم حساسة. فهي إذا قائمة بأنفسها على قياس النفس الإنسانية التي هي عاقلة

٣ وأيضاً ان النفس البهيمية تحرك الجسد. والجسد ليس يحرك بل يتحرك. فللنفس البهيمية إذن فعل تستقل به دون الجسد

لكن يعارض ذلك قوله في كتاب عقائد الكنيسة ب ١٦ و ١٧ «نعتقد أن الإنسان وحده ذو نفس جوهرية وأما نفوس الحيوانات فليست جوهرية»

والجواب أن يُقال إنّ قدماء الفلاسفة لم يميزوا أصلاً بين الحس والعقل بل جعلوا لكليهما مبدأً جسيماً كما مرّ في مب ٥٠ ف ١ وأما أفلاطون فقد ميّز بينهما ولكنه جعل لكليهما مبدأً مجرداً ذهاباً إلى أن الشعور يحصل للنفس بذاتها كالتعقل وهذا يستلزم ان النفوس البهيمية أيضاً قائمة بأنفسها لكن أرسطو وضع في كتاب النفس ١ م ٦٦ وك ٣ م ٦ و ٧ ان التعقل وحده بين أفعال النفس يزاول بغير آله جسمية وأما الشعور وما يلحقه من أفعال النفس الحساسة فواضح أنها تحدث مع تكيف في الجسم كما تتكيف الحذقة عند الابصار بشج اللون وقس على ذلك ما سواه وهكذا يتضح ان ليس للنفس الحساسة فعلٌ خاصٌ تستقل به بل كل أفعالها ترجع إلى المركّب ومن ذلك يلزم ان النفوس البهيمية لعدم استقلالها بفعلٍ ليست قائمةً بأنفسها لأن وجود الشيء وفعله متماتلان

إذاً أجيب على الأول بأن الإنسان وان وافق سائر الحيوانات في الجنس لكنه مخالفٌ لها في النوع واختلاف النوع يُعتبَر بحسب اختلاف الصورة وليس كل اختلاف في الصورة يجب أن يفعل اختلافاً في الجنس

وعلى الثاني بأن نسبة الحساس إلى المحسوسات كنسبة العاقل إلى المعقولات

بوجهٍ ما أي من حيث ان كلاً منهما بالقوة إلى موضوعاته ولكنهما متباينان بوجهٍ آخر أي من حيث أن الحس يفعل بالمحسوس مع حدوث تكيفٍ في الجسم ولهذا كانت عظمة المحسوسات تُفسد الحسَّ بخلاف العقل فإنه متى تعقل أعظم المعقولات صار بعدها أقدر على تعقل أحقرها ولا عبرة بما قد ينال الجسم بالتعقل من الجهد والتعب فإنما يحدث ذلك بالعرض من حيث أن العقل يحتاج إلى فعل القوى الحسية التي بها تُهيأ له الخيالات

وعلى الثالث بأن القوة المحركة على ضربين احدهما أمره بالحركة وهي القوة الشوقية وهذه لا تستقل بفعلها في النفس الحساسة دون الجسم بل ان الغضب والسرور ونحو ذلك من الانفعالات يقارنها تكيفٌ ما للجسم والأخرى مباشرة للحركة التي بها تتأهل الأعضاء لاطاعة الشهوة وليس فعل الشهوة تحريكاً بل تحركاً ومن ذلك يتضح ان النفس الحساسة لا تستقل بالتحريك دون الجسم

### الفصل الرابع

هل النفس هي الإنسان

يُتخطى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن النفس هي الإنسان ففي ٢ كور ٤: ١٦ «وان كان إنساننا الظاهر ينهدم فانساننا الباطن يتجدد يوماً فيوماً» والباطن في الإنسان هو النفس. فالنفس إذن هي الإنسان الباطن

٢ وأيضاً ان النفس الإنسانية جوهرٌ ما ولكنها ليست جوهرًا كلياً فهي إذن جوهرٌ جزئيٌّ فهي إذن أقنومٌ. ولكنها ليست إلا أقنوماً إنسانياً. فهي إذن الإنسان لأن الأقنوم الإنساني هو الإنسان لكن يعارض ذلك ان اوغسطينوس قد أثنى على وارون في مدينة الله ك ١٩ ب ٣ لقوله بأن الإنسان «ليس النفس وحدها أو الجسد وحده بل كليهما معاً»

والجواب أن يُقال إنَّ كون النفس هي الإنسان يحتمل معنيين احدهما أن

الإنسان الكليّ هو النفس واما الإنسان الجزئي كسقراط مثلاً فليس النفس بل المركّب من النفس والجسد وإنما قلنا ذلك لأن بعضاً صاروا إلى أنه ليس يدخل في حقيقة النوع إلا الصورة فقط وأما المادة فهي داخلة في حقيقة الشخص دون النوع وهذا محال لأن كل ما يدل عليه الحدّ فهو من حقيقة النوع والدلالة بالحد في الأمور الطبيعية ليست على الصورة فقط بل على الصورة والمادة فكانت المادة داخلة في حقيقة النوع في الأمور الطبيعية ولكن ليس المادة المعيّنة التي هي مبدأ التشخص بل المادة المشتركة فكما ان من حقيقة الإنسان الجزئي أن يكون مركّباً من نفس ولحوم وعظام معيّنة كذلك من حقيقة الإنسان الكلي أن يكون مركّباً من مطلق النفس واللحوم والعظام لأن كل ما يشترك فيه جوهر جميع الأشخاص المندرجة تحت نوعٍ يجب أن يكون من جوهر ذلك النوع — والثاني ان النفس الجزئية هي الإنسان الجزئي وهذا إنما يصح لو وُضع ان النفس الحساسة تستقل بفعلها دون الجسد لاختصاص جميع الأفعال المسندة إلى الإنسان حينئذٍ بالنفس فقط. وإنما يكون شيئاً ما ما يفعل أفعال ذلك الشيء فإذا إنما يكون إنساناً ما يفعل أفعال الإنسان. وقد أوضحنا في الفصل الآنف أن الشعور ليس فعلاً خاصاً بالنفس فقط. فإذا لكون الشعور فعلاً من أفعال الإنسان وان كان غير خاص يتضح أن الإنسان ليس النفس فقط بل شيئاً مركّباً من النفس والجسد. واما على مذهب أفلاطون من أن الشعور خاصٌ بالنفس فيجوز أن يُقال إنّ الإنسان هو النفس المستخدمة الجسد

إذا أُجيب على الأول بأنه إنما يكون بالأخص شيئاً ما ما كان أصيلاً في ذلك الشيء كما قال الفيلسوف في الخليقات ك ٨ ب ٨ كما أن ما يفعله والي المدينة يُقال إنّ المدينة تفعله وبهذا المعنى يقال أحياناً إنساناً لما هو أصيلٌ في الإنسان فقد يقال ذلك حقيقةً للجزء العاقل الذي يقال له الإنسان الباطن وقد يقال للجزء

الحساس مع البدن بحسب اعتبار البعض الذين لا يتعدّون حدّ المحسوسات وهذا يقال له الإنسان الظاهر

وعلى الثاني بأن ليس كل جوهرٍ جزئيٍّ اقنوماً بل ما كان مستوفياً حقيقة النوع استيفاءً تاماً فلا يجوز من ثم أن يقال للبدن أو للرجل اقنومٌ وكذا ليس يجوز أن يقال ذلك للنفس أيضاً لأنها جزءٌ للنوع الإنساني

### الفصل الخامس

في ان النفس هل هي مركبة من هيولى وصورة

يُتَخَطَّى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن النفس مركبة من هيولى وصورة فإن القوة قسيمةٌ للفعل. وكل ما بالفعل فهو مشتركٌ في الفعل الأول وهو الله الذي كل شيءٍ بالاشتراك فيه خيرٌ وموجودٌ وحيٌّ كما يتضح من تعليم ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٥ مقاً ٢. فإذا كل ما بالقوة فهو مشتركٌ في القوة الأولى. والقوة الأولى هي الهيولى الأولى فإذا لما كانت النفس الإنسانية بالقوة من وجهٍ كما يظهر ذلك من أن الإنسان قد يكون أحياناً عاقلاً بالقوة يظهر ان النفس الإنسانية مشتركة في الهيولى الأولى على أنها جزءٌ لها

٢ وأيضاً حيثما كانت خاصيات الهيولى فهناك الهيولى. وفي النفس خاصيتان للهيولى وهما القبول المحلي والاستحالة لأنها يحلّها العلم والفضيلة وتنتقل من حالة الجهل إلى حالة العلم ومن حالة الرذيلة إلى حالة الفضيلة. فإذا ليست مجردة عن الهيولى

٣ وأيضاً ما كان مجرداً عن الهيولى فليس وجوده معلول علةٍ كما في الإلهيات ك ٨ م ١٧. ووجود النفس معلول علةٍ لأنها مخلوقة من الله. فإذا ليست مجردة عن الهيولى

٤ وأيضاً ما ليس له هيولى بل هو صورةٌ فقط فهو فعلٌ صرفٌ وغير متناهٍ.

وليس كذلك إلا الله وحده. فإذا ليست النفس مجردة عن الهيولى

لكن يعارض ذلك ما أثبتته أوغسطينوس في شرح تك ك ٧ ب ٦ و ٧ و ٨ من أن النفس ليست متكونة من هيولى جسمانية ولا من هيولى روحانية

والجواب أن يُقال إن النفس ليست ذات هيولى وهذا يمكن بيانه من وجهين أما أولاً فمن حقيقة النفس بالاجمال فإن من حقيقة النفس أن تكون صورةً لجسم ما فهي اذن صورةً أما باعتبارها كلها أو بحسب جزءٍ منها فإن كان الأول لم يجز أن تكون الهيولى جزءاً لها على أن يكون المراد بالهيولى موجوداً بالقوة فقط لأن الصورة بما هي صورةً فعلٌ وما بالقوة فقط يتمتع أن يكون جزءاً للفعل لمنافاة القوة للفعل من حيث هي قسيمةً له. وإن كان الثاني قلنا ان ذلك الجزء هو النفس وتلك الهيولى المتصورة به أولاً هي المتنفس الأول. وأما ثانياً فمن حقيقة النفس الإنسانية بالخصوص من حيث هي عاقلة فواضح أن كل ما يحصل في شيء فإنما يحصل فيه على حسب حال القابل وكل شيء إنما يُدرك كما تحصل صورته في المدرك والنفس العاقلة تدرك الشيء في طبيعته المطلقة فتدرك الحجر مثلاً من حيث هو حجرٌ بالاطلاق فإذا صورة الحجر تحصل في النفس العاقلة مطلقاً بحسب حقيقتها الصورية. فإذا النفس العاقلة صورةً مطلقة لا شيء مركب من هيولى وصورة والا لحصلت فيها صور الأشياء من حيث هي شخصيات فلم تدرك سوى الجزئي كما هو شأن القوى الحسية التي تقبل صور الأشياء في آلة جسمانية لأن الهيولى هي مبدأ تشخص الصور. ومن ذلك يتضح أن النفس العاقلة بل كل جوهر عقلي مدرك للصور على وجه الإطلاق ليس مركباً من صورةٍ وهيولى

إذا أُجيب على الأول بأن الفعل الأول هو المبدأ الكلي لجميع الأفعال لأنه غير متناهٍ وحائزٌ في نفسه بقدرته جميع الأشياء قبل وجودها كما قال ديونيسيوس

في الموضع المشار إليه ولذلك فالأشياء لا تشترك فيه بالجزئية بل يفيض صدوره. ولما كانت القوة قابلةً للفعل وجب أن تكون على نسبته. والأفعال المقبولة الصادرة عن الفعل الأول الغير المتناهي والتي هي مشاركات ما فيه مختلفة فيستحيل وجود قوة تقبل جميع الأفعال كما يوجد فعل واحد مصدر لجميع الأفعال الحاصلة بالمشاركة والا لكانت تلك القوة القابلة مساوية لقوة الفعل الأول الفاعلة والقوة القابلة في النفس العاقلة مغايرة للقوة القابلة التي للهوى الأولى كما يتضح من تغاير المقبولات لأن الهوى الأولى تقبل الصور الشخصية والعقل يقبل الصور المطلقة. فإذا ليس وجود هذه القوة في النفس العاقلة برهاناً على كون النفس مركبة من هوى وصورة

وعلى الثاني بأن القبول المحلي والاستحالة إنما يلائمان الهوى باعتبار كونها بالقوة فإذا كما أن القوة مختلفة في العقل والهوى الأولى كذلك القبول المحلي والاستحالة مختلفان فيهما فالعقل إنما يحل العلم وينتقل من الجهل إلى العلم من حيث هو بالقوة إلى المثل المعقولة

وعلى الثالث بأن الصورة هي علة وجود الهوى والفاعل له ومن ثمة كان الفاعل من حيث ينقل الهوى إلى فعل الصورة علة لوجودها وأما إذا كان شيء صورة قائمة بنفسها فليس يحصل له الوجود بمبدأ صوري وليس شيء علة تنقله من القوة إلى الفعل ولهذا بعد أن قدم الفيلسوف ذلك قال على سبيل النتيجة «ليس للمركبات من هوى وصورة علة سوى العلة المحركة من القوة إلى الفعل» وأما ما كان مجرداً عن الهوى فهو شيء ما بالبساطة كما هو موجود بالبساطة

وعلى الرابع بأن كل مشترك فيه فنسبته إلى المشترك نسبة فعله. وكل صورة مخلوقة قائمة بنفسها يجب أن تكون مشتركة في الوجود فإن الحياة أيضاً أو 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 واما الجواهر العقلية فمركبة من فعل وقوة ولكنها ليست مركبة من مادةٍ وصورة بل من الصورة والوجود المشترك فيه ولهذا يقول بعض بعبارةٍ أخرى انها مركبة مما به ومما هو لأن الوجود ما به شيءٌ هو

### الفصل السادس

في أن النفس الإنسانية هل هي فاسدة

يُخطئ إلى السادس بأن يقال: يظهر ان النفس الإنسانية فاسدةٌ لأن الأشياء المتماثلة مبدأً ومجرىً يظهر انها متماثلة منتهىً والناس والبهائم متماثلة في مبدأ التكوّن لأنها مصنوعةٌ من الأرض وفي مجرى الحياة لأن لها جميعاً «روحاً واحداً وليس للإنسان فضلٌ على البهيمة» كما في الجامعة ٣: ١٩ فإذا «كما تموت البهائم يموت الإنسان وللفرقيين حالٌ واحدة» كما قيل هناك أيضاً على سبيل النتيجة. ونفس البهائم فاسدة. فإذا نفس الإنسان أيضاً فاسدة

٢ وأيضاً كل ما كان من لا شيء فهو يقبل الرجوع إلى لا شيءٍ لوجوب المطابقة بين المبدأ والمنتهى. وفي حك ٢: ٢ «وُلِدْنَا من العدم» وهذا صحيحٌ ليس باعتبار الجسد فقط بل باعتبار النفس أيضاً. فإذا «سنكون من بعد كأننا لم نكن» (كما أُنتج هناك) حتى باعتبار النفس أيضاً

٣ وأيضاً ليس يكون شيءٌ دون فعله الخاص. وفعل النفس الخاص الذي هو التعقل بمساعدة الخيال لا يمكن حصوله دون الجسد لأن النفس لا تعقل شيئاً دون الخيال ولا خيال دون الجسد كما في كتاب النفس ٣ م ١٦٠ فإذا يمتنع بقاء النفس بعد دثور الجسد

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ مقاً ١ ان النفوس البشرية «قد أُوتيت من الجودة الإلهية كونها عقلية وذات حياة جوهرية

غير فانية»

والجواب أن يقال لا بدّ من القول بأن النفس الإنسانية التي نسميها مبدأً عقلياً غير فاسدة فإن شيئاً يفسد على ضربين بالذات وبالعرض ويستحيل أن شيئاً قائماً بنفسه يتكون أو يفسد بالعرض أي بتكون شيءٍ آخر أو فسادهِ فإن شيئاً يحدث له التكون والفساد كما يحدث له الوجود الذي يستفيده بالكون ويفقده بالفساد فما يحصل له الوجود بالذات لا يمكن أن يتكون أو يفسد إلا بالذات. وأما ما ليس قائماً بنفسه كالعوارض والصور المادية فيقال انه يتكون ويفسد بتكون المركبات وفسادها وقد أوضحنا في ف ٣ من هذا المبحث ان النفوس البهيمية ليست قائمة بأنفسها بل ذلك خاصٌ بالنفس الإنسانية فقط ومن ثم كانت النفوس البهيمية تفسد بفساد أجسادها وأما النفس الإنسانية فيستحيل عليها الفساد إلا أن تفسد بالذات وهذا مستحيل قطعاً ليس عليها فقط بل على كل قائم بنفسه مما هو صورة محضة فواضح أن ما يلائم شيئاً بالذات يمتنع انفكاكه عنه والوجود يلائم الصورة بالذات لكونها فعلاً ولهذا كانت المادة انما تستفيد الوجود بالفعل بقبولها الصورة وإنما يعرضها الفساد بانفكاك الصورة عنها ويستحيل أن تنفك الصورة عن نفسها فإذا يستحيل الفناء على الصورة القائمة بنفسها — وأيضاً فهب أن النفس مركبة من مادة وصورة كما ذهب بعضٌ فلا بدّ أيضاً من جعلها غير فاسدة فإن الفساد ليس يعرض إلا حيث يكون تضادٌ لأن الكون والفساد إنما يكونان من الأضداد وإلى الأضداد ولذا كانت الاجرام السماوية غير فاسدة لأن مادتها منزّهة عن التضاد والنفس العقلية يستحيل أن يكون فيها تضاد لأن قبولها على حسب حالها من الوجود وما يحلها منزّهة عن الضدية لأن ماهيات المتضادات أيضاً الحاصلة في العقل ليست متضادة بل هناك علمٌ واحدٌ بالمتضادات فإذا يستحيل أن تكون النفس العاقلة فاسدة. وقد يمكن الاستدلال على ذلك أيضاً

بأن كل شيء يشترك الوجود طبعاً على حسب حاله والشوق في المُدركات يتبع الإدراك فالحس ليس يُدرك الوجود إلا معيّناً أيناً وأنا والعقل يدرك الوجود مطلقاً وباعتبار كل زمان فإذا كل عاقل فإنه يشترك بطبعه الوجود دائماً والشوق الطبيعي لا يجوز أن يذهب سدى فإذا كل جوهر عقلي فهو منزّه عن الفساد

إذا أُجيب على الأول بأن ما أورده سليمان في الموضع المذكور إنما هو حكاية لقول الجهلة كما قد صرّح به في حك ٢ فإذا ما يقال من أن الإنسان والبهيمة متماثلان في مبدأ التكوّن إنما يصدق من جهة الجسد لأن جميع الحيوانات صُنعت من الأرض سواء لا من جهة النفس لأن نفس البهائم تصدر بقوة جسمية وأما نفس الإنسان فتصدر عن الله وبياناً لذلك قيل في تك ١ عن البهائم «لتخرج الأرض نفساً حية» وعن الإنسان ان الله «نفخ في وجهه نسمة الحياة» ومن ثم قال الجامعة ١٢: ٧ «فيعود التراب إلى الأرض حيث كان ويعود الروح إلى الله الذي وهبه» وكذا التماثل في مجرى الحياة إنما هو من جهة الجسد وإلى هذا الإشارة بقوله «لها جميعاً روحٌ واحدٌ» وقوله في حك ٢: ٢ «النسمة في آفاننا دخانٌ» الآية. وأما من جهة النفس فليس في ذلك تماثل لأن الإنسان يعقل والبهائم ليست عاقلة فإذاً غير صحيح قوله «للإنسان فضلٌ على البهيمة» فهما متماثلان موتاً من جهة الجسد وليس من جهة النفس

وعلى الثاني بأنه كما ان امكان المخلوقية ليس يقال على شيء بالقوة المنفعلة بل بقوة الخالق الفاعلة فقط كذلك متى قيل ان شيئاً قابل الرجوع إلى 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 بأن التعقل بمساعدة الخيال إنما هو فعلٌ خاصٌ بالنفس في حال

اتصالها بالبدن واما بعد مفارقتها البدن فلها حال آخر من التعقل نظير حال سائر الجواهر المفارقة  
كما سيأتي لذلك مزيد بيان في مب ٨٩ ف ١

### الفصل السابع

في أن النفس والملاك هل هما واحدٌ بالنوع

يُتَخَطَّى إلى السابع بأن يقال: يظهر أن النفس والملاك واحدٌ بالنوع لأن كل شيءٍ فإنه  
يتجه إلى غايته بطبيعة نوعه التي بها ينزع إلى الغاية. وللنفس والملاك غايةً واحدةً بعينها وهي  
السعادة الأبدية. فهما إذن واحدٌ بالنوع

٢ وأيضاً ان الفصل النوعي الأخير هو أشرف شيءٍ إذ به تتم حقيقة النوع. وليس في  
الملاك والنفس شيءٌ أشرف من كونهما عقليين. فهما إذن متفقان في الفصل النوعي الأخير فهما  
واحدٌ بالنوع

٣ وأيضاً ليست النفس في ما يظهر مغايرةً للملاك إلا في كونها متصلةً بالبدن. والبدن  
لكونه خارجاً عن ماهية النفس ليس في ما يظهر داخلياً في حقيقتها النوعية. فإذا النفس والملاك  
واحدٌ بالنوع

لكن يعارض ذلك أن الأشياء المختلفة في الأفعال الطبيعية مختلفة في النوع أيضاً. والنفس  
والملاك مختلفان في الأفعال الطبيعية فقد قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٧ مقاً ٢  
«الملائكة لها عقول بسيطة وخيرة لا تقتصص المعرفة الإلهية من المرئيات» ثم أتى بعد هذا على  
وصف النفس بما يضاد ذلك. فإذا ليس النفس والملاك واحداً بالنوع

والجواب أن يُقال إن أوريغانوس وضع ان جميع النفوس البشرية والملائكة متحدةً في  
النوع وذلك لأنه ذهب إلى أن ما في هذه الجواهر من التفاوت في المرتبة عرضيٌّ لكونه ناشئاً  
عن الاختيار كما أسلفنا في مب ٤٧ ف ٢ لكن هذا محالٌ لاستحالة أن يكون في الجواهر المجردة  
تغايرٌ في العدد دون أن يكون فيها

تغايرٌ في النوع وتفاوتٌ في الطبع لأنها لمّا لم تكن مركبة من مادةٍ وصورة بل كانت صوراً قائمة بأنفسها كان من الواضح وجوب كونها متغايرة في النوع لأنه ليس يُتصور وجود صورةٍ مفارقة من دون أن يكون لها وحدها نوعٌ مخصوصٌ كما لو وُجدَ بياضٌ مفارقٌ لما جاز أن يكون إلاً واحداً فقط إذ ليس يغاير بياضٌ بياضاً آخر إلا باختصاصه بهذا أو ذاك والتغاير النوعي يصاحبه دائماً تغايرٌ طبيعي كما أن اللون الواحد في أنواع الألوان أكمل من الآخر وهلم جرّاً وذلك لأن الفصول التي بها ينقسم الجنس متضادةً والتضاد إنما يكون بحسب الكمال والنقصان لأن مبدأ التضاد هو العدم والملكية كما في الإلهيات كـ ١٠ م ١٥ و ١٦.. وهذا أيضاً يلزم لو فرض أن هذه الجواهر مركبة من مادةٍ وصورة لأنه إذا كانت مادة هذا مغايرةً لمادة ذاك فلا يخلو إما أن تكون الصورة منشأً للتغاير في المادة أي أن تكون المواد متغايرةً بسبب تغاير الصور الحالة فيها فيلزم أيضاً التغاير في النوع والتفاوت في الطبع أو أن تكون المادة منشأً للتغاير في الصور ولا يجوز جعل التغاير بين مادتين إلا في الكم وهذا لا محل له في الجواهر المجردة كالملاك والنفس. فإذا يستحيل أن يكون الملاك والنفس متحدين بالنوع. وأما وجود نفوسٍ متكررة تحت نوعٍ واحدٍ فسيأتي بيانه في المبحث القريب ف ٣

إذا أُجيب على الأول بأن هذا الاعتراض ينهض على اعتبار الغاية القريبة والطبيعية والسعادة الأبدية هي الغاية القصوى وهي فائقة الطبع

وعلى الثاني بأن الفصل النوعي الأخير إنما هو أشرف شيءٍ من حيث هو في نهاية المحدودية على نحو ما أن الفعل هو أشرف من القوة. والعقلي ليس أشرف شيءٍ بهذا المعنى لشيوعه واشتراكه بين كثيرٍ من مراتب الوجود العقلي كاشترائك المحسوس بين كثيرٍ من مراتب الوجود الحسي ومن ثمّ فكما لم تكن جميع المحسوسات متحدةً بالنوع كذلك ليس جميع العقليات متحدةً به

وعلى الثالث بأن البدن ليس داخلاً في ماهية النفس إلا ان النفس من طبعها الذاتي أن تتصل بالبدن ولهذا كان المندرج حقيقةً في النوع هو المركّب لا النفس. واحتياج النفس على نحو ما إلى البدن في فعلها إنما هو برهان على أنها في الوجود العقلي احطُ مرتبةً من الملاك الذي ليس يتصل بجسمٍ



### المبحثُ السَّادسُ والسبعون

#### في اتصال النفس بالبدن - وفيه ثمانية فصول

ثم ينبغي النظر في اتصال النفس بالبدن والبحث في ذلك يدور على ثماني مسائل — ١ في ان المبدأ العقلي هل هو متصل بالبدن اتصال الصورة — ٢ في ان المبدأ العقلي هل هو متعدّد بتعدد الأبدان أو ان لجميع الناس عقلاً واحداً — ٣ في ان البدن المتصوّر بالمبدأ العقلي هل يوجد فيه نفسٌ أخرى — ٤ هل يوجد فيه صورةٌ أخرى جوهرية — ٥ في ان البدن المتصوّر بالمبدأ العقلي كيف يجب أن 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

### الفصلُ الأوّلُ

#### في أنّ المبدأ العقلي هل هو متصل بالبدن اتصال الصورة

يُنْتَطَى إلى الأول بأن يقال: يظهر ان المبدأ العقلي ليس متصلاً بالبدن اتصال الصورة فقد قال الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ٦ و ٧ «ان العقل مفارقٌ وليس فعلاً لجسم». فإذا ليس متصلاً بالبدن اتصال الصورة

٢ وأيضاً كل صورةٍ فهي محدودةٌ على نسبة طبيعة المادة المتصورة بها والّا لم تجب المناسبة بين المادة والصورة فلو كان العقل متصلاً بالبدن اتصال الصورة لكان له طبيعةٌ محدودة لأن لكل جسمٍ طبيعةٌ محدودةٌ فلم يكن له قوةٌ على إدراك

جميع الأشياء كما يتضح مما مرّ في المبحث الأنف ف ٢ و ٣. وهذا منافٍ لحقيقة العقل. فإذا ليس العقل متصلاً بالبدن كالصورة

٣ وأيضاً كل قوة قابلة وهي فعلٌ لجسمٍ ما فهي تقبل الصورة على نحوٍ ماديٍّ وشخصيٍّ لأن المقبول يحصل في القابل بحسب حال القابل. وصورة الشيء المعقول ليست تحلّ في العقل حلول المادي والشخصي بل حلول المجرد والكلي وإلا لم يكن العقل مدركاً للمجردات والكماليات بل للجزئيات فقط كالحس. فإذا ليس العقل متصلاً بالبدن اتصال الصورة

٤ وأيضاً إن القوة والفعل أي الأثر يُسندان إلى واحدٍ بعينه لأن الذي يقوى على الفعل هو عين الذي يفعل والفعل العقلي ليس يُسند إلى جسمٍ كما يتضح مما أسلفناه في المبحث الأنف ف ٢ فكذا القوة العقلية ليست قوة جسمٍ. ويمتنع أن تكون القدرة أو القوة أكثر تجرداً أو سداجةً من الماهية التي هي مصدر القدرة أو القوة. فإذا ليس جوهر العقل أيضاً صورةً للبدن

٥ وأيضاً ما كان موجوداً بالذات فليس يتصل بالجسم كصورةٍ له لأن الصورة هي ما به يوجد شيءٌ فلا يكون الوجود حاصلًا لها بالذات. والمبدأ العقلي موجودٌ بالذات وقائمٌ بنفسه كما مرّ في المبحث الأنف ف ٣. فإذا ليس متصلاً بالبدن كالصورة

٦ وأيضاً ما كان من طبع شيءٍ فهو حاصلٌ له دائماً ومن طبع الصورة أن تتصل بالمادة لأن شيئاً لا يكون فعلاً للمادة بالعرض بل بماهيته والّا لم يحصل عن المادة والصورة واحدٌ بالذات بل بالعرض فإذا يمتنع وجود الصورة دون مادتها. ومتى فسد البدن يبقى المبدأ العقلي غير متصل به لعدم قبوله الفساد كما مرّ بيانه في المبحث الأنف ف ٦. فإذا ليس المبدأ العقلي متصلاً بالبدن كالصورة

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الالهيات ك ٨ م ٦ أن الفصل يؤخذ من

صورة الشيء. والفصل المقوم للإنسان هو الناطق الذي إنما يقال على الإنسان باعتبار المبدأ العقلي. فإذا المبدأ العقلي هو صورة الإنسان

والجواب أن يقال لا بدّ من القول بأن العقل الذي هو مبدأ الفعل العقلي هو صورة البدن الإنساني لأن أوّل ما به يُفعل شيء هو صورة ما يُسند إليه الفعل كما أن أوّل ما به يصحّ البدن هو الصحة وأوّل ما به تتعلّم النفس هو العلم فكانت الصحة من ثمّة صورة البدن والعلم صورة النفس على نحو ما وتحقيق ذلك أن شيئاً ليس يفعل إلا بحسب كونه موجوداً بالفعل فيه يفعل وواضح أن أوّل ما به يحيا البدن هو النفس وإذا كانت الحياة تظهر بأفعال مختلفة في المراتب المختلفة من الأحياء فأوّل ما نفعل به كل فعل من هذه الأفعال الحيوية هو النفس لأن النفس هي أوّل ما به نغتذي ونشعر ونتحرك في المكان وهي أيضاً أوّل ما به نعقل. فإذا هذا المبدأ الذي به نعقل سواء سُمّي عقلاً أو نفساً عاقلة هو صورة البدن وهذا البرهان أورده أرسطو في كتاب النفس ٢ م ٢٤ — على أنه ان أراد مريدٌ نفي كون النفس العاقلة هي صورة البدن فلا بدّ أن يجد وجهاً لإسناد فعل التعقل إلى هذا الإنسان فإن كلاً يعلم بالوجدان أنه هو الذي يعقل والفعل يُسند إلى شيء على ثلاثة أنحاء كما يتضح مما قاله الفيلسوف في الطبيعيات ك ٥ م ١ فيقال أن شيئاً يحرك أو يفعل أما بأسره كما يُشفى الطبيب أو بجزء منه كما يبصر الإنسان بالعين أو بالعرض كقولنا الأبيض بيني فانه يعرض للبناء أن يكون أبيض. ومتى قلنا ان سقراط أو أفلاطون يعقل فواضح أن التعقل ليس يُسند إليه بالعرض لأنه يُسند إليه بما هو إنسان وهو كذلك بالذات فبقي اما ان سقراط يعقل بأسره كما ذهب أفلاطون بقوله ان الإنسان هو النفس العاقلة أو ان العقل جزء منه والأوّل محالٌ كما مرّ بيانه في المبحث الآنف ف ٤ لأن إنساناً واحداً بعينه يجد من نفسه انه يعقل ويشعر والشعور ليس يكون دون البدن فتعيّن أن يكون البدن

جزءاً للإنسان وهكذا يكون العقل الذي به يَعْقِل سقراطُ جزءاً لسقراط ولكنه متصلٌ ببدنه نوعاً من الاتصال وقال الشارح ان هذا الاتصال يحصل بالشبح المعقول الذي له موضوعان العقل الهولاني والصور الخيالية الحاصلة في الآلات الجسمانية وعلى هذا فالعقل الهولاني يتصل بجسم هذا الإنسان أو ذاك بواسطة الشبح المعقول على أن هذا الاتصال ليس يكفي لاسناد فعل العقل إلى سقراط وهذا يتضح بقياس العقل على الحس الذي منه ينتقل أرسطو إلى النظر في ما يخص العقل فان نسبة الصور الخيالية إلى العقل كنسبة الألوان إلى البصر كما في كتاب النفس ٣ شرح ٣٦ فكما أن أشباح الألوان تحصل في البصر كذلك أشباح الصور الخيالية تحصل في العقل الهولاني. وواضح ان وجود الألوان في الحائط ليس موجباً لاسناد فعل البصر الحاصلة فيه أشباه تلك الألوان إلى الحائط فلسنا نقول ان الحائط يُبصر بل انه يُبصر فإذا ليس حصول أشباح الصور الخيالية في العقل الهولاني موجباً لكون سقراط الحاصلة فيه الصور الخيالية يَعْقِل بل لكونه يُعْقِل هو أو صُورُهُ الخيالية — وقد صار قومٌ إلى أن العقل متصلٌ بالبدن اتصالَ المحركِ وانه يحصل عنهما واحدٌ لكن بحيث يجوز اسناد فعل العقل إلى الكل وهذا باطلٌ من وجوهٍ أولها ان العقل ليس يحرك البدن إلا بالشهوة التي تستلزم حركتها تقدّم فعل العقل فليس يَعْقِل سقراط لأنه يتحرك من العقل بل بعكس ذلك إنما يتحرك من العقل لأنه يَعْقِل. والثاني ان سقراط شخصٌ في طبيعةٍ ماهيتها واحدة مركبة من مادةٍ وصورة فلو لم يكن العقل صورته لكان خارجاً عن ماهيته فتكون نسبة العقل إلى سقراط كله نسبة المحرك إلى المتحرك. والتعقل فعلٌ مستقرٌ في الفاعل غير متعدي إلى آخر كالتسخين فلا يجوز اسناده إلى سقراط بسبب كونه متحركاً من العقل. والثالث ان فعل المحرك ليس يُسند أصلاً إلى المتحرك الاً على كونه آلةً كما يُسند فعل صانع العجلات إلى المنشار فإذا لو أُسند التعقل إلى سقراط لكونه فعل محركه لكان من

قبيل الاسناد إلى الآلة وهذا منافٍ لما أثبتته الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ١٢ من أن التعقل ليس يكون بآلةٍ جسميةٍ. والرابع ان فعل الجزء وان جاز اسناده إلى الكل كما يُسند فعل العين إلى الإنسان لكنه لا يجوز اسناده إلى جزءٍ آخر إلا بالعرض فلا نقول ان اليد تُبصر بسبب ابصار العين وعلى هذا فان كان يحصل عن العقل وسقراط واحدٌ امتنع اسناد فعل العقل إلى سقراط وإن كان سقراط كلاً مركباً من اتصال العقل بسائر ما هو من سقراط ولكن اتصاله إنما هو اتصال محرّكٍ لزم ان سقراط ليس واحداً بالاطلاق فلا يكون موجوداً بالاطلاق لأن شيئاً إنما يكون موجوداً على حسب ما هو واحدٌ — فبقي إذاً هناك وجهٌ واحدٌ أثبتته أرسطو في كتاب النفس ٢ م ٢٥ و ٢٦ وهو ان هذا الإنسان يعقل لأن المبدأ العقلي هو صورته فإذا من فعل العقل يتبيّن ان المبدأ العقلي متصلٌ بالبدن كالصورة. وقد يمكن توضيح ذلك أيضاً من جهة النوع الإنساني فإن طبيعة كل شيءٍ تظهر من فعله والفعل الخاص بالإنسان بما هو إنسانٌ هو التعقل فإنه به يفضل جميع الحيوانات الأخر ومن ثمّ جعل أرسطو في الخليقات ك ١٠ ب ٧ سعادة الإنسان القصوى في هذا الفعل على أنه خاص به فإذا يجب أن يستفيد الإنسان نوعه من مبدأ هذا الفعل وكل شيءٍ فإنما يستفيد نوعه من صورته فيلزم إذن أن يكون المبدأ العقلي صورة الإنسان الخاصة ولكن يجب أن يعتبر انه كلما كانت الصورة أشرف كانت أكثر تسلطاً على الهيولى الجسمانية وأقل تعلقاً بها وأوفر مجاوزةً لها بفعلها أو قدرتها ومن ثمّ نجد أن لصورة الجسم المزاجي فعلاً آخر غير ناشئٍ عن الكيفيات العنصرية وكلما ازدادت الصورة شرفاً كانت قوتها أسمى على الهيولى العنصرية كما أن النفس النامية أسمى قوةً 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 الجسمانية بحيث ان لها فعلاً وقوةً

لا دخل فيها بوجه من الوجوه للمادة الجسمانية وهذه القوة يقال لها عقل — على أنه يجب أن يُعلم ان من يجعل النفس مركبة من مادة وصورة فليس يجوز له بوجه من الوجوه اثبات كونها صورة البدن لأنه لما كانت الصورة فعلاً والمادة موجوداً بالقوة فقط لم يجز أصلاً ان يكون المركب من مادة وصورة هو كله صورة لآخر فإن كان جزؤه صورة قلنا ان ذلك الجزء هو النفس والمتصور به هو المتنفس الأول كما مرّ في المبحث الأنف ف ه

إذا أُجيب على الأول بما قاله الفيلسوف في الطبيعيات ٢ م ٢٦ وهو ان الصورة الأخيرة الطبيعية التي ينتهي إليها نظر الفيلسوف الطبيعي وهي النفس الإنسانية مفارقة من وجهٍ وحالةٍ في المادة من وجهٍ وقد أثبت ذلك من أن الإنسان والشمس يولدان الإنسان من المادة أما كونها مفارقة فبحسب القوة العقلية لأن القوة العقلية ليست قوة آلة جسمانية كما أن القوة البصرية هي فعل العين فإن التعقل فعلٌ ليس يمكن مباشرته بآلة جسمانية كالإبصار. واما كونها حالةً في المادة فمن حيث ان النفس التي لها هذه القوة هي صورة الجسد وهي غاية التناسل الإنساني. فإذا إنما قال الفيلسوف ان العقل مفارقٌ لعدم كونه قوةً لآلة جسمانية

وبذلك يتضح الجواب على الثاني والثالث فانه يكفي لاقتدار الإنسان على إدراك جميع الأشياء بالعقل وإدراك العقل جميع المجردات والكلّيات كون القوة العاقلة ليست فعلاً للجسم وعلى الرابع بأن كون النفس صورةً حالةً في مادة جسمانية أو محصورةً بأسرها فيها ليس لأجل كمالها فلا يمتنع عدم كون قوةٍ من قواها فعلاً للجسم وان كانت هي بحسب ذاتها صورةً للجسم

وعلى الخامس بأن النفس تُشرك في ذلك الوجود القائمة فيه بنفسها المادة

الجسمانية الحاصل عنها وعن القوة العاقلة واحدٌ فيكون وجودُ المركَّب كله هو وجود النفس أيضاً وهذا ليس يعرض في سائر الصور التي ليست قائمةً بأنفسها ولهذا كانت النفس الإنسانية تبقى في وجودها بعد فساد البدن بخلاف سائر الصور

وعلى السادس بأن من طبع النفس أن تتصل بالبدن كما أن من طبع الجسم الخفيف أن يتصعد. وكما أن الجسم الخفيف يبقى بعد مفارقة مكانه الخاص خفيفاً ولكن مع بقاء استعداد له ونزوعه إليه كذلك النفس الإنسانية بعد مفارقتها البدن تبقى في وجودها مع استعدادها للاتصال به ونزوعها الطبيعي إليه

### الفصل الثاني

في أن المبدأ العاقل هل هو متكثر بتكثر الأبدان

يُتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن المبدأ العاقل ليس متكثرًا بتكثر الأبدان بل إنما للناس كافةً عقلٌ واحدٌ لأن جوهرًا مجردًا ليس يتكرر بالعدد في نوعٍ واحدٍ. والنفس الإنسانية جوهرٌ مجردٌ إذ ليست مركبة من مادة وصورة كما مرَّ بيانه في المبحث الآنف ف ه فليست متكررة في نوعٍ واحدٍ بل جميع الآدميين نوعٌ واحدٌ. فإذا لجميع الآدميين عقلٌ واحدٌ

٢ وأيضاً إذا ارتفعت العلة ارتفع المعلول فلو كانت النفوس البشرية متكررة بتكثر الأبدان لما بقي بعد مفارقة الأبدان نفوسٌ كثيرةٌ في ما يظهر بل إنما يبقى من جميع النفوس شيءٌ واحدٌ فقط وهذا بدعةٌ لذهابه بالفرق بين الثواب والعقاب

٣ لو كان عقلي مغايراً لعقلك لكان كلُّ منهما شخصاً ممتازاً عن الآخر لأن الجزئيات ما كانت متغايرة بالعدد ومتحدة بالنوع. وكل ما يحلُّ في شيءٍ فإنما يحلُّ فيه على حسب حال القابل. فيلزم أن يكون حلول الصور في عقلي وعقلك على وجهٍ جزئي وهذا منافٍ لحقيقة العقل الذي إنما هو مدركٌ للكليات

٤ وأيضاً ان المعقول يحصل في العقل العاقل فلو كان عقلي مغايراً لعقلك لوجب أن يكون المعقول مني مغايراً للمعقول منك فيكون كلاهما معدوداً بالشخص ومعقولاً بالقوة ويجب انتزاع معنى مشترك من كليهما لجواز أن يُنتزع من كل مُختلفين معقول مشترك وهذا منافٍ لحقيقة العقل للزوم عدم التفرقة بين العقل والقوة الواهمة في ما يظهر فيظهر إذن ان لجميع الناس عقلاً واحداً

٥ وأيضاً ان العلم الذي يتلقاه التلميذ من المعلم لا يجوز أن يُقال إنَّ المعلم يُحدثه في التلميذ والا لكان العلم أيضاً صورة فاعلة كالحرارة وهذا بين البطلان فيظهر ان العلم الواحد بالعدد الذي في المعلم يشترك فيه بعينه التلميذ وهذا لا يجوز إلا إذا كان لكليهما عقل واحد فيظهر إذن أن للتلميذ والمعلم عقلاً واحداً وهكذا يكون لجميع الناس عقل واحد

٦ وأيضاً قال اوغسطينوس في كتاب كمية النفس ب ٣٢ «لو قلت ان النفوس البشرية متكررة فقط لضحكت من نفسي». ويظهر ان النفس واحدة على الأخص باعتبار العقل. فيكون لجميع الناس عقل واحد

لكن يعارض ذلك أن الفيلسوف قال في الطبيعيات ٢ م ٣٨ ان نسبة العلل الجزئية إلى الجزئيات كنسبة العلل الكلية إلى الكليات. ويستحيل ان يكون للحيوانات المختلفة بالنوع نفس واحدة بالنوع. فيستحيل أن يكون للحيوانات المختلفة بالعدد نفس عاقلة واحدة بالعدد

والجواب أن يقال يستحيل قطعاً أن يكون لجميع الناس عقل واحد وهذا واضح على قول أفلاطون بأن الإنسان هو العقل لأنه لو كان لسقراط وأفلاطون عقل واحد فقط للزم كونهما إنساناً واحداً وانهما لا يتمايزان إلا بما هو خارج عن ماهية كليهما فلا يكون بينهما تمايز سوى الذي بين ذي القميص وذي البرنس وهذا مستحيل قطعاً. وهو أيضاً واضح على مذهب أرسطو الذي وضع

في كتاب النفس ٣ م ٥٢ ان العقل جزءٌ أو قوة للنفس التي هي صورة الإنسان لاستحالة أن يكون لكثيرٍ مختلفين عدداً صورةً واحدة كاستحالة أن يكون لهم وجودٌ واحدٌ إذ الصورة هي مبدأ الوجود — وكذا هو واضحٌ أيضاً كيفما جُعِلَ اتصال العقل بهذا الإنسان أو ذاك فواضحٌ انه إذا كان الفاعل الأصيل واحداً والآلات متكررة جاز ان يقال هناك فاعلٌ واحدٌ على الإطلاق وأفعالٌ متكررة كما لو لمس إنسانٌ واحدٌ بيديه أموراً مختلفة لكان ثمّة لاسمٌ واحدٌ ولمسان ولكن لو كان الأمر بالعكس أي لو كانت الآلة واحدةً والفواعل الأصلية متكررة فيقال فواعل كثيرة وفعلٌ واحدٌ كما إذا جذب كثيرٌ السفينة بحبلٍ واحدٍ كان ثمّة جاذبون كثيرون وجذبٌ واحدٌ واما إذا كان الفاعل الأصيل واحداً والآلة واحدةً فيقال فاعلٌ واحدٌ وفعلٌ واحدٌ كما أنه متى ضرب الصانع بمطرقةٍ واحدة كان هناك ضاربٌ واحدٌ وضربةٌ واحدة. وواضحٌ أنه كيف كان اتصال العقل أو تعلقه بهذا الإنسان أو ذاك فالعقل هو الأصيل بين جميع ما يختص بالإنسان فإن القوى الحسية منقادة له وخادمة إياه فلو وُضِعَ ان لإنسانين عقليين وحاسةً واحدة كما لو كان لهما عينٌ واحدة لكان ثمّة مُبْصِرَانِ وإِِبْصَارٌ واحدٌ ولو كان العقل واحداً مع تغاير سائر الأشياء التي يستخدمها كآلاتٍ لما جاز أصلاً أن يقال لسقراط وأفلاطون الا عاقل واحدٌ ولو أضفنا إلى ذلك ان التعقل الذي هو فعل العقل لا يتم بآلةٍ غير العقل للزم أيضاً أن يكون هناك فاعلٌ واحدٌ وفعلٌ واحدٌ أي ان يكون جميع الناس عاقلان واحداً وان يكون لجميعهم تعقلٌ واحدٌ أي بالنظر إلى معقولٍ واحدٍ ويجوز أن يقع التغاير بين فعلي العقلي وفعلك بتغاير الخيالات أي بسبب ان خيال الحجر الذي في مغائرٍ للذي فيك إذا كان الخيال بحسب تغايره هذا صورةً للعقل الهولاني لجواز أن فاعلاً بعينه يعقل أفعالاً متغايرة بتغاير الصور كما يقع للعين ان تبصر ابصاراتٍ مختلفة باختلاف

صور الأشياء على أن الخيال ليس صورةً للعقل الهولاني بل إنما صورته المثل المعقول المنتزع من الخيالات وليس يُنتزع في عقل واحد من خيالات مختلفة لنوع واحد سوى مثال معقول واحد كما يظهر ذلك في الإنسان الواحد فإنه يجوز أن يكون فيه خيالات مختلفة للحجر ومع ذلك إنما يُنتزع منها جميعاً مثال معقول واحد للحجر به يعقل عقل الإنسان الواحد طبيعة الحجر بفعل واحد مع اختلاف الخيالات فلو كان لجميع الناس عقل واحد لما جاز أن يؤثر اختلاف الخيالات في هذا وذلك اختلافاً في الفعل العقلي عند هذا الإنسان وذلك كما زعم الشارح. فإذا يستحيل قطعاً أن يُجعل لجميع الناس عقل واحد

إذا أُجيب على الأول بأن النفس العقلية وإن كانت غير متكونة عن مادة كالملاك لكنها صورة لمادة بخلاف الملاك. ولهذا جاز أن يكون نفوس كثيرة تحت نوع واحد باعتبار انقسام المادة ولم يجز أصلاً أن يكون ملائكة كثيرون تحت نوع واحد

وعلى الثاني بأن وحدة كل شيء إنما تكون على حسب وجوده فكان الحكم على تكثر شيء كالحكم على وجوده. وواضح أن النفس العقلية من جهة وجودها متصلةً بالبدن اتصال الصورة ولكنها بعد فساد البدن تبقى في وجودها. فكذا النفوس وإن كان تكثرها بتكثر الأبدان لكنها بعد دثور الأبدان تبقى في وجودها على كثرتها

وعلى الثالث بأن تشخص العاقل أو الصورة التي يعقل بها لا يمنع من تعقل الكليات واللامتنع ذلك على العقول المفارقة لكونها جزئية من حيث هي جواهر قائمة بأنفسها بل إنما يمنع من إدراك الكلي مادية المدرك والصورة التي يدرك بها لأنه كما أن كل فعل يكون على حسب حال الصورة التي بها يفعل الفاعل كما يكون التسخين على حسب حال الحرارة كذلك الإدراك إنما يكون على حسب حال

الصورة التي بها يُدرك المدرك. وواضح أن الطبيعة المشتركة إنما تتمايز وتتكرر بحسب المبادئ المشخصة التي هي من جهة المادة فإذا كانت الصورة التي يحصل بها الإدراك ماديةً غير مجردة عن العلائق الهيولانية فإنما يحصل شبه طبيعة النوع أو الجنس في المدرك بحسب تمايزها وتكررها بالمبادئ المشخصة فيمتنع إدراك طبيعة الشيء من جهة حقيقته الكلية. وأما إذا كانت الصورة مجردة عن لواحق المادة الشخصية فيحصل شبه الطبيعة دون ما يميزها ويكثرها فيُدرك كليها ولا فرق في ذلك بين أن يكون عقل واحد أو عقول كثيرة لأنه وإن كان عقل واحد فقط فلا بد أن يكون عقلاً ما مخصوصاً وإن تكون الصورة التي يعقل بها صورة ما مخصوصة

وعلى الرابع بأن الشيء المعقول واحد سواء كان عقل واحد أو أكثر لأن الشيء الذي يُعقل ليس يحصل في العقل بذاته بل بشبهه فليس يحصل في النفس الحجر بل صورة الحجر كما في كتاب النفس ٣ م ٣٨ ومع ذلك فالذي يُعقل هو الحجر لا صورة الحجر التي لا تُعقل إلا بانعكاس العقل على ذاته والا لم يكن مدار العلوم على الأشياء بل على المثل المعقولة ولما كان يجوز أن يتشبه كثير بشيء واحد بحسب صور مختلفة وكان الإدراك يحصل بتشبه المدرك بالمدرك لزم جواز أن يتعلق إدراك كثير بشيء واحد كما يتضح في الحس فإن كثيراً يبصرون اللون الواحد بأشياء مختلفة وهكذا يجوز أن تعقل عقول كثيرة معقولاتاً واحداً. غير أن الفرق بين الحس والعقل على مذهب أرسطو كما في الموضع المتقدم ذكره إنما هو أن الشيء يُحس به على تلك الحالة التي له في جزئيته خارجاً عن النفس وطبيعة الشيء التي تُعقل لها وجود في الخارج ولكن ليس لها فيه من الوجود تلك الحالة التي تُعقل بها فهي تُعقل على وجه العموم مجردة عن المبادئ المشخصة وليس لها في الخارج هذه الحال من الوجود. وأما على مذهب أفلاطون فالشيء

المعقول في الخارج على تلك الحال التي يُعقل بها لأنه وضع طبائع الأشياء مفارقةً للمادة وعلى الخامس بأن علم التلميذ غيرٌ وعلم المعلم غيرٌ وأما أنه كيف يحدث في التلميذ فسيأتي بيانه في مب ١١٧ ف ١

وعلى السادس بأن مراد اوغسطينوس في ذلك ان النفوس ليست متكررة فقط بمعنى أنها غير متحدة في حقيقة واحدة نوعية

### الفصل الثالث

في ان الإنسان هل يوجد فيه من دون النفس العاقلة أنفس أخرى مختلفة ذاتاً يُنخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن في الإنسان من دون النفس العاقلة نفسين آخرين مختلفين ذاتاً وهما النفس الحساسة والنفس الغاذية لأن الفاسد وغير الفاسد ليسا متحدين جوهرًا. والنفس العاقلة غير فاسدة والنفوس الأخريان أي الحساسة والغاذية فاسدتان كما يتضح مما مرَّ في المبحث الآنف ف ٦. فإذا يمتنع أن تكون النفس العاقلة والحساسة والغاذية في الإنسان متحدة ذاتاً

٢ وأيضاً ان قيل ان النفس الحساسة في الإنسان غير فاسدة يرده ان الفاسد وغير الفاسد متغايران في الجنس كما في الإلهيات ك ١٠ م ٢٦. والنفس الحساسة في الفرس والأسد وسائر البهائم فاسدة فلو كانت في الإنسان غير فاسدة لكانت مغايرة في الجنس للتي في البهيمة. والحيوان إنما يقال له ذلك من حيث أن له نفساً حساسة فيلزم أن لا يكون الحيوان جنساً واحداً شاملاً للإنسان وسائر الحيوانات وهذا باطل

٣ وأيضاً قال الفيلسوف في كتاب توليد الحيوانات ٢ ب ٣ إن الجنين يكون حيواناً قبل كونه إنساناً. وهذا يمتنع لو كانت النفس الحساسة والنفس العاقلة متحدتين ذاتاً لأنه حيوانٌ بالنفس الحساسة وإنسانٌ بالنفس العاقلة. فإذا ليست

النفس الحساسة والنفس العاقلة في الإنسان متحدثين ذاتاً

٤ وأيضاً قال الفيلسوف في الإلهيات ك ٨ م ٦ ان الجنس يؤخذ من المادة والفصل يؤخذ من الصورة. والناطق الذي هو الفصل المقوم للإنسان يؤخذ من النفس العاقلة والحيوان يقال من حيث إن له جسماً ذا نفس حساسة. فإذا نسبة النفس العاقلة إلى الجسم ذي النفس الحساسة نسبة الصورة إلى المادة. فإذا ليست النفس العاقلة والنفس الحساسة متحدثين ذاتاً في الإنسان بل الأولى تستلزم تقدم الثانية على أنها محلها المادي

لكن يعارض ذلك قوله في كتاب عقائد الكنيسة ب ١٥ «لسنا نقول بنفسين في الإنسان الواحد احدهما حيوانية محيية للبدن ومخالطة للدم والأخرى روحانية ذات عقل كما كتب يعقوب وغيره من السريان بل نقول بنفسٍ واحدةٍ في الإنسان محيية للبدن باتصالها به ومديرة لذاتها بعقلها»

والجواب أن يقال إن أفلاطون ذهب إلى أن في البدن الواحد نفوساً مختلفة لكل منها آلة مخصوصة وجعل لهذه النفوس أفاعيل حيوية مختلفة فقال ان محل القوة الغذائية هو الكبد ومحل القوة الشهوانية هو القلب ومحل القوة المدركة هو الدماغ وهذا القول قد رواه أرسطو في كتاب النفس ١ م ٩٠ وأبطله في ك ٣ م ٤١ وما يليه من جهة تلك القوى النفسانية التي تباشر أفعالها بآلاتٍ جسمية بوجود أفعالٍ نفسانية مختلفة كالحس والشهوة في كل جزءٍ من تلك الحيوانات التي تبقى بعد قطعها حية ولو كان لأفعال النفس على اعتبار كونها مختلفة اختلافاً ذاتياً مبادئ مختلفة باختلاف أجزاء البدن لامتنع ذلك وأما القوة العاقلة فيظهر أنه لم يجزم بكونها مفارقة لسائر القوى النفسانية في الاعتبار فقط أو فيه وفي المحل معاً. على أنه لو كان اتصال النفس بالبدن من قبيل اتصال المحرك لا الصورة على ما قال أفلاطون لاحتُمِلَ مذهبه هذا لجواز أن يتحرك متحركٌ واحدٌ

من محركاتٍ مختلفةٍ خصوصاً باعتبار أجزاءٍ مختلفةٍ وأما على أن النفس متصلة بالبدن اتصال الصورة فيستحيل قطعاً في ما يظهر أن يكون في بدنٍ واحدٍ نفوس متعددة متغايرة بالذات وتوضيح ذلك من وجوه ثلاثة أولها أن الحيوان لو كان له أنفُسٌ متكررة لم يكن واحداً مطلقاً إذ ليس شيءٌ واحداً على الإطلاق إلا بالصورة الواحدة التي بها يحصل وجوده لأن الشيء يستفيد الوجود والوحدة من واحدٍ بعينه فما اتصف بصورٍ مختلفةٍ فليس بواحدٍ مطلقاً كالإنسان الأبيض وعلى هذا فلو استفاد الإنسان الحيوة من صورة أي من النفس النامية والحيوانية من صورةٍ أخرى أي من النفس الحساسة والإنسانية من صورةٍ ثالثة أي من النفس الناطقة لم يكن واحداً مطلقاً وبهذا الوجه ردُّ أرسطو مذهب افلاطون بقوله في الإلهيات ك ٣ م ٢٠ لو كانت حقيقة الحيوان مغايرة لحقيقة ذي الساقين لم يكن الحيوان ذو الساقين واحداً مطلقاً ولذلك عندما أراد في كتاب النفس ١ م ٩٠ إفحام القائلين بنفوسٍ مختلفةٍ في البدن الواحد وجَّه إليهم سؤاله ماذا يجمعها أي ماذا ينشئ منها واحداً لا يقال انها متحدة بوحدة البدن لأن النفس هي بالأحرى تحوي البدن وتفيده الوحدة — والثاني من طريق الحمل لأن الأشياء المأخوذة من صورٍ مختلفةٍ يُحمل أحدها على الآخر أما بالعرض إذا لم يكن بينها نسبة متبادلة كقولنا الأبيض حلوٌ أو بالذات بالضرب الثاني من الحمل الذاتي إذا كان بينها نسبة متبادلة لأخذ الموضوع في حد المحمول كما أن السطح متقدمٌ على اللون فإذا قلنا ان الجسم ذا السطح متلونٌ فذلك هو الضرب الثاني من الحمل الذاتي فإذا لو كانت الصورة التي منها يقال لشيءٍ حيوان مغايرة للصورة التي منها يقال له إنسان للزم اما انه لا يجوز حمل أحدهما على الآخر إلا بالعرض إذا لم يكن بين هاتين الصورتين نسبة متبادلة أو أن يُحمل أحدهما على الآخر بالضرب الثاني من الحمل الذاتي إذا كانت إحدى النفوس سابقة على الأخرى وكلا هذين

بيّن البطلان لأن الحيوان يُحمل على الإنسان بالذات إلا بالعرض والإنسان ليس يؤخذ في حدّ الحيوان بل بالعكس فيجب من ثمة أن تكون الصورة التي بها شيءٌ إنسانٌ والتي بها شيءٌ حيوانٌ واحدةً بعينها وإلاّ لم يكن الإنسان في الحقيقة نفس ما هو الحيوان بحيث يُحمل الحيوان عليه بالذات — والثالث انه متى كان أحد أفعال النفس شديداً مَنَعَ من الآخر فلو لم يكن مبدأ الأفعال واحداً بالذات لم يكن وجهٌ لذلك. فإذاً يجب أن يُقال إنّ النفس الحساسة والعاقلة والغاذية واحدةً بالعدد في الإنسان. وأما كيفية ذلك فيسهل تدبُّرها لمن يعتبر اختلاف الأنواع والصور فإننا نجد الأنواع والصور متفاوتة بحسب الأكمل والأقل كما أن المتنفس أكمل في رتبة الموجودات من الجماد والحيوان أكمل من النبات والإنسان أكمل من البهيمية ولكل جنسٍ من هذه الأجناس مراتب متفاوتة ولهذا شبه أرسطو في الإلهيات ك ٨ م ١٠ أنواع الموجودات بالأعداد التي يختلف نوعها بحسب إضافة الوحدة أو إسقاطها ومثلّ النفوس المختلفة بأنواع الأشكال التي يتضمن أحدها الآخر كما أن الخمس الزوايا يتضمن المربع الزوايا وزيادة وعلى هذا القياس فالنفس العاقلة تشتمل بقوتها على كل ما لنفس البهائم الحساسة ونفس النبات الغاذية فإذاً كما أن السطح ذا الشكل الخمس الزوايا ليس خمس الزوايا بشكلٍ ومربع الزوايا بشكلٍ آخر لعدم الفائدة في الشكل المربع الزوايا لاندراجها في الشكل الخمس الزوايا كذلك ليس سقراط إنساناً بنفسٍ وحيواناً بنفسٍ أخرى بل هو إنسانٌ وحيوانٌ بنفسٍ واحدةٍ بعينها

إذاً أجيب على الأول بأن النفس الحساسة ليست غير فاسدة من طريق كونها حساسة بل من طريق كونها عاقلة فمتى كانت حساسةً فقط كانت فاسدة ومتى كانت حساسةً وعاقلة معاً كانت غير فاسدة لأن الحسيّ وإن لم يفد العقليّ عدم الفساد لكنه لا يقوى على رفع عدم الفساد عنه

وعلى الثاني بأن الصور ليست داخلية في الجنس أو في النوع بل إنما يدخل فيهما المركبات. والإنسان فاسدٌ كسائر الحيوانات. فالاختلاف في الفساد وعدمه الذي من جهة الصور لا يؤثر اختلافاً في الجنس بين الإنسان وسائر الحيوانات

وعلى الثالث بأن الجنين إنما يفاض عليه في أول الأمر النفس التي هي حساسةٌ فقط فإذا ارتفعت فاضت عليه نفسٌ أكمل وهي النفس الحساسة والعاقلة معاً كما سيأتي لهذا مزيد بيان في مب ١١٨ ف ٢

وعلى الرابع بأنه ليس يجب أن يُعتبر في الموجودات الطبيعة اختلافٌ باختلاف الاعتبار أو المقاصد المنطقية اللاحقة لطريقة التعقل لجواز أن يتصور العقل شيئاً واحداً بعينه بطرق مختلفة فإذا لما كانت النفس العاقلة مشتملة بقوتها على ما للنفس الحساسة وزيادة كما مرَّ في جرم الفصل جاز أن يلحظ العقل ما يختص بقوة النفس الحساسة على حياله كأمرٍ ناقصٍ وماديٍّ ولوجد أنه إياه عامّاً للإنسان وسائر الحيوانات يصوغ منه حقيقة الجنس وأما ما به تجاوز النفس العاقلة النفس الحساسة فيعتبره كأمرٍ صوريٍّ ومكملٍّ ومنه يصوغ فصل الإنسان

### الفصل الرابع

في أن الإنسان هل يوجد فيه من دون النفس العاقلة صورةٌ أخرى يُتخطى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن في الإنسان من دون النفس العاقلة صورةٌ أخرى فقد قال الفيلسوف في كتاب النفس ٢ م ٤ و ٥ «النفسُ فعلٌ لجسمٍ طبيعي ذي حياة بالقوة» فتكون نسبة النفس إلى الجسم نسبة الصورة إلى المادة. وللجسم صورةٌ جوهريةٌ هو بها جسمٌ. ففيه إذن صورةٌ جوهريةٌ سابقة على النفس

٢ وأيضاً أن الإنسان وكل حيوانٍ فهو محركٌ لنفسه وكل محركٌ لنفسه فينقسم إلى جزئين أحدهما محركٌ والآن متحركٌ كما قرره الفيلسوف في الطبيعيات ك ٥

م ٨ والجزء المحرك هو النفس يجب أن يكون الجزء الآخر صالحاً لأن يتحرك. والهيولى الأولى يتمتع تحركها كما في الطبيعيات ك ١ م ٣٣ لكونها موجوداً بالقوة فقط بل كل ما يتحرك فهو جسم. فإذا لا بد أن يكون في الإنسان وفي كل حيوان صورة أرى جوهرية مقومة للجسم

٣ وأيضاً ان ترتيب الصور إنما يعتبر بحسب نسبتها إلى الهيولى الأولى لأن المتقدم والمتأخر إنما يقال بالقياس إلى مبدأ ما فلو لم يكن في الإنسان 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 وأيضاً أن الجسم الإنساني جسم مزاجي والمزاج لا يحصل بالمادة فقط والا لكان ذلك فساداً فقط فلا بد إذن من بقاء صور العناصر في الجسم المزاجي. وهي صور جوهرية. فإذا يوجد في الجسم الإنساني من دون النفس الناطقة صوراً أخرى جوهرية

لكن يعارض ذلك ان للشيء الواحد وجوداً واحداً جوهرياً والصورة الجوهرية تفيد وجوداً جوهرياً فإذا إنما يكون للشيء الواحد صورة واحدة جوهرية. والنفس هي صورة الإنسان الجوهرية. فإذا يستحيل أن يكون في الإنسان صورة أخرى جوهرية غير النفس العاقلة

والجواب أن يقال إن قيل بأن النفس العاقلة ليست متصلة بالبدن كالصورة بل كالمحرك فقط كما ذهب الأفلاطونيون تحتم القول بأن في الإنسان صورة أخرى جوهرية مقومة للجسم المتحرك من النفس في وجوده واما إذا كانت النفس العاقلة متصلة بالبدن كالصورة الجوهرية على ما أسلفناه في الفصل الأول من هذا المبحث فيستحيل أن يوجد في الإنسان من دونها صورة أخرى جوهرية ولتوضيح ذلك فليعلم ان آية الفرق بين الصورة الجوهرية والصورة العرضية ان

الصورة العرضية لا تفيد مطلق الوجود بل وجوداً مقيماً كما أن الحرارة لا تفيد محلّها مطلقاً الكون بل كونه حارّاً وعلى هذا فمتى وردت الصورة العرضية على شيء فليس يقال انه يحدث أو يتكوّن مطلقاً بل انه يكون كذا أو يتقيد بوجه ما. وكذلك متى زالت الصورة العرضية عن شيء فليس يقال انه يفسد مطلقاً بل من وجه وأما الصورة الجوهرية فتفيد مطلق الوجود فمتى وردت على شيء قبل أنه يتكون مطلقاً ومتى زالت عنه قيل أنه يفسد مطلقاً ولذلك لما جعل قدماء الطبيعيين الهيولى الأولى موجوداً بالفعل كالنار أو الهو. أو نحو ذلك قالوا ليس يتكون شيء أو يفسد مطلقاً بل كل تكوّن فإنما هو استحالة رواه الفيلسوف في الطبيعيات ك ١ م ٣٣ فإذا لو كان في هيولى الإنسان من دون النفس العاقلة صورة ما أخرى جوهرية سابقة عليها بها يكون محل النفس موجوداً بالفعل لم تكن النفس مفيدة للوجود مطلقاً فلم تكن صورة جوهرية ولم يكن بورودها كون مطلقاً ولا بزوالها فساد مطلقاً بل من وجه فقط وهذا بيّن البطلان. فالحق إذن ان ليس في الإنسان صورة أخرى جوهرية سوى النفس العاقلة واحداً وانها كما تشتمل بقوتها على النفس الحساسة والغاذية كذلك تشتمل بقوتها على جميع الصور السفلى وتفعل وحدها ما تفعله الصور الناقصة في غير الإنسان وهكذا شأن النفس الحساسة في البهائم والغاذية في النباتات وبالأجمال شأن جميع الصور الكاملة بالقياس إلى الصور الناقصة

إذاً أجيب على الأول بأن أرسطو لم يقل ان النفس فعل لجسم فقط بل انها «فعل لجسم طبيعي أني ذي حيوة بالقوة» وليس قيد القوة مخرجاً لنفس فواضح إذا ان النفس أيضاً تدخل في ما يقال إن نفسه هي فعله على حد قولنا الحرارة فعل الحار والنور فعل المنير ليس لوجود المنير دون النور بل لأنه منير بالنور وعلى هذا النحو يقال إن النفس فعل لجسم الخ لأن كونه جسماً وأنياً وذا

حياة بالقوة إنما هو بالنفس. والفعل الأول يقال بالقياس إلى الفعل الثاني الذي هو الأثر لأن قيد القوة المذكور ليس مخرجاً للنفس

وعلى الثاني بأن النفس لا تحرك البدن بوجودها من حيث هي متصلة به كالصورة بل بالقوة المحركة التي يستلزم فعلها تقدم وجود البدن بالفعل بالنفس فتكون النفس باعتبار القوة المحركة هي الجزء المحرك والبدن المتنفس هو الجزء المتحرك

وعلى الثالث بأن المادة يُعتبر فيها مراتب مختلفة من الكمال كالوجود والحيوة والشعور والتعقل. والثاني الذي يرد على الأول هو دائماً أكمل من الأول. فإذا الصورة التي تفيد المادة كمالها الأول فقط هي في الدرجة القصوى من النقص واما التي تفيدها الكمال الأول والثاني والثالث وما بعد ذلك فهي في الدرجة القصوى من الكمال وتحلُّ مع ذلك في المادة ابتداءً

وعلى الرابع بأن ابن سينا صار إلى أن الصور العنصرية الجوهرية تبقى سالمة في المركب المزاجي وان المزاج يحصل بانكسار الكيفيات العنصرية المتضادة ورجوعها إلى حاق الوسط لكن هذا محال لأن الصور العنصرية المختلفة لا يمكن أن تحل إلا في أجزاء مختلفة من المادة وهذه الأجزاء لا بدّ لاختلافها من تعقل الأبعاد التي يمتنع انقسام المادة من دونها. والمادة التي يقوم فيها البعد لا توجد إلا في الجسم ويمتنع اجتماع أجسام مختلفة في حيز واحد بعينه فيلزم إذن أن تكون العناصر متميزة في المركب المزاجي بحسب الوضع وهكذا لا يكون ثم امتزاج في الحقيقة أي بحسب الكل بل في الصورة المحسوسة أي بحسب تماس الأجزاء المتصغرة جداً. وذهب ابن رشد إلى أن صور العناصر لما كانت ناقصة كانت متوسطة بين الصور العرضية والصور الجوهرية فتقبل الأكثر والأقل ولذلك تضعف بالمزاج وترجع إلى حاق الوسط ويحصل عنها صورة

واحدة وهذا أشد استحالةً لأن الوجود الجوهرى لكل شيء يقوم بما لا يتجزأ إضافةً واسقاطاً فإنه يغير النوع كما في الأعداد على ما في الإلهيات ك ٨ م ١٠ فيستحيل ان صورةً جوهريةً تقبل الأكثر والأقل وكذلك يستحيل أيضاً كون شيء متوسطاً بين الجوهر والعرض. فالحق إذن ما قاله الفيلسوف في كتاب الكون ١ من أن صور العناصر تبقى في المركب المزاجي لا بالفعل بل بالقوة لبقاء الكيفيات العنصرية الخاصة القائمة بها قوة الصور العنصرية ولو كانت تلك الكيفيات منكسرة السورة وكيفية هذا الامتزاج استعداداً خاصاً لصورة الجسم المزاجي الجوهرية كصورة الحجر أو ذي النفس

### الفصل الخامس

في ان اتصال النفس العاقلة بالبدن المتصلة به هل هو لائق

يُخطئ إلى الخامس بأن يقال: يظهر ان اتصال النفس العاقلة بالبدن المتصلة به غير لائق لأن المادة يجب أن تكون على نسبة الصورة. والنفس العاقلة صورةً غير فاسدة فلا يليق اتصالها بالبدن الفاسد

٢ وأيضاً أن النفس العاقلة صورةً في غاية التجرد عن المادة بدليل ان لها فعلاً تستقل به عن المادة الجسمانية. وكلما كان الجسم ألطف كانت حصته من المادة أقل فكان يجب أن تتصل النفس بألطف الأجسام كالنار لا بجسم مزاجي فضلاً عن الأرضي

٣ وأيضاً ليس يصدر أنواع مختلفة عن صورة واحدة لكون الصورة هي مبدأ النوع. والنفس العاقلة صورةً واحدة. فلا ينبغي أن تتصل بجسم مركب من أجزاء مختلفة الأنواع

٤ وأيضاً ان قابل الصورة الكُملى يجب أن يكون أكمل. والنفس العاقلة هي أكمل النفوس. فإذا لما كان لأجسام سائر الحيوانات أكسيةً طبيعية كالوبر مكان

الثياب وكالحوافر والأظلاف مكان الأحذية وكان لها أيضاً أسلحة طبيعية كالمخالب والأنياب والقرون لم يكن لائقاً فيما يظهر أن تتصل النفس العاقلة بجسم ناقص أي عارٍ عن هذه المعاون لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب النفس ٢ م ٤ و ٧ ان النفس فعلٌ لجسمٍ طبيعيٍّ آليٍّ ذي حياة بالقوة

والجواب أن يقال لما لم تكن الصورة لأجل المادة بل المادة لأجل الصورة وجب أن يُعلَّل حال المادة من جهة الصورة دون العكس والنفس العاقلة لها في رتبة الطبيعة المقام الأسفل بين الجواهر العتيقة كما مرَّ في مب ٥٥ ف ٢ من حيث انها ليس لها من طبعها معرفة الحق كالملائكة بل لا بدَّ أن تقتنصها بطريق الشعور من المتجزئات كما قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٧ مقاً ٢ والطبيعة لم تبخس شيئاً ما كان ضرورياً له فوجب من ثمة أن لا يكون للنفس العاقلة قوة التعقل فقط بل قوة الشعور أيضاً والشعور ليس يحصل من دون آلة جسمية فوجب أن تتصل النفس العاقلة بجسمٍ صالحٍ لأن يكون آلةً موافقةً للشعور. وما سوى اللمس من أنواع الحس مبنيٌّ عليه وآلة اللمس يجب أن تكون متوسطة بين الأطراف المتضادة وهي الحار والبارد والرطب واليابس ونحوها مما هو من مدارك اللمس لأنها على هذا تكون بالقوة إلى المتضادات وقادرة أن تشعر بها ولذا كلما كانت آلة اللمس أعدل مزاجاً كان اللمس أشدَّ إدراكاً. والقوة الحسية على غاية الكمال في النفس العاقلة لأن ما في الأدنى فهو موجود في الأعلى وجوداً أكمل كما قال ديونيسيوس في الموضع المتقدم ذكره فوجب من ثمة أن يكون الجسم المتصلة به النفس العاقلة مزاجياً أعدل من جميع ما سواه ولهذا كان الإنسان أكمل لمساً من سائر الحيوانات والأكمل لمساً في الناس أكمل عقلاً بدليل اننا نجد من كان أنعم بدنأً أذكى عقلاً كما قال الفيلسوف في كتاب النفس ٢ م ٩٤

إذا أُجيب على الأول بأنه ربما رام بعضٌ دفع هذا الاعتراض بقوله ان جسم الإنسان كان قبل الخطيئة غير فاسدٍ لكن هذا الجواب قاصرٌ في ما يظهر لأن جسم الإنسان لم يكن قبل الخطيئة غير فان بالطبع بل بفضل النعمة الإلهية والّا لم يرتفع بالخطيئة عدم فئائه كما لم يرتفع أيضاً عدم فناء الشيطان — ولهذا يجب أن يجاب بجواب آخر فيقال ان للمادة حالتين احدهما ما تُنتخب لمناسبة الصورة والأخرى ما تلحق الاستعداد السابق بالضرورة وذلك كما ينتخب الصانع لصورة المنشار مادةً حديديةً صالحةً لنشر ما كان صلباً وأما قابلية اسنانه للفلول أو الصداً فلازمةً بضرورة المادة وعلى هذا فالنفس العاقلة يجب أن تكون متصلةً بجسمٍ معتدل فيلزم بضرورة المادة أن يكون فاسداً فإن قيل كان ممكناً لله أن يدفع هذه الضرورة قلنا ليس يُراعى في تكوين الطبيعيات ما تتصل إليه قدرة الله بل ما يلائم طبيعة الأشياء على ما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٢ ب ١ ومع ذلك فالعناية الإلهية قد جعلت موهبة النعمة علاجاً لدفع الموت

وعلى الثاني بأنه ليس يجب اتصال النفس العاقلة بالجسم لأجل الفعل العقلي في ذاته بل لأجل القوة الحسية التي تقتضي لها آلة معتدلة ولهذا وجب أن تتصل النفس العاقلة بهذا الجسم المتصلة به لا بعنصرٍ بسيطٍ أو بجسمٍ مزاجيٍّ غلبت فيه النار من جهة الكمية للزوم امتناع الاعتدال بغلبة قوة النار الفعلية على أن هذا الجسم المعتدل له مزيةٌ على غيره ببعده عن الأطراف المتضادة مما يشابه به الجسم السماوي نوعاً من المشابهة

وعلى الثالث بأن أجزاء الحيوان كالعين واليد واللحم والعظم ونحو ذلك ليست داخلة في نوع بل الداخل فيه هو الكل ولهذا لا يصح أن يقلل حقيقةً ان هذه الأجزاء مختلفة الأنواع بل انها مختلفة الاستعدادات وهذا لائقٌ بالنفس العاقلة التي وان كانت واحدةً الذات لكنها بسبب كمالها متعددة القوى فتحتاج في

الأفعال مختلفة إلى استعدادات مختلفة في أجزاء البدن المتصلة به ولهذا نجد اختلاف الأجزاء في الحيوانات الكاملة أعظم منه في الحيوانات الناقصة وفي هذه أعظم منه في النباتات وعلى الرابع بأنه لما كانت النفس العاقلة مدركةً للكلّيات كان فيها قوةٌ إلى ما لا يتناهى فلم يكن ممكناً أن يتعيّن لها من الطبيعة مقاصدة طبيعية محدودة أو معاون مخصوصة من آلة للمدافعة أو كساءٍ كما لنفوس سائر الحيوانات التي لا يتصل إدراكها لوقوتها إلا إلى جزئيات محدودة بل كان للإنسان طبعاً مكان ذلك كله العقل واليد اللذان هما آلتا الآلات لأن الإنسان يقدر بهما أن يهيئ لنفسه آلات على أشكال غير متناهية ولأغراض غير متناهية

### الفصل السادس

في أن النفس العاقلة هل تتصل بالبدن بواسطة هيئات عرضية يُتخطى إلى السادس بأن يقال: يظهر أن النفس العاقلة تتصل بالبدن بواسطة هيئات عرضية لأن كل صورة فهي تحل في مادة خاصة بها ومتهيئة لها. والتهيؤات للصورة أعراض. فإذا يجب أن يُتصور في المادة أعراض سابقة على الصورة الجوهرية ومن ثمّ سابقة على النفس لكون النفس صورةً جوهرية

٢ وأيضاً أن صور الواحد المختلفة تقتضي أجزاءً مختلفة في المادة. وليس يجوز تصور أجزاء مختلفة إلا بحسب انقسام الكميات ذات الأبعاد. فإذا لا بدّ من تصور الأبعاد في المادة قبل الصور الجوهرية المتكثرة في نوع واحد

٣ وأيضاً أن تعلق الروحاني بالجسماني يكون بمماسة القدرة. وقدرة النفس هي قوتها. فيظهر أن النفس تتصل بالبدن بواسطة القوة التي هي عرض من الأعراض لكن يعارض ذلك أن العرض متأخر عن الجوهر في الزمان والاعتبار كما في

الإلهيات ك ٧ م ٤ فيمتنع إذا تصور صورة عرضية في المادة قبل النفس التي هي صورة جوهرية

والجواب أن يقال لو كانت النفس متصلةً بالبدن كالمحرك فقط لم يكن مانع أن يكون ثمَّ هيئاتٌ متوسطة بين النفس والبدن بأن يكون من جهة النفس قوةً بها تحرك البدن ومن جهة البدن قابليةً يكون بها متحركاً من النفس بل كان ذلك من الضرورة. وأما إذا كانت النفس العاقلة متصلةً بالبدن كالصورة الجوهرية على ما مرَّ في ف ١ فيستحيل توسط هيئةٍ عرضيةٍ بين البدن والنفس أو بين أيِّ صورةٍ جوهريةٍ ومادتها وتحقيق ذلك انه لما كانت المادة بالقوة إلى جميع الكمالات أي الأفعال على ترتيبٍ ما وجب أن يكون الكمال الأول مطلقاً أول ما يُتَعَقَّل في المادة والكمال الأول بين جميع الكمالات هو الوجود فإذا يستحيل أن يتعلّق كون المادة حارةً أو ذات حجم كذا قبل كونها موجودةً بالفعل. والوجود بالفعل إنما يحصل لها بالصورة الجوهرية التي تفعل الوجود مطلقاً كما مرَّ في ف ٤. فإذا يستحيل أن يوجد في المادة هيئاتٌ عرضيةٌ أيّاً كانت قبل الصورة الجوهرية وهكذا يستحيل أن يوجد ذلك فيها قبل النفس

إذا أُجيب على الأول بأنه يتضح مما تقدم في ف ٣ و ٤ ان الصورة الكُملَى تتضمن بالقوة كل ما للصُور السفلى ولذلك فمع كونها واحدة بعينها تكمل المادة في درجاتٍ مختلفة من الكمال فان الصورة التي بها الإنسان موجودٌ بالفعل والتي هو بها جسمٌ والتي هو حيٌّ والتي هو بها حيوان والتي هو بها إنسان صورةً واحدة بالذات. وواضح أن لكل جسمٍ عوارض تلحقه خاصة به. فإذا كما يُتَعَقَّل كمال المادة في الوجود قبل حقيقة الجسمية وهلم جرّاً كذلك تُتَعَقَّل العوارض الخاصة بالموجود قبل الجسمية وهكذا تُعَقَّل التهيؤات في المادة قبل الصورة لا باعتبار جميع آثارها بل باعتبار الأثر المتأخر

وعلى الثاني بأن الأبعاد المقدارية أعراضٌ لاحقةٌ للجسمية الشاملة للمادة كلها فمتى تُعقّلت المادة تحت الجسمية والأبعاد جاز تعقلها مفصلة إلى أجزاءٍ مختلفة بحيث تقبل صوراً مختلفة بحسب درجات أخرى من الكمال لأنه وإن كانت الصورة التي تفيد المادة درجات الكمال المختلفة واحدةً بالذات كما مرَّ في ف ٤ لكنها مختلفة بالاعتبار

وعلى الثالث بأن الجوهر الروحاني المتصل بالجسم كالمحرك فقط يتصل به بالقوة والقدرة وأما النفس العقلية فإنها تتصل بالبدن كالصورة بهويّتها ولكنها تدبره وتحركه بقوتها وقدرتها

### الفصل السابع

في أن النفس هل تتصل بجسم الحيوان بواسطة جسمٍ ما  
يُنخِطى إلى السابع بأن يقال: يظهر أن النفس تتصل بجسم الحيوان بواسطة جسمٍ ما فقد قال أوغسطينوس في شرح تك ك ٣ ب ٥ «النفس تدبر الجسم بالنور أي بالنار والهواء الأشبهين بالروح». والنار والهواء جسمان. فالنفس إذن تتصل بالجسم الإنساني بواسطة جسمٍ ما  
٢ وأيضاً ما ينفك بزواله اتصال متصلين فهو واسطةٌ بينهما فيما يظهر. وإذا زال الروح فارقت النفس البدن. فإذا الروح الذي هو جسمٌ لطيفٌ هو واسطةٌ في اتصال البدن والنفس  
٣ وأيضاً إن المتباعدات جدّاً بينها لا تتصل إلا بواسطة. والنفس العقلية بعيدةٌ جدّاً عن البدن لكونها غير جسمية وغير فاسدة. فيظهر أن اتصالها به يحصل بواسطة شيءٍ هو جسمٌ غير فاسدٍ وذلك في ما يظهر نورٌ سماويٌّ يؤلّف بين العناصر وينشئ عنها واحداً  
لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب النفس ٢ م ٧ «ليس يجب

البحث عما إذا كانت النفس والبدن واحداً كما ليس يُبحث عما إذا كان الشمع والشكل واحداً»  
والشكل يتصل بالشمع دون توسط جسم ما. فإذا كذلك تتصل النفس بالبدن دون توسط جسم ما  
والجواب أن يقال لو كانت النفس متصلة بالبدن كالمحرك فقط كما هو مذهب  
الأفلاطونيين لاق القول بتوسط جسام بين نفس الإنسان وأي حيوان آخر وبدنه لأنه يليق بالمحرك  
أن يحرك الشيء البعيد بأوساط أقرب إليه. وأما إذا كانت النفس متصلة بالبدن كالصورة على ما  
مرّ في ف ١ والفصل الآنف فيستحيل أن يكون اتصالها به يتوسط جسم ما وتحقيق ذلك ان شيئاً  
يقال له واحدٌ على نحو ما يقال له موجودٌ والصورة إنما تجعل شيئاً موجوداً بالفعل بنفسها لكونها  
فعلاً بذاتها وليست تقيد الوجود بواسطة ما فإذا وحدة المركب من مادة وصورة إنما تحصل بنفس  
الصورة التي إنما تتحد بالمادة بنفسها على انها فعلها وليس ثمّة شيء مأخذ غير الفاعل الذي  
يجعل المادة موجودة بالفعل كما في الإلهيات ك ٨ م ١٥. ومن ذلك يتضح فساد مذاهب القائلين  
بتوسط أجسام بين نفس الإنسان وبدنه فقد ذهب فريق منهم من الأفلاطونيين إلى أن النفس العقلية  
متصلة طبعاً ببدن غير فاسد لا تفارقه أصلاً وبواسطته تتصل بالبدن الإنساني الفاسد. وصار  
فريق آخر إلى أنها تتصل بالبدن بواسطة الروح الجسمي. وذهبت شريحة أخرى إلى أنها تتصل  
بالجسم بواسطة النور الذي يجعلونه جسماً من طبيعة الذات الخامسة أما النفس النباتية فبواسطة  
نور السماء المكوكة وأما النفس الحساسة فبواسطة نور السماء البلورية وأما النفس الناطقة  
فبواسطة نور سماء عليين. وواضح ان هذا باطلٌ وأهلٌ لأن يُضحك منه أولاً أن النور ليس بجسم  
وثانياً لأن الذات الخامسة لا تدخل في تركيب الجسم المزاجي حقيقة لعدم قبولها التغير والاستحالة  
بل إنما تدخل فيه بالقوة فقط وثالثاً لأن النفس تتصل بالجسم دون

توسط اتصال الصورة بالمادة

إذا أُجيب على الأول بأن كلام اوغسطينوس إنما هو على النفس من حيث تحرك البدن ولهذا يستعمل كلمة التدبير ولا ريب في انها تحرك أجزاء البدن الغليظة بالأجزاء اللطيفة وأول آلة للقوة المحركة هو الروح كما قال الفيلسوف في كتاب علة حركة الحيوانات ب ٦

وعلى الثاني بأن اتصال النفس بالبدن يزول بزوال الروح ليس لأن الروح واسطة بل لأنه يزول بزواله تهيؤ البدن لهذا الاتصال ومع ذلك فالروح واسطة في التحريك على أنه الآلة الأولى للحركة

وعلى الثالث بأن النفس إنما تكون بعيدة جداً عن البدن إذا اعتبرت أحوال كل منهما على حياها فلو كان لكل منهما وجود منفرد عن وجود الآخر لوجب أن يكون بينهما أوساط كثيرة وأما باعتبار ان النفس هي صورة البدن فليس لها وجود منفرد عن وجود البدن بل هي متصلة بالبدن مباشرة بوجودها لأن كل صورة أيضاً إذا اعتبرت من حيث هي فعل كانت بعيدة جداً عن المادة التي هي موجود بالقوة فقط

### الفصل الثامن

في أن النفس هل هي موجودة كلها في كل جزء من البدن

يُنْتَخَطَى إلى الثامن بأن يقال: يظهر أن النفس ليست موجودة كلها في كل جزء من البدن فقد قال الفيلسوف في كتاب علة حركة الحيوانات ب ٧ «لا حاجة إلى وجود النفس في كل جزء من البدن بل بوجودها في جزء رئيسي منه تحيا بقية الأجزاء لما يحصل لها في الحال من القوة على أن تصدر بطباعها حركاتها الخاصة»

٢ وأيضاً إنما تحل النفس في الجسم الذي هي فعله وإنما هي فعل للجسم الآلي

وليس كل جزء من جسم الإنسان جسماً آلياً. فإذا ليست النفس موجودةً كلها في كل جزء من البدن  
٣ وأيضاً في كتاب النفس ٢ م ٩ و ١٠ ان نسبة النفس كلها إلى جسم الحيوان كله نسبة  
جزئها إلى جزئه كنسبة البصر إلى الحدقة. فلو كانت النفس كلها في كل جزء من البدن لكان كل  
جزء منه حيواناً

٤ وأيضاً 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 وأيضاً 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. فإذا ليست النفس  
كلها في كل جزء من البدن

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ٦ ب ٦ ان النفس في أي جسم  
وُجدت كانت كلها في كله وكلها في كل جزء منه

والجواب ان يقال كما قيل في الفصل الأنف أي لو كانت النفس متصلة بالبدن كالمحرك  
فقط لجاز أن يقال انها ليست في كل جزء منه بل في جزء واحد فقط به تحرك الأجزاء الأخر  
لكن لما كانت متصلة بالبدن كالصورة وجب بالضرورة أن تكون في البدن كله وفي كل جزء منه  
إذ ليست صورة عرضية له بل جوهرية والصورة الجوهرية ليست كاملاً للكل فقط بل لكل جزء  
منه أيضاً لأنه لما كان الكل يتقوم عن الأجزاء كانت صورته التي لا يحصل بها الوجود لكل جزء  
منه إنما هي التركيب والترتيب كصورة البيت وهذه الصورة عرضية والنفس إنما هي صورة  
جوهرية فيجب أن تكون صورةً وفعلاً ليس للكل فقط لكل جزء منه أيضاً ومن ثم فكما أنه إذا  
بانت النفس لا يقال الحيوان

والإنسان إلا بالاشتراك كما يقال على الحيوان المنقوش أو المنحوت في الحجر كذلك الحال في اليد والعين أو في اللحم والعظم على ما قال الفيلسوف في كتاب النفس ٢ م ٩ والدليل على ذلك أنه متى بانّت النفس لم يبق لجزء أفاعيله لخاصة مع أن كل ما يبقى له نوعه يبقى له أفاعيل النوع. والفعل إنما يكون في ما هو فعله. فإذاً 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 اضرب باعتبار تقسيمات ثلاثة لأنه يوجد كل ينقسم إلى أجزاء مقدارية كالخط كله أو الجسم كله ويوجد أيضاً كل ينقسم إلى أجزاء اعتبارية وذاتية كما ينقسم المحدود إلى أجزاء الحدّ وكما يتحلل 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 فإذاً ليس يمكن أن يكون للنفس كليةً مقدارية أي ذات كم لا بالذات ولا بالعرض وأما الكلية الثانية التي تُعتبر بحسب كمال الحقيقة والذات فتلائم الصور حقيقةً وبالذات ومثلها أيضاً كلية القوة لأن الصورة هي مبدأ الفعل وعلى هذا فإذاً نُظِرَ في البياض 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 والماهية فالبياض

موجودٌ كله في كل جزءٍ من السطح. ولما لم يكن للنفس كميةً مقدارية لا بالذات ولا بالعرض كما تقدم قريباً كانت النفس موجودةً كلها في كل جزءٍ من البدن باعتبار كلية الكمال والماهية فقط لا باعتبار كلية القوة إذ ليست في كل جزءٍ من البدن باعتبار كل قوة لها بل هي في العين بقوة البصر وفي الأذن بقوة السمع وهلم جراً لكن لا بد من اعتبار ان النفس لاقتضائها تغييراً في الأجزاء ليست نسبتها إلى الكل والأجزاء على السواء بل هي في الكل أولاً وبالذات من حيث انه المحل المتكامل بها الخاص والمعادل وفي الأجزاء ثانياً من حيث ان للأجزاء نسبةً إلى الكل

إذا أُجيب على الأول بأن كلام الفيلسوف هناك على قوة النفس المحركة

وعلى الثاني بأن النفس هي فعل الجسم الآليّ على أنه المتكامل بها الأول والمعادل

وعلى الثالث بأن الحيوان هو المركّب من النفس والبدن كله الذي هو المتكامل بها الأول والمعادل. والنفس ليست كذلك في جزء البدن. فليس يلزم أن يكون جزء الحيوان حيواناً

وعلى الرابع بأن من القوى النفسانية ما هو فوق كل أهليةٍ جسميةٍ وهو العقل والإرادة ولهذا ليس يقال انهما في جزءٍ من البدن ومنها ما هي مشتركةٌ بين النفس والبدن ولذلك ليس يجب أن يكون كلٌّ من هذه القوى حيث تكون النفس من البدن بل في ذلك الجزء المعادل لفعل تلك القوة

وعلى الخامس بأنه إنما يقال لجزءٍ من البدن أصل من جزءٍ آخر باعتبار القوى المختلفة التي أجزاء البدن آلاتٌ لها فالجزء الأصل ما كان آلةً لقوةٍ أصل أو خادماً لها بوجهٍ أصل



## المبحث السابع والسبعون

في ما يتعلق بقوى النفس بالاجمال - وفيه ثمانية فصول

ثم يجب النظر في ما يتعلق بقوى النفس وأولاً بالاجمال ثم بالتفصيل أما الأول فالبحت فيه يدور على ثمانين مسائل — ١ في ان ماهية النفس هل هي عين قوتها — ٢ في ان النفس هل لها قوة واحدة أو قوى متعددة — ٣ في ان قوى النفس كيف تتمايز — ٤ في ترتبها — ٥ في ان النفس هل هي محل جميع القوى — ٦ في ان قوى النفس هل هي صادرة عن ماهيتها — ٧ هل احداها صادرة عن الأخرى — ٨ هل تبقى كلها في النفس بعد مفارقتها البدن

## الفصل الأول

في ان ماهية النفس هل هي عين قوتها

يُتَخَطَّى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن ماهية النفس عين قوتها فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٩ ب ٤ ان «الذهن والمعرفة والمحبة موجودة في النفس وجوداً جوهرياً أي ذاتياً» وقال أيضاً هناك ك ١٠ ب ١١ «الذاكرة والعقل والإرادة حيوة واحدة وذهن واحد وماهية واحدة» ٢ وأيضاً ان النفس أشرف من الهيولى الأولى. والهيولى الأولى عين قوتها. فالنفس أولى أن تكون كذلك

٣ وأيضاً ان الصورة الجوهرية أبسط من الصورة العرضية بدليل ان الصورة الجوهرية لا تشتت أو تضعف هي قائمة بما لا يتجزأ. والصورة العرضية عين قوتها. فأولى أن تكون كذلك الصورة الجوهرية التي هي النفس

٤ وأيضاً ان القوة الحسية هي التي بها نحس والقوة العقلية هي التي بها نعقل. وأول ما به نحس ونعقل هو النفس كما قال الفيلسوف في كتاب النفس ٢ م ٢٤. فالنفس إذن عين قوتها

٥ وأيضاً ما ليس داخلاً في ماهية الشيء فهو عرضٌ فلو كانت قوة النفس خارجةً عن ماهيتها لكانت عرضاً وهذا منافٍ لقولِ أوغسطينوس في كتاب الثالث ٩ ب ٤ ان الأشياء المار ذكرها «ليست موجودةً في النفس وجود الشيء في محله كوجود اللون أو الشكل أو كيفية أو كمية أخرى في الجسم لأن كل ما كان كذلك فليس يتعدى المحل الحال فيه والذهن يقدر أن يحب ويعرف غير النفس أيضاً»

٦ وأيضاً يتمتع كون الصورة البسيطة محلاً. والنفس صورةٌ بسيطةٌ لعدم تركيبها من مادةٍ وصورة على ما مرَّ في مب ٧٥ ف ٥. فإذا يتمتع أن تكون قوة النفس موجودةً فيها وجود الشيء في محله

٧ وأيضاً ليس العرض مبدأً للفصل الجوهري. والحساس والناطق فصلان جوهريان وهما مأخوذان من الحس والنطق اللذين هما قوتان في النفس. فإذا ليست قوى النفس أعراضاً وهكذا يظهر أن قوة النفس هي عين ماهيتها

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ١١ «الأرواح السماوية تنقسم إلى ماهية وقوة وفعل» فالنفس إذن أولى بأن تكون ماهيتها مغايرةً لقوتها

والجواب أن يقال يستحيل أن تكون ماهية النفس عين قوتها وان قال بعضٌ بذلك ولنا في تحقيقه هنا وجهان الأول أنه لما كان الموجود وكل جنسٍ من أجناسه ينقسم إلى قوةٍ وفعلٍ وجب أن تكون القوة والفعل في جنسٍ واحدٍ ولهذا إذا لم يكن الفعل في جنس الجوهر امتنع أن يكون فيه أيضاً القوة التي إلى ذلك الفعل. وأثر النفس ليس في جنس الجوهر بل إنما الأثر عين الجوهر في الله وحده ومن ثمة كانت قوة الله التي هي مبدأ الأثر عين ذاته تعالى وهذا ممتنعٌ في النفس وفي كل خليفةٍ أخرى كما أسلفنا أنه ممتنعٌ في الملاك في مب ٥٩ ف ٢ —

والثاني أن النفس بماهيتها فعلٌ فلو كانت ماهيتها مبدأً للأثر مُباشراً لكان كل ذي نفسٍ يصدر عنه دائماً بالفعل آثار الحياة كما أن كل ذي نفسٍ حيٌّ دائماً بالفعل لأنها من حيث هي صورةٌ ليست فعلاً متجهاً إلى فعلٍ آخر وراءه بل هي الحد الأقصى للتولد فإذاً كونها لا تزال بالقوة إلى فعلٍ آخر ليس باعتبار ماهيتها من حيث هي صورةٌ بل باعتبار قوتها وبهذا الاعتبار يقال للنفس من حيث هي خاضعةٌ لقوتها فعلٌ أول متجهٌ إلى فعلٍ ثانٍ. على أن ذا النفس ليس يفعل دائماً بالفعل أفعال الحياة ولذلك قيل في حد النفس إنها فعلٌ لجسمٍ ذي حياةٍ بالقوة وليس مع ذلك قيد القوة مخرجاً للنفس فإذاً ليست ماهية النفس عين قوتها إذ ليس شيءٌ بالقوة باعتبار الفعل من حيث هو بالفعل

إذاً أُجيب على الأول بأن كلام أوغسطينوس على الذهن باعتبار معرفته ومحبته لذاته فتكون المعرفة والمحبة باعتبار تعلقهما به موجودتين في النفس وجوداً جوهرياً أو ذاتياً لتعلق المعرفة والمحبة بجوهر النفس أو ماهيتها وعلى هذا المعنى أيضاً يجب حمل قوله أنها حياةٌ واحدةٌ وذهنٌ واحدٌ وماهيةٌ واحدةٌ — أو بما قال بعضٌ من أن هذا القول صادقٌ باعتباره من قبيل حمل الكل القويّ على أجزائه وهو واسطةٌ بين الكل الكلي والكل الكمالي فإن الكل الكلي يصدق على كل جزءٍ أجزائه بتمام ماهيته وقوته كما يصدق الحيوان على الإنسان والفرس ولهذا يُحمل حقيقةً على كل جزءٍ من أجزائه. والكل الكمالي ليس يصدق على كل جزءٍ من أجزائه لا بتمام ماهيته ولا بتمام قوته فلا يُحمل بوجهٍ على كل جزءٍ من أجزائه بل يحمل عليها كلها معاً بوجهٍ ما ولو مجازاً وذلك كقولنا الجدار والسقف والأساس هي البيت. وأما الكل القويّ فيصدق على كل جزءٍ من أجزائه بتمام ماهيته لا بتمام قوته ومن ثمَّ يجوز أن يحمل على كل جزءٍ من أجزائه بوجهٍ ما لا حقيقةً كما يُحمل الكل الكلي وعلى هذا الوجه يحمل قول

اوغسطينوس ان الذاكرة والعقل والإرادة ماهيةً واحدةً للنفس

وعلى الثاني بأن الفعل الذي الهولوى الأولى بالقوة إليه هو الصورة الجوهرية ولهذا ليست قوة الهولوى سوى ماهيتها

وعلى الثالث بأن الأثر يُسند إلى المركّب كما يُسند إليه الوجود إذ ليس يفعل إلا الموجود. والمركّب بالصورة الجوهرية يحصل على الوجود الجوهرى وبالقوة التابعة للصورة الجوهرية يفعل فكانت من ثمة نسبة الصورة العرضية الفعلية إلى صورة الفاعل الجوهرية (كنسبة الحرارة مثلاً إلى صورة النار) كنسبة قوة النفس إلى النفس

وعلى الرابع بأن كون الصورة العرضية مبدأً للأثر إنما هو حاصل لها من الصورة الجوهرية فالصورة الجوهرية إذن هي المبدأ الأول للأثر لا المبدأ القريب وبناءً على ذلك قال الفيلسوف ان ما به نعقل ونحس هو النفس

وعلى الخامس بأنه ان أُخذَ العرض من حيث هو قسيمٌ للجوهر امتنع أن يكون شيءٌ واسطةً بين الجوهر والعرض لانقسامها بالإثبات والنفي أي بالوجود في محل واللاوجود فيه وعلى هذا فلأن القوة النفسانية ليست عين ماهية النفس يجب أن تكون عرضاً وهي من ثاني أنواع الكيف. وأما ان أُخذَ العرض من حيث هو أحد الكليات الخمس كان ثمة شيءٌ واسطةً بين الجوهر والعرض لأن كل ما كان ذاتياً للشيء فهو من قبيل جوهره وليس كل ما كان خارجاً عن ماهيته يجوز أن يقال له عرضٌ بل إنما يقال ذلك لما ليس صادراً عن مبادئ النوع الذاتية فقط فان الخاصة ليست جزءاً من الماهية لكنها صادرة عن مبادئ النوع الذاتية فكانت واسطةً بين الجوهر والعرض كما مرّ في الجواب الأول وبهذا الوجه يجوز ان تُعتبر قوى النفس متوسطةً بين الجوهر والعرض لكونها خواص طبيعية للنفس وأما قول اوغسطينوس ليست المعرفة والمحبة موجودتين في النفس وجود العوارض

في الموضوع فيُحمل على ما تقدم هناك أي لا باعتبار استنادهما إلى النفس بل باعتبار تعلقهما بها وعلى هذا المعنى ينهض برهانه لأنه لو كانت المحبة موجودةً في النفس المحبوبة كوجود العرض في المحل لزم أن يجاوز العرض محلّه لتعلق محبة النفس بأمرٍ أخرى أيضاً

وعلى السادس بأن النفس وإن لم تكن مركبة من مادةٍ وصورةٍ إلا أن فيها شيئاً مخالطاً للقوة كما أسلفنا في مب ٧٥ ف ٥ فيجوز أن تكون محلاً للعرض. أما القضية الموردة فإنما تصدق في الله الذي هو فعل صرفٌ وفي حقه تعالى أوردتها بويسيوس في كتاب الثالث

وعلى السابع بأن الناطق والحساس باعتبار كونهما فصلين ليسا مأخوذتين من قوتي الحسّ والناطق بل من النفس الحساسة والناطقية إلا أنه لما كانت الصور الجوهرية المجهولة في ذاتها إنما تُعلم لنا بالعوارض لم يكن مانعٌ أن تجعل العوارض أحياناً مكان الفصول الجوهرية

### الفصل الثاني

#### هل للنفس قوى متكررة

يُخطئ إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن ليس للنفس قوى متكررة لأن النفس العاقلة قريبة جداً إلى الشبه الإلهي. وليس في الله إلا قوةً بسيطةً واحد. فكذا النفس العاقلة أيضاً

٢ كلما كانت القوة أعلى كانت أَوْحد. والنفس العاقلة أعلى قوةً من سائر الصور. فإذاً يجب تكون أعظم وحدة في قوتها

٣ وأيضاً ليس يفعل إلا ما كان موجوداً بالفعل. والإنسان بماهية النفس الواحدة يحصل له مراتب مختلفة من كمال الوجود كما مرّ في المبحث الآنف ف ٣ و ٤. فإذاً بقوة نفسانية واحدة يفعل الأفاعيل المختلفة بحسب اختلاف المراتب

لكن يعارض ذلك أن الفيلسوف وضع للنفس قوىً متكثرة في كتاب النفس ٢ م ١٣ و ٢٧ والجواب أن يقال لا بدّ من وضع قوىً متكثرة للنفس ولتوضيح ذلك يجب اعتبار ما قاله الفيلسوف في كتاب السماء ٢ م ٦٦ من أن الموجودات الساقطة لا تقدر أن تدرك كمال الخيرية بل إنما تدرك خيرية ناقصةً بحركاتٍ قليلةٍ وما كان أعلى منها فإنه يدرك كمال الخيرية بحركات كثيرةٍ وما كان أعلى منه فإنه يدرك ذلك بحركاتٍ قليلةٍ والكمال الأعظم إنما هو لمن يدرك كمال الخيرية من غير ما حركةٍ كما أن من لا يقدر أن ينال الشفاء التام بل إنما يدرك يسيراً منه بأدوية كثيرة فهو في المرتبة السفلى من الاستعداد للشفاء وأحسن استعداداً منه من يقدر أن ينال الشفاء التام ولكن بأدوية كثيرة وأحسن استعداداً من هذا من ينال ذلك بأدوية قليلةٍ والبالغ أقصى مراتب الاستعداد من يحصل على ذلك دون دواءٍ. فإذا ما كان دون الإنسان فإنه يدرك خيرات جزئية فيكون له أفعال وقوى قليلة ومحدودة وأما الإنسان فيقدر على إدراك الخيرية الكلية والكاملة لقدرته على إدراك السعادة ولكنه في رتبة الطبيعة أدنى المخلوقات القادرة على إدراك السعادة ومن ثمه كان في النفس الإنسانية حاجةً إلى أفعال وقوى كثيرة ومختلفة وأما الملائكة فهم أقل اختلافاً في القوى وأما الله فليس فيه قوة أو فعل مغاير لماهيته — وهناك أيضاً وجه آخر لزيادة تعدد القوى في النفس الإنسانية وهو كونها متوسطة بين المخلوقات الروحانية والمخلوقات الجسمانية فيجتمع فيها قوى كلا الفريقين

إذاً أجيب على الأول بأن النفس العقلية هي بقدرتها على إدراك الخيرية الكاملة ولو بوسائل كثيرة ومختلفة أقرب إلى الشبه الإلهي من المخلوقات التي دونها فإن كثرة الوسائل واختلافها إنما يجعلها أقل شبيهاً بالله من المخلوقات

التي فوقها

وعلى الثاني بأن القوة الواحدة هي أعلى إذا تناولت أموراً مساوية والقوة المتكثرة هي أعلى إذا تناولت أموراً أكثر

وعلى الثالث بأن الشيء الواحد ليس له إلا وجودٌ جوهريٌّ واحدٌ لكن يجوز أن يكون له أفعالٌ متكثرة ولهذا كان للنفس ماهيةً واحدةً وقوى متكثرة

### الفصل الثالث

في أن القوى هل تتمايز بالآثار والموضوعات

يُنْخَطِى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن القوى لا تتمايز بالآثار والموضوعات إذ ليس يتعين شيءٌ إلى نوعٍ بما هو متأخرٌ أو خارجٌ. والأثر متأخرٌ عن القوة والموضوع خارجٌ عنها. فإذا لا تتمايز القوى بهما في النوع

٢ وأيضاً ان المتضادات ما كانت في غاية التباين فلو كانت القوى تتمايز بالموضوعات لزم عدم تعلق قوةٍ واحدةٍ بالمتضادات وهذا بين البطلان في جميع القوى تقريباً فإن الأبيض والأسود يتعلق بهما قوةٌ باصرةٌ واحدةٌ والحلو والمرُّ يتعلق بهما قوةٌ ذائقةٌ واحدةٌ

٣ وأيضاً متى ارتفعت العلة ارتفع المعلول فلو كان تباين القوى من تباين الموضوعات لما تعلقت قوى مختلفة بموضوع واحدٍ وهذا ظاهر الفساد لتعلق القوة المدركة والقوة الشوقية بواحدٍ بعينه

٤ وأيضاً ما كان علةً بالذات لشيءٍ فهو يسببه في كل شيءٍ. وقد نجد موضوعات مختلفة لقوى متباينة يتعلق بها قوة واحدة كما أن الصوت واللون موضوعان لقوتي السمع والبصر المختلفتين ويتعلق بهما مع ذلك قوة الحس المشترك الواحدة. فإذا ليست القوى تتمايز بتمايز الموضوعات

لكن يعارض ذلك ان المتأخرات تتمايز بالمتقدمات وقد قال الفيلسوف في

كتاب النفس ٢ م ٣٣ ان «الآثار والأفعال متقدمة عقلاً على القوى والموضوعات متقدمة على الأفعال» فإذا القوى تتمايز بالآثار والموضوعات

والجواب أن يُقال إنَّ القوة من حيث هي قوةٌ هي متجهةٌ إلى الفعل فيجب من ثَمَّ اعتبار حقيقتها من جهة الفعل المتجهة إليه فإذاً يجب أن تختلف حقيقتها على حسب اختلاف حقيقة الفعل وحقيقة الفعل تختلف باختلاف حقيقة الموضوع فإن كل فعلٍ فهو يستند اما إلى القوة الفاعلة أو إلى القوة المنفصلة ونسبة الموضوع إلى فعل القوة المنفصلة نسبة المبدأ والعلّة المحركة فإن اللون من حيث يحرك البصر هو مبدأ الإبصار ونسبته إلى فعل القوة الفاعلة نسبة الحد والغاية كما أن موضوع القوة النامية هو الكم التام الذي هو غاية النمو ومن هذين أي المبدأ والغاية أو الحد يستفيد الفعل نوعه فإن التسخين يختلف عن التبريد في أن الأول يصدر عن الحار أي الفاعل إلى الحار والثاني يصدر عن البارد إلى البارد فإذاً لا بد أن يكون اختلاف القوى بحسب الأفعال والموضوعات لكن يجب أن يُعلم ان ما بالعرض ليس يغير النوع فإن الحيوان لما كان يعرض له أن يكون مثلوناً لم تختلف أنواعه باختلاف اللون بل باختلاف ما يحصل له بالذات أي باختلاف النفس الحساسة التي قد تكون ناطقة وقد تكون غير ناطقة فكان الناطق وغير الناطق هما الفصلين المفصلين للحيوان المقومين لاختلافه النوعي وكذا الحال في قوى النفس فإنها ليست تختلف بكل اختلاف في الموضوعات بل باختلاف ما تتجه إليه القوة بالذات كما يتجه الحس بالذات إلى الكيفية المنفصلة التي تنقسم بالذات إلى اللون والصوت ونحوهما ولذا كانت القوة الحسية المتعلقة باللون وهي البصر مغايرة للقوة الحسية المتعلقة بالصوت وهي السمع لكن يعرض للكيفية المنفصلة أو للمثلون ان يكون موسيقياً أو ناحياً أو كبيراً أو صغيراً أو إنساناً أو حجراً فلا تكون هذه الاختلافات سبباً لتمايز القوى النفسانية

إذا أُجيب على الأول بأن الفعل وإن كان متأخراً عن القوة وجوداً لكنه متقدّم عليها عقلاً واعتباراً والموضوع وإن كان خارجاً لكنه مبدأً وغاية للأثر وما كان داخلاً أي باطناً لشيء فإنما يكون على نسبة مبدئه وغايته

وعلى الثاني بأنه لو اتجهت قوة ما بالذات إلى أحد الضدين على أنه موضوعها لزم اختصاص ضده بقوة أخرى لكن القوة النفسانية لا تتجه بالذات إلى الحقيقة الخاصة بأحد الضدين بل إلى الحقيقة المشتركة بينهما كما أن البصر ليس يتجه بالذات إلى حقيقة الأبيض بل إلى حقيقة اللون لتضمّن كل من الضدين على نحو ما حقيقة الآخر لأن النسبة بينهما كالنسبة بين الكامل والناقص

وعلى الثالث بأنه لا مانع أن يكون شيء واحدًا ذاتاً ومتغيراً اعتباراً وهكذا يجوز تعلق قوى مختلفة به

وعلى الرابع بأن القوة العالية تتجه بالذات إلى الموضوع باعتبار حقيقة أعمّ من الحقيقة التي تتجه إليها القوة السافلة لأنه كلما كانت القوة أعلى كانت أكثر تناولاً ولذلك كانت أمور كثيرة تتفق في حقيقة موضوعية واحدة تتجه إليها بالذات القوة العالية ولكنها تختلف باعتبار الحقائق التي تتجه إليها بالذات القوى السافلة ومن ثمة كان للقوى السافلة المختلفة موضوعات مختلفة ولكنها تتعلق بها قوة واحدة عالية

### الفصل الرابع

في أن القوى النفسانية هل هي مترتبة

يُخطى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن القوى النفسانية ليست مترتبة لأن الأشياء المندرجة تحت قسمة واحدة ليس فيها متقدّم ومتأخّر بل هي متصاحبة طبعاً والقوى النفسانية مندرجة تحت قسمة واحدة. فإذا ليست مترتبة

٢ وأيضاً إن للقوى النفسانية نسبة إلى الموضوعات ونسبة إلى النفس. وهي

ليست مترتبة من جهة النفس لأن النفس واحدة ولا من جهة الموضوعات أيضاً لكونها متغايرة ومتباينة بالكلية كما هو واضح في اللون والصوت. فإذا ليست القوى النفسانية مترتبة

٣ وأيضاً من شأن القوى المترتبة أن يكون فعل احدها متوقفاً على فعل الأخرى. وليس فعل احدى القوى النفسانية متوقفاً على فعل الأخرى لجواز أن يخرج البصر إلى الفعل من دون السمع وبالعكس. فإذا ليست القوى النفسانية مترتبة

لكن يعارض ذلك ان الفيلسوف قد شبه أجزاء النفس أو قواها بالأشكال كما في كتاب النفس ٢ م ٣٠ و ٣١. والأشكال مترتبة. فكذا القوى النفسانية أيضاً

والجواب أن يقال لما كانت النفس واحدة والقوى متعددة والانتقال من الواحد إلى الكثرة إنما يكون بترتيب ما وجب أن تكون القوى النفسانية مترتبة وترتيبها على ثلاثة أنواع اثنان منها باعتبار توقف احداها على الأخرى والثالث باعتبار ترتيب الموضوعات اما توقف احداها على الأخرى فيجوز اعتباره على وجهين احدهما بحسب الترتيب الطبيعي باعتبار ان الكامل متقدم طبعاً على الناقص والآخر بحسب ترتيب التوليد والزمان باعتبار أنه يُنقل من الناقص إلى الكامل فباعتبار الضرب الأول 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 فالأمر بالعكس لأن قوى النفس الغاذية متقدمة بطريق التوليد على قوى النفس الحساسة ولذلك فهي تأهب البدن لأفعالها وكذا الحال في القوى الحسية بالنسبة إلى القوى العقلية وأما باعتبار الضرب الثالث فبعض القوى الحسية مترتبة بينها وهي البصر والسمع والشم لأن المرئي متقدم طبعاً لاشتراكه بين الأجسام العلوية والسفلية

والصوت المسموع يحدث في الهواء المتقدم طبعاً على امتزاج العناصر الذي يتبعه الشم إذا أُجيب على الأول بأنه قد تكون بعض أنواع الجنس الواحد متفاوتة في المتقدم والمتأخر باعتبار الوجود كالأعداد والأشكال وإن كانت متصاحبة باعتبار اندراجها تحت جنس واحدٍ شاملٍ لها

وعلى الثاني بأن للقوى النفسانية ترتيباً من جهة النفس التي وإن كانت واحدةً بالذات إلا أن لها باعتبار ترتيب ما نسبةً إلى أفعال مختلفة ومن جهة الموضوعات ومن جهة الأفعال أيضاً كما مرَّ في جرم الفصل

وعلى الثالث بأن هذا الاعتراض إنما يتجه على تلك القوى التي يُعتَبَر فيها الضرب الثالث من الترتيب فقط وأما تلك القوى المترتبة بالترتيب الآخرين فهي بحيث يتوقف فعل احداها على فعل الأخرى

### الفصل الخامس

في أن القوى النفسانية بأسرها هل هي موجودة في النفس وجود الشيء في المحل يُنْخَطِطُ إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن القوى النفسانية بأسرها موجودة في النفس وجود الشيء في المحل لأن نسبتها إلى النفس نسبة القوى الجسمانية إلى الجسم. والجسم محل للقوى الجسمانية. فالنفس إذن محل للقوى النفسانية

٢ وأيضاً إن أفعال القوى النفسانية تُسند إلى البدن باعتبار النفس لأن النفس هي أول ما به نحسُّ ونَعْقِل كما في كتاب النفس ٢ م ٢٤. والمبادئ الأولى لأفعال النفس هي القوى. فالقوى إذن موجودة أولاً في النفس

٣ وأيضاً قال اوغسطينوس في شرح تك ك ١٢ ب ١٩ و ٢٠ «من الأشياء ما تحسُّ به النفس لا بواسطة البدن بل من دونه كالخوف ونحوه ومنها ما تحسُّ به بواسطة البدن». ولو لم تكن القوة موجودة في النفس وحدها وجود الشيء في

المحل لم يكن لها ان تحسَّ بشيءٍ من دون البدن. فالنفس إذن محل القوة الحسية وهكذا هي محل سائر القوى أيضاً

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب النوم واليقظة ب ١ «ليس الشعور من شأن النفس ولا من شأن البدن بل من شأن المركَّب» فالقوة الحسية إذن موجودة في المركَّب وجودها في المحل. فإذا ليست النفس وحدها محلاً لجميع القوى النفسانية

والجواب أن يُقال إنَّ محل القوة الفاعلة ما كان قادراً ان يفعل لأن كل عرض يتصف به محله. وما يقدر أن يفعل وما يفعل واحدٌ بعينه فإذا ما اختص به الفعل فهو محلُّ للقوة كما قال الفيلسوف أيضاً في الموضع المتقدم ذكره. وواضحٌ مما قدَّمناه في المبحث الآنف ف ١ ان من أفعال النفس ما يزاول دون آلة جسمانية كالتعقل والإرادة فالقوى المُصدرة لهذه الآثار محلُّها النفس ومنها ما يزاول بآلاتٍ جسمانية كالإبصار بالعين والسماع بالاذن وقس على ذلك سائر أفعال القوة الغذائية والحساسة والقوى المصدرة لهذه الأفعال محلُّها المركَّب لا النفس وحدها

إذاً أجيب على الأول بأن جميع القوى تُسند إلى النفس لا على أنها محلها بل على أنها مبدؤها لأن المركَّب إنما يقوى على فعل هذه الأفعال بالنفس

وعلى الثاني بأن وجود جميع هذه القوى في النفس أصلٌ من وجودها في المركَّب باعتبار المبدئية لا باعتبار المحلية

وعلى الثالث بأن أفلاطون ذهب إلى أن الشعور فعلٌ خاصٌ بالنفس كالتعقل وكثيراً ما يورد اوغسطينوس في المباحث الفلسفية آراء أفلاطون على سبيل الحكاية لها لا أخذاً بها ومع ذلك فما يقال هنا من أن النفس تحسُّ ببعض الأشياء بالبدن وبيعضها دون البدن يحتمل معنيين أحدهما ان المراد بقولنا بالبدن أو

دون البدن الدلالة على فعل الشعور باعتبار صدورهِ عن الشاعر وبهذا المعنى لا تشعر النفس بشيء دون البدن لأن فعل الشعور ليس يصدر عن النفس إلا بآلة جسمانية. والثاني ان المراد بذلك الدلالة على فعل الشعور من جهة الموضوع المشعور به وبهذا المعنى قد تشعر النفس ببعض أشياء بالبدن أي موجودة في البدن كشعورها بالجرح ونحوه وقد تشعر ببعض أشياء دون البدن أي غير موجودة في البدن بل في تصور النفس فقط كشعورها بالتذاذها بما تسمعه أو بتألمها منه

### الفصل السادس

في أن قوى النفس هل هي صادرة عن ماهيتها

يُتَخَطَّى إلى السادس بأن يقال: يظهر أن قوى النفس ليست صادرةً عن ماهيتها إذ ليس يصدر عن الواحد البسيط أشياء مختلفة. وماهية النفس واحدة بسيطة. فيمتنع صدور قوى النفس عنها لتكثرها واختلافها

٢ وأيضاً ما كان مصدراً لشيء فهو علة له. وليس يجوز جعل ماهية النفس علة لقواها كما يتضح من استقراء أجناس العلل. فإذا ليست قوى النفس صادرةً عن ماهيتها

٣ وأيضاً ان الصدور يتضمن حركة ما. وليس يتحرك شيء من نفسه كما هو مقرر في الطبيعيات ك ٧ ب ٥ الا باعتبار أجزائه كما يقال إن الحيوان يتحرك من نفسه باعتبار ان جزءاً منه محركٌ وجزءاً متحركٌ وأيضاً فالنفس لا تتحرك كما تقرر في كتاب النفس ١ م ٦٦. فإذا ليست النفس مُصدرةً لقواها فيها

لكن يعارض ذلك ان قوى النفس انما هي خاصيات طبيعية لها. والمحل علة لاعراضه الخاصة ولذلك يؤخذ في حدّ العرض كما يتضح مما قاله الفيلسوف في الإلهيات ك ٧ م ١٢ وما يليه. فإذا قوى النفس تصدر عن ماهيتها صدورها عن علتها

والجواب أن يُقال إنّ الصورة الجوهرية والصورة العرضية تجتمعان من وجهٍ وتفترقان من وجهٍ فتجتمعان في ان كليهما فعلٌ وبكليهما يحصل شيءٌ بالفعل بوجهٍ ما وتفترقان في أمرين اما أولاً فلأن الصورة الجوهرية تفعل الوجود المطلق ومحلها موجودٌ بالقوة فقط والصورة العرضية لا تفعل الوجود المطلق بل وجوداً مقيّداً لأن محلها موجودٌ بالفعل ومن ذلك يتضح ان الوجود بالفعل في الصورة الجوهرية متقدّمٌ عليه في محلها ولما كان المتقدّمُ علّةً في كل جنس كانت الصورة الجوهرية مُصدرةً للوجود بالفعل في محلها وبعكس ذلك الصورة العرضية فإن الوجود بالفعل في محلها متقدّمٌ عليه فيها ومن ثَمَّه 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 لأن محل العرض الأجنبي قابلٌ له فقط واما مُصدِرُهُ فهو الفاعل الخارج. وأما ثانياً فلأنه لما كان الأقل أصالةً لأجل الأكثر أصالةً كانت المادة لأجل الصورة الجوهرية وبعكس ذلك الصورة العرضية لأنها لأجل تكميل المحل. وواضحٌ مما تقدم في الفصل الآنف ان محل القوى النفسانية إما النفس وحدها لجواز أن تكون محلاً للعرض باعتبار ان لها شيئاً من الوجود بالقوة كما أسلفنا في مب ٧٥ ف ٥ أو المركَّب. ووجود المركَّب بالفعل إنما هو بالنفس. فواضحٌ إذن ان جميع القوى النفسانية سواءً كان محلها النفس فقط أو المركَّب صادرةً عن ماهية النفس على انها مبدأ لها فقد مرَّ قريباً ان العرض يصدر عن المحل باعتبار كونه بالفعل ويحل فيه باعتبار كونه بالقوة

إذا أُجيب على الأول بأنه يجوز ان يصدر طبعاً عن الواحد البسيط أمور كثيرة بترتيبٍ ما وبسبب اختلاف القوابل فإذاً يجوز أن يصدر عن ماهية النفس الواحدة قوى متكررة ومختلفة بسبب ترتب القوى واختلاف الآلات

## الجسمانية

وعلى الثاني بأن المحل هو علة العرض الخاص الغائية وهو أيضاً على نحو ما علته الفاعلة والمادية باعتبار كونه قابلاً له. ومن ثمَّ يجوز أن يُعتَبَر كون ماهية النفس علةً لجميع القوى باعتبار الغاية والمبدئِ الفاعل وبعضها باعتبار القابل

وعلى الثالث بأن صدور العوارض الخاصة عن المحل ليس بتغييرٍ واستحالةٍ بل بحصول طبيعيٍّ على نحو ما يحصل شيءٌ عن آخر طبعاً كحصول اللون عن الضوء

## الفصل السابع

في أن القوى النفسانية هل احداها صادرة عن الأخرى

يُتَخَطَّى إلى السابع بأن يقال: يظهر أن ليست إحدى القوى النفسانية صادرة عن الأخرى لأن الأشياء التي يبتدئ وجودها معاً ليس يصدر احداها عن الآخر. وجميع القوى النفسانية مخلوقة معاً مع النفس. فإذاً ليست احداها صادرة عن الأخرى

٢ وأيضاً ان قوة النفس تصدر عن النفس صدور العرض عن المحل. ويمتنع كون إحدى القوى النفسانية محلاً للأخرى إذ ليس للعرض عرضٌ. فإذاً ليست إحدى القوى صادرة عن الأخرى

٣ وأيضاً ليس يصدر المقابل عن مقابله بل كل شيء إنما يصدر عن مماثله في النوع. والقوى النفسانية متقابلة على أنها أنواعٌ مختلفة. فإذاً ليست احداها صادرة عن الأخرى

لكن يعارض ذلك ان القوى تُعرَف بالأفعال. وفعل القوة الواحدة معلولٌ لفعل الأخرى كما أن فعل الخيال معلولٌ لفعل الحس. فإذاً إحدى القوى النفسانية معلولةٌ للأخرى

والجواب أن يقال كما أن أوَّل الأشياء الصادرة بترتيبٍ طبيعيٍّ عن واحدٍ

هو علة سائرهما كذلك ما كان أقرب إلى الأول فهو على نحو ما علة لما هو أبعد وقد أوضحنا في ف ٤ ان القوى النفسانية مترتبة على أنحاء متعددة ولذلك كانت احداها صادرة عن ماهية النفس بواسطة الأخرى. ولما كانت نسبة ماهية النفس إلى القوى نسبة لمبدأ الفاعل والغائي ونسبة المبدأ القابل اما وحدها أو مع البدن وكان الفاعل والغاية أكمل والمبدأ القابل من حيث هو قابل أقل كمالاً لزم أن تكون القوى النفسانية التي هي أقدم في رتبة الكمال والطبيعة مبادئ للقوى الأخرى بطريق الغاية ولمبدأ الفاعل فإننا نجد أن الحس لأجل العقل دون العكس وأيضاً فالحس مشاركة للعقل ناقصة فهو باعتبار الأصل الطبيعي صادر بوجه ما عن العقل صدور الناقص عن الكامل وأما بطريق المبدأ القابل فالأمر بالعكس فإننا نجد القوى التي هي أقل كمالاً مبادئ للقوى الأخرى كما أن النفس من حيث هي ذات قوة حسية تُعتبر كمحل ومادة للعقل ومن ثم كانت القوى التي هي أقل كمالاً متقدمة في طريق الكون فإن الحيوان يتكون قبل الإنسان

إذاً أجيب على الأول بأنه كما أن القوى النفسانية تصدر عن ماهية النفس لا بتغير واستحالة بل بضرب من الحصول الطبيعي وهي مقارنة للنفس في الوجود كذلك شأن إحداها بالنسبة إلى الأخرى

وعلى الثاني بأن العرض لا يجوز أن يكون بالذات محلاً للعرض إلا أنه قد يحل في الجوهر عرض قبل عرض آخر كحلول الكم قبل الكيف فيقال بهذا الاعتبار ان عرضاً محلاً لعرض آخر كما يُقال إن السطح محل للون من حيث أن الجوهر يقبل بواسطة عرض عرضاً آخر وكذا يجوز أن يقال في القوى النفسانية

وعلى الثالث بأن القوى النفسانية متقابلة بطريق الكامل والناقص كأنواع الأعداد والأشكال وهذا التقابل ليس يمنع من صدور طرف عن الآخر فإن

الناقص يصدر طبعاً عن الكامل

### الفصل الثامن

في أن القوى النفسانية هل تبقى كلها في النفس بعد مفارقتها البدن  
يُتخطى إلى الثامن بأن يقال: يظهر أن القوى النفسانية تبقى كلها في النفس بعد مفارقتها  
البدن ففي كتاب الروح والنفس ب ١٥ ان «النفس متى فارقت البدن جذبت معها الحس والوهم  
والنطق والعقل والفهم والشهوانية والغضبية»

٢ وأيضاً ان قوى النفس هي خواصها الطبيعية. والخاص لازم لا ينفك عن مخصوصه.  
فإذا قوى النفس تبقى فيها بعد موت البدن أيضاً

٣ وأيضاً ان قوى النفس حتى الحساسة لا تضعف بضعف البدن ففي كتاب النفس ١ م  
٦٥ «لو أخذ الشيخ عين الشاب لأبصر بها كالشاب». والضعف سبيل إلى الفساد. فإذا ليست قوى  
النفس تفسد بفساد البدن بل تبقى في النفس المفارقة

٤ وأيضاً ان الحافظة قوة للنفس الحساسة كما قرره الفيلسوف في كتاب الحافظة ب ١.  
وهي تبقى في النفس بعد مفارقتها البدن ففي لو ١٦: ٢٥ انه قيل للغني الموجود بنفسه في جهنم  
«تذكر انك نلت الخيرات في حياتك» فالحافظة إذن تبقى في النفس المفارقة ومثلها سائر قوى  
الجزء الحساس

٥ وأيضاً ان اللذة والألم هيتان للقوة الشهوانية الخاصة بالجزء الحساس. وواضح أن  
النفوس المفارقة تلتذ وتآلم بما ينالها من الثواب أو العقاب. فإذا القوة الشهوانية تبقى في النفس  
المفارقة

٦ وأيضاً قال اوغسطينوس في شرح تك ك ١٢ ب ٣٢ «كما ان النفس متى فقد البدن  
الحس قبل أن يموت بالكلية ترى بالواهمة بعض الأشياء 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 ذلك قوله في كتاب عقائد الكنيسة ب ١٩ «الإنسان مركَّب من جوهرين فقط النفس بنطقها والبدن بحواسه» فإذا متى مات البدن زالت القوى الحسية

والجواب أن يقال قد مرَّ في الفصلين الآنفين أن نسبة القوى النفسانية كلها إلى النفس وحدها نسبةً إلى المبدأ غير أن منها ما محله النفس وحدها كالعقل والإرادة وهذه تبقى ضرورةً في النفس بعد موت البدن ومنها ما محله المركَّب كجميع قوى الجزء الحساس والغاذي. ومتى زال المحل زال العرض بالضرورة فإذا متى فسد المركَّب لم تبقى هذه القوى بالفعل بل إنما تبقى بالقوة فقط في النفس من حيث هي مبدؤها أو أصلها فإذا لا صحة لما قاله بعض من أن هذه القوى تبقى في النفس بعد فساد البدن أيضاً وأشدّ بطلاناً ما قالوا من إن أفعال هذه القوى أيضاً تبقى في النفس المفارقة إذ ليس لهذه القوى فعلٌ دون آلةٍ جسمية

إذاً أجيب على الأول بأن ذلك الكتاب ليس حجةً فلا يُعتدُّ بما كُتبَ فيه هناك. ومع ذلك فيجوز أن يكون المراد به ان النفس تجذب معها هذه القوى بالقوة لا بالفعل وعلى الثاني بأن القوى التي نقول انها لا تبقى بالفعل في النفس المفارقة ليست خواصاً للنفس وحدها بل للمركب

وعلى الثالث بأنه إنما يُقال إن هذه القوى لا تضعف بضعف البدن لأن النفس لا بعروها بذلك تغيرٌ لكونها المبدأ الحيوي لهذه القوى

وعلى الرابع بأن التذكر مأخوذٌ هناك بالمعنى الذي به اوغسطينوس يجعل الحافظة قوةً عقلية لا بالمعنى الذي به تجعل قوةً حسية

وعلى الخامس بأن الألم واللذة لا يحصلان للنفس المفارقة بحسب الشهوة الحسية بل بحسب الشهوة العقلية كما هي في الملائكة أيضاً

وعلى السادس بأن كلام اوغسطينوس هناك على سبيل النظر والبحث لا على سبيل التقرير ولذلك رجع في بعض ما قاله هناك



### المبحث الثامن والسبعون

#### في قوى النفس بالتفصيل - وفيه أربعة فصول

ثم يجب النظر في قوى النفس بالتفصيل وليس من شأن اللاهوتي أن ينظر بالخصوص إلا في القوى العقلية والشوقية التي هي محل الفضائل غير أنه لما كانت معرفة هذه القوى متوقفة بوجه ما على معرفة القوى الأخر سنجعل نظرنا في قوى النفس بالتفصيل على ثلاثة أقسام فسنبحث أولاً في تلك الأمور التي هي موطئات للعقل وثانياً في القوى العقلية وثالثاً في القوى الشوقية. أما الأول فالبحت فيه يدور على أربع مسائل — ١ في أجناس القوى النفسانية — ٢ في أنواع الجزء النباتي — ٣ في الحواس الظاهرة أي المشاعر — ٤ في الحواس الباطنة

### الفصل الأول

#### في أن أجناس النفسانية هل هي خمسة

يُتخطى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن أجناس القوى النفسانية ليست خمسة أي النباتي والحسي والشوقي والمحرك في المكان والعقلي فإن قوى النفس يقال لها أجزاءها أو أقسامها. ولم يجعل أحدٌ للنفس إلا ثلاثة أقسام فقط أي النفس النباتية والحساسة والناطقة. فإذاً أجناس القوى النفسانية ثلاثة لا خمسة

٢ وأيضاً ان القوى النفسانية هي مبادئ أفعال الحياة. وإنما يُقال إن شيئاً يحيا على أربعة أنحاء فقد قال الفيلسوف في كتاب النفس ٢ م ١٣ «لما كانت

الحيوة تقال على أنحاءٍ متكثرة فمتى وُجدَ واحدٌ منها فقط في شيءٍ قلنا إنه حيٌّ وهي كالعقل والحس والحركة والسكون في المكان ثم حركة الغذاء والنقصان والزيادة» فإذا إنما أجناس القوى النفسانية أربعةٌ فقط إذ لم يُعدَّ الشوقيّ منها

٣ وأيضاً ما كان مشتركاً بين جميع القوى فليس يجب أن يُجعل له جنسٌ مخصوص في النفس. والشوق يلائم كل قوةٍ نفسانيةٍ فإن البصر يشتاقي المُبصر الملائم كقوله في سي ٤٠: ٢٢ «البهاء والجمالُ تشتهيها عينك لكن خضيرُ المزرعة فوق كليهما» وكذا كل قوةٍ أخرى فإنها تشتهي الموضوع الملائم لها. فإذا ليس يجب أن يُجعل الشوقي جنساً مخصوصاً من قوى النفس

٤ وأيضاً ان المبدأ المحرك في الحيوانات هو الحس أو العقل أو الشوق كما في كتاب النفس ٣ م ٤٨ وما يليه. فإذا ليس يجب أن يجعل المحرك جنساً مخصوصاً في النفس مغايراً للأجناس المتقدمة

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الكتاب المذكور م ٢٧ «نُطلق القوى على النباتي والحسي والشوقي والمحرك المكاني والعقلي»

والجواب أن يُقال إنَّ اجناس القوى النفسانية خمسة والنفوس ثلاث وأنواع الحيوة أربعة ووجه هذا التغاير ان النفوس تختلف باختلاف مجاوزة فعل النفس لفعل الطبيعة الجسمانية لأن الطبيعة الجسمانية بأسرها خاضعةٌ للنفس ونسبتها إليها نسبة المادة والآلة. وللنفس فعلٌ يفوق الطبيعة الجسمانية بحيث لا يزاوُل بآلةٍ جسمانيةٍ وهو فعل النفس الناطقة. ولها أيضاً فعلٌ آخر دون ذلك يُفعل بآلةٍ جسمانيةٍ لكن لا بكيفيةٍ جسمانيةٍ وهو فعل النفس الحساسة لأنه وان كان الحار والبارد والرطب واليابس وغير ذلك من مثل هذه الكيفيات الجسمانية مقتضاهُ لفعل الحس إلا أن فعل النفس الحساسة ليس يصدر بتوسط قوة هذه الكيفيات بل إنما تقتضى لما يُطلب من استعداد الآلة. ثم لها فعلٌ آخر هو أدنى أفعالها وهو

ما يفعل بآلة جسمية وبقوة كيفية جسمية الا أنه يفوق فعل الطبيعة الجسمية من حيث أن حركات الأجسام تصدر عن مبدأ خارج وهذه الأفعال النفسانية تصدر عن مبدأ باطن شأن جميع الأفعال النفسانية لأن كل ذي نفس فانه يحرك ذاته بوجه ما وهذا هو فعل النفس النباتية فإن الهضم وما يتبعه يتم بآلة بفعل الحرارة كما في الكتاب المتقدم ذكره م ٥٠ - واما أجناس القوى النفسانية فتتمايز بحسب الموضوعات لأنه كلما كانت القوة أعلى كان موضوعها أعم كما مر في المبحث الأنف ف ٣ ويمكن اعتبار موضوع الفعل النفساني على ثلاث مراتب فإن موضوع بعض القوى النفسانية هو البدن المتصلة به النفس فقط وهذا الجنس من القوى النفسانية يقال له نباتي وهناك أيضاً جنس آخر من القوى النفسانية يتجه إلى موضوع أعم أي إلى كل جسم محسوس لا إلى الجسم المتصلة به النفس فقط وراء ذلك أيضاً جنس آخر يتجه إلى موضوع أعم من هذا أيضاً أي لا إلى الجسم المحسوس فقط بل إلى كل موجود بالاجمال. ومن ذلك يتضح أن هذين الجنسين الأخيرين من القوى النفسانية يعلان لا في ما هو متصل بهما فقط بل في ما هو خارج عنهما أيضاً. ولما كان كل فاعل يجب أن يتصل نوعاً من الاتصال بموضوعه الذي يتعلق به فعله وجب أن تكون نسبة الأمر الخارج الذي هو موضوع الفعل النفساني إلى النفس باعتبارين أولاً باعتبار أن من شأنه ان يتصل بالنفس وان يحصل فيها بشبهه وبهذا الاعتبار يتحصل جنسان من القوى وهما الحسي بالنظر إلى الموضوع الأخص وهو الجسم المحسوس والعقلي بالنظر إلى الموضوع الأعم وهو الموجود الكلي وثانياً باعتبار ميل النفس ونزوعها إلى الشيء الخارج وباعتبار هذه النسبة أيضاً يتحصل جنسان من القوى النفسانية احدهما الشوقي باعتبار نسبة النفس إلى الشيء الخارج من حيث هو غاية والغاية هي الأول في القصد والاعتبار والثاني المحرك المكاني باعتبار نسبة النفس إلى الشيء الخارج

من حيث هو حد للفعل والحركة لأن كل حيوان يتحرك لإدراك الشيء المشتبهى والمقصود — وأما أنواع الحياة فتتمايز بحسب مراتب الأحياء فان من الأحياء ما ليس فيه إلا النباتي فقط كما في النباتات ومنها ما فيه النباتي والحسي دون المحرك المكاني كالحيوانات الغير المتحركة مثل الأصداق ومنها ما فيه مع ما تقدم المحرك المكاني أيضاً كالحيوانات الكاملة التي تحتاج في حياتها إلى أمور كثيرة ولذلك تحتاج إلى الحركة لتتمكن من التماس ما هو بعيد عنها من ضروريات الحياة ومنها ما فيه مع الثلاثة المتقدمة العقلي أيضاً وهو الإنسان وأما الشوقي فليس مقوماً لمرتبة مخصوصة من الأحياء لملازمته الحس كما في كتاب النفس ٢ م ٢٧

وبذلك يُحلُّ الاعتراضان الأولان

وأجيب على الثالث بأن الشوق الطبيعي هو النزوع الطبيعي في شيء أياً كان إلى شيء ما ومن ثم كانت كل قوة تشتهي بالشوق الطبيعي ما يلائمها واما الشوق الحيواني فيتبع الصورة المدركة ويقتضي قوة مخصوصة في النفس وليس يكفي له مجرد الإدراك لأن الشيء يُشتهى على حسب ما هو في طبيعته وهو ليس يحصل عند القوة المدركة بطبيعته بل بمثاله وبذلك يتضح أن البصر إنما يشتهى طبعاً المرئي لأجل فعله فقط أي لأجل الإبصار وإما الحيوان فإنه يشتهى المرئي بالقوة الشوقية ليس لأجل الإبصار بل لمنافع أخرى أيضاً فلو لم تكن حاجة النفس إلى الأشياء المدركة بالحس إلا لأجل أفعال الحواس أي لتشعر بها فقط لم يجب جعل الشوقي جنساً مخصوصاً من أجناس القوى النفسانية بل كان يكفي ما في القوى من الشوق الطبيعي

وعلى الرابع بأن الحس والشوق وان كانا في الحيوانات الكاملة مبدئين محرّكين إلا أنهما من حيث هما حسّ وشوق لا يكفيان للتحرّك إلا بضميمة قوة ما فإن للحيوانات الغير المتحركة حساً وشوقاً وليس لها مع ذلك قوة محرّكة. وهذه القوة

المحركة ليست في الشوق والحس فقط ليأمر الحركة بل في أعضاء البدن أيضاً لتكون متأهبة لمطاوعة شوق النفس المحركة بدليل انه متى خرجت الأعضاء عن تأهبها الطبيعي لا تطاوع الشوق على الحركة

### الفصل الثاني

في أن النفس النباتية هل من الصواب أن يجعل لها ثلاث قوى أي غاذية ونامية ومولدة يُتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أنه ليس من الصواب أن يجعل للنفس النباتية ثلاث قوى أي غاذية ونامية ومولدة لأن هذه القوى يقال لها طبيعة. وقوى النفس فوق القوى الطبيعية. فإذا ليس يجب أن تجعل هذه القوى نفسانية

٢ وأيضاً ما كان مشتركاً بين الحي والجماد فليس يجب أن يجعل له قوة نفسانية على حدة. والتوليد مشترك بين كل كائن وفاسد حياً كان أو جماداً. فإذا ليس يجب أن تجعل القوى المولدة قوة نفسانية

٣ وأيضاً ان النفس جزء أقدر من الطبيعة الجسمية. والطبيعة الجسمية تفيد بقوة واحدة النوع والكمية المقتضاة. فإذا أولى أن تكون النفس كذلك. فإذا ليست القوة النممية مغايرة في النفس للقوة المولدة

٤ وأيضاً كل شيء فإنما يُستبقى بما به حصل له الوجود وذو الحياة إنما يحصل على الوجود بالقوة المولدة فإذا بها يُستبقى وجوده. واستبقاء ذي الحياة إنما هو إلى القوة الغاذية كما في كتاب النفس ٢ م ٤٨ لأنها «القوة القادرة على استبقاء ما هي حالة فيه». فإذا ليس يجب تمييز القوة الغاذية عن القوة المولدة

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الكتاب المتقدم ذكره م ٣٤ و ٤٦ و ٤٧ ان أفعال هذه النفس هي التوليد والتغذية والإنماء

والجواب أن يقال إن 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 المقتضاة وهذا إلى القوة النممية والثالث ما به يُستبقَى وجود جسم الحيّ وكميته المقتضاة له وهذا إلى القوة الغذائية على أن بين هذه القوى فرقاً فان الغذائية والنامية تصدران أثرهما في ما هما فيه لأن الجسم المتصلة به النفس ينمو ويستبقَى بالقوة النامية والغذية الحاصلة في تلك النفس بعينها وأما القوة المولدة فليست تُصدر أثرها في نفس الجسم المتصلة به النفس بل في جسم آخر إذ ليس شيء مولداً لنفسه ولهذا كانت القوة المولدة قريبة نوعاً ما إلى شرف النفس الحساسة التي تفعل في الأشياء الخارجة وان كان ذلك بطريق أعلى وأعمّ فان أعلى الطبيعة السافلة متصلّ بأسفل العالية كما يتضح من قول ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٧ مقاً ٤ ولذا كانت المولدة أكثر هذه القوى الثلاث غائية وأعظمها أصالةً وكمالاً كما في كتاب النفس ٢ م ٤٩ لأن من شأن الكامل أن يفعل شيئاً آخر على مثاله وكانت النامية والغذية خادمتين للمولدة والغذية خادمة للنامية

إذاً أُجيب على الأول بأن هذه القوى إنما يقال لها طبيعة أولاً لمشابهة أثرها لأثر الطبيعة التي تفيد أيضاً الوجود والكمية والبقاء وان كانت هذه القوى تفيد ذلك بطريق أعلى. وثانياً لمزاولتها أفعالها مزاولة آلية بالكيفيات الفعلية والانفعالية التي هي مبادئ الآثار الطبيعية

وعلى الثاني بأن توليد الجماد يحصل بكليته بشيء خارج وأما توليد الاحياء فيحصل من طريق أعلى بشيء من نفس الحي أي بالبذر الذي يتضمن مبدأً مصوراً للبدن فكان لا بدّ في الحي من قوة ما مهينة لهذا البذر وهذه هي القوة المولدة

وعلى الثالث بأنه لما كان الحي يتولد على بذرٍ ما وجب أن يكون الحيوان في مبدإٍ تكونه صغير الكمية فلم يكن له بدٌّ من قوةٍ نفسانية يبلغ بها إلى الكمية المقدرة له وأما الجسم الجامد فيتولد عن مادةٍ معيّنة من الفاعل الخارج ولذا فهو يقبل النوع والكمية معاً بحسب حال المادة

وعلى الرابع بأن فعل المبدإِ النباتي إنما يتم بتوسط الحرارة التي من شأنها إفناء الرطب كما مرَّ في الفصل الآنف فكان لا بد لإعادة الرطب المفقود من القوة الغذائية التي تحيل الغذاء إلى جوهر البدن وهذا أيضاً ضروريٌ لفعل القوة المنمية والمولدة

### الفصل الثالث

في أنه هل من الصواب أن تجعل الحواس الظاهرة وهي المشاعر خمساً يُنخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أنه ليس من الصواب أن تجعل المشاعر أي الحواس الظاهرة خمسة فإن الحسَّ إنما يدرك الاعراض. وأجناس الاعراض كثيرة فإذاً لما كانت القوى تختلف باختلاف الموضوعات كانت المشاعر في ما يظهر متكررةً بكثرة أجناس الاعراض

٢ وأيضاً أن المقدار والشكل ونحوهما مما يقال لها محسوسات مشتركة ليست محسوسات بالعرض بل قسيمة لها. والقوى تتغاير بتغاير الموضوعات بالذات. فإذاً لما كان المقدار والشكل أشد مغايرةً للون من الصوت يظهر أنهما أحق من اللون والصوت بأن يكون لهما قوةٌ حسيةٌ مدركة لهما

٣ وأيضاً أن المشعر الواحد ليس يتعلق إلا بنوع واحدٍ من المضادة كما يتعلق البصر بالأبيض والأسود. واللمس يتعلق بأكثر من نوع واحدٍ من المضادة كالحر والبارد والرطب واليابس ونحو ذلك. فإذاً ليس اللمس مشعراً واحداً بل مشاعر متعددة. فالمشاعر إذن أكثر من خمسة

٤ وأيضاً ليس النوع قسيماً للجنس. والذوق نوعٌ من اللمس. فلا يصح جعله مشعراً مغايراً للّمس

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب النفس ٢ م ٢٨ «ليس لنا مشعرٌ آخر سوى المشاعر الخمسة»

والجواب أن يقال من الناس من علّل تمايز المشاعر وعددها باختلاف الآلات التي يغلب فيها عنصرٌ ما كالماء أو الهواء أو نحوهما. ومنهم من علل ذلك باختلاف الوسط الذي هو اما متصلٌ أو خارجٌ كالهواء أو الماء أو نحوهما. ومنهم من علّله باختلاف طبيعة الكيفيات المحسوسة باعتبار كون الكيفية مختصةً بجسمٍ بسيطٍ أو تابعةً للتركيب لكن ليس شيءٌ من ذلك صحيحاً إذ ليست القوى لأجل الآلات بل الآلات لأجل القوى فإذاً ليس تغاير القوى لتغاير الآلات بل إنما جعلت الطبيعة تغايراً في الآلات لتكون مناسبةً لتغاير القوى وكذلك جعلت أوساطاً متغايرة للمشاعر المتغايرة على حسب ما كان ملائماً لأفعال القوى وأيضاً فإدراك طبائع الكيفيات المحسوسة ليس من شأن الحس بل من شأن العقل. فإذاً يجب تحليل عدد المشاعر واختلافها باختلاف ما يتعلق به الحس حقيقةً وبالذات والحس قوةً انفعاليةً من شأنها أن تتأثر من المحسوس الخارج. فإذاً المؤثر الخارج هو ما يُدرك بالذات من الحس وما باختلافه تختلف القوى الحسية. والتأثير ضربان طبيعيٌّ وروحانيٌّ فالطبيعيُّ ما به تحصل صورة المؤثر بهويته في المتأثر كحصول الحرارة في المتسخن والروحاني ما به تحصل صورة المؤثر بظله في المتأثر كحصول اللون في الحدقة فإن الحدقة لا تصير بذلك متلونة ولا بد لفعل الحس من التأثير الروحاني الذي به يحصل معنى الصورة المحسوسة في المشعر لأنه لو كان التأثير الطبيعي كافياً للشعور بجميع الأجسام الطبيعية عند تكيفها غير ان من الحواس ما يحصل عند شعوره تأثيرٌ روحانيٌّ فقط وهو البصر ومنها ما يحصل

عند شعوره تأثيراً طبيعياً أيضاً اما من جهة الموضوع فقط أو من جهة المشعر أيضاً. اما من جهة الموضوع فيحصل بحسب المكان في الصوت الذي هو موضوع السمع فإن الصوت يحصل عن القرع وتموج الهواء وبحسب التكيف في الرائحة التي هي موضوع الشم فإن الجسم لا تتبعث منه الرائحة ما لم يتكيف نوعاً ما بالحرارة. واما من جهة المشعر فيحصل في للمس والذوق لأن اليد تتسخن بلمسها حاراً واللسان بترطيب برطوبة الطعوم. أما مشعر الشم أو السمع فليس يتأثر عند شعوره تأثيراً طبيعياً الا بالعرض واما البصر الذي ليس يلحقه تأثيراً طبيعياً لا في مشعره ولا في موضوعه فهو أعظم المشاعر روحانيةً وأكملها وأعمها ومن بعده السمع ثم الشم اللذان يلحقهما تأثيراً طبيعياً من جهة الموضوع. والحركة المكانية هي أكمل وأقدم من حركة الاستحالة كما تقرّر في الطبيعيات ك ٨ م ٥٥ واللمس والذوق أعظم المشاعر طبيعيةً وسيأتي قريباً الكلام على تمايزهما ولهذا كانت المشاعر الأخر الثلاثة لا يحصل شعورها بوسطٍ ملاق لها صوتاً لآلاتها عن التأثير الطبيعي الذي يحصل في هذين المشعرين

إذاً أجيب على الأول بأنه ليس لجميع الأعراض قوةً مؤثرةً بالذات بل لكيفيات النوع الثالث التي بها يحدث التكيف فقط ولهذا كانت هذه الكيفيات فقط موضوعات المشاعر إذ إنما يتكيف الحس بما به تتكيف الأجسام الجامدة كما في الطبيعيات ك ٧ م ١٢

وعلى الثاني بأن المقدار والشكل ونحوهما مما يقال له محسوساتٌ مشتركة هي أوساطٌ بين المحسوسات بالعرض والمحسوسات الخاصة التي هي موضوعات الحواس لأن المحسوسات الخاصة تؤثر في الحس أولاً وبالذات إذ هي كيفيات مكيفة والمحسوسات المشتركة ترجع بأسرها إلى 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 أو أحوالٍ متعددةٍ من جهةٍ مقداره أو مقدار بعده المكاني كما في حركة الازدياد أو الحركة المكانية أو من جهة كميّاته المحسوسة أيضاً كما في حركة الاستحالة وهكذا يكون الاحساس بالحركة والسكون احساساً بواحدٍ وكثيرٍ على نحو ما. والكم هو المحل القريب للكيفية المحيلة كما أن السطح هو محلُّ اللون وعلى هذا فالمحسوسات المشتركة لا تحرك الحس أولاً وبالذات بل باعتبار الكيفية المحسوسة كما يُحرّكه السطح باعتبار اللون ولكنها ليست محسوسات بالعرض لأن المحسوسات بالعرض تؤثر في الحس تأثيراً مختلفاً فإن تأثير السطح الكبير فيه مغايرٌ لتأثير السطح الصغير إذ إن البياض أيضاً يقال له كبيرٌ أو صغيرٌ ولهذا ينقسم بحسب محله

وعلى الثالث بأنه يظهر مما قاله الفيلسوف في كتاب النفس ٢ م ١٠٦ وما بعده أن اللمس حاسةٌ واحدةٌ بالجنس إلا أن تحتها أنواعاً متعددةٌ ولهذا فهي تتعلق بأنواعٍ مختلفةٍ من المضادة غير أن هذه الأنواع للّمس ليست متميزةً في الآلة بل هي متصاحبة في البدن كله فلا يظهر تمايزها وأما الذوق المدرك للحلو والمرّ فإنما يصاحب اللمس في اللسان لا في البدن كله فيسهل تمييزه عنه. على أنه قد يُقال إنَّ كلاً من تلك المضادّات حاصلٌ في جنسٍ قريبٍ وجميعها مشتركة في جنسٍ عامٍّ هو موضوع اللمس باعتبار حقيقةٍ مشتركةٍ إلا أن ذلك الجنس العام لم يوضع له اسمٌ كما لم يوضع اسمٌ لجنس الحار والبارد القريب

وعلى الرابع بأن حاسة الذوق نوعٌ من اللمس موجودٌ في اللسان فقط كما قال الفيلسوف كتاب النفس م ٢٨ و ٩٤ وليست ممّايزةً للّمس في الجنس بل باعتبار أنواعه المبتوثة في سائر البدن. أما على أن اللمس حاسة واحدة فقط باعتبار وحدة حقيقة الموضوع المشتركة فيجب القول بأن الذوق ممّايزٌ للّمس من جهة اختلاف تأثيرهما فإن آلة اللمس لا تتأثر تأثراً روحانياً فقط بل تأثراً طبيعياً

أيضاً بالكيفية التي هي موضوعه الخاص وآلة الذوق ليس من الضرورة ان تتأثر تأثراً طبيعياً بالكيفية التي هي موضوعها الخاص أي بأن يكون اللسان حلوّاً أو مرّاً بل بالكيفية الموطنة لذلك الموجود فيها الطعم أي بالرطوبة التي هي موضوع اللمس

### الفصلُ الرَّابِعُ

هل أُصِيبَ في تقسيم الحواس الباطنة

يُتَخَطَّى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أنه ما يُصَبَّ في تقسيم الحواس الباطنة فإن المشترك ليس قسيماً للخاص. فإذاً ليس يجب جعل الحس المشترك من القوى الحسية الباطنة مغايراً للحواس الظاهرة الخاصة

٢ وأيضاً ما يكفي لإدراكه حاسة خاصة ظاهرة فليس يجب أن يجعل له قوة مدركة باطنة. والحواس الخاصة الظاهرة تكفي للحكم على المحسوسات فإن كل حاسة تحكم على موضوعها الخاص وكذا يظهر أن هذه الحواس تكفي لإدراك أفعالها لأنه لما كان فعل الحاسة على نحو ما واسطة بين القوة والموضوع يظهر أن البصر أقوى على إدراك إبصاره الذي هو أقرب إليه منه على إدراك اللون وكذا حكم سائر الحواس. فإذاً لم يكن حاجة في ذلك إلى وضع قوة باطنة يقال لها الحس المشترك

٣ وأيضاً قال الفيلسوف في كتاب الحافظة ب ١ «الخيال والحافظة انفعالان للقوة الحسية الأولى» وليس الانفعال قسيماً لمحله. فإذاً ليس يجب جعل الحافظة والخيال قوتين مغايرتين للحس المشترك

٤ وأيضاً أن العقل أقل تعلقاً بالحس من كل قوة حسية. وهو ليس يدرك سوى ما يستفيدة من الحس ولذا قيل في كتاب البرهان ١ م ٣٣ «من فقد حاسة فقد فقد علماً». فإذاً أولى ان لا يجعل ثمّة قوة حسية لإدراك المعاني التي ليس يدركها الحس وهي التي يسمونها قوة متخيلة

٥ وأيضاً ان فعل المفكرة الذي هو الحكم والتركيب والتفصيل وفعل الذاكرة العقلية الذي هو النظر والبحث بضرب من القياس ليسا عن فعل المتخيلة والحافظة أقل بعداً من فعل المتخيلة عن فعل الخيال فيجب من ثمة اما جعل المفكرة والذاكرة العقلية قوتين مغايرتين للمتخيلة والحافظة أو عدم جعل المتخيلة والحافظة قوتين مغايرتين للخيال

٦ وأيضاً ان اوغسطينوس قد جعل الرؤية ثلاثة أجناس كما في شرح تك ك ١٢ ب ٧ و ٢١ جسمانية وهي التي تقع بالحس وروحانية وهي التي تحصل بالوهم أو بالخيال وعقلية وهي التي تحصل بالعقل. فإذا ليس بين الحس والعقل قوة باطنة سوى الواهمة فقط

لكن يعارض ذلك أن ابن سينا قد جعل في كتاب النفس القوى الحسية الباطنة خمساً أي الحس المشترك والخيال والواهمة والمتخيلة والحافظة

والجواب أن يقال لما كانت الطبيعة لا تمنع ضرورياً وجب أن تكون أفعال النفس الحساسة بقدر ما يكفي لحياة الحيوان الكامل وما امتنع من هذه الأفعال اسناؤه إلى مبدأ واحد فلا بد له من قوى متغايرة إذ ليست القوة النفسانية شيئاً سوى مبدأ الأثر النفساني. وحياة الحيوان الكامل تقتضي ان يتصور الشيء لا في حال حضور المحسوس فقط بل في حال غيبته أيضاً والا لم يتحرك الحيوان لالتماس شيء غائب لأن تصوره يستتبع حركته وفعله وبطلان هذا واضح خصوصاً في الحيوانات الكاملة التي تتحرك حركةً تدريجية إذ إنما تتحرك إلى غائب متصورٍ فإذا يجب ان الحيوان لا يقبل فقط بالنفس الحساسة صور المحسوسات متى كانت حاضرة بل ان يستثبتها ويحفظها أيضاً والقبول والحفظ في الجسمانيات يُسندان إلى مبدئين متغايرين فإن الرطب يسهل قبوله ويصعب حفظه ويعكسه اليابس. وعلى هذا فلأن القوة الحسية هي فعل الآلة الجسمانية يجب أن تكون

القوة القابلة لصور المحسوسات غير القوة الحافظة لها. ثم لو كان الحيوان إنما يتحرك لما في المحسوس من اللذة والألم لم يجب أن يُثبت في الحيوان الا تصور الصور المُدركة بالحس التي يلتذ بها أو ينفر عنها لكن لا بد للحيوان من طلب أشياء والهرب عن أشياء ليس لموافقتها أو عدم موافقتها للإحساس فقط بل لمنافع أو مضار أخرى أيضاً كما أن الشاة إذا رأت الذئب مقبلاً هربت منه ليس لسماجة لونه أو شكله بل لكونه عدواً طبيعياً لها والطائر يجمع الهشيم لا لالتذاذ حسه به بل لكونه مفيداً لتعشيشه فإذا لا بد للحيوان من أن يدرك هذه المعاني التي ليس ينالها الحس الظاهر ولا بد لهذا الإدراك من مبدأ آخر لأن إدراك الصور المحسوسة يحصل عن تأثير حسي بخلاف إدراك المعاني المذكورة وعلى هذا فإدراك الصور المحسوسة إنما هو إلى الحس الخاص والحس المشترك اللذين سيأتي الكلام على تمايزهما قريباً واستثبات هذه الصور أو حفظها هو إلى الخيال أو الوهم اللذين هما واحدٌ لأن الخيال أو الوهم خزانة للصور المُدركة بالحس وتصور المعاني التي لا ينالها الحس هو إلى القوة المتخيلة وحفظها إلى القوة الحافظة التي هي خزانة لهذه المعاني بدليل أن مبدأ التذكر يحصل في الحيوان عن معنى من هذه المعاني ككون الشيء ضاراً أو موافقاً حتى ان المضي الذي إليه يتجه اعتبار الحافظة هو أيضاً من جملة هذه المعاني — ويجب أن يُعتبر ان الصور المحسوسة لا فرق من جهتها بين الإنسان وسائر الحيوان لاستوائهما في التأثير من المحسوسات الظاهرة وأما المعاني المتقدم ذكرها فبينهما فرقٌ من جهتها لأن سائر الحيوانات تدركها بغريزة طبيعية فقط والإنسان يدركها بضرب من القياس ولهذا فالقوة التي يقال لها في سائر الحيوانات متخيلة طبيعية يقال لها في الإنسان مفكرة لاستنباطها هذه المعاني بضرب من القياس ومن ثمَّ يقال لها أيضاً النطق الجزئي وقد جعل لها الأطباء آلة مخصوصة وهي الجزء الأوسط من الرأس لأنها حاکمة في المعاني

الجزئية كما أن النطق العقلي حاكمٌ في المعاني الكلية. وأما من جهة الحفظ فليس للإنسان القوة الحافظة فقط القائمة بتذكر الماضيات بداهةً كما لسائر الحيوانات بل له أيضاً الذاكرة العقلية القائمة بتذكر الماضيات بطريق القياس من جهة المعاني الجزئية. وقد أثبت ابن سينا قوة خامسة متوسطة بين المتخيلة والواهمة متصرفة في الصور الوهمية تركيباً وتفصيلاً كما يتضح من تركيبنا من صورتَي الذهب والجبل الوهميتين صورة جبلٍ من ذهبٍ مع أننا لم نره قط إلا أن هذا الفعل غير ظاهرٍ في غير الإنسان من الحيوانات ويكفي له في الإنسان القوة الواهمة وقد خصه ابن رشد بهذا الفعل في كتابه في الحس والمحسوس وعلى هذا فليس يجب جعل القوى الحسية الباطنة سوى أربعٍ وهي الحس المشترك والواهمة والمتخيلة والحافظة

إذا أُجيب على الأول بأن الحس الباطن ليس يقال له مشتركٌ بالشركة الحملية كالجنس بل بمعنى كونه أصلاً مشتركاً ومبدأً للحواس الظاهرة

وعلى الثاني بأن الحس الخاص يحكم على المحسوس الخاص مميزاً إياه عن سائر ما يتعلق به ذلك الحس بعينه كتمييزه الأبيض عن الأسود أو الأخضر وتمييز الأبيض عن الحلو ليس مقدوراً للبصر ولا للذوق لأن المميز بين أمرين لا بد أن يدركهما فلا بد إذاً من كون حكم التمييز إلى الحس المشترك الذي تستند إليه جميع إدراكات الحواس استنادها إلى حدٍّ مشتركٍ والذي يدرك أيضاً أفعال الحواس كما لو رأى راءٍ أنه يرى فإن هذا غير مقدور للحس الخاص لعدم إدراكه سوى صورة المحسوس الذي يتأثر هو وبهذا التأثير يستتم الإبصار وعنه يلزم تأثر آخر في الحس المشترك الذي يدرك الإبصار

وعلى الثالث بأنه كما أن إحدى القوى تصدر عن النفس بواسطة قوةٍ أخرى كما مرَّ في المبحث الأنف ف ٧ كذلك تحل إحداها النفس بواسطة الأخرى

وبهذا الاعتبار يقال للقوة الخيالية والقوة الحافظة انفعالاتان للقوة الحسية الأولى وعلى الرابع بأن العقل وان كان فعله يصدر عن الحس لكنه يُدرك في مُدرك الحس كثيراً مما ليس يقوى الحس على إدراكه وكذا حكم المتخيلة وان كان حالها في ذلك أدنى وعلى الخامس بأن علوَّ المفكرة والذاكرة العقلية في الإنسان ليس لأمرٍ خاصٍّ بالجزء الحسي بل لنسب بينهما وبين العقل الكلي وقربهما إليه بضرب من الفيض ولهذا لم تكونا مغايرتين للمتخيلة والحافظة بل هما هما ولكنهما في الإنسان أكمل منهما في سائر الحيوانات وعلى السادس بأن اوغسطينوس يطلق الرؤية الروحانية على الرؤية التي تحصل بأشباه الأجسام حال غيبيتها وبذلك يتضح انها تعم جميع الإدراكات الباطنة



### المبحث التاسع والسبعون في القوى العقلية - وفيه ثلاثة عشر فصلاً

ثم يبحث في القوى العقلية والبحث في ذلك يدور على ثلاث عشرة مسألة — ١ في أن العقل هل هو قوة في النفس أو هو عين ماهيتها — ٢ في انه إذا كان قوة هل هو قوة انفعالية — ٣ في أنه إذا كان قوة انفعالية هل يجب إثبات عقل فعّال — ٤ هل العقل الفعال شيء في النفس — ٥ هل العقل الفعال واحد في الجميع — ٦ في أن الحافظة هل هي في العقل — ٧ هل هي قوة مغايرة للعقل — ٨ في ان النطق هل هو قوة مغايرة للعقل — ٩ هل النطق الأعلى والنطق الأدنى قوتان متغايرتان — ١٠ في أن التعقل هل هو قوة أخرى غير العقل — ١١ في أن العقل النظري والعقل العملي هل هما قوتان متغايرتان — ١٢ في أن الذوق العقلي هل هو قوة عقلية — ١٣ في أن الضمير هل هو قوة عقلية

## الفصل الأول

في أن العقل هل هو قوة نفسانية

يُتخطى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن العقل ليس قوة نفسانية بل هو عين ماهية النفس لأنه 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 بالإضافة بل يدلان على الماهية» فالعقل إذن عين ماهية النفس

٢ وأيضاً ان أجناس القوى النفسانية المختلفة لا تجتمع في قوة واحدة بل في ماهية النفس فقط. والجزء الشوقي والجزء العقلي جنان من قوى النفس مختلفان كما في كتاب النفس ٢ م ٢٧ وهما مجتمعان في الذهن فان اوغسطينوس قد وضع التعقل والإرادة في الذهن كما في كتاب الثالث ١٠ ب ١١. فإذا الذهن والعقل هو عين ماهية النفس لا قوة من قواها

٣ وأيضاً قال غريغوريوس في خط ٢٩ على الإنجيل «الإنسان يشارك الملائكة في التعقل» والملائكة يقال لهم أذهان وعقول. فإذا ليس الذهن والعقل في الإنسان قوة نفسانية بل عين النفس

٤ وأيضاً إنما يصدق على جوهر أنه عقلي من طريق كونه مجرداً. والنفس مجردة بماهيتها. فيظهر إذن انها عقلية بماهيتها

لكن يعارض ذلك ان الفيلسوف جعل الجزء العقلي قوة نفسانية كما يتضح من كتاب النفس

٢ م ٢٧

والجواب أن يقال مما أسلفناه في مب ٥٤ ف ٣ ومب ٥٩ ف ٢ ومب ٧٧ ف ١ يتضح أن لا بد من القول بأن العقل قوة في النفس وليس عين ماهيتها إذ إنما يكون المبدأ المباشر للأثر نفس ماهية المؤثر متى كان الأثر نفس وجود المؤثر لأن نسبة الماهية إلى الوجود كنسبة القوة إلى الأثر الذي هو فعلها. وليس التعقل نفس

الوجود إلا في الله وحده فإذا ليس العقل نفس الماهية إلا في الله وحده وأما في ما عداه من المخلوقات العاقلة فالعقل قوة للعاقل

إذا أُجيب على الأول بأن الحس قد يُطلق على القوة وقد يُطلق على النفس الحساسة تسمية لها باسم أخص قواها وهو الحس وكذا قد يطلق العقل على النفس العاقلة تسمية لها باسم أخص قواها وهو العقل كقوله في كتاب النفس ١ م ٦٥ «العقل جوهر ما» وبهذا المعنى أيضاً قال أوغسطينوس إن الذهن هو النوع أو الماهية

وعلى الثاني بأن الجزء الشوقي والجزء العقلي إنما هما جنسان من قوى النفس مختلفان باختلاف حقائق الموضوعات إلا أن الجزء الشوقي قد يجتمع مع الجزء العقلي وقد يجتمع مع الجزء الحسي باعتبار فعله بآلة جسمانية أو دونها لأن الشوق تابعٌ للإدراك وبهذا الاعتبار جعل أوغسطينوس الإرادة في الذهن وجعلها الفيلسوف في النطق كما في كتاب النفس ٣ م ٤٢

وعلى الثالث بأنه ليس في الملائكة قوة غير العاقلة والإرادة التابعة للعقل ولذلك يسمّى الملاك ذهنًا وعقلًا لأن قوته بأسرها قائمة بذلك بخلاف النفس فإن لها قوى أخرى كثيرة كالحاسة والغاذية فليس حكمهما سواءً

وعلى الرابع بأن تجرّد الجوهر العاقل المخلوق ليس نفس عقله بل علة اقتداره على التعقل فلا يجب أن يكون العقل هو جوهر النفس بل قوة لها

## الفصل الثاني

في أن العقل هل هو قوة انفعالية

يُتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن العقل ليس قوة انفعالية لأن كل شيء فإنه يفعل بحسب المادة ويفعل بحسب الصورة. والقوة العقلية تابعة لتجرّد الجوهر العاقل. فيظهر إذن أن العقل ليس قوة انفعالية

٢ وأيضاً ان القوة العقلية غير فاسدة كما مرّ في مب ٧٥ ف ٦. وإذا كان العقل انفعالياً كان فاسداً كما في كتاب النفس ٣ م ٢٠. فإذا ليست القوة العقلية انفعالية

٣ وأيضاً ان الفاعل أشرف من المنفعل كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٣ ب ١٦ وأرسطو في كتاب النفس ٣ م ١٩ وجميع قوى الجزء النباتي فعلية مع كونها أدنى القوى النفسانية. فإذا أولى أن تكون كذلك جميع القوى العقلية العالية

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ١٢ «التعقل ضربٌ من الانفعال»

والجواب أن يُقال إنّ الانفعال يقال على ثلاث أضربٍ أولاً بمعنى أخص وذلك متى فقد شيءٌ شيئاً ملائماً له بحسب طبعه أو ميله كما إذا فقد الماء البرودة بالتسخين وإذا مرض الإنسان أو تألم وثانياً بمعنى أقل خصوصاً وذلك متى فقد شيءٌ شيئاً ما ملائماً له أو غير ملائم وبهذا المعنى يقال منفعلٌ ليس للمريض فقط بل لمن ينال الشفاء أيضاً وليس لمن يتألم فقط بل لمن يلتذّ أيضاً أو يعروه تغييرٌ أو حركةٌ بأي وجه كان وثالثاً بمعنى أعمّ وذلك متى قبل شيءٌ ما كان بالقوة إليه دون أن يفقد شيئاً وبهذا المعنى يجوز أن يقال منفعلٌ لكل ما يخرج من القوة إلى الفعل ولو حصل بذلك على كماله وعلى هذا الوجه يكون تعقلنا انفعالاً وبيان ذلك ان فعل العقل يتعلق بالموجود على الإطلاق كما مرّ في مب ٥ ف ٢ ومب ٧٨ ف ١ فإذا يمكن اعتبار كون العقل بالفعل أو بالقوة من طريق اعتبار نسبته إلى الموجود الكلي فمن العقول ما نسبته إلى الموجود الكلي نسبة الفعل للموجود بأسره وهذا هو العقل الإلهي الذي هو نفس الذات الإلهية الموجود فيها كل موجود بالأصل والقوة وجوداً سابقاً كوجود الشيء في علته الأولى ولهذا لم يكن العقل الإلهي موجوداً بالقوة بل فعلاً صرفاً وليس يجوز أن يكون عقلٌ مخلوقٌ فعلاً للموجود

الكي بأسره للزوم كونه غير متناهٍ ولهذا لم يكن عقلٌ مخلوقٌ بمجرد وجوده فعلاً لجميع المعقولات بل نسبته إليها كنسبة القوة إلى الفعل. ونسبة القوة إلى الفعل على ضربين فمن القوى ما هي مستكملة بالفعل دائماً كما في مادة الاجرام السماوية ومنها ما ليست بالفعل دائماً بل تخرج من القوة إلى الفعل كما يحدث في الكائنات والفسادات. فالعقل الملكي موجود دائماً بفعل معقولاته لقربه من العقل الأول الذي هو فعل بحت كما مرّ في مب ٥٨ ف ١ والعقل الإنساني الذي هو أدنى العقول مرتبةً وبعيدٌ جداً عن كمال العقل الإلهي موجودٌ بالقوة بالنظر إلى المعقولات وهو في مبدأ أمره «كصحيفة صقيلة لم يكتب فيها شيء» كما قال الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ١٤ وهذا واضحٌ من اننا نكون في مبدأ أمرنا عاقلين بالقوة فقط ثم نصير بعد ذلك عاقلين بالفعل فإذاً يتضح من ثم ان تعقلنا ضرباً من الانفعال بالمعنى الثالث وهكذا يكون العقل قوةً انفعاليةً

إذاً أجيب على الأول بأن ذلك الاعتراض إنما يتجه على الانفعال بالمعنى الأول والثاني المختصين بالهيوولي الأولى وأما المعنى الثالث فيشترك فيه كل موجود بالقوة يخرج إلى الفعل

وعلى الثاني بأن العقل الانفعالي يراد به عند بعض الشوق الحسي الذي هو محل الانفعالات النفسانية والذي يقال له أيضاً نطقاً بالمشاركة لانقياده للنطق ويراد به عند آخرين القوة المفكرة التي يقال لها نطقٌ جزئيٌّ وعلى هذين يمكن أخذ الانفعالي بالمعنى الأول والثاني من حيث ان العقل الموصوف بذلك هو فعل آلة جسمانية. وأما العقل الذي بالقوة إلى المعقولات ولذلك يسميه أرسطو العقل الهيولاني كما في كتاب النفس ٣ م ١٧ و ٥ فليس انفعالياً إلا بالمعنى الثالث لعدم كونه فعل آلة جسمانية ولهذا فهو غير فاسد

وعلى الثالث بأن الفاعل إنما يكون أشرف من المنفعل متى كان الفعل والانفعال

بالنظر إلى واحدٍ بعينه فإن كانا بالنظر إلى أمورٍ مختلفة لم يكن أشرف منه دائماً. والعقل قوة انفعالية بالنظر إلى الموجود الكلي بأسره والقوة النباتية فعلية بالنظر إلى موجودٍ ما جزئياً أي إلى الجسم المركَّب فلا مانع أن يكون هذا الانفعالي أشرف من هذا الفعلي

### الفصلُ الثالثُ

في انه هل يجب إثبات عقلٍ فعَّالٍ

يُتَخَطَّى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أنه ليس يجب إثبات عقلٍ فعَّالٍ لأن نسبة العقل إلى المعقولات كنسبة الحس إلى المحسوسات. ولأن الحس بالقوة إلى المحسوسات ليس يُثَبَّت حسُّ فعَّالٌ بل حسُّ منفعلٌ فقط. فإذاً لكون عقلاً بالقوة إلى المعقولات يظهر ان ليس يجب إثبات عقلٍ فعالٍ بل إثبات عقلٍ هيولانيٍّ فقط

٢ وأيضاً ان قيل ان في الحس أيضاً شيئاً فاعلاً كالضوء يردُّه ان الضوء يُطَلَّب للبصر من حيث يجعل الوسط مضيئاً بالفعل لأن اللون في نفسه محركٌ للمضيء. وليس في فعل العقل وسطٌ يحتاج أن يخرج إلى الفعل. فإذاً ليس يجب إثبات عقلٍ فعَّالٍ

٣ وأيضاً ان شبه الفاعل يحصل في المنفعل بحسب حال المنفعل والعقل الهيولاني قوةٌ مجردة عن المادة فيكفي تجرده لقبوله الصُّور على نحو مجرد. وانما تكون صورةً ما معقولةً بالفعل من طريق كونها مجردة عن المادة. فإذاً لا حاجة في جعل الصور معقولةً بالفعل إلى عقلٍ فعَّالٍ

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ١٧ «كما أن في كل طبيعة شيئاً به تتفعل من كل شيءٍ وشيئاً به تفعل كل شيءٍ كذلك في النفس أيضاً» فإذاً يجب إثبات عقلٍ فعَّالٍ

والجواب أن يقال لا حاجة على مذهب أفلاطون إلى إثبات عقلٍ فعَّالٍ لجعل المعقولات بالفعل بل ربما يُحتَاج إليه في الإشراق العقلي على العاقل كما سيأتي في الفصل التالي ومب ٨٤ ف ٦ فإن أفلاطون وضع أن صُور الأشياء الطبيعية قائمة بأنفسها لا في مادةٍ وانها من ثَمَّه معقولةٌ إذ إنما يكون شيءٌ معقولاً بالفعل من طريق كونه مجرداً عن المادة وكان يسمَّى هذه الصور أشباحاً أو مثلاً وكان يقول أنه بمشاركتها تتصور المادة الجسمانية لتتقوم الأفراد تقوُّماً طبيعياً في أجناسها وأنواعها وعقولنا ليحصل لها العلم بأجناس الأشياء وأنواعها. لكن لما كان أرسطو لم يثبت أن صُور الأشياء الطبيعية قائمة بأنفسها لا في مادةٍ والصور الحالة في مادةٍ ليست معقولةٌ بالفعل لزم أن حقائق المحسوسات أي صورها التي نتعلَّها ليست معقولةٌ بالفعل. وليس شيءٌ يخرج من القوة إلى الفعل إلا بوجودٍ بالفعل كما أن الحس إنما يخرج إلى الفعل بمحسوس بالفعل. فإذا لا بدَّ من إثبات قوةٍ من جهة العقل تخرج المعقولات إلى الفعل بتجريد الصُور عن العلائق المادية ولذلك يجب إثبات العقل الفعَّال

إذا أُجيب على الأول بأن المحسوسات موجودةٌ بالفعل خارجاً عن النفس فلم يكن حاجةً إلى إثبات حسٍّ فعَّالٍ وهكذا يتضح أن قوى النفس الغذائية فعلية كلها وقوى النفس الحساسة انفعالية كلها وقوى النفس العاقلة بعضها فعليٌّ وبعضها انفعاليٌّ

وعلى الثاني بأن في مفعول الضوء قولين أحدهما أنه يُشترط في البصر ليُجعل الألوان مرئيةً بالفعل وعلى هذا فالعقل الفعَّال يشترط أيضاً في التعقل لنفس ما اشترط له الضوء في الإبصار والثاني أن الضوء يشترط في الإبصار لا لتصير الألوان مرئيةً بالفعل بل لتصير الوسط مضيئاً بالفعل كما قال الشارح في كتاب النفس ٣ ش ١٨ وعلى هذا فوجه الشبه الذي جعله أرسطو بين العقل الفعَّال

والضوء إنما هو الضرورة أي كون العقل الفَعَّال ضرورياً للتعقل كما أن الضوء ضروريٌ للإبصار لا مماثلة المفعول

وعلى الثالث بأنه إذا كان للفاعل وجودٌ سابقٌ جاز حلول شبهه على أنحاءٍ مختلفة في القوابل المختلفة بسبب اختلاف أحوالها أما إذا لم يكن له وجودٌ سابق فليس يفيد حال القابل شيئاً. والمعقول بالفعل ليس شيئاً موجوداً في طبيعة الأشياء باعتبار طبيعة المحسوسات التي ليست قائمة بأنفسها دون مادةٍ فلا يكفي في التعقل تجرُّد العقل الهولاني عن المادة من دون العقل الفَعَّال الذي يجعل المعقولات بالفعل بطريقة التجريد

#### الفصل الرابع

في أن العقل الفعال هل هو شيءٌ في النفس

يُتَخَطَّى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن ليس العقل الفَعَّال شيئاً في نفسنا لأن مفعول العقل الفَعَّال هو الإشراق لأجل التعقل وهذا يحصل بشيءٍ أعلى من النفس كقوله في يو ١ : ٩ «كان النور الحقيقي الذي ينير كل إنسان آتٍ إلى هذا العالم» فيظهر إذن أن العقل الفَعَّال ليس شيئاً في نفسنا

٢ وأيضاً قد وصف الفيلسوف العقل الفعال بأنه ليس تارةً يعقل وتارةً لا يعقل كما في كتاب النفس ٣ م ٢٠ وليست نفسنا تعقل دائماً بل تارةً تعقل وتارةً لا تعقل. فإذاً ليس العقل الفَعَّال شيئاً في نفسنا

٣ وأيضاً ان الفاعل والمنفعل يكفيان للفعل فلو كان كلٌ من العقل الانفعالي الذي هو قوة انفعالية والعقل الفَعَّال الذي هو قوة فعلية شيئاً في نفسنا لزم ان يكون التعقل مقدوراً دائماً للإنسان متى شاء وهذا بين البطلان. فإذاً ليس العقل الفَعَّال شيئاً في نفسنا

٤ وأيضاً قال الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ١٩ ان «العقل الفَعَّال جوهرٌ

موجود بالفعل» وليس شيءٌ بالفعل والقوة من جهةٍ واحد. فإذا كان العقل الهيلولاني الذي بالقوة إلى جميع المعقولات شيئاً في نفسنا يستحيل في ما يظهر أن يكون العقل الفعال شيئاً في نفسنا

هـ وأيضاً لو كان العقل الفعال شيئاً في نفسنا لوجب أن يكون قوةً إذ ليس يجوز أن يكون انفعالاً أو ملكةً لأن الملكات والانفعالات لا تتضمن حقيقة الفاعل بالنظر إلى الانفعالات النفسانية بل الانفعال هو نفس فعل القوة الانفعالية والملكة شيءٌ حاصلٌ عن الأفعال. وكل قوة فهي صادرةٌ عن ماهية النفس فيلزم أن يكون العقل الفعال صادراً عن ماهية النفس فلا يكون حاصلًا فيها بالمشاركة عن عقلٍ أعلى وهذا باطلٌ. فإذا ليس العقل الفعال شيئاً في نفسنا

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ١٧ و ١٨ «لا بدّ أن يكون في النفس هذان الأمران المتميزان» يعني العقل الهيلولاني والعقل الفعال

والجواب أن يُقال إنّ العقل الفعال الوارد في كلام الفيلسوف شيءٌ في النفس ولتوضيح ذلك يجب أن يُعتبر أنه لا بدّ أن يكون فوق النفس العاقلة الإنسانية عقلٌ أعلى تستمد منه النفس قوة التعقل لأن ما كان بمشاركة شيءٍ وما كان متحركاً أو ناقصاً يقتضي أن يكون قبله شيءٌ هو كذا بالذات وشيءٌ غير متحرك وشيءٌ كامل. والنفس الإنسانية إنما يقال لها عاقلة بمشاركة قوة عقلية بدليل أنها ليست عاقلة بأسرها بل بجزءٍ منها وأيضاً فهي تتأدّى إلى تعقل الحق مستدلةً بضرب من التدرّج والحركة وتعقلها ناقص لأنها لا تعقل جميع الأشياء ولأن ما تعقله تخرج فيه من القوة إلى الفعل فلا بدّ إذن من عقلٍ أعلى تستعين به على التعقل فذهب بعض إلى أن هذا العقل المفارق بجوهره هو العقل الفعال الذي يشرق على الصور الخيالية فيجعلها معقولةً بالفعل. ولكن هب أن هناك عقلاً فعلاً مفارقاً هذه صفته فلا بدّ مع ذلك أن يكون في النفس الإنسانية قوة مشاركة لذلك

العقل الأعلى بها تجعل النفس المعقولات معقولات بالفعل كما أن في سائر الموجودات الطبيعية الكاملة من دون العلل الفاعلة الكلية قُوًى خاصة مركبة في كلٍّ منها منبعثة عن الفواعل الكلية فإن الشمس لا تولد الإنسان وحدها بل يوجد في الإنسان قوةً مولدة للإنسان وكذا الحال في سائر الحيوانات الكاملة وليس في الموجودات السفلية ما هو أكمل من النفس الإنسانية فلا بدّ إذن من القول بأن فيها قوةً منبعثةً عن العقل الأعلى تقوى بها على الاشتراق على الصور الخيالية وهذا نعلمه بالتجربة متى أدركنا أننا نجرد الصور الكلية عن العلائق الطبيعية فإن هذا هو إخراج المعقولات إلى الفعل. وليس يمكن أن يفعل شيءٌ فعلاً إلا بمبدأٍ حالٍّ فيه حلول الصورة كما مرَّ في مب ٧٦ ف ١ عند الكلام على العقل الهولاني فإذا لا بدّ أن تكون القوة التي هي مبدأً لهذا الفعل شيئاً في النفس وبناءً على هذا شبّه أرسطو العقل الفعال بالنور الذي هو شيءٌ حالٌّ في الهواء. وأما أفلاطون فقد شبّه العقل المفارق المؤثّر في نفوسنا بالشمس كما قال ثامسطيوس في شرح كتاب النفس ٣. على أن العقل المفارق بحسب تعليم ديننا هو الله الذي هو مبدع النفس وبه وحده تقوم سعادتها كما سيأتي بيانه في مب ١٠٦ ف ٢. فإذاً منه تستمد النفس الإنسانية النور العقلي كقوله في مز ٤: ٦ «ارتسم علينا نورٌ وجهك أيها الرب»

إذاً أجيب على الأول بأن ذلك النور الحقيقي ينير على أنه العلة الكلية التي منها تستمد النفس الإنسانية قوةً جزئيةً على ما مرَّ في جرم الفصل

وعلى الثاني بأن كلام الفيلسوف هناك ليس على العقل الفعال بل على العقل بالفعل بدليل قوله قبله في م ٢٠ «العلم بالفعل هو نفس الشيء المعلوم» أو إذا أريد حمله على العقل الفعال فإنما قيل ذلك لأن كوننا تارةً نعقل وتارةً لا نعقل ليس من جهة العقل الفعال بل من جهة العقل الذي بالقوة

وعلى الثالث بأنه لو كانت نسبة العقل الفعال إلى العقل الهولاني نسبة الموضوع الفاعل إلى القوة كما هي نسبة المرئي بالفعل إلى البصر لزم تعقُّلنا حالاً لجميع الأشياء لأن العقل الفعال هو علة فعل جميع الأشياء ولكنه ليست نسبته إليه كالموضوع بل كمخرج الموضوعات إلى الفعل وهذا يقتضي من دون حضور العقل الفعال حضور الصور الخيالية وحسن الاستعداد من جهة القوى الحسية والتمرُّس في هذا الفعل لأنه بمعقولٍ واحدٍ تحصل معقولاتٌ أخرى كما تحصل القضايا بالحدود والنتائج بالمبادئ الأولى ولا فرق في ذلك بين أن يكون العقل الفعال شيئاً في النفس أو شيئاً مفارقاً

وعلى الرابع بأن النفس العاقلة مجردة عن المادة بالفعل ولكنها بالقوة إلى صورٍ محدودة من الأشياء وبالعكس ذلك الصور الخيالية فانها بالفعل أشباه لبعض الأشباح ولكنها مجردة عن المادة بالقوة فإذا لا مانع من أن يكون للنفس الواحدة بعينها من حيث هي مجردة عن المادة بالفعل قوةٌ بها تجعل المجردات بالفعل بتجريدتها عن أحوال المادة الشخصية وهي التي يقال لها العقل الفعال ومن حيث هي بالقوة إلى هذه الصور قوةٌ أخرى قابلة لهذه الصور وهي التي يقال لها العقل الهولاني

وعلى الخامس بأن النفس لكون ماهيتها مجردة عن المادة ومبدعة من العقل الأعلى لا مانع من أن يصدر عن ماهيتها القوة التي تستمدّها من العقل الأعلى والتي بها تفعل التجريد عن المادة كما تصدر عنها قواها الأخرى أيضاً

### الفصل الخامس

في أن العقل الفعال هل هو واحدٌ في الجميع  
يُتخطى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن العقل الفعال واحدٌ في الجميع إذ ليس شيءٌ مفارقٌ للجسم ينكثر بتكثر الأجسام. والعقل الفعال مفارقٌ كما في كتاب

النفس ٣٤ م ١٩ و ٢٠. فإذا ليس يتكثر بكثرة أجسام الناس بل هو واحد في الجميع  
٢ وأيضاً ان العقل الفعال يفعل الكلّي الذي هو واحد في الجميع. ما كان علةً للوحدة فأولى  
أن يكون واحداً. فإذا العقل الفعال واحد في الجميع  
٣ وأيضاً أن جميع الناس مشتركون في تصورات العقل الأولى. وهذه إنما 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 المستنيرات المختلفة. فإذا ليس العقل الفعال واحداً بعينه في الناس  
المختلفين

والجواب أن يُقال إن حقيقة هذه المسئلة متوقفة على ما تقدم في الفصل الآنف فعلى أن  
العقل الفعال ليس شيئاً في النفس بل جوهرًا مفارقاً يكون العقل الفعال واحداً في جميع الناس وهذا  
مراد القائلين بوحدة العقل الفعال. وأما على أنه شيء في النفس كقوة لها فلا بد من القول بعقول  
فعالة متكررة بكثرة النفوس المتكررة بكثرة الناس كما مرّ في مب ٧٦ ف ٢ لامتناع أن يكون  
لمحال مختلفة قوة واحدة بالعدد

إذاً أجيب على الأول بأن الفيلسوف أثبت كون العقل الفعال مفارقاً من كون العقل  
الهيولاني مفارقاً لأن الفاعل أشرف من المنفعل كما قال في كتاب النفس ٣ م ١٩. والعقل  
الهيولاني يقال له مفارق بمعنى أنه ليس فعلاً لآلة جسمانية وبهذا المعنى أيضاً يقال للعقل الفعال  
مفارق لا بمعنى كونه جوهرًا مفارقاً

وعلى الثاني بأن العقل الفعال إنما يفعل الكلّي بالتجريد عن المادة وهذا ليس يقتضي أن  
يكون العقل الفعال واحداً في جميع العقلاء بل أن يكون واحداً في الجميع باعتبار نسبته إلى جميع  
الأشياء التي ينتزع الكلّي والتي بالنظر

إليها يكون الكليُّ واحداً وهذا يصدق على العقل الفعال من حيث هو مجرد عن المادة وعلى الثالث بأن جميع الأشياء المتحدة في النوع تشترك في الفعل التابع لطبيعة النوع فتشترك من ثَمَّه في القوة التي هي مبدأ الفعل دون أن تكون تلك القوة واحدةً بالعدد في الجميع. وإدراك المعقولات الأول فعلٌ تابعٌ للنوع الإنساني فيجب إذن أن يكون جميع الناس مشتركين في القوة التي هي مبدأ لهذا الفعل وهذه هي قوة العقل الفعال لكن ليس يجب أن تكون هذه القوة واحدةً بالعدد في الجميع بل يجب أن تكون منبعثةً في الجميع عن مبدأ واحدٍ فيكون اشتراك الناس في المعقولات الأولى برهاناً على وحدة العقل المفارق الذي شَبَّهه أفلاطون بالشمس لا على وحدة العقل الفعال الذي شَبَّهه أرسطو بالنور

### الفصل السادس

في أن الحافظة هل هي في الجزء العقلي من النفس

يُنْتَطَى إلى السادس بأن يقال: يظهر أن الحافظة ليست في الجزء العقلي من النفس فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ك ١٢ ب ٢ و ٣ «إنما يختص بالجزء الأعلى من النفس ما ليس مشتركاً بين الناس والبهائم» والحافظة مشتركة بين الناس والبهائم فقد قال أيضاً هناك «تقدر البهائم أن تشعر بالجسمانيات بمشاعر البدن وتودعها الحافظة». فإذاً ليست الحافظة مختصةً بالجزء العقلي من النفس

٢ وأيضاً ان الحافظة تتعلق بالماضيات والماضي يقال باعتبار زمانٍ معيَّن فالحافظة إذن مدركةٌ لشيءٍ مقيدٍ بزمانٍ معينٍ مما هو إدراكٌ لشيءٍ مقيدٍ بأحوالٍ شخصية. وليس هذا من شأن العقل بل من شأن الحس. فإذاً ليست الحافظة في الجزء العقلي بل في الجزء الحسي فقط

٣ وأيضاً ان الحافظة تُحَفَظُ فيها صُورَ الأشياء التي لا تُتَعَقَلُ بالفعل وهذا يستحيل حدوثه في العقل لأن العقل إنما يخرج إلى الفعل بحلول الصورة المعقولة فيه. وكون العقل بالفعل هو نفس التعقل وعلى هذا فالعقل يعقل بالفعل جميع الأشياء الحاضرة صورها عنده. فإذا ليست الحافظة في الجزء العقلي

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٠ ب ١١ «الحافظة والتعقل والإرادة ذهنٌ واحدٌ»

والجواب أن يقال لما كان من حقيقة الحافظة أن تحفظ صور الأشياء التي لا تُدْرَكُ بالفعل وجب أن يُنْظَرُ قبل كل شيء في ما إذا كانت الصور المعقولة يجوز حفظها في العقل على هذه الصفة فذهب ابن سينا إلى أن ذلك مستحيل لأنه قال ان ذلك إنما يعرض في بعض القوى الحسية من جهة كونها أفعالاً للآلات الجسمانية التي يمكن أن يُحَفَظَ فيها بعض الصور من دون أن تُدْرَكُ بالفعل وأما العقل الذي ليس له آلة جسمانية فليس يوجد فيه شيء إلا وجوداً معقولاً فما حصل شبهه في العقل فلا بد أن يُعَقَلَ بالفعل فعنده إذن انه متى زال تعقل الشيء زالت صورته حالاً عن العقل فان أراد استئناف تعقله وجب أن يتوجه إلى العقل الفعال الذي جعله جوهرًا مفارقاً لتنقيض عنه الصور المعقولة إلى العقل الهيولاني وبمزاولة توجهه هذا إلى العقل الفعال يحصل على قوله في العقل الهيولاني سهولة لاتجاهه إلى العقل الفعال يسميها ملكة العلم. فإذا قضية هذا المذهب انه ليس يُحَفَظُ في الجزء العقلي شيء لا يُعَقَلَ بالفعل وليس يصح عليه جعل الحافظة في الجزء العقلي. على أن هذا المذهب ظاهر المنافاة لقول أرسطو فقد قال في كتاب النفس ٣ م ٨ «متى صار العقل الهيولاني كلاً من المعقولات قيل له عقلٌ بالفعل كما يقال لذي العلم عالمٌ بالفعل وهذا يعرض له متى قدر أن يفعل بنفسه لكنه لا يزال مع ذلك بالقوة من وجه لكن لا كما كان قبل أن حصل له العلم بالتعليم أو

الاستنباط» ومعنى قوله إن العقل الهيولاني يصير كلاً من المعقولات أنه يقبل صورة كلٍّ منها فإذا من طريق قبوله المعقولات يحصل له القوة على أن يفعل متى شاء لا على أن يفعل دائماً لأنه لا يزال حينئذٍ أيضاً بالقوة من وجهٍ ولكن على خلاف ما كان قبل التعقل أي على حدٍّ ما يكون ذو العلم بالملكة بالقوة إلى النظر بالفعل. وهو أيضاً منافٍ للصواب لأن ما يحلُّ في شيءٍ فإنما يحلُّ فيه على حسب حال القابل. والعقل أعظم سكونا وثباتاً في طبيعته من المادة الجسمانية فإذا كانت المادة الجسمانية لا تحفظ الصور الحالة فيها مدة فعلها بها بالفعل فقط بل بعد أن ينقضي فعلها بها أيضاً فالعقل أولى أن يقبل الصور المعقولة دون أن يعرفوها بعد ذلك تغيُّر أو فقدانٍ كانت مستفادةً من المحسوسات أو مفاضةً من عقلٍ أعلى وعلى هذا فإذا أريد بالحافظة القوة الحافظة للصور فقط فلا بدَّ من القول بأنها موجودةٌ في الجزء العقلي وأما إذا اعتُبرَ من حقيقتها أن يكون موضوعها ماضياً من حيث هو ماضٍ لم تكن في الجزء العقلي بل في الجزء الحسي فقط الذي يُدرك الجزئيات لأن الماضي من حيث هو ماضٍ هو من قبيل الأحوال الجزئية لدلالته على وجودٍ في زمانٍ معيَّن

إذا أُجيب على الأول بأن الحافظة من حيث هي حافظة للصور ليست مشتركة بيننا وبين البهائم لأن محل حفظ الصور ليس الجزء الحسي من النفس فقط بل المركَّب لأن القوة الذاكرة فعلٌ لآلةٍ. وأما العقل فإنه يحفظ الصور بنفسه من دون مشاركة آلةٍ جسمانية ولهذا قال الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ٦ «النفس هي محل الصور لكن لا كلها بل العقل»

وعلى الثاني بأن المضيَّ يمكن رجوعه إلى أمرين إلى الموضوع الذي يدرك وإلى فعل الإدراك وكلا هذين الأمرين يجتمعان في الجزء الحسي الذي إنما يُدرك شيئاً بتأثره من المحسوس الحاضر فالحيوان إذا يتذكر أنه أحسَّ في الماضي وأنه أحسَّ

بمحسوسٍ ماضٍ وأما الجزءُ العقليُّ فالمضِيُّ يُدرك فيه من جهة موضوع العقل بالعرض لا بالذات لأن العقل يتعلّق الإنسان بما هو إنسانٌ والإنسان بما هو إنسانٌ يعرض له أن يكون موجوداً في الحاضر أو في الماضي أو في المستقبل وأما من جهة الفعل فيجوز أن يقع المضى في إدراك العقل بالذات كما يقع في إدراك الحس لأن تعقّل نفسنا فعلٌ جزئىٌّ حاصلٌ في زمانٍ غير معيّن فيقال إن الإنسان عقلٌ أمس أو يعقل اليوم أو غداً وليس في ذلك منافاة للوجود العقلي لأن هذا التعقل وإن كان جزئياً ما لكنه فعلٌ مجردٌ عن المادة كما مرّ الكلام على العقل في مب ٧٥ ف ٢ ولهذا فكما يعقل العقل نفسه مع كونه عقلاً جزئياً كذلك يعقل تعقله الذي هو فعل جزئىٌّ حاصلٌ في الماضي أو الحاضر أو المستقبل وعلى هذا تكون الحافظة موجودةً في العقل باعتبار المضى من حيث يعقل أنه عقلٌ في الماضي لا من حيث يعقل الماضي من جهة كونه في زمانٍ معين

وعلى الثالث بأن الصور المعقولة قد تكون في العقل بالقوة فقط وحينئذٍ يقال أنه بالقوة وقد تكون فيه بالفعل الكامل وحينئذٍ يعقل بالفعل وقد تكون في حال متوسطة بين القوة والفعل وحينئذٍ يقال أنه بالملكة وبهذه الطريقة يحفظ الصور حتى عند عدم تعقله بالفعل

### الفصل السابع

في أن الحافظة العقلية هل هي قوةٌ مغايرة للعقل

يُنخطف إلى السابع بأن يقال: يظهر أن الحافظة العقلية قوةٌ مغايرة للعقل فقد أثبت أوغسطينوس في النفس الحافظة والتعلّل والإرادة كما في كتاب الثلاث ١٠ ب ١٠ و ١١. وواضح أن الحافظة قوةٌ مغايرة للإرادة. فهي إذن قوةٌ مغايرة للعقل أيضاً

٢ وأيضاً إن وجه التغاير في قوى الجزء العقلي كوجه التغاير في قوى الجزء الحسي

والحافظة في الجزء الحسي قوة مغايرة للحس كما مرَّ في مب ٧٨ ف ٤. فإذا حافظة الجزء العقلي قوة مغايرة للعقل

٣ وأيضاً قال اوغسطينوس في الموضع المتقدم ذكره ان الحافظة والتعقل والإرادة متساوية بينها واحداها صادرة عن الأخرى. وهذا يمتنع لو كان العقل والحافظة قوة واحدة. فإذا ليسا قوة واحدة

لكن يعارض ذلك أن من حقيقة الحافظة كونها خزانة أو محلاً لحفظ الصور. والفيلسوف قد جعل ذلك إلى العقل كما مرَّ في الفصل الأنف فإذا ليست الحافظة في الجزء العقلي قوة مغايرة للعقل

والجواب أن يُقال إن قوى النفس تتمايز بحسب اختلاف حقائق الموضوعات لأن حقيقة كل قوة قائمة في اتجاهها إلى موضوعها الذي تقال إليه كما مرَّ في مب ٧٧ ف ٣ وقد أسلفنا أيضاً هناك أنه إذا كانت قوة متجهة بالذات إلى موضوع مشترك في حقيقته فلا تختلف تلك القوة باختلاف الفصول الجزئية كما أن القوة الباصرة التي موضوعها الخاص حقيقة المتلون لا تختلف بحسب حقيقة الأبيض والأسود وموضوع العقل الخاص هو حقيقة الموجود المطلق لأن العقل الهولاني هو ما يفعل من جميع الأشياء 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 إلى موضوعها نسبة الموجود بالفعل إلى الموجود بالقوة ونسبة القوة الانفعالية إلى موضوعها بعكس ذلك أي نسبة الموجود بالقوة إلى الموجود بالفعل فإذا ليس يجوز أن يكون في العقل تغاير بين القوى سوى تغاير العقل الهولاني والعقل الفعال وبذلك يتضح ان الحافظة ليست قوة مغايرة للعقل لأن من شأن القوة الانفعالية

ان تحفظ كما من شأنها أن تقبل

إذاً أجيب على الأول بأنه وان ورد في التمييز الثالث من كتاب الأحكام ١ ان الحافظة والتعل والتعل والإرادة ثلاث قوة إلا أن هذا ليس موافقاً لمراد اوغسطينوس الذي صرح به في كتاب الثالث ١٤ ب ٧ بقوله «ان أخذت الحافظة والتعل والإرادة باعتبار كونها حاضرة دائماً عند النفس تُصوّرت أم لم تُتصوّر يظهر أنها ترجع إلى الحافظة فقط ومرادنا بالتعل ما به نعقل حال تصوّرنا وبالإرادة المحبة الجامعة بين الولد والوالد» وبذلك يتضح أنه لم يرد بهذه الثلاثة تلك القوى الثلاث بل أراد بالحافظة حفظ النفس بالملكة وبالتعل فعل العقل وبالإرادة فعل الإرادة

وعلى الثاني بأنه يجوز أن يكون الماضي والحاضر فصلين مميزين للقوى الحسية بحسب اختلاف الموضوعات دون العقلية لما تقدم في جرم الفصل

وعلى الثالث بأن التعل يصدر عن الحافظة صدور الفعل عن الملكة وهو مساوٍ لها على هذا النحو أيضاً لا كمساواة قوة لأخرى

### الفصل الثامن

في أن النطق هل هو قوة مغايرة للعقل

يُتخطى إلى الثامن بأن يقال: يظهر أن النطق قوة مغايرة للعقل ففي كتاب الروح والنفس ب ١١ «إذا أردنا الارتقاء من السافلات إلى العاليات فأول ما يبدو لنا الحس ثم الوهم ثم النطق ثم العقل» فالنطق إذن قوة مغايرة للعقل كما ان الوهم قوة مغايرة للنطق

٢ وأيضاً قال بويسيوس في كتاب التعزية ٥ تث ٤ ان نسبة العقل إلى النطق كنسبة السرمدية إلى الزمان. وليس الوجود في السرمدية والوجود في الزمان إلى قوة واحدة. فإذاً ليس النطق والعقل في قوة واحدة

٣ وأيضاً ان الإنسان مشاركٌ للملائكة في العقل وللبهائم في الحس. والنطق الذي هو خاصٌ بالإنسان ومنه يقال له حيوانٌ ناطقٌ هو قوةٌ مغايرةٌ للحس. فإذا كذلك هو قوةٌ مغايرةٌ للعقل الذي تتصف به الملائكة على وجه الخصوص ولذلك يقال لها أيضاً الجواهر العقلية

لكن يعارض ذلك قول أوغسطينوس في شرح تك ك ٣ ب ٢٠ «ما به يفضل الإنسان الحيوانات الغير الناطقة يقال له نطقٌ أو ذهنٌ أو فهمٌ أو شيءٌ آخر إذا كان ثمَّه اسمٌ أليق به» فإذا النطق والعقل والذهن قوةٌ واحدة

والجواب ان يُقال إنَّ النطق والعقل لا يصح أن يكونا قوتين متغايرتين وذلك واضحٌ من ملاحظة فعل كلٍّ منهما فإنَّ التعقل إدراكٌ بسيطٌ للحقيقة المعقولة والقياس الذي هو فعل النطق انتقالٌ من معقولٍ إلى آخرٍ للتوصل إلى إدراك الحقيقة المعقولة ولهذا لما كان الملائكة حاصلين بطباعهم على كمال المعرفة الحقيقة المعقولة لم يكن فيهم حاجة إلى الانتقال من شيءٍ إلى آخر بل يدركون حقائق الأشياء إدراكاً ساذجاً دون تدريجٍ كما قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٧ بخلاف الناس فانهم يتأدُّون إلى إدراك الحقيقة المعقولة بالانتقال من شيءٍ إلى آخر كما قال أيضاً هناك ولهذا يقال لهم ناطقون فواضحٌ إذن ان نسبة القياس إلى التعقل نسبة الحركة إلى السكون أو الكسب إلى الحصول اللذين احدهما من شأنِ الكامل والآخر من شأنِ الناقص ولما كانت الحركة تصدر دائماً عن غير متحركٍ وتنتهي إلى ساكنٍ كان القياس الإنساني يصدر بطريق الكسب أو الاستنباط عن معقولاتٍ بالبساطة وهي المبادئ الأولى ثم يرجع بطريق الحكم بالتحليل إلى المبادئ الأولى التي يعرض عليها ما يستنبطه. وواضحٌ أن السكون والحركة لا يرجعان إلى قوتين مختلفتين بل إلى قوةٍ واحدةٍ بعينها حتى في الموجودات الطبيعية لأن شيئاً يتحرك إلى مكان ويسكن في مكانٍ بطبيعة واحدة

فأولى إذاً أن يكون تعقلنا وقياسنا بقوة واحدة وهكذا يتضح أن النطق والعقل قوة واحدة في الإنسان إذاً أجيب على الأول بأن إيراد تلك الأشياء على ما ذكر إنما هو بحسب ترتيب الأفعال لا باعتبار تمايز القوى فضلاً عن أن ذلك الكتاب ليس مما يُعتدُّ به كثيراً كما أسلفنا في مب ٧٧ ف ٨

والجواب على الثاني واضح مما تقدم في جرم الفصل فإن نسبة السرمدية إلى الزمان كنسبة غير المتحرك إلى المتحرك ولهذا شبه بويسيوس العقل بالسرمدية والنطق بالزمان وعلى الثالث بأن سائر الحيوانات منحلّة عن الإنسان بحيث يتعذر عليها الوصول إلى إدراك الحقيقة التي يكسبها النطق وأما الإنسان فإنه يتوصل إلى إدراك الحقيقة المعقولة التي يدركها الملائكة لكن على وجه ناقص فلم تكن القوة الداركة في الملائكة مغايرة في الجنس لقوة النطق الداركة بل نسبتها إليها كنسبة الكامل إلى الناقص

### الفصل التاسع

في أن النطق الأعلى والنطق الأدنى هل هما قوتان متغايرتان يُتخطّى إلى التاسع بأن يقال: يظهر أن النطق الأعلى والنطق الأدنى قوتان متغايرتان قد قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٢ ب ٤ «ان صورة الثالوث هي في الجزء الأعلى من النطق لا في الجزء الأدنى» وأجزاء النفس هي قواها. فإذا النطق الأعلى والنطق الأدنى قوتان ٢ وأيضاً ليس يصدر شيء عن نفسه. والنطق الأدنى صادر عن النطق الأعلى ومنه يجري نظامه وتدبيره. فهما إذن قوتان متغايرتان

٣ وأيضاً قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٦ ب ١ ان قوة النفس العلمية التي

بها تدرك النفس الضروريات مبدأً وجزءاً مغايراً للقوة الظنية والقياسية التي بها تدرك الحوادث» وأثبت ذلك بقوله هناك «ان الأشياء المتغيرة في الجنس يتعلق بها أجزاء من النفس متغيرة في الجنس» والحادث والضروري متغايران في الجنس كتغاير الفاسد وغير الفاسد ولأن الضروري هو نفس السرمدى والحادث هو نفس الزمانى يظهر أن ما يسميه الفيلسوف قوة علمية هو نفس الجزء الأعلى من النطق الذي على ما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٢ ب ٨ «غايته ملاحظة السرمديات وتدبرها» وما يسميه الفيلسوف قوة قياسية وظنية هو نفس الجزء الأدنى من النطق الذي على ما قال اوغسطينوس في الموضوع المتقدم ذكره «غايته تصريف الزمانيات». فإذا النطق الأعلى والنطق الأدنى قوتان في النفس متغايرتان

٤ وأيضاً قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٢٢ «الظن يتحصل عن الخيال ثم يميز العقل بين صحيح الظن وفاسده فيحكم بالحق» ومن ثمَّه يقال للعقل في اللاتينية mens من metiendo أي التقدير والقياس. فالعقل إذن إنما يتعلق حقيقةً بما كان محكوماً ومقطوعاً به وعلى هذا فالقوة الظنية التي هي النطق الأدنى مغايرة للعقل الذي هو على نحو ما النطق الأعلى لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٢ ب ٤ «ليس يتمايز النطق الأعلى والنطق الأدنى إلا بوظائفهما»

والجواب أن يُقال إنَّ النطق الأعلى والنطق الأدنى على ما أراد بهما اوغسطينوس لا يجوز أصلاً أن يكونا قوتين نفسانيتين فقد قال في كتاب الثالث ١٢ ب ٧ «النطق الأعلى هو الذي يتجه إلى ملاحظة السرمديات وتدبرها» أما ملاحظتها فمن حيث ينظر فيها في أنفسها وأما تدبرها فمن حيث يتلقى عنها نظام ما ينبغي فعله وقال أيضاً «النطق الأدنى هو الذي يتجه إلى

الزمانيات» ونسبة هذين القبيلين أي الزمانيات والسرمديات إلى إدراكنا هي بحيث ان احدهما واسطة لادراك الآخر لأننا بطريق الاستنباط نتأدى بالزمانيات إلى معرفة السرمديات كقول الرسول في رو ١: ٢ «ان غير منظورات الله قد أبصرت إذ أدركت بالمبروات» وبطريق التصديق نحكم على الزمانيات بالسرمديات المدركة سابقاً ونصرف الزمانيات على حسب حقائق السرمديات وقد يحدث أن تكون الواسطة والغاية التي يتوصل إليها بها راجعتين إلى ملكتين مختلفتين كما ترجع المبادئ الأولى الغير القابلة البرهان إلى ملكة العقل والنتائج المستحصلة منها إلى ملكة العلم ولذلك قد يحدث أن ينتج عن مبادئ علم المساحة شيء في علم آخر كعلم المناظر لكن قوة النطق التي إليها يرجع الواسطة والغاية واحدة بعينها لأن فعل النطق هو كحركة من شيء إلى آخر والمتحرك الذي يقطع الوسط ويبلغ إلى المنتهى واحد بعينه فإذا النطق الأعلى والنطق الأدنى قوة واحدة بعينها وإنما يتميزان بتمايز الآثار والملكات كما قال اوغسطينوس في كتاب الثلاث ١٢ ب ٤ لأن النطق الأعلى يخص بالحكمة والنطق الأدنى يخص بالعلم

إذاً أجيب على الأول بأن الجزء يجوز أن يقال باعتبار كل تجزئ وإنما يقال للنطق الأعلى والنطق الأدنى جزآن باعتبار انقسام النطق بحسب اختلاف الوظائف لا لأنهما قوتان متغايرتان

وعلى الثاني بأنه إنما يقال إن النطق الأدنى صادر عن النطق الأعلى أو منظم منه من حيث أن المبادئ التي يستعملها النطق الأدنى صادرة عن مبادئ النطق الأعلى ومديرة منها وعلى الثالث بأن القوة العلمية التي عليها كلام الفيلسوف ليست نفس النطق الأعلى لوجود معلومات ضرورية أيضاً في الزمانيات التي عليها مدار العلم الطبيعي

والرياضي والقوة الظنية والقياسية تتعلق بأقل مما يتعلق به النطق الأدنى لتعلقها بالحوادث فقط وليس يقال مع ذلك مطلقاً ان القوة التي بها يدرك العقل الضروريات هي غير القوة التي بها يدرك الحوادث لأنه يدرك كليهما باعتبار حقيقة موضوعية واحدة أي باعتبار حقيقة الوجود والحق فهو إذن يدرك على التمام الضروريات الكاملة الوجود في الحقيقة لإدراكه ماهيتها التي بها يستدل على اعراضها الخاصة وأما الحوادث فإنما يدركها إدراكاً ناقصاً لأنها ناقصة الوجود والحقيقة. والكامل وغير الكامل بالفعل لا يُحدثان تغييراً في القوة بل في الآثار من جهة كيفية الفعل وهكذا يُحدثان تغييراً في مبادئ الآثار وفي الملكات ولهذا وضع الفيلسوف في النفس جزئين الجزء العلمي والجزء القياسي لا لأنهما قوتان بل لأنهما متمايزان بحسب اختلاف الاستعداد لقبول الملكات المختلفة التي إنما غرضه هناك الكلام على اختلافها الحوادث والضروريات وان تباينت بأجناسها الخاصة لكنها متفقة في حقيقة الوجود المشتركة التي إليها يتجه العقل والتي إنما تختلف نسبتها إليها بحسب الكامل وغير الكامل

وعلى الرابع بأن تفصيل الدمشقي إنما هو باعتبار تغير الأفعال لا باعتبار تغير القوى لأن الظن هو ذهاب العقل إلى أحد النقيضين مع احتمال الآخر والحكم أو التقدير هو استخدام العقل المبادئ اليقينية لفحص ما يُعرض عليه ومن هنا (أي من mensurare أي التقدير) يؤخذ mens (أي العقل) والتعلق تعلقاً بالشيء بعد تقريره بالحكم

### الفصل العاشر

في أن الفهم هل هو قوة مغيرة للعقل

يُنْتَطَى إلى العاشر بأن يقال: يظهر أن الفهم قوة مغيرة للعقل ففي كتاب الروح والنفس ب ١١ «إذا أردنا الارتقاء من السافلات إلى العاليات فأول ما

يبدو لنا الحس ثم الوهم ثم النطق ثم العقل ثم الفهم». والوهم والحس قوتان متغايرتان. فإذا كذلك العقل والفهم

٢ وأيضاً قال بويسيوس في كتاب التعزية ٥ تث ٤ «كل من الحس والوهم والنطق والفهم يدرك الإنسان بخلاف ما يدركه الآخر» والعقل والنطق قوة واحدة. فيظهر إذن ان الفهم قوة غير العقل كما أن النطق قوة غير الوهم والحس

٣ وأيضاً ان الأفعال متقدمة على القوى كما في كتاب النفس ٢ م ٣٢. والفهم فعلٌ ممايزٌ لسائر الأفعال المسندة إلى العقل فقد قال الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ٢٢ «الحركة الأولى يقال لها فهمٌ فإن كان حركةً إلى شيء فهو القصد وان استقرَّ في النفس فرددت النظر في ما يُعقل فهو الفكر فإن تثبَّت الفكر في ذلك الشيء وبحث في نفسه وحكم على ذاته فهو الحكمة التي إذا اتسعت فعَلَت المعرفة أي حديث النفس الباطن الذي عنه يصدر الحديث الظاهر باللسان» فيظهر إذن أن الفهم قوة على حدة

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ٢١ «الفهم يتعلّق بغير المتجزئات التي ليس فيها خطأ». وإدراك هذه إلى العقل. فإذا ليس الفهم قوةً مغايرةً للعقل

والجواب أن يُقال إنَّ الفهم هو في الحقيقة فعل العقل الذي هو التعقل غير أن الجواهر المفارقة التي نسميها ملائكة تسمّى في بعض كتب أرسطو المترجمة عن العربية افهاماً ولعل ذلك لأن هذه الجواهر تعقل دائماً بالفعل ولكنها في الكتب المترجمة عن اليونانية تسمّى عقولاً وعلى هذا فالفهم ليس يمتاز عن العقل امتياز قوة عن قوة أخرى بل امتياز الفعل عن القوة فإن الفلاسفة أيضاً قد أشاروا إلى هذا التفصيل لأنهم أثبتوا في بعض المواطن عقولاً أربعة أي العقل الفعال والعقل الهيولاني والعقل بالملكة والعقل المستفاد فالعقل الفعال والعقل الهيولاني قوتان

متغايرتان كما أن القوة الفعلية في جميع الأشياء مغايرةً للقوة الانفعالية والعقول الثلاثة الأخرى متميزة بحسب أحوال ثلاثة للعقل الهولاني لأنه قد يكون بالقوة فقط فيقال هولاني وقد يكون بالفعل الأول الذي هو العلم فيقال له عقل بالملكة وقد يكون بالفعل الثاني الذي هو النظر فيقال له عقل بالفعل أو مستفاداً

إذا أُجيب على الأول بأنه إذا وجب قبول ذلك الشاهد فالمراد فيه بالفهم فعل العقل فيكون مقابلاً للعقل كمقابلة الفعل للقوة

وعلى الثاني بأن بويسيوس أراد بالفهم فعل العقل الذي يفوق على فعل النطق ومن ثمَّه قال هناك «النطق وحده خاص بالجنس البشري والتعقل وحده خاص بالله فإن الله ينفرد بكونه يعقل جميع الأشياء دون نظرٍ وبحثٍ»

وعلى الثالث بأن جميع تلك الأفعال التي ذكرها الدمشقي هي أفعال قوة واحدة وهي القوة العاقلة فإنها تدرك أولاً شيئاً على وجه الإطلاق وفعلها هذا يسمَّى فهماً ثم توجه ما تدركه إلى إدراك شيء آخر أو فعله وفعلها هذا يسمَّى نيةً وقصداً فإذا تثبتت في الفحص عما تقصده قيل لفعلها هذا فكرٌ فان عرضت ما افتركت به على بعض اليقينيات قيل لفعلها علمٌ أو حكمةٌ لأن من شأن الحكمة أن تحكم كما في الإلهيات ك ١ م ٢ ومتى تيقنت شيئاً بعد الفحص فلا تلبث أن تفتكر في طريقة إيضاحه للغير وهذا هو حديث النفس الباطن الذي يصدر عنه الحديث الظاهر إذ ليس كل تغاير في الأفعال يُحدث تغايراً في القوى بل إنما يحدثه ذلك التغاير الذي لا يمكن أن يرجع إلى مبدأ واحدٍ كما مرَّ في جرم الفصل

### الفصل الحادي عشر

في أن العقل النظري والعقل العملي هل هما قوتان متغايرتان  
يُنخَطَّى إلى الحادي عشر بأن يقال: يظهر أن العقل النظري والعقل العملي

قوتان متغايرتان فإنَّ المُدرك والمحرك جنسان مختلفان للقوى كما يتضح من كتاب النفس ٢ من ٢٧. والعقل النظري مُدركٌ فقط والعقل العملي محركٌ. فهما إذن قوتان متغايرتان

٢ وأيضاً أن القوى تختلف باختلاف اعتبار الموضوع. وموضوع العقل النظري هو الحق وموضوع العملي هو الخير وهما مختلفان بالاعتبار. فإذاً العقل النظريُّ والعقل العمليُّ قوتان متغايرتان

٣ وأيضاً أن نسبة العقل العملي إلى العقل النظري في الجزء العقلي كنسبة المتخيلة إلى الواهمة في الجزء الحسي. والمتخيلة مغايرة للواهمة مغايرةً لقوةٍ لأخرى كما مرَّ 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 أن تستحيل إلى أخرى. فإذاً ليس العقل النظريُّ والعقل العمليُّ قوتين متغايرتين

والجواب أن يُقال إنَّ العقل العمليَّ والعقل النظريَّ ليسا قوتين متغايرتين وتحقيق ذلك ان القوة لا تختلف باختلاف ما يوجد بالعرض في حقيقة موضوعها فانه قد يعرض المتلون أن يكون إنساناً أو كبيراً أو صغيراً فتدرك كلَّ ذلك قوةً باصرةً واحدةً وقد يعرض لمُدركٍ بالعقل أن يكون متجهاً إلى العمل أو لا يكون فيحصل باعتبار ذلك العقل النظريُّ والعقل العمليُّ لأن العقل النظري هو الذي ليس يوجه ما يدركه إلى العمل بل إلى ملاحظة الحق فقط والعقل العمليُّ هو الذي يوجه ما يدركه إلى العمل وهذا هو المراد بقول الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ٤٩ «العقل النظري يغير العملي بالغاية» ولذلك فباعتبار الغاية سمِّي ذاك نظرياً وهذا عملياً

إذاً أُجيب على الأول بأنَّ العقل العمليَّ محركٌ ليس لمباشرته الحركة بل لارشاده إليها وهذا إنما يفعله بطريقة إدراكه

وعلى الثاني بأن كلاً من الحق والخير مضمونٌ في الآخر لأن الحق خيرٌ ما وإلاَّ ن  
مشتهىً والخير حقٌّ ما وإلاَّ لم يكن معقولاً فإذاً كما يجوز أن يكون موضوع القوة الشوقية هو  
الحق باعتبار تضمنه حقيقة الخير كما إذا انتهى مشتهى أن يدرك الحق كذلك موضوع العقل  
العملي هو الخير المتجه إلى العمل تحت اعتبار الحق لأن العقل العملي يدرك الحق كالعقل  
النظري لكنه يوجه الحق المُدرَك نحو العمل

وعلى الثالث بأن اختلاف كثرة تحديثٍ تغايراً في القوى الحسية دون القوى العقلية كما مرَّ  
في جرم الفصل وف ٧ من هذا المبحث وفي مب ٧٧ ف ٣

### الفصلُ الثَّاني عشر

في أن الذوق العقلي هل هو قوة على حدةٍ مميزةٌ لسائر القوى  
يُتخطى إلى الثاني عشر بأن يقال: يظهر أن الذوق العقلي قوةٌ على حدةٍ مميزةٌ لسائر  
القوى لأن الأمور المندرجة تحت قسمة واحدة يظهر أنها متحدة في الجنس وفي شرح ابرونيموس  
قول حزقيال ١ «لكل واحدٍ أربعة أوجه» يجعل الذوق العقلي قسيماً للغضبية والشهوانية والنطقية  
التي هي قوى. فالذوق العقلي إذن قوةٌ

٢ وأيضاً ان المتقابلات متحدة في الجنس. والذوق العقلي والشوق الحسي متقابلان في ما  
يظهر لنزوع الأول دائماً إلى الخير واتجاه الثاني دائماً إلى الشر ولهذا يُعبَّر عنه بالحية كما يتضح  
من اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٢ ب ١٢ و ١٣. فيظهر إذن أن الذوق العقلي قوةٌ كالشوق  
الحسي

٣ وأيضاً قال اوغسطينوس في كتاب الاختيار ٢ ب ١٠ «ان في قوة الحكم الطبيعية  
قواعد وأصولاً للفضائل صحيحة وغير متغيرة» وهذا مرادنا بالذوق العقلي. ولأن القواعد الغير  
المتغيرة التي نحكم بحسبها ترجع إلى النطق باعتبار جزئه الأعلى كما قال اوغسطينوس في كتاب  
الثالث ١٢ ب ٢ يظهر أن الذوق

العقلي هو نفس النطق فيكون قوة

لكن يعارض ذلك ان القوى النطقية تتعلق بالمتقابلات كما قال الفيلسوف في الإلهيات ك  
١٣ م ٣. والذوق العقلي ليس يتعلق بالمتقابلات بل يتجه إلى الخير فقط. فإذاً ليس قوة لأنه لو كان  
قوةً لكان قوةً نطقيةً لعدم وجوده في البهائم

والجواب أن يُقال إنَّ الذوق العقلي ليس قوةً بل ملكةً وإن قال بعضٌ بأنه قوةٌ أعلى من  
النطق وبعضٌ بأنه نفس النطق لا من حيث هو نطقٌ بل من حيث هو طبيعةٌ وتوضيح ذلك ان  
قياس العقل الإنساني حركةً تبتدئ من تعقل أمورٍ معلومةٍ لنا بالفطرة دون نظرٍ وكسبٍ ابتداؤها  
من مبدأٍ غير متحركٍ وتنتهي أيضاً إلى تعقل تلك الأمور من حيث أننا نحكم بالمبادئ المعلومة لنا  
بأنفسها بالفطرة على ما نستنبطه بالقياس. ومن المحقق الثابت أنه كما أن العقل النظري يركب  
القياس في النظريات كذلك العقل العملي يركب القياس في العمليات فلا بدَّ إذن أن تكون مبادئُ  
العمليات مغروزةً فينا بالفطرة كمبادئ النظريات ومبادئ النظريات الأولى المغروزة فينا طبعاً لا  
ترجع إلى قوةٍ مخصوصةٍ بها إلى ملكةٍ مخصوصةٍ تسمى عقل المبادئ كما في الخليقات ك ٦ ب  
٦ فكذا مبادئُ العمليات المغروزة في طباعنا لا ترجع إلى قوةٍ مخصوصةٍ بل إلى ملكةٍ  
مخصوصةٍ طبيعيةٍ نسميها الذوق العقلي ومن ثمَّ يُقال إنَّ الذوق العقلي يُغري بالخير وينفّر عن  
الشر من حيث أننا بالمبادئ الأولى نتأذى على الاستنباط ونحكم على المستنبطات. فواضحٌ إذن أن  
الذوق العقلي ليس قوةً بل ملكةً طبيعيةً

إذاً أجيب على الأول بأن تلك القسمة التي وضعها ابرونيموس إنما هي باعتبار تغاير  
الآثار لا باعتبار تغاير القوى ويجوز أن يكون لقوةٍ واحدةٍ آثارٌ متغايرة

وعلى الثاني بأن تقابل الشوق الحسي والذوق العقلي إنما هو باعتبار تقابل الآثار لا من  
قبيل تقابل الأنواع المختلفة في جنسٍ واحدٍ

وعلى الثالث بأن تلك الحقائق الغير المتغيرة هي المبادئ الأولى للعمليات التي ليس يعرض فيها خطأ وهي تُخصّص بالنطق على أنه قوة وبالذوق العقلي على أنه ملكة ولذا كنا نحكم طبعاً بكليهما

### الفصل الثالث عشر

#### هل الضمير قوة

يُتخطى إلى الثالث عشر بأن يقال: يظهر أن الضمير قوة فقد قال اوريغانوس في شرحه قول الرسول في رو ٢ «ضميرهم شاهد» ما نصه «الضمير هو الروح المهيّذ النفس والمعلم المصاحب لها الذي به تُجانب الشرور وتلازم الخيرات» والمراد بالروح في النفس قوة ما إما الذهن كقوله في افسس ٤: ٢٣ «تتجددوا بروح أذهانكم» أو الوهم ومن ثمّ يقال للرؤيا الوهمية روحانية كما يتضح من اوغسطينوس في شرح تك ك ١٢ ب ٦ و ٧. فالضمير إذن قوة

٢ وأيضاً ليس شيء محلاً للخطيئة سوى القوة النفسانية. والضمير محل للخطيئة فقد قيل عن بعض في تيط ١: ١٥ ان «بصائرهم وضمائرهم نجسة» فيظهر إذن ان الضمير قوة ٣ وأيضاً لا يعدو الضمير أن يكون أما فعلاً أو ملكة أو قوة. وهو ليس فعلاً والّا لم يستقر دائماً في الإنسان ولا ملكة والّا لم يكن شيئاً واحداً بل أشياء كثيرة إذ إنّما نسترشد في أعمالنا بملكات كثيرة إدراكية. فالضمير إذن قوة

لكن يعارض ذلك أن الضمير يجوز أطراحه بخلاف القوة. فإذاً ليس الضمير قوة

والجواب أن يُقال إنّ الضمير في الحقيقة ليس قوة بل فعلاً وهذا واضح من مدلول الاسم ومما يُسند إلى الضمير بحسب اصطلاح التخاطب العام فإن اسم الضمير في اللاتينية وهو conscientia يدل بقوة وضعه على نسبة العلم إلى شيء لأن معناه علم مع آخر وتعلق العلم بشيء إنّما يحصل بفعل ما فقد وضح إذن من

حقيقة مدلول الاسم ان الضمير فعلٌ وكذلك هو واضحٌ مما يُسند إلى الضمير فانه يُقال إنّ الضمير يشهد أو ينهى أو يُغري أو يعذل أو يلدغ أو يأنّب وكل ذلك تابعٌ لتعلق شيءٍ من إدراكنا أو علمنا بما نفعله وهذا التعلق يقع على ثلاثة أنحاءٍ أحدهما بإدراكنا أننا فعلنا شيئاً أو لم نفعله كقوله في جا ٢٣: ٧ «ان ضميرك عالم بأنك كثيراً ما لعنت غيرك» وباعتبار هذا النحو يُقال إنّ الضمير يشهد والثاني بحكمنا بضميرنا وجوب فعل شيءٍ أو عدم فعله وباعتبار هذا النحو يُقال إنّ الضمير ينهى أو يُغري والثالث بحكمنا بالضمير ان ما فعلَ حسنٌ أو قبيحٌ وباعتبار هذا النحو يُقال إنّ الضمير يعذر أو يعذل أو يلدغ. وواضحٌ ان جميع هذه الأشياء تابعةٌ لتعلق العلم فعلاً بما نفعله فالضمير إذن في الحقيقة يدل على الفعل غير أنه إذ كانت الملكة هي مبدأ الفعل فربما أطلق الضمير على الملكة الأولى الطبيعية التي هي الذوق العقلي ومن ذلك إطلاق ايروني موس اياه على الذوق العقلي في شرحه قول حزقيا ١ «لكل منهم أربعة أوجه» وإطلاق باسيليوس له على محل الحكم الطبيعي في خط على ام وقول الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٤ ب ٢٣ ان الضمير هو شريعة عقلنا فقد جرت العادة بأن يسمّى كلُّ من العلة والمعلول باسم الآخر

إذا أُجيب على الأول بأن الضمير يقال له روحٌ على أن المراد بالروح العقل لأن الضمير إرشادٌ صادرٌ عن العقل

وعلى الثاني بأن النجاسة تُجعل في الضمير لا كما يُجعل الشيء في محله بل كما يجعل المُدرك في الإدراك أي باعتبار علم العالم بأنه منجسٌ

وعلى الثالث بأن الفعل وان لم يستقر دائماً في نفسه لكنه مستقرٌّ دائماً في علته التي هي القوة أو الملكة والملكات التي بها يتصور الضمير وان كثرت فانها كلها تستفيد التأثير من مبدأ أول واحدٍ أي من ملكة المبادئ الأول التي يقال لها الذوق العقلي ولهذا ربما أطلق الضمير على هذه الملكة بالخصوص كما تقدم آنفاً



## المبحث المتمم ثانين

### في القوى الشوقية بالاجمال - وفيه فصلان

ثم يجب النظر في القوى الشوقية وفي ذلك أربعة أبحاث الأول في الشوق بالاجمال والثاني في الشهوة الحسية والثالث في الإرادة والرابع في الاختيار. أما الأول فالبحت فيه يدور في مسألتين — ١ في أن الشوق هل يجب أن يجعل قوة نفسانية على حدة — ٢ في أن الشوق هل ينقسم إلى شوق حسي وشوق عقلي على أنهما قوتان متغايرتان

## الفصل الأول

في أن الشوق هل هو قوة نفسانية على حدة

يُنْتَخَطَى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن ليس الشوق قوة نفسانية على حدة لأن ما كان مشتركاً بين المتنفسات والجوامد ليس يجعل له قوة نفسانية. والشوق مشترك بين المتنفسات والجوامد لأن الخير ما يتشوقه جميع الأشياء كما في الخلقيات ك ١ ب ١. فإذا ليس الشوق قوة نفسانية على حدة

٢ وأيضاً ان القوى تتمايز بتمايز الموضوعات. وما ندركه وما نتشوقه واحدٌ بعينه. فإذا ليس يجب أن تكون القوة الشوقية مغايرة للقوة الداركة

٣ وأيضاً ليس العام قسماً للخاص. وكل قوة نفسانية فإنها تتشوق شيئاً جزئياً أي الموضوع الملائم لها. فإذا ليس يجب أن يُجعل ثمة قوة شوقية ممايزة لسائر القوى بالنظر إلى هذا الموضوع الذي يتعلق به الشوق على وجه العموم

لكن يعارض ذلك أن الفيلسوف ميّز القوة الشوقية عن سائر القوى في كتاب النفس ٢ م

٢٧ والدمشقي ميز القوى الشوقية عن القوى الداركة في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٢٢

والجواب أن يقال لا بد من إثبات قوة شوقية في النفس ولتوضيح ذلك يجب

اعتبار أن كل صورةٍ يتبعها ميلٌ ما كما أن النار لها من صورتها ميلٌ إلى الجهة العليا وإلى توليد مثلها. والصورة في ذي الإدراك أعلى طبقةً منها في ما لا ادراك له لأن ما لا إدراك له فإنما يوجد فيه الصورة التي تعين كلاً منه إلى وجودٍ واحدٍ خاصٍ فقط مما هو طبيعيٌ لكل شيءٍ فكان يلحق هذه الصورة الطبيعية الميل الطبيعي الذي يقال له الشوق الطبيعي وأما ذوات الإدراك فإنما يتعين كل منها إلى الوجود الطبيعي الخاص بالصورة الطبيعية بحيث يكون مع ذلك قابلاً لصور سائر الأشياء كما يقابل الحس صور جميع المحسوسات والعقل صور جميع المعقولات وهكذا تصير نفس الإنسان على نحوٍ ما جميع الأشياء بحسب الحس والعقل الذي يتقرب به ذوات الإدراك على نحوٍ ما إلى شبه الله لتقدم وجود جميع الأشياء فيه تعالى كما قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٥ مقاً ١ فإذاً كما أن الصور الموجودة في ذوات الإدراك أعلى طبقةً من الصور الطبيعية كذلك يجب أن يكون فيها ميلٌ أعلى من الميل الطبيعي الذي يقال له الشوق الطبيعي وهذا الميل الأعلى يختص بقوة شوقية في النفس بها يقدر الحيوان أن يتشوق ما يدركه لا ما يميل إليه بصورته الطبيعية فقط فهكذا إذن لا بد من إثبات قوة شوقية في النفس

إذاً أجيب على الأول بأن التشوق الذي في ذوات الإدراك أعلى طبقة من التشوق العام الموجود في جميع الأشياء كما مرّ في جرم الفصل فلا بدّ إذن أن يجعل لذلك قوة نفسانية

وعلى الثاني بأن ما يدرك ويتشوق إنما هو واحدٌ بالذات ولكنه مختلفٌ بالاعتبار فهو يدرك باعتبار كونه موجوداً محسوساً أو معقولاً ويتشوق باعتبار كونه ملائماً أو خيراً والمطلوب في الموضوعات لتغاير القوى إنما هو التغاير الاعتباري لا التغاير المادي

وعلى الثالث بأن كل قوة نفسانية فهي صورةٌ ما أو طبيعةٌ ما ولها ميلٌ طبيعيٌ

إلى شيء ما فكانت تتشوّق الموضوع الملائم لها بالشوق الطبيعي الذي فوقه شوق حيوانيّ تابعٌ للإدراك به يُتشوّق الشيء لا لكونه ملائماً لفعل هذه القوة أو تلك كملاءمة الرؤية لفعل الإبصار والسمع لفعل السمع بل لكونه ملائماً مطلقاً للحيوان

## الفصلُ الثَّانِ

في أن الشوق الحسيّ والشوق العقليّ هل هما قوتان متغايرتان

يُتخطّى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الشوق الحسي والشوق العقلي ليسا قوتين متغايرتين فإن القوى لا تتغاير بالفصول العرضية كما مرّ في مب ٧٧ ف ٥ ومب ٧٩ ف ٧ وإدراك ما يتشوّق بالحس أو بالعقل عارضٌ له. فإذا ليس الشوق الحسي والشوق العقلي قوتين متغايرتين

٢ وأيضاً أن الإدراك العقلي يتعلّق بالكليات وبهذا يمايز الإدراك الحسي الذي يتعلّق بالجزئيات. لكن هذا التمايز لا محلّ له في القوة الشوقية لأنه لما كان الشوق حركة من النفس إلى الأشياء التي هي جزئية يظهر أن جميع الأشواق تتعلّق بالشيء الجزئي فقط. فإذا ليس يجب ممايزة الشوق العقلي للشوق الحسي

٣ وأيضاً كما أن الجزء الشوقي أدنى مرتبة من الجزء الإدراكي على أنه قوة أدنى منه كذلك الجزء المحرك أيضاً وليس في الإنسان جزءٌ محركٌ تابعٌ للعقل مغايرٌ للجزء المحرك التابع للحس في سائر الحيوانات. فإذا كذلك ليس فيه جزءٌ شوقي آخر

لكن يعارض ذلك أن الفيلسوف فصل الشوق إلى شوقين في كتاب النفس ٣ م ٥٧ فقال الشوق الأعلى يحرك الشوق الأدنى

والجواب أن يقال لا بدّ من جعل الشوق العقلي قوةً مغايرةً للشوق الحسي لأن القوة الشوقية قوةٌ انفعالية من شأنها أن تتحرك من المدرك فيكون المُتشوّق المدرك محركاً غير متحرك والشوق محركاً متحركاً كما في الكتاب المتقدم ذكره م ٥٤ وفي الإلهيات ك ١١ م ٥٣. والانفعاليات والمتحركات تتمايز بتمايز العقليات

والمحركات لوجوب معادلة المحرك للمتحرك والفعل للانعفالي والقوة الانفعالية أيضاً إنما تستفيد حقيقتها من نسبتها إلى فعليها. فإذا كان المُدرِّك بالعقل مغايراً بالجنس للمدرِّك بالحس لزم أن الشوق العقلي قوة مغايرة للشوق الحسي

إذاً أجيب على الأول بأن المتشوّق ليس يعرض له أن يكون مدرّكاً بالحس أو بالعقل بل إنما يحصل له ذلك بالذات لأن المتشوّق لا يحرك الشوق إلا من حيث هو مدرّك فكانت فصول المدرِّك نفس فصول المتشوّق ومن ثمّ فالقوى الشوقية تتمايز باختلاف المدرِّكات تمايزها بالموضوعات الخاصة

وعلى الثاني بأن الشوق العقلي وان تعلّق بالأشياء التي هي في خارج النفس جزئية لكنه يتعلّق بها باعتبار ما كليّ كما إذا تشوّق شيئاً لكونه خيراً ومن ثمّ قال الفيلسوف في كتاب الخطابة ٢ ب ٤ ان البعض يجوز تعلّقه بشيء كليّ كما إذا أبغضنا كل جنسٍ من اللصوص وكذلك يجوز أن نتشوّق بالشوق العقلي الخيرات المجرّدة عن المادة التي لا ينالها الحس كالعلم والفضائل ونحو ذلك

وعلى الثالث بأن الظن الكلي لا يحرك إلا بتوسط الظن الجزئي كما في كتاب النفس ٣ م ٥٨ وكذا الشوق الأعلى إنما 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 والبحث في ذلك يدور على ثلاث مسائل - ١ هل الشهوة الحسية قوة شوقية فقط - ٢ هل تنقسم الشهوة الحسية إلى غضبية وشهوانية على أنهما قوتان متغايرتان - ٣ في أن الغضبية والشهوانية هل هما خاضعتان للنطق

## الفصلُ الأوَّلُ

هل الشهوة الحسية قوةٌ شوقيةٌ فقط

يُتخطى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الشهوة الحسية ليست قوةً شوقيةً فقط بل مدركة أيضاً فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٢ ب ١٢ «ان حركة النفس الحسية التي تتجه إلى مشاعر البدن مشتركة بيننا وبين البهائم» ومشاعر البدن مندرجة تحت القوة المدركة. فإذا الشهوة الحسية مدركة

٢ وأيضاً ان الأشياء المندرجة تحت قسمةٍ واحدة يظهر انها متحدة بالجنس. وقد جعل اوغسطينوس في الموضع المتقدم ذكره الشهوة الحسية قسيمةً للنطق الأعلى والنطق الأدنى للذين من قبيل الإدراك. فإذا الشهوة الحسية أيضاً مدركة

٣ وأيضاً أن للشهوة الحسية في تجربة الإنسان مقام الحية. والحية كانت في تجربة الأبوين الأولين بصفة مظهرٍ للخطيئة وداعٍ إليها وهذا يرجع إلى القوة المدركة. فإذا الشهوة الحسية قوةٌ مدركة

لكن يعارض ذلك ان الشهوة الحسية تحدُّ بأنها «تشوق الأشياء المختصة بالبدن»

والجواب أن يقال يظهر أن اسم الشهوة الحسية في اللاتينية sensualitas مأخوذٌ من الحركة الحسية التي أشار إليها اوغسطينوس في المحل المتقدم ذكره كما يؤخذ اسم القوة من الفعل كالْبَصَر من الإبصار. والحركة الحسية شوقٌ تابعٌ للإدراك الحسي فان اسم الحركة أخصُّ بفعل الشوق منه بفعل القوة المدركة لأن فعل القوة المدركة يتمُّ بحصول المدارك في المدرك وفعل القوة الشوقية يتم بميل المتشوق إلى المتشوق فكان فعل القوة المدركة يُشَبَّه بالسكون وفعل القوة الشوقية أشبه بالحركة وعلى هذا يكون المراد بالحركة الحسية فعل القوة الشوقية فتكون الشهوة الحسية اسماً للشوق الحسي

إذا أُجيب على الأول بأنه ليس يُفهم من قول اوغسطينوس ان حركة النفس

الحسية تتجه إلى مشاعر البدن إلى مشاعر البدن مندرجة تحت الشهوة الحسية بل بالأحرى ان حركة الشهوة الحسية ميلٌ إلى مشاعر البدن أي لتشوقنا بها ما يُدرك بمشاعر البدن فتكون مشاعر البدن بمنزلة موطّاتٍ للشهوة الحسية

وعلى الثاني بأن الشهوة الحسية إنما هي قسيمة للنطق الأعلى والنطق الأدنى باعتبار اشتراك هذه الثلاثة في فعل التحرك لأن القوة المدركة التي يرجع إليها النطق الأعلى والأدنى مُحركة كالقوة الشوقية التي ترجع إليها الشهوة الحسية

وعلى الثالث بأن الحية لم تُظهر الخطية وتدعُ إليها فقط بل أملت إليها أيضاً وباعتبار هذه الامالة يُعبر بها عن الشهوة الحسية

### الفصل الثاني

في أن الشوق الحسي هل ينقسم إلى غضبية وشهوانية على أنهما قوتان متغايرتان يُتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الشوق الحسي ليس ينقسم إلى غضبية وشهوانية على أنهما قوتان متغايرتان إذ إنما يتعلق بالمضادة الواحدة قوة نفسانية واحدة كما يتعلق البصر بالأبيض والأسود على ما في كتاب النفس ٢ م ١٠٧. والملائم والضار ضدّان. فإذاً لكون موضوع الشهوانية هو الملائم وموضوع الغضبية هو الضار يظهر ان الغضبية والشهوانية قوة نفسانية واحدة

٢ وأيضاً ليس يتعلق الشوق الحسيّ إلا بالملائم للحس. والملائم للحس هو موضوع الشهوانية. فإذاً ليس شوق حسيّ مغايراً للشهوانية

٣ وأيضاً ان البغض يوجد في الغضبية فقد قال ابرونيموس في كلامه على قول متى ١٣ يشبه سكوت السماوات خميراً الخ «لنمقتنّ بالغضبية الرذائل» والبغض لمضادته المحبة يوجد في الشهوانية. فإذاً الشهوانية والغضبية قوة واحدة

لكن يعارض ذلك ان غريغوريوس النيصي والدمشقي جعلوا الغضبية والشهوانية قوتين هما جزآن للشوق الحسي الأول في كتاب طبيعة الإنسان ب ١٦ والثاني في

كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٢٢

والجواب أن يُقال إنَّ الشوق الحسي قوةً واحدةً بالجنس تسمَّى الشهوة الحسية لكنها تنقسم إلى قوتين هما نوعان للشوق الحسي أي إلى غضبية وشهوانية ولتوضيح ذلك لا بدَّ من اعتبار أنه ليس يجب أن يكون في الموجودات الطبيعية الفاسدة ميلٌ إلى اجتلاب النافع واجتتاب الضار فقط بل إلى مدافعة المفسد والأضداد التي تمنع النافع وتجلب الضار أيضاً كما أنه ليس للنار ميلٌ طبيعيٌّ إلى الهرب عن المكان الأدنى الذي لا يلائمها وقصد المكان الأعلى الملائم لها فقط بل إلى دفع المفسد والموانع أيضاً. ولما كان الشوق الحسيُّ ميلاً تابعاً للإدراك الحسيِّ كما أن الشوق الطبيعي ميلٌ تابعٌ للصورة الطبيعية وجب أن يكون في الجزء الحسي قوتان شوقيتان احدهما يميل بها الحيوان إلى طلب الملائم للحس والهرب عن المنافر ويقال لها شهوانية والأخرى يميل بها إلى مدافعة ما يمنع النافع ويجلب الضار ويقال لها غضبية ومن ثَمَّ يُقال إنَّ موضوعها شاقٌّ لاتجاهها إلى دفع المنافرات والاستعلاء عليها وهذان الميلان لا يرجعان إلى مبدأ واحدٍ لأن النفس قد تُلقِي بنفسها إلى المؤلِّمات على خلاف ميل الشهوانية لتدفع المنافرات على مقتضى ميل الغضبية فتكون آلام الغضبية منافية أيضاً في ما يظهر لآلام الشهوانية لأن انتقاد الشهوانية يخمد الغضب وانتقاد الغضب يخمد الشهوانية في الأغلب وهذا واضحٌ أيضاً من أن الغضبية بمنزلة حامية للشهوانية ومدافعة عنها لدفعها ما يمنع النافع الذي تشتهيه الشهوانية ويجلب الضار الذي تهرب عنه فكان مبدأ جميع آلام الغضبية من آلام الشهوانية ومنتهاهما إليها كما ينشأ الغضب عن الألم المنزل وبانتقامه ينتهي إلى اللذة وكان تنازع الحيوانات أيضاً على موضوعات الشهوانية أي على الأطعمة والملاذ اللحمية كما في كتاب الحيوانات ٩ ب ١

إذا أُجيب على الأول بأن القوة الشهوانية تتعلق بالملائم وبغير الملائم وأما

الغضبية فإنما تتجه إلى ممانعة غير الملائم الذي تدافعه

وعلى الثاني بأنه كما أن في قوى الحسي المدركة قوةً متخيلةً أي مدركةً لما ليس يدركه الحس على ما أسلفنا في مب ٧٨ ف ٤ كذلك في الشوق الحسي قوةً متشوقةً لما ليس ملائماً للذة الحس ولكنه مفيدٌ لوقاية الحيوان وهذه هي القوة الغضبية

وعلى الثالث بأن البغض مطلقاً يرجع إلى الشهوانية ولكنه باعتبار المدافعة الناشئة عن البغض يجوز أن يرجع إلى الغضبية

### الفصل الثالث

في أن الغضبية والشهوانية هل هما خاضعتان للنطق

يُتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الغضبية والشهوانية ليستا خاضعتين للنطق لأنهما جزآن للشهوة الحسية. والشهوة الحسية ليست خاضعةً للنطق ولذلك يُعبر عنها بالحية كما قال أوغسطينوس في كتاب الثالث ١٢ ب ١٢ و ١٣. فإذا ليست الشهوانية والغضبية خاضعتين للنطق ٢ وأيضاً ما كان خاضعاً لشيء فليس ينافيه. والغضبية والشهوانية منافيتان للنطق كقول الرسول في رو ٧: ٢٣ «أرى ناموساً آخر في أعضائي منافياً لناموس عقلي». فإذا ليست الغضبية والشهوانية خاضعتين للنطق

٣ وأيضاً كما أن القوة الشوقية هي أدنى من الجزء النطقي في النفس كذلك القوة الحساسة أيضاً. وليس جزء النفس الحساس خاضعاً للنطق لأننا لسنا نسمع أو نرى متى شئنا. فكذا إذن ليست قوتنا الشوق الحسي أي الغضبية والشهوانية خاضعتين للنطق

لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ١٢ «الخاضع للنطق والمذعن له ينقسم إلى شهوةٍ وغضبٍ»

والجواب أن يُقال إنّ الغضبية والشهوانية تخضعان للجزء الأعلى المشتمل على العقل أو النطق والإرادة على ضربين أحدهما باعتبار النطق والآخر باعتبار الإرادة أما النطق فتخضعان له من جهة أفعالهما وتحقيق ذلك ان من شأن الشوق الحسي في سائر الحيوانات أن يتحرك من القوة المتخيلة كما أن الشاة لتخيلها عداوة الذئب تهرب منه وقد مرّ في مب ٧٨ ف ٤ ان في الإنسان مكان القوة المتخيلة القوة المفكرة التي يسميها بعض النطق الجزئي لحكمها على المعاني الشخصية فكان من شأن الشوق الحسي في الإنسان أن يتحرك منها. وهذا النطق الجزئي من شأنه أن يتحرك ويندبّر في الإنسان بحسب النطق الكلي ولذا كانت النتائج الجزئية تنتج في الأقيسة عن القضايا الكلية وبذلك يتضح أن النطق الكلي يأمر الشوق الحسي الذي ينقسم إلى شهوانية وغضبية وان هذا الشوق خاضع له ولأن استحصال النتائج الجزئية من المبادئ الكلية ليس فعل العقل البسيط بل فعل النطق يُقال إنّ الشهوانية والغضبية خاضعتان للنطق أخرى من كونهما خاضعتين للعقل وأيضاً فإن كلاً يجد ذلك من نفسه بالتجربة لأنه بملاحظة بعض أمور كلية يخمد الغضب أو الخوف أو نحوهما أو يتهيج أيضاً — وأما الإرادة فيخضع لها الشوق الحسي من جهة مباشرة الفعل التي تتم بالقوة المحركة ففي سائر الحيوانات تلحق الحركة حالاً شوق الشهوانية والغضبية كما أن الشاة متى خافت من الذئب هربت حالاً إذ ليس لها شوق أعلى فيمنع ذلك وأما الإنسان فليس يتحرك حالاً بحسب الشوق الغضبي والشهواني بل ينتظر أمر الإرادة التي هي الشوق الأعلى لأن المحرك الثاني في جميع القوى المحركة المترتبة ليس يحرك إلا بقوة المحرك الأول. فإذاً ليس يكفي الشوق الأدنى للتحرّك من دون رضى الشوق الأعلى وهذا ما أراده الفيلسوف بقوله في كتاب النفس ٣ م ٥٧ «الشوق الأعلى يحرك الشوق الأدنى كما يحرك الفلك الأعلى الفلك الأدنى» فإذاً الغضبية

والشهوانية خاضعتان للنطق

إذا أُجيب على الأول بأن الشهوة الحسية إنما يعبر عنها بالحية باعتبار ما هو خاصُّ بها من جهة الجزء الحساس. والغضبية والشهوانية يدلان بالأحرى على الشوق الحسي من جهة الفعل الذي تؤدِّيان إليه بالنطق كما مرَّ في ١ و ٢

وعلى الثاني بأنه يجب أن يُعتبر في الحيوان سلطتان مطلقة وسياسية كما قال الفيلسوف في كتاب السياسة ١ ب 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 أن يعاندوا أمره في شيء إذ لا يملكون شيئاً وبالسلطة السياسية والملكية ما بها يتسلط متسلط على الأحرار الذين وان خضعوا لإدارة واليهم لكنهم يملكون شيئاً يقدرون بقوته أن يعاندوا أمره فالنفس إذن إنما هي متسلطة على البدن بالسلطة المطلقة إذ ليس في مقدور أعضاء البدن أن تعاند أمرها بل متى انتهت أمراً تحركت إليه حالاً اليد والرجل وكل عضو من شأنه أن يتحرك بالحركة الإرادية والعقل أو النطق إنما هو متسلط على الغضبية والشهوية بالسلطة السياسية لأن الشوق الحسي يملك شيئاً خاصاً يقدر به أن يعصي أمر النطق إذ ليس من شأن الشوق الحسي أن يتحرك في سائر الحيوانات من المتخيلة وفي الإنسان من المفكرة المدبرة من النطق الكلي فقط بل من الواهمة والحس أيضاً ولذلك نجد الغضبية أو الشهوانية ممانعة للنطق عند ما نشعر أو نتوهم شيئاً لذيذاً ينهى عنه النطق أو أليماً يأمر به وكون الغضبية والشهوانية معارضتين للنطق في شيء ما لا ينفي كونهما خاضعتين له

وعلى الثالث بأن المشاعر تحتاج في أفعالها إلى محسوسات خارجة تتأثر بها ليس حضورها في قدرة النطق وأما القوى الباطنة الشوقية والمدركة فلا تحتاج إلى أمور خارجة فكانت خاضعة لأمر النطق الذي ليس في قدرته أن يهيج أو

يخمد عواطف القوة الشوقية فقط بل أن يصوغ الصور الخيالية للقوة الواهمة أيضاً



## المبحث الثاني والثمانون

### في الإرادة - وفيه خمسة فصول

ثم يجب النظر في الإرادة والبحث في ذلك يدور على خمس مسائل — ١ هل تشتهي الإرادة شيئاً بالضرورة — ٢ هل تشتهي جميع الأشياء بالضرورة — ٣ هل هي قوة أعلى من العقل — ٤ هل تحرك العقل — ٥ هل تنقسم إلى غضبية وشهوانية

## الفصل الأول

### في أن الإرادة هل تشتهي بالضرورة

يُتَخَطَّى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الإرادة لا تشتهي شيئاً بالضرورة فقد قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ٥ ب ١٠ «متى كان شيء ضرورياً لم يكن إرادياً» وكل ما تشتهيه الإرادة فهو إراديٌّ. فإذاً ليس شيء مما تشتهيه الإرادة مشتهى بالضرورة

٢ وإيضاً ان القوى النطقية تتعلق بالمتضادات كما قال الفيلسوف في الإلهيات ك ٩ م ٣. والإرادة قوةً نطقيةً لأنها في الجزء النطقي كما في كتاب النفس ٣ م ٤٢ فإذاً تتعلق بالمتضادات فإذاً لا تُحدَّد نحو شيء بالضرورة

٣ وإيضاً إنما نحن أرباب أفعالنا بالإرادة. وما كان بالضرورة فلسنا أربابه. فإذاً يستحيل أن يكون فعل الإرادة ضرورياً

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٣ ب ٤ «الجميع يشتهون السعادة بإرادة واحدة» فلو لم يكن اشتهاؤ السعادة ضرورياً بل كان ممكناً لخلا منه قليلٌ على الأقل. فالإرادة إذن تريد شيئاً بالضرورة

والجواب أن يُقال إنَّ الضرورة تقال على أنحاءٍ متكررة فإنَّ الضروري ما يمتنع عدم وجوده وهذا يتصف به شيءٌ أما من جهة مبدأٍ داخل وهو المادة كقولنا كل مركب من أجزاءٍ متضادة فهو فاسدٌ بالضرورة أو الصورة كقولنا من الضرورة أن يكون للمثلث الزوايا ثلاث زوايا مساوية لقائمتين وهذه هي الضرورة الطبيعية والمطلقة وأما من جهة شيءٍ خارجٍ وهو الغاية أو الفاعل أما الغاية فكما إذا تعذر إدراك غرضٍ أو حسن إدراكه دون شيءٍ وذلك كقولنا الطعام ضروريٌ للحياة والفرس ضروريٌ للسفر وهذه الضرورة يقال لها ضرورة الغاية وقد تسمى بالفائدة وأما الفاعل فكما إذا أكره مُكرهٌ من فاعلٍ ما بحيث يتعذر عليه فعل العكس وهذه الضرورة يقال لها ضرورة القسر فهي إذن منافيةٌ للإرادة بالكلية لأنَّ القسري عندنا ما كان مضاداً لميل الشيء وحركة الإرادة ميلٌ ما إلى شيءٍ ولهذا كما يقال لشيءٍ طبيعيٍّ لكونه على وفق ميل الطبيعة كذلك يقال لشيءٍ إراديٍّ لكونه على وفق ميل الإرادة فإذاً كما يستحيل أن يكون شيءٌ قسرياً وطبيعياً معاً كذلك يستحيل أن يكون شيءٌ اكرهياً أو قسرياً وإرادياً معاً على الإطلاق وأما ضرورة الغاية فليست منافيةٌ للإرادة إذ لا يمكن حينئذٍ الوصول إلى الغاية إلا بطريقٍ واحدٍ كما ينشأ عن إرادة قطع البحر ضرورة إرادة السفينة وكذا ليست الضرورة الطبيعية أيضاً منافيةً لها بل كما أن العقل يتعلق بضرورة بالمبادئ الأولى كذلك يجب أن تتعلق الإرادة بضرورة بالغاية القصوى التي هي السعادة لأنَّ الغاية في العمليات كالمبادئ في النظريات كما في الطبيعيات ك ٢ م ٨٩ ضرورة أن ما كان طبيعياً لشيءٍ وغير متحرك فهو أساسٌ ومبدأٌ لجميع ما سواه لأنَّ الطبيعة هي الأولى في كل شيءٍ وكلُّ حركةٍ فهي تصدر عن شيءٍ غير متحرك

إذاً أجيب على الأول بأنه يجب حمل كلام أوغسطينوس على الضروري بضرورة القسر وأما الضرورة الطبيعية فلا تزيل اختيار الإرادة كما قال هو نفسه في المحل

المذكور

وعلى الثاني بأن الإرادة بحسب كونها تريد شيئاً بالطبع هي أكثر محاذاةً لعقل المبادئ الطبيعية منها للنطق الذي يتعلق بالمتقابلات فإذاً كونها بهذا الاعتبار عقليةً أخرى من كونها نطقيةً وعلى الثالث بأننا إنما نحن أرباب أفعالنا باعتبار قدرتنا على انتخاب هذا أو ذاك والانتخاب ليس يتعلق بالغاية بل بالواسطة المؤدية إلى الغاية كما في الخليقات ك ٣ ب ٢. فإذاً ليس اشتهاؤ الغاية القصوى مما نحن أربابه

### الفصل الثاني

في أن الإرادة هل تريد بالضرورة جميع ما تريده

يُنْتَطَى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الإرادة تريد بالضرورة جميع ما تريده فقد قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ مقاً ٢٣ «الشر يحدث بدون الإرادة» فالإرادة إذن تميل بالضرورة إلى الخير المعروض لها

٢ وأيضاً ان نسبة موضوع الإرادة إلى الإرادة نسبة المحرك إلى المتحرك. وحركة المتحرك تحصل بالضرورة عن المحرك. فيظهر إذن ان موضوع الإرادة يحركها بالضرورة ٣ وأيضاً كما أن المدرك بالحس هو موضوع الشوق الحسي كذلك المدرك بالعقل هو موضوع الشوق العقلي الذي يقال له إرادة. والمدرك بالحس يحرك الشوق الحسي بالضرورة فقد قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٩ ب ١٤ ان الحيوانات تتحرك بالمرئيات. فيظه إذن أن المدرك بالعقل يحرك الإرادة بالضرورة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الرجوع ١ ب ٩ «الإرادة هي محل الإثم وصلاح السيرة» فهي إذن متعلقة بالمتقابلات فإذاً ليست تريد بالضرورة كل ما تريده

والجواب أن يُقال إنَّ الإرادة لا تريد بالضرورة كل ما تريده وتوضح ذلك أنه كما أن العقل يتعلق طبعاً وضرورةً بالمبادئ الأولى كذلك الإرادة تتعلق طبعاً وضرورةً بالغاية القصوى على ما تقدم في الفصل السابق ومن المعقولات ما ليس له علاقة لازمة مع المبادئ الأولى كالقضايا الممكنة التي ليس يلزم من ارتفاعها ارتفاع المبادئ الأولى وهذا لا يوافق العقل عليها بالضرورة ومنها قضايا ضرورية لها علاقة لازمة مع المبادئ الأولى كالقضايا البرهانية التي يلزم من ارتفاعها ارتفاع المبادئ الأولى وهذه يوافق العقل عليها بالضرورة متى أدرك بالبرهان العلاقة اللازمة التي للنتائج مع المبادئ وما لم يدرك بالبرهان لزوم هذه العلاقة فلا يوافق عليها بالضرورة وكذا الشأن من جهة الإرادة فإن من الخيرات الجزئية ما ليس له علاقة لازمة مع السعادة لجواز أن يكون الإنسان سعيداً بدونه وهذا لا تتعلّق به الإرادة ضرورةً ومنها ما له علاقة لازمة مع السعادة وهو ما به يلتصق الإنسان بالله الذي به وحده تقوم السعادة الحقة ولكن قبل أن يثبت يقيناً بالرؤية الإلهية لزوم هذه العلاقة لا تتعلّق الإرادة ضرورةً بالله ولا بما هو خاصٌّ به وأما إرادة من يرى الله بذاته فإنها تتعلّق ضرورةً بالله كما نريد الآن بالضرورة أن نكون سعداء. فقد وضح إذن أن الإرادة لا تريد بالضرورة كل ما تريده

إذا أُجيب على الأول بأن الإرادة لا يمكن أن تميل إلى شيءٍ إلا باعتبار كونه خيراً ولأن الخير متكثرٌ لا تُحدّد نحو واحدٍ بالضرورة

وعلى الثاني بأن المحرك إنما يُصدر الحركة بالضرورة في المتحرك متى كانت قوته مجاوزةً للمتحرك بحيث تتناول كل ما فيه بالقوة ولما كان ما بالقوة في الإرادة إنما هو بالنظر إلى الخير الكلي والكامل لم يكن كل ما فيها من القوة خاضعاً لخيرٍ جزئي فلم تكن تتحرك منه بالضرورة

وعلى الثالث بأن القوة الحسية ليست قوةً حاکمةً بين أمورٍ مختلفة كالنطق

بل إنما تدرك شيئاً واحداً إدراكاً بسيطاً ولذلك تحرك الشوق الحسي تحريكاً معيناً بحسب ذلك الشيء وأما النطق فهو حاكم بين أمور متكررة فجاز أن يتحرك الشوق العقلي أي الإرادة من أمور كثيرة ولم يجب أن يتحرك من واحد بالضرورة

### الفصل الثالث

في أن الإرادة هل هي قوة أعلى من العقل

يُنْتَظَى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الإرادة قوة أعلى من العقل لأن الخير والغاية هما موضوع الإرادة. والغاية هي العلة الأولى والعليا. فالإرادة إذن هي القوة الأولى والعليا

٢ وأيضاً اننا نجد الأشياء الطبيعية تنتقل من الناقص إلى الكامل وهذا يظهر في القوى النفسانية أيضاً فإنه يُنْتَقَل من الحس إلى العقل الذي هو أشرف. والانتقال الطبيعي إنما هو من فعل العقل إلى فعل الإرادة. فالإرادة إذن قوة أكمل وأشرف من العقل

٣ وأيضاً ان الملكات معادلة للقوى مُعَادِلَةُ الكَمالات للمستكمالات. والملكة التي بها تستكمل الإرادة وهي المحبة هي أشرف من الملكات التي بها يستكمل العقل ففي ١ كور ١٣: ٢ «لو كنتُ أعلم جميع الأسرار ولو كان لي الإيمان كله ولم تكن في المحبة فلست بشيء» فالإرادة إذن قوة أعلى من العقل

لكن يعارض ذلك أن الفيلسوف أثبت في الخلقيات ك ١٠ ب ٧ ان القوة النفسانية العليا هي العقل

والجواب أن يُقَال إنَّ علوَّ شيءٍ على آخر يجوز اعتباره على نحوين مطلقاً ومن وجهٍ فيُعْتَبَر شيءٌ كذا مطلقاً بحسب كونه كذا في نفسه ويُعْتَبَر كذا من وجهٍ من حيث يقال له كذا بالنظر إلى آخر فإذا اعتُبرَ العقل والإرادة في أنفسهما كان العقل أعلى وهذا يظهر من القياس بين موضوعيهما فإن موضوع العقل أكثر

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 ومطلقاً 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 مب ١٦ ف ١ ومب ٢٧ ف ٤ أن فعل العقل يقوم بحصول حقيقة الشيء المعقول في العاقل وفعل الإرادة يتم بميل الإرادة إلى الشيء باعتباره في نفسه ومن ثم قال الفيلسوف في الإلهيات ك ٦ 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 وبالعكس ذلك كانت معرفة الجسمانيات أفضل من محبتها. وأما مطلقاً فالعقل أشرف من الإرادة

إذاً أجيب على الأول بأن اعتبار العلة يؤخذ بحسب نسبة شيء إلى آخر واعتبار الخير في هذه النسبة أسبق وأما الحق فيقال بأكثر إطلاق 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 أسمى من سائر الغايات كما أن العقل

أسمى من سائر القوى

وعلى الثاني بأن ما كان أسبق بالكون والزمان فهو أنقص لتقدم القوة على الفعل والنقص على الكمال بالزمان في واحدٍ بعينه وأما ما كان أسبق مطلقاً وفي رتبة الطبيعة فهو أكمل والفعل بهذا الاعتبار متقدم على القوة وبهذا الوجه يكون العقل متقدماً على الإرادة تقدم المحرك على المتحرك والفاعل على المنفعل لأن الخير المعقول يحرك الإرادة

وعلى الثالث بأن ذلك الاعتراض يتجه على الإرادة بالنسبة إلى ما فوق النفس لأن فضيلة المحبة هي التي بها نحب الله

#### الفصل الرابع

في أن الإرادة هل تحرك العقل

يُنْتَخِطُ إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن الإرادة لا تحرك العقل فإن المحرك هو أشرف من المتحرك ومتقدم عليه لأن المحرك فاعلٌ والفاعل أشرف من المنفعل كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ١٢ ب ١٦ والفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ١٩. والعقل متقدمٌ على الإرادة وأشرف منها كما تقدم في الفصل السابق. فالإرادة إذن لا تحرك العقل

٢ وأيضاً ليس يتحرك المحرك من المتحرك إلا بالعرض. والعقل يحرك الإرادة لأن المُشْتَهَى المُدْرَك بالعقل محركٌ غير متحركٍ والشهوة محركٌ متحركٌ. فالعقل إذن ليس يتحرك من الإرادة

٣ وأيضاً ليس في قدرتنا أن نريد شيئاً ما لم نعقله فلو كانت الإرادة تحرك إلى التعقل بإرادتها التعقل لوجب أن تكون تلك الإرادة متقدمةً على تعقل آخر وذلك التعقل متقدماً على إرادةٍ أخرى وهكذا إلى غير نهايةٍ وهذا ممتنعٌ. فالإرادة إذن لا تحرك العقل

لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٢٦ «لنا أن نتعلم الفن الذي نريده أو لا نتعلمه» وإنما يكو شيء لنا أي في قدرتنا بالإرادة وإنما نتعلم الفنون بالعقل. فالإرادة إذن تحرك العقل

والجواب أن يُقال إن شيئاً له محركٌ على ضربين أحدهما بطريق الغاية كما يُقال إن الغاية تحرك الفاعل وبهذا الوجه يحرك العقل الإرادة لأن الخير المعقول هو موضوع الإرادة ويحركها على أنه غاية لها والثاني بطريق الفاعل كما يحرك المغيّر المتغيّر والدافع المدفوع بهذا الوجه تحرك الإرادة العقل وسائر القوى النفسانية كما قال انسلموس في الأشباه ب ٢ وتحقيق ذلك أن ما كان من القوى الفعلية المترتبة متجهاً إلى الغاية الكلية فهو يحرك ما كان منها متجهاً إلى غايات جزئية وهذا ظاهر في الفواعل الطبيعية والسياسية فإن الفلك الذي يفعل لحفظ الكائنات والفسادات الكلية يحرك جميع الاجرام السافلة التي كل منها يفعل لحفظ نوعه أو شخصه والملك الذي يقصد خير مملكته كلها العام يحرك بأمره جميع الولاة المقلد كل منهم سياسة مدينة مخصوصة وموضوع الإرادة هو مطلق الخير والغاية وكل قوة فلها نسبة إلى خير خاص ملائم لها كنسبة البصر إلى إدراك اللون ونسبة العقل إلى إدراك الحق ولذا كانت الإرادة تحرك بطريق الفاعل جميع القوى النفسانية إلى أفعالها ما عدا القوى الطبيعية التي للنفس الغاذية فإنها ليست خاضعة لاختيارنا

إذاً أجيب على الأول بأنه يجوز اعتبار العقل من وجهين من حيث هو مُدركٌ للموجود والحق الكلي ومن حيث هو شيء ما وقوة جزئية ذات فعل محدود وكذا يجوز اعتبار الإرادة من وجهين من جهة عموم موضوعها أي من حيث تشتهي مطلق الخير ومن جهة كونها قوة نفسانية محدودة ذات فعل محدود فإذا اعتبر العقل والإرادة من جهة عموم موضوعهما كان العقل أعلى مطلقاً وأشرف من

الإرادة كما مرّ في الفصل السابق وإذا اعتُبرَ العقل من جهة عموم موضوعه والإرادة من جهة كونها قوةً محدودةً كان العقل أيضاً أعلى من الإرادة ومتقدماً عليها لاندراج الإرادة وفعلها وموضوعها تحت حقيقة الموجود والحق المُدرَكة بالعقل فكان العقل يعقل الإرادة وفعلها وموضوعها كما يعقل المعقولات الأخرى الخصوصية كالحجر والخشب المندرجين تحت حقيقة الموجود والحق العامة. وإذا اعتُبرت الإرادة من جهة عموم موضوعها الذّي هو الخير والعقل من جهة كونه شيئاً ما وقوةً مخصوصةً كان العقل وتعلُّله وموضوعه الذي هو الحق مندرجاً تحت حقيقة الخير العامة اندراج الخاص لأن كلاً منها خيرٌ خاصٌّ وبهذا الاعتبار تكون الإرادة أعلى من العقل ويجوز أن تحركه وبذلك يظهر وجهُ اندراج كلٍّ من هاتين القوتين تحت فعل الأخرى لأن العقل يعقل أن الإرادة تريد والإرادة تريد أن العقل يعقل وبجامع الحجة كان الخير مندرجاً تحت الحق من حيث هو حقٌّ ما معقولٌ والحق مندرجاً تحت الخير من حيث هو خيرٌ ما مُشتهى

وعلى الثاني بأن تحريك العقل للإرادة على خلاف تحريك الإرادة للعقل كما تقدم في جرم

#### الفصل

وعلى الثالث بأنه ليس يلزم التسلسل بل يُنتهى إلى العقل على أنه الأول فإن كل حركةٍ إرادية لا بدّ أن تكون مسبوقاً بإدراكٍ وليس كل إدراك مسبوقاً بحركةٍ إرادية بل إن مبدأ الملاحظة والتعقل مبدأً عقلياً أعلى من عقلنا وهو الله كما قال أيضاً أرسطو في الخلقيات ك ٧ ب ١٨ وبهذا الوجه أوضح أن ليس في ذلك تسلسلٌ إلى غير النهاية

#### الفصل الخامس

في أنه هل يجب قسمة الشوق الأعلى إلى غضبية وشهوانية يُتخطى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أنه يجب قسمة الشوق الأعلى الذي هو

الإرادة إلى غضبية وشهوانية لأن القوة الشهوانية تقال من الاشتهااء والغضبية من المغضبة. وبعض الشهوة لا يجوز أن يرجع إلى الشوق الحسي بل إلى الشوق العقلي الذي هو الإرادة فقط كشهوة الحكمة الواردة في قوله في حك ٦: ٢١ «شهوة الحكمة تبلّغ إلى الملكوت الدائم» وبعض الغضب أيضاً لا يجوز أن يرجع إلى الشوق الحسي بل إلى الشوق العقلي فقط كما إذا غضبنا من الرذائل ومن ثمّ نبه ايرونيوموس إلى وجوب مقتنا الرذائل في الغضبية. فإذاً يجب أن ينقسم الشوق العقلي إلى غضبية وشهوانية كالشوق الحسي

٢ وأيضاً المشهور ان المحبة في الشهوانية والرجاء في الغضبية. ويمتتع أن يكونا في الشوق الحسي إذ ليس موضوعهما محسوساً بل معقولاً. فإذاً يجب إثبات شهوانية وغضبية في الجزء العقلي

٣ وأيضاً في كتاب الروح والنفس ب ٣ ان القوة الغضبية والشهوانية والنطقية توجد في النفس قبل اتصالها بالبدن. وليس قوة من قوى الجزء الحساس مختصةً بالنفس فقط بل بالمركب كما تقدم في مب ٧٨ ف ٥ و ٨. فإذاً يوجد غضبيةً وشهوانيةً في الإرادة التي هي الشوق العقلي

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس النيصي في كتاب طبيعة الإنسان ب ١٦ «ينقسم جزء النفس الغير الناطق إلى شهوانيٍّ وغضبيٍّ» وقول الدمشقي مثل ذلك أيضاً في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ١٢ وقول الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ٤٢ ان «محل الإرادة النطق وأما جزء النفس الغير الناطق ففيه الشهوة والغضب»

والجواب أن يقال ليس الغضبية والشهوانية جزئيين للشوق العقلي الذي يقال له إرادة فقد مرّ في مب ٧٧ ف ٣ ومب ٧٩ ف ٧ ان القوة المتجهة إلى موضوع باعتبار حقيقة عامة لا تختلف بالفصول الخاصة المندرجة تحت تلك الحقيقة العامة

كما أن البصر لاتجاهه نحو المرئي باعتبار كونه مثلوناً ليس يتكثّر بتكثر أنواع الألوان فلو كان ثمّة قوة تتعلّق بالأبيض من حيث هو أبيض لكانت مغايرة للقوة التي تتعلّق بالأسود من حيث هو أسود. والشوق الحسيّ ليس يتجه إلى حقيقة الخير العامة لأنّ الحس ليس يدرك الكليّ فكان للشوق الحسيّ أجزاءً مختلفة باختلاف حقائق الخيرات الجزئية فإن الشهوانية تتجه نحو حقيقة الخير الخاصة من حيث هو ملذوذٌ للحس وملائمٌ للطبع والغضبية تتجه نحو حقيقة الخير من حيث هو دافعٌ وممانعٌ للضار. وأما الإرادة التي هي الشوق العقلي فتتجه إلى الخير باعتبار حقيقته المطلقة فلم يكن فيها قوىٌ شوقية مختلفة حتى يكون في الشوق العقلي قوة غضبية وقوة شهوانية كما أنه ليس يوجد من جهة العقل قوىٌ مُدركة متكررة وإن وجد ذلك من جهة الحس

إذا أُجيب على الأول بأنّ للمحبة والشهوة ونحوهما اعتبارين أحدهما انها آلامٌ مصحوبةٌ ببعض تهيجٍ نفسيّ وهذا هو المشهور فيها ولا وجود لها بهذا الاعتبار إلا في الشوق الحسيّ فقط والآخر انها تدل على عاطفةٍ بسيطة دون ألمٍ أو تهيجٍ نفسيّ وهي بهذا الاعتبار أفعالٌ للإرادة ويجوز أن يتصف بها أيضاً الملائكة والله ولكنها ليست بهذا الوجه إلى قوىٍ مختلفة بل إلى قوةٍ واحدةٍ فقط وهي التي يقال لها إرادة

وعلى الثاني بأنه يجوز أن يقال للإرادة غضبية باعتبار إرادتها دفع الشر لا بقوة الألم بل بحكم النطق ويجوز أيضاً أن يقال لها شهوانية باعتبار اشتهاها الخير على النحو المذكور وعلى هذا تكون المحبة والرجاء في الغضبية والشهوانية أي في الإرادة باعتبارها من جهة هذين الفعلين. وكذا يجوز أن يكون المراد بقول كتاب الروح والنفس أن الغضبية والشهوانية توجدان في النفس قبل اتصالها بالبدن الترتيب الطبيعي دون الزماني وإن كان لا يجب التعويل على قول هذا الكتاب

وبذلك يتضح الجواب على الثالث



## المبحث الثالث والثمانون

### في الاختيار - وفيه أربعة فصول

ثم يبحث في الاختيار والبحث في ذلك يدور على أربع مسائل — ١ هل الإنسان ذو اختيار — ٢ في أن الاختيار هل هو قوة أو فعل أو ملكة — ٣ في أنه إذا كان قوة هل هو قوة شوقية أو مدركة — ٤ في أنه إذا كان قوة شوقية هل هو نفس قوة الإرادة أو قوة أخرى

## الفصل الأول

### في أن الإنسان هل هو ذو اختيار

يُتَخَطَّى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الإنسان ليس بذِي اختيارٍ لأن كل ذي اختيار فإنه يفعل ما يشاء. والإنسان ليس يفعل ما يشاء ففي رو ٧: ١٩ «لاني لست أفعل الخير الذي أريده بل الشر الذي لا أريده إياه أفعل» فإذاً ليس الإنسان ذا اختيار

٢ وأيضاً كل ذي اختيار فله أن يشاء وان لا يشاء وان يفعل وان لا يفعل. والإنسان ليس له ذلك ففي رو ٩: ١٦ «ليس الأمر لمن يشاء ولا لمن يسعى» أي ليس المشيئة والسعي لهما. فإذاً ليس الإنسان ذا اختيار

٣ وأيضاً ان المختار ما كان علةً لنفسه كما في الإلهيات ك ١ ب ٢ إذاً ليس المتحرك من آخر مختار. والله يحرك الإرادة ففي ام ٢١: ١ «قلب الملك في يد الرب وحيثما شاء يميله» وفي فيل ٢: ١٣ «الله هو الذي يعمل فيكم الإرادة والعمل» فإذاً ليس الإنسان مختاراً

٤ وأيضاً كل ذي اختيار فهو ربُّ أفعاله. وليس الإنسان ربَّ أفعاله ففي ار ١٠: ٢٣  
«ليس للإنسان طريقة ولا الرجل أن يسدّد خطواته». فإذاً ليس الإنسان ذا اختيار

٥ وأيضاً قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ٥ «كلُّ يرى الغاية بحسب كفيته» وليس  
في قدرتنا أن نتكيف بكيفية كذا بل إنما يحصل ذلك لنا بالطبع. فإذاً إنما ندرك غايةً ما بالطبع لا  
بالاختيار

لكن يعارض ذلك قوله في سي ١٥: ١٤ «الله صنع الإنسان في البدء وتركه في يد  
مشورته» أي في اختياره كما قال الشارح

والجواب أن يُقال إنّ الإنسان ذو اختيار والا لم يكن في النصائح والتخصيصات والأوامر  
والنواهي والثواب والعقاب فائدةً وتوضيح ذلك ان من الأشياء ما يفعل دون حكمٍ كتحرك الحجر  
إلى أسفل ومثله جميع الموجودات الفاقدة الإدراك ومنها ما يفعل بحكمٍ غير اختياري كالبهائم فإن  
الشاة تحكم عند رؤيتها الذئب بوجوب الهرب منه حكماً طبيعياً غير اختياريّ لأنها لا تحكم بذلك  
عن قياس بل بالغريزة الطبيعية وكذا الشأن في جميع أحكام البهائم. أما الإنسان فإنه يفعل بحكمٍ  
لأنه بالقوة المدركة يحكم بوجوب طلب شيءٍ أو الهرب عنه ولأن حكمه هذا ليس بالغريزة  
الطبيعية في المفعول الجزئي بل بضربٍ من القياس النطقي فهو يفعل بحكمٍ اختياري مع جواز أن  
يفعل خلاف فإن النطق يتعلق في الممكنات بالمتقابلات كما يتضح من الأقيسة الجدلية والحجج  
الخطابية. والمفعولات الجزئية ممكنات فكان حكم النطق فيها يتعلق بالمتقابلات وليس مترجماً إلى  
واحدٍ ولكون الإنسان ناطقاً فلا بد من ثمّة أن يكون ذا اختيار

إذاً أجيب على الأول بأن الشوق الحسيّ وإن كان خاضعاً للنطق لكنه يجوز أن يخالفه في  
شيءٍ ما بأشنتهائه خلاف ما يرشد إليه النطق كما تقدم في مب ٨١

ف ٣ فخيرٌ إذن أن لا يفعل الإنسان متى شاء أي أن لا يشتهي خلاف ما يرشد إليه النطق على ما قال أوغسطينوس في شرحه المحل المورد في رده على يولينوس ك ٣ ب ٢٦

وعلى الثاني بأن ليس المراد بكلام الرسول المورد ان الإنسان لا يشاء ولا يسعى اختياراً بل ان اختياره ليس يكفي لذلك ما لم يتحرك ويُعَصَد من الله

وعلى الثالث بأن الاختيار علةٌ لحركة نفسه لأن الإنسان باختياره يحرك نفسه إلى الفعل لكن ليس ضرورياً للاختيار أن يكون المختار هو العلة الأولى لنفسه كما ليس يلزم لكون شيءٍ علةً لآخر أن يكون علته الأولى. فالله هو العلة الأولى المحركة للعلل الطبيعية والإرادية وكما أنه بتحركه العلل الطبيعية لا يزيل كون أفعالها طبيعية كذلك بتحركه العلل الإرادية لا يزيل كون أفعالها إرادية بل بالأحرى يقرّر ذلك لها لأنه إنما يفعل في شيءٍ بحسب خاصيته

وعلى الرابع بأنه إنما يقال ليس للإنسان طريقه باعتبار امضاء انتخاباته الذي قد يمتنع عليه شاء أم أبى واما الانتخابات فهي لنا ومع ذلك فلا بدّ فيها من المدد الإلهي

وعلى الخامس بأن كيفية الإنسان على ضربين طبيعية وواردة من خارج فالكيفية الطبيعية قد تكون من جهة الجزء العقلي وقد تكون من جهة البدن والقوى المستندة إلى البدن فمن طريق كون الإنسان متكيفاً بكيفية طبيعية متعلقة بالجزء العقلي يتشوق طبعاً الغاية القصوى أي السعادة وهذا الشوق طبيعيٌ وغير خاضع للاختيار كما يتضح مما مرّ في المبحث السابق ف ٢. ومن جهة البدن والقوى المستندة إليه يجوز أن يكون الإنسان متكيفاً بكيفية طبيعية من جهة المزاج أو الاستعداد الحاصل له من تأثير العلل الجسمية المنزه عنه الجزء العقلي لعدم كونه فعل جسمٍ ما وعلى هذا فإنما يرى كلُّ الغاية بحسب كفيته الجسمية لأن الإنسان بحسب استعدادة هذا يميل إلى انتخاب شيءٍ أو انتبأه على أن هذه الأميال

خاضعةً لحكم النطق لخضوع الشوق الأدنى له كما تقدم في مب ٨١ ف ٣ فليست قاذحةً في الاختيار. وأما الكيفيات الواردة من خارج فكلملكات والآلام التي بها يكون الإنسان إلى شيء ميل منه إلى آخر على أن هذه الأميال أيضاً خاضعةٌ لحكم النطق بل هذه الكيفيات أيضاً خاضعةٌ له من حيث أن في قدرتنا أن نحصل عليها بفعلنا إياها أو باستعدادنا إليها أو أن نزيلها عنا وهكذا لا يكون في ذلك شيءٌ منافياً للاختيار

## الفصل الثاني

في أن الاختيار هل هو قوةٌ

يُتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الاختيار ليس بقوةٍ إذ إنما هو الحكم الطوعي. والحكم ليس قوةً بل فعلاً. فإذاً ليس الاختيار قوةً

٢ وأيضاً يُقال إنَّ الاختيار هو قوة الإرادة والعقل. والمراد بالقوة هنا سهولة المقدرة الحاصلة بالملكة. فإذاً الاختيار ملكةٌ وقال أيضاً برنردوس في كتاب النعمة والاختيار ب ٢ «الاختيار ملكةٌ نفسانية طوعية» فإذاً ليس قوةً

٣ وأيضاً لا ترتفع قوةٌ طبيعية بالخطيئة. والاختيار يرتفع بالخطيئة فقد قال اوغسطينوس في كتاب انكيريديون ب ٣٠ ان «الإنسان بصرفه اختياره إلى الشر خسر ذاته واختياره» فإذاً ليس الاختيار قوةً

لكن يعارض ذلك أن ليس شيءٌ محلاً للملكة في ما يظهر سوى القوة. والاختيار هو محلُّ النعمة التي بمساعدتها له ينتخب الخير. فهو إذن قوةٌ

والجواب أن يُقال إنَّ الاختيار وان كان يدل بقوة وضعه على فعل مخصوص إلا أن المراد به في الاصطلاح ما هو مبدأً لذلك الفعل أي ما به يحكم الإنسان مختاراً ومبدأً الفعل عندنا إنما هو القوة والملكة إذ إنما ندرك شيئاً بالعلم وبالقوة العاقلة فلا بدَّ إذن أن يكون الاختيار قوةً أو ملكةً أو قوةً مصحوبةً بملكةٍ اما

انه ليس ملكة ولا قوة مصحوبة بملكة فظاهراً من وجهين احدهما أنه لو كان ملكة لوجب أن يكون ملكة طبيعية لأن من طبع الإنسان أن يكون ذا اختيار وليس لنا ملكة طبيعية بالنظر إلى ما هو خاضع للاختيار لأن ما لنا ملكة طبيعية بالنظر إليه نميل إليه بالطبع كميلنا إلى التصديق بالمبادئ الأولى وما نميل إليه بالطبع فليس خاضعاً للاختيار كما مرّ الكلام على تشوق السعادة في مب ٨٢ ف ١ و ٢ فإذا كون الاختيار ملكة طبيعية منافع لحقيقته ولكونه ملكة غير طبيعية منافع لطبيعته فهو إذن ليس ملكة بوجه. والآخر ان الملكات تقال باعتبار نسبتنا إلى الآلام أو الأفعال نسبة محمودة أو مذمومة كما في الخليقات ك ٢ ب ٥ فإن لنا بالعفة نسبة محمودة إلى الشهوات وبالفجور نسبة مذمومة ولنا أيضاً بالعلم نسبة محمودة إلى فعل الفعل متى أدركنا الحق وبالمملكة المضادة له نسبة مذمومة. والاختيار متساوي النسبة إلى انتخاب الخير أو الشر فيستحيل أن يكون ملكة فهو إذن قوة

إذا أُجيب على الأول بأنه قد جرت العادة بأن تسمّى القوة باسم الفعل وعلى هذا أطلق اسم الفعل الذي هو الحكم الطوعي على القوة التي هي مبدؤه ولو كان المراد بالاختيار الفعل لما استقرّ دائماً في الإنسان

وعلى الثاني بأنه قد يراد بالقوة سهولة القدرة على الفعل وبهذا المعنى أخذت في حد الاختيار واما برنردوس فلم يأخذ الملكة بحسب كونها قسيمة للقوة بل بحسب دلالتها على ما لصاحبها من نسبة ما إلى الفعل وهذا يكون بالقوة وبالمملكة فإن للإنسان نسبة إلى الفعل بالقوة من حيث هو قادر أن يفعل وبالمملكة من حيث هو مستعدّ لأن يفعل خيراً وشرّاً

وعلى الثالث بأنه يُقال إنّ الإنسان خسر بالخطيئة الاختيار ليس باعتبار الاختيار الطبيعي الذي هو الخلو عن القسر بل باعتبار الاختيار الذي هو الخلو

عن الاثم والشفاء والذي سيأتي الكلام عليه في باب الأدبيات في القسم الثاني من هذا الكتاب

### الفصل الثالث

في أن الاختيار هل هو قوة شوقية

يُتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الاختيار ليس قوة شوقية بل مدركة فقد قال  
الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٢٧ «ان الاختيار وجدَ حالاً مع الجزء النطقي». والنطق  
قوة مدركة. فإذا الاختيار أيضاً قوة مدركة

٢ وأيضاً ان معنى الاختيار الحكم الطوعي. والحكم فعل القوة المدركة. فالاختيار إذن قوة  
مدركة

٣ وأيضاً ان الانتخاب إنما هو بالخصوص إلى الاختيار. ويظهر أن الانتخاب من قبيل  
الإدراك لدلالته على قياس شيء إلى آخر وهذا إلى القوة المدركة. فالاختيار إذن قوة مدركة  
لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلفيات ك ٢ ب ٢ «الانتخاب اشتهاؤ ما في  
قدرتنا» والاشتهاؤ فعل القوة الشوقية فكذا الانتخاب أيضاً. والاختيار هو ما به ننتخب. فهو إذن  
قوة شوقية

والجواب أن يقال إن خاصة الاختيار هي الانتخاب إذ إنما يقال لنا ذوو اختيار من طريق  
ان لنا أن نقبل شيئاً أو 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 أما من جهة  
القوة المدركة فيقتضي الرأي الذي به يُحكم في أنه أيُّ الأمرين يجب أن يُفضل على الآخر وأما  
من جهة القوة الشوقية فيقتضي أن يُقبل بالشوق ما يُحكم به بالرأي ولهذا لم يجزم أرسطو في  
الانتخاب هل هو أخص بالقوة الشوقية أو بالقوة المدركة كما في الخلفيات ك ٦ ب ٢ فقد قال ان

الانتخاب أما عقل شوقي أو شوق عقلي لكنه في ك ٣ من الخلفيات ب ١٣ جنح إلى أنه شوق عقلي حيث سمّاه اشتهاً حاصلاً بالرأي وتحقيق ذلك ان موضوع الانتخاب الخاص هو ما إلى الغاية وهذا من حيث هو كذلك هو موضوع الشوق يلزم أن الانتخاب هو بالأصالة فعل القوة الشوقية وهكذا يكون الاختيار قوة شوقية

إذاً أُجيب على الأول بأن القوى الشوقية مقارنةً للقوى المدركة وبناءً على هذا قال الدمشقي ان الاختيار وجد حالاً مع الجزء النطقي

وعلى الثاني بأن الحكم نتيجة للرأي وترجيح له والرأي يترجح أولاً بقضاء العقل وثانياً بقبول الشوق ومن ثم قال الفيلسوف في الخلفيات ك ٣ ب ٣ «متى حكمنا بالاستناد إلى الرأي اشتهينا بحسب الرأي» وبهذا الاعتبار يُقال إن الانتخاب ضرب من الحكم الذي به يسمّى الاختيار وعلى الثالث بأن ذلك القياس المدلول عليه باسم الانتخاب راجع إلى الرأي السابق الخاص بالنطق لأن الشوق وان لم يكن قوةً قياسية إلا أنه لتحركه من القوة المدركة الفاعلة القياس كان له ما يشبه القياس لتفضيله شيئاً على آخر

### الفصل الرابع

في أن الاختيار هل هو قوة مغيرة للإرادة

يُنخِط على الرابع بأن يقال: يظهر ان الاختيار قوة مغيرة للإرادة فقد قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٢٢ ان تلزيس غير وبولزيس غير وتلزيس هو الإرادة وبولزيس هو الاختيار فيما يظهر لأن بولزيس عنده هو الإرادة التي هي بالنسبة إلى شيء أي إرادة شيء بالقياس إلى آخر. فيظهر إذن ان الاختيار قوة مغيرة للإرادة

٢ وأيضاً ان القوى تُعرّف بالأفعال والانتخاب الذي هو فعل الاختيار مغير

للإرادة كما في الخلفيات ك ٣ ب ٢ لأن الإرادة تتعلق بالغاية والانتخاب يتعلق بما إلى الغاية.  
فالاختيار إذن قوة مغايرة للإرادة

٣ وأيضاً ان الإرادة شوقٌ عقليٌّ ولنا من جهة العقل قوتان فعلية وانفعالية فيجب إذن أن يكون من جهة الشوق العقلي قوة أخرى غير الإرادة وليس ذلك في ما يظهر الا الاختيار.  
فالاختيار إذن قوة أخرى غير الإرادة

لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في الكتاب المار ذكره ب ١٤ «ليس الاختيار شيئاً سوى الإرادة»

والجواب أن يقال لا بدّ أن تكون القوى الشوقية معادلةً للقوى الداركة على ما مر في مب ٦٤ ف ٢ ومب ٨٠ ف ٢ وكما يوجد من جهة الإدراك العقلي والعقل والنطق كذلك يوجد من جهة الشوق العقلي الإرادة والاختيار الذي ليس شيئاً سوى القوى المنتخبة وهذا واضح من نسبة الموضوعات والأفعال فإن التعقل يدل على إدراك بسيطٍ لشيءٍ ما ولذا يُقال إن الذي يُتعقل في الحقيقة هو المبادئ المدركة بأنفسها دون قياس. والقياس في الحقيقة هو الانتقال من شيء إلى معرفة شيء آخر ولذا كان قياسنا يتعلق حقيقةً باللوازم المعلومة من المبادئ وكذا الشأن من جهة الشوق فإن فعل الإرادة يدل على تشوق بسيطٍ لشيءٍ ما ومن ثمَّ يُقال إن الإرادة تتعلق بالغاية التي تتشوق لذاتها والانتخاب تشوق شيءٍ لأجل إدراك شيءٍ آخر ومن ثمَّ يقال انه يتعلق في الحقيقة بما إلى الغاية. ونسبة الغاية في القوى الشوقية إلى الوسائط المؤدية إلى الغاية والتي إنما تشتهى لأجل الغاية كنسبة المبدأ في القوى المدركة إلى اللازم الذي إنما نوافق عليه لأجل المبدأ فواضحٌ إذن ان نسبة الإرادة إلى القوة المنتخبة أي إلى الاختيار كنسبة العقل إلى النطق. وقد أوضحنا في مب ٧٩ ف ٨ ان التعقل والقياس هما إلى قوة واحدة كما أن السكون والتحرك هما إلى قوة واحدة فكذا إذن الإرادة والانتخاب هما إلى

قوة واحدة وعلى هذا فليس الإرادة والاختيار قوتين بل قوة واحدة  
إذا أُجيب على الأول بأن بُولِيزيس ليس مغايراً لِتِلْزيس من جهة القوة بل من جهة الأفعال  
وعلى الثاني بأن الانتخاب والإرادة أي فعل الإرادة فعلاً متغيران ولكنهما راجعان إلى  
قوة واحدة كالتعقل والقياس على ما مرَّ في جرم الفصل  
وعلى الثالث بأن نسبة العقل إلى الإرادة كنسبة المحرك فلم يجب أن يكون في الإرادة  
فعليٌّ وانفعاليٌّ



### المبحث الرابع والثمانون

في أن النفس المتصلة بالبدن كيف تعقل الجسمانيات التي دونها - وفيه ثمانية فصول  
ثم يجب النظر في أفعال النفس وملكانها من جهة القوى العقلية والشوقية لأن النظر في القوى الأخرى  
بالذات ليس إلى اللاهوتي أما أفعال الجزء الشوقي وملكانه فالنظر فيها إلى العلم الأدبي فسيأتي بحثها في القسم  
الثاني من هذا الكتاب حيث ينظر في الموضوع الأدبي وأما هنا فسيكون بحثنا في أفعال الجزء العقلي وملكانه  
وسنبحث أولاً في الأفعال ثم في الملكات أما من جهة الأفعال فسننظر أولاً في كيفية تعقل النفس المتصلة بالبدن  
وثانياً في كيفية تعقل النفس المفارقة وسيكون البحث الأول على ثلاثة أقسام أي في كيفية تعقل النفس للجسمانيات  
التي دونها أولاً ثم في كيفية تعقلها لنفسها وما فيها ثانياً ثم في كيفية تعقلها للجواهر المجردة التي فوقها ثالثاً أما  
إدراكها للجسمانيات ففيه ثلاثة أبحاث الأول في أنها بماذا تدركها والثاني في أنها كيف تدركها وبأي ترتيب  
تدركها والثالث في أنها ماذا تدرك فيها. فالبحث في الأول يدور على ثماني مسائل — ١ في أن النفس هل تدرك  
الأجسام بالعقل — ٢ في أنها هل تدرك بماهيتها أو بمثل — ٣ في أنها إذا كانت تدركها بمثل هل مثل جميع  
المعقولات مغروزة فيها بالطبع — ٤ في أن هذه المثل هل تقاض عليها من صور مجردة مفارقة — ٥ في أنها هل  
ترى جميع ما تعقله في الحقائق الأزلية — ٦ في أنها هل تستفيد المعرفة العقلية من الحس — ٧ في أن العقل هل  
يعقل بالفعل بالمثل المعقولة الحاصلة عنده من

دون أن يلتفت إلى الصور الخيالية — ٨ في أن حكم العقل هل يتمتع بمانع من جهة القوى الحساسة

### الفصل الأول

في أن النفس هل تدرك الأجسام بالعقل

يُنْخَطِى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن النفس لا تدرك الأجسام بالعقل فقد قال أوغسطينوس في مناجاته نفسه ك ٢ ب ٤ «ليس يمكن أن يدرك بالعقل لا الأجسام ولا شيءٌ جسميٌّ ما لم يُرَ بالحواس» وقال أيضاً في شرح تك ١٢ ب ٢٣ ان الرؤية العقلية إنما تتعلق بما هو حاصلٌ عند النفس بماهيته. والأجسام ليست كذلك. فإذا ليس للنفس أن تدرك الأجسام بالعقل ٢ وأيضاً ان نسبة العقل إلى المحسوسات كنسبة الحس إلى المعقولات. والنفس لا تقدر أصلاً أن تدرك بالحس الروحانيات التي هي معقولات. فكذا إذن لا تقدر أن تدرك بالعقل الأجسام التي هي محسوساتٌ

٣ وأيضاً ان العقل يتعلق بالضروريات الغير المتغيرة. وجميع الأجسام متحركة ومتغيرة. فإذا لا تقدر النفس أن تدرك الأجسام بالعقل

لكن يعارض ذلك ان محل العلم العقل. فلو كان العقل لا يدرك الأجسام لم يكن ثمَّ علمٌ يبحث عن الأجسام فلم يكن العلم الطبيعي الذي يبحث عن الجسم المتحرك

والجواب أن يقال لتوضيح هذه المسئلة أن متقدمي الفلاسفة الذين بحثوا عن طبائع الأشياء ظنوا أن ليس في العالم شيءٌ سوى الجسم ولما كانوا يرون الأجسام متحركة ويتوهمون أنها في حال سيلانٍ متصل اعتبروا أنه يستحيل أن يكون لنا معرفةٌ يقينية بحقيقة الموجودات لأن ما كان في حال سيلانٍ دائمٍ يتمتع إدراكه باليقين لسيحانه قبل أن يُحكَم عليه بالعقل فقد قال هرقل «يتمتع لمس ماء النهر الجاري مرتين» على ما روى أرسطو في الإلهيات ك ٤ م ٢٢ — ثم جاء من بعدهم

أفلاطون وأراد أن يُثبت أننا ندركُ أحقَّ بالعقل إدراكاً يقينياً فوضع أن وراء هذه الجسمانيات جنساً آخر من الموجودات مفارقاً للمادة والحركة سمّاه مُثلاً أو صوراً وقال أنه بمشاركتها يقال لكل من هذه الجزئيات والمحسوسات إنسانٌ أو فرسٌ أو نحو ذلك وهكذا كان يقول أن العلوم والحدود وكل ما هو من قبيل فعل العقل ليست ترجع إلى هذه الأجسام المحسوسة بل إلى تلك المجردات والمفارقات بحيث أن النفس لا تعقل هذه الجسمانيات بل إنما تعقل مُثُلها المفارقة لكن هذا بين الفساد من وجهين الأول أنه إذا كانت هاتيك المُثُل مجردةً وغير متحركة يلزم ليس أن ليس لنا علمٌ يتكفل بمعرفة الحركة والمادة مما هو خاصٌ بالعلم الطبيعي وإن ليس لنا برهانٌ من جهة العلل المحركة والمادية. والثاني أن العقل المستقيم لا يقبل أنه بينما نتعرف الأشياء الظاهرة لنا نتوسل إلى معرفتها بأشياء أخرى لا يمكن أن تكون جواهر تلك لمغايرتها لها في الوجود ومن ثم إذا أدركنا تلك الجواهر المفارقة فلا يمكن أن نحكم بسبب ذلك على هذه المحسوسات والذي يظهر أن ضلال أفلاطون هذا ناشئ عن أنه لما لاحظ أن كل إدراك يحصل بتشبه ما توهم أن صورة المُدرك تحصل بالضرورة في المُدرك على حسب حالها في المُدرك وقد لاحظ أن صورة الشيء المعقول تحصل في العقل حصولاً كلياً ومجرداً أو غير متحرك كما يظهر من فعل العقل الذي يعقل على وجه كلي وبنوع من الضرورة لأن حال الفعل تابع لحال صورة الفاعل فاعتقد من ثم أنه أن الأشياء المعقولة يجب أن تكون قائمة بأنفسها على هذه الصفة أي على حال التجرد وعدم التحرك. على أن هذا غير واجب فإننا نجد في المحسوسات أنفسها أيضاً أن وجود الصورة في أحدها مغاير لوجودها في الآخر كما أن البياض يكون في واحد منها أشد منه في آخر ويكون في واحدٍ مصحوباً بالحلاوة وفي آخر دونها وعلى هذا النحو أيضاً 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 فإنه يقبل صور الأجسام المادية والمتحركة قبولاً مجرداً وغير متحرك بحسب حاله لأن المقبول يحصل في القابل بحسب حال القابل. فإذا يجب أن يقال إن النفس تدرك الأجسام بالعقل إدراكاً مجرداً و كلياً و ضرورياً

إذاً أجيب على الأول بأنه يجب حمل ما أورد من كلام اوغسطينوس على ما به يدرك العقل لا على ما يدركه العقل فإن العقل يدرك بتعقله الأجسام لكن ليس يدركها بالأجسام ولا بالأشياء المادية والجسمية بل بالأشباح المجردة والمعقولة التي يجوز أن تحصل بماهيتها في النفس

وعلى الثاني بما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ٢٢ ب ٢٩ من أنه ليس يجب أن يقال كما أن الحس يدرك الجسمانيات فقط كذلك العقل يدرك الروحانيات فقط للزوم عدم إدراك الله والملائكة للجسمانيات ووجه الفرق في ذلك أن القوة السافلة لا تتناول ما إلى القوة العالية بخلاف القوة العالية فإنها تفعل ما إلى القوة السافلة بوجه أعلى

وعلى الثالث بأن كل حركة فإنها تستلزم شيئاً غير متحرك لأنه متى حصل التغير في الكيفية يبقى الجوهر غير متحرك ومتى تغيرت الصورة الجوهرية تبقى المادة غير متغيرة وأيضاً فالأشياء المتغيرة لها نسب غير متغيرة كما أن سقراط وإن لم يكن جالساً دائماً لكنه من المحقق الثابت أنه متى كان جالساً كان مستقراً في مكان واحد فإذا ليس يمتنع أن يكون للنفس علم ثابت بالأشياء المتغيرة

### الفصل الثاني

في أن النفس هل تعقل بماهيتها الجسمانيات

يُخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن النفس تعقل بماهيتها الجسمانيات فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ك ١٠ ب ٥ «تستعمل النفس على صور الأجسام

وتستولي عليها بعد أن تصوغها في نفسها من نفسها لأنها تفيض عليها في حال صوغها إياها شيئاً من جوهرها». وهي تعقل الأجسام بأشباه الأجسام. فهي إذن تدرك الجسمانيات بماهيتها التي تفيضها على هذه الأشباه حينما تصوغها والتي منها تصوغ هذه الأشباه

٢ وأيضاً قال الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ٣٧ «النفس هي على نحوٍ ما جميع الأشياء» ولأن الشيء يُدرك بمثله يظهر أن النفس تدرك الجسمانيات بذاتها

٣ وأيضاً أن النفس أعلى من المخلوقات الجسمانية. والأدنى يوجد في الأعلى وجوداً أعلى من وجوده في نفسه كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة الملكية ب ١٢ فإذاً جميع المخلوقات الجسمية موجودة في ماهية النفس وجوداً أشرف من وجودها في أنفسها. فإذاً تقدر النفس أن تدرك بجوهرها المخلوقات الجسمية

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ٣ ب ٣ «النفس تحرز معرفة الجسمانيات بمشاعر البدن». والنفس لا تُدرك بمشاعر البدن. فإذاً لا تدرك بجوهرها الجسمانيات

والجواب أن يُقال إنَّ قداماء الفلاسفة وضعوا ان النفس تدرك الأجسام بماهيتها فقد كان متقراً عندهم جميعاً ان الشيء يُدرك بمثله وكانوا يعتبرون أن صورة المُدرك تحصل في المُدرك كما هي في المُدرك إلا أن الأفلاطونيين خالفوهم في ذلك لأن أفلاطون لما أدرك أن النفس العقلية مجردة وانها تُدرك إدراكاً مجرداً وضع ان صور الأشياء المُدركة قائمة بأنفسها قياماً مجرداً. ولما كان متقدماً الطبعين يعتبرون أن الأشياء المُدركة جسمية ومادية أوجبوا كونها توجد في النفس المُدركة أيضاً وجوداً مادياً ومن ثمة فلكي يجعلوا النفس مدركة لجميع الأشياء صاروا إلى ان لها ولجميع الأشياء طبيعة واحدة ولأن المتبدآت تنقوم عن المبادئ جعلوا للنفس طبيعة المبدأ فمن قال بأن مبدأ جميع الأشياء هي النار جعل النفس من

طبيعة النار ومثلها الهواء والماء ولما كان انبيذقلس وضع أربعة عناصر مادية وعنصرين محركين قال ان النفس متقومة عن هذه العناصر وهكذا لما جعلوا الأشياء موجودة في النفس وجوداً مادياً جعلوا إدراك النفس كله مادياً دون تفرقة بين العقل والحس — لكن هذا المذهب ساقطٌ اما أولاً فلأن المبتدآت لا توجد في المبدإ المادي الذي أشاروا إليه إلا بالقوة وليس يُدرك شيءٌ بحسب كونه بالقوة بل بحسب كونه بالفعل كما يتضح من الإلهيات ك ٩ م ٢٠ حتى ان القوة أيضاً لا تُدرك إلا بالفعل فإذاً ليس يكتفي لادراك النفس جميع الأشياء ان يجعل لها طبيعة المبادئ ما لم يكن لها أيضاً الطبيعة والصورة التي لكل من المعلولات كالعظم واللحم ونظائرها كما قرّر ذلك أرسطو في إبطاله قول انبيذقلس في كتاب النفس ١ م ٧٧. وأما ثانياً فلأنه لو وجب أن يحصل المُدرك في المُدرك حصولاً مادياً لم يكن وجه لخلو الأشياء القائمة بأنفسها في الخارج قياماً مادياً عن الإدراك فلو كانت النفس تُدرك النار بالنار لكانت النار الخارجية عن النفس أيضاً تُدرك النار. فالحق إذن ان المدارك المادية لا تحصل في المدرك حصولاً مادياً بل حصولاً مجرداً وتحقيق ذلك ان فعل الإدراك يتناول ما هو خارج عن المدرك لادراكنا ما هو خارج عنا أيضاً. وبالمادة نترجح صورة الشيء إلى واحدٍ فواضحٌ إذن ان حقيقة الإدراك مقابلة لحقيقة المادية ولهذا فالأشياء التي لا تقبل الصور إلا قبولاً مادياً ليست مدركةً بوجه كالنبات على ما في كتاب النفس ٢ م ١٢ وكلما كان قبول شيءٍ لصورة المدرك أشد تجرداً كان ذلك الشيءُ أكمل إدراكاً ومن ثمة كان العقل الذي ليس مجرد الصورة عن المادة فقط بل عن العلائق المادية المشخصة أيضاً أكمل إدراكاً من الحس الذي وان قبل صورة الشيء المدرك مجردةً عن المادة لكنه يقبلها مع العلائق المادية وكان البصر أشدَّ إدراكاً من سائر المشاعر لأنه أقل مادياًً كما أسلفنا في مب ٧٨ ف ٣ وما كان من العقول أيضاً أكثر تجرداً

فهو أعظم كمالاً ومن ذلك يتضح أنه إذا كان عقلٌ يدرك بماهيته جميع الأشياء وجب أن تكون جميع الأشياء حاصلة في ماهيته حصولاً مجرداً كما ذهب الأقدمون إلى أن إدراك النفس جميع الأشياء يقتضي أن تكون ماهيتها مركبةً من مبادئ جميع الماديات. واحاطة الماهية بجميع الأشياء احاطةٌ مجردةٌ عن المادة باعتبار تقدم وجود المعلولات بالقوة في العلة خاصٌّ بالله فالله إذن وحده يعقل جميع الأشياء بماهيته وليس بعقلها كذلك لا النفس الإنسانية ولا الملاك أيضاً

إذاً أجب على الأول بأن كلام أوغسطينوس هناك على الرؤية الوهمية التي تحصل بصور الأجسام. والنفس عندما تصوغ هذه الصور تقيض شيئاً من جوهرها أي تمنحه كما يُمنح المحل ليتصور بصورةٍ ما وهكذا تصوغ هذه الصور من ذاتها لا بمعنى أنه يستحيل شيءٌ منها فيصير هذه الصورة أو تلك بل على حد قولنا أن شيئاً من الجسم يصير مثلوناً باعتبار قبوله صورة اللون وهذا المعنى يظهر مما يلي ذلك فقد قال بعده إنها تحفظ شيئاً أي غير متصور بصورةٍ مخصوصةٍ به تحكم طوعاً على نوع هذه الصور وإن هذا الشيء هو العقل. وأما الجزء الذي يقبل هذه الصور أي الجزء الوهمي فقد قال إنه مشتركٌ بيننا وبين البهائم

وعلى الثاني بأن أرسطو لم يقل أن النفس مركبةٌ بالفعل من جميع الأشياء كما ذهب قدماء الطبيعيتين بل قال «النفس هي على نحوٍ ما جميعُ الأشياء» من حيث أنها بالقوة إلى جميع الأشياء أما إلى المحسوسات فبالحس وأما إلى المعقولات فبالعقل

وعلى الثالث بأن لكل مخلوق وجوداً محدوداً ومعيناً وعلى هذا فماهية المخلوق الأعلى وإن كان لها شبهةٌ ما بالمخلوق الأدنى لاشتراكهما في جنسٍ لكنها ليست تشبهه شبهةً تاماً لاندراجها في نوعٍ غير نوعه. وأما ماهية الله فهي شبهةٌ تامٌ بجميع الكائنات من حيث أنها مبدأٌ كليٌ لجميعها

### الفصل الثالث

في أن النفس هل تعقل جميع الأشياء بمثل مغروزة فيها بالطبع يُتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن النفس تعقل جميع الأشياء بمثل مغروزة فيها بالطبع فقد قال غريغوريوس في خط ٢٩ في الصعود «الإنسان مشارك للملائكة في التعقل» والملائكة يعقلون جميع الأشياء بالصور الغريزية ومن ثم قيل في كتاب العلل قض ١٠ «كل عقل فهو مشغول بالصور». فإذا في النفس صوراً غريزيةً للموجودات الطبيعية بها تعقل الجسمانيات ٢ وأيضاً ان النفس العقلية أشرف من الهيولى الأولى الجسمانية. والهيولى الأولى مخلوقة من الله تحت صور هي بالقوة إليها. فالنفس العقلية إذن أولى بأن تكون مخلوقة من الله تحت صور معقولة فهي إذن تعقل الجسمانيات بالصور الحاصلة فيها بالفطرة ٣ وأيضاً ليس يقدر أحد أن يجيب بالحق إلا على ما يعلمه. وإن أمياً لم يستفد علماً ليُجيب بالحق على كل مما يُسأل عنه إذا أُلقيت عليه الأسئلة بترتيب كما يُروى عن واحد في مینون أفلاطون فإذا قبل أن يستفيد العلم مستفيداً يكون حاصلاً على معرفة الأشياء. ولو لم يكن في النفس صوراً مغروزة فيها طبعاً لم يكن ذلك. فهي إذن تعقل الجسمانيات بمثل حاصلة فيها بالطبع لكن يعارض ذلك تشبيه الفيلسوف للعقل في كتاب النفس ٣ م ١٤ بصحيفة لم يُكتب فيها شيء

والجواب أن يقال لما كانت الصورة هي مبدأ الفعل وجب أن تكون نسبة الشيء إلى الصورة التي هي مبدأ الفعل كنسبته إلى ذلك الفعل كما أنه إذا كان التحرك صعوداً من الخفة وجب أن يكون ما هو متصعدٌ بالقوة فقط خفيفاً بالقوة فقط وما هو متصعدٌ بالفعل خفيفاً بالفعل ونحن نجد أن الإنسان قد يكون

مدرَكًا بالقوة فقط من جهة الحس ومن جهة العقل وهو يخرج من هذه القوة إلى الفعل أما إلى الشعور فبتأثير المحسوسات بالحس وأما إلى التعقل فبالتعليم أو الاستنباط فإذا لا بدَّ من القول بأن النفس المدركة هي بالقوة إلى المثل التي هي مبادئ الشعور وإلى المثل التي هي مبادئ التعقل ولهذا وضع أرسطو في الموضع المشار إليه أن العقل الذي به تعقل النفس ليس فيه صورٌ غريزية بل هو في مبدأ أمره بالقوة إلى جميع هذه الصور إلا أنه لما كان ما له صورةً بالفعل قد لا يقوى على الفعل بصورته لمانع ما كما لو مُنع الخفيف عن التصعد ذهب أفلاطون إلى أن عقل الإنسان مشتملٌ طبعاً على جميع الصور المعقولة غير أن اتصاله بالبدن عائقٌ له عن الخروج إلى الفعل لكن هذا غير صحيح في ما يظهر أما أولاً فلأنه لو كان للنفس معرفةً طبيعية بجميع الأشياء لما أمكن في ما يظهر أن يعرفوها نسيان هذه المعرفة الطبيعية إلى حدٍّ أن تجهل أن لها هذه المعرفة إذ ليس ينسى إنسانٌ ما يعلمه بالطبع ككون الكل أعظم من جزئه وهلمَّ جرّاً ويظهر بالخصوص عدم صحة ذلك مما إذا وُضع أن اتصال النفس بالبدن طبيعيٌّ لها كما أسلفنا في مب ٧٦ ف ١ لأنه ليس يصح أن شيئاً يعاق فعله الطبيعي مطلقاً بما هو طبيعيٌّ له. وأما ثانياً فلأنه إذا فُقدت حاسةٌ ما فُقدَ بمدارك تلك الحاسة كما أن المولود أعمى لا يمكن أن يكون له معرفةٌ بالألوان ولو كان عقل النفس مشتملاً طبعاً على حقائق جميع المعقولات لما صحَّ ذلك ومن ثم يجب أن يُقال إنَّ النفس لا تدرك الجسمانيات بمثل مغروزةٍ فيها طبعاً

إذا أُجيب على الأول بأن الإنسان يشارك الملائكة في التعقل لكنه أخط مرتبةً من عقولهم كما أن الاجرام السافلة هي أخط وجوداً من الاجرام العالية على ما قال غريغوريوس في الموضع المشار إليه في الاعتراض لأن مادة الاجرام السافلة ليس مستكملة بالصورة تمام الاستكمال بل هي بالقوة إلى صورٍ ليست

لها وأما مادة الإجمام السماوية فهي مستكملة بالصورة تمام الاستكمال بحيث انها ليست بالقوة إلى صورة أخرى كما مرّ في مب ٦٦ ف ٢ وكذا عقل الملاك فانه مستكمل في طبعه بالصور المعقولة وأما العقل الإنساني فهو بالقوة إلى هذه الصور

وعلى الثاني بأن المادة الأولى يحصل لها الوجود الجوهرى بالصورة فوجب أن تُخلَق تحت صورة ما والاّ لم تكن موجودة بالفعل ولكنها إذا كانت لابسة صورة واحدة فلا تزال مع ذلك بالقوة على صور أخرى. وأما العقل فليس وجوده الجوهرى حاصلًا له بالصورة المعقولة فليس حكمهما واحداً

وعلى الثالث بأن السؤال المترتب يُنتقل فيه من المبادئ العامة البينة بذاتها إلى الأمور الخاصة وبهذا الانتقال يحصل العلم في نفس المتعلم وعلى هذا فمتى أجاب المسئول بالحق على ما يُسأل عنه ثانياً فليس ذلك لأنه كان يعلمه من قبل بل لأنه تعلّمه حينئذٍ من جديد ولا فرق في انتقال المعلم من المبادئ العامة إلى النتائج بين أن يكون بالتلقين أو بالسؤال. ففي كلا الوجهين يتيقن عقل السامع المتأخرات بالمتقدّمات

### الفصل الرابع

في أن المثل المعقولة هل تصدر إلى النفس عن صور مفارقة

يُتخطى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن المثل المعقولة تصدر إلى النفس عن صور مفارقة لأن كل ما بالمشاركة فهو صادر عما بالذات كاستناد ذي النار إلى النار على انها علة له. والنفس العقلية باعتبار كونها عاقلة بالفعل مشتركة في المعقولات لأن العقل بالفعل هو على نحو ما نفس المعقول بالفعل. فإذا ما كان معقولا بالفعل بذاته فهو علة لتعقل النفس العقلية بالفعل. والمعقولات بالفعل بذواتها هي الصور الموجودة لا في مادة. فإذا المثل المعقولة التي تعقل النفس معلولة لصور مفارقة

٢ وأيضاً ان نسبة المعقولات إلى العقل كنسبة المحسوسات إلى الحس

والمحسوسات الموجودة بالفعل في الخارج عللٌ للمحسوسات الموجودة في الحس التي بها نحسُّ. فإذا المثل المعقولة التي بها يعقل عقلنا معلولةٌ لمعقولاتٍ موجودةٍ في الخارج. وليست هذه المعقولات سوى الصور المفارقة المادة. فإذا الصور المعقولة الحاصلة في عقلنا صادرةً عن جواهر مفارقة

٣ وأيضاً كل ما بالقوة فأنه يخرج إلى الفعل بما بالفعل فإذا كان عقلنا يوجد أولاً بالقوة ثم يعقل بالفعل فلا بد أن يحصل له ذلك عن عقلٍ موجودٍ دائماً بالفعل وهذا هو العقل المفارق. فإذا المثل المعقولة التي بها نعقل بالفعل معلولةٌ لجواهر مفارقة

لكن يعارض ذلك أنه يلزم على هذا عدم حاجتنا في التعقل إلى الحواس. وهذا بين البطلان وخصوصاً من أن من فقد حاسةً فليس يمكن أصلاً أن يحصل له علمٌ بمحسوسات تلك الحاسة

والجواب أن يقال إن بعضاً ذهبوا إلى أن المثل المعقولة الحاصلة في عقلنا صادرةً عن صورٍ أو جواهر مفارقة وفي ذلك قولان فذهب افلاطون إلى أن للمحسوسات صوراً قائمةً بأنفسها لا في مادةٍ كصورة الإنسان التي يسميها إنساناً بالذات وصورة الفرس التي يسميها فرساً بالذات وهلم جرّاً على ما مرّ في الفصل الأول وقال ان هذه الصور المفارقة تشترك فيها نفسنا والمادة الجسمانية أما نفسنا فلكي يحصل لها الإدراك وأما المادة الجسمانية فلكي يحصل لها الوجود أي كما أن المادة الجسمانية باشتراكها في صورة الحجر تصير هذا الحجر كذلك عقلنا باشتراكه في صورة الحجر يصير عاقلاً له والاشتراك في صورة يتم بحصول شبه تلك الصورة في المشترك فيها على حد ما يشترك المثال في الممثل وكما كان يقول بأن الصور المحسوسة الحالة في مادة جسمانية صادرةً عن تلك الصور على أنها أشباه لها كذلك كان يقول أن المثل المعقولة الحاصلة في عقلنا أشباه لتلك الصور صادرةً عنها ولذا كانت العلوم والحدود راجعةً عنده إلى الصور كما تقدم في ف ١. لكن لما كان قيام صور المحسوسات

بأنفسها لا في مادةٍ منافياً لحقيقة المحسوسات كما أثبتته أرسطو من وجوه كثيرة في الإلهيات ك ٧ م ٤٤ إلى ٥٨ صار ابن سينا إلى أن مُثُل جميع المحسوسات المعقولة ليست قائمة بأنفسها لا في مادة بل موجودة وجوداً سابقاً مجرداً في العقول المفارقة التي تتبع هذه المُثُل عن أولها إلى ما يليه وهكذا إلى أن يُنتهى إلى العقل المفارق الأخير الذي يسميه عقلاً فعَّالاً والذي قال إنه عنه تصدر المُثُل المعقولة إلى أنفسنا والصور المحسوسة إلى المادة الجسمانية. وهكذا يكون ابن سينا وافق أفلاطون في أن المُثُل العقلية الحاصلة في عقولنا صادرة عن صورٍ مفارقة قائمة بأنفسها عند أفلاطون كما روى أرسطو في الإلهيات ك ١ م ٦ و ٢٥ وقائمة في العقل الفعَّال عند ابن سينا وخالفه في أنه ذهب إلى أن المُثُل المعقولة لا تستمر في عقولنا بعد فراغه من التعقل بالفعل بل لا بد له من التفات جديدٍ إلى العقل الفعال ليقبل الصور ثانياً ولذلك لم يقل بعلم غريزي في النفس كما قال أفلاطون الذي ذهب إلى أن الصور المشترك فيها تستمر في النفس دون تغيير. لكنه يتعذر على هذا المذهب تقرير وجه كافٍ لاتصال النفس الإنسانية بالبدن فلا يجوز أن يُقال إن النفس العاقلة متصلة بالبدن لأجل البدن إذ ليست الصورة لأجل المادة ولا المحرك لأجل المتحرك بل الأمر بالعكس. واطهر ما يكون أن البدن ضروري للنفس العاقلة لأجل فعلها الخاص الذي هو التعقل لأنها ليست تتوقف في وجودها على البدن فلو كانت مفطورةً على أن تقبل المُثُل المعقولة بفعل بعض المبادئ المفارقة فقط ولا تقبلها من الحواس لم يكن بها حاجة إلى البدن في التعقل فلم يكن في اتصالها به فائدة فان قيل ان النفس الإنسانية تحتاج في تعقلها إلى الحواس لتنتبه بها نوعاً من التنبيه إلى ملاحظة تلك الأشياء التي تقبل مُثُلها المعقولة من المبادئ المفارقة لم يكن ذلك كافياً فيما يظهر إذ ليس يظهر في النفس حاجة إلى هذا التنبيه إلا من حيث قد استولى عليها بسبب اتصالها بالبدن ضرباً من السِّنة والنسيان عند الأفلاطونيين

وعلى هذا فالحواس لا تجدي النفس العاقلة شيئاً سوى إزالة العائق الذي حصل لها من اتصالها بالبدن فبقي النظر إذن في سبب اتصال النفس بالبدن فإن قيل تبعاً لابن سينا ان الحواس ضرورية للنفس من حيث انها تتنبه بها للاتجاه إلى العقل الفعّال الذي تقبل منه المثل فليس ذلك كافياً لأنه لو كانت النفس مفطورةً على أن نعقل بالمثل المفاضة من العقل الفعّال لقدرت أحياناً أن تتجه إلى العقل الفعّال بميلها الطبيعي أو بتنبهها إلى ذلك بحاسةٍ أخرى لقبول صور المحسوسات التي قد تكون حاستها مفقودةً فيكون في قدرة المولود أعمى أن يعرف الألوان وهذا بيّن البطلان. فالحق إذن ان المثل المعقولة التي بها تعقل نفسنا ليست صادرةً عن صورٍ مفارقة

إذاً أجيب على الأول بأن المثل المعقولة التي يشترك فيها عقلنا تستند إلى مبدأٍ معقول بماهيته على أنه علتها الأولى وهو الله لكنها تصدر عن هذا المبدأ بتوسط صور المحسوسات والماديات التي منها نستفيد العلم على ما قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٧ مقاً ٢

وعلى الثاني بأن الموجودات المادية يمكن أن تكون بهوياتها محسوسةً بالفعل لا معقولة بالفعل فإذاً ليس حكم الحس والعقل واحداً

وعلى الثالث بأن عقلنا الهولاني يخرج من القوة إلى الفعل بوجودٍ بالفعل أي بالعقل الفعال الذي هو قوةٌ من قوى نفسنا على ما مرّ في مب ٧٩ ف ٣ لا بعقل مفارق على أنه العلة القريبة الخاصة وربما خرج إلى الفعل بعقلٍ مفارق على أنه علةٌ بعيدة

### الفصل الخامس

في أن النفس العاقلة هل تدرك المجردات في الحقائق الأزلية  
يُتخطى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن النفس العاقلة لا تدرك المجردات في

الحقائق الأزلية لأن ما فيه يُدرك شيءٌ فهو أولى بأن يُدرك قبله. والنفس العاقلة الإنسانية لا تدرك في حال هذه العاجلة الحقائق الأزلية لأنها ليست تدرك الله الموجودة فيه الحقائق الأزلية لكنه تتصل به اتصالها بمجهولٍ كما قال ديونيسيوس في اللاهوت السري ب ١. فإذاً ليست النفس تُدرك جميع الأشياء في الحقائق الأزلية

٢ وأيضاً في رو ١: ٢٠ «ان غير منظورات الله تُدرك بالمبروات». والحقائق الأزلية من جملة غير منظورات الله. فإذاً الحقائق الأزلية تُدرك بالمخلوقات المادية دون العكس

٣ وأيضاً ليست الحقائق الأزلية شيئاً سوى الصور فقد قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٤٦ «الصور هي حقائق الأشياء الثابتة الحاصلة في العقل الإلهي» فلو قبل بأن النفس العاقلة تدرك جميع الأشياء في الحقائق الأزلية لنهض مذهب افلاطون الذي وضع ان كل علمٍ منبعثٌ عن الصور

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في اعترافاته ك ١٢ ب ٢٥ «إذا رأينا كلانا أن ما نقوله حقٌّ وان ما أقوله حقٌّ فقل لي أين نرى ذلك فلا أنا أراه فيك ولا أنت تراه في بل كلانا نراه في الحق الغير المتغير المتجاوز طور عقلنا» والحق الغير المتغير مندرجٌ في الحقائق الأزلية. فإذاً النفس العاقلة تدرك كل حقٍّ في الحقائق الأزلية

والجواب أن يقال كما قال اوغسطينوس في كتاب التعليم المسيحي ٢ ب ٤٠ «إذا قال الذين يسمون فلاسفة شيئاً حقاً ومطابقاً لايماننا وجب أن نأخذه منهم كما يؤخذ الشيء من غاصبه فإن في تعاليم الكفرة أموراً موضوعة وباطلة يجب أن يتجافى عنها كل من يخرج منا عن ربة الكفر» ولهذا لما كان اوغسطينوس مُشرباً تعاليم الأفلاطونيين فما وجده من أقوالهم مطابقاً للايمان أخذه وما وجده منها منافياً

للايمان بذلك هو أصحُّ منه وقد تقدم في الفصل السابق أن أفلاطون وضع أن للأشياء صوراً قائمة بأنفسها مفارقة للمادة سماها تصورات وقال ان عقلنا بمشاركتها يدرك جميع الأشياء بحيث أنه كما أن المادة الجسمانية باشتراكها في صورة الحجر تصير حجراً كذلك عقلنا باشتراكه فيها يدرك الحجر غير أنه لما كان وجود صور الأشياء بأنفسها لا في مادةٍ دون الأشياء كما وضع الأفلاطونيون بقولهم ان الحياة بالذات والحكمة بالذات جواهر خالقة منافياً للايمان كما قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ١١ مقاً ٤ وضع اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٤٦ مكان القول بهذه الصور الأفلاطونية ان لجميع المخلوقات حقائق موجودة في العقل الإلهي بحسبها تتكوّن جميع الأشياء وبها أيضاً تدرك النفس الإنسانية جميع الأشياء. فإذا متى سئل هل النفس الإنسانية تدرك جميع الأشياء في الحقائق الأزلية يجاب بأنه يُقال إن مدركاً يُدرك في شيءٍ على ضربين احدهما على أن يكون ذلك الشيء موضوعاً مدركاً كما إذا رأى راءٍ في المرآة تلك الأشياء البادية صورها في المرآة وبهذا الوجه لا تقدر النفس في حال هذه العاجلة أن ترى جميع الأشياء في الحقائق الأزلية بل إنما يدركها كذلك القديسون الذين يرون الله ويرون كل شيءٍ فيه والآخر على أن يكون ذلك الشيء مبدأً للإدراك كما إذا قلنا أنه يُرى في الشمس ما يُرى بالشمس وعلى هذا يتحتم القول بأن النفس الإنسانية تدرك جميع الأشياء في الحقائق الأزلية التي بالاشتراك فيها ندرك جميع الأشياء فإن ما لنا أيضاً من النور العقلي ليس شيئاً سوى شبهٍ للنور الغير المخلوق المندرجة فيه الحقائق الأزلية حاصل بالمشاركة فيه ومن ثمَّ بعد أن قيل في مز ٤ : ٧ «كثيرون يقولون من يرينا الخيرات» أجاب المرتل على هذا السؤال بقوله «ارتسم علينا نورُ وجهك أيها الرب» فكأنه قال بارتسام النور الإلهي فينا يظهر لنا كل شيءٍ لكن لما كانت معرفة الماديات تقتضي فينا من دون النور العقلي صوراً معقولةً مستفادة من

الأشياء لم يكن يحصل لنا علمٌ بالماديات بمجرد المشاركة في الحقائق الأزلية كما زعم الأفلاطونيون ان مجرد المشاركة في الصور يكفي لحصول العلم ولذا قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٤ ب ١٦ «أتظن أن الفلاسفة لمجرد إثباتهم بالحجج الراهنة ان جميع الزمانيات حادثة بحسب الحقائق الأزلية قدروا ان يدركوا في هذه الحقائق أو يحصلوا منها مقدار أجناس الحيوانات ومقدار مواليد كل منها أفلم يتعرفوا ذلك كله من تواريخ الأمكنة والأزمنة». أما ان اوغسطينوس لم يُرد بقوله ان جميع الأشياء تُدرك في الحقائق الأزلية أو في الحق الغير المتغير ان الحقائق الأزلية تُرى هي أنفسها فواضح من قوله في كتاب ٨٣ مب ٦٦ «ليس المراد أن تلك الرؤية (أي رؤية الحقائق الأزلية) مقدورة لكل نفس ناطقة بل للنفس القديسة والزكية فقط كما هي أنفس السعداء»

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

### الفصل السادس

في أن المعرفة العقلية هل تستفاد من المحسوسات

يُتخطى إلى السادس بأن يقال: يظهر أن المعرفة العقلية لا تستفاد من المحسوسات فقد قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٩ «ليس يجب التماس محض الحق من مشاعر البدن» وقد أثبت ذلك من وجهين احدهما ان كل ما يناله الحس فهو متغيرٌ تغيراً متصلاً وما ليس بقارٍ فيمتنع إدراكه. والآخر ان جميع الأشياء التي نشعر بها بالبدن نتأثر حتى من صورها عند غيبتها عن الحواس كما يحدث في حال النوم أو الجنون وليس في قدرتنا أن نميز بالحس ما إذا كان المختلط على حسنا هو المحسوسات أو صورها. وما ليس يتميز عن الباطل يمتنع إدراكه ولهذا أنتج أنه «ليس يجب التماس الحق من المشاعر» والمعرفة العقلية مُدركة للحق. فإذاً ليس يجب التماسها من الحواس

٢ وأيضاً قال اوغسطينوس في شرح تك ك ١٢ ب ١٦ «لا تظنَّ أن الجسم يفعل شيئاً في الروح كأن الروح خاضعٌ للجسم الفاعل خضوع المادة فإن الفاعل أفضل بكل وجهٍ من المادة التي يفعل منها شيئاً» ثم قال على سبيل النتيجة أن «صورة الجسم ليس يفعلها الجسم في الروح بل يفعلها الروح في نفسه» فإذا ليست المعرفة العقلية حاصلة عن الحواس

٣ وأيضاً ليس يتناول معلولٌ ما يجاوز قوة علته. والمعرفة العقلية تتناول ما وراء المحسوسات لتعقلنا أموراً يمتنع إدراكها بالحس. فإذا ليست المعرفة العقلية حاصلة عن المحسوسات

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الإلهيات ك ٣ ب ١ ان «مبدأ معرفتنا من الحس» والجواب أن يُقال إنَّ للفلاسفة في هذه المسئلة ثلاثة مذاهب فذهب ديمقراطيس إلى أن ليس لشيءٍ من معارفنا علّةٌ سوى الصور الصادرة إلى أنفسنا عن الأجسام التي نتصورها كما قال اوغسطينوس في رسا ٥٦ إلى ديوسقوروس وقال ارسطو أيضاً في كتاب النوم واليقظة وفي كتاب الرؤيا الحلمية ب ٢ ان ديمقراطيس قال بأن المعرفة تحصل بالخيالات والصور الواردة من خارج ووجه هذا القول ان ديمقراطيس وقدماء الطبيعيتين لم يكونوا يفرقون بين العقل والحس كما قال ارسطو في كتاب النفس ٢ م ١٥٠ و ١٥١ ولأن الحس يتأثر من المحسوسات كانوا يعتقدون ان جميع معارفنا انما تحصل بالتأثر عن المحسوسات فقط وقد قال ديمقراطيس ان هذا التأثر يحصل بورود الصور من خارج — وذهب أفلاطون بعكس ذلك إلى أن بين العقل والحس فرقاً وان العقل قوةٌ مجردة لا تستعين على فعلها بألة جسمية ولما كان يمتنع تأثر غير الجسمي وضع ان المعرفة العقلية لا تحصل بتأثر العقل من المحسوسات بل بالمشاركة في الصور

المعقولة المفارقة على ما تقدم في الفصلين السابقين وقال أيضاً ان الحس قوة تفعل بذاتها وقضية هذا ان الحس أيضاً لكونه قوةً روحانية ليس يتأثر من المحسوسات بل إنما يتأثر منها آلات الحواس وبهذا التأثير تتنبه النفس بوجه ما لتصوغ في ذاتها صور المحسوسات ويظهر ان اوغسطينوس مال إلى هذا المذهب بقوله في شرح تك ك ١٢ ب ٢٤ «ليس يشعر البدن بل النفس بالبدن الذي تستخدمه كرسول لتصوغ في ذاتها ما يؤدى إليها من الخارج» فمذهب أفلاطون إذن ان المعرفة العقلية لا تصدر عن المعرفة الحسية وان المعرفة الحسية أيضاً لا تصدر بكليتها عن المحسوسات بل ان المحسوسات تنبه النفس الحساسة إلى الاحساس والحواس تنبه النفس العاقلة أيضاً إلى التعقل — أما أرسطو فقد سلك في ذلك بينهما سبيلاً قصداً فهو قد وافق أفلاطون في أن بين العقل والحس فرقاً لكنه قال بأن الحس ليس يستقل في فعله الخاص عن مشاركة البدن فلا يكون الاحساس فعل النفس وحدها بل فعل المركب ومثل ذلك قال في جميع أفعال الجزء الحساس. ولأنه ليس يمتنع تأثير المحسوسات الخارجية شيئاً في المركب فقد وافق أرسطو ديمقراطيس في أن أفعال الجزء الحساس تحصل بتأثير المحسوسات في الحس لا بطريق ورود الصور من خارج كما قال ديمقراطيس بل بنوع من الفعل فان ديمقراطيس أيضاً وضع ان كل فعل فهو يحصل بدخول الجواهر الفردة كما يتضح من كتاب الكون والفساد ١ م ٥٦ وما يليه وأما العقل فقد قال أرسطو في كتاب النفس ٣ م ١٢ ان له فعلاً مستقلاً عن مشاركة البدن على أنه ليس لشيء جسمي ان يؤثر في شيء غير جسمي ولهذا لم يكن مجرد تأثير الأجسام المحسوسة كافياً عند أرسطو لإصدار الفعل العقلي بل لا بد له من شيء أشرف لأن الفاعل أشرف من المنفعل كما في كتاب النفس ٣ م ١٨ غير أن الفعل العقلي ليس يحصل فينا عن مجرد تأثير موجودات عالية كما قال أفلاطون بل ذلك الفاعل الأعلى والأشرف الذي يسميه

العقل الفَعَّال وقد تقدم الكلام عليه في مب ٧٩ ف ٣ و ٤ يجعل الصور الخيالية المستفادة من الحواس معقولة بالفعل بنوع من التجريد وعلى هذا يكون الفعل العقلي صادراً عن الحس من جهة الصور الخيالية إلا أنه لما لم تكن الصور الخيالية كافيةً للتأثير في العقل الهيلولاني بل لا بد أن تصير بالعقل الفَعَّال معقولة بالفعل لم يجز القول بأن المعرفة الحسية علةٌ تامةٌ للمعرفة العقلية بل مادةٌ للعة على نحو ما

إذا أُجيب على الأول بأن مراد اوغسطينوس بقوله هذا ان الحق ليس يجب أن يلتَمَس من الحواس فقط فلا بد لنا من نور العقل الفَعَّال لندرك الحق في المتغيرات إدراكاً غير متغير ونميز الأشياء عن أشباهها

وعلى الثاني بأن كلام اوغسطينوس ليس على المعرفة العقلية بل على المعرفة الوهمية ولما كان فعل القوة الواهمة عند أفلاطون خاصاً بالنفس وحدها أوضح اوغسطينوس ان الأجسام لا ترسم أشباهها في القوة الواهمة بل إنما يفعل ذلك النفس بنفس الدليل الذي أثبت به أرسطو في كتاب النفس ٣ م ١٩ ان العقل الفَعَّال شيءٌ مفارق وذلك الدليل هو ان الفاعل أشرف من المنفعل وهذا المذهب يلزم عليه لا محالة ان ليس في القوة الواهمة قوةً انفعاليةً فقط بل قوةً فعليةً أيضاً. وأما على مذهب أرسطو من أن فعل القوة الواهمة خاصٌ بالمركب كما في كتاب النفس ٢ م ١٥٣ و ١٥٥ إلى آخر الكتاب فلا إشكال لأن الجسم المحسوس أشرف من آلة الحيوان من حيث أن نسبته إليها نسبة موجودٍ بالفعل إلى موجودٍ بالقوة كنسبة المتلون بالفعل إلى الحدقة التي هي متلونة بالقوة. ومع ذلك يجوز أن يُقال إنَّ تأثر القوة الواهمة الأول وان حصل بحركة المحسوسات لأن الخيال حركة حاصلة بالحس كما في كتاب النفس ٢ م ١٦٠ لكنه مع ذلك فعل صادرٌ في الإنسان عن النفس التي بالتفصيل والتركيب تصوغ صوراً للأشياء مختلفة وان لم تكن مستفادة من الحواس ويجوز أن يُحمل على هذا المعنى كلام اوغسطينوس

وعلى الثالث بأن المعرفة الحسية ليست علةً تامةً للمعرفة العقلية فلا غروّ إذا كانت المعرفة العقلية تتناول ما وراء المعرفة الحسية

### الفصل السابع

في أن العقل هل يقدر أن يعقل بالفعل بالصور المعقولة الحاصلة عنده دون أن يتجه إلى الصور الخيالية

يُتخطى إلى السابع بأن يقال: يظهر أن العقل يقدر أن يعقل بالفعل بالصور المعقولة الحاصلة عنده دون أن يتجه إلى الصور الخيالية لأن العقل يخرج إلى الفعل بالصورة المعقولة التي هي صورته. ووجود العقل بالفعل هو نفس تعقله. فإذا الصورة المعقولة تكفي لتعقل العقل بالفعل دون أن يتجه إلى الصور الخيالية

٢ وأيضاً ان توقف الواهمة على الحس أكثر من توقف العقل على الواهمة. ويجوز أن تتوهم الواهمة بالفعل عند غيبة المحسوسات. فأولى إذن أن يجوز تعقل العقل بالفعل دون التفاته إلى الصور الخيالية

٣ وأيضاً ليس لغير الجسمانيات صوراً خيالية. والقوة الواهمة لا تتجاوز الزمان والمتصل فلو لم يجز أن يعقل عقلاً بالفعل شيئاً دون التفاته إلى الصور الخيالية لامتنع تعقل غير الجسماني شيئاً وهذا ظاهر البطلان لأننا نتعقل الحق والله والملائكة

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ٣٠ «لا تعقل النفس شيئاً دون الصورة الخيالية»

والجواب أن يقال يستحيل أن يعقل عقلاً بالفعل شيئاً في هذه العاجلة المتصل فيها بالبدن المنفعل دون أن يلتفت إلى الصور الخيالية وبيان ذلك من وجهين اما أولاً فلأن العقل لكونه قوة غير فاعلة بآلة جسمانية ليس يُعاق أصلاً عن فعله بتعطّل آلة جسمانية إلا أن يقتضي فعله فعل قوة ذات آلة جسمانية. والذي يفعل بآلة جسمانية هو الحس والواهمة وسائر القوى المختصة بالجزء الحساس.

فواضحٌ إذن ان تعقل العقل بالفعل يقتضي فعل الواهمة وسائر القوى الحساسة ليس في تحصيل العلم أولاً فقط بل في استعماله بعد تحصيله أيضاً فأننا نجد أنه متى امتنع فعل القوة الواهمة بسبب تعطل الآلة كما في المصابين بداء السرسام أو فعل القوة الحافظة كما في المصابين بداء السبات امتنع على الإنسان أن يعقل بالفعل حتى ما كان له به سابقة علم. وأما ثانياً فلأن كلاً يجد من نفسه أنه متى حاول تعقل شيء استحضر في نفسه صوراً خيالية على سبيل أمثلة يتمثل فيها ما يحاول تعقله ولذلك أيضاً متى أردنا أن نجعل متعقلاً يتعقل شيئاً أردنا 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 ولأن العقل الإنساني متصل بالبدن كان موضوعه الخاص هو الماهية أو الطبيعة الحاصلة في مادة جسمانية وبهذه الطبائع التي للمرئيات يتأذى أيضاً إلى شيء من معرفة الغير المرئيات ومن شأن هذه الطبيعة أن تكون حاصلة في شخص ملتبس بمادة جسمانية كما أن من شأن طبيعة الحجر أن تكون في هذا الحجر ومن شأن طبيعة الفرس أن تكون في هذا الفرس وهلم جراً فإذا ليس يمكن إدراك طبيعة الحجر أو غيره من الماديات إدراكاً تاماً وحقيقياً ما لم تدرك باعتبار حلولها في شخص جزئي وإنما ندرك الجزئي بالحس والوهم فإذا لا بد لتعقل العقل موضوعه الخاص بالفعل من التفاته إلى الصور الخيالية ليرى الطبيعة الكلية الحالة في شخص. أما على أن موضوع عقلنا هو الصورة المفارقة أو ان صور المحسوسات قائمة بأنفسها لا في أشخاص كما قال الأفلاطونيون فلا حاجة إلى أن يلتفت العقل دائماً في تعقله إلى الصور الخيالية

إذا أُجيب على الأول بأن الصور المخزونة في العقل إنما هي حاصلة فيه بالملكة

عند عدم تعقله بالفعل على ما أسلفنا في مب ٧٩ ف ٦ و ٧ فلم يكن حفظ الصور وحده كافياً لتعقلنا بالفعل بل لا بد من استعمالها على حسبما يلائم الأشياء التي هي صورها وهي الطبائع الموجودة في الأشخاص الجزئية

وعلى الثاني بأن الخيال أيضاً هو شبه الشيء الجزئي فلم يكن بالواهمة حاجة إلى شبه آخر جزئي كحاجة العقل إلى ذلك

وعلى الثالث بأن غير الجسميات التي ليس لها صورٌ خيالية إنما ندركها بالقياس على الأجسام المحسوسة التي لها صورٌ خيالية كما نعقل الحق من ملاحظة الشيء الذي ننظر في الحق بالنسبة إليه. وأما الله فإنما ندركه من حيث هو علّة وبطريق المجاوزة والتنزيه كما قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ١ مقاً ٣ وأما سائر الجواهر الغير الجسمية فليس لنا أن ندركها في حال هذه الحياة إلا بالتنزيه أو بالقياس على الجسمانيات ولذلك متى تعقلنا شيئاً من هذه الأشياء فلا بدّ لنا من الاتجاه إلى خيالات الأجسام وان لم يكن لهذه الأشياء صورٌ خيالية

### الفصل الثامن

في أن حكم العقل هل يمتنع بتعطل الحس

يُتخطى إلى الثامن بأن يقال: يظهر أن حكم العقل ليس يمتنع بتعطيل الحس لأن الأعلى ليس يتوقف على الأدنى. وحكم العقل أعلى من الحس. فإذاً ليس يمتنع بتعطل الحس

٢ وأيضاً ان القياس هو فعل العقل. والحس يتعطل بالنوم كما في كتاب النوم واليقظة ب ١ و ٤ ومع ذلك فقد يحدث القياس من النائم. فإذاً ليس يمتنع حكم العقل بتعطل الحس

لكن يعارض ذلك ان ما يحدث في حال النوم من المحرّمات فليس يحسب اثماً كما قال أوغسطينوس في شرح تك ك ١٢ ب ١٥ ولو بقي الإنسان في حال

النوم قادراً على الاشتغال بالعقل لما كان الأمر كذلك. فإذا تعطلَّ الحس مانعٌ من استعمال العقل والجواب أن يُقال إنَّ الموضوع الخاص المعادل لعقلنا هو طبيعة الشيء المحسوس كما تقدم في الفصل السابق. وليس يمكن أن يحكم على شيءٍ حكماً كاملاً ما لم يُعرف كل ما يختص بذلك الشيء وخصوصاً إذا جهل ما هو حدُّ وغايةُ للحكم وقد قال الفيلسوف في كتاب السماء ٣ م ٦١ «كما أن غاية العلم العملي هو العمل كذلك غاية العلم الطبيعي هو ما يُرى دائماً حقيقةً بالحس» فإن الصانع ليس يقصد في تعرُّف المديّة إلا العمل ليعمل هذه المديّة الجزئية وكذا الطبيعي ليس يقصد في تعرُّف طبيعة الحجر والفرس إلا العلم بحقيقة ما يُرى بالحس. وواضح أنه ليس يمكن أن يكون للصانع حكمٌ كاملٌ على المديّة إذا كان يجهل صنعها وكذا ليس يمكن أن يكون للعلم الطبيعي حكمٌ كاملٌ على الطبيعيات إذا كانت المحسوسات مجهولةً. وكل ما نعقله في حال هذه الحياة فإنما ندركه بالقياس على المحسوسات الطبيعية. فإذا يستحيل أن يكون لنا حكمٌ عقليٌّ كاملٌ مع تعطل الحس الذي به ندرك المحسوسات

إذا أُجيب على الأول بأن العقل وإن كان أعلى من الحس لكنه يستفيد منه بوجهٍ ما وموضوعاته الأولى والأصيلة قائمةٌ في الحواس فتعطل الحس إذن موجبٌ لامتناع حكم العقل وعلى الثاني بأن الحس إنما يتعطل في النائمين بسبب ما يتصعّد فيهم من الأبخرة والأدخنة كما في كتاب النوم واليقظة ب ١ و ٣ ومن ثَمَّ كان تعطل الحس يتفاوت في الشدة والضعف بتفاوت كيفية هذه التبخرات لأنه إذا كانت حركة الأبخرة كثيرة لم يتعطل الحس فقط بل الوهم أيضاً بحيث لا يحصل هناك شيءٌ من الصور الخيالية كما يعرض بالخصوص في أول النوم بعد الإكثار من الطعام

والشراب. وإذا كانت حركة الأبخرة أضعف قليلاً حصلت الصور الخيالية لكن مع اختلاط وتنشوش كما يعرض في المحمومين. وإذا ازداد ضعف الحركة حصلت الصور الخيالية مترتبة كما يحدث على الخصوص في آخر النوم وفي القليلي الأكل وذوي الوهم القوي. وإذا كانت حركة الأبخرة يسيرة لم يبق الوهم فقط مشتغلاً بل لا يزال الحس المشترك أيضاً مشتغلاً من جهة حتى ان الإنسان ليحكم أحياناً في حال نومه بأن ما يراه أحلاماً كأنما يميز بين الأشياء وأشباحها لكنه يبقى من جهة متعطلاً ومن ثمّه فهو وان ميز بعض أشباح الأشياء عن الأشياء لا يزال مع ذلك منخدعاً في بعضها فعلى هذا إذن 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 أخطأوا في شيء



### المبحث الخامس والثمانون

في طريقة التعقل وترتيبه - وفيه ثمانية فصول

ثم ينبغي النظر في طريقة التعقل وترتيبه والبحث في ذلك يدور على ثماني مسائل — ١ في ان عقلنا هل يتعقل بانتزاعه الصور من الخيالات — ٢ في أن الصور المعقولة المنتزعة من الخيالات هل نسبتها إلى عقلنا نسبة ما يعقل أو نسبة ما به يعقل — ٣ في أن عقلنا هل يعقل طبعاً الأعم قبل الأخص — ٤ في أنه هل يقوى على تعقل أمور كثيرة معاً — ٥ هل يعقل بالتركيب والتفصيل — ٦ هل يمكن أن يخطئ — ٧ هل يجوز أن يكون واحد أفضل تعقلاً لشيء واحد بعينه من آخر — ٨ في ان إدراك عقلنا لغير المنقسم هل هو متقدم على إدراكه للمنقسم

## الفصل الأول

في أن عقلنا هل يعقل الجسميات والماديات بالانتزاع من الخيالات يُتخطى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن عقلنا ليس يعقل الجسميات والماديات بالانتزاع من الخيالات لأن كل عقل يعقل شيئاً على خلاف ما هو عليه فهو كاذب. وصور الماديات ليست مجردة عن الجزئيات التي إنما الخيالات أشباح لها فلو كنا نعقل الماديات بانتزاع الصور من الخيالات لكان عقلنا كاذباً في ذلك

٢ وأيضاً ان الأشياء المادية هي الأشياء الطبيعية التي تؤخذ المادة في حدها ويمتنع تعقل شيء من دون ما يؤخذ في حده فإذا امتنع تعقل الأشياء المادية من دون المادة. والمادة هي مبدأ التشخص. فإذا امتنع تعقل الماديات بانتزاع الكلي من الجزئي الذي هو انتزاع الصور المعقولة من الخيالات

٣ وأيضاً في كتاب النفس ٣ م ١٨ و ٣١ «نسبة الخيالات إلى النفس العاقلة كنسبة الألوان إلى البصر» والإبصار ليس يحصل بانتزاع الصور من الألوان بل بما تطبعه الألوان في البصر. فكذا التعقل إذن ليس يحصل بانتزاع شيء من الخيالات بل بما ترسمه الخيالات في العقل

٤ وأيضاً في الموضع المتقدم ذكره ان في النفس العاقلة شيئين العقل الهولاني والعقل الفعّال وانتزاع الصور المعقولة من الخيالات ليست إلى العقل الهولاني بل إنما إليه قبول الصور المنتزعة ويظهر أنه ليس إلى العقل الفعّال أيضاً لأن نسبته إلى الخيالات كنسبة الضوء إلى الألوان والضوء ليس ينتزع شيئاً من الألوان بل بالحري يفيض عليها شيئاً. فإذا لسنا نعقل أصلاً بالانتزاع من الخيالات

٥ وأيضاً قال الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ٣٢ و ٣٩ «العقل يعقل الصور في الخيالات» فإذا ليس يعقلها بانتزاعه إياها

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الكتاب المتقدم ذكره م ٢ «كما يمكن

مفارقة الأشياء للمادة كذلك هي مفارقة لها عند العقل». فإذا لا بدّ أن نُعقل الماديات من حيث هي مجردة عن المادة وعن الأشباح المادية التي هي الخيالات

والجواب أن يُقال إنّ الموضوع المُدرَك معادلٌ للقوة المُدرِكة كما تقدم في مب ٨٠ ف ٢ ومب ٨٤ ف ٧ والقوة المدركة على ثلاث مراتب فمنها ما هي فعلُ آلةٍ جسمانية وهي الحس ومن ثمّه كان موضوع كل قوة حساسة هو الصورة باعتبار حلولها في المادة الجسمانية ولما كانت هذه المادة هي مبدأ التشخص كانت كل قوة حسية مدركة للجزئيات فقط. ومنها ما ليست فعلاً لآلةٍ جسمانية ولا متصلةً أصلاً بمادةٍ جسمانية كالعقل الملكي وموضوع هذه القوة المدركة هو الصورة القائمة بنفسها لا في مادةٍ لأن الملائكة وان أدركوا الماديات فلا يدركونها مع ذلك ما لم يروها في غير الماديات أي في أنفسهم أو في الله. والعقل الإنساني متوسطٌ بينهما فهو ليس فعلاً لآلةٍ جسمانية لكنه قوةٌ لنفس هي صورة بدن كما يتضح مما تقدم في مب ٧٦ ف ١ ومن ثمّه اختصّ بأن يدرك الصورة الحالّة في المادة الجسمانية حلوّاً شخصياً لكن لا باعتبار حلولها فيها وإدراك ما هو حالٌ في المادة الشخصية لا باعتبار حلوله فيها هو تجريد الصورة عن المادة الشخصية الممثلة بالخيالات فوجب من ثمّه القول بأن عقلنا يعقل الماديات بالانتزاع من الأشباح الخيالية وبملاحظة الماديات على هذا الوجه نتأدّى إلى شيءٍ من معرفة المجردات كما أن الملائكة يدركون الماديات بالمجردات — على أن أفلاطون لما لاحظ تجرّد العقل الإنساني فقط دون أن يلاحظ كونه متصلاً من وجهٍ بالبدن وضع ان موضوع العقل هو الصور المفارقة واننا لا نعقل بالتجريد بل بالمشاركة في المجردات كما روى أرسطو في الإلهيات ك ١٢ م ٦ على ما تقدم في مب ٨٤ ف ١

إذاً أجيب على الأول بأن التجريد يحدث على ضربين أحدهما بطريق التركيب والتفصيل كما إذا تعقلنا ان شيئاً ليس حالاً في آخر أو انه مفارقٌ له والثاني بوجه

الاطلاق كما إذا تعقلنا شيئاً دون ملاحظة آخر معه فتجريد العقل لما ليس مجرداً في الخارج بالضرب الأول من التجريد لا يخلو من الكذب واما تجريده له بالضرب الثاني من التجريد فليس فيه كذب كما هو واضح في الحواس لأننا إذا تعقلنا أو قلنا ان اللون ليس حالاً في الجسم المتلون أو مفارق له كان اعتقادنا أو كلامنا كاذباً وأما إذا لاحظنا اللون وخاصيته دون ملاحظة شيء من جهة التفاحة المتلونة أو عبرنا باللفظ عما تصورناه بالعقل فليس في اعتقادنا أو كلامنا هذا كذب فإن التفاحة ليست داخلية في حقيقة اللون ولذلك ليس يمتنع تعقل اللون من دون تعقل شيء من التفاحة وكذا ما يختص بحقيقة النوع في شيء مادي كالحجر أو الإنسان أو الفرس يمكن للعقل ان يلحظه دون المبادئ الشخصية التي ليست داخلية في حقيقة النوع وملاحظة طبيعة النوع من دون ملاحظة المبادئ الشخصية الممثلة بالصور الخيالية هي انتزاع الكلي من الجزئي والصورة المعقولة من الصور الخيالية. فإذا متى قيل العقل الذي يعقل شيئاً على خلاف ما هو عليه كاذب كان هذا القول صادقاً ان جعل الطرف صفةً للشيء المعقول إذ إنما يكون العقل كاذباً متى عقل ان شيئاً على خلاف ما هو عليه ومن ثم فلو جرّد العقل صورة الحجر عن المادة بحيث يعقل أنها ليست حالة في مادة كما زعم أفلاطون لكان كاذباً وأما ان جعل الطرف صفةً للعقل فليس ذلك القول صادقاً إذ لا شبهة في ان طريقة العاقل في التعقل غير طريقة الشيء في الوجود لأن المعقول يحصل في العاقل حصولاً مجرداً عن المادة على حسب حال العقل لا حصولاً مادياً على حسب حال الشيء المادي

وعلى الثاني بأن 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 الأشياء الطبيعية. ومن ثم يجب أن يُقال إن المادة ضربان مشتركة ومعينة أو شخصية

فالمشتركة كاللحم والعظم والشخصية كهذه اللحوم وهذه العظام. فالعقل يجرد نوع الشيء الطبيعي عن المادة المحسوسة الشخصية لا عن المادة المحسوسة المشتركة كما يجرد نوع الإنسان عن هذه اللحوم وهذه العظام التي ليست داخلية في حقيقة النوع بل أجزاءً للشخص كما في الإلهيات ك ٧ م ٣٤ و ٣٥ ولذلك يمكن اعتباره من دونها لكنه ليس يقدر ان يجرده عن اللحوم والعظام — واما الأنواع الرياضية فيمكن تجريدها بالعقل المحسوسة لا الشخصية فقط بل المشتركة أيضاً لكي لا يجوز تجريدها عن المادة المعقولة المشتركة بل عن الشخصية فقط لأن المراد بالمادة المحسوسة المادة الجسمانية باعتبار كونها معروضة للكيفيات المحسوسة كالحار والبارد والصلب واللين ونحوها بالمادة المعقولة الجوهر باعتبار كونه معروضاً لكم وواضح ان الكم يحل في الجوهر قبل حلول الكيفيات المحسوسة فيجوز من ثمة ملاحظة الكميات كالأعداد والأبعاد والأشكال التي هي أطرافاً للكميات من دون الكيفيات المحسوسة وهذا هو تجريدها عن المادة المحسوسة لكنه لا يجوز ملاحظتها دون تعقل الجوهر المعروض لكم مما هو تجريدها عن المادة المعقولة المشتركة بل يجوز ملاحظتها دون هذا الجوهر أو ذاك مما هو تجريدها عن المادة المعقولة الشخصية — ومن الأشياء ما يجوز تجريده عن المادة المعقولة المشتركة أيضاً كالموجود والواحد والقوة والفعل ونحوها مما يمكن وجوده دون مادة مطلقاً كما يتضح في الجواهر المجردة. ولما لم يراع أفلاطون ما قدمناه من اختلاف نوعي التجريد ذهب إلى ان كل ما قلنا انه يجرد بالعقل مجرد في الخارج

وعلى الثالث بأن طريقة وجود الألوان في المادة الجسمانية الشخصية كطريقة وجودها في القوة الباصرة فيجوز ان تطبع شبهها في البصر وأما الصور الخيالية فلكونها أشباهاً للأشخاص وموجودة في آلات جسمانية لم تكن طريقة وجودها كطريقة وجود العقل الإنساني كما يتضح مما تقدم في جرم الفصل وفي ف ٧

من المبحث السابق فلا تقوى على التأثير بقوتها في العقل الهولاني بل بقوة العقل الفعّال يحصل في العقل الهولاني شبهة ما باتجاه العقل الفعّال إلى الصور الخيالية وهذا الشبه يمثل ما تمتلئ الصور الخيالية لكن من جهة طبيعة النوع فقط وبهذا المعنى يقال إن الصورة المعقولة تنتزع من الصور الخيالية لا بمعنى أن صورة واحدة بعينها كانت أولاً في الخيالات ثم حصلت في العقل الهولاني كما يحصل جسم في حيز ثم يُنقل إلى حيز آخر

وعلى الرابع بأن الصور الخيالية تستضيء بالعقل الفعّال وبقوته تنتزع الصور المعقولة منها أما استضاءتها به فلأنه كما أن الجزء الحساس يصير باتحاده العقل أقوى كذلك الصور الخيالية تصير بقوة العقل الفعّال أكثر استعداداً لأن يُنتزع منها المعاني المعقولة. واما انتزاع العقل الفعّال للصور المعقولة من الصور الخيالية فلجواز أن يحصل بقوته في اعتبارنا طبائع الأنواع مجردة عن العلائق الشخصية فيتصور العقل الهولاني بأشباحها

وعلى الخامس بأن عقلنا ينتزع الصور المعقولة من الصور الخيالية من حيث يلحظ طبائع الأشياء بالعموم ومع ذلك فهو يعقلها أيضاً في الصور الخيالية إذ ليس يقدر أن يعقل تلك الأشياء التي ينتزع صورها إلا باتجاهه إلى الصور الخيالية كما مرّ في المبحث الآنف ف ٦ و ٧

### الفصل الثاني

في أن الصور المعقولة المنتزعة من الصور الخيالية هل لها إلى عقلنا نسبة ما يُعقل أو نسبة ما به يُعقل

يُتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الصور المعقولة المنتزعة من الصور الخيالية لها إلى عقلنا نسبة ما يُعقل لأن المعقول بالفعل يوجد في العاقل لكونه نفس العقل بالفعل. وليس شيء من المعقول يوجد في العقل العاقل بالفعل سوى الصورة المعقولة

المنتزعة. فإذا الصورة المعقولة المنتزعة هي المعقول بالفعل

٢ وأيضاً لا بدّ من وجود المعقول في شيءٍ والّا لم يكن شيئاً. وهو ليس في الشيء الخارجي لامتناع أن كون الشيء الخارجي معقولاً بالفعل لكونه مادياً. فهو إذن موجودٌ في العقل فهو إذن ليس شيئاً آخر سوى الصورة المعقولة المتقدم ذكرها

٣ وأيضاً قال الفيلسوف في كتاب العبارة ١ ب ١ «الألفاظ دلائل الانفعالات الموجودة في النفس» والألفاظ تدل على الأمور المعقولة إذ إنما نعبر باللفظ على ما نتعقله. فإذا انفعالات النفس أي الصور المعقولة هي الأمور المعقولة بالفعل

لكن يعارض ذلك أن نسبة الصورة المعقولة إلى العقل كنسبة الصورة المحسوسة إلى الحس. والصورة المحسوسة ليست موضوع شعور الحس بل الواسطة التي بها يشعر الحس بالشيء. فإذا ليست الصورة المعقولة ما يُعقل ما به يُعقل العقل

والجواب أن يُقال إن بعضاً ذهبوا إلى أن قوانا المدركة لا تدرك سوى انفعالاتها الخاصة فالحس مثلاً ليس يشعر إلا بانفعال آتية وعلى هذا فالعقل ليس يعقل سوى انفعاله أي الصورة المعقولة الحاصلة عنده فتكون الصورة المعقولة هي الشيء الذي يُعقل على أن هذا المذهب ظاهر الفساد من وجهين أما أولاً فلأن ما نعقله وما عليه مدار العلوم واحدٌ بعينه فلو كان ما نتعقله هو الصور الحاصلة عند النفس فقط لم يكن مدار شيءٍ من العلوم على ما في الخارج بل على الصور المعقولة الموجودة في النفس فقط كما ذهب الأفلاطونيون إلى أن مدار العلوم على الصور التي كانوا يجعلونها معقولةً بالفعل. وأما ثانياً فللزوم ضلال الأقدمين القائلين بأن كل ما يرى حقٌّ وإن المتناقضات صادقةٌ معاً لأنه إذا كانت القوة لا تدرك سوى انفعالاتها فإنما تحكم عليه فقط وإنما يرى شيءٌ على حسب تأثر القوة المدركة. فإذا إنما يكون حكم القوة المدركة دائماً على ما تحكم عليه أي على انفعالاتها بحسب ما يكون انفعالاتها وهكذا يكون كل حكم صادقاً فإذا كان الحس مثلاً لا يشعر إلا بانفعاله

فمتى حكم صاحب الذوق السليم ان العسل حلوٌ كان حكمه صادقاً وكذا إذا حكم صاحب الذوق المريض ان العسل مرٌّ كان حكمه أيضاً صادقاً لأن كليهما يحكم بحسب تأثر ذوقه وهكذا يلزم ان كل مذهب وكل اعتقاد حقٌ وصادقٌ على السواء — فالحق إذن ان الصورة المعقولة لها إلى العقل نسبة ما به يُعقلُ العقلُ وتحقيق ذلك انه لما كان الفعل فعلين كما في الإلهيات ك ٩ م ١٦ أحدهما ما يستقر في الفاعل كالإبصار والتعقل والثاني ما يتعدى إلى خارج كالتسخين والقطع كان كلاهما يحصل بحسب صورة ما وكما ان الصورة التي بحسبها يصدر الفعل المتعدي إلى خارج هي شبه موضوع الفعل كما أن حرارة المسخن هي شبه المتسخن كذلك الصورة التي بحسبها يصدر الفعل المستقر في الفاعل هي شبه الموضوع فكان شبه الشيء المرئي هو ما بحسبه يُبصرُ البصرُ وشبه الشيء المعقول الذي هو الصورة المعقولة هو الصورة التي بحسبها يُعقلُ العقلُ إلا أنه لما كان الفعل ينعكس على نفسه كان بانعكاس واحدٍ يعقلُ تعقلُهُ والصورة التي يعقلُ بها فتكون الصورة المعقولة هي ما يُعقلُ ثانياً وأما ما يعقلُ أولاً فهو الشيء الذي إنما الصورة المعقولة شبيهه. ومما يتضح به ذلك أيضاً مذهب المتقدمين الذين كانوا يقولون ان الشيء يُدركُ بمثله فانهم كانوا يقولون ان النفس تُدركُ بالأرض الحاصلة فيها الأرض الموجودة في الخارج وهلم جراً. فإذاً إذا جعلنا صورة الأرض مكان الأرض على حسب تعليم أرسطو في كتاب النفس ٣ م ٣٨ حيث قال ليس الحجرُ في النفس بل صورةُ الحجر لزم ان النفس تدرك بالصور المعقولة الأشياء الخارجة عنها

إذاً أجيب على الأول بأن المعقول إنما يحصل في العاقل بشبيهه وبهذا المعنى يُقال إنَّ المعقول بالفعل هو العقل بالفعل من حيث ان شبه الشيء المعقول هو صورة العقل كما أن شبه الشيء المحسوس هو صورة الحس بالفعل فلا يلزم من ذلك ان الصورة المعقولة المنتزعة هي ما يُعقلُ بالفعل بل انها شبيهه

وعلى الثاني بأن قولنا المعقول بالفعل يدل على أمرين على الشيء الذي يعقل وعلى كونه يعقل وكذا قولنا الكلي المجرد يدل على أمرين على طبيعة الشيء وعلى التجريد أي الكلية فالطبيعة التي يعرض لها التعقل أو التجرد أو معنى الكلية لا وجود لها إلا في الأشخاص وأما التعقل أو التجرد أو معنى الكلية فإنما هو في العقل ولنا في الحس مثال على ذلك فإن البصر يبصر لون التفاحة دون رائحتها فإذا نُظِرَ في محل اللون الذي يُرى دون الرائحة فواضح أن اللون المرئي ليس موجوداً إلا في التفاحة أما إدراكه دون الرائحة فهو عارض له من جهة البصر من حيث أن في البصر شبه اللون لا شبه الرائحة وكذا لا وجود للإنسانية التي تُعقل إلا في هذا الإنسان أو ذاك وأما إدراك الإنسانية دون المشخصات مما هو تجريدها الحاصل عنه معنى الكلية فعارض لها من جهة إدراكها بالعقل الحاصل عنده شبه طبيعة النوع لا شبه المبادئ الشخصية

وعلى الثالث بأن في الجزء الحساس فعلين أحدهما بحسب التأثير فقط وهكذا يتم فعل الحس عند ما يتأثر من المحسوس والآخر هو الصوغ والتكوين بحسبما تصوغ القوة الواهمة لنفسها صورة شيء غائب أو لم يُرَ قط وكلا هذين الفعلين يجتمعان في العقل فبالأول يعتبر انفعال العقل الهولاني من حيث يتصور بالصورة المعقولة وبالثاني يصوغ بتلك الصورة الحاصلة عنده الحدّ أو التفصيل أو التركيب الذي يعبر عنه باللفظ ومن ثمّه كانت الحقيقة المدلول عليها بالاسم هي الحدّ وكانت القضية تدل على تركيب العقل وتفصيله. فإذا ليست الألفاظ دالة على الصور المعقولة بل على ما يصوغه العقل في نفسه للحكم على الأمور الخارجة

### الفصل الثالث

في أن الأعمّ هل هو متقدّم في معرفتنا العقلية  
يُنْتَطَى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الأعمّ ليس متقدماً في معرفتنا العقلية

لأن ما كان متقدماً وأبين في طبعه فهو متأخر وأخفى عندنا. والأعمُّ متقدِّمٌ بالطبع لأن ما لا يرجع بالتكافؤ في لزوم الوجود فهو متقدِّمٌ فالأعمُّ إذن متأخرٌ في إدراك عقلنا

٢ وأيضاً ان المركبات متقدمةً عندنا على البسائط. والأعمُّ أبسط. فهو إذن متأخرٌ عند معرفتنا

٣ وأيضاً قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ١ م ٥ «المحدود يحصل في معرفتنا قبل أجزاء الحد» والأعمُّ هو جزءٌ حدِّ الأخص كما أن الحيوان هو جزءٌ حدِّ الإنسان. فالأعمُّ إذن متأخرٌ عند معرفتنا

٤ وأيضاً اننا نتوصل بالمعلولات إلى العلل والمبادئ. والأعمُّ مبدأً ما. فهو إذن متأخرٌ عند معرفتنا

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الطبيعيات ك ١ م ٤ «يجب الانتقال من الكليات إلى الجزئيات»

والجواب أن يقال لا بدّ في إدراك عقلنا من اعتبار أمرين أحدهما أن الإدراك العقلي يستمد مبدأه على نحوٍ ما من الإدراك الحسي ولما كان الحس يتعلّق بالجزئيات والعقل يتعلّق بالكليات وجب أن يكون إدراك الجزئيات متقدماً عندنا على إدراك الكليات. والثاني ان عقلنا يخرج من القوة إلى الفعل وكل ما يخرج من القوة إلى الفعل فإنه يبلغ الفعل الناقص الذي هو متوسط بين القوة والفعل قبل بلوغه الفعل الكامل. والفعل الكامل الذي يبلغه العقل هو العلم التام الذي به تُدرَك الأشياء على وجه التفصيل والتعيين والفعل الناقص هو العلم الناقص الذي به تُدرَك الأشياء إدراكاً إجمالياً لأن ما يُدرَك على هذا النحو فإنه يُدرَك بالفعل من وجهٍ وبالقوة من وجهٍ ومن ثمَّ قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ١ م ٣ «أول ما ينكشف لنا ونعلمه يقيناً هو الأمور المجمّلة ثم يحصل لنا بعدها العلم التفصيلي

بالمبادئ والعناصر» ومن البين ان العلم بما يندرج فيه أمورٌ كثيرةٌ دون العلم الخاص بكلٍّ من تلك الأمور المندرجة فيه علمٌ إجماليٌّ وعلى هذا النحو يمكن العلم بالكل الكلي المندرجة أجزاءه فيه بالقوة وبالكل الكمال أيضاً لجواز أن يُعلم كلاهما علماً إجمالياً دون أن تُعلم أجزاؤهما بالتفصيل. والعلم التفصيلي بما يندرج في الكل الكلي علمٌ بالأخص كما أن العلم الإجمالي بالحيوان هو العلم به من حيث هو حيوان والعلم التفصيلي بالحيوان هو العلم به من حيث هو حيوان ناطقٌ أو غير ناطق مما هو العلم بالإنسان أو الأسد فكان العلم بالحيوان يحصل في عقلنا قبل العلم بالإنسان وكذا الحكم في كلٍّ أعمَّ بالنظر إلى الأخص. ولما كان الحس يخرج من القوة إلى الفعل كالعقل كان له هذا الترتيب أيضاً في إدراكه كما هو مشاهدٌ لأننا نحكم بالحس على الأعم قبل حكمنا به على الأخص باعتبار المكان والزمان أما باعتبار المكان فكما إذا رُوي شيءٌ من بعيد فإنه يُدرك كونه جسماً قبل كونه حيواناً وكونه حيواناً قبل كونه إنساناً وكونه إنساناً قبل كونه سقراط أو أفلاطون. وأما باعتبار الزمان فلأن الطفل يميز في أول الأمر الإنسان عن اللإنسان قبل أن يميز هذا الإنسان عن ذاك ومن ثمَّ كان الأطفال يسمُّون في أول أمرهم جميع الرجال آباءً ثم يأخذون بعد ذلك بتمييز بعضهم عن بعض كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ١ م ٥ والوجه في ذلك واضحٌ لأن من علم شيئاً بالاجمال لا يزال بالقوة إلى معرفة مبدأ التفصيل كما أن من يعلم الجنس فهو بالقوة إلى معرفة الفصل وبذلك يتضح أن العلم الإجمالي متوسطٌ بين القوة والفعل. ومن ثمَّه يجب أن يُقال إنَّ إدراك الجزئيات متقدِّمٌ عندنا على إدراك الكليات كتقدم الإدراك الحسي على الإدراك العقلي وأما الإدراك الأعمُّ فهو متقدِّمٌ على الإدراك الأخص حسياً كان أو عقلياً إذا أُجيب على الأول بأن الكلي يجوز أن يُعتبر على نحوين أحدهما من حيث

تُلاحظ طبيعته مع معنى الكلية ولما كان معنى الكلية القائم بأن يكون لواحدٍ بعينه نسبةً إلى كثيرٍ حاصلًا بتجريد العقل وجب أن يكون الكليُّ على هذا النحو متأخراً ومن ثمَّه قبل في كتاب النفس ١ م ٨ «الحيوان الكليُّ أما لا شيءٌ أو متأخراً» وأما على مذهب أفلاطون الذي جعل الكليات قائمةً بأنفسها فيكون الكلي بهذا الاعتبار متقدماً على الجزئيات التي لا وجود لها عنده إلا بالاشتراك في الكليات القائمة بأنفسها المسمَّاة صُوراً. والثاني من حيث الطبيعة أي طبيعة الحيوانية أو الإنسانية باعتبار وجودها في الجزئيات وللطبيعة ترتيبان أحدهما بحسب طريقة التوليد والزمان وما كان ناقصاً وبالقوة فهو متقدّم بحسب هذه الطريقة والأعمُّ متقدّم بالطبع بهذه الطريقة وهذا ظاهرٌ في توليد الإنسان والحيوان فإن الحيوان يتولّد قبل الإنسان كما في كتاب توليد الحيوانات ٢ ب ٣. والثاني ترتيب الكمال والغرض كما أن الفعل متقدّم مطلقاً بالطبع على القوة والكمال متقدّم على الناقص والأخص متقدم بهذه الطريقة بالطبع على الأعم كما أن الإنسان متقدّم على الحيوان لأن غرض الطبيعة لا يقف عند توليد الحيوان بل يتجه إلى توليد الإنسان

وعلى الثاني بأن نسبة الكليِّ الأعم لا يندرج إلى الأخص كنسبة الكل والجزء أما الكل فمن حيث أن الكليِّ الأعم لا يندرج فيه بالقوة الكليُّ الأخصُّ فقط بل أمورٌ أخرى أيضاً كما أن الحيوان ليس يندرج تحته الإنسان فقط بل الفرس أيضاً وأما الجزء فمن حيث أن الأخص لا يشتمل في حقيقته على الأعم فقط بل على أمورٍ أخرى أيضاً كما أن الإنسان لا يشتمل على الحيوان فقط بل على الناطق أيضاً فإذا اعتُبرَ الحيوان في نفسه كان متقدماً في إدراكنا على الإنسان وأما الإنسان فمتقدّم في إدراكنا على كون الحيوان داخلاً في ماهيته

وعلى الثالث بأن جزءاً يمكن إدراكه على وجهين أحدهما مطلقاً باعتباره في نفسه وبهذا الاعتبار لا يتمتع إدراك الأجزاء قبل الكل كإدراك الحجارة قبل البيت

والثاني باعتبار كونه جزءاً لهذا الكل وبهذا الاعتبار يجب إدراك الكل قبل الجزء لأننا ندرك البيت إدراكاً إجمالياً قبل أن ندرك بالتفصيل كل جزء من أجزائه إذا تقرر ذلك وجب أن يقال أجزاء الحد إذا اعتبرت مطلقاً كانت معلومة قبل المحدود والآن لم يتعرف بها وإذا اعتبرت من حيث هي أجزاء الحد كانت معلومة بعد المحدود لأننا نعلم أولاً الإنسان علماً إجمالياً ثم نعلم بعد ذلك تفصيل كل ما هو داخل في حقيقته

وعلى الرابع بأن الكلي إذا اعتبرت مع معنى الكلية كان مبدءاً للعلم من وجه من حيث أن معنى الكلية تابع لطريقة التعقل الحاصلة بالتجريد لكن ليس يجب أن يكون كل ما هو مبدءاً للعلم مبدءاً للوجود كما توهم أفلاطون لأننا قد ندرك العلة بالمعلول والجوهر بالاعراض. فإذا ليس الكلي المأخوذ بهذا الاعتبار على قول أرسطو مبدءاً للوجود ولا الجوهر كما يتضح من الإلهيات ك ٧ م ٤٥. وأما إذا اعتبرنا طبيعة الجنس والنوع باعتبار وجودها في الأفراد كانت بهذا الاعتبار متضمنة على نحو ما حقيقة المبدأ الصوري بالنظر إلى الأفراد لأن الفرد لأجل المادة وحقيقة النوع مأخوذة من الصورة ونسبة طبيعة الجنس إلى طبيعة النوع هي بالأحرى نسبة المبدأ المادي لأن طبيعة الجنس مأخوذة من جهة مادة الشيء وحقيقة النوع مأخوذة من جهة الصورة كما تؤخذ حقيقة الحيوان من الحسي وحقيقة الإنسان من العقلي ولهذا كان غرض الطبيعة الأقصى متجهاً إلى النوع لا إلى الشخص ولا إلى الجنس لأن الصورة هي غاية التوليد والمادة هي لأجل الصورة وليس يجب أن تكون معرفة كل علة أو مبدءاً متأخرة بالنظر إلينا لأننا قد نعرف بالعلل المحسوسة المعلولات المجهولة وقد يحدث العكس

### الفصل الرابع

في أنه هل يجوز أن نعقل أموراً كثيرة معاً

يُنْتَخِطُ إلى الرابع بأن يقال: يظهر أنه يجوز أن نعقل أموراً كثيرة معاً لأن العقل أعلى من الزمان. والمتقدم والمتأخر راجعان إلى الزمان. فإذاً ليس يعقل العقل أموراً متفاوتة في المتقدم والمتأخر بل يعقل الأمور كلها معاً

٢ وأيضاً ليس يمتنع حلول صورٍ مختلفة غير متقابلة معاً بالفعل في واحدٍ بعينه كحلول الرائحة واللون في التفاحة. والصور المعقولة ليست متقابلة. فإذاً ليس يمتنع أن يصير عقلٌ واحدٌ بالفعل بصورٍ معقولةٍ مختلفة معاً

٣ وأيضاً ان العقل يعقل كلاً ما معاً كالإنسان أو البيت. وكلُّ كلٍّ فهو مشتملٌ على أجزاءٍ كثيرة. فالعقل إذن يعقل أموراً كثيرة معاً

٤ وأيضاً ليس يجوز إدراك المباينة بين اثنين من دون إدراك كليهما معاً كما في كتاب النفس ١ م ١٤٥ و ١٤٦ وكذا حكم كل مناسبة أخرى. والعقل الإنساني يدرك المباينة بين اثنين. فإذاً يدرك أموراً كثيرة معاً

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب الجدول ٢ ب ٤ «التعقل يتعقل بواحدٍ فقط والعلم يتعلق بكثيرٍ»

والجواب أن يقال يجوز أن يعقل العقلُ أموراً كثيرة معاً بطريقةٍ واحدٍ لا بطريقةٍ كثيرٍ ومعنى قولنا بطريقةٍ واحدٍ أو كثيرٍ أي بصورةٍ معقولةٍ واحدةٍ أو بصورٍ معقولةٍ متكررةٍ لأن طريقة كل فعلٍ تتبع الصورة التي هي مبدأ الفعل فإذاً جميع الأشياء التي يجوز للعقل أن يعقلها بصورةٍ واحدةٍ يجوز أن يعقلها معاً ومن ثمَّ كان الله يرى جميع الأشياء معاً بواحدٍ وهو ماهيته. وجميع الأشياء التي يعقلها العقل بصورٍ مختلفةٍ ليس يعقلها معاً والوجه في ذلك أنه يستحيل حلول صورٍ كثيرةٍ معاً من جنسٍ واحدٍ وأنواعٍ مختلفةٍ في محلٍّ واحدٍ بعينه كما يستحيل

أن يتلَوْنَ جسمٌ واحدٌ بعينه من جهةٍ واحدةٍ بعينها بألوانٍ مختلفةٍ معاً أو يتشكّل كذلك بأشكالٍ مختلفةٍ معاً. وجميع الصور المعقولة متحدةً بالجنس لأنها كمالات لقوةٍ واحدةٍ عقليةٍ وإن كانت الأشياء التي هي صورُها مختلفةً بالجنس فيستحيل إذن أن يستكمل عقلٌ واحدٌ بعينه بصور معقولةٍ مختلفةٍ معاً ليعقل أموراً مختلفةً بفعلٍ واحدٍ

إذا أُجيب على الأول بأن العقل هو أعلى من الزمان الذي هو عدد حركة الجسمانيات غير أن تكثر الصور المعقولة يُحدثُ في الأفعال المعقولة تعاقباً بحسبه يكون فعلٌ متقدماً على آخر وقد سمّى اوغسطينوس هذا التعاقب زماناً بقوله في شرح تك ك ٨ ب ٢٠ و ٢٢ «الله يحرك الخليقة الروحانية بالزمان»

وعلى الثاني بأن الصور المتكثرة ليس يمتنع اجتماعها معاً في محلٍّ واحدٍ بعينه متى كانت متقابلةً فقط بل متى كانت متحدةً بالجنس أيضاً وإن لم تكن متقابلةً كما يتضح من مثال الألوان والأشكال المُورد في جرم الفصل

وعلى الثالث بأنه يجوز تعقل الأجزاء على ضربين تعقلاً إجمالياً باعتبار اندراجها في الكل وبهذا الاعتبار تدرك بصورةٍ واحدةٍ وهي صورة الكل فتدرك معاً وتعقلاً تفصيلياً باعتبار إدراك كلٍّ منها بصورته وبهذا الاعتبار لا تدرك معاً

وعلى الرابع بأنه متى أدرك العقل تبايناً أو تناسباً بين اثنين أدرك كلاً من هذين الاثنين في ضمن حقيقة التناسب والتباين كما يدرك الأجزاء في ضمن حقيقة الكل على ما تقدم في الجواب السابق

### الفصل الخامس

في أن العقل الإنساني هل يعقل بالتركيب والتفصيل

يُنخِطُ إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن العقل الإنساني ليس يعقل بالتركيب والتفصيل لأن التركيب والتفصيل لا يردان إلا على كثير. وليس في قدرة العقل

أن يعقل أموراً كثيرةً معاً. فإذا ليس في قدرته أن يعقل بالتركيب والتفصيل

٢ وأيضاً كل تركيب وتفصيل فلا بد أن يقترن بزمان حاضر أو ماضٍ أو مستقبل. والعقل يجرد ما يعقله عن الزمان كما يجرده عن سائر الأحوال الجزئية فإذا ليس يعقل بالتركيب والتفصيل

٣ وأيضاً ان العقل يعقل بتشبه بالأشياء الخارجة. وليس التركيب والتفصيل شيئاً في الخارج إذ لا وجود في الخارج إلا لما يُعبّر عنه بالمحمول والموضوع وهو واحدٌ بعينه إن كان التركيب صادقاً فإن الإنسان هو حقيقةً ذاك الشيء الذي هو الحيوان. فإذن ليس في العقل تركيبٌ وتفصيلٌ

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب العبارة ١ ب ١ «الألفاظ تدل على تصورات العقل» والألفاظ فيها تركيبٌ وتفصيلٌ كما يظهر من القضايا الموجبة والسالبة. فالعقل إذن فيه تركيبٌ وتفصيلٌ

والجواب أن يقال لا بدّ أن يكون تعقل العقل الإنساني بالتركيب والتفصيل لأنه لما كان العقل الإنساني يخرج من القوة إلى الفعل كان له شبهةٌ بالأشياء الكائنة التي ليس يحصل لها كمالها دفعةً بل تدريجاً فكذا العقل الإنساني ليس يدرك شيئاً إدراكاً كاملاً في أول تصوّره له بل يتصور أولاً شيئاً منه كما هيته التي هي موضوعه الأول والخاص ثم يعقل الخاصيات والاعراض والنسب المحفوفة بها ماهيته وعلى هذا فلا بدّ أن يركّب معقولاً مع آخر ويفصله عنه وينتقل من تركيب وتفصيل إلى تركيب وتفصيل آخر وهذا هو القياس. وأما العقل الملكي والإلهي فهما كالأشياء الغير الفاسدة التي يحصل لها كمالها كله دفعةً منذ البدء فهما إذن يدركان الشيء إدراكاً كاملاً دفعةً ومن ثمّ كانا بادراكهما ماهية الشيء يدركان فيه دفعةً كل ما نستطيع نحن إدراكه بالتركيب والتفصيل والقياس وعلى هذا فالعقل الإنساني يُدرك بالتركيب والتفصيل وبالقياس والعقل الإلهي والملكي

يدركان التركيب والتفصيل والقياس لكن لا بالتركيب والتفصيل وبالقياس بل بإدراك الماهية البسيطة

إذا أُجيب على الأول بأن تركيب العقل وتفصيله انما يحصل بإدراك المبينة أو المناسبة فهو إذاً إنما يدرك الأمور الكثيرة بالتركيب والتفصيل كما يدرك الأشياء بإدراك المبينة أو المناسبة بينها

وعلى الثاني بأن العقل ينتزع المعقولات من الصور الخيالية ولكنه ليس يعقل بالفعل إلا باتجاهه إلى الصور الخيالية كما مرّ في ف ١ وفي مب ٨٤ ف ٧. ومن جهة اتجاهه إلى الصور الخيالية يقترن تركيبه وتفصيله بالزمان كما يتضح من كتاب الذاكرة ب ١

وعلى الثالث بأن شبه الشيء الخارجي إنما يحل في العقل بحسب حال العقل لا بحسب حال الشيء الخارجي ومن ثَمَّه كان في الشيء الخارجي تركيباً وتفصيلاً بإزاء تركيب العقل وتفصيله لكنه ليس حاله في الشيء الخارجي كحاله في العقل فإن الموضوع الخاص للعقل الإنساني هو ماهية الشيء المادي الذي يتعلق به الحس والوهم وفي الشيء المادي تركيبان الأول تركيب الصورة مع المادة وهذا يحاذيه التركيب العقلي الذي به يُحمَل الكل الكلي على جزئه لأن الجنس يؤخذ من المادة المشتركة والفصل المقوم النوع يؤخذ من الصورة والجزئي من المادة الشخصية. والثاني تركيب العرض مع المحل وهذا التركيب الخارجي يحاذيه التركيب العقلي الذي به يُحمَل العرض على محله كما إذا قيل الإنسان أبيض إلا ان بين التركيب العقلي والتركيب الخارجي فرقاً لأن المتركبات في الخارج متباينة والتركيب العقلي دليل على اتحاد المتركبات فإن العقل ليس يركّب بقوله الإنسان بياض بل بقوله الإنسان أبيض أي ذو بياض والإنسان ذو البياض واحد بالذات وكذا الحال في تركيب الصورة والمادة لأن المراد بالحيوان ماله طبيعة

حساسة وبالناطق ما له طبيعة عاقلة وبالإنسان ماله كلا الأمرين وبسقراط ما له كل ذلك مع المادة الشخصية وباعتبار هذا الاتحاد يُركّب العقل الإنساني شيئاً مع آخر يحمله إياه عليه

### الفصل السادس

في أن العقل هل يجوز أن يكون كاذباً

يُنْتَظَى إلى السادس بأن يقال: يظهر أن العقل يجوز أن يكون كاذباً فقد قال الفيلسوف في الإلهيات ك ٦ م ٨ «الصدق والكذب موجودان في الذهن» والذهن هو العقل كما تقدم في مب ٧٩ ف ١. فالكذب إذن موجود في العقل

٢ وأيضاً ان الرأي والقياس مختصان بالعقل. وكلاهما يجوز أن يكون كاذباً. فإذا يجوز أن يكون العقل كاذباً

٣ وأيضاً ان محل الخطيئة هو الجزء العقلي. والخطيئة مقترنة بالكذب ففي ام ١٤: ٢٢ «الذين يفعلون الشر هم في الضلال». فإذا يجوز أن يكون العقل كاذباً

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٣٢ «كل من يخطئ فليس يعقل ما يخطئ فيه» وقول الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ٥١ «العقل مستقيم دائماً»

والجواب أن يُقال إنَّ الفيلسوف قد شبّه العقل في ذلك بالحس في كتاب النفس ٣ م ٢٦ فإن الحس ليس ينخدع في موضوعه الخاص كالبصر بالنظر إلى اللون إلا بالعرض لمانع طارئ على آله كما إذا حكم ذوق المحموم على الحلو انه مرّ بسبب امتلاء لسانه من الاخلاط الرديئة. وأما في الموضوعات المشتركة فينخدع الحس كما في حكمه على الحجم أو الشكل مثلما إذا حكم ان قطر الشمس مقدار قدم مع أنها أكبر من الأرض وهو ينخدع أيضاً بالأولى في المحسوسات

بالعرض كما إذا حكم ان المرّة الصفراء عسلٌ بسبب مشابهة اللون والوجه في ذلك واضحٌ لأن كل قوةٍ فهي متجهة بالذات من حيث هي إلى موضوعها الخاص وما كان كذلك فهو يلزم حالاً واحدةً فإذا ما دامت القوة موجودةً على حالها لا تخطئُ في حكمها على موضوعها الخاص والموضوع الخاص للعقل هو الماهية فإذاً ليس يخطئُ العقل بالذات في حكمه على ماهية الشيء لكنه يجوز أن يخطئَ في ما يحفُ بماهية الشيء وذلك متى نسب شيئاً إلى آخر بطريقة التركيب أو التفصيل أو القياس ومن ثمّه كان لا يمكن أن يخطئَ في تلك القضايا التي تُعلم بمجرد تصور ماهية طرفيها كما يعرض في المبادئ الأولى التي منها يعرض أيضاً عدم امكان الخطأ في النتائج لإفادتها اليقين بها لكنه قد يحدث أن يخطئَ العقل بالعرض بالنظر إلى الماهية في المركبات لا من جهة الآلة إذ ليس العقل قوة ذات آلة بل من جهة التركيب الواقع في الحد وذلك متى كان حدٌ شيءٍ كاذباً بالنظر إلى آخر ككذب حدّ الدائرة بالنظر إلى المثلث الزوايا أو كان حدٌ كاذباً في نفسه لتضمنه اجتماع المستحيلات كما إذا حدّ شيءٌ بأنه حيوانٌ ناطقٌ ذو جناحين ومن ثمّه لم يجز أن يخطئَ في البسائط التي لا يجوز أن يقع تركيبٌ في حدودها بل ان قصورنا فيها يكون بعدم إدراكنا إياها رأساً كما في الإلهيات ك ٩ م ٢٢

إذاً أجيب على الأول بأن الكذب إنما يجعل في الذهن باعتبار التركيب والتفصيل. وكذا يجاب على الثاني بالنظر إلى الرأي والقياس. وعلى الثالث بالنظر إلى ضلال الخطأ القائم بتخصيص الشيء بالمشتهى وأما في مطلق النظر في الماهية أو في ما يُدرك بها فليس يخطئُ العقل أصلاً

### الفصل السابع

في أنه هل يجوز أن يكون عاقلٌ أفضل تعقلاً لشيءٍ واحدٍ بعينه من آخر يُتخطئُ إلى السابع بأن يقال: يظهر أنه يمتنع أن يكون عاقلٌ أفضل تعقلاً لشيءٍ

واحد بعينه من آخر ففي كتاب ٨٣ مب ٣٢ «من عقل شيئاً على خلاف ما هو عليه فليس بعقل له فإذا لا شك بوجود تعقل كامل يمتنع وجود تعقل أفضل منه ولذلك لا يجوز التسلسل إلى غير النهاية لأن كل شيء يُعقل ولا يجوز أن يكون عاقل أفضل تعقلاً له من آخر»

٢ وأيضاً ان العقل صادق بتعقله. ولما كان الصدق أو الحق هو تطابق العقل والخارج لم يكن يقبل الأكثر والأقل إذ ليس يوصف شيء حقيقة بكونه أكثر أو أقل مطابقة. فإذا كذلك ليس يوصف شيء بكونه أكثر أو أقل تعقلاً

٣ وأيضاً ان العقل هو أشد شيء صورية في الإنسان. والاختلاف في الصورة يحدث اختلافاً في النوع. فلو كان إنسان أكثر تعقلاً لشيء من آخر لم يكونا متحدتين بالنوع في ما يظهر لكن يعارض ذلك أنه يظهر بالتجربة أن بعضاً أشد تعقلاً من بعض كما أن من يقدر أن يردّ نتيجة إلى المبادئ الأولى أو العلل الأولى هو أشد تعقلاً ممن ليس يقدر أن يردّها إلا إلى العلل القريبة

والجواب أن يُقال إن كون عاقل أكثر تعقلاً لشيء واحد بعينه من آخر يحتمل معنيين أحدهما أن يكون أفعال التفضيل مكيفاً لفعل التعقل من جهة الشيء المعقول وبهذا المعنى ليس يجوز أن يكون عاقل أكثر تعقلاً لشيء واحد بعينه من آخر لأنه لو تعقله على خلاف ما هو بأن تعقله أحسن أو أقبح مما هو في نفسه لا خطأ فيه ولم يكن عاقلاً له كما قرّر ذلك أوغسطينوس في المحل المتقدم ذكره والثاني أن يكون أفعال التفضيل مكيفاً لفعل التعقل من جهة العاقل وبهذا المعنى يجوز أن يكون عاقل أفضل تعقلاً لشيء واحد بعينه من آخر لكون أقوى على التعقل كما أن من كان أكمل قوة وأتمّ باصرة فهو أفضل رؤية جسمانية لشيء وهذا يحدث في العقل من جهتين أولاً من جهة العقل بأن يكون العقل أكمل فمن البين أنه كلما كان

البدن أفضل استعداداً حصلت فيه نفسٌ أكمل وهذا واضحٌ في الأشياء المختلفة بالنوع لأن حلول الفعل والصورة في المادة إنما يكون على حسب قابلية المادة وعلى هذا فلما كان لبعض الناس بدنٌ أفضل استعداداً كان لهم نفسٌ أقوى على التعقل ومن ثَمَّ قيل في كتاب النفس ٢ م ٩٤ «نجد الناعمي الأبدان أحدَّ ذهنًا» وثانياً من جهة القوى السافلة التي يحتاج إليها العقل في فعله لأن من كان أفضل استعداداً في قوته الواهمة والمفكرة والحافظة فهو أفضل استعداداً للتعقل

إذاً مما تقدّم يتضح الجواب على الاعتراض الأول. وكذا يتضح الجواب على الثاني أيضاً لأن صدق العقل قائمٌ بتعقل الشيء كما هو

وعلى الثالث أجيب بأن اختلاف الصورة الناشئ عن اختلاف استعداد المادة فقط لا يحدثُ اختلافاً في النوع بل في العدد لأن الصور تختلف في الأشخاص المختلفة باختلاف المادة

### الفصلُ الثامنُ

في أن العقل هل يعقل غير المنقسم قبل المنقسم

يُتخطى إلى الثامن بأن يقال: يظهر أن العقل يعقل غير المنقسم قبل المنقسم فقد قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ١ م ١ «إنما نعقل ونعلم بمعرفة المبادئ والأصول» وغير المنقسمات مبادئٌ وأصولٌ للمنقسمات. فإذاً غير المنقسمات تُعلم عندنا قبل المنقسمات

٢ وأيضاً ما يؤخذ في حدّ شيءٍ فمعرفة سابقةً عندنا لأن الحد يكون بما هو أسبق وأوضح كما في كتاب الجدل ٤ ب ١. وغير المنقسم يؤخذ في حد المنقسم كما تؤخذ النقطة في حد الخط لأن الخط على ما قال اقليدوس طولٌ دون عرضٍ طرفاه نقطتان وكما تؤخذ الوحدة في حد العدد لأن العدد كثرةٌ متقدّرةٌ بواحدٍ كما في الإلهيات ك ١٠ م ٢١ فإذاً العقل الإنساني يعقل غير المنقسم قبل المنقسم

٣ وأيضاً ان الشيء يُدرك بمثله. وغير المنقسم أشبه بالعقل من المنقسم لأن العقل بسيطٌ كما في كتاب النفس ٣ م ٤ و ١٢. فإذا العقل الإنساني يُدرك غير المنقسم قبل المنقسم لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الكتاب المتقدم ذكره م ٢٥ ان «غير المنقسم يتضح بطريق العدم» والعدم متأخر في الإدراك. فكذا إذن غير المنقسم

والجواب أن يُقال إن موضوع العقل الإنساني في هذه العاجلة هو ماهية الشيء المادي التي ينتزعها من الصور الخيالية كما يتضح مما تقدم في المبحث السابق ف ٦ و ٧. ولما كان ما تدركه القوة الداركة أولاً وبالذات هو موضوعها الخاص وجب اعتبار الترتيب الذي به نتعلل غير المنقسم من نسبته إلى ماهية الشيء المادي وغير المنقسم يقال على ثلاثة أنحاء كما في كتاب النفس ٣ م ٢٣ وما يليه فيقال أولاً غير منقسم لما ليس منقسماً بالفعل وان كان منقسماً بالقوة كالمتصل وهذا النوع من غير المنقسم معقولٌ منا قبل انقسامه إلى الأجزاء لأن العلم الإجمالي متقدمٌ على العلم التفصيلي كما مرَّ في ف ٣. ويقال ثانياً غير منقسم لما ليس منقسماً في النوع كما أن حقيقة الإنسان شيءٌ غير منقسم وهذا النوع من غير المنقسم أيضاً معقولٌ عندنا قبل انقسامه إلى أجزاء الحقيقة كما مرَّ في الموضوع المتقدم ذكره وقبل تركيب العقل وتفصيله بالإيجاب أو السلب وذلك لأن العقل يعقل بالذات هذين الضربين من غير المنقسم على أنهما موضوعه الخاص. ويقال ثالثاً غير منقسم لما ليس منقسماً بوجهٍ كالنقطة والوحدة اللتين ليستا منقسمتين لا بالفعل ولا بالقوة وهذا النوع من غير المنقسم يُعرف عندنا معرفةً متأخرةً بعدم المنقسم ومن ثَمَّ تُحد النقطة بطريق العدم إذ هي ما لا يتجزأ وكذا يُحد الواحد بأنه ما لا ينقسم كما في الإلهيات ك ١٠ م ٢ وذلك لأن هذا الغير المنقسم مقابلٌ بوجهٍ ما للشيء الجسماني الذي يدرك العقل ماهيته أولاً وبالذات على أنه لو كان العقل

الإنساني يعقل بالاشتراك في الغير المتجزئات المفارقة كما قال الأفلاطونيون لكان هذا النوع من غير المنقسم معقولاً أولاً لأنه عندهم أول ما تشترك فيه الأشياء

إذاً أجيب على الأول بأن المبادئ والأصول ليست متقدمة دائماً عند تلقّي العلم إذ قد نتوصل بالمعلومات المحسوسة إلى معرفة المبادئ والعلل المعقولة وأما عند استكمال العلم فمعرفة المعلومات تتوقف دائماً على معرفة المبادئ والأصول لأننا «إنما نرى أننا نعلم متى قدرنا على رد المعلومات إلى العلل» كما قال الفيلسوف في الموضع المشار إليه في الاعتراض

وعلى الثاني بأن النقطة لا تؤخذ في حد الخط مطلقاً فواضح أنها لا تكون في الخط الغير المتناهي والخط المستدير إلا بالقوة فقط وما ذكره اقليدوس إنما هو حد الخط المتناهي المستقيم ولذلك أخذ النقطة في حد الخط كما تؤخذ النهاية في حد المنتهي. وأما الوحدة فهي مقدار العدد ولذلك تؤخذ في حد العدد المتقدر ولكنها لا تؤخذ في حد العدد المنقسم بل بالعكس

وعلى الثالث بأن الشبه الذي به نعقل هو صورة المُدرك الحاصلة في المُدرك ولذا لم يكن التقدم في المدرك يُعتبر بحسب مشابهة الطبيعة للقوة المُدركة بل بحسب المطابقة للموضوع والآن لكان البصر للمسموع أكثر إدراكاً للون



### المبحث السادس والثمانون

في أن العقل الإنساني ماذا يدرك في الماديات - وفيه أربعة فصول

ثم ينبغي النظر في أن العقل الإنساني ماذا يدرك في الماديات والبحث في ذلك يدور على أربع مسائل —  
١ هل يدرك الجزئيات — ٢ هل يدرك غير المتناهيات — ٣ هل يدرك الممكنات — ٤ هل يدرك المستقبلات

## الفصل الأول

في أن العقل الإنساني هل يدرك الجزئيات

يُتَخَطَّى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن العقل الإنساني يدرك الجزئيات لأن من يدرك قضية فإنه يدرك طرفيها. والعقل الإنساني يدرك هذه القضية وهي: سقراط إنسان: لأن صوغ القضية خاص به. فهو إذن يدرك هذا الجزئي الذي هو سقراط

٢ وأيضاً أن العقل العملي يرشد إلى الفعل. والأفعال إنما تتعلق بالجزئيات. فهو إذن يدرك الجزئيات

٣ وأيضاً أن العقل الإنساني يعقل نفسه. وهو جزئي والّا لم يكن يفعل شيئاً لأن الأفعال خاصة بالجزئيات. فهو إذن يدرك الجزئي

٤ وأيضاً كل ما هو مقدور للقوة السالفة فهو مقدور للقوة العالية. والحس يدرك الجزئي. فالعقل إذن أولى بأن يدركه

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الطبيعيات ك ١ م ٤٩ «الكلي يدرك بالنطق والجزئي يدرك بالحس»

والجواب أن يقال ليس يقدر العقل الإنساني أن يدرك أولاً وبالذات الجزئي في الماديات لأن مبدأ الجزئية في الماديات هو المادة الشخصية والعقل الإنساني إنما يعقل بتجريده الصورة المعقولة عن هذه المادة كما تقدم في المبحث السابق ف ١ وما يجرد عن المادة الشخصية فهو الكلي فالعقل الإنساني إذن إنما يدرك بالذات الكليات أما الجزئي فإنما يجوز أن يدركه بالتبعية وبنوع من الانعكاس لأنه وإن انتزع الصور المعقولة ليس يقدر مع ذلك أن يعقل بها بالفعل ما لم يلتفت إلى الصور الخيالية التي فيها يعقل الصور المعقولة كما في كتاب النفس ٣ م ٣٢ فهو إذن يعقل قصداً الكلي بالصورة المعقولة وتبعاً الجزئيات الممثلة بالصور الخيالية

وعلى هذا النحو يصوغ هذه القضية سقراط إنساناً

وبذلك يتضح الجواب على الأول

وأجيب على الثاني بأن انتخاب المعمول الجزئي هو بمنزلة نتيجة لقياس العقل العملي كما في الخلفيات ك ٧ ب ٣ والقضية الكلية لا يجوز أن ينتج عنها جزئي قصداً إلا بتوسط قضية جزئية. ومن ثمَّ كان الاعتبار الكلي من جهة العقل العملي لا يحرك إلا بتوسط الإدراك الجزئي من جهة الجزء الحساس كما في كتاب النفس ٣ م ٥٨

وعلى الثالث بأنه ليس يمتنع تعقل الجزئي من حيث هو جزئي من حيث هو مادي إذ ليس يُعقل شيء إلا بطريقة مجردة وعليه فإذا كان شيء جزئياً ومجرداً كالعقل فليس يمتنع تعقله

وعلى الرابع بأن القوة العالية تقدر على ما تقدر عليه القوة السافلة لكن بوجه أعلى ومن ثمَّ كان ما يدركه الحس بطريقة مادية وبوجه الاشتقاق مما هو إدراك الجزئي قصداً يدركه العقل بطريقة مجردة وبوجه المواطأة مما هو إدراك الكلي

### الفصل الثاني

في أن العقل الإنساني هل يقدر أن يدرك غير المتناهيات

يُتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن العقل الإنساني يقدر أن يدرك غير المتناهيات فإن الله مجاوزٌ لجميع غير المتناهيات. والعقل الإنساني يقدر أن يدرك الله كما مرَّ في مب ١٢ ف ١. فبالأولى إذن يقدر أن يدرك جميع ما سواه من غير المتناهيات

٢ وأيضاً من شأن العقل الإنساني أن يدرك الأجناس والأنواع. ولبعض الأجناس أنواع غير متناهية كالأعداد والمناسبات والأشكال. فإذا يقدر العقل الإنساني أن يدرك غير المتناهيات

٣ وأيضاً لو كان لا يمنع جسمٌ جسماً آخر عن الاجتماع معه في حيزٍ واحدٍ بعينه لجاز اجتماع أجسامٍ غير متناهية في حيزٍ واحدٍ بعينه والصورة المعقولة لا تمنع صورةً معقولةً أخرى عن الاجتماع معها في عقلٍ واحدٍ بعينه لجواز أن تُعلم بالملكة أمورٌ كثيرة. فإذا ليس يتمتع أن يعلم العقلُ الإنساني بالملكة أموراً غير متناهية

٤ وأيضاً لما لم يكن العقل قوةً لمادةٍ جسمانية كما مرَّ في مب ٧٩ ف ٤ كان في ما يظهر قوةً غير متناهية. والقوة الغير المتناهية تتناول غير المتناهيات. فإذا يقدر العقل الإنساني أن يدرك غير المتناهيات

لكن يعارض ذلك قوله في الطبيعيات ك ١ م ٣٥ وك ٣ م ٦٥ ان «غير المتناهي من حيث هو غير متناهٍ مجهول»

والجواب أن يقال لما كان لا بدَّ من المناسبة بين القوة وموضوعها وجب أن تكون نسبة العقل إلى غير المتناهي كنسبة موضوعه الذي هو ماهية الشيء المادي وليس في الماديات غير متناهٍ بالفعل بل بالقوة فقط باعتبار تعاقب أفرادها كما في الطبيعيات ك ٣ م ٥٧ ومن ثَمَّ كان العقل الإنساني يدرك غير المتناهي بالقوة أي بأخذه واحداً بعد آخر إذ مهما تعقل من الأمور الكثيرة فلا يزال قادراً على تعقل أكثر منه ولكنه يتمتع إدراكه غير المتناهيات بالفعل أو بالملكة أما بالفعل فلأن العقل الإنساني ليس يقدر أن يدرك بالفعل دفعةً إلا ما يدركه بصورةً واحدة وليس لغير المتناهي صورةً واحدةً وإلا لكان له حقيقة الكلِّ والكامل ولهذا ليس يجوز تعقله إلا بأخذ واحدٍ بعد آخر كما يتضح من حده على ما في الكتاب المتقدم ذكره م ٦٣ لأنه ما مهما أُخذ من كميته يبقى منه شيءٌ آخر خارجاً وهكذا ليس يمكن إدراك غير المتناهي بالفعل ما لم تعدَّ جميع أجزائه وانه محالٌ. وأما بالملكة فلأن المعرفة بالملكة إنما تحصل عندنا عن النظر بالفعل لأننا بالتعقل

نصير عالمين كما في الخلقيات ك ٢ ب ١ فإذا ليس يمكن أن ندرك بالملكة غير المتناهيات إدراكاً مفصلاً ما لم ننظر قبل ذلك في جميع غير المتناهيات ونعدّها بحسب تعاقب المعرفة وهذا محالٌ ومن ثمّ فالعقل الإنساني ليس يقدر أن يدرك غير المتناهيات لا بالفعل ولا بالملكة بل بالقوة فقط كما تقدم

إذاً أجب على الأول بأن الله يوصف باللاتناهي كما توصف به الصورة التي ليست متحصلة بمادة كما مرّ في مب ٧ ف ١ والشيء 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 عقلنا الذي من طبعه في حال هذه العاجلة إدراك الماديات ولذلك لا نقدر في هذه العاجلة أن ندرك الله إلا بالآثار المادية وأما في الآجلة فيزول نقص عقلنا بالمجد فنقدر حينئذٍ أن نرى الله في ذاته لكن دون أن نحيط به

وعلى الثاني بأن من شأن العقل الإنساني أن يدرك الصور بانتزاعه إياها من الخيالات فما لم يتخيله متخيلاً من صور الاعداد والاشكال لا يقدر أن يدركه لا بالفعل ولا بالملكة اللهم إلا أن يدركه ضمن الجنس وضمن المبادئ الكلية مما هو إدراكه بالقوة وبالإجمال

وعلى الثالث بأنه لو اجتمع في حيّز واحد جسمان أو أكثر لم يجب دخولها في الحيّز تدريجاً حتى تكون المتحيزات معدودة بتعاقب الدخول. والصور المعقولة تدخل في العقل الإنساني تدريجاً إذ ليس يُعقل بالفعل أمورٌ كثيرةٌ معاً فوجب من ثمّ أن تكون الصور في العقل الإنساني معدودةً ومتناهية

وعلى الرابع بأنه كما أن العقل الإنساني غير متناهٍ بالقوة كذلك يدرك غير المتناهي بالقوة لأن قوته غير متناهية من حيث هو غير محدودٍ بمادةٍ جسمانية ومن حيث

يدرك الكلي الذي هو مجردٌ عن المادة الشخصية وليس من ثمَّه محدوداً إلى شخصٍ بل يصدق في نفسه على أشخاص غير متناهية

### الفصلُ الثالثُ

في أن العقل هل يدرك الممكنات

يُتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن العقل ليس يدرك الممكنات ففي الخلقيات ك ٦ ب  
٦ ان العقل والحكمة والعلم لا تتعلق بالممكنات بل بالضروريات

٢ وأيضاً في الطبيعيات ك ٤ م ١٢٠ «ما يكون تارةً موجوداً وتارةً معدوماً فهو يتقدر بالزمان». والعقل مجرد معقوله عن الزمان كما يجرده عن سائر الغواشي المادية. ولما كان من خاصية الممكنات أن تكون تارةً موجوداً وتارةً معدومةً ظهر أنها لا تُدرك بالعقل

لكن يعارض ذلك ان كل علمٍ فمحله العقل. ومن العلوم ما يتعلق بالممكنات كالعلوم الخلقية التي تتعلق بالأفعال الإنسانية الخاضعة للاختيار والعلوم الطبيعية بالنظر إلى القسم الذي يُبحث فيه عن الكائنات والفاقدات. فالعقل إذن يدرك الممكنات

والجواب أن يُقال إنَّ للممكنات اعتبارين أحدهما من حيث هي ممكنات والآخر من حيث يوجد فيها شيءٌ من الوجوب إذ لا ممكن إلا وفيه شيءٌ ضروريٌّ كما أن كون سقراط يركض ممكنٌ في نفسه لكن نسبة الركض إلى الحركة ضرورية لأنه بالضرورة يتحرك سقراط متى كان راکضاً. وكل شيءٍ فهو ممكنٌ من جهة المادة لأن الممكن ما يجوز وجوده وعدمه والقوة راجعةٌ إلى المادة والضرورة تابعةٌ لحقيقة الصورة لأن ما يلزم عن الصورة فوجوده ضروريٌّ والمادة هي مبدأ التشخيص والحقيقة الكلية تؤخذ بحسب تجريد الصورة عن المادة الجزئية. وقد مرَّ في ف ١ ان العقل يدرك بالذات والقصد الكليات والحس يدرك كذلك الجزئيات التي

يدركها العقل أيضاً بالتبعية على نحو ما كما مرَّ في الموضع المشار إليه فالممكنات إذن من حيث هي ممكنات تُدرك قصداً بالحس وتبعاً بالعقل وحقائقها الكلية والضرورية تدرك بالعقل وعلى هذا فإذا اعتُبرَ ما للمحسوسات من الحقائق الكلية كان مدار العلوم كلها على الضروريات وإذا اعتبرت الأشياء بأنفسها كان من العلوم ما مداره على الضروريات ومنها ما مداره على الممكنات وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

### الفصل الرابع

في أن العقل الإنساني هل يدرك المستقبلات

يُتخطى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن العقل الإنساني يدرك المستقبلات لأنه يدرك بالصور المعقولة التي هي مجردة عن الشخصيات ونسبتها من ثَمَّه إلى جميع الأزمنة على السواء. وهو يقدر أن يدرك الحاضرات. فإذا يقدر أن يدرك المستقبلات

٢ وأيضاً متى كان الإنسان في حال الغيبة عن الحواس يقدر أن يدرك بعض المستقبلات كما يظهر في النائمين والممنوين بداء السرسام. ومتى كان غائباً عن الحواس كان أنفذ عقلاً. فإذا العقل الإنساني في حد نفسه قادرٌ على إدراك المستقبلات

٣ وأيضاً أن الإدراك الإنساني العقلي أقوى من كل إدراكٍ بهيميٍّ. ومن البهائم ما يدرك بعض المستقبلات كما تدل الغربان بكثرة نعيها على قرب المطر فإذا أولى أن يكون العقل الإنساني قادراً على إدراك المستقبلات

لكن يعارض ذلك قوله في جا ٨: ٦ «حزن الإنسان عظيمٌ لأنه يجهل الماضيات ومن يخبره بما سيأتي»

والجواب أن يُقال إنَّ في إدراك المستقبلات تفصيلاً كتفصيل إدراك

الممكنات لأن المستقبلات باعتبار اندراجها في الزمان جزئيات لا يدركها العقل الإنساني إلا بالانعكاس كما تقدم في ف ١ وحقائق المستقبلات يجوز أن تكون كليةً ومدركةً بالعقل ويجوز أيضاً أن تكون موضوعاً للعلوم ومع ذلك فتعميماً للكلام على إدراك المستقبلات نقول ان المستقبلات يجوز إدراكها على نحوين في أنفسها وفي عللها أما في أنفسها فليس يجوز أن يدركها إلا الله الذي هي حاضرة له وان كانت مستقبلةً في مساق الأشياء من حيث أن نظره الأزلي يقع دفعةً على مساق الزمان كله كما مرّ في مب ١٤ ف ١٣ عند كلامنا على علم الله. وأما في عللها فيجوز أن ندركها نحن أيضاً فإن كانت في عللها بحيث تصدر عنها بالضرورة ادركناها باليقين كما يسبق الفلكي فيعرف الكسوف المستقبلي وان كانت في عللها بحيث تصدر عنها غالباً جاز ادراكها بحدس متفاوت في الشدة والضعف بحسب تفاوت عللها في شدة الميل إلى المعلومات وضعفه

إذا أُجيب على الأول بأن ذلك الاعتراض يتجه على الإدراك الحاصل بالحقائق الكلية الخاصة بالعلل التي يجوز أن تُعرف بها المستقبلات بحسب كيفية نسبة المعلول إلى العلة

وعلى الثاني بأن أوغسطينوس قال في اعترافاته ك ٧ ب ٦ ان في النفس قوة عرافية بها تعرف بطبعها المستقبلات ولذلك متى جُذبت عن الحواس البدنية ورجعت على نحوٍ ما إلى ذاتها اشتركت في معرفة المستقبلات. على أن هذا القول إنما يصح على مذهب الأفلاطونيين القائلين بأن النفس يحصل لها معرفة الأشياء باشتراكها في الصور لأن النفس على ذلك لها من طبعها أن تدرك العلل الكلية لجميع المعلومات لكنها تعاق عن ذلك بالبدن فمتى تجردت عن حواس البدن عرفت المستقبلات ولكن لما لم يكن من طبع العقل الإنساني أن يُدرك بهذه الطريقة بل أن يستفيد الإدراك من الحواس لم تكن النفس تدرك بطبعها المستقبلات حال

غيبته عن الحواس بل إنما تدركها بتأثير بعض العلل الروحانية والجسمانية أما الروحانية فكما إذا استضاء العقل الإنساني بالقوة الإلهية بواسطة الملائكة فاستعدت الصور الخيالية لإدراك بعض المستقبلات أو إذا حصل بفعل الشياطين تأثير ما في الخيال لأجل الإنشاء السابق ببعض المستقبلات التي يعرفها الشياطين كما مرّ في مب ٥٧ ف ٣ و ٤ والنفس الإنسانية متى غابت عن الحواس كانت أقبل طبعاً لتأثيرات العلل الروحانية هذه لأنها تصير بذلك أقرب إلى الجواهر الروحانية وأعرض عن الكدورات الخارجية. وأما الجسمانية فلأن من الواضح أن الاجرام العلوية تؤثر في الاجرام السفلية ولما كانت القوى الحساسة أفعالاً لآلات جسمانية لزم أن الخيال يتغير نوعاً ما بتأثير الاجرام السماوية ومن ثمة لما كانت الاجرام السماوية علةً لمستقبلات كثيرة كان يحصل في الواهمة بعض دلائل على بعض المستقبلات وهذه الدلائل تُدرك في الليل وفي حال النوم أكثر من إدراكها في النهار وفي حال اليقظة فقد قال الفيلسوف في كتاب العرافة في النوم ب ٢ «ما يحصل من الخيالات في النهار يضمحل لأن هواء الليل أقل اضطراباً والليالي أكثر هدوءاً وأفضل في الحس بسبب النوم لأن النائمين أشعر بالحركات اليسيرة الباطنة من المستيقظين وهذه الحركات هي التي تحدث الخيالات التي بها تُرى المستقبلات»

وعلى الثالث بأن البهائم ليس لها شيء أعلى من الخيال فيرتب الصور الخيالية كالعقل في الناس ومن ثمة كان الخيال في البهائم تابعاً مطلقاً للتأثير العلوي ولهذا كانت حركات هذه البهائم أدل على بعض المستقبلات كالامطار ونحوها من حركات البشر الذين يتحركون بإشارة العقل ومن ثمة قال الفيلسوف في الموضع المتقدم ذكره ان «بعض البالغين نهاية الجهل أعظم رؤية للمستقبلات بسبب تفرغ عقلهم عن الشواغل وانفراده على نحو ما وخلوه عن كل حركة خارجية

وسهولة القيادة للمحرك عند تحركه»



## المبحث السابع والثمانون

في أن النفس العاقلة كيف تدرك نفسها وما فيها - وفيه أربعة فصول

ثم ينبغي النظر في أن النفس العاقلة كيف تدرك نفسها وما فيها والبحث في ذلك يدور على أربع مسائل  
— ١ في أنها هل تدرك نفسها بماهيتها — ٢ في أنها كيف تدرك ما فيها من الملكات — ٣ في أن العقل كيف يدرك فعله — ٤ في أنه كيف يدرك فعل الإرادة

### الفصل الأول

في أن النفس العاقلة هل تدرك نفسها بماهيتها

يُتَخَطَّى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن النفس العاقلة تدرك نفسها بماهيتها فقد قال  
أوغسطينوس في كتاب الثالث ٩ ب ٣ «النفس تعلم نفسها بنفسها لكونه غير جسمية»

٢ وأيضاً ان الملاك والنفس الإنسانية مشتركان في جنس الجوهر العقلي. والملاك يعقل  
نفسه بماهيته. فإذاً كذلك النفس الإنسانية تعقل نفسها بماهيتها

٣ وأيضاً ان العقل والمعقول واحدٌ بعينه في المجردات عن المادة كما في كتاب النفس ٣  
م ١٥. والنفس الإنسانية مجردة عن المادة إذ ليست فعلاً لجسمٍ كما مرَّ في مب ٧٥ ف ٢. فالعقل  
إذاً نفس المعقول في النفس الإنسانية فهو إذن يعقل نفسه بماهيته

لكن يعارض ذلك قوله في كتاب النفس ٢ م ١٥ «العقل يعقل ذاته كما يعقل غيره» وهو  
ليس يعقل غيره بماهية غيره بل يشبهه. فإذاً ليس يعقل نفسه أيضاً بماهيته

والجواب أن يُقال إنَّ كلَّ شيءٍ إنما يجوز إدراكه من حيث هو بالفعل لا من حيث هو بالقوة كما في الإلهيات ك ٩ م ٢٠ إذ إنما يكون شيءٌ موجوداً وحَقّاً يتعلّق به الإدراك من حيث هو موجودٌ بالفعل وهذا ظاهرٌ في المحسوسات فإن البصر ليس يدرك المتلَوّن بالقوة بل المتلَوّن بالفعل فقط وكذا العقل فواضحٌ أنه من حيث هو مدركٌ للماديات ليس يدرك إلا ما هو موجودٌ بالفعل ولذلك ليس يدرك المادة الأولى إلا بحسب مناسبتها للصورة كما في الطبيعيات ك ١ م ٦٩ ومن ثَمَّه كان حال كل من الجواهر المجرّدة في معقوليته بماهيته على حسب حاله من وجوده بالفعل بماهيته وعلى هذا كانت الذات الإلهية التي هي فعلٌ صرفٌ وكاملٌ معقولة بنفسها تعقلاً بسيطاً وكاملاً ومن ثَمَّه لم يكن الله يعقل بماهيته نفسه فقط بل جميع الأشياء أيضاً. وأما ماهية الملاك فهي في جنس المعقولات فعلٌ ولكنها ليست فعلاً صرفاً ولا كاملاً فلم يكن تعقل الملاك بماهيته كاملاً لأنه وإن عقل نفسه بماهيته ليس يقدر مع ذلك أن يدرك بها جميع الأشياء بل إنما يدرك الأشياء المغايرة له بأشباهها. وأما العقل الإنساني فهو في جنس المعقولات موجودٌ بالقوة فقط كالهيوّلى الأولى في جنس المحسوسات ولهذا يقال له هيوّلانيٌّ ومن ثَمَّه فإذا اعتُبرَ في ماهيته فهو عاقلٌ بالقوة فإذا إنما له في نفسه قوّةٌ على أن يعقل وليس له قوّةٌ على أن يعقل إلا باعتبار خروجه إلى الفعل فإن الأفلاطونيين أيضاً جعلوا من ثَمَّه مرتبة المعقولات فوق مرتبة العقول لأن العقل لا يعقل عندهم إلا بالمشاركة في المعقول والمشارك أدنى عندهم من المشترك فيه. فإذا لو كان العقل الإنساني يخرج إلى الفعل باشتراكه في الصور المعقولة المفارقة كما قال الأفلاطونيون لكان يعقل نفسه باشتراكه في هذه الأشياء الغير الجسمية. لكن لما كان من طبعه في حال هذه العاجلة أن يتجه إلى الماديات والمحسوسات كما أسلفنا في المبحث السابق ف ٢ ومب ٨٤ ف ٧ لزم أنه إنما يعقل نفسه على حسب

خروجه إلى الفعل بالصور المنتزعة من المحسوسات بنور العقل الفعّال الذي هو فعل المعقولات وبواسطة هذه الصور يعقل العقل الهولاني. فإذا ليس يعقل العقل الإنساني نفسه بماهيته بل بفعله وذلك على نحوين أحدهما على وجه الخصوص وذلك متى أدرك سقراط أو أفلاطون ان له نفساً عاقلة من طريق إدراكه أنه يعقل والثاني على وجه الإجمال وذلك بملاحظتنا طبيعة النفس الإنسانية من طريق فعل العقل على أن من المحقق أن حكم هذا الإدراك الذي به ندرك طبيعة النفس وقوته إنما يحصلان لنا بانبعث نور عقلا عن الحق الإلهي المندرجة فيه حقائق جميع الأشياء 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 لا ان نفس كل إنسان أي شيء هي بل انها أي شيء يجب أن تكون في الحقائق السرمدية» وبين هذين الادراكين فرق فالادراك الأول يكفي له حضور النفس الذي هو مبدأ الفعل الذي به تدرك النفس ذاتها ومن ثمّ يقال انها تدرك نفسها بحضورها وأما الإدراك 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 «لا تلتمسّن النفس معرفة ذاتها غائبة بل فلتعنّ بتمييز ذاتها حاضرة» أي بإدراك الفرق بينها وبين ما سواها مما هو إدراك ماهيتها وطبيعتها

إذاً أجيب على الأول بأن النفس إنما تعلم نفسها بنفسها لوصولها أخيراً إلى إدراك نفسها وان كان ذلك بفعلها لأنها هي التي تُدرك إذ انها تحب نفسها كما قيل أيضاً في الموضع المشار إليه في الاعتراض لأن شيئاً يقال له معلومٌ بنفسه على نحوين أما للوصول إلى إدراكه بغير واسطة شيء آخر كما يقال للمبادئ الأولى معلومةٌ

بأنفسها أو لأنه ليس يُدرك بالعرض كما أن اللون مرئيٌ بنفسه الجوهر مرئيٌ بالعرض وعلى الثاني بأن ماهية الملاك هي كالفعل في جنس المعقولات فكانت كالعقل وكالمعقول ومن ثمَّه كان الملاك يدرك نفسه بماهيته بخلاف العقل الإنساني الذي اما انه بالقوة مطلقاً بالنظر إلى المعقولات كالعقل الهولاني أو انه فعل المعقولات المنتزعة من الصور الخيالية كالعقل الفعال وعلى الثالث بأن كلام الفيلسوف هذا يصدق بالعموم في كل عقلٍ لأنه كما أن 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 ثمَّه فالعقل الإنساني الذي يخرج إلى الفعل بشبح الشيء المعقول يُعقل بذلك الشبح نفسه على أنه صورته. والقول بأن العقل والمعقول واحدٌ في المجردات عن المادة هو نفس القول بأن العقل والمعقول واحدٌ في المعقولات بالفعل إذ إنما يكون شيءٌ معقولاً بالفعل بتجرده عن المادة غير ان في ذلك فرقاً لأن لبعض الأشياء ماهيات مجردة عن المادة كالجواهر المفارقة التي نسميها ملائكة والتي كلٌ منها معقولٌ وعاقلٌ ولبعضها ماهيات ليست مجردة عن المادة بل المجرد عن المادة أشباهها المنتزعة منها فقط ومن ثمَّه قال الشارح في الموضع المشار إليه في الاعتراض ان تلك القضية المؤردة لا تصدق إلا في الجواهر المفارقة إذ قد يصدق فيها بوجهٍ ما ما ليس يصدق في سواها كما تقدم في الجواب السابق

### الفصل الثاني

في أن العقل الإنساني هل يدرك الملكات النفسانية بماهيها يُنخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن العقل الإنساني يدرك الملكات النفسانية بماهياتها فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٣ ب ١ «ليس يُرى الايمان

في القلب الذي هو فيه كما تُرى نفس إنسانٍ آخر من حركات البدن بل يعتقد العلم اليقين جداً ويعلمه الضمير» وكذا حكم سائر الملكات النفسانية. فإذا الملكات النفسانية لا تُدرك بالأفعال بل بأنفسها

٢ وأيضاً ان الأشياء المادية الخارجة عن النفس تُدرك بحضور أشباهها عند النفس ولهذا يقال انها تُدرك بأشباهها. والملكات النفسانية حاضرة عند النفس بماهياتها. فهي إذن تُدرك بماهياتها

٣ وأيضاً ما لأجله شيءٌ كذا فهو أولى أن يكون كذلك. وما سوى النفس فهو يُدرك منها بالملكات والصور المعقولة. فالملكات إذن والصور المعقولة أولى بأن تُدرك من النفس بأنفسها لكن يعارض ذلك ان الملكات هي مبادئ الأفعال كالقوى. والأفعال والآثار متقدمة على القوى بالاعتبار كما في كتاب النفس ٢ م ٣٣. فهي إذن متقدمة على الملكات فهي إذن تُدرك بالأفعال كالقوى

والجواب أن يُقال إنَّ الملكة واسطة على نحو ما بين القوة المحضة والفعل المحض وقد تقدم في الفصل السابق انه ليس يُدرك شيءٌ إلا بحسب كونه بالفعل فإذا لما لم تكن الملكة فعلاً كاملاً لم تكن مُدركةً بنفسها بل وجب أن تكون مُدركةً بفعلها اما متى أدرك الإنسان ان له ملكةً بإدراكه انه يُصدر الفعل الخاص بتلك الملكة أو متى بحث عن طبيعة الملكة وحقيقتها من ملاحظة الفعل فادراك الملكة بالوجه الأول يتم بحضورها لأنها بمجرد حضورها تصدر الفعل الذي به تُدرك حالاً وادراكها بالوجه الثاني يتم بالبحث المدقق كما مرَّ في النفس في الفصل السابق

إذاً أجيب على الأول بأن الايمان وان لم يُدرك بحركات البدن الظاهرة لكنه يُدرك من المؤمن بفعل القلب الباطن إذ ليس يعلم أحدٌ أنه مؤمنٌ إلا بإدراكه كونه مصدقاً

وعلى الثاني بأن الملكات ليست حاضرة عند العقل الإنساني حضور ما يعقله لأن موضوعه في هذه العاجلة إنما هو حقيقة الشيء المادي على ما أسلفنا في مب ٨٤ ف ٧ بل حضور ما به يعقل

وعلى الثالث بأن قول الفيلسوف «ما لأجله شيءٌ كذا فهو أولى أن يكون كذلك» إنما يصدق في الأشياء المتحدة رتبةً كالتى في جنسٍ واحدٍ من أجناس العلة كما أنه إذا قيل الصحة مشتةً لأجل الحياة يلزم أن الحياة أولى بأن تكون مشتةً وأما الأشياء المختلفة رتبةً فليس يصدق فيها كما أنه إذا قيل الصحة مشتةً لأجل الدواء لا يلزم أن الدواء أولى بأن يكون مشتةً لأن الصحة في رتبة الغايات والدواء في رتبة العلل المؤثرة وعلى هذا فإذا اعتبرنا اثنين كلاهما موضوعٌ للإدراك كان ما لأجله يدرك شيءٌ آخر أولى بأن يكون مدركاً كما أن المبادئ أولى بأن تكون مدركةً من النتائج والملكة من حيث هي ملكة ليست موضوعاً وليس يدرك شيءٌ لأجلها على أنها موضوعٌ مدركٌ بل على أنها استعدادٌ أو صورة بها يدرك المدرك ومن ثم لم يكن الاعتراض ناهضاً

### الفصل الثالث

في أن العقل هل يدرك فعله

يُنخِطَى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن العقل الإنساني ليس يدرك فعله إذ إنما يدرك في الحقيقة ما كان موضوعاً للقوة المدركة. والفعل مغايرٌ للموضوع. فإذا ليس يدرك العقل فعله

٢ وأيضاً كل ما يدرك فانه يُدرك بفعلٍ ما فلو كان العقل يدرك فعله لكان يدركه بفعلٍ ما ولكان يدرك هذا الفعل أيضاً بفعلٍ آخر فيلزم التسلسل وهو محالٌ في ما يظهر

٣ وأيضاً ان نسبة العقل إلى فعله كنسبة الحس إلى فعله. والحس الخاص ليس

يشعر بفعله بل ذلك خاصٌ بالحس المشترك كما في كتاب النفس ٢ م ١٣٢ وما بعده فإذا كذلك العقل ليس يعقل فعله

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٠ ب ١٠ و ١١ «أعقلُ كوني أعقلُ»

والجواب أن يقال إنما يدرك كل شيء بحسب كونه بالفعل كما مرَّ في الفصلين السابقين والكمال الأخير للعقل هو فعله لأنه ليس كالفعل المتعدي إلى آخر الذي هو كمال المفعول كما أن الابتداء هو كمال المبني بل يستقر في الفاعل على أنه كما له وفعله كما في الإلهيات ك ٩ م ١٦. فإذا أول ما يُتَعَقَّل في العقل تَعَقُّله غير أن العقول متفاوتة في ذلك بتفاوتها في أنفسها فمنها ما هو نفس تعقله وهو العقل الإلهي ولهذا كان تعقلُ الله كونه يتعقل هو نفس تعقله ماهيته لأن ماهيته هي عين تعقله. ومنها ما ليس نفس تعقله لكن ماهيته هي الموضوع الأول لتعقله وهو العقل الملكي على ما مرَّ في مب ٤٥ ف ١ و ٢ ومن ثمَّ فالملاك وإن تغاير فيه اعتباراً تَعَقُّله كونه يتعقل وتعقله ماهيته لكنه يعقل كليهما معاً وبفعل واحد لأن تعقله لماهيته هو الكمال الخاص لماهيته والشيء وكماله يُعقلان معاً وبفعل واحد. ومنها ما ليس نفس تعقله ولا الموضوع الأول لتعقله هو ماهيته بل شيء خارج وهو حقيقة الشيء المادي وهذا هو العقل الإنساني ومن ثمَّ كان أول ما يُدرك بالعقل الإنساني هو هذا الموضوع ثم يُدرك بعده الفعل الذي به يُدرك الموضوع وبالفعل يُدرك العقل الذي تَعَقُّله هو كماله وبناءً على هذا قال الفيلسوف في كتاب النفس ٢ م ٣٥ أن الموضوعات تُدرك قبل الأفعال والأفعال تُدرك قبل القوى

إذاً أجيب على الأول بأن موضوع العقل أمرٌ عامٌّ يندرج تحته فعل التعقل أيضاً وهو الموجود والحق فالعقل إذن يجوز أن يدرك فعله لكن لا أولاً إذ ليس

الموضوع الأول للعقل الإنساني في هذه العاجلة هو كل موجودٍ وحقٌّ بل الموجود والحق المعتبر في الماديات التي منها يتأدى إلى إدراك سائر الأشياء كما مرَّ في مب ٨٤ ف ٧

وعلى الثاني بأن التعقل الإنساني ليس فعلاً وكمالاً للحقيقة المعقولة حتى يجوز أن تُتعقل حقيقة الشيء المادي وتعقلها بفعل واحد كما يتعقل الشيء وكماله بفعل واحد ومن ثمَّ كان الفعل الذي به يعقل العقل الحجر غير الفعل الذي به يعقل كونه يعقل الحجر وهلمَّ جرّاً وليس يستحيل كون العقل غير متناهٍ بالقوة كما مرَّ في المبحث الأنف ف ٢

وعلى الثالث بأن شعور الحس الخاص إنما يحصل بتأثير المحسوس الخارج في الآلة المادية وليس يجوز أن يؤثر شيء مادي في نفسه بل يجب أن يتأثر من آخر ولهذا كان فعل الحس الخاص يدرك بالحس المشترك. وأما العقل الإنساني فليس يعقل بتأثر الآلة تأثراً مادياً فليس حكمهما واحداً

### الفصل الرابع

في أن العقل هل يعقل فعل الإرادة

يُتخطى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن العقل ليس يعقل فعل الإرادة إذ ليس يعقل شيئاً ما لم يكن حاضراً عنده نوعاً من الحضور. وليس فعل الإرادة حاضراً عنده لأنهما قوتان متغايرتان. فإذاً ليس يدرك العقل فعل الإرادة

٢ وأيضاً ان الفعل يستفيد حقيقته النوعية من الموضوع. وموضوع الإرادة مغاير لموضوع العقل. فإذاً كذلك فعل الإرادة مغاير بالنوع لموضوع العقل. فإذاً ليس يدرك بالعقل

٣ وأيضاً 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 أن يكون للأشياء في النفس علائم أخرى سوى ماهيات الأشياء المدركة أو أشباهها. فإذا استحيل أن يدرك العقل الانفعالات النفسانية التي هي أفعال الإرادة لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثلاث ١٠ ب ١٠ و ١١ «أعقل كوني أريد»

والجواب أن يقال ليس فعل الإرادة شيئاً سوى ميلٍ لاحق للصورة المعقولة كما أن الشوق الطبيعي ميلٌ لاحقٌ للصورة الطبيعية على ما مرَّ في مب ٥٩ ف ١ والميل إنما يوجد في شيءٍ بحسب حال ذلك الشيء ومن ثمَّه 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 الإرادة موجوداً وجوداً معقولاً في العاقل على أنه مبدؤه الأول ومحله الخاص ومن ثمَّه عبَّر الفيلسوف عن ذلك في كتاب النفس ٣ م ٤٢ بقوله «الإرادة موجودة في العقل» وما يوجد في عاقلٍ ما وجوداً معقولاً يلزم أن يُعقل منه فكان فعل الإرادة يُعقل من العقل من حيث يُدرك الإنسان أنه يريد ومن حيث يدرك طبيعة هذا الفعل وبالتالي من حيث يدرك طبيعة مبدئه الذي هو الملكة أو القوة

إذا أُجيب على الأول بأن ذلك الاعتراض إنما ينهض لو كان العقل والإرادة متغايرين محلاً كما هما قوتان متغايرتان للزوم كون ما في الإرادة غائباً عن العقل إلا أنه لما كان محل كليهما واحداً وهو جوهر النفس وكان احدهما مبدأً للآخر على نحوٍ ما لزم أن ما يحصل في الإرادة حاصلٌ في الإرادة حاصلٌ بوجهٍ ما في العقل أيضاً

وعلى الثاني بأن الخير والحق اللذين هما موضوعا الإرادة والعقل وإن تغايرا اعتباراً إلا أن كلاهما مندرجٌ في الآخر كما مرَّ في مب ٨٢ ف ٣ ومب ١٦ ف ٤ لأن الحق خيرٌ ما والخير حقٌ ما ومن ثمَّه فما هو خاصٌ بالإرادة يجوز أن

يكون موضوعاً للعقل وما هو خاصٌ بالعقل يجوز أن يكون موضوعاً للإرادة وعلى الثالث بأن انفعالات النفس ليست موجودة في العقل بشبهها فقط كالأجسام ولا بحضورها فيه على أنه محلها كالصنائع بل كما يوجد المتبداً في المبدأ الحاصلة فيه علامة المبتدأ ومن ثمَّ قال أوغسطينوس ان انفعالات النفس موجودة في الحافظة ببعض العلائم



### المبحث الثامن والثمانون

في أن النفس الإنسانية كيف تدرك ما فوقها - وفيه ثلاثة فصول  
ثم يجب النظر في كيفية إدراك النفس لما فوقها أي للجواهر المجردة والبحث في ذلك يدور على ثلاث مسائل — ١ في أن النفس الإنسانية هي تقدر في حال هذه العاجلة أن تعقل الجواهر المجردة التي نسميها ملائكة بأنفسها — ٢ في أنها هل تقدر أن تتأدى إلى معرفتها بإدراك الماديات — ٣ في أن الله هل هو أول شيء ندركه

### الفصل الأول

في أن النفس الإنسانية هل تقدر في حال هذه العاجلة أن تعقل الجواهر المجردة بأنفسها يُنخطى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن النفس الإنسانية تقدر في حال هذه العاجلة أن تعقل الجواهر المجردة بأنفسها فقد قال أوغسطينوس في كتاب الثلاث ٩ ب ٣ «كما أن العقل الإنساني يدرك الجسمانيات بالحواس كذلك يدرك غير الجسمانيات بنفسه» والمراد بغير الجسمانيات الجواهر المجردة. فإذا العقل الإنساني يعقل الجواهر المجردة  
٢ وأيضاً ان الشيء يُدرك بمثله. والعقل الإنساني أشبه بالمجردات منه بالماديات لكونه مجرداً كما يتضح مما مرَّ في مب ٧٥ ف ٥ ومب ٧٦ ف ١. ولما كان يعقل

الماديات كان بالأولى يعقل المجردات

٣ وأيضاً إذا كنا لا نشعر جداً بما هو محسوسٌ في نفسه جداً فإنما ذلك لأن عظم المحسوسات يفسد الحواس على أن عظم المعقولات ليس يُفسد العقل كما في كتاب النفس ٣ م ٧. فإذا ما كان معقولاً جداً في نفسه فهو معقولٌ جداً لنا أيضاً. ولما لم تكن الماديات معقولةً إلا من حيث نجعلها معقولةً بالفعل بتجريدها عن المادة وضح أن الجواهر المجردة طبعاً أكثر معقولة في أنفسها. فتعقلنا إذاً لها أعظم من تعقلنا للماديات

٤ وأيضاً قال الشارح في شرح الكتاب الثاني من الإلهيات «لو كان تعقل الجواهر المجردة غير مقدورٍ لنا لكانت الطبيعة قد فعلت شيئاً باطلاً لأنها تكون قد جعلت ما هو مقدور طبعاً في نفسه غير معقولٍ من أحدٍ» والطبيعة لا تفعل شيئاً باطلاً. فإذا تعقل الجواهر المجردة مقدورٌ لنا

٥ وأيضاً ان نسبة العقل إلى المعقولات كنسبة الحس إلى المحسوسات. والبصر الإنساني يقدر على إبصار جميع الأجسام سواءً كانت عاليةً وغير فاسدة أو ساقطة وفاسدة. فإذا العقل الإنساني يقدر أن 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 يعاينون وجه أبي الذي في السماوات» فإذا ليس يقدر إنسانٌ أن يدرك بنظره العقلي الجواهر المجردة

والجواب أن يقال إذا اعتُبرَ مذهب أفلاطون فالجواهر المجردة لا تعقل منا فقط بل هي أول ما نعقله أيضاً فقد ذهب أفلاطون إلى أن الموضوع الخاص لعقلنا هو الصور المجردة القائمة بأنفسها التي يسميها مثلاً فهي إذا تعقل منا أولاً وبالذات

وأما الماديات فإنما يتعلق بها إدراك النفس بمشاركة الخيال والحس للعقل فإذاً كلما كان العقل أكثر تمحضاً كان أشدَّ ادراكاً لحقيقة المجردات المعقولة. وأما على مذهب أرسطو الذي يظهر لنا أنه أحق فالعقل الإنساني إنما ينظر طبعاً في حال هذه العاجلة إلى طبائع الماديات فهو من ثمه ليس يعقل شيئاً إلا بالتفاتته إلى الصور الخيالية كما يتضح مما تقدم في مب ٨٤ ف ٧ وهكذا يتضح أن الجواهر المجردة التي لا ينالها الحس والوهم يتعذر علينا تعقلها أولاً وبالذات بحسب طريقة إدراكنا الحاضرة. ومع ذلك فقد ذهب ابن رشد إلى أن الإنسان يقدر أخيراً في هذه العاجلة أن يتوصل إلى تعقل الجواهر المفارقة باتصال جوهر مفارق بنا يسميه العقل الفعال يعقل بطبعه الجواهر المفارقة لكونه جوهرًا مفارقاً فمتى اتصل بنا بحيث نقدر أن نعقل به عقلاً نحن أيضاً الجواهر المفارقة كما نعقل الآن الماديات باتصال العقل الهولاني بنا وقد أثبت أن العقل الفعال يتصل بنا على هذا الوجه لأننا لما كنا نعقل بالعقل الفعال والمعقولات النظرية كما يتضح من تعقلنا للوازم بالمبادئ المعقولة وجب أن تكون نسبة العقل الفعال إلى المعقولات النظرية نسبة الفاعل الأصيل إلى الآلات أو نسبة الصورة إلى المادة فإن فعلاً يسند إلى مبدئين بهاتين الطريقتين أما إلى الفاعل الأصيل والآلة فكاستناد القطع إلى الصانع والمنشار وأما إلى الصورة والمحل فكاستناد التسخين إلى الحرارة والنار ونسبة العقل الفعال إلى المعقولات النظرية بكلتا الطريقتين نسبة الكمال إلى المتكامل والفعل إلى القوة والكمال والكمال يحلان معاً في شيء كحلول المرئي بالفعل والضوء في الحدقة فإذاً المعقولات النظرية والعقل الفعال تحل معاً في العقل الهولاني وكلما كانت المعقولات النظرية الحالة فينا أكثر زاد قربنا إلى كمال اتصال العقل الفعال بنا حتى إذا أدركنا جميع المعقولات النظرية اتصل بنا العقل الفعال اتصالاً كاملاً وأمكن لنا أن ندرك به جميع الأشياء المادية والمجردة

وفي ذلك جعل سعادة الإنسان القصوى ولا فرق في ذلك بين أن يكون العقل الهيلولاني في حال هذه السعادة يعقل الجواهر المفارقة بالعقل الفَعَّال كما هو مذهبه أو لا يعقلها أصلاً كما هو مذهب الاسكندر الافروديسي على ما رواه هو لكونه أثبت أن العقل الهيلولاني فاسدٌ بل إنما يعقل الإنسان الجواهر المفارقة بالعقل الفَعَّال إلا أن هذه الأشياء التي وضعها ابن رشد لا يمكن قبولها أما أولاً فلأنه إذا كان العقل الفعال جوهرًا مفارقاً فيستحيل أن نعقل به بطريق الصورة لأن ما به يفعل فاعل بطريق الصورة هو صورة الفاعل وفعله إذ كل فاعل إنما يفعل من حيث هو موجودٌ بالفعل كما تقدم في مب ٧٩ ف ٣ عند الكلام على العقل الهيلولاني. وأما ثانياً فلأنه إذا كان العقل الفعال جوهرًا مفارقاً على حسب قوله فلا يتصل بنا بجوهره بل بنوره فقط بحسب اشتراك المعقولات النظرية فيه لا باعتبار سائر أفعاله حتى نقدر أن ندرك بذلك الجواهر المجردة كما أننا إذا رأينا الألوان المستضيئة بالشمس لا يتصل بنا جوهر الشمس حتى نقدر أن نفعل أفعال الشمس بل إنما يتصل بنا ضوءها فقط لأجل رؤية الألوان. وأما ثالثاً فلأنه ولو سلمنا ما قاله وأصحابه من أن جوهر العقل الفعال يتصل بنا لكنهم لا يقولون بأن العقل الفعال يتصل بنا كل الاتصال باعتبار معقول واحدٍ أو اثنين بل باعتبار جميع المعقولات النظرية والمعقولات النظرية كلها ليست مساوية لقوة العقل الفعال لأن تعقل الجواهر المفارقة أعظم جداً من تعقل جميع الماديات ومن ثمَّه يتضح أنه ولو تُعقِّلَت جميع الماديات لا يتصل العقل الفعال بنا بحيث نقدر أن نعقل به الجواهر المفارقة. وأما رابعاً فلأنه لا يكاد أحدٌ في هذه الدنيا يعقل جميع الماديات فيلزم أن ليس يدرك السعادة أحدٌ أو أنه لا يدركها إلا قليلون جداً وهذا منافٍ لقول الفيلسوف في الخلفيات ك ١ ب ٩ «السعادة خيرٌ مشتركٌ يجوز أن يدركه كل من ليس عارياً عن الفضيلة» وأيضاً فينافي العقل أن الغاية الموضوعة لنوع

لا يدركها إلا الأقل من أفراد ذلك النوع. وأما خامساً فلأن الفيلسوف قال صريحاً في الكتاب المذكور ب ١٠ «السعادة فعلٌ مطابقٌ للفضيلة الكاملة» وبعد ان ذكر ك ١٠ ب ٧ كثيراً من الفضائل قال ان السعادة القصوى القائمة بمعرفة المعقولات العظمى تحصل بحسب فضيلة الحكمة التي أثبت في ك ٦ ب ٧ انها أصل العلوم النظرية فيتضح من ثمة ان أرسطو جعل سعادة الإنسان القصوى في معرفة الجواهر المفارقة التي يمكن حصولها بالعلوم النظرية لا باتصال العقل الفعال على ما زعم بعض. وأما سادساً فلأننا قد أسلفنا في مب ٧٩ ف ٤ ان العقل الفعال ليس جوهرًا مفارقاً بل قوةً نفسانية تتناول بفعلها ما يتناوله العقل الهولاني بقبوله لأن العقل الهولاني ما به تتفعل النفس من كل شيء والعقل الفعال ما به تفعل كل شيء كما في كتاب النفس ٣ م ١٨ فإذا إنما يتناول كلاهما في حال هذه العاجلة الماديّات فقط التي يجعلها العقل الفعال معقولة بالفعل ويقبلها العقل الهولاني. فإذا لسنا نقدر في حال هذه العاجلة أن نعقل الجواهر المفارقة المجردة بأنفسها لا بالعقل الهولاني ولا بالعقل الفعال

إذاً أجيب على الأول بأن مفاد كلام اوغسطينوس هذا ان ما يدركه عقلنا من غير الجسمانيات فإنه يدركه بنفسه وهذا حق حتى ان الفيلسوف قال في كتاب النفس ١ م ٢ ان علم النفس مبدأً لمعرفة الجواهر المفارقة لأن نفسنا بمعرفتها ذاتها تتأدّى إلى معرفة الجواهر المفارقة على قدر طاقتها لا انها بمعرفتها ذاتها تعرف تلك الجواهر معرفةً مطلقاً وتامةً

وعلى الثاني بأن شبه الطبيعة ليس كافياً وحده للإدراك والّا لوجب أن يقال بما قال انبذقلس من أن إدراك النفس جميع الأشياء يقتضي أن تكون النفس من طبيعة جميع الأشياء بل إنما يقتضي الإدراك حصول شبه المدرك في المدرك على أنه صورة له. والعقل الإنساني الهولاني من طبعه في حال هذه العاجلة أن يتصور

بأشباه الماديات المنتزعة من الصور الخيالية فكان من ثمة للماديات أعظم إدراكاً منه للجواهر المجردة

وعلى الثالث بأنه لا بد من مناسبة ما بين الموضوع والقوة المدركة كمناسبة الفاعل للمنفعل والكمال للمتكمل فإذا ليس عدم إدراك الحس للمحسوسات العظيمة لأن هذه المحسوسات تفقد المشاعر فقط بل لعدم المناسبة بينها وبين القوى الحساسة أيضاً. وكذا ليس بين الجواهر المجردة وعقلنا مناسبة في حال هذه العاجلة فلا يجوز أن يتعلّوها

وعلى الرابع بأن اعتراض الشارح ساقط من وجهين أما أولاً فلأنه ليس يلزم من عدم تعلّنا الجواهر المفارقة عدم تعلّل عقل لها فهي تعلّل أنفسها وكل منها يعقل الآخر وأما ثانياً فلأن تعلّنا الجواهر المفارقة ليس غاية لها وإنما يقال لغو وباطل لما ليس يدرك الغاية المتجه إليها فإذا ليس يلزم كون الجواهر المجردة سدى وان لم نتعلّوها بوجه

وعلى الخامس بأن الحس يدرك الاجرام العالية والاجرام السافلة بطريقة واحدة أي بتأثر الآلة من المحسوس وأما الجواهر المادية والجواهر المجردة فلسنا نعقلها بطريقة واحدة لأننا نعقل الجواهر المادية بطريقة الانتزاع ولسنا نعقل كذلك الجواهر المجردة إذ ليس لها صوراً خيالية

### الفصل الثاني

في أن العقل الإنساني هل يقدر أن يتأدى بإدراك الماديات إلى تعلّل الجواهر المجردة  
يُنخِط على الثاني بأن يقال: يظهر أن العقل الإنساني يقدر أن يتأدى بإدراك الماديات إلى تعلّل الجواهر المجردة فقد قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ١ «لا يستطيع العقل الإنساني أن يرتقي إلى ذلك النظر المجرد في المراتب السماوية ما لم يستعن على ذلك بهداية الماديات» فإذا يجوز أن نهتدي

بالماديات إلى تعقل الجواهر المجردة

٢ وأيضاً ان محل العلم هو العقل. والعلم والحدود تتعلق بالجواهر المجردة فقد حدّ الدمشقي الملاك في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٣ والتعاليم اللاهوتية والفلسفية تبحث شيئاً عن الملائكة. فإذا يجوز أن نتعلل الجواهر المجردة

٣ وأيضاً ان النفس الإنسانية من جنس الجواهر المجردة. ويجوز أن نعقلها بفعلها الذي به تعقل الماديات. فإذا يجوز أن نعقل أيضاً سائر الجواهر المجردة بما تفعله في الماديات

٤ وأيضاً ان العلة التي لا يجوز إدراكها بآثارها إنما هي تلك التي تبعد عن آثارها بُعداً غير متناهٍ. وليس كذلك الا الله وحده. فإذا يجوز أن نعقل بالماديات سائر الجواهر المجردة المخلوقة

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ١ «ليس يجوز إدراك المعقولات بالمحسوسات والبسائط بالمركبات وغير الجسمانيات بالجسمانيات»

والجواب أن يقال قد روى ابن رشد ان فيلسوفاً يسمّى ابن باجة وضع اننا نقدر بتعقل الجواهر المادية أن نتأدى بحسب المبادئ الفلسفية الصحيحة إلى تعقل الجواهر المجردة لأنه لما كان العقل الإنساني مطبوعاً على تجريد ماهية الشيء المادي من المادة فلو كان أيضاً في تلك الماهية شيء من المادة لقدر أيضاً على تجريدها منه ولأن التسلسل في ذلك ممتنع أخيراً على الوصول إلى ماهية معقول ما عارية مطلقاً عن المادة وهذا هو تعقل الجوهر المجرد. على أن هذا القول إنما ينهض لو كانت الجواهر المجردة صوراً ومثلاً لهذه الماديات كما ذهب الأفلاطونيون وأما على نفي ذلك والقول بأن الجواهر المجردة مغايرة مطلقاً في الحقيقة لماهيات الماديات فبالغاً ما يبلغ تجريد العقل الإنساني لماهية المادي من المادة ليس يتوصل أصلاً إلى ما يشبه الجوهر المجرد ومن ثمة لا نقدر أن نتعقل

الجواهر المجردة تعقلاً كاملاً بالجواهر المادية

إذا أُجيب على الأول بأننا إنما نقدر أن نرتقي بالماديات إلى شيء من معرفة المجردات لا إلى تمام معرفتها إذ ليس بين الماديات والمجردات تناسب كافٍ بل الأشباه التي يمكن أخذها من الماديات لتعقل المجردات بعيدة جداً عن حقيقة المجردات كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٢

وعلى الثاني بأن بحث العلوم عن الموجودات العالية إنما يكون على الأخص بطريق السلب فإن أرسطو قد عرّف الاجرام العلوية بنفي خاصيات الاجرام السفلية كما في كتاب السماء ١ م ١٧ و ١٨ و ١٩ فبالأول إذن لا يجوز أن ندرك الجواهر المجردة بتعقلنا ماهياتها بل إنما نتلقى بعض التعاليم المتعلقة بها في بعض العلوم بطريق السلب ومن جهة نسبتها إلى الماديات من وجه ما

وعلى الثالث بأن النفس تعقل ذاتها بتعقلها الذي هو فعلها الخاص الكاشف عن قوتها وطبيعتها كشفاً كاملاً. والجواهر المجردة ليس يمكن أن تدرك قوتها وطبيعتها إدراكاً كاملاً لا بذلك ولا بغيره مما يوجد في الماديات لعدم مساواته لقواها

وعلى الرابع بأن الجواهر المجردة المخلوقة ليست مشاركة للجواهر المادية في الجنس الطبيعي إذ ليس لها ما لتلك من حقيقة القوة والمادة لكنها مشاركة لها في الجنس المنطقي لدخولها في مقولة الجوهر لتغاير الماهية والوجود فيها وأما الله فليس مشاركاً للماديات لا في الجنس الطبيعي ولا في الجنس المنطقي كما مرّ في مب ٣ ف ٥ ومن ثمه جاز أن يدرك بأشباه الماديات شيء من الملائكة باعتبار الحقيقة المشتركة وان لم يدرك منها شيء باعتبار حقيقة النوع ولم يجز أصلاً أن يدرك بها شيء من الله

### الفصلُ الثالثُ

في أن الله هل هو أول شيءٍ يدركه العقل الإنساني

يتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الله هو أول شيءٍ يدركه العقل الإنساني لأن ما فيه يدرك جميع ما سواه وبه نحكم على ما سواه هو أول ما ندركه كما أن الضوء هو أول ما تدركه العين والمبادئ الأولى أول ما يدركه العقل. ونحن ندرك جميع الأشياء بنور الحق الأول وبه نحكم على جميع الأشياء كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١١. فالله إذن أول شيءٍ ندركه

٢ وأيضاً ما لأجله شيءٌ كذا فهو أولى أن يكون كذلك. والله هو علة إدراكنا كله لأنه «النور الحقيقي الذي ينير كل إنسانٍ آتٍ إلى العالم» كما في يو ١ : ٩. فهو إذاً أول شيءٍ وأخص شيءٍ ندركه

٣ وأيضاً أن أول ما يدرك في الصورة هو الحقيقة التي عنها تتكون الصورة. وإنما يوجد في عقلنا صورة الله كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٢ ب ٥ فالله إذن أول شيءٍ يدرك في عقلنا

لكن يعارض ذلك قوله في يو ١ : ١٨ «الله لم يرَهُ أحدٌ قطُّ»

والجواب أن يقال لما كان العقل الإنساني لا يقدر في حال هذه العاجلة أن يعقل الجواهر المجردة المخلوقة كما تقدم في الفصل السابق كان بالأولى لا يقدر أن يعقل ماهية الجوهر الغير المخلوق ومن ثَمَّ يجب أن يقال مطلقاً أن الله ليس أول شيءٍ ندركه بل بالأحرى إنما نتوصل إلى معرفته بالمخلوقات كقول الرسول في رو ١ : ٢٠ «ان غير منظورات الله قد أبصرت إذا أدركت بالمبروات» وأما أول شيءٍ نعقله في حال هذه العاجلة فهو ماهية المادّي التي هي موضوع عقلنا كما أسلفنا غير مرة في مب ٨٤ ف ٧ ومب ٨٥ ف ١ ومب ٨٧ ف ٢

إذاً أجيب على الأول بأننا إنما نعقل جميع الأشياء ونحكم على جميع الأشياء بنور

الحق الأول من حيث أن نور العقل الإنساني الحاصل فيه بالطبع أو بالفيض ليس شيئاً سوى أثر الحق الأول على ما تقدم في مب ١٢ ف ٢ ولما لم تكن نسبة نور العقل الإنساني إلى العقل الإنساني نسبة ما يُعقل به نسبة ما به يُعقل لم يكن الله بالأولى أول ما يدركه العقل الإنساني

وعلى الثاني بأن قول الفيلسوف ما لأجله شيء فهو أولى أن يكون كذلك إنما يصدق في الأشياء المتحدة رتبةً كما مرَّ في مب ٨٧ ف ٢ وأما الله فيدرك غيره لأجله لا على أنه المُدرك الأول بل على أنه العلة الأولى للقوة المدركة

وعلى الثالث بأنه لو كان في نفسنا صورة تامة لله كما أن الابن صورة تامة للآب لأدرك عقلاً الله حالاً لكن فيها صورة ناقصة لله فاللزام باطل



## المبحث 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 أن النفس المفارقة البدن هل تقدر أن تعقل شيئاً — ٢ هل تعقل الجواهر المفارقة — ٣ هل تعقل جميع الطبيعيات — ٤ هل تعرف الجزئيات — ٥ هل تبقى لها ملكة العلم المستفاد هنا — ٦ هل يجوز أن نتصرف فعلاً في العلم المستفاد هنا — ٧ في أن البعد المكاني هل يحول دون معرفتها — ٨ في أن النفوس المفارقة الأبدان هل تعرف ما يحدث هنا

### الفصل الأول

في أن النفس المفارقة هل تقدر أن تعقل شيئاً

يُتخطى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن النفس المفارقة لا تقدر أن تعقل شيئاً أصلاً فقد قال

الفيلسوف في كتاب النفس ١ م ٦٦ «ان التعقل يفسد بفساد

شيء باطن» وجميع بواطن الإنسان تفسد بالموت. فإذا يفسد العقل أيضاً

٢ وأيضاً أن تعطل الحواس واختلال الواهمة يحولان دون تعقل النفس الإنسانية كما مرّ في مب ٨٤ ف ٧ و ٨. والحس والواهمة يفسدان رأساً بالموت كما يتضح مما تقدم في مب ٧٧ ف ٨. فالنفس إذن لا تعقل شيئاً بعد الموت

٣ وأيضاً لو كانت النفس المفارقة تعقل لوجب أن تعقل بصوراً ما. ولكنها لا تعقل بالصور الغريزية لأنها في أول أمرها «كصحيفة لم يُكتب فيها شيء» ولا بصورٍ تنتزعها من الأشياء حين تعقلها إذ ليس لها آلات للحس والواهمة فتنتزع بواسطتها الصور المعقولة من الأشياء ولا بصورٍ منتزعة من قبل ومختزنة في النفس للزوم عدم تعقل نفس الطفل شيئاً بعد الموت ولا بالصور المعقولة المفاضة من الله لأن هذه المعرفة ليست بالطبع بل بالنعمة وكلامنا الآن على المعرفة الطبيعية. فإذا النفس المفارقة البدن لا تعقل شيئاً

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الكتاب المشار إليه م ١٣ «إذا لم يكن للنفس فعل خاص بها امتنعت مفارقتها» لكنه يجوز مفارقتها. فلها إذن فعل خاص بها وخصوصاً فعل التعقل. فهي إذن تعقل في حال مفارقتها البدن

والجواب أن يقال إن في هذه المسئلة إشكالاً من جهة أن النفس ما دامت متصلةً بالبدن لا تقدر أن تعقل شيئاً دون أن تلتفت إلى الصور الخيالية كما يظهر بالتجربة فعلى أن ذلك ليس حاصلًا لها بالطبع بل بالعرض من طريق اتصالها بالبدن كما ذهب الأفلاطونيون يسهل حلُّ هذا الاشكال لأنه متى ارتفع عائق البدن رجعت النفس إلى طبيعتها من تعقل المعقولات مطلقاً دون التفاتٍ إلى الصور الخيالية شأن سائر الجواهر المفارقة إلا أن قضية هذا القول أن اتصال النفس بالبدن ليس لأجل خير النفس لأنها في حال اتصالها به أقل تعقلاً منها في حال مفارقتها بل إنما هو لأجل خير البدن وهذا باطل لأن المادة لأجل

الصورة دون العكس. أما إذا قلنا إن النفس مفطورةٌ على أن نعقل بالنتفاتها إلى الصور الخيالية فلما كانت طبيعتها لا تتغير بعد موت البدن يظهر انها لا تقدر أن تعقل حينئذٍ شيئاً إذ ليس لديها صورٌ خيالية فتلتفت إليها — فإذا دفعاً لهذا الاشكال يجب أن يُعتبر انه لما لم يكن شيءٌ يفعل إلا من حيث هو موجودٌ بالفعل كانت طريقة فعل كل شيءٍ تابعة لحال وجوده وللنفس في حالتها اتصالها بالبدن ومفارقتها له حالان من الوجود متغايران مع بقاء طبيعتها فيهما على حال واحدة لكن ليس اتصالها بالبدن حاصلاً لها بالعرض بل بالطبع كما أن طبيعة الخفيف لا تتغير عند حصوله في المكان الخاص به مما هو طبيعيٌ له وعند خروجه عن المكان الخاص به مما ليس طبيعياً له وعلى هذا متى كانت النفس متصلةً بالبدن تعقلت بطريقة الالتفات إلى صور الأجسام الخيالية الحاصلة في آلاتٍ جسمانية ومتى كانت مفارقةً للبدن تعقلت بطريقة الالتفات إلى تلك الأمور المعقولة بالإطلاق كما هو شأن سائر الجواهر المفارقة فطريقة تعقلها بالنتفاتها إلى الصور الخيالية طبيعة لها كاتصالها بالبدن لكن مفارقتها البدن خارجة عن اقتضاء طبيعتها فلم يكن تعقلها دون التفاتٍ إلى الصور الخيالية طبيعياً لها وعلى هذا فإنما تتصل بالبدن لتفعل بحسب طبعها. على أن في هذا أيضاً نظراً لأنه لما كان كل شيءٍ يتجه إلى ما هو أفضل وكانت طريقة التعقل بالالتفات إلى المعقولات مطلقاً أفضل منها بالالتفات إلى الصور الخيالية وجب أن يفطر الله النفس على أن تكون طريقة تعقلها الطبيعية أشرف وان لا تقتصر في ذلك إلى اتصالها بالبدن وعلى هذا يجب أن يُعتبر أنه وإن كان التعقل بالالتفات إلى العاليات أشرف مطلقاً من التعقل بالالتفات إلى الصور الخيالية إلا أنه أنقص منه من حيث كان حاصلاً للنفس بالقوة وتحقيق ذلك ان في جميع الجواهر العقلية قوة عاقلة حاصلة بفيض النور الإلهي الذي هو واحدٌ وبسيط في المبدأ الأول وكلما تباعدت المخلوقات العقلية

عن ذلك المبدأ الأول ازداد ذلك النور تجزؤاً واختلافاً كما يعرض في الخطوط الخارجة عن المركز ولهذا كان الله يعقل بماهيته الواحدة جميع الأشياء وأما الجواهر العقلية العالية فهي وان عَقَلَتْ بصورٍ متكثرة لكنها تعقل بصورٍ أَقَلَّ وعمٍّ وأقوى على إدراك الأشياء بسبب ما فيها من نفوذ القوة العاقلة وأما الجواهر العقلية السافلة فصورها أكثر وأخص وأقل قوة على إدراك الأشياء من حيث أن قوتها العاقلة أخط رتبةً من قوة الجواهر العالية فهي إذن وان حصل لها صورٌ كلية كصور الجواهر العالية لكنها لما لم يكن لها ما لتلك من نفوذ قوة التعقل لم تكن تدرك بها الأشياء إدراكاً كاملاً بل على نحوٍ من العموم والإجمال. وهذا ظاهرٌ على نحوٍ ما في الناس لأن من كان أضعف عقلاً فليس يدرك الأشياء إدراكاً كاملاً بمثل ما لأحدٍ ذهنًا من التصورات الكلية ما لم يُبَسِّطَ له كلُّ منها على حدة. وواضحٌ أن النفوس الإنسانية أخط في رتبة الطبيعة من سائر الجواهر العقلية وكمال لكون قد اقتضى أن تكون الأشياء على مراتب مختلفة فلو كانت النفوس البشرية مفطورةً من الله على أن تعقل بالطريقة التي بها تعقل الجواهر المفارقة لم يكن لها إدراكٌ كاملٌ بل إجماليٌّ ومن ثَمَّ فلكي تقدر على إدراك الأشياء إدراكاً كاملاً وخاصاً فطُرَت على أن تكون متصلةً بالأبدان وأن تستفيد من المحسوسات معرفة المحسوسات الخاصة كما أن الناس المغفلين لا يمكن إكسابهم العلم إلا بالأمثلة المحسوسة وهكذا يتضح أن اتصال النفس بالبدن وتعقلها بالالتفات إلى الصور الخيالية إنما هو لأجل خيرها إلا أنه يجوز أن تفارق البدن ويحصل لها طريقةٌ أخرى من التعقل

إذا أُجِيبَ على الأول بأن من أمعن النظر في كلام الفيلسوف المورَد وجد قوله هذا مبنياً على ما قبله من أن التعقل حركةٌ للمركب كالأحاساس لأنه لم يكن أتى بعد على بيان الفرق بين العقل والحس. أو يُقال إن كلامه هناك على طريقة

التعقل الحاصلة بالالتفات إلى الصور الخيالية

وبمثل ذلك يجاب أيضاً على الثاني المتفرع على الأول

وعلى الثالث بأن النفس المفارقة لا تعقل بصور غريزية ولا بصورٍ تنتزعها حين تعقلها ولا بصورٍ مختزنة عندها فقط كما تقرّر في الاعتراض بل بالصور المفاضة عليها بإشراق النور الإلهي التي تشترك فيها كسائر الجواهر المفارقة وإن كان اشتراكها فيها أخط درجةً ومن ثمّ متى انصرم التفاتها إلى البدن التفت حالاً إلى العلويات وليس يمنع ذلك أن تكون معرفتها أو قوتها طبيعية لأن الله ليس علة لافاضة النور مجاناً فقط بل علة للنور الطبيعي أيضاً

### الفصل الثاني

في أن النفس المفارقة هل تعقل الجواهر المفارقة

يُنْتَخَى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن النفس المفارقة لا تعقل الجواهر المفارقة لأن النفس المتصلة بالبدن أكمل من المفارقة البدن لأنها جزءٌ طبيعيٌّ للطبيعة الإنسانية وكل جزءٍ فهو أكمل في كله. والنفس المتصلة بالبدن لا تعقل الجواهر المفارقة كما مرّ في مب ٨٨ ف ١. فإذاً أولى أن لا تعقلها متى فارقت البدن

٢ وأيضاً كل ما يُدرك فاما يُدرك بحضوره أو بمثاله. وليس يجوز أن تدرك النفس الجواهر المفارقة بحضورها إذ ليس يتولج في النفس إلا الله وحده ولا بمثلٍ تنتزعها النفس من الملاك لأن الملاك أبسط من النفس. فإذاً ليس يجوز بحالٍ أن تدرك النفس المفارقة الجواهر المفارقة

٣ وأيضاً إن بعض الفلاسفة جعلوا سعادة الإنسان القصوى في إدراك الجواهر المفارقة فلو قدرت النفس المفارقة أن تعقل الجواهر المفارقة لادركت السعادة بمجرد مفارقتها وهذا باطلٌ

لكن يعارض ذلك أن النفوس المفارقة تدرك ما سواها من النفوس المفارقة كما

ان الغني المُلَقَى في الجحيم قد رأى لعازر و ابراهيم على ما في لو ١٦. فإذا النفوس المفارقة ترى الشياطين والملائكة

والجواب أن يقال «ان عقلنا يستفيد معرفة غير الجسمانيات بنفسه» كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٩ ب ٣ أي بمعرفته نفسه كما أسلفنا في مب ٨٨ ف ١ فإذا إنما نقدر أن نعلم كيف تدرك النفس المفارقة سائر المفارقات من إدراكها نفسها وقد تقدم في الفصل السابق ان النفس ما دامت متصلةً بالبدن تعقل بالتفاتها إلى الصور الخيالية فهي إذاً لا تقدر ان تعقل نفسها أيضاً الا من حيث تصوير عاقلةً فعلاً بالصورة المنتزعة من الصور الخيالية لأنها حينئذٍ إنما تعقل نفسها بفعلها كما مرَّ في مب ٨٧ ف ١ وأما متى فارقت البدن فلا تعقل بالتفاتها إلى الصور الخيالية بل إلى المعقولات بأنفسها ومن ثَمَّ فهي تعقل نفسها بنفسها. ومن شأن كل جوهرٍ مفارق أن يعقل ما فوقه وما دونه بحسب حاله إذ إنما يُعقل شيءٌ بحسب حصوله في العاقل وإنما يحصل شيءٌ في آخر بحسب حال ذلك الآخر وحال جوهر النفس المفارقة أدنى من حال الجوهر الملكي لكنه مساوٍ لحال سائر النفوس المفارقة ومن ثَمَّ كانت النفس سائر النفوس المفارقة معرفةً كاملةً والملائكة معرفاً ناقصةً هذا باعتبار معرفتها الطبيعية وأما باعتبار معرفة المجد فلها حالٌ أخرى إذاً أجيب على الأول بأن النفس المفارقة وان كانت أقل كمالاً باعتبار طبيعة البدن لكنها من وجهٍ آخر أقل تقيداً في التعقل من حيث أن ثقل البدن وانشغالها به يعوقانها عن خلوص التعقل وعلى الثاني بأن النفس المفارقة تعقل الملائكة بالأشباه المرسومة فيها من الله لكن هذه الأشباه لا تمثل الملائكة تمثيلاً تاماً لأن طبيعة النفس أدنى من طبيعة الملاك

وعلى الثالث بأن سعادة الإنسان القصوى ليست قائمة بمعرفة أيّ كان من الجواهر المفارقة بل بمعرفة الله فقط وهو لا تجوز عليه الرؤية إلا بالنعمة وأما سائر الجواهر المفارقة فهي وإن لم يكن في معرفتها السعادة القصوى إلا أن فيها سعادة عظيمة إذا تعقّلت تعقلاً كاملاً. والنفس المفارقة لا تتعلّقها بمعرفتها الطبيعية تعقلاً كاملاً كما تقدم في جرم الفصل

### الفصل الثالث

في أن النفس المفارقة هل تعرف جميع الطبيعيات

يُتخطّى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن النفس المفارقة تعرف جميع الطبيعيات لأن الجواهر المفارقة مشتملة على حقائق جميع الطبيعيات. والنفوس المفارقة تعرف الجواهر المفارقة. فإذاً تعرف جميع الطبيعيات

٢ وأيضاً من عقل المعقول الأعظم قدرَ بالأولى أن يعقل المعقول الأقل والنفس المفارقة تعقل الجواهر المفارقة التي هي أعظم المعقولات. فهي إذن تقدر بالأولى أن تعقل جميع الطبيعيات التي هي معقولات أقل

٣ لكن يعارض ذلك ان المعرفة الطبيعية في الشياطين أعظم منها في النفس المفارقة. والشياطين لا يعرفون جميع الطبيعيات بل يتعلمون كثيراً منها بالتجربة الطويلة كما قال ايسيدوروس في كتاب الخير الأعظم ١ ب ١٢ ف ١٧. فإذاً كذلك النفوس المفارقة لا تعرف جميع الطبيعيات

٤ وأيضاً لو كانت النفس حالما تفارق البدن تعرف جميع الطبيعيات لذهب اجتهد الناس في الحصول على معرفة الأشياء على غير طائل. وهذا باطل. فإذاً النفس المفارقة لا تعرف جميع الطبيعيات

والجواب أن يُقال إنّ النفس المفارقة تعقل بالصور التي تقبلها بفيض النور الإلهي كالملائكة على ما مرّ في ف ١ إلا أنه لما كانت طبيعة النفس دون

طبيعة الملاك الذي هذه الطريقة من المعرفة طبيعية له لم تكن النفس المفارقة تعرف الأشياء بهذه الصور معرفةً كاملةً بل إجمالية فكانت نسبة النفوس المفارقة إلى المعرفة الناقصة والإجمالية التي بها تعرف الطبيعيات بهذه الصور كنسبة الملائكة إلى معرفتها الكاملة. والملائكة يعرفون بالمعرفة الكاملة بهذه الصور جميع الطبيعيات لأن الله فطر في العقل الملكي جميع الأشياء التي فطرها في طبائعها الخاصة كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٢ ب ٨. فإذا كذلك النفوس المفارقة تعرف جميع الطبيعيات لا معرفةً يقينية خاصة بل عامة وإجمالية

إذاً أجيب على الأول بأن الملاك أيضاً ليس يعرف جميع الطبيعيات بجوهره بل ببعض الصور على ما مرَّ في مب ٨٨ ف ١ فليس يلزم إذن من معرفة النفس الجوهر المفارق انها تعرف جميع الطبيعيات

وعلى الثاني بأن النفس المفارقة كما لا تتعلّق الجواهر المفارقة تعقلاً كاملاً كذلك لا تعرف جميع الطبيعيات معرفةً كاملةً بل إجماليةً كما مرَّ في جرم الفصل

وعلى الثالث بأن كلام ايسيدوروس على معرفة المستقبلات التي ليس يعرفها لا الملائكة ولا الشياطين ولا النفوس المفارقة إلا اما في علّها أو بالوحي الإلهي وكلامنا على المعرفة الطبيعية

وعلى الرابع بأن المعرفة التي تُحصَل هنا بالاجتهاد معرفةً خاصةً وكاملةً وتلك معرفةً إجماليةً فليس يلزم أن يكون الاجتهاد في التعلُّم على غير طائلٍ

### الفصل الرابع

في أن النفس المفارقة هل تدرك الجزئيات

يُتخطّى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن النفس المفارقة لا تدرك الجزئيات إذ ليس يبقى في النفس المفارقة قوةً داركة غير العقل كما يتضح مما تقدم في مب ٧٧ ف ٨ والعقل ليس يدرك الجزئيات كما مرَّ في مب ٨٦ ف ١. فإذا النفس المفارقة لا

## تدرك الجزئيات

٢ وأيضاً أن إدراك الجزئي محدودٌ أكثر من إدراك الكلي. والنفوس المفارقة لا تدرك أنواع الطبيعيات إدراكاً محدوداً. فإذا بالأولى لا تدرك الجزئيات

٣ وأيضاً لو أدركت الجزئيات ولم يكن إدراكها لها بالحس لأدركت جميع الجزئيات بوجهٍ واحدٍ. وهي لا تدرك جميع الجزئيات. فإذا لا تدرك شيئاً منها

لكن يعارض ذلك قول الغنيّ الملقّى في الجحيم كما في لو ١٦: ٢٨ «لي خمسة أخوة»

والجواب أن يُقال إنّ النفوس المفارقة تدرك بعض الجزئيات لا كلّها ولو كانت حاضرةً أيضاً وتوضح ذلك أن للتعلّل طريقتين احدهما بالانتزاع من الصور الخيالية وبهذه الطريقة ليس للعقل أن يدرك الجزئيات قصداً بل تبعاً كما مرّ في مب ٨٦ ف ١ والثاني بإفاضة الصور من الله وبهذه الطريقة يقدر العقل أن يدرك الجزئيات لأنه كما أن الله يُدرك بماهيته جميع الأشياء كليّتها وجزئيتها من حيث هو علةٌ للمبادئ الكلية والشخصية كما سلف في مب ١٤ ف ٢ كذلك الجواهر المفارقة تقدر أن تدرك الجزئيات بالصور التي هي أشباهٌ لتلك الذات الإلهية حاصلةٌ بالمشاركة والفرق في ذلك بين الملائكة والنفوس المفارقة أن الملائكة يدركون الأشياء بهذه الصور إدراكاً كاملاً وخاصاً والنفوس المفارقة تدركها بها إدراكاً إجمالياً ومن ثمّه كان للملائكة بسبب نفوذ عقولهم أن يدركوا بهذه الصور لا طبائع الأشياء بالتفصيل فقط بل الجزئيات المندرجة تحت الأنواع أيضاً ولو لم يكن للنفوس المفارقة أن تدرك بها إلا تلك الجزئيات المحدودة إليها على نحوٍ ما اما بمعرفةٍ سابقةٍ أو بانفعالٍ ما أو بنسبةٍ طبيعيةٍ أو بتدبيرٍ إلهيٍ لأن كل ما يحل في شيءٍ فإنه يحل فيه على حسب حال القابل

إذا أُجيب على الأول بأن العقل ليس يدرك الجزئيات بطريقة الانتزاع.

والنفس المفارقة لا تعقل الجزئيات بهذا الوجه بل كما تقدم في جرم الفصل وعلى الثاني بأن إدراك النفوس المفارقة إنما يتحدد إلى تلك الأنواع أو الأشخاص التي للنفس المفارقة نسبةً محدودةٌ إليها كما مرَّ في جرم الفصل وعلى الثالث بأن النفس المفارقة ليست نسبتها إلى جميع الجزئيات على السواء بل لها إلى بعضها نسبةٌ ليست إلى غيره فلم يكن وجه إدراكها جميع الجزئيات واحداً

### الفصل الخامس

في أن ملكة العلم المستفاد هنا هل تبقى في النفس المفارقة يُنخِطَى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن ملكة العلم المستفاد هنا لا تبقى في النفس المفارقة فقد قال الرسول في ١ كور ١٣: ٨ «العلم يُبْطَلُ»

٢ وأيضاً ان بعض الأشرار يملكون العلم مع خلوّ بعض الأخيار عنه فلو بقيت ملكة العلم في النفس بعد الموت أيضاً لكان لبعض الأشرار في الآخرة مزيةٌ على بعض الأخيار وهذا باطلٌ ٣ وأيضاً ان النفوس المفارقة سيحصل لها العلم بفيض النور الإلهي فلو بقي العلم المستفاد هنا في النفس المفارقة لاجتمع في محل واحدٍ صورتان لنوع واحدٍ وهذا محالٌ ٤ وأيضاً قال الفيلسوف في المقولات في باب مقولة الكيف «الملكة كيفيةٌ تعسر حركتها» وقد يفسد العلم بمرضٍ أو نحوه. وليس يحدث في هذه الحياة تغييرٌ شديداً كالتغيير الذي يحدث بالموت. فيظهر إذن ان ملكة العلم تفسد بالموت

لكن يعارض ذلك قول ابيرونيوموس في رسالته إلى بولينوس «لننتعلمنَّ على الأرض ما يبقى لنا علمه في السماء»

والجواب أن يُقال إنَّ بعضاً ذهبوا إلى أن محل ملكة العلم ليس العقل بل القوى الحساسة أي الواهمة والمفكرة والحافظة وان المثل المعقولة لا تُحفظ في العقل

الهيولاني. ولو كان هذا المذهب صحيحاً لكانت ملكة العلم المستفاد هنا تزول بالكلية بزوال البدن لكن لما كان محل العلم هو العقل الذي هو محل المُثُل كما في كتاب النفس ٣ م ٦ وجب أن يكون بعض ملكة العلم المستفاد هنا في القوى الحساسة المتقدم ذكرها وبعضها في العقل وهذا يمكن اعتباره من الأفعال التي تستفاد بها الملكة لأن «الملكات تشبه الأفعال المستفادة هي بها» كما في الخلفيات ك ٢ ب ١ وأفعال العقل التي يستفاد بها العلم في هذه الدنيا تحصل بالتفات العقل إلى الصور الخيالية الحاصلة في القوى الحساسة المذكورة فإذا بهذه الأفعال يستفيد العقل الهيولاني قوة على النظر بالمُثُل الحالّة فيه والقوى السافلة المذكورة تستفيد استعداداً يصير العقل به أسهل نظراً في المعقولات بالتفاتة إلى تلك المُثُل وكما أن فعل العقل يحصل بالأصالة وباعتبار صورته في العقل وباعتبار مادته واستعداده في القوى السافلة كذلك الحال أيضاً في الملكة وعلى هذا فما كان من العلم الدنيوي في القوى السافلة لا يبقى في النفس المفارقة وما كان منه في العقل يبقى فيها لا محالة لأن صورة تفسد على ضربين كما في كتاب طول الحياة وقصرها ب ٢ بالذات وذلك متى أُفسدت من ضدها كما يفسد الحار من البارد وبالعرض أي بفساد المحل. وواضح أن العلم الذي في العقل يمتنع فساده بفساد المحل لعدم فساد العقل كما مرّ بيانه في مب ٧٩ ف ٢ وكذا يمتنع فساد الصور المعقولة التي في العقل الهيولاني بضدها إذ ليس شيء مضاداً لمعنى المعقولات وخصوصاً باعتبار التعقل البسيط الذي به تُعقل الماهية وأما باعتبار الفعل الذي به يركّب العقل ويفصل أو يقيس فتوجد المضادة في العقل إذ أن كذب القضية أو الدليل مضادٌ لصدقهما وعلى هذا النحو قد يفسد العلم بضده أي متى نكّب الدليل الكاذب بالإنسان عن معرفة الحق ومن ثمّ وضع الفيلسوف في الكتاب المتقدم ذكره لفساد العلم بالذات طريقتين النسيان من جهة الحافظة والانخداع من جهة بطلان

الدليل. وهذا لا محل له في النفس المفارقة فإذا يجب أن يُقال إن ملكة العلم من جهة كونها في العقل تبقى في النفس المفارقة

إذا أُجيب على الأول بأن كلام الرسول هناك ليس على ملكة العلم بل على فعل المعرفة ومن ثمَّ قال إثباتاً لذلك «اعلم الآن علماً ناقصاً»

وعلى الثاني بأنه كما يجوز أن يكون بعض الأشرار في بدنه أعظم قامةً من بعض الأخيار كذلك يجوز أن يكون لبعض الأشرار في الآخرة ملكة ليست لبعض الأخيار على أن هذا ليس شيئاً بالنسبة إلى المزايا الأخر الحاصلة للأخيار

وعلى الثالث بأنه ليس لكلا العلمين حقيقة واحدة فلا يلزم محال

وعلى الرابع بأن ذلك الدليل ينهض على فساد العلم باعتبار ما هو من جهة القوى الحساسة

### الفصل السادس

في أن فعل العلم المستفاد هنا هل يبقى في النفس المفارقة

يُنْخَطِ إلى السادس بأن يقال: يظهر أن فعل العلم المستفاد هنا لا يبقى في النفس المفارقة فقد قال الفيلسوف في كتاب النفس ١ م ٦٦ «متى فسد البدن فقدت النفس التذكر والمحبة» ونظر النفس في ما سبق علمها به تذكراً له. فإذا يمتنع أن يبقى في النفس المفارقة فعل ما استفادته هنا من العلم

٢ وأيضاً أن الصور المعقولة ليست في النفس المفارقة أقوى منها في النفس المتصلة بالبدن. وليس لنا هنا أن نعقل بالصور المعقولة ما لم نلتفت إلى الصور الخيالية كما تقدم في مب ٨٤ ف ٧. فإذا لن يكون ذلك للنفس المفارقة أيضاً وهكذا لن تقدر النفس المفارقة أصلاً أن تعقل بالصور المعقولة المستفادة هنا

٣ وأيضاً قال الفيلسوف في الخليقات ك ٢ ب ١ أن الملكات تُصدر أفعالاً مثل الأفعال التي تستفاد بها هي وإنما تستفاد ملكة العلم هنا بأفعال العقل الملتفت إلى

الصور الخيالية فإذا لا تقدر أن تُصدر أفعالاً غيرها. على أن هذه الأفعال لا تلائم النفس المفارقة. فإذا لن يكون للنفس المفارقة شيء من أفعال العلم المستفاد هنا

لكن يعارض ذلك قول ابراهيم اللغني المُلَقَّى في الجحيم في لو ٦: ٢٥ «تذكر انك نلتَ خيراتك في حياتك»

والجواب أن يقال يجب أن يُعتَبَر في الفعل أمران صورة الفعل وكيفيته اما صورته فتُعتَبَر من جهة الموضوع الذي يتجه إليه فعل القوة المدركة بالصورة التي هي شبه الموضوع وأما كيفيته فتُعتَبَر من جهة قوة الفاعل كما أن إبصار مبصرٍ للحجر إنما يحدث من صورة الحجر الحاصلة في العين وأما شدة إبصاره فتحدث من القوة الباصرة في العين ولأن الصور المعقولة تبقى في النفس المفارقة كما مرَّ في الفصل الأنف 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 بالالتفات 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 تذكر الحافظة باعتبار اختصاصها بالجزء الحساس لا باعتبار كونها في العقل بوجه ما كما تقدم في مب ٧٩ 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 تكتسب الملكة شبيهة بالأفعال التي تصدرها الملكات من جهة صورة الفعل لا من جهة كيفيته فإن فعل العدل لكن لا بطريقة عادلة أي بلذة يصدر عنه ملكة العدل السياسي التي تفعل بها بلذة

### الفصلُ السَّابِعُ

في أن البعد المكاني هل يحول دون إدراك الناس المفارقة

يُتَخَطَّى إلى السابع بأن يقال: يظهر أن البعد المكاني يحول دون إدراك النفس المفارقة فقد قال اوغسطينوس في كتاب العناية بالموتى ب ١٣ «ان نفوس الموتى موجودة حيث لا تقدر ان تعلم ما يحدث هنا». فإذا البعد المكاني يحول دون إدراك النفس المفارقة

٢ وأيضاً قال اوغسطينوس في كتاب عرافة الشياطين ب ٤ و ٥ ان «الشياطين لسرعة حركتهم ينبئوننا ببعض ما نجهله». ولو كان البعد المكاني لا يحول دون معرفة الشياطين لم يكن في سرعة الحركة فائدة. فإذا بالأولى يحول البعد المكاني دون معرفة النفس المفارقة التي هي أدنى طبعاً من الشيطان

٣ وأيضاً ان بُد شيء بحسب الزمان كبعده بحسب المكان. وُبُد الزمان يحول دون معرفة النفس المفارقة إذ لا تعرف المستقبلات. فيظهر إذن ان بعد المكان أيضاً يحول دون معرفتها

لكن يعارض ذلك قوله في لو ١٦: ٢٣ عن الغني «رفع عينيه وهو في العذاب فرأى إبراهيم من بعيد» فإذا ليس يحول البعد المكاني دون معرفة النفس المفارقة

والجواب أن يُقال إن بعضاً ذهبوا إلى أن النفس المفارقة تعرف الجزئيات بانتزاعها من المحسوسات ولو كان هذا صحيحاً لجاز أن يُقال إن البعد المكاني يحول دون معرفة النفس المفارقة لأن ذلك يقضي أما فعل المحسوسات في النفس المفارقة أو فعل النفس المفارقة في المحسوسات وكلا الأمرين يقتضي بعداً محدوداً لكن هذا المذهب مستحيل لأن انتزاع الصور من المحسوسات يحصل بتوسط الحواس وغيرها من القوى الحسية التي لا تبقى بالفعل في النفس المفارقة. والنفس

المفارقة إنما تعقل الجزئيات بفيض الصور عن النور الإلهي الذي نسبته إلى القريب والبعيد سواءً. فإذاً ليس يحول البعد المكاني أصلاً دون معرفة النفس المفارقة

إذاً أجيب على الأول بأن أوغسطينوس لم يقل ان نفوس الموتى لا تقدر أن ترى ما يحدث هنا بسبب وجودها هناك حتى يُقال إنَّ البعد المكاني سببٌ لهذا الجهل بل يجوز أن يكون ذلك لسببٍ آخر كما سيأتي في الفصل التالي

وعلى الثاني بأن كلام أوغسطينوس هناك مبنيٌّ على قول بعضهم بأن للشياطين أبداناً متصلة بهم طبعاً وهذا يقتضي أن يكون لهم أيضاً قوى حساسة يقتضي إدراكها بعداً محدوداً وقد صرح أوغسطينوس أيضاً هناك بهذا المذهب وان كان إirاده 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 بأن المستقبلات البعيدة بحسب الزمان ليست موجوداتٍ بالفعل فلا تُدرك في أنفسها لأنه كما لا يكون شيءٌ موجوداً لا يكون مُدركاً وأما الأشياء البعيدة بحسب المكان فهي موجوداتٌ بالفعل ويمكن إدراكها في أنفسها فإذاً ليس حكم البعد المكاني والبعد الزماني واحداً

### الفصل الثامن

في أن النفوس المفارقة هل تعرف ما يحدث هنا

يُنخِطى إلى الثامن بأن يقال: يظهر أن النفوس المفارقة تعرف ما يحدث هنا لأنها لو لم تكن تعرف ذلك لم تكن تُعنى به. ولكنها تُعنى بما يحدث هنا كقوله في لو ١٦: ٢٨ «ان لي خمسة أخوة حتى يشهد لهم لكي لا يأتوا إلى موضع العذاب هذا». فإذاً النفوس المفارقة تعرف ما يحدث هنا

٢ وأيضاً كثيراً ما يظهر الموتى للأحياء في حال النوم أو اليقظة وينبهونهم إلى ما يحدث هنا كما ظهر صاموئيل لشاول على ما في ١ ملوك ٢٨. ولو كانوا لا يعرفون

ما هنا لم يكن ذلك. فإذا يعرفون ما يحدث هنا

٣ وأيضاً ان النفوس المفارقة تعرف ما يحدث عندها فلو كانت لا تعرف ما يحدث عندنا لكان عدم معرفتها سبباً عن البعد المكاني وهذا قد أُبطل في الفصل السابق

لكن يعارض ذلك قوله في أيوب ١٤: ٢١ «أَيُكْرَمُ بنوه أم يُهَانُونَ لا يدري» والجواب أن يُقال إنّ نفوس الموتى لا تعرف ما يحدث هنا بالمعرفة الطبيعية التي عليها كلامنا ويمكن تحقيق ذلك مما مرّ في ف ٤ لأن النفس المفارقة إنما تعرف الجزئيات بتحددها إليها نوعاً ما اما بتأثير معرفة سابقة أو انفعال سابق أو بتدبير إلهي. ونفوس الموتى بحسب التدبير الإلهي وبحسب طريقة الوجود منفصلة عن شركة الأحياء ومتصلة بشركة الجواهر الروحانية المفارقة البدن فهي إذاً تجهل ما يحدث عندنا وهذا الدليل اقامه غريغوريوس بقوله في أدبياته ك ١٢ ب ١٤ «ان الموتى يجهلون كيفية حياة الذين غادروهم أحياء في الجسد لأن حيوة الروح بعيدة عن حيوة الجسد» وكما أن الجسميات وغير الجسميات متغايرة بالجنس كذلك هي متميزة بالمعرفة ويظهر أن اوغسطينوس أيضاً أراد ذلك بقوله في كتاب العناية بالموتى ب ١٣ و ١٤ «ان نفوس الموتى لا تتداخل في أمور الأحياء» أما نفوس السعداء فيظهر ان بين غريغوريوس واوغسطينوس اختلافاً فيها فان غريغوريوس بعد قوله المتقدم قال «وأما نفوس القديسين فليست كذلك لأنها لمعاينتها بهاء الله القادر على كل شيء من داخل لا يجب أن يُظنَّ أصلاً ان في الخارج شيئاً تجهله» وأما اوغسطينوس فقد قال بصريح العبارة «لا يعلم الموتى ولو كانوا قديسين ما يفعل الأحياء وأبناؤهم» كما في شرحه على قول اش ٦٣ «ان ابراهيم لم يعرفنا» وقد أثبت ذلك من أن أمه لم تَزُرْهُ ولم تعزّه في أحزانه كما كانت تفعل حين كانت حية وليس

يُحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ قَسَا قَلْبُهَا عَلَيْهِ بَعْدَ أَنْ تَمَتَّعَتْ بِحَيَوةٍ أَسْعَدَ وَمِنْ أَنَّ اللَّهَ وَعَدَ يَوْشِيَّا الْمَلِكَ أَنَّهُ سَيَمُوتُ قَبْلَ أَنْ يَرَى الشَّرَّورَ الَّتِي سَتَلُمُ بِالشَّعْبِ كَمَا فِي ٤ مَلُوكَ ٢٢ غَيْرَ أَنَّ أَوْغُسْطِينُوسَ قَالَ ذَلِكَ عَلَى سَبِيلِ الظَّنِّ كَمَا يَظْهَرُ مِنْ قَوْلِهِ قَبْلَهُ «لَكُلِّ أَنْ يَحْمِلَ قَوْلِي هَذَا عَلَى مَا يَشَاءُ» وَغَرِيغُورِيُوسُ قَالَهُ عَلَى سَبِيلِ الْجَزْمِ وَالتَّقْرِيرِ كَمَا يَتَضَحُّ مِنْ قَوْلِهِ لَا يَجِبُ أَنْ يُظَنَّ أَصْلًا الْخ. عَلَى أَنَّ الْأَظْهَرَ أَنَّ نَفُوسَ الْقَدِيسِينَ الْمَعَايِنَةِ اللَّهُ تَعْرِفُ جَمِيعَ الْحَاضِرَاتِ الَّتِي تَحْدُثُ هُنَا عَلَى مَا قَالَ غَرِيغُورِيُوسُ لِأَنَّهَا مِمَّا تَلَّةٌ لِلْمَلَائِكَةِ الَّذِينَ قَدْ أُثْبِتَ أَوْغُسْطِينُوسُ فِي الْكِتَابِ الْمَتَقَدِّمِ ذَكَرَهُ ب ١٥ أَنَّهُمْ لَا يَجْهَلُونَ مَا يَحْدُثُ عِنْدَ الْأَحْيَاءِ لَكِنْ لَمَّا كَانَتْ هَذِهِ النَفُوسُ مُتَّصِلَةً بِالْعَدْلِ الْإِلَهِيِّ اتِّصَالًا تَامًا كَانَتْ لَا تَتَأَلَّمُ وَلَا تَتَدَاخَلُ فِي أُمُورِ الْأَحْيَاءِ إِلَّا عَلَى حَسَبِ مَا يَقْتَضِيهِ الْعَدْلُ الْإِلَهِيُّ

إِذَا أُجِيبَ عَلَى الْأَوَّلِ بِأَنَّهُ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ لِنَفُوسِ الْمَوْتَى عَنَاقِيَّةٌ بِأُمُورِ الْأَحْيَاءِ وَإِنْ جَهِلَتْ حَالَهُمْ كَمَا أَنَّنَا نَعْنِي بِالْمَوْتَى بِأَمْدَادِنَا إِيَاهُمْ وَإِنْ كُنَّا نَجْهَلُ حَالَهُمْ وَأَيْضًا فَالْمَوْتَى يَقْدِرُونَ أَنْ يَعْرِفُوا أَفْعَالِ الْأَحْيَاءِ لَا بِأَنْفُسِهِمْ بَلْ أَمَّا مِنْ نَفُوسِ الَّذِينَ يَنْتَقِلُونَ مِنْ هُنَا إِلَيْهِمْ أَوْ مِنَ الْمَلَائِكَةِ أَوْ الشَّيَاطِينِ أَوْ بِإِيْحَاءِ الرُّوحِ الْقُدُسِ أَيْضًا كَمَا قَالَ أَوْغُسْطِينُوسُ فِي الْمَوْضِعِ الْمَتَقَدِّمِ ذَكَرَهُ

وَعَلَى الثَّانِي بِأَنَّ ظَهْرَ الْمَوْتَى لِلْأَحْيَاءِ عَلَى نَحْوِ مَا يَكُونُ أَمَّا بِتَأْذُنِ خُصُوصِيٍّ مِنَ اللَّهِ بِتَدَاخُلِ نَفُوسِ الْمَوْتَى فِي أُمُورِ الْأَحْيَاءِ وَهَذَا يَجِبُ اعْتِبَارُهُ مِنْ جُمْلَةِ الْمَعْجَزَاتِ الْإِلَهِيَّةِ أَوْ بِأَفْعَالِ الْمَلَائِكَةِ الْأَخْيَارِ أَوْ الْأَشْرَارِ حَتَّى عَلَى جَهْلِ مَنْ الْمَوْتَى كَمَا أَنَّ بَعْضَ الْأَحْيَاءِ أَيْضًا قَدْ يَظْهَرُونَ فِي الْحَلَمِ عَلَى جَهْلِ مَنْهُمْ لِأَحْيَاءٍ آخَرِينَ عَلَى مَا قَالَ أَوْغُسْطِينُوسُ فِي الْكِتَابِ الْمَشَارِ إِلَيْهِ ب ١٠ وَمِنْ ثَمَّةِ يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ إِنَّ ظَهْرَ صَامُوئِيلَ كَانَ بِالْوَحْيِ الْإِلَهِيِّ كَقَوْلِهِ فِي سِي ٤٦: ٢٣ «مَنْ بَعْدَ رِقَادِهِ أَخْبَرَ الْمَلِكَ بِوَفَاتِهِ» أَوْ أَنَّ تِلْكَ الرُّؤْيَا كَانَتْ بِسَعْيِ الشَّيَاطِينِ إِذَا كَانَ لَا يُعْتَدُّ

بآية سفر ابن سيراخ لعدم اعتبار اليهود إياه من جملة الأسفار القانونية  
وعلى الثالث بأن هذا الجهل ليس ناشئاً عن البعد المكاني بل عن السبب الذي تقدم ذكره  
في جرم الفصل



### المبحث المتمم تسعين

#### في صدور الإنسان الأول من جهة النفس - وفيه أربعة فصول

ثم يجب النظر في صدور الإنسان الأول وهو على أربعة أقسام الأول في صدور الإنسان والثاني في  
الحدّ النهائي لصدوره والثالث في حال الإنسان الأول والرابع في مكانه. أما من جهة صدوره فسننظر في ثلاثة  
أمرٍ أولاً في صدور الإنسان من جهة النفس. وثانياً في جسم الرجل. وثالثاً في صدور المرأة. أما الأول فالبحت  
فيه يدور على أربع مسائل — ١ في أن النفس الإنسانية هل هي شيء مصنوع أو من جوهر الله — ٢ في أنها إذا  
كانت مصنوعة هل هي مخلوقة — ٣ هل صنعت بواسطة الملائكة — ٤ هل صنعت قبل الجسد

#### الفصل الأول

##### في أن النفس هل هي مصنوعة أو هي من جوهر الله

يُتَخَطَّى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن النفس ليست مصنوعة بل هي من جوهر الله ففي  
تك ٢: ٧ «جَبَلَ اللهُ الإنسان من تراب الأرض ونفخ في وجهه نسمة الحياة فصار الإنسان نفساً  
حيةً». والذي ينفخ يُصدر شيئاً منه. فإذا النفس التي يحيا بها الإنسان شيء من جوهر الله  
٢ وأيضاً ان النفس صورة بسيطة كما مرَّ في مب ٧٥ ف ٥ والصورة فعل فالنفس إذن  
فعل صرف. وليس فعلاً صرفاً إلا الله. فالنفس إذن من جوهر الله  
٣ وأيضاً كل موجودين غير متفاصلين بوجهٍ فهما واحدٌ بعينه. والله والعقل

موجودان وغير متفاصلين بوجهٍ للزوم متفاصلين ببعض الفصول فيكونان مركَّبين. فالله إذن والعقل الإنساني واحدٌ بعينه

لكن يعارض ذلك ان اوغسطينوس ذكر في كتاب أصل النفس ٣ ب ١٥ أموراً قال «انها كثيرة الفساد بيّنة البطلان ومنافية للإيمان الكاثوليكي وأولها ما قاله بعضٌ من أن الله لم يصنع النفس من لا شيء بل من نفسه»

والجواب أن يُقال إنَّ القول بأن النفس من جوهر الله ظاهر البطلان فقد أسلفنا في مب ٧٩ ف ٤ ومب ٨٤ ف ٦ و ٧ ان النفس الإنسانية قد تكون عاقلةً بالقوة وانها تستفيد العلم على نحوٍ ما من الأشياء وان لها قوى متغايرة وهذا كله غريبٌ عن طبيعة الله الذي هو فعلٌ صرفٌ وليس يستفيد شيئاً من غيره ولا فيه شيءٌ من التغاير كما مرَّ تحقيقه في مب ٣ ف ٧ ومب ١٢ ف ١ غير أن هذا الوهم الفاسد متفرعٌ في ما يظهر على أمرين وضعهما الأقدمون لأن أول من أخذوا في البحث عن طبائع الأشياء عجزوا عن التخطي إلى ما وراء الوهم فوضعوا ان ليس في عالم الوجود شيءٌ غير الأجسام وان الله من ثَمَّ جسمٌ هو مبدأ سائر الأجسام ولقولهم بأن النفس من طبيعة ذلك الجسم الذي كانوا يجعلونه مبدأً كما في كتاب النفس ١ م ٢٠ وما يليه كان يلزم من ذلك ان النفس من جوهر الله وبناءً على هذا القول ذهب المانوية أيضاً إلى أن الله نورٌ جسمانيٌّ فوضعوا ان النفس جزءٌ من ذلك النور متصلٌ بالبدن. ثم تخطى بعضٌ إلى ما وراء ذلك فادركوا أن ثَمَّ شيئاً غير جسماني لكنه ليس مفارقاً للجسم بل صورةً وعلى هذا قال وارثون ان الله هو «النفس المدبرة العالم بالنظر أو الحركة والعقل» كما روى اوغسطينوس في مدينة الله ك ٧ ب ٦ وهكذا ذهب بعضٌ إلى أن نفس الإنسان جزءٌ لتلك النفس الكلية كما أن الإنسان جزءٌ للعالم كله إذ لم يقدروا أن يتوصلوا بفطرتهم إلى تمييز مراتب الجواهر الروحانية إلا بحسب تمايز الأجسام وهذا كله محالٌ كما تقرر

في مب ٣ ف ١ و ٨. فإذا كون النفس من جوهر الله بين البطلان

إذا أُجيب على الأول بأنه ليس يجب أخذ النفخ بالمعنى الجسماني بل ان معنى كون الله نفخ الروح أنه صنع الروح على أن الإنسان أيضاً متى نفخ نفخاً جسمانياً لا يصدر شيئاً من جوهره بل من طبيعة غريبة

وعلى الثاني بأن 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 فعلاً صرفاً كالله

وعلى الثالث بأن المفصل في الحقيقة إنما يفصل مفاصلةً بشيء فإذا إنما يكون التفصيل حيث يكون الاجتماع ولذلك يجب أن تكون المتفصلات مركبة نوعاً من التركيب لتفصلها في شيء واتفاقها في شيء على أنه وان كان كل مفصل مغايراً فليس كل مغاير مفصلاً كما في الإلهيات ك ١٠ م ٢٤ و ٢٥ فان البسائط متغايرة بين أنفسها ولكنها ليست متفصلة بفصول تتركب عنها كتفاصيل الإنسان والحصار بفصلي الناطق وغير الناطق اللذين لا يجوز أن يقال انهما متفصلان أيضاً بفصلين آخرين

### الفصل الثاني

في أن النفس هل صدرت إلى الوجود بالخلق

يُتَخَطَّى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن النفس لم تصدر إلى الوجود بالخلق لأن ما كان فيه شيء مادي يُصنع من المادة. وفي النفس شيء مادي إذ ليست فعلاً صرفاً. فهي إذن مصنوعة من المادة فليست إذن مخلوقة

٢ وأيضاً كل ما كان فعلاً لمادة ما فيظهر انه يصدر عن قوة المادة لأنه لما كانت المادة بالقوة إلى الفعل كان كل فعل موجوداً في المادة بالقوة وجوداً سابقاً. والنفس فعل للمادة الجسمانية كما يتضح من حدها. فهي إذن تصدر عن

## قوة المادة

٣ وأيضاً ان النفس صورةٌ فلو كانت تُصنَع بالخلق لصُنِعت كذلك سائرُ الصور فلم تكن تخرج صورةً إلى الوجود بالتوليد وهذا باطلٌ

لكن يعارض ذلك قوله في تك ١ «خلق الله الإنسان على صورته». والإنسان إنما هو على صورة الله بنفسه. فالنفس إذن صدرت إلى الوجود بالخلق

والجواب أن يقال لا يمكن أن تُصنَع النفس الناطقة إلا بالخلق ولا كذلك سائر الصور وتحقيقه انه لما كان الصنع سبيلاً إلى الوجود كان يُقال إن شيئاً يُصنَع كما يقال انه يوجد وانما يقال موجودٌ حقيقةً لما هو حاصلٌ على وجوده أي لما هو قائمٌ بنفسه في وجوده ومن ثَمَّ لا يقال موجودٌ حقيقةً إلا للجوهر فقط وأما الغرض فليس له وجودٌ بل به يحصل وجودٌ لشيءٍ وبهذا المعنى يقال له موجودٌ كما يقال للبياض موجودٌ لأن شيئاً هو به أبيض ولهذا قيل في الإلهيات ك ٧ م ٢ و ٣ «لأن يقال للعرض خاصٌ بالموجود أخرى من أن يقال له موجود» وقس على ذلك سائر الصور الغير القائمة بأنفسها ولذلك ليس يقال حقيقةً لصورة غير قائمة بنفسها انها تُصنَع بل إنما يقال لمثل هذه الصور انها تُصنَع بصنع المركّبات والقائمات بأنفسها. والنفس الناطقة صورةٌ قائمةٌ بنفسها كما مرَّ في مب ٧٥ ف ٢ فإذا يقال عليها الوجود والصنع حقيقةً ولأنها لا يمكن أن تُصنَع من مادةٍ سابقة لا جسمانية والا لكانت ذات طبيعة جسمية ولا روحانية والا لاستحال كل من الجواهر الروحانية إلى الآخر تعيّن القول بأنها لا تُصنَع إلا بالخلق

إذاً أجيب على الأول بأن ما هو في النفس كالمادي هو الماهية البسيطة وما هو صوريٌ فيها هو الوجود الحاصل بالمشاركة وهو مقارن بالضرورة لماهية النفس لأن الوجود بالذات لاحقٌ للصورة وكذا الحال أيضاً لو كانت النفس مركبةً من مادةٍ روحانية كما قال بعضٌ لأن تلك المادة لا تكون بالقوة إلى صورةٍ أخرى كما أن

مادة الجرم السماوي ليست بالقوة إلى صورةٍ أخرى والا لكانت النفس فاسدةً فإذاً لا يجوز أن تُصنَعَ النفس من مادةٍ سابقة

وعلى الثاني بأن صدور الفعل عن قوة المادة ليس معناه إلا أن شيئاً يحصل بالفعل بعد أن كان بالقوة إلا أنه لما لم يكن وجود النفس الناطقة متوقفاً على مادةٍ جسمانية بل قائماً بنفسه ومجاوزاً لقابلية المادة الجسمانية كما مرَّ في مب ٧٥ ف ١ لم تكن تصدر عن قوة المادة وعلى الثالث بأنه ليس حكم النفس الناطقة وسائر الصُّورَ واحداً كما مرَّ في جرم الفصل

### الفصلُ الثَّالثُ

في أن النفس الناطقة هل صدرت عن الله ابتداءً

يُنْتَخِطُ إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن النفس الناطقة لم تصدر عن الله ابتداءً بل بواسطة الملائكة لأن ترتيب الروحانيات أعظم من ترتيب الجسمانيات. والاجرام السفلية تصدر بواسطة الاجرام العلوية كما قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ مقاً ٢ و ٣. فإذاً كذلك الأرواح السفلية التي هي النفوس الناطقة تصدر بواسطة الأرواح العلوية التي هي الملائكة

٢ وأيضاً ان غاية الأشياء بازاء مبدئها فإن الله هو مبدأ الأشياء وغايتها فإذاً كذلك صدور الأشياء عن المبدأ محادٍ لبلوغها الغاية. والأسافل تبلغ الغاية بواسطة الأوائل كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة البيعية ب ٥. فإذاً كذلك الأسافل أي النفوس تصدر إلى الوجود بواسطة الأوائل أي الملائكة

٣ وأيضاً ان الكامل ما يقدر أن يفعل مثله كما في الإلهيات ك ٥ م ٢١. والجواهر الروحانية أكمل جداً من الجواهر الجسمانية. فإذاً لما كانت الأجسام تفعل أمثالها في النوع جاز بالأولى أن تعقل الملائكة شيئاً أدنى منها في نوع

## الطبيعة وهو النفس الناطقة

لكن يعارض ذلك قوله في تك ٢: ٨ ان الله نفسه نفخ في وجه الإنسان نسمة الحياة والجواب أن يُقال إن بعضاً ذهبوا إلى أن الملائكة تصدر النفوس الناطقة من حيث تفعل بقدرة الله لكن هذا مستحيلٌ مطلقاً ومنافٍ للإيمان فقد أوضحنا في الفصل السابق أنه لا يمكن صدور النفس الناطقة إلا بالخلق وليس يقدر أن يخلق إلا الله لأن الفعل من دون شيء سابق خاص بالفاعل الأول فقط لأن الفاعل الثاني يقتضي دائماً شيئاً سابقاً من الفاعل الأول كما مرَّ في مب ٦٥ ف ٣. وما يفعل شيئاً من شيء سابق فإنما يفعل بالاحالة. فإذا ليس يفعل شيء غير الله الا بالاحالة وأما بالخلق فليس يفعل إلا الله وحده ولما كان لا يجوز أن تصدر النفس الناطقة باحالة مادةٍ ما لم يجز أن تصدر الا عن الله ابتداءً

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات لأن إصدار الأجسام لامثالها أو لأدنى منها وابلاغ العلويات للسفليات إلى الغاية كل ذلك يحدث بنوع من الاحالة

## الفصل الرابع

في أن النفس الإنسانية هل صدرت قبل الجسد

يُنخِطَى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن النفس الإنسانية صدرت قبل الجسد لأن فعل الخلق متقدم على فعل التمييز والزينة كما مرَّ في مب ٦٦ و ٧٠. والنفس صدرت إلى الوجود بالخلق كما تقدم في ف ٢ والجسد صُنِعَ في آخر الزينة. فإذا النفس الإنسانية صدرت قبل الجسد

٢ وأيضاً ان النفس الناطقة أكثر مشاركةً للملائكة منها للبهائم. والملائكة خُلِقَتْ قبل الأجسام أو خُلِقَتْ حالاً منذ البدء مع الهيولى الجسمانية وجسم الإنسان تكوّن في اليوم السادس الذي فيه صدرت البهائم أيضاً. فإذا النفس

### الإنسانية خُلِقَتْ قبل الجسد

٣ وأيضاً ان الآخر معادلٌ للأول. والنفس تبقى في الآخرة دون الجسد. فإذا خُلِقَتْ في البدء قبل الجسد

لكن يعارض ذلك أن الفعل الخاص يحصل في القوة الخاصة ولما كانت النفس هي الفعل الخاص للجسد كان صدورها في الجسد

والجواب أن يُقال إنَّ اوريغانوس ذهب إلى أن نفس الإنسان الأول بل نفوس جميع الناس خُلِقَتْ مع الملائكة قبل الأجسام وذلك لأنه توهم ان جميع الجواهر الروحانية من النفوس والملائكة متساوية في حال الطبيعة وإنما تختلف بالاستحقاق فقط بحيث ان بعضها يتصل بالأبدان وهو النفوس الإنسانية ونفوس الاجرام السماوية وبعضها يستمر على خلوصه وتمحضه بحسب اختلاف مراتبه وقد مرَّ كلامنا على ذلك في مب ٤٧ ف ٢ فلا حاجة إلى إعادته هنا — وذهب اوغسطينوس في شرح تك ك ٧ ب ٢٤ و ٢٥ و ٢٧ إلى أن نفس الإنسان الأول خُلِقَتْ مع الملائكة ولكن لسبب آخر أي لوضعه ان جسد الإنسان لم يصدر في اعمال الايام الستة بالفعل بل في مبادئه العلية فقط وهذا يمتنع في النفس لأنها لم تُصنع من مادّة جسمانية أو روحانية سابقة ولم يجز ان تصدر بقدرة مخلوقة ومن ثمَّ يظهر أن النفس خُلِقَتْ مع الملائكة في أعمال الأيام الستة التي فيها صُنِعَتْ جميع الأشياء وانها بعد ذلك مالت بإرادتها إلى تدبير البدن لكنه لم يقل ذلك على سبيل الجزم والتقريب كما يتضح من كلامه هناك فقد قال في ب ٢٠ «يجوز أن يُظنَّ ان الإنسان صُنِعَ في اليوم السادس بمعنى ان المبدأ العليّ لبدنه وُجِدَ في العناصر وان نفسه خُلِقَتْ هذا إذا لم يكن ذلك مخالفاً لنصّ الكتاب أو لوجه الصواب» على أن هذا يُحتمل على مذهب من يقول بأن للنفس في ذاتها نوعاً تاماً وطبيعة كاملة وانها ليست متعلقة بالبدن تعلق الصورة بل تعلق التدبير

فقط أما على أنها متعلقة بالبدن تعلق الصورة وانها في طبعها جزءٌ للطبيعة الإنسانية فيمتنع ذلك قطعاً فواضحٌ ان الله أبدع الأشياء الأولى في كمال طبائعها على حسب ما اقتضاه نوع كلٍّ منها ولأن النفس جزءٌ للطبيعة الإنسانية ليس يحصل لها الكمال الطبيعي إلاً باتصالها بالبدن فلم يجز أن تُخلَق دون البدن وعلى هذا فتأييداً لمذهب اوغسطينوس في أعمال الأيام الستة يجوز أن يُقال إنَّ النفس الإنسانية وُجدت في أعمال الأيام الستة قبل البدن في شبهها الجنسي من حيث أنها مشاركة للملائكة في الطبيعة العقلية وأما هي فإنما خُلِقَت مع البدن وأما على مذهب غيره من الآباء القديسين فنفس الإنسان وجسده إنما صدرا كلاهما في أعمال الأيام الستة

إذا أُجيب على الأوّل بأنه لو كان لطبيعة النفس نوعٌ كامل بحيث يجوز أن تخلق على حدة لصحَّ كونها خُلِقَت في البدء بنفسها لكن لما كانت في طبعها صورةً للبدن لم يجز أن تُخلَق على حدة بل وجب أن تُخلَق في البدن. وكذا يجاب على الثاني لأنه لو كان للنفس نوعٌ مخصوصٌ لكانت أكثر مشاركةً للملائكة لكنها من حيث هي صورة البدن ترجع إلى جنس الحيوان على أنها مبدأٌ صوريٌّ له

وعلى الثالث بأن بقاء النفس بعد البدن إنما يعرض من نقص البدن الذي هو الموت والذي لم يكن له محلٌّ في بدء خلق النفس



### المبحث الحادي والتسعون

في صدور جسد الإنسان الأوّل - وفيه أربعة فصول

ثم يجب النظر في صدور جسد الإنسان الأوّل والبحث في ذلك يدور على أربع مسائل

— ١ في المادة التي صدر عنها — ٢ في الصانع الذي صدر عنه — ٣ في الحال التي فطرَ عليها — ٤ في كيفية صدوره وترتيبه

### الفصلُ الأوَّلُ

في أن جسد الإنسان الأوَّل هل هو من تراب الأرض

يُتَخَطَّى إلى الأوَّل بأن يقال: يظهر أن جسد الإنسان ليس مصنوعاً من تراب الأرض فإن القدرة على صنع شيءٍ من لا شيءٍ أعظم من القدرة على صنع شيءٍ من شيءٍ لأن الوجود أبعد عن الفعل من الوجود بالقوة. ولما كان الإنسان هو أشرف المخلوقات السافلة لاق أن تكون قدرة الله أظهرَ في إصدار جسده. فإذا لم يجب أن يُصنَعَ من تراب الأرض بل من لا شيءٍ

٢ وأيضاً ان الاجرام السماوية أشرف من الاجرام الأرضية. والجسم الإنساني شريفٌ جداً لاستكمالهِ بصورةٍ شريفةٍ جداً وهي النفس الناطقة. فإذا لم يجب أن يُصنَعَ من جرمٍ أرضيٍّ بل بالأحرى من جرمٍ سماويٍّ

٣ وأيضاً ان النار والهواء جسمان أشرف من الأرض والماء كما هو ظاهر من لطافتهما. فإذا لما كان الجسم الإنساني شريفاً جداً وجب بالأحرى أن يُصنَعَ من النار والهواء لا من تراب الأرض

٤ وأيضاً ان الجسم الإنساني مركَّبٌ من العناصر الأربعة فإذاً ليس مصنوعاً من تراب الأرض بل من جميع العناصر

لكن يعارض ذلك قوله في تك ٢: ٧ «جبل الله الإنسان من تراب الأرض»

والجواب أن يقال لما كان الله كاملاً في أعماله أفاض الكمال على جميع أعماله بحسب حال كلٍّ منها كقوله في تث ٣٢: ٤ «أعمال الله كاملة» لكنه كاملٌ مطلقاً من حيث أن جميع الأشياء موجودة فيه وجوداً سابقاً لا على سبيل التركيب بل على سبيل البساطة والوحدة كما قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٥ مق ٤

على حد وجود المعلومات المختلفة وجوداً سابقاً في العلة بحسب قوتها الواحدة وقد أفاض هذا الكمال على الملائكة من حيث أن جميع الأشياء التي أصدرها إلى الوجود الطبيعي بالصور المختلفة حاصلة في معرفتهم وأما الإنسان فقد أفاضه عليه بوجه أدنى لأنه ليس يعرف بمعرفته الطبيعية جميع الطبيعيات بل هو مركّب على نحو ما من جميع الأشياء فإن فيه من جنس الجواهر الروحانية النفس الناطقة ومن شبه الاجرام السماوية التنزه عن المتضادات لما فيه من تمام الاعتدال المزاجي وهو أيضاً مشتمل على العناصر في جوهره غير أن العنصرين العالين أي النار والهواء غالبان فيه بقوتهما لأن الحياة قائمة بالخصوص في الحار المختص بالنار وفي الرطب المختص بالهواء والعنصرين السافلين غالبان فيه بجوهرهما والّا أي لو لم يكن العنصران السافلان اللذان هما أقل قوة أغلب كمية في الإنسان لامتنع فيه الاعتدال المزاجي ولذلك يُقال إنّ جسد الإنسان مجبول من تراب الأرض لأن التراب أرضٌ ممترجة بالماء ولهذا أي لاشتغال الإنسان بوجه ما على جميع مخلوقات العالم يقال له عالمٌ صغيرٌ

إذا أُجيب على الأول بأن قدرة الله الخالق تجلّت في جسد الإنسان بإصداره مادته بالخلق لكنه وجب أن يكون الجسم الإنساني مصنوعاً من مادة العناصر الأربعة ليكون مشابهاً للاجرام السافلة فيكون كوسط قائم بين الجواهر الروحانية والجواهر الجسمانية

وعلى الثاني بأن الجرم السماوي وإن كان أشرف مطلقاً من الجرم الأرضي لكنه أقل ملاءمة منه لأفعال النفس الناطقة أن النفس الناطقة تستفيد معرفة الحق على نحو ما بالحواس التي يمتنع تكوّن آلتها من الجرم السماوي لتنزهه عن الانفعال وما قاله بعض من أن شيئاً من الذات الخامسة يدخل دخلاً مادياً في تركيب الجسم الإنساني بناءً على أن النفس تتصل بالبدن بواسطة نور ما غير صحيح

أولاً لبطلان قولهم بأن النور جسمٌ وثانياً لاستحالة انفصال شيءٍ من الذات الخامسة عن الجرم السماوي أو امتزاجه بالعناصر لتتزه الجرم السماوي عن الانفعال فهو إذاً ليس يدخل في تركيب الأجسام المزاجية إلا بتأثير قوته

وعلى الثالث بأنه لو كانت كمية النار والهواء غالباً في تركيب الجسم الإنساني مع غلبة قوتها في الفعل لجذبا إليهما العنصرين الآخرين فامتنع حصول الاعتدال المزاجي وهو ضروريٌ في تركيب الإنسان لجودة حاسة اللمس التي هي أساسٌ لسائر الحواس لأن المتضادات التي تتعلق بها كل حاسة يجب أن لا تكون في آلة تلك الحاسة بالفعل بل بالقوة أما بأن تكون آلة تلك الحاسة خاليةً مطلقاً عن جنس المتضادات رأساً كخلو الحديقة عن اللون فتكون بالقوة إلى جميع الألوان وهذا لم يكن ممكناً في آلة اللمس لتركبها من العناصر التي إنما يدرك اللمس كفياتها أو بأن تكون الآلة متوسطةً بين الضدين كما يجب أن يكون في اللمس لأنه متوسطٌ في القوة إلى الطرفين

وعلى الرابع بأن تراب الأرض مشتملٌ على الأرض والماء الذي به تتلاصق وتلتحم أجزاء الأرض وإنما لم يرد في الكتاب المقدس ذكر العنصرين الآخرين أولاً لأنهما أقل كميةً في جسد الإنسان كما تقدم في جرم الفصل وثانياً لأنهما لعدم إدراك الجهال لهما بالحس لم يذكرهما الكتاب المقدس في عرض كلامه على صدور الأشياء كلها لأنه إنما كان كلامه موجهاً إلى الشعب الجاهل

## الفصل الثاني

في أن جسد الإنسان هل صدر عن الله ابتداءً

يُتَخَطَّى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن جسد الإنسان لم يصدر عن الله ابتداءً فقد قال أوغسطينوس في كتاب الثالث ٣ ب ٤ «الله يدبر الجسمانيات بواسطة الخليفة الملكية». وجسد الإنسان تكوّن من مادة جسمانية كما مرّ في

الفصل السابق. فإذا لم يجب أن يصدر عن الله ابتداءً بل بواسطة الملائكة

٢ وأيضاً ما يمكن أن يُصنع بالقدرة المخلوقة فليس من الضرورة أن يصدر عن الله ابتداءً. والجسد الإنساني يمكن صدوره بقدرة الجسم السماوي المخلوقة بدليل ان بعض الحيوانات أيضاً تتولد عن التعفن بقوة الجسم السماوي الفعلية وقال أبو معشر<sup>(١)</sup> ان البشر لا يتناسلون في البلاد الغالبة فيها الحرارة أو البرودة بل في البلاد المعتدلة فقط. فإذا لم يجب أن يتكوّن الجسد الإنساني من الله ابتداءً

٣ وأيضاً ليس يُصنع شيء من المادة الجسمانية إلا باستحالة ما في المادة. وكل استحالة جسمانية فهي صادرة عن حركة الجرم السماوي التي هي أولى الحركات فإذا لما كان الجسم الإنساني صادراً من مادة جسمانية ظهر أنه كان للجرم السماوي دخل في تكوينه

٤ وأيضاً قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٧ ب ٢٤ ان جسد الإنسان صنع في أعمال الأيام الستة بالمبادئ العلوية التي ركبها الله في الطبيعة الجسمانية ثم تكوّن بعد ذلك بالفعل. وما سبق وجوده في الخليفة الجسمانية بالمبادئ العلوية يجوز صدوره بقدرة مخلوقة. فإذا الجسم الإنساني لم يصدر عن الله ابتداءً بل بقدرة مخلوقة

لكن يعارض ذلك قوله في سي ١٧: ١ «خلق الله الإنسان من الأرض»

والجواب أن يقال إن تكوين الجسم الإنساني الأول لم يجر أن يكون بقدرة مخلوقة بل كان من الله ابتداءً وقد أجاز بعض انبعاث الصورة الحالة في المادة الجسمانية عن صور مجردة لكن الفيلسوف أبطل ذلك في الإلهيات ك ٧ م ٢٦ و ٢٧ و ٣٢ بأن الصنع لا يصح على الصور بأنفسها بل على المركب كما مرّ بيانه في مب ٦٥ ف ٤ ومب ٩٠ ف ٢ ولأن الفاعل لا بد أن يكون مشابهاً للمفعول لا يصح

---

١ هو جعفر بن محمد بن عمر البلخي المنجم المشهور كانت وفاته في سنة ٢٧٢ هجرية

ان الصورة المحضة التي ليست في مادة تُصدر صورة في مادة لأن مثل هذه الصورة لا تُصنع إلا بصنع المركب فوجب من ثَمَّه أن تكون الصورة التي في مادة علة للصورة التي في مادة إذ ان المركب إنما يتكون من المركب. والله وان كان مجرداً بالكلية لكنه ليس يقدر أحدٌ سواه ان يُصدر المادة بالخلق فإذاً ليس يقدر سواه أن يصدر صورة في مادة دون الاستعانة بصورة مادية سابقة ولهذا ليس يقدر الملائكة أن يحيلوا الأجسام إلى صورة ما الا بواسطة بذرٍ ما كما قال اوغسطينوس في كتاب الثلاث ٣ ب ٩ ولما لم يكن قد تكون قط جسم إنساني فيتكوّن بقوته بطريق التوليد جسم آخر مماثل له بالنوع تعيّن أن يكون جسم الإنسان الأول قد تكون من الله ابتداءً

إذا أُجيب على الأول بأنه وان كان الله يستخدم الملائكة في بعض أفعاله المتعلقة بالأجسام إلا أنه قد يفعل في الخليقة الجسمانية أموراً يعجز عنها الملائكة مطلقاً كاحياء الموتى وبراء الكُمة ومن ذلك تكوينه تعالى لجسد الإنسان الأول من تراب الأرض إلا أنه قد يمكن أن يكون الله استخدم الملائكة على نحو ما في تكوين جسد الإنسان الأول كما سيستخدمهم في القيامة الأخيرة في جميع الرفات

وعلى الثاني بأن الحيوانات الكاملة التي تتولد من الزرع لا يمكن تكونها بقوة الجرم السماوي وحدها كما زعم ابن سينا وان كان يُستعان بها على توليدها الطبيعي كقول الفيلسوف في الطبيعيات ك ٢ م ٢٦ «الإنسان والشمس يولدان الإنسان من المادة» ومن ثَمَّه كان تناسل الناس وسائر الحيوانات الكاملة يقتضي مكاناً معتدلاً. وأما الحيوانات الناقصة فتكفي قوة الاجرام السماوية لتكوينها من المادة المستعدة إذ من الواضح أن صدور الكامل يقتضي أموراً أكثر مما يقتضيه صدور الناقص

وعلى الثالث بأن حركة السماء هي علة التغيرات الطبيعية لا التغيرات الواقعة

خارجاً عن ترتيب الطبيعة وبالقدرة الإلهية فقط كانبعاث الموتى وإبراء الكُمة ومن هذه أيضاً  
تكوّن الإنسان من تراب الأرض

وعلى الرابع بأن شيئاً يقال انه موجودٌ وجوداً سابقاً بالمبادئ العليّة في المخلوقات على  
ضربين احدهما بالقوة الفعلية والانفعالية أي انه ليس يمكن أن يُصنع من مادة سابقة فقط بل يمكن  
أن تصنعه خليفة سابقة أيضاً والثاني بالقوة الانفعالية فقط أي انه يمكن أن يُصنع من الله من مادة  
سابقة وبهذا المعنى قال اوغسطينوس ان جسد الإنسان سبق وجوده في الأعمال المُبدعة بالمبادئ  
العليّة

### الفصل الثالث

في أن جسد الإنسان هل فُطر على حالٍ ملائمة

يُتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن جسد الإنسان لم يُفطر على حالٍ ملائمة لأنه لما  
كان الإنسان هو أشرف الحيوانات وجب أن يكون جسده على أحسن استعدادٍ إلى ما هو خاصٌ  
بالحيوان أي إلى الحس والحركة. ومن الحيوانات ما هو أقوى حساً وأسرع حركةً من الإنسان  
كالكلاب التي هي أقوى شماً والطير التي هي أسرع حركةً. فإذاً ليس جسد الإنسان مفطوراً على  
حالٍ ملائمة

٢ وأيضاً ان الكامل ما لم يفته شيءٌ. والجسد الإنساني يفوته أكثر مما يفوت أجساد سائر  
الحيوانات التي لها ما ليس للإنسان من الأكسية والأسلحة الطبيعية لوقاية أنفسها. فإذاً الجسد  
الإنساني مفطورٌ على حالٍ ناقصة جداً

٣ وأيضاً ان الإنسان أبعد عن النباتات منه عن البهائم. والنباتات ذات قامةٍ مستوية  
والبهائم ذات قامةٍ منحنية. فإذاً لم يجب أن يكون الإنسان ذا قامةٍ مستوية

لكن يعارض ذلك قوله في جا ٧: ٣٠ «صَنَعَ اللهُ الْإِنْسَانَ مُسْتَقِيمًا»

والجواب أن يُقال إن جميع الموجودات الطبيعية صادرةٌ عن الصناعة الإلهية

فهي إذن على نحو ما مصنوعاتُ الله وكل صانعٍ فإنه يقصد أن يصنع ما يصنعه على أفضل حالٍ لا مطلقاً بل بالنسبة إلى الغاية وليس يُبالي بما إذا كانت هذه الحال مصحوبةً بنقصٍ ما كما أن الصانع الذي يصنع المنشار لأجل القطع يصنعه من الحديد ليكون صالحاً للقطع وليس يهتم بأن يصنعه من الزجاج الذي هو مادةٌ أجمل للزوم كون هذا الجمال عائقاً عن الوصول إلى الغاية وعلى هذا النحو قد صَنَعَ الله كل شيءٍ طبيعي على أفضل حالٍ لا مطلقاً بل بالنسبة إلى غاية ذلك الشيء وهذا ما أراده الفيلسوف بقوله في الطبيعيات ك ٢ م ٧٤ «كل شيءٍ هو كذا لأنه أفضلُ لا مطلقاً بل بالنسبة إلى جوهره» وغاية الجسد الإنساني القريبة هي النفس الناطقة وأفعالها لأن المادة هي لأجل الصورة والآلات لأجل أفعال الفاعل فإِنَّه إذن أبدع الجسد الإنساني على أفضل حالٍ باعتبار مناسبته لهذه الصورة وهذه الأفعال وإذا وُجِدَ في حاله نقصٌ ما فيجب أن يُعتَبَر أن ذلك النقص لاحقٌ بضرورة المادة لما يقتضيه الجسد لحصول ما يجب فيه من المعادلة للنفس ولأفعالها إذا أُجِيب على الأول بأن اللمس الذي هو أساس سائر الحواس هو في الإنسان أكمل منه في سائر الحيوانات ولهذا وجب أن يكون الإنسان أعدل سائر الحيوانات مزاجاً وأيضاً فالإنسان يفضل سائر الحيوانات من جهة القوى الحسية الباطنة كما يتضح مما تقدّم في مب ٧٨ ف ٤ غير أنه قد دعت الضرورة أن يكون أضعف من غيره من الحيوانات في بعض الحواس الظاهرة كما أنه أقبح جميع الحيوانات شماً وذلك أن حالة بدنه اقتضت أن يكون أعظم جميع الحيوانات دماغاً أولاً ليستكمل فيه من أسهل وجهٍ أفعال القوى الحسية الباطنة التي هي ضروريةٌ لفعل العقل كما مرَّ في مب ٨٤ ف ٧ وثانياً لتعتدل ببرودة الدماغ حرارة القلب التي لا بد من غلبتها في الإنسان ليكون مستوى القامة وعظم الدماغ

مضعفٌ برطوبته لقوة الشم التي تقتضي اليبوسة. وهكذا يمكن تعليل أفضلية بعض الحيوانات على الإنسان في قوتي البصر والسمع بضعف هاتين الحاستين اللازم ضرورةً في الإنسان عن كمال اعتدال مزاجه وكذا يقال في فضل بعض الحيوانات عليه في سرعة الحركة فإن اعتدال المزاج الإنساني منافٍ للإفراط فيها

وعلى الثاني بأن القرون والمخالب التي هي أسلحة لبعض الحيوانات وسمك الجلد وكثرة الوبر والريش التي هي أكسية لها تدلُّ على غلبة العنصر الأرضي فيها وهي منافية لاعتدال المزاج الإنساني ورقته ولهذا لم تكن هذه الأسلحة والأكسية ملائمة للإنسان بل له مكانها العقل واليد اللذان يُعدُّ بهما لنفسه الأسلحة والأكسية وغير ذلك من ضروريات المعاش بطرق غير متناهية ولهذا يقال لليد آلة الآلات كما في كتاب النفس ٣ م ٣٨ وقد كان ذلك أيضاً أنسب بالطبيعة الناطقة الغير المتناهية التصورات لتكون قادرةً على أن تعدَّ لنفسها آلاتٍ غير متناهية

وعلى الثالث بأن الإنسان إنما كان مستوي القامة لأربعة أوجهٍ أما أولاً فلأنه لم يؤت الحواس لأجل تحصيل ضروريات المعيشة فقط كسائر الحيوانات بل لأجل الإدراك أيضاً ومن ثمَّ كانت سائر الحيوانات لا يحصل لها لذة بالمحسوسات إلا بالنسبة إلى الأطعمة والأنكحة وكان الإنسان وحده يحصل له لذة بجمال المحسوسات باعتباره في نفسه ولذلك لما كان محل الحواس هو الوجه على الخصوص كان وجه سائر الحيوانات إلى الأرض لأجل التماس الطعام وتحصيل القوت ووجه الإنسان منتصباً ليتهيأ له بواسطة الحواس وخصوصاً البصر الذي هو أطفها والذي يجلو ما بين الأشياء من الفروق المتعددة أن يدرك بسهولةٍ من كل جهة المحسوسات السماوية والأرضية ليستحصل من جميعها الحق المعقول. وأما ثانياً فلكي تصدر أفعال القوى الباطنة على أسهل وجهٍ من حيث ان الدماغ الذي

تستكمل فيه لا يكون منخفضاً بل مرتفعاً على جميع أجزاء البدن. وأما ثالثاً فلأنه لو كان الإنسان منحني القامة لكانت يداه مكان يدي الحيوانات فتذهب فائدتهما في التنفن في الأفعال. وأما رابعاً فلأنه لو كان منحني القامة وكانت يداه مكان يدي الحيوانات لوجب أن يتناول الطعام بفهم فيكون مستطيل الفم صلب الشفتين غليظهما وصلب اللسان أيضاً لئلا يلحقه أذى من الخارج كما هو ظاهر في سائر الحيوانات وهذه الهيئة مانعة قطعاً من التكلم الذي هو فعل النطق الخاص. ومع ذلك فالإنسان مع استواء قامته بعيد جداً عن النبات لأن أعلاه أي رأسه إلى أعلى العالم وأسفله إلى أسفل العالم فكان من ثمة على أحسن حال باعتبار حال الكل وأما النبات فاعلاه إلى أسفل العالم لأن أصله بمنزلة الفم وأسفله إلى أعلى العالم وأما البهائم فبينَ لأن أعلى الحيوان هو الجهة التي منها يتناول الطعام وأسفله هو الجهة التي منها يفرز الفضلات

#### الفصل الرابع

في أن الكتاب هل وصف صدور الجسد الإنساني وصفاً لائقاً

يُنخِطَى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن الكتاب لم يصف صدور الجسد الإنساني وصفاً لائقاً لأنه كما أن الجسد الإنساني مصنوع من الله كذلك سائر أعمال الأيام الستة أيضاً. وقد قيل في سائر الأعمال «قال الله ليكن فكان» فإذا كان الواجب أن يقال كذلك في صدور الإنسان ٢ وأيضاً ان الجسد الإنساني مصنوع من الله ابتداءً كما مرَّ في ف ٢. فإذا ليس قوله «لنصنع الإنسان» لائقاً

٣ وأيضاً ان صورة الجسد الإنساني هي النفس التي هي نسمة الحياة. فإذا لم يكن لائقاً بعد قوله «جبل الله الإنسان من تراب الأرض» أن يقول «ونفخ في وجهه نسمة الحياة»

٤ وأيضاً ان النفس التي هي نسمة الحياة حالة في البدن كله وعلى الخصوص في القلب فإذا لم يكن واجباً أن يقال «نفخ في وجهه نسمة الحياة»

٥ وأيضاً ان الذكورة والأنوثة راجعتان إلى البدن وصورة الله راجعة إلى النفس. والنفس صُنعت قبل البدن عند اوغسطينوس كما في شرح تك ك ٧ ب ٢٤. فإذا لم يكن لائقاً بعد قوله «على صورة الله صنعه» أن يقول «خلقهما ذكراً وأنثى»

لكن يعارض ذلك نص الكتاب

والجواب على الأول أن يقال ليس يفضل الإنسان سائر الأشياء بأن الله صنعه بنفسه كأنه لم يصنع بنفسه سائر الأشياء فقد قيل في مز ١٠١: ٢٦ «السموات هي صنعُ يديك» وفي مز ٩٤: ٥ «بيده أسستنا اليبس» بل بكونه مصنوعاً على صورة الله كما قال اوغسطينوس في شرح تك ٦ ب ١٢ غير أن الكتاب يعبر عن صدور الإنسان بطريقة خصوصية للدلالة على أن سائر الأشياء مصنوعة لأجل الإنسان لأن ما نقصده بالأصالة نصنعه عادة بأعظم تروٍّ وعناية

وعلى الثاني بأنه ليس قوله «لنصنع الإنسان» خطاباً للملائكة كما وهم بعض بل إنما المراد بصيغة الجمع فيه الدلالة على تعدد الأقانيم الإلهية الموجودة صورتها في الإنسان على وجهٍ أظهر

وعلى الثالث بأن بعضاً ذهبوا إلى أن جسد الإنسان تكوّن قبل النفس بالزمان ثم أفاض الله النفس عليه بعد تكوّنه لكن ابداع الله الجسد دون النفس أو النفس دون الجسد منافٍ لحقيقة الكمال الذي يقتضيه ابداع الأشياء الأول لأن كلاهما جزءٌ للطبيعة الإنسانية وهو أشد منافاةً لذلك من جهة الجسد لتوقفه على النفس دون العكس ولهذا قد أراد بعض إبطال هذا المذهب فذهبوا إلى أن الدلالة بقوله «جبل الله الإنسان» على صدور الجسد مع النفس دفعةً وبنسبة 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 أن هذا التفسير منقوضٌ بكلام الكتاب نفسه كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٣ ب ٢٤ لأنه عقَّبَ الآيتين المذكورتين بقوله «فصار إنساناً ذا نفسٍ حيةٍ» وقد حمل الرسول ذلك في ١ كور ١٥ على الحياة الحيوانية لا الحياة الروحانية. فالمراد إذن بنسمة الحياة النفس فيكون قوله «نفخ في وجهه نسمة الحياة» بياناً لما قبله لأن النفس هي صورة البدن

وعلى الرابع بأنه لما كانت أفعال الحياة أظهر في وجه الإنسان لكونه محل الحواس قال ان نسمة الحياة نُفِخَتْ في وجه الإنسان

وعلى الخامس بأن اوغسطينوس ذهب في شرح تك ك ٤ ب ٣١ إلى أن جميع أعمال الأيام الستة صُنِعَتْ معاً ومن ثمة لم يقل بأن نفس الإنسان التي جعلها مصنوعةً مع الملائكة صُنِعَتْ قبل اليوم السادس بل قال إنه صُنِعَ في اليوم السادس نفس الإنسان الأول بالفعل وجسده بمبادئه العلية. وذهب غيره من الأئمة إلى أن كلاً من نفس الإنسان وجسده صُنِعَ في اليوم السادس بالفعل



## المبحث الثاني والتسعون

### في صدور المرأة - وفيه أربعة فصول

ثم يجب النظر في صدور المرأة والبحث في ذلك يدور على أربع مسائل — ١ في أن المرأة هل كان واجباً أن تصدر مع الأشياء التي صدرت في البدء — ٢ هل كان واجباً أن تُصنع من الرجل — ٣ هل كان واجباً أن تُصنع من ضلع الرجل — ٤ هل صُنِعَتْ من الله ابتداءً

## الفصل الأول

في أن المرأة هل كان واجباً أن تصدر مع الأشياء التي صدرت في البدء يُتخطى إلى الأول بأن يقال: يظهر أنه لم يكن واجباً أن تصدر المرأة مع الأشياء التي صدرت في البدء فقد قال الفيلسوف في كتاب توليد الحيوانات ٢ ب ٣ «الأنثى ذكرٌ مسيخٌ» ولم يكن واجباً أن يصدر شيءٌ مسيخٌ وناقضٌ مع الأشياء التي صدرت في البدء. فإذا لم يكن واجباً أن تصدر المرأة مع الأشياء التي صدرت في البدء

٢ وأيضاً ان الخضوع والانحطاط تابعٌ للخطيئة لأنه بعد الخطيئة قيل للمرأة في تك ٣: ١٦ «ستكونين خاضعةً للرجل» — وقد قال غريغوريوس في كتاب العناية الرعائية ق ٢ ب ٦ «حيث لا ذنب لنا فجميعنا سواء» والمرأة أضعف وأخس طبعاً من الرجل لأن الفاعل أشرف دائماً من المنفعل كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ١٢ ب ١٦. فإذا لم يكن واجباً أن تصدر المرأة مع الأشياء التي صدرت في البدء قبل الخطيئة

٣ وأيضاً ان أسباب الخطايا يجب قطعها. والله قد سبق فعلم أن المرأة ستكون سبباً لخطيئة الرجل. فإذا لم يكن واجباً أن يُصدرها

لكن يعارض ذلك قوله في تك ٢: ١٨ «لا يحسن أن يكون الإنسان وحده فصنع له عوناً نظيره»

والجواب أن يقال كان من الضرورة أن تُصنع المرأة لاعانة الرجل كما قال الكتاب لكن ليس لاعانتته في عملٍ غير التوليد كما قال بعضٌ والا لكان رجلٌ آخر أليق باعانة الرجل في كل عملٍ غير التوليد من المرأة بل لاعانتته في التوليد ويظهر ذلك بأجلى وجهٍ من مراعاة طريقة التوليد في الاحياء فان من الاحياء ما ليس له قوة التوليد الفعلية بل إنما يتولد من فاعلٍ مغايرٍ له بالنوع كالنباتات والحيوانات التي

تتولد دون زرع من مادة موافقة بقوة الاجرام السماوية الفعلية. ومنها ما له قوة التوليد الفعلية والانفعالية معاً كالنباتات التي تتولد من البذر لأنه لما لم يكن للنبات فعل حيوي أشرف من التوليد لاق أن تقتزن فيه دائماً قوة التوليد الفعلية بالقوة الانفعالية. وأما الحيوانات الكاملة فقوة التوليد الفعلية تليق بالذكر منها والقوة الانفعالية تليق بالأنثى ولما كان للحيوانات فعل حيوي أشرف من التوليد إليه تتجه حياتها بالأصالة لم يكن الذكر في الحيوانات الكاملة مقترباً بالأنثى دائماً بل حين الجماع فقط بحيث يصير الذكر والأنثى منها بالجماع واحداً كما أن القوة الذكورية والأنثوية مقتربتان دائماً في النبات وان غلبت احدهما في بعضه والأخرى في بعض آخر. على أن الإنسان متجه من وراء ذلك أيضاً إلى فعل حيوي أشرف وهو التعقل ولذلك كان فيه أيضاً وجه أقوى لوجوب انفصال هاتين القوتين بحيث تصدر المرأة منفردة عن الرجل وان تقارنا قرناً جسدياً موحداً بينهما لفعل التوليد ومن ثمّ قيل بعد تكوين المرأة دون فاصل في تك ٢: ٢٤ «يصيران جسداً واحداً»

إذا أُجيب على الأول بأن الأنثى شيء مسيخٌ وناقصٌ بالنظر إلى الطبيعة الجزئية لأن القوة الفعلية التي في زرع الذكر تقصد إصدار ذكرٍ كامل نظيره وأما تولد الأنثى فإنما يحصل عن ضعف القوة الفعلية أو عن نقص في استعداد المادة أو عن تأثير ما خارجي كتأثير الريح الجنوبية التي هي رطبة كما في كتاب توليد الحيوانات ٤ ب ٢. وأما بالنسبة إلى الطبيعة الكلية فليست الأنثى شيئاً مسيخاً بل مقصودة من الطبيعة لأجل فعل التناسل وقصد الطبيعة الكلية إنما يتوقف على الله الذي هو الصانع الكلي للطبيعة ولهذا لما أبدع الطبيعة لم يُصدر الذكر فقط بل الأنثى أيضاً

وعلى الثاني بأن الخضوع على ضربين احدهما الخضوع العبدى وهو ما به يلي

الرئيسُ المروؤسَ لأجل نفع نفسه وهذا الضرب من الخضوع وُجِدَ بعد الخطيئة والآخر الخضوع الاقتصادي أو السياسي وهو ما يلي الرئيس المروؤسين لأجل نفعهم وخيرهم وهذا الضرب من الخضوع كان موجوداً قبل الخطيئة إذ إنما ينتقي خير الترتيب في الاجتماع الإنساني لو لم يكن في الناس بعضٌ يلي أمرهم بعضٌ احكمُ منهم وبهذا الضرب من الخضوع كانت المرأة خاضعةً طبعاً للرجل لأنه احكم طبعاً منها وحال البرارة لا ينفي التفاوت بين الناس كما سيأتي بيانه في مب ٩٦ ف ٣

وعلى الثالث بأنه لو رفع الله من العالم كل ما اتخذ منه الإنسان مجالاً للخطيئة لبقى الكون ناقصاً. ولم يجب أن يرتفع الخير العام دفعاً للشر الخاص ولا سيما لأن الله هو من عظمة القدرة بحيث يقدر أن يسوق كل شرٍّ إلى الخير

### الفصل الثاني

في أنه هل كان واجباً أن تصنع المرأة من الرجل يُتَخَطَّى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أنه لم يكن واجباً أن تُصنع المرأة من الرجل لأن اختلاف الجنس مشتركٌ بين الإنسان وسائر الحيوانات. وليست الإناث في سائر الحيوانات مصنوعةً من الذكور. فإذا لم يكن واجباً أن تكون كذلك في الإنسان ٢ وأيضاً ان الأشياء المتحدة في النوع متحدة في المادة. والذكر والأنثى متحدان في النوع. فإذا لما كان الرجل قد صُنِعَ من تراب الأرض كان واجباً ان تصنع المرأة أيضاً منه لا من الرجل

٣ وأيضاً ان المرأة صُنِعَتْ لمعاونة الرجل على التوليد. وشدة القربى تجعل الشخص غير صالح لذلك ومن ثمَّ حُرِّمَت الزيجة بين الأقارب كما يتضح من سفر الأحبار ١٨. فإذا لم يكن واجباً أن تصنع المرأة من الرجل

لكن يعارض ذلك قوله في سي ١٧: ٥ «خَلَقَ مِنْهُ (أي من الرجل) عوناً نظيره» أي المرأة

والجواب أن يُقال إنَّ تكوين الأنثى من الذكر في نشأة الأشياء الأولى كان أليق في الإنسان منه في سائر الحيوانات أولاً رعايةً لشرف الإنسان الأول ليكون مبدأً لكل نوعه كما أن الله مبدأً للكون بأسره ومن ثمَّه قال بولس كما في اع ١٧: ٢٦ «صَنَعَ اللهُ جِنْسَ الْبَشَرِ كُلَّهُ مِنْ وَاحِدٍ». وثانياً ليكون الرجل أحبَّ للمرأة وألصق بها لعلمه بأنها صادرةٌ منه ومن ثمَّه قيل في تك ٢: ٢٣ «من امرئٍ أُخِذَتْ. ولذلك يترك الرجل أباه وأمه ويلزم امرأته» وقد كان ذلك واجباً بالأخص في النوع الإنساني لبقاء الذكر والأنثى فيه معاً مدى الحياة كلها مما ليس يحدث في سائر الحيوانات. وثالثاً لما قاله الفيلسوف في الخلقيات ك ٨ ب ١٢ من أن اقتران الذكر بالأنثى في الناس ليس لضرورة التناسل فقط كما في سائر الحيوانات بل للعيشة المنزلية أيضاً التي يشترك فيها الرجل والمرأة في بعض الأفعال والتي الرجل فيها رأس المرأة ولذلك كان لاثقاً أن تتكوَّن المرأة من الرجل على أنه مصدرها. ورابعاً لما في ذلك من المعنى السريّ لأنه رمزٌ إلى صدور الكنيسة عن المسيح ومن ثمَّه قال الرسول في افسس ٥: ٣٢ «ان هذا لسرٌّ عظيمٌ أقول هذا بالنسبة إلى المسيح والكنيسة»

وبذلك يتضح الجواب على الأول

وأجيب على الثاني بأن المادة ما منه يُصنع شيءٌ والطبيعة المخلوقة لها مبدأٌ محدودٌ ولما كانت محدودةً إلى واحدٍ كان مجراها أيضاً محدوداً ولذلك لا تصدر شيئاً محدوداً في نوعه إلا من مادةٍ معينة. وأما القدرة الإلهية فلكونها غير متناهية تقدر أن تصنع شيئاً واحداً بالنوع من أي مادةٍ كانت كما صنعت الرجل من تراب الأرض والمرأة من الرجل

وعلى الثالث بأن القُربى التي تمنع من الزيجة إنما تحصل من التناسل الطبيعي. والمرأة لم تصدر عن الرجل بتناسل طبيعي بل بمجرد القدرة الإلهية ولذلك لا يقال لحواء أنها ابنة آدم. فاللازم إذن باطلٌ

### الفصلُ الثالثُ

في أن المرأة هل كان واجباً أن تتكوّن من ضلع الرجل

يُتخطّى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أنه لم يكن واجباً أن تتكوّن المرأة من ضلع الرجل لأن ضلع الرجل كانت أصغر جداً من جسم المرأة. وليس يجوز أن يُصنع الأكبر من الأصغر إلاّ اما بإضافة شيء (ولو كان هذا هنا لكان ذلك الشيء المضاف أولى بأن يقال له مادة المرأة من الضلع) أو بالتخلخل لأنه «ليس يجوز أن ينمو جسمٌ إلاّ بأن يتخلخل» كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ١٠ وليس يظهر جسم المرأة أكثر تخلخلاً من جسم الرجل ولو باعتبار نسبة الضلع إلى جسم حواء في الأقل. فإذا لم تتكوّن حواء من ضلع آدم

٢ وأيضاً لم يكن في الأعمال التي أُبدِعت في البدء شيءٌ لا فائدة فيه فإذا كانت ضلع آدم جزءاً مكماً لجسمه فإذا لو ارتفعت من جسمه لبقى جسمه ناقصاً وهذا باطلٌ في ما يظهر

٣ وأيضاً ليس يمكن أن تبين الضلع عن الإنسان دون ألم. ولم يكن ألمٌ قبل الخطيئة. فإذا لم يكن واجباً أن تبين الضلع عن الرجل لتتكون المرأة منها

لكن يعارض ذلك قوله في تك ٢: ٢٢ «بنى الربُّ الإله الضلعَ التي أخذها من آدم امرأةً» والجواب أن يقال كان لائقاً أن تتكون المرأة من ضلع الرجل اما أولاً فبياناً لوجوب الالفة بين الرجل والمرأة لأنه ليس يجب أن تتسلط المرأة على الرجل ولذلك لم تتكون من الرأس وليس يجب أن تحتقر من الرجل كانها خاضعةٌ له

خضوعاً عدياً ولذلك لم تتكوّن من الرجلين واما ثانياً فمراعاةً للسّرّ لأنه من جنب المسيح حين كان راقداً على الصليب فاضت أسرار الدم والماء التي بها أنشئت الكنيسة

إذا أُجيب على الأول بأن بعضاً ذهبوا إلى أن جسم المرأة تكوّن بتكثير المادة دون إضافة شيءٍ آخر على حدّ تكثير الرب للارغفة الخمسة إلا أن هذا مستحيلٌ قطعاً لأن هذا التكثير يكون اما بتبديل جوهر المادة أو بتبديل ابعادها لا جائزٌ ان يكون ذلك بتبديل جوهر المادة أولاً لأن المادة في حد نفسها لا تقبل تبديلاً لكونها بالقوة وليس لها الا اعتبار المحل فقط وثانياً لأن الكثرة والعظم خارجان عن ماهية المادة فليس يمكن تصور تكثر المادة بوجهٍ مع بقائها على حالها دون إضافة شيءٍ عليها إلا بأن يحصل لها أبعادٌ أعظم وحصول أبعادٍ أعظم لها هو تخلخلها كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٤ م ٨٤ فالقول إذن بتكثير مادةٍ بعينها دون تخلخلٍ قولٌ باجتماع النقيضين أي بإثبات الحد دون المحدود. فإذاً حيث لا يظهر تخلخلٌ في هذه التكثرات وجب إثبات إضافةٍ على المادة اما بالخلق أو بالاستحالة وهو الأقرب ومن ثمّ قال اوغسطينوس في كلامه على يوحنا ٢٤ ان المسيح أشبع خمسة آلاف رجلٍ من الأرغفة الخمسة على حدّ إصداره من حباتٍ قليلةٍ حنطةً كثيرةً وهذا يتم باستحالة الغذاء إلا أنه إنما قيل اشبع الجموع من الأرغفة الخمسة وكوّن المرأة من الضلع لأن الإضافة إنما وردت على مادة الضلع والأرغفة السابقة

وعلى الثاني بأن الضلع كانت مكملّةً لآدم لا من حيث كان شخصاً ما بل من حيث كان مبدأً النوع كما أن الزرع مكملٌ للمولّد وهو يسيل بالفعل الطبيعي مع لذّة. فإذاً بالأولى أمكن بالقدرة الإلهية تكوين المرأة من ضلع الرجل دون ألمٍ

وبذلك يتضح الجواب على الثالث

### الفصل الرابع

في أن المرأة هل تكوّنت من الله ابتداءً

يُتَخَطَّى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن المرأة لم تتكوّن من الله ابتداءً إذ ليس شخصٌ يصدر عن مثله بالنوع ويُصنَع من الله ابتداءً. والمرأة مصنوعةٌ من الرجل وهما متحدان في النوع. فإذا لم تُصنع من الله ابتداءً

٢ وأيضاً قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٣ ب ٤ ان الله يدبر الجسمانيات بواسطة الملائكة. وجسم المرأة متكوّنٌ من مادةٍ جسمانية. فإذا قد صُنِعَ بواسطة الملائكة لا من الله ابتداءً ٣ وأيضاً ما كان من المخلوقات سابق الوجود بمبادئه العلّية فإنما يصدر بقدره خليقةٌ ما لا من الله ابتداءً. وجسد المرأة صدر في الأعمال الأولى بمبادئه العلّية كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٩ ب ١٥. فإذا لم تصدر المرأة ابتداءً من الله

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في الموضوع المشار إليه «لم يقدر أن يكون أو يبني الضلع امرأة إلا الله الذي منه تستمد الطبيعة الكلية استقلال الوجود»

والجواب أن يُقال إنّ التوليد الطبيعي في كل نوع إنما يكون من مادةٍ معيّنة كما تقدم في ف ٢ والمادة التي منها يتولّد الإنسان طبعاً هي زرع الرجل أو المرأة الإنساني فإذا يمتنع أن يتولد شخصٌ من أشخاص النوع الإنساني تولداً طبيعياً من مادةٍ أخرى على أن الله وحده لكونه مبدع الطبيعة يقدر أن يصدر الأشياء إلى الوجود بطريقة خارجة عن ترتيب الطبيعة ولذلك قد قدر وحده أن يكون الرجل من تراب الأرض والمرأة من ضلع الرجل

إذا أُجيب على الأول بأن ذلك الاعتراض إنما ينهض على تقدير تولّد الشخص من مماثله في النوع تولداً طبيعياً

وعلى الثاني بما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٩ ب ١٥ من أننا لسنا نعلم ما إذا كان الملائكة أدوا لله خدمةً في تكوين المرأة لكننا نعلم يقيناً أنه كما أن جسد الرجل لم يتكوّن من تراب الأرض بواسطة الملائكة كذلك لم يتكون جسد المرأة من ضلع الرجل بواسطتهم

وعلى الثالث بأن الحالة الأولى للأشياء لم تحتل أن تتكون المرأة هكذا مطلقاً بل بالقوة فقط كما قال اوغسطينوس في الكتاب المتقدم ذكره ب ١٨ وعلى هذا فقد كان جسد المرأة سابق الوجود في الأعمال الأولى بمبادئه العلوية لا باعتبار القوة الفعلية بل باعتبار القوة الانفعالية فقط بالنسبة إلى قوة الخالق الفعلية



### المبحث الثالث والتسعون

#### في الحد النهائي لصدور الإنسان - وفيه تسعة فصول

ثم يجب النظر في الحد النهائي لصدور الإنسان من حيث يقال انه مصنوع على صورة الله ومثاله والبحث في ذلك يدور على تسع مسائل — ١ هل يوجد في الإنسان صورة الله — ٢ هل صورة الله موجودة في المخلوقات الغير الناطقة — ٣ في أن صورة الله هل هي في الملاك أعظم منها في الإنسان — ٤ هل هي موجودة في كل إنسان — ٥ في أنها هل هي في الإنسان بالنسبة إلى الذات الإلهية أو إلى جميع الأقسام الإلهية أو إلى واحد منها — ٦ في أنها هل هي في الإنسان باعتبار القوى أو الملكات أو الأفعال — ٧ هل هي فيه باعتبار العقل فقط — ٨ هل هي فيه بالنسبة إلى جميع الموضوعات — ٩ في الفرق بين الصورة والمثال

### الفصل الأول

في أنه هل يوجد في الإنسان صورة الله

يُتخطى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن ليس يوجد في الإنسان صورة الله ففي

اش ٤٠ : ١٨ «بمن تشبّهون الله أو أيّة صورة تجعلون له»

٢ وأيضاً إنما صورة الله بكره الذي وصفه الرسول بقوله في كولوسي ١ : ١٥ «الذي هو صورة الله الغير المنظور وبكر كل خلق» فإذا ليس في الإنسان صورة الله

٣ وأيضاً قال ايلاريوس في كتاب المجامع قا ١ «الصورة مثال مطابق لما هي صورته» وقال أيضاً هناك «الصورة شبه تام بين متساويين» وليس بين الله والإنسان تطابق في المماثلة ولا يمكن أن يكون بينهما تساوي. فإذا يمتنع أن يكون في الإنسان صورة الله

لكن يعارض ذلك قوله في تك ١ : ٢٦ «لنصنع الإنسان على صورتنا ومثالنا»

والجواب أن يقال كلما وُجِدَت الصورة وجدت المشابهة وليس كلما وجدت المشابهة وجدت الصورة كما قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٧٤ ومن ذلك يتضح أن المشابهة داخلية في حقيقة الصورة والصورة تزيد شيئاً على حقيقة المشابهة وهو كونها عبارة عن آخر فإن الصورة يقال لها في اللاتينية imago من كون شيء ad imitationem alterius agitur أي يفعل لأجل محاكاة شيء آخر ومن ثمّه مهما كانت بيضةً مشابهةً ومساويةً لبيضة أخرى ليس يقال لها صورتها إذ ليست صادرة عنها والمساواة ليست من حقيقة الصورة فقط قال اوغسطينوس في الموضع المتقدم ذكره «ليس كلما وُجِدَت الصورة وجدت المساواة» كما يتضح من الصورة البادية في المرآة لكنها من حقيقة الصورة الكاملة لأن الصورة الكاملة لا تخلو عن شيء مما يوجد في ما هي صادرة عنه. وواضح أن في الإنسان مشابهة ما لله مستفادة من الله على أنه متمثل بها لكنها ليست مشابهة تساوي لأن المتمثل مجاوز هذا المثال مجاوزة غير متناهية ومن ثمّه يُقال إن الإنسان صورة الله لكن لا كاملة بل ناقصة وقد أشار الكتاب إلى ذلك بقوله صنّع الإنسان على

صورة الله لأن حرف الجرّ هنا يدل على نوع من القرب الذي إنما يقال للشيء البعيد إذا أُجيب على الأول بأن كلام النبي على الصور الجسمانية المصنوعة من الإنسان ودلالة على ذلك قال آية صورة تجعلون له. والله هو أوجد لنفسه صورة روحانية في الإنسان

وعلى الثاني بأن بكر المخلوقات كلها هو صورة الله الكاملة الممثلة تمام التمثيل لما هي صورته ولهذا يقال له صورة الله وليس يقال أصلاً أنه على صورة الله وأما الإنسان فباعتبار المشابهة يقال له صورة الله وباعتبار نقص المشابهة يقال إنه على صورة الله ولما كان الشبه التام بالله لا يمكن أن يكون إلا مع الاتحاد في الطبيعة كانت صورة الله موجودة في ابنه البكر كوجود صورة الملك في ابنه المساوي له في الطبيعة وكانت موجودة في الإنسان وجودها في طبيعة أجنبية كوجود صورة الملك في الدينار كما يتضح مما قاله أوغسطينوس في كتاب الأوتار العشرة ب ٨

وعلى الثالث بأنه لما كان الواحد موجوداً غير متجزئ كان يقال للمثال مطابق كما يقال له واحدٌ وليس يقال لشيء واحدٌ بالعدد أو بالنوع أو بالجنس فقط بل بنوع من التشكيك أو المناسبة أيضاً وبهذا المعنى يوجد وحدة أو موافقة بين الخليفة والله وأما قوله بين متساويين فراجع إلى حقيقة الصورة الكاملة

### الفصل الثاني

في أن صورة الله هل هي موجودة في المخلوقات الغير الناطقة يُتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن صورة الله موجودة في المخلوقات الغير الناطقة فقد قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٢ مقاً ٤ «المعلولات تتضمن أشباه عللها وصورها الحادثة». والله ليس علةً للمخلوقات الناطقة فقط بل للمخلوقات الغير الناطقة أيضاً. فإذا صورة الله موجودة في المخلوقات الغير الناطقة

٢ وأيضاً كلما كان الشبه أظهر في شيء كان أقرب إلى حقيقة الصورة. وقد

قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ مقا ٤ «ان شعاع الشمس أشبه شيء بالخيرية الإلهية»  
فهو إذن على صورة الله

٣ وأيضاً كلما كان شيء أتم حسناً وخيرية كان أشبه بالله. ومجموع الكون أتم حسناً وخيرية من الإنسان لأنه وان كان كل شيء حسناً إلا أنه يقال لمجموع الأشياء حسنٌ جداً كما في تك ١. فإذاً ليس الإنسان وحده على صورة الله بل مجموع الكون

٤ وأيضاً قال بويسيوس عن الله في كتاب التعازي ٣ قض ٩ «مدبر العالم بعقله وفطره إياه على صورته المشابهة له» فإذاً ليست الخليفة الناطقة وحدها على صورة الله بل مجموع العالم لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في شرح تك ك ٦ ب ١٢ «ان فضل الإنسان قائم بكون الله صنعه على صورته لأنه وهبه نفساً عقلية بها يفضل البهائم» فإذاً ما لا عقل له فليس على صورة الله

والجواب أن يُقال إن حقيقة الصورة لا يكفي لها كل مشابهة ولو كانت صادرة عن آخر لأنه إذا كان شيء مشابهاً لآخر في الجنس فقط أو في عرض عام فليس يقال أنه على صورته فلا يجوز أن يُقال إن الدودة الصادرة عن الإنسان هي صورة الإنسان لمشابهتها له في الجنس وكذا لا يجوز أن يقال لما يصير أبيض على مثال غيره انه على صورته بسبب ذلك لأن الأبيض عرض عام لأنواع كثيرة بل ان حقيقة الصورة تقتضي المشابهة في النوع كوجود صورة الملك في ابنه أو على الأقل في عرض خاص بالنوع وخصوصاً في الشكل كما يُقال إن صورة الإنسان موجودة في الدينار ولهذا قال ايلاريوس صريحاً «الصورة مثال مطابق» وواضح ان المشابهة النوعية تعتبر بحسب الفصل الأخير وبعض الأشياء تشبه الله أولاً وبالشبه الأعم من حيث هي موجودة وثانياً من حيث هي حية

وثالثاً من حيث هي عاقلة قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٥١ «وهذه هي من شدة الشبه بالله بحيث هي أقرب المخلوقات إليه» ومن ذلك يتضح أن المخلوقات العقلية هي وحدها في الحقيقة على صورة الله

إذاً أجيب على الأول بأن كل ناقص فهو حاصلٌ بنوعٍ من المشاركة الكامل ومن ثمة فما ليس له تمام حقيقة الصورة فهو مع ذلك مشتركٌ في شيءٍ من حقيقتها من حيث يشابهُ الله نوعاً من المشابهة ولهذا قال ديونيسيوس ان المعلومات تتضمن أشباه العلل وصورها الحادثة أي التي يحدث حصولها فيها بوجهٍ ما لا مطلقاً

وعلى الثاني بأن ديونيسيوس إنما يشبه شعاع الشمس بالخيرية الإلهية باعتبار التأثير لا باعتبار شرف الطبيعة كما تقتضي حقيقة الصورة

وعلى الثالث بأن مجموع الكون إنما هو أتم حسناً وخيريةً من الخليفة العقلية باعتبار الامتداد والانتشار وأما باعتبار الشدة والاجتماع فالخليفة العقلية أتمُّ شَبهاً بالكمال الإلهي لقدرتها على إدراك الخير الأعظم — أو يجاب بأن الجزء لا يكون قسيماً للكل بل لجزءٍ آخر فمتى قلنا ان الطبيعة العقلية هي وحدها على صورة الله لا ينتفي أن يكون مجموع الكون كذلك باعتبار جزءٍ منه بل إنما ينتفي بذلك سائر أجزائه

وعلى الرابع بأن بويسيوس أراد بالصورة حقيقة المشابهة التي بها يحاكي المصنوع المثل الصناعي القائم في عقل الصانع وكل خليفة بهذا الاعتبار صورةً لمثالها القائم في العقل الإلهي وليس هذا مرادنا بالصورة هنا بل المراد بها الصورة التي تعتبر بحسب مشابهة الطبع أي باعتبار مشابهة جميع الأشياء للموجود الأول من حيث هي موجودة وللحيوة الأولى من حيث هي حيةٌ وللحكمة الأولى من حيث هي عاقلة

### الفصل الثالث

في أن صورة الله هل هي في الملاك أعظم منها في الإنسان  
يُتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن صورة الله ليست في الملاك أعظم منها في الإنسان  
فقد قال اوغسطينوس في خط في الصورة «لم يجعل الله خليفةً على صورته سوى الإنسان» فإذا  
ليس يصدق القول بأن صورة الله هي في الملاك أعظم منها في الإنسان

٢ وأيضاً قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٥١ «الإنسان مصنوعٌ على صورة الله  
بحيث لم يُجبل من الله بواسطة خليفةٍ ما فلم يكن شيءٌ أقرب منه إليه». وإنما يقال لخليفةٍ اما انها  
صورة الله باعتبار قربها إليه. فإذا ليست صورة الله في الملاك أعظم منها في الإنسان

٣ وأيضاً إنما يقال لخليفةٍ انها على صورة الله من حيث انها ذات طبيعة عقلية. والطبيعة  
العقلية لا تشتد ولا تضعف إذ ليست مندرجة تحت جنس العرض لاندراجها تحت جنس الجوهر.  
فإذا ليست صورة الله في الملاك أعظم منها في الإنسان

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في خط ٣٤ في الإنجيل «يقال للملاك عَلمُ المشابهة  
لأن شبه الصورة الإلهية فيه أظهر»

والجواب أن يقال يجوز أن نتكلم على صورة الله باعتبارين أولاً من جهة ما فيه تُعتبر  
حقيقة الصورة وهو الطبيعة العقلية وبهذا الاعتبار تكون صورة الله في الملائكة أعظم منها في  
الناس لأن الطبيعة العقلية في الملائكة أكمل كما يتضح مما تقدم في مب ٦٢ ف ٦ ومب ٧٥ ف  
٧ وثانياً يجوز أن تُعتبر صورة الله في الإنسان من جهة ما تُعتبر فيه اعتباراً ثانوياً أي باعتبار أن  
في الإنسان شبيهاً ما لله من حيث أن الإنسان يصدر عن الإنسان كما يصدر الإله عن الإله ومن  
حيث أن

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 أعظم منها في الملاك إلا أن حقيقة الصورة الإلهية لا تعتبر بهذا الاعتبار بنفسها في الإنسان إلا بعد اعتبار المشابهة الأولى في الطبيعة العقلية والالكانت الحيوانات العجم أيضاً على صورة الله وعلى هذا فلما كانت صورة الله باعتبار الطبيعة العقلية هي في الملاك أعظم منها في الإنسان وجب القول بأن صورة الله أعظم في الملاك مطلقاً وفي الإنسان من وجه

إذا أُجيب على الأول بأن مراد اوغسطينوس نفي صورة الله عن سائر المخلوقات السافلة الخالية من العقل لا عن الملائكة

وعلى الثاني بأنه كما يُقال إنّ النار ألطف جميع الأجسام في نوعها ومع ذلك فبعض النار ألطف من بعض كذلك يُقال إنّ ليس شيء أقرب إلى الله من العقل الإنساني باعتبار جنس الطبيعة العقلية فقد قال هو نفسه قبيل ذلك «الموجودات العاقلة قريبة الشبه إلى الله بحيث ليس شيء من المخلوقات أقرب منها إليه» فإذا ليس ينفي بذلك كون صورة الله في الملاك أعظم

وعلى الثالث بأنه ليس المراد بكون الجوهر لا يقبل الأكثر والأقل ان نوعاً منه لا يكون أكمل من نوع آخر بل ان شخصاً واحداً بعينه ليس اشتراكاً في نوعه تارة أكثر وتارة أقل وليس يشترك أشخاص كثيرون أيضاً في نوع الجوهر اشتراكاً متفاوتاً في الكثرة والقلة

### الفصل الرابع

في أن صورة الله هل هي موجودة في كل إنسان

يُتخطى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن صورة الله ليست موجودة في كل إنسان فقد قال الرسول في ١ كور ١١: ٧ ان الرجل هو صورة الله والمرأة هي صورة

الرجل. والمرأة شخصٌ من أشخاص النوع الإنساني. فإذا ليس يصدق على كل شخصٍ أن يكون صورة الله

٢ وأيضاً قال الرسول في رو ٨: ٢٩ «الذين سبق فعرف انهم يكونون مطابقين لصورة ابنه اياهم انتخب». وليس جميع الناس منتخبين. فإذا ليس جميع الناس مطابقين لصورة الله  
٣ وأيضاً ان المشابهة من حقيقة الصورة كما مر في ف ١ والإنسان يصير بالخطيئة مبيئاً لله. فإذا يفقد صورة الله

لكن يعارض ذلك قوله في مز ٣٨: ٧ «إنما يسلك الإنسان في الصورة»

والجواب أن يقال لما كان يقال للإنسان أنه على صورة الله باعتبار الطبيعة العقلية كان عظم صورة الله فيه على حسب عظم قدرة الطبيعة العقلية على محاكاة الله وأعظم ما تحاكي فيه الطبيعة العقلية الله هو تعقله تعالى ومحبته لنفسه ومن ثمَّ يجوز اعتبار صورة الله في الإنسان على ثلاثة أضربٍ أولاً من حيث ان في الإنسان تاهباً طبيعياً لتعقل الله ومحبته وهذا التأهب قائمٌ في طبيعة العقل المشتركة بين جميع الناس. وثانياً من حيث ان الإنسان يعرف الله ويحبه بالفعل أو بالقوة لكن معرفةً ومحبةً ناقصتين وهذه هي الصورة الحاصلة بموافقة النعمة. وثالثاً من حيث أن الإنسان يعرف الله ويحبه بالفعل معرفةً ومحبةً كاملتين وعلى هذا النحو تعتبر الصورة بحسب مشابهة المجد ومن ثمَّ جعل الشارح الصورة في كلامه على قوله في مز ٤: ٧ «ارتسم علينا نور وجهك أيها الرب» على ثلاثة أقسامٍ صورة الخلق وصورة التجديد وصورة المشابهة فالصورة الأولى حاصلةً في جميع الناس والثانية في الأبرار فقط والثالثة في السعداء فقط

إذاً أجيب على الأول بأن صورة الله موجودةً في الرجل وفي المرأة باعتبار ما تقوم به بالأصالة حقيقة الصورة وهو الطبيعة العقلية ومن ثمَّ بعد ان قال في

تك ١: ٢٧ «على صورة الله خلقه» قال «ذكراً وأنثى خلقهم» وإنما قال خلقهم بالجمع دفعاً لايهام اجتماع الذكورة والأنوثة في شخص واحد كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٣ ب ٢٢. وأما باعتبار غير ذلك من الأمور الثانوية فتوجد صورة الله في الرجل دون المرأة لأن الرجل هو مبدأ المرأة وغايتها كما أن الله هو مبدأ الخليقة بأسرها وغايتها ولذلك فبعد أن قال الرسول ان «الرجل هو صورة الله ومجده» اما المرأة فهي مجد الرجل» أوضح وجه قوله هذا فقال «لأن الرجل ليس من المرأة بل المرأة من الرجل. ولم يُخلَق الرجل لأجل المرأة بل المرأة لأجل الرجل»

وعلى الثاني والثالث بأن تينك الحجتين إنما تنهضان في حق الصورة الحاصلة باعتبار موافقة النعمة والمجد

### الفصل الخامس

في أن صورة الله هل هي في الإنسان باعتبار ثالث الأقانيم

يُنْتَظَى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن صورة الله ليست في الإنسان باعتبار ثالث الأقانيم الإلهية فقد قال اوغسطينوس في كتاب الإيمان إلى بطرس ب ١ «ان ألوهية الثالث المقدس وصورته التي عليها صُنِعَ الإنسان واحدةً بالذات» وقال ايلاريوس في كتاب الثالث ب ٥ «الإنسان مصنوع على صورة الثالث المشتركة». فإذا صورة الله إنما هي موجودة في الإنسان باعتبار الذات لا باعتبار ثالث الأقانيم

٢ وأيضاً في كتاب عقائد الكنيسة إلى صورة الله تُعْتَبَر في الإنسان بحسب الأزلية وقال الدمشقي أيضاً في كتاب الدين المستقيم ١٢ ب ١٢ «ان قوله ان الإنسان على صورة الله يدل على كونه عقلياً ومختاراً ورباً فعله» وقال غريغوريوس النيصي أيضاً في كتاب عمل الإنسان ب ١٦ «ان قول الكتاب ان الإنسان

صُنِعَ على صورة الله هو بمنزلة قوله إن الطبيعة الإنسانية صُنِعَت مشتركة في كل خيرٍ لأنَّ الألوهية هي تمام الخير». وليس شيءٌ من ذلك يرجع إلى تمايز الأقانيم بل بالأحرى إلى وحدانية الذات. فإذا ليست صورة الله في الإنسان باعتبار ثلوث الأقانيم بل باعتبار وحدانية الذات

٣ وأيضاً ان الصورة ترشد إلى معرفة ما هي صورته فلو كانت صورة الله في الإنسان باعتبار ثلوث الأقانيم لقدر الإنسان أن يعرف بالمعرفة الطبيعية ثلوث الأقانيم الإلهية لقدرته على أن يعرف نفسه بالفطرة الطبيعية. وهذا باطلٌ كما تقرّر في مب ٨٢ ف ١

٤ وأيضاً ليس يصدق اسم الصورة على كلٍّ من الأقانيم الثلاثة بل على الابن فقط فقد قال أوغسطينوس في كتاب الثلوث ٦ ب ٢ «الابن وحده هو صورة الآب» فلو كانت صورة الله تُعتبر في الإنسان من جهة الأَفْنوم لم يكن في الإنسان صورة الثلوث كله بل صورة الابن فقط لكن يعارض ذلك قول ايلاريوس في كتاب الثلوث ٤ «ما يقال من أن الإنسان صُنِعَ على صورة الله يدل على تكثر الأقانيم الإلهية»

والجواب أن يُقال إنَّ الأقانيم الإلهية إنما تتمايز بحسب الأصل أو بالأحرى بحسب إضافات الأصل كما مرَّ في مب ٤٠ ف ٢ وليست طريقة الأصل واحدة في الجميع بل هي في كل شيءٍ بحسب ما يلائم طبيعته فليس صدور غير المتنفسات كصدور الحيوان ولا صدور الحيوان كصدور النبات وبذلك يتضح ان تمايز الأقانيم الإلهية إنما هو بحسب ما يلائم الطبيعة الإلهية ومن ثَمَّ ليس ينتفي بكون الإنسان على صورة الله باعتبار مشابهة الطبيعة كونه على صورة الله باعتبار تمثيل الأقانيم الثلاثة بل ان أحد هذين الأمرين لازمٌ عن الآخر فالحق إذن ان في الإنسان صورة الله باعتبار الطبيعة الإلهية وباعتبار ثلوث الأقانيم لأنَّ للأقانيم الثلاثة في

الله أيضاً طبيعةً واحدةً

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضين الأولين

وعلى الثالث بأن تلك الحجة إنما تنهض لو كانت صورة الله في الإنسان ممثلةً لله تمثيلاً تاماً لكن الفرق بين هذا الثالوث الذي فينا والثالوث الإلهي عظيم جداً كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١٥ ب ٦ ومن ثمَّه قال أيضاً في الموضع المذكور «نرى الثالوث الذي فينا دون أن نُؤمن به فقط وأما كون الله ثالوثاً فتؤمن به فقط دون أن نراه»

وعلى الرابع بأن بعضاً ذهبوا إلى أن في الإنسان صورة الابن فقط إلا أن اوغسطينوس قد ردَّ في كتاب الثالوث ١٢ ب ٥ و ٦ أولاً لأنه لو كان الإنسان مصنوعاً على مثال الابن لكان بالضرورة مصنوعاً على مثال الآب لأن الابن مشابهٌ للآب في الذات المساوية فيها. وثانياً لأنه لو كان الإنسان مصنوعاً على صورة الابن فقط لم يقل الآب لنصنع الإنسان على صورتنا ومثالنا بل على صورتك ومثالك. فإذاً ليس المراد بقوله «على صورة الله صنعه» ان الآب صنع الإنسان على صورة الله الذي هو الابن فقط كما فسَّره بعضٌ بل المراد به ان الله الثالوث صنع الإنسان على صورته أي صورة الثالوث كله — وأما قوله ان الله «صنع الإنسان على صورته» فيحتمل معنيين أحدهما أن يكون حرف الجر دالاً على نهاية الفعل فيكون المعنى لنصنع الإنسان على حال أن تكون فيه صورتنا. والآخر أن يكون حرف الجر مفيداً السببية المثالية على حد قولنا هذا الكتاب مصنوعٌ على ذاك الكتاب فيكون المراد بصورة الله الذات الإلهية التي يقال لها صورةٌ توسعاً من حيث ان الصورة تُطلق على المثال أو على ما قال بعضٌ من حيث أن الأقانيم الإلهية إنما هي متشابهة في الذات

## الفصل السادس

في أن صورة الله هل هي في الإنسان باعتبار العقل فقط

يُتَخَطَّى إلى السادس بأن يقال: يظهر أن صورة الله ليست في الإنسان باعتبار العقل فقط فقد قال الرسول في ١ كور ١١: ٧ ان الرجل هو صورة الله. وليس الرجل هو العقل فقط. فإذا لا تُعْتَبَر صورة الله من جهة العقل فقط

٢ وأيضاً في تك ١: ٢٧ «خلق الله الإنسان على صورته. على صورته خلقه ذكراً وأنثى خلقهم» والذكر والأنثى إنما يتمايزان من جهة البدن. فإذا لا تُعْتَبَر صورة الله في الإنسان من جهة العقل فقط بل من جهة البدن أيضاً

٣ وأيضاً يظهر أن الصورة تُعْتَبَر على الخصوص بحسب الشكل. والشكل مختص بالبدن. فإذا لا تُعْتَبَر صورة الله في الإنسان من جهة العقل فقط بل من جهة البدن أيضاً

٤ وأيضاً قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٢ ب ٧ و ٢٤ ان فينا رؤى ثلاثاً جسمانية وروحانية أو وهمية وعقلية. فإذا كان فينا بحسب الرؤية العقلية الخاصة بالعقل ثلوث باعتباره نكون على صورة الله فكذا الأمر في الرؤيتين الأخريين أيضاً

لكن يعارض ذلك قول الرسول في افسس ٤: ٢٣ «تجددوا بروح أذهانكم والبسوا الإنسان الجديد» ومفاد ذلك ان تجددنا الذي يتم بلبس الإنسان الجديد إنما يرجع إلى العقل. وقد قال في كولوسي ٣: ١٠ «البسوا الإنسان الجديد الذي يتجدد لمعرفة الله على صورة خالقه» فاسند التجدد الذي يتم بلبس الإنسان الجديد إلى صورة الله. فإذا كون الإنسان على صورة الله راجع إلى العقل فقط

والجواب أن يقال لما كانت جميع المخلوقات تشبه الله نوعاً من المشابهة كانت الخليقة الناطقة وحدها تشبهه بطريق الصورة كما مر في ف ١ و ٢ وأما 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 الأجزاء الأخرى فإنما تشبهه بطريق الأثر كسائر الأشياء التي إنما تكون المشابهة فيها بحسب هذه الأجزاء والوجه في ذلك يمكن استيضاحه من اعتبار طريقة تمثيل الأثر وطريقة تمثيل الصورة فإن الصورة تمثل بطريقة مشابهة النوع كما مرّ في ف ٢ والأثر يمثل بطريقة المعلول الذي ليس يبلغ في تمثيله علته إلى مشابهة النوع فإن الرسوم التي يحدثها الحيوان بحركته يقال لها آثار وكذا يقال للرماد أثر النار ولخراب الأرض أثر عسكر العدو فإذا يجوز اعتبار هذا الفرق بين المخلوقات الناطقة والمخلوقات الأخرى من جهة اشتمال المخلوقات الناطقة على شبه الطبيعة الإلهية ومن جهة اشتمالها على شبه الثالوث الغير المخلوق لأنه من جهة شبه الطبيعة الإلهية يظهر أن المخلوقات الناطقة تتصل نوعاً ما إلى مماثلة النوع من حيث أنها لا تشبه الله في الوجود والحيوة فقط بل في التعقل أيضاً كما تقدم في ف ٢ وأما سائر المخلوقات فلا تعقل بل إذا اعتبرت استعدادها يظهر فيها أثر ما للعقل الذي أصدرها. وكذا لما كان الثالوث الغير المخلوق إنما يقع التمايز فيه بحسب صدور الكلمة عن القائل وصدور المحبة عن كليهما كما أسلفنا في مب ٤٥ ف ٧ جاز أن يقال إن 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 أثر يدل على أن هذه الأمور موجودة في العلة التي أصدرتها لأن حصول الخليفة على جوهر متكيف ومحدود يدل على أنها صادرة عن مبدأ ما ونوعها يدل على كلمة الفاعل كما تدل صورة البيت على تصور الصانع وترتيبها يدل على محبة الذي أصدرها التي بها يتجه المعلول إلى الخير

كما يدل استعمال البناء على إرادة الصانع. فإذا يوجد في الإنسان شبه الله بطريق الصورة باعتبار العقل وأما باعتبار سائر أجزائه فبطريق الأثر

إذا أُجيب على الأول بأنه ليس يقال للإنسان صورة الله لأنه صورةٌ بماهيته بل لتضمنه صورة الله مرتسمة بحسب العقل كما يقال للدينار صورة قيصر من حيث يشتمل على صورة قيصر فإذا لا يجب أن تُعتبر صورة الله في الإنسان بحسب كل جزءٍ منه

وعلى الثاني بأن أوغسطينوس قال في كتاب الثلاث ١٢ ب ٥ ان بعضاً أثبتوا صورة الثلاث في الإنسان لكن لا باعتبار شخصٍ واحدٍ بل باعتبار أشخاصٍ متعددة فقالوا «ان الرجل يمثل أقنوم الآب وما يصدر عن الرجل بطريق الولادة يمثل أقنوم الابن وان المرأة الصادرة عن الرجل لا على أنها ابنٌ أو ابنةٌ تمثل الأقنوم الثالث الذي هو الروح القدس» غير أن هذا القول يظهر فساده لأول وهلة أما أولاً فللزوم ان الروح القدس هو مبدأ الابن كما أن المرأة هي مبدأ الولد الذي يولد من الرجل وأما ثانياً فللزوم ان ليس الإنسان إلا على صورة أقنوم واحدٍ واما ثالثاً فلأنه لو كان الأمر كما ذكر لما وجب أن يذكر الكتاب صورة الله في الإنسان إلا بعد صدور النسل. فالحق إذن ان الكتاب لم يقل «ذكراً وأنثى خلقهما» بعد قوله «على صورة الله خلقه» بياناً لكون صورة الله تعتبر بحسب التمايز في الجنس بل لكونها مشتركة في الذكر والأنثى من حيث انها حاصلة باعتبار العقل الذي ليس فيه تمايزٌ جنسيٌّ ومن ثمة بعد ان قال الرسول في كولوسي ٣ «على صورة خالقه» قال «حيث ليس ذكرٌ ولا أنثى»

وعلى الثالث بأنه وان كانت صورة الله في الإنسان لا تعتبر بحسب الشكل الجسماني إلا انه لما كان جسم الإنسان قد انفرد من بين سائر أجسام الحيوانات الأرضية بكونه ليس منحنيّاً إلى الأرض بل على حالٍ يقتدر بها على مراقبة السماء كان

أحق من أجسام سائر الحيوانات بأن يُرى أنه مصنوع على صورة الله ومثاله كما قال  
اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٥١ لكن لا بمعنى ان في جسم الإنسان صورة الله بل بمعنى ان  
شكل الجسم الإنساني يمثل صورة الله التي في النفس بطريق الأثر

وعلى الرابع بأن كل من الرؤية الجسمية والرؤية الوهمية ثالثاً ما كما قال  
اوغسطينوس في كتاب الثالث ١١ ب ٢ فإن في الرؤية الجسمية أولاً صورة الجسم الخارج  
وثانياً الإبصار الذي يحصل بانطباع شبه ما للصورة المذكورة في الباصرة وثالثاً قصد الإرادة  
الذي يبعث الباصرة على الإبصار ويقيده في الشيء المرئي. وكذا أيضاً في الرؤية الوهمية أولاً  
الصورة المحفوظة في الحافظة وثانياً نفس الرؤية الوهمية التي تحصل من طريق ان القوة  
الواهمة تتصور بالصورة المذكورة وثالثاً قصد الإرادة الجامع بينهما غير أن كلا الثلوثين ليس  
لهما حقيقة الصورة الإلهية لأن 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 تمثيلٌ للأقانيم الإلهية مشابهة لها في الطبيعة والأزلية ثم الرؤية الجسمية لا تصدر عن  
صورة الجسم الخارج فقط بل عنها وعن حاسة الرائي معاً وكذا الرؤية الوهمية لا تصدر عن  
الصورة المحفوظة في الحافظة فقط بل عن القوة الواهمة أيضاً فلم يكن في هاتين الرؤيتين تمثيل  
لائقٌ لصدور الابن عن الآب وحده. ثم قصد الإرادة الجامع بين كلا الأمرين المتقدم ذكرهما ليس  
يصدر عنهما لا في الرؤية الجسمية ولا في الرؤية الروحانية فلا يتمثل به صدور الروح القدس  
عن الآب والابن تمثيلاً لائقاً

### الفصل السابع

في أن صورة الله هل هي موجودة في النفس باعتبار الأفعال  
يُتخطى إلى السابع بأن يقال: يظهر أن صورة الله ليست موجودة في النفس

باعتبار الأفعال فقد قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١١ ب ٢٦ «الإنسان مفطورٌ على صورة الله من حيث نحن موجودون ونعلم أننا موجودون ونحب وجودنا وعلمنا». والوجود ليس فعلاً. فإذا لا تُعتبر صورة الله في النفس من جهة الأفعال

٢ وأيضاً ان اوغسطينوس جعل صورة الله في النفس باعتبار ثلاثة أمور العقل والعلم والمحبة كما في كتاب الثالث ٩ ب ٤ والعقل ليس فعلاً بل قوة أو هو ماهية النفس العاقلة. فإذا لا تُعتبر صورة الله من جهة الأفعال

٣ وأيضاً ان اوغسطينوس جعل صورة الثالث في النفس باعتبار الذكر والتعقل والإرادة كما في الكتاب المذكور ١٠ ب ١١. وهذه الثلاثة إنما هي قوى طبيعية للنفس كما قال المعلم في كتاب الأحكام ٣ تم ١. فإذا صورة الله تُعتبر بحسب القوى لا بحسب الأفعال

٤ وأيضاً ان صورة الثالث تبقى دائماً في النفس. والفعل ليس يبقى دائماً. فإذا صورة الله لا تُعتبر في النفس بحسب الأفعال

لكن يعارض ذلك ان اوغسطينوس في كتاب الثالث ٩ ب ٦ جعل الثالث في الأجزاء السافلة من النفس بحسب الرؤية الفعلية الحسية والوهمية. فإذا كذلك الثالث الذي في العقل والذي بحسبه الإنسان على صورة الله يجب اعتباره بحسب الرؤية الفعلية

والجواب أن يقال قد مرّ في ف ٢ ان من شأن الصورة أن تمثل النوع على نحو ما فإذا إذا وجب إثبات صورة الثالث الإلهي في النفس وجب اعتبارها بالأصالة في ما هو أشدّ قرباً بحسب الطاقة إلى تمثيل نوع الأنانيم الإلهية. والأنانيم الإلهية تتمايز بحسب صدور الكلمة عن القائل وصدور المحبة الرابطة بينهما على أنه يتمتع وجود الكلمة في نفسنا دون الافتكار بالفعل كما قال اوغسطينوس في

كتاب الثالث ١٤ ب ٧ وعلى هذا فصورة الثالث تعتبر في العقل أولاً وبالأصالة بحسب الأفعال أي من حيث اننا بالعلم الذي يحصل لنا بالتفكر نصوغ في باطننا الكلمة ومن ذلك تصدر فينا المحبة إلا أنه لما كانت مبادئ الأفعال هي الملكات والقوى وكان كل شيء موجوداً بالقوة في مبدئه جاز أن تُعتبر صورة الثالث في النفس ثانياً وبالتبعية بحسب القوى وخصوصاً بحسب الملكات وذلك من حيث أن الأفعال موجودة فيها بالقوة

إذاً أجيب على الأول بأن وجودنا الذي يرجع إلى صورة الله هو الوجود الخاص الذي نفوق به سائر الحيوانات وهذا الوجود إنما يحصل لنا باعتبار حصولنا على العقل ومن ثمَّ كان هذا الثالث هو نفس ذلك الثالث الذي أثبتته اوغسطينوس في كتاب الثالث ٩ ب ٤ وجعله قائماً بالعقل والعلم والمحبة

وعلى الثاني بأن اوغسطينوس وضع أولاً هذا الثالث في العقل إلا أنه لما كان العقل يدرك ذاته كلها من وجهٍ ويجعلها أيضاً من وجهٍ أي من حيث هو منحازٌ عن غيره وكان من ثمَّه يبحث عن نفسه كما أثبتته بعد ذلك في ك ١٠ ب ٣ و ٤ ولم يكن العلم مساوياً للعقل بالكلية جعل في النفس ثلاثة أمور خاصة بالعقل وهي الذكر والتعقل والإرادة التي ليس يجهل أحدٌ أنه حاصل عليها وقد أثر جعل صورة الثالث في هذه الثلاثة لأنها أنسب بذلك من الثلاثة التي ذكرها قبلها

وعلى الثالث بأن اوغسطينوس قرَّر في كتاب الثالث ١٤ ب ٧ انه يقال اننا نعقل بعض الأشياء ونريدها أو نحبها في حال افتكارنا فيها وفي حال عدم افتكارنا فيها إلا أنها متى كانت دون الافتكار فيها كانت خاصة بالذكر الذي ليس عنده إلا امساكاً بالملكة للعلم والمحبة. غير أنه لما كان «يمتنع وجود الكلمة هناك دون الافتكار لأننا نفتكر في كل ما نقوله حتى بذلك اللفظ الباطن الذي ليس يختص بلغة بشرية أكانت تلك الأمور الثلاثة وهي الحافظة والقوة العاقلة والإرادة أليق

بهذه الصورة ومرادنا بذلك التعقل الذي به نعقل حالا الافتكار والإرادة أو المحبة التي تجمع بين الولد والوالد» كما قال في الموضوع المتقدم ذكره ومن ذلك يتضح أنه أثر جعل صورة الثالوث الإلهي في التعقل والإرادة باعتبار كونهما بالفعل على جعلها فيهما باعتبار كونهما في حفظ الذاكرة بالملكة وان كانت صورة الثالوث موجودة في النفس على نحو ما بهذا الاعتبار أيضاً كما قال أيضاً في الموضوع المشار إليه وبذلك يتضح أن الذكر والتعقل والإرادة ليست ثلاث قوى كما في كتاب الاحكام

وعلى الرابع بأنه ربما أجاب مجيباً بأن اوغسطينوس قال في كتاب الثالوث ١٤ ب ٦ «العقل يتذكر ويعقل ويحب ذاته دائماً» مما قد حمله بعض على أن المراد به ان النفس تعقل وتحب ذاتها دائماً بالفعل غير أنه قد نفى كون المراد به ذلك بقوله بعده «لا تفكر دائماً انها منحازة عما ليس إياها» وبذلك يتضح ان النفس لا تعقل وتحب ذاتها دائماً بالفعل بل بالملكة وقد يقال انها كلما عقلت شيئاً عقلت ذاتها بإدراكها فعلها إلا أنها لما لم تكن عاقلة دائماً بالفعل كما هو ظاهر في النائم وجب القول ان الأفعال وان لم تبقى دائماً في أنفسها لكنها تبقى دائماً في مبادئها التي هي القوى والملكات ومن ثمَّ قال اوغسطينوس في الكتاب المتقدم ذكره ب ٤ «إذا كانت النفس الناطقة صُنِعَت على صورة الله من حيث تقدر أن تستعمل النطق والعقل لأجل تعقل الله ومشاهدته فقد كانت صورة الله فيها منذ بدء وجودها»

### الفصل الثامن

في أن صورة الثالوث الإلهي هل هي في النفس بالنسبة إلى الموضوع الذي هو الله فقط يُنْخَطَى إلى الثامن بأن يقال: يظهر أن صورة الثالوث الإلهي ليست في النفس بالنسبة إلى الموضوع الذي هو الله فقط لأنها إنما توجد في النفس باعتبار صدور

الكلمة فينا عن القائل والمحبة عن كليهما كما مرّ في الفصل السابق. وهذا يحصل عندنا بالنسبة إلى كل موضوع. فإذا صورة الثالوث الإلهي موجودة في عقلنا بالنسبة إلى كل موضوع

٢ وأيضاً قال أوغسطينوس في كتاب الثالوث ١٢ ب ٤ «متى بحثنا عن الثالوث في النفس نبحت عنه في النفس كلها دون تفرقة بين الفعل النطقي في الزمانيات والنظر في الأزليات» فإذا صورة الثالوث توجد في النفس بالنسبة إلى الموضوعات الزمانية أيضاً

٣ وأيضاً إنما نتعقل الله ونحبه بحسب موهبة النعمة فلو كانت صورة الثالوث تُعتبر في النفس بحسب تذكر الله وتعقله وإرادته أي محبته لم تكن صورة الله حاصلة في الإنسان بالطبع بل بالنعمة فلم تكن مشتركة في جميع الناس

٤ وأيضاً إن القديسين الحاصلين في الوطن قرييون جداً إلى صورة الله باعتبار رؤية المجد ومن ثمة قيل في ٢ كور ٣: ١٨ «نتحوّل إلى تلك الصورة بعينها من مجدٍ إلى مجدٍ» ورؤية تُدرك بها الزمانيات. فإذا صورة الله تعتبر فينا بالنسبة إلى الزمانيات أيضاً

لكن يعارض ذلك قول أوغسطينوس في كتاب الثالوث ١٤ ب ١٢ «ليست صورة الله في العقل من حيث يتذكر ويحسب ذاته بل من حيث يقدر أيضاً أن يتذكر ويعقل ويحب الله الذي صنعه» فالأولى إذن لا تعتبر صورة الله في العقل بالنسبة إلى موضوعات أخرى

والجواب أن يُقال إنّ الصورة تتضمن المشابهة البالغة من وجه ما إلى تمثيل النوع كما تقدم في ف ٢ و ٧ فوجب من ثمة أن تعتبر صورة الثالوث الإلهي في النفس بالنسبة إلى شيء يمثل الأقانيم الإلهية بالتمثيل النوعي على حسب طاقة الخليقة والأقانيم الإلهية تتمايز باعتبار صدور الكلمة عن القائل والمحبة عن كليهما

كما مرّ في الفصل السابق وكلمة الله تولد من الله باعتبار معرفته نفسه والمحبة تصدر عن الله باعتبار محبته لنفسه. وواضح أن اختلاف الموضوعات يحدث اختلافاً في نوع الكلمة والمحبة لأن الكلمة المتصورة عند عقل الإنسان في حق الحجر والمتصورة في حق الفرس ليستا متحدتين نوعاً في عقل الإنسان وكذا ليست محبتهما متحدّة نوعاً. فإذا إنما تُعتبر الصورة الإلهية في الإنسان من جهة الكلمة المتصورة في حق معرفة الله ومن جهة المحبة المنبعثة من هناك فإذا إنما تُعتبر صورة الله في النفس من جهة ما يتجه أو ما من شأنه أن يتجه إلى الله. والعقل يتجه إلى شيء على نحوين بالقصد والمباشرة وبالتبعية والواسطة كما يقال لمن ينظر في صورة إنسان في المرآة أنه يتجه إلى ذلك الإنسان ومن ثمّ قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٤ ب ٨ «العقل يتذكر ويعقل ويحب ذاته وإذا نظرنا إلى ذلك فقد نظرنا إلى الثالث الذي ليس هو الله بل صورة الله» وليس ذلك لاتجاه العقل إلى نفسه مطلقاً بل من حيث يقدر بذلك أن يتجه أيضاً إلى الله كما يتضح من الشهادة المؤرّدة في المعارضة

إذا أُجيب على الأول بأن حقيقة الصورة لا يجب أن يُعتبر فيها صدور شيء عن شيء فقط بل صدور ماذا عن ماذا أيضاً أي صدور كلمة الله عن معرفة الله

وعلى الثاني بأنه يوجد في النفس كلها ثالث ما لكن لا بحيث يُطلب من دون فعل الزمانيات والنظر في الأزليات أمرٌ ثالث يتم به الثالث كما قيل هناك بعد الكلام المورد بل ان ذلك الجزء النطقيّ الحاصل من جهة الزمانيات وان أمكن وجود الثالث فيه الا أنه يمتنع أن يوجد فيه صورة الله كما قيل هناك بعد ذلك لأن معرفة هذه الزمانيات عارضة في النفس والملكات التي تُعرف بها الزمانيات أيضاً ليست حاضرة دائماً بل قد تكون حاضرة وقد تكون متذكّرة فقط حتى بعد

ابتداءً حضورها أيضاً كما يتضح ذلك في الايمان الذي يحصل لنا بحسب الزمان في هذه الحال الحاضرة وأما في حال السعادة المستقبلية فلن يبقى فينا الايمان بل تذكر الايمان فقط

وعلى الثالث بأن معرفة الله ومحبهه الثوابية لا تحصل إلا بالنعمة غير أن هناك معرفةً ومحبةً طبيعية كما مرّ في في ف ٤ وقدرة العقل على استعمال النطق لأجل تعقل الله طبيعةً باعتبار ما قدمنا من أن صورة الله تبقى دائماً في العقل سواءً كانت ضعيفة جداً وقريبةً من العدم كما في الذين ليس لهم استعمال النطق أو مظلمة وشوهاء كما في الخطأ أو مضبئةً وجميلةً كما في الأبرار على ما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٤ ب ٤

وعلى الرابع بأن الزمانيات ستُرى برويةً المجد في الله فتكون رؤيتها راجعةً إلى صورة الله وهذا ما أراده اوغسطينوس بقوله في الكتاب المتقدم ذكره ب ١٤ «ان تلك الطبيعة التي يغتبط العقل باتصاله بها سيرى فيها كل ما يراه على حالٍ غير متغيرة» لأن حقائق جميع المخلوقات موجودة أيضاً في الكلمة الغير المخلوقة

### الفصل التاسع

هل يليق تمييز المثل عن الصورة

يُخطئ إلى التاسع بأن يقال: يظهر أنه ليس يليق تمييز المثل عن الصورة إذ ليس يليق تمييز الجنس عن النوع. ونسبة المثل إلى الصورة نسبة الجنس إلى النوع لأنه «كلما وجدت الصورة وجدت المشابهة ولا يُعكس» كما في كتاب ٨٣ مب ٧١. فإذاً ليس يليق تمييز المثل عن الصورة

٢ وأيضاً ان حقيقة الصورة لا تعتبر من جهة تمثيل الأقانيم الإلهية فقط بل من جهة تمثيل الذات الإلهية أيضاً الذي يقتضي الخلود وعدم التجزئ. فإذاً ليس يليق ان يُقال إن محل المثل هو الذات لكونها خالدة وغير متجزئة ومحل الصورة

ما سواها

٣ وأيضاً ان صورة الله في الإنسان على ثلاثة أنواع صورة الطبيعة وصورة النعمة وصورة المجد كما مرّ في ف ٤. والبراءة والبرارة ترجع إلى النعمة. فإذا ليس يليق أن يُقال إنّ الصورة تُعتبر بحسب الذكر والتعقل والإرادة والمثال يعتبر بحسب البراءة والبرارة

٤ وأيضاً ان معرفة الحق ترجع إلى التعقل ومحبة الفضيلة ترجع إلى الإرادة. والتعقل والارادة ركنان للصورة. فإذا ليس يليق أن يُقال إنّ محل الصورة معرفة الحق ومحل المثال محبة الفضيلة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٥١ «لم يذهب بعضٌ دون وجهٍ من الصواب إلى أن المراد بقوله على صورته ومثاله أمران لأنه لو كان المراد بذلك أمراً واحداً لاجتزئ باسم واحدٍ»

والجواب أن يُقال إنّ المثال أو المماثلة وحدةٌ ما لحصوله عن الواحد بالكيفية كما في الإلهيات ك ٥ م ٢٠ ولما كان الواحد من الأمور العامة الشاملة كان مشتركاً بين جميع الأشياء وجاز صدقه على كل فردٍ منها كالخير والحق فإذاً كما يجوز أن يعتبر الخير سابقاً على كل شيءٍ جزئي ولاحقاً له من حيث يدل على كماله كذلك الحال في المثال بالنسبة إلى الصورة فإن الخير سابقٌ على الإنسان من حيث أن الإنسان خيرٌ جزئيٌّ وهو أيضاً لاحقٌ له من حيث نقول لإنسانٍ مخصوص انه خيرٌ باعتبار كماله في الفضيلة وكذا المثال فإنه يعتبر سابقاً على الصورة من حيث هو أعمٌ منها كما تقدم في ف ١ ويعتبر أيضاً لاحقاً لها من حيث يدل على كمالها لأننا نقول لصورة شيءٍ انها مماثلة له أو غير مماثلة له من حيث تمثله تمثيلاً كاملاً أو ناقصاً. إذ تمهّد ذلك جاز اعتبار المثال منحازاً عن الصورة من وجهين أولاً من حيث هو سابقٌ عليها وأعمٌ منها وبهذا الوجه يعتبر المثال بحسب أمورٍ أعمٌ من

خاصيات الطبيعة العقلية اللواتي بحسبهن تُعتبر الصورة حقيقةً وعلى هذا قيل في كتاب ٨٣ مب ٥١ «لا مرأى في أن الروح أي العقل مصنوعٌ على صورة الله» وأما سائر ما في الإنسان أي ما يختص بأجزاء النفس السافلة أو بالبدن أيضاً فذهب بعضٌ إلى أنه مصنوعٌ على مثال الله. وبهذا الاعتبار أيضاً قيل في كتاب كمية النفس ب ٢ أن مثال الله يُعتبر في النفس من حيث هي غير فاسدة لأن الفاسد وغير الفاسد فصلان للموجود المشترك. وثانياً من حيث يدل على تمثيل الصورة وكمالها وبهذا الاعتبار قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ١٢ «أن قوله على صورة الله يدل على كونه عقلياً ومختاراً ورباً فعله وقوله على مثال الله يدل على كونه مشابهاً له في الفضيلة بحسب الطاقة البشرية» وإلى ذلك يرجع ما يقال من أن المثال يرجع إلى محبة الفضيلة إذ ليس فضيلةً دون محبة الفضيلة

إذاً أُجيب على الأول بأن المثال لا يفارق الصورة باعتبار حقيقته المشتركة لأنه بهذا الاعتبار داخلٌ في حقيقة الصورة بل باعتبار عدم بلوغ مثالٍ ما إلى حقيقة الصورة أو باعتبار كونه مكماً للصورة

وعلى الثاني بأن ماهية النفس ترجع إلى الصورة من حيث تمثل الذات الإلهية باعتبار ما هو خاصٌ بالطبيعة العقلية لا باعتبار الأحوال اللاحقة لمطلق الموجود كالبسطة وعدم الانحلال وعلى الثالث بأن من الفضائل أيضاً ما هو حاصل للنفس بالطبع ولو بحسب بعض مبادئه وهذا يجوز اعتبار مثال طبيعي بحسبه. على أنه ليس يمتنع أن ما يقال له صورةً باعتبارٍ يقال له مثالٌ باعتبار آخر

وعلى الرابع بأن محبة الكلمة التي هي المعرفة المحبوبة ترجع إلى حقيقة الصورة وأما محبة الفضيلة فترجع إلى المثال كما ترجع إليه الفضيلة



## المبحث الرابع والتسعون

### في حالة الإنسان الأول من جهة العقل - وفيه أربعة فصول

ثم يجب النظر في حالة الإنسان الأول وأولاً من جهة النفس ثم من جهة البدن أما من جهة الناس فيبحث عن أمرين أولاً عن حالة الإنسان من جهة العقل وثانياً عن حالته من جهة الإرادة. فالأول يدور البحث فيه على أربع مسائل — ١ في أن الإنسان هل رأى الله بالذات — ٢ هل قدر أن يرى الجواهر المفارقة أي الملائكة — ٣ هل كان له علم جميع الأشياء — ٤ هل كان ممكناً له أن يخطئ أو ينخدع

## الفصل الأول

### في أن الإنسان الأول هل رأى الله بالذات

يُتَخَطَّى إلى الأوّل بأن يقال: يظهر أن الإنسان الأول رأى الله بالذات لأن سعادة الإنسان قائمة بروية الذات الإلهية والإنسان الأول «لما كان في جنة عدن كان عائشاً سعيداً غنياً في كل شيء» كما قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ١١ وقال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ١٠ «لو كان للناس أميالٌ كالتي لنا الآن فكيف كانوا سعداء في ذلك المكان السعيد الذي لا يستقصيه وصف واصف وهو جنة عدن» فإذا الإنسان الأول رأى الله بالذات في جنة عدن

٢ وأيضاً قال اوغسطينوس في الموضع المتقدم ذكره «كان الإنسان الأول حاصلاً على كل ما تقدر الإرادة الصالحة أن تحصل عليه» والإرادة الصالحة لا تقدر أن تحصل على كل شيء أفضل من رؤية الذات الإلهية. فإذا كان الإنسان يرى الله بالذات

٣ وأيضاً ان رؤية الله بالذات هي رؤيته لا بواسطة ولا بلغز. والإنسان في حال البرارة رأى الله دون واسطة كما قال المعلم في كتاب الأحكام ٤ تم ١ وقد رآه أيضاً دون لغز لأن اللغز يتضمن ظلمة كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٥ ب ٩. والظلمة إنما دخلت بالخطيئة. فإذا الإنسان الأول رأى الله بالذات في الحالة الأولى

لكن يعارض ذلك قول الرسول في ١ كور ١٥: ٤٦ «لم يكن الروحاني أولاً بل الحيواني» ورؤية الله بالذات أعظم الأشياء روحانية. فإذا الإنسان الأول لم ير الله بالذات في حال الحياة الحيوانية الأول

والجواب أن يقال إن الإنسان الأول لم ير الله بالذات في تلك الحالة الطبيعية من الحياة إلا أن يقال إنه رآه في حال الجذب حين أوقع الله سبائاً على آدم كما في تك ٢ وتحقيق ذلك أنه لما كانت الذات الإلهية هي نفس السعادة كانت نسبة عقل من يرى الذات الإلهية إلى الله كنسبة كل إنسان إلى السعادة وواضح أنه ليس يقدر إنسان أن يميل بإرادته عن السعادة فإن الإنسان يطلب السعادة ويهرب عن الشقاوة طبعاً وضرورة فإذا يمتنع على كل من يرى الله بالذات أن يميل بإرادته عن الله أي أن يخطأ ولهذا كان جميع الذين يرون الله بالذات يرسخون في محبة الله بحيث يعصمون من الخطيئة وإذ كان آدم قد خطئ فواضح أنه لم يكن يرى الله بالذات إلا أنه مع ذلك كان يعرف الله معرفة أعلى من معرفتنا الحاضرة وهكذا كانت معرفته واسطة على نحو ما بين معرفة الحالة الحاضرة ومعرفة الوطن التي بها يرى الله بالذات. ولتوضيح ذلك يجب أن يُعتبر أن رؤية الله بالذات قسيمة لرؤيته بالخلقة وكلما كانت الخلقة أعلى وأشبه بالله كانت رؤية الله بها أجلى كما أن الإنسان يرى رؤية أكمل في المرأة التي تكون صورته فيها أظهر وبذلك يتضح أن رؤية الله بالآثار المعقولة أعلى جداً من رؤيته بالآثار

المحسوسة والجسمانية. والمحسوسات تُذهِلُ الإنسان وتشغله في حال هذه الحيوية فتعوقه عن أن ينظر في الآثار المعقولة نظراً كاملاً وجلياً. لكنه قيل في جا ٧: ٣٠ «صنع الله الإنسان مستقيماً» واستقامة الإنسان المصنوع من الله قائمة بخضوع الأدنى للأعلى وعدم امتناع الأعلى بالأدنى فإذا لم تكن الأشياء الخارجة تعوق الإنسان الأول عن أن ينظر نظراً جلياً وثابتاً في الآثار المعقولة التي كان يدركها بإشراق الحق الأول إدراكاً طبيعياً أو فيضياً ومن ثمَّه قال اوغسطينوس في شرح تك ك ١١ ب ٣٣ «ربما كان الله في أول الأمر يكلم الإنسانين الأولين كما يكلم الملائكة وذلك بإنارته أذهانهما بالحق الغير المتغير وان كانا لا يدركان بذلك من الذات الإلهية مقدار ما يدركه الملائكة» فإذا كان الإنسان الأول يدرك الله بآثاره المعقولة ادراكاً أجلى من إدراكنا الحاضر

إذا أُجيب على الأول بأن الإنسان لم يكن في جنة عدن سعيداً بتلك السعادة الكاملة التي كانت معدة لأن ينتقل إليها والقائمة برؤية الذات الإلهية بل كان له نوعٌ من السعادة كما قال اوغسطينوس في الكتاب المذكور ب ١٨ من حيث كان له نوعٌ من البرارة والكمال الطبيعيين

وعلى الثاني بأن الإرادة الصالحة هي الإرادة المنتظمة ولو أراد الإنسان الأول أن يحصل في حال الاستحقاق على الثواب الذي كان موعوداً به لم تكن إرادته منتظمة

وعلى الثالث بأن الوسطة ضربان ما يُرى بها الشيء بمجرد رؤيتها كالمرآة التي بها يُرى الإنسان بمجرد رؤيتها وما بمعرفتها يُتوصل إلى معرفة مجهولٍ ما كالحِدِّ الأوسط في البرهان والله كان يُرى دون هذه الوسطة لكن لا دون الوسطة الأولى لأنه لم يكن واجباً أن يتوصل الإنسان الأول إلى معرفة الله ببرهانٍ مأخوذٍ من أثرٍ ما كما هو واجبٌ عندنا بل كان يعرف الله على حسب حاله

بمجرد معرفته آثاره وخصوصاً المعقولة وكذلك يجب أن يُعتبر أن الظلمة المدلول عليها ضمناً باسم اللغز تحتل معنيين أحدهما أن كل خليفة مظلمة نوعاً من الظلمة بالنسبة إلى الضياء الإلهي الغير المحدود وبهذا المعنى كان آدم يرى الله باللغز لأنه كان يراه بأثره المخلوق والآخر أن يكون المراد بها الظلمة التي تبعث الخطيئة أي من حيث يُعاق الإنسان بانشغاله بالمحسوسات عن النظر في المعقولات وبهذا المعنى لم يرَ آدم الله باللغز

### الفصل الثاني

في أن آدم هل رأى الملائكة بالذات في حال البرارة

يُنْتَظَى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن آدم رأى الملائكة بالذات في حال البرارة فقد قال غريغوريوس في كتاب المحاوراة ٤ ب ١ «لا شك أن الإنسان الأول كان من عادته أن يحتظي بمخاطبة الله ويخالط أرواح الملائكة الأخيار بطهارة قلبه وعلو رويته»

٢ وأيضاً أن اتصال النفس بالبدن الفاسد الذي يتقلها كما في حك ٩ عائق لها في الحال الحاضرة عن معرفة الجواهر المفارقة ولذلك كانت النفس المفارقة تقدر أن ترى الجواهر المفارقة كما مرَّ في مب ٨٩ ف ٢. ونفس الإنسان الأول لم تكن مثقلةً بالبدن إذ لم يكن فاسداً. فإذا كانت قادرة أن ترى الجواهر المفارقة

٣ وأيضاً أن نفساً مفارقة تعرف نفساً أخرى بمعرفتها ذاتها كما في كتاب العلل قض ١٣. ونفس الإنسان الأول كانت تعرف ذاتها. فإذا كانت تعرف سائر الجواهر المفارقة

لكن يعارض ذلك أن طبيعة نفس آدم كانت نفس طبيعة أنفسنا. وتعقل الجواهر المفارقة ليس الآن مقدوراً لأنفسنا. فكذا إذا لم يكن مقدوراً لنفس الإنسان الأول

والجواب أن يُقال إنَّ حالة النفس الإنسانية تختلف من جهتين أولاً 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 حالٍ واحدة وبهذا الوجه تختلف حالة البرارة عن حالة الإنسان بعد الخطيئة لأنَّ نفس الإنسان كانت في حالة البرارة مُعدَّةً لتكميل البدن وتدبيره كما هي الآن أيضاً وبناءً على هذا قيل أن الإنسان الأول صار نفساً حية أي مؤتية البدن الحيوة الحيوانية على أنه إنما كان حاصلاً على كمال هذه الحيوة من حيث أن بدنه كان خاضعاً بالكلية لنفسه غير عائق لها عن شيء كما مرَّ في الفصل السابق وواضح مما تقدم في مب ٨٤ ف ٧ انه من طريق أن النفس مُعدَّة لتدبير البدن وتكميله من جهة الحيوة الحيوانية يلائم نفسنا طريقة التعقل الحاصلة بالالتفات إلى الصور الخيالية فإذا كذلك كانت هذه الطريقة من التعقل ملائمةً لنفس الإنسان الأول أيضاً. على أنه باعتبار هذه الطريقة من التعقل تتحرَّك النفس على ثلاث درجات كما قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ مق ٢ و ٧ الأولى باعتبار رجوع النفس من الأمور الخارجية على ذاتها والثانية باعتبار ارتقائها إلى الاتصال بالقوى العالية المتحدة وهي الملائكة والثالثة باعتبار وصولها إلى ما وراء ذلك من الخير الذي هو فوق جميع الخيرات وهو الله فباعتبار الحركة الأولى التي بها تنتقل النفس من الأشياء الخارجية إلى ذاتها تستكمل معرفة النفس لأنَّ لفعل النفس العقلي نسبةً طبيعيةً إلى ما هو خارجٌ عنها كما مرَّ في مب ٨٤ ف ٦ فبمعرفة يمكن أن يُعرَف فعلنا العقلي معرفةً كاملةً كما يُعرَف الفعل بموضوعه وبالفعل العقلي يمكن أن يُعرَف العقل الإنسان معرفةً كاملةً كما تُعرَف القوة بفعلها الخاص. وأما في الحركة الثانية فليس يوجد معرفة كاملة لأنه لما كان الملاك لا يعقلُ بالالتفات إلى الصور الخيالية بل بطريقةً أعلى جداً كما مرَّ في مب

٥٥ ف ٢ لم تكن طريقة المعرفة المتقدم ذكرها التي بها تعرف النفس ذاتها تؤدي بالكفاية إلى معرفته وأما الحركة الثالثة فبالأولى لا ينتهي بها إلى المعرفة الكاملة لأن الملائكة أيضاً لا يقدرّون بمعرفتهم أنفسهم أن يتوصلوا إلى معرفة الجوهر الإلهي لفرط مجاوزته لهم. إذا تمهّد ذلك فنفس الإنسان الأوّل لم تكن تقدر أن ترى الملائكة بذواتهم إلا أنها كانت تعرفهم بطريقة أعلى من طريقة معرفتنا لأن معرفتها للمعقولات الباطنة كانت أيقن وأرسخ من معرفتنا وبناءً على علو معرفتها هذا قال غريغوريوس أنها تخالط أرواح الملائكة

وبذلك يتضح الجواب على الأول

وأجيب على الثاني بأن قصور نفس الإنسان الأول عن تعقل الجواهر المفارقة لم يكن بسبب تثقيل البدن بل بسبب انحطاط الموضوع الذي هو طبيعي لها عن علو مرتبة الجواهر المفارقة وأما قصورنا نحن عن ذلك فلكلا الأمرين

وعلى الثالث بأن نفس الإنسان الأول لم تكن قادرة بمعرفتها ذاتها على الوصول إلى معرفة الجواهر المفارقة كما تقدم في جرم الفصل لأن كل جوهر مفارق أيضاً إنما يعرف غيره من الجواهر المفارقة بالطريقة الملائمة لحاله

### الفصل الثالث

في أن الإنسان الأول هل كان له علم جميع الأشياء

يُنْتَخَطَى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الإنسان الأول لم يكن له علم جميع الأشياء لأنه لو كان له ذلك لم يخل أن يكون قد حصل له أما بالصور المستفادة أو بالصور الطبيعية أو بالصور المفاضة. لكنه لم يحصل له ذلك بالصور المستفادة لأن المعرفة بهذه الصور تحصل عن التجربة كما في الإلهيات ك ١ وهو لم تكن حصلت له حينئذ تجربة جميع الأشياء ولا بالصور الطبيعية أيضاً لأنه كان له نفس طبيعيتنا. ونفسنا «كصحيفة لم يكتب فيها شيء» كما في كتاب النفس ٣ م

١٤. ثم لو كان حصل له ذلك بالصور المفاضة لكان علمه بالأشياء مغايراً في الحقيقة لعلمنا الذي نستفيد من الأشياء

٢ وأيضاً ان لجميع الأشخاص المتحدة بالنوع طريقة واحدة لإدراك الكمال. وسائر الناس ليس يحصل لهم في حال وجودهم علم جميع الأشياء بل يكتسبونه تدريجاً بحسب طريقتهم. فإذا كذلك آدم لم يحصل له حالاً جُبل علم جميع الأشياء

٣ وأيضاً إنما خُلق الإنسان على حال هذه الحياة الحاضرة لتزداد نفسه علماً واستحقاقاً ولذلك فيما يظهر اتصلت النفس بالبدن والإنسان كان في تلك الحال قابلاً لأن يزداد استحقاقاً. فإذا كان قابلاً لأن يزداد علماً بالأشياء. فإذا لم يكن له علم جميع الأشياء

لكن يعارض ذلك أن آدم وضع أسماء لجميع الحيوانات كما في تك ٢. وأسماء الأشياء يجب أن تكون مناسبة لطبائعها. فإذا كان آدم يعلم طبائع جميع الحيوانات وبجامع الحجة كان يعلم جميع الأشياء الأخر

والجواب أن يقال إن الكامل متقدّم بالرتبة الطبيعية على الناقص كما أن الفعل أيضاً متقدّم على القوة لأن ما بالقوة لا يخرج إلى الفعل إلا بوجود الفعل ولما كانت الأشياء أُبدعت في البدء من الله لا لتوجد في أنفسها فقط بل لتكون مبادئ لغيرها أيضاً صدرت على حال كاملة لتقدر أن تكون فيها مبادئ لغيرها. والإنسان يقدر أن يكون مبدأً لآخر لا بالتوليد الجسماني فقط بل بالتعليم والتدبير أيضاً ولهذا كما أُبدع الإنسان الأول كاملاً في البدن ليقدر حالاً على التوليد كذلك أُبدع أيضاً كاملاً في النفس ليقدر حالاً على تعليم غيره وتدبيره وليس لأحد أن يعلم ما لم يكن هو عالماً ومن ثمَّ أُبدع الإنسان الأول من الله عالماً بجميع الأشياء التي من شأن الإنسان أن يتعلمها وهي جميع تلك الأشياء الموجودة بالقوة في المبادئ الأولى البينة بأنفسها أي جميع ما يقدر الناس أن يعرفوه بالقوة الطبيعية

ثم ان تدبير الإنسان لحياته وحيوة غيره لا يقتضي معرفة ما يمكن معرفته بالقوة الطبيعية فقط بل معرفة ما لا تتصل إليه المعرفة الطبيعية أيضاً من حيث أن حيوة الإنسان متجهة إلى غاية فائقة الطبع كما أنه لا بد لنا في تدبير حياتنا من معرفة عقائد الايمان ومن ثمَّ فالإنسان الأول قد تلقَّى من معرفة هذه الأمور الفائقة الطبع مقدار ما كان ضرورياً لتدبير الحيوة الإنسانية باعتبار تلك الحال. وأما سائر الأشياء التي لا يمكن للإنسان معرفتها بالاجتهاد الطبيعي ولا هي ضرورية لتدبير الحيوة البشرية فالإنسان الأول لم يعرفها وذلك كخواطر الناس وأفكارهم وكالحوادث المستقبلية وبعض الجزئيات كعدد حصى النهر ونحو ذلك

إذا أُجيب على الأول بأن الإنسان الأول حصل له علم جميع الأشياء بالصور المفاضة من الله ولم يكن ذلك العلم مع هذا مغايراً في الحقيقة لعلنا كما أن العينين اللتين وهبهما المسيح للاكمه لم تكونا مغايرتين في الحقيقة للأعين التي أصدرتها الطبيعة

وعلى الثاني بأنه كان واجباً أن يكون لآدم من حيث كان الإنسان الأول شيء من الكمال لا يناسب سائر الناس كما يتضح مما تقدم في جرم الفصل

وعلى الثالث بأن آدم لم يكن قابلاً لأن يزداد علماً باعتباره عدد المعلومات الطبيعية بل باعتبار طريقة المعرفة لأن ما كان يعلمه بالطريقة العقلية كان قابلاً لأن يعلمه بعد ذلك بالتجربة وأما المدارك الفائقة الطبع فكان قابلاً لأن يزداد علماً بها باعتبار عددها أيضاً بأوحية جديدة كما يزداد علم الملائكة أيضاً باشراقات جديدة. ومع ذلك ليس حكم ازدياد الاستحقاق والعلم واحداً إذ ليس بعض الناس مبدأ لبعض في الاستحقاق كما أن بعضهم مبدأ لبعض في العلم

### الفصل الرابع

في أن الإنسان هل كان ممكناً في الحالة الأولى أن ينخدع  
يُنخِطَى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن الإنسان كان ممكناً في الحالة الأولى أن ينخدع فقد  
قال الرسول في ١ تيمو ٢: ١٤ ان «المرأة أُغْوِيَتْ فوقعت في التعدي»

٢ وأيضاً قال المعلم في كتاب الأحكام ٢ تم ٢١ «إنما لم تخفَ المرأة من الحية عندما  
رأتها تتكلم لأنها ظنّت أن الله أتاها فوق النطق» وهذا لم يكن صحيحاً. فإذاً قد انخدعت المرأة قبل  
الخطيئة

٣ وأيضاً من الطبيعي أنه كلما كان شيء أبعد عن البصر كان إبصاره أقلّ. وطبيعة العين  
لم تضعف بالخطيئة. فإذاً كان الأمر كذلك في حال البرارة. فإذاً كان ممكناً أن ينخدع الإنسان في  
مقدار المرئي كما ينخدع الآن

٤ وأيضاً قال اوغسطينوس في شرح تك ك ١٢ ب ٢ «النفس تعتقد في الحلم خيال الشيء  
نفس الشيء» وقد كان ممكناً للإنسان في حال البرارة أن يأكل وينام ويحلم. فإذاً كان ممكناً أن  
ينخدع باعتقاده خيالات الأشياء نفس الأشياء

٥ وأيضاً لم يكن ممكناً للإنسان الأول أن يعلم أفكار 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 أخذ الحق بالباطل  
ليس من طبع الإنسان المخلوق بل من عقاب الهالك»

والجواب أن يُقال إن بعضاً قالوا بأن الانخداع يحتمل معنيين أحدهما أن يكون المراد به  
اعتباراً ضعيفاً يعتبر صاحبه الباطل حقاً دون اعتقاده والثاني أن يكون المراد به الاعتقاد الثابت  
فما كان آدم يعلمه كان ممتنعاً قبل الخطيئة انخداعه به بأحد المعنيين المذكورين وأما ما لم يكن  
يعلمه فكان يجوز انخداعه به بالمعنى

الأول وإنما قالوا هذا لأن اعتبار الباطل في ذلك ليس فيه ضررٌ للإنسان وكذا ليس فيه حرجٌ عليه لعدم التهور في اعتقاده والتمسك به. لكن هذا القول غير لائق بكمال الحالة الأولى لأنه في تلك الحالة كان يمكن اجتناب الخطيئة دون عناءٍ وما دام ذلك لم يكن ممكناً أصلاً حدوث شرٍّ ما كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ١٠ ومن الواضح أنه كما أن الحق هو خير العقل كذلك الباطل هو شرُّه كما في الخليقات ك ٦ ب ٢ فإذا ما دام حال البرارة كان يمتنع اعتبار عقل الإنسان شيئاً من الباطل حقاً لأنه كما أن أعضاء بدن الإنسان كانت خالية من كمالٍ ما كالضيء مثلاً دون أن يكون ثمّة شرٌّ ما كذلك جاز أن يخلو العقل عن معرفةٍ ما دون أن يكون ثمّة اعتبارٌ للباطل. ويظهر ذلك أيضاً من استقامة الحالة الأولى لأنه ما دامت النفس خاضعةً لله كانت الأجزاء الساقطة في الإنسان خاضعةً للأجزاء العالية وغير عاتقة لها وواضح مما تقدم في مب ٨٥ ف ٦ ان العقل صادقٌ دائماً في حق موضوعه الخاص فهو إذن ليس ينخدع أصلاً من نفسه وكل خداعٍ فإنما يعرض له من جزءٍ سافلٍ كالخيال ونحوه ولذلك نجد أنه متى لم تكن القوة الحاكمة الطبيعية متعطلة لا نغترُّ بهذه الخيالات بل إنما نغترُّ بها متى كانت القوة الحاكمة متعطلة كما هو ظاهرٌ في النائمين. فقد وضح إذن ان استقامة الحالة الأولى لم تكن تحتل ضلال العقل في أمرٍ ما إذا أُجيب على الأول بأن اغواء المرأة وان كان متقدماً على خطيئة الفعل الظاهر إلا أنه كان لاحقاً لخطيئة الكبرياء الباطنة فقد قال اوغسطينوس في شرح تك ١١ ب ٣٠ «لو لم يكن حب التسلط وروح العجب لاعبأ بقلب المرأة لما صدّقت كلام الحية»

وعلى الثاني بأن المرأة ظنّت ان الحية أوتيت قوة النطق لا بالطبع بل بفعلٍ فائق الطبع على أنه ليس من الضرورة أن يعوّل على كلام معلم الاحكام في

هذه المسئلة

وعلى الثالث بأنه تمثّل لحس الإنسان الأول أو لخياله شيءٌ على خلاف ما هو في الحقيقة لما انخدع بذلك لأنه كان يهتدي إلى الحق بحكم النطق

وعلى الرابع بأن ما يعرض في حال النوم لا يُعتبر من أفعال الإنسان لخلوه في تلك الحال عن استعمال النطق الذي هو فعل الإنسان الخاص

وعلى الخامس بأنه لو قيل للإنسان في حال البرارة شيءٌ باطلٌ من الحوادث المستقبلية أو خواطر القلوب لما اعتقده كذلك بل لا يعتقد أنه ممكنٌ أن يكون كذلك وليس هذا تصديقاً للباطل. أو يُقال إن الله كان يعضده حينئذٍ لئلا يضلّ في ما لم يكن يعلمه ولا اعتراض بما أورده بعضٌ من أنه عندما وردت عليه التجربة لم يُعضد بما يمنع ضلاله مع أنه كان حينئذٍ في غاية الحاجة لأنه كان قد خطئ قبل ذلك بفكره ولم يستنجد الله



### المبحث الخامس والتسعون

في ما يتعلق بإرادة الإنسان الأول أي في نعمته وبرارته - وفيه أربعة فصول

ثم يجب النظر في ما يتعلق بإرادة الإنسان الأول وهو على قسمين الأول في نعمة الإنسان وبرارته والثاني في استعمال البرارة بتسلطه على ما سواه. أما الأول فالبحث فيه يدور على أربع مسائل — ١ في أن الإنسان الأول هل خُلِقَ في حال النعمة — ٢ هل كان فيه في حال البرارة انفعالاتٌ نفسانية — ٣ هل كان حاصلًا على جميع الفضائل — ٤ هل كانت أفعاله استحقاقية كما هي الآن

### الفصل الأول

في أن الإنسان الأول هو خُلِقَ في حال النعمة

يُنْتَخِطُ إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الإنسان الأول لم يُخْلَقَ في حال النعمة

فقد قال الرسول في ١ كور ١٥: ٤٥ موضحاً الفرق بين آدم والمسيح «جُعِلَ آدَمُ الْأَوَّلُ نَفْساً حَيَّةً وَآدَمُ الْآخِرُ رُوحاً مُحْيِياً». والروح إنما يحيي بالنعمة. فإذا لم يخلق في حال النعمة إلا المسيح

٢ وأيضاً قال اوغسطينوس في كتاب مسائل العهد العتيق والجديد مس ١٢٣ ان آدم لم يحصل على الروح القدس. وكل من كان حاصلاً على النعمة فهو حاصلٌ على الروح القدس. فإذا لم يخلق آدم في حال النعمة

٣ وأيضاً قال اوغسطينوس في كتاب السقوط والنعمة ب ١٠ ان «الله رَتَّبَ حَيَوةَ الْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ عَلَى وَجْهِ بَيِّنٍ لَهُمْ فِيهِ أَوَّلًا قُوَّةَ اخْتِيَارِهِمْ ثُمَّ قُوَّةَ فَضْلِ نِعْمَتِهِ وَقَضَاءِ عَدْلِهِ» فإذا قد فطر الله أولاً الإنسان والملاك في حال الاختيار الطبيعي فقط ثم أفاض عليهما النعمة

٤ وأيضاً قال المعلم في كتاب الأحكام ٢ تم ٢٤ ان «الإنسان قد أُمدَّ حين خلقه بما كان قادراً ان يثبت به لا بما كان قادراً ان يزداد» ومن أُوتِيَ النعمة فهو قادرٌ أن يزداد بالاستحقاق. فإذا الإنسان الأول لم يخلق في حال النعمة

٥ وأيضاً لا بدَّ لقبول النعمة من رضى القابل لأنه بذلك يتم قرانٌ روحانيٌّ بين الله والنفس. وليس يرضى بالنعمة إلا الموجود السابق. فإذا لم يقبل الإنسان النعمة في أول آن من خلقه

٦ وأيضاً ان بُعد الطبيعة عن النعمة أكثر من بعد النعمة عن المجد إذ ليس المجد شيئاً سوى النعمة المكتملة. والنعمة في الإنسان كانت سابقة على المجد. فإذا بالأولى كانت الطبيعة سابقة على النعمة

لكن يعارض ذلك ان نسبة الإنسان والملاك إلى النعمة سواءً. والملاك خُلق في حال النعمة فقد قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٢ ب ٩ ان الله رَكَّبَ في الملائكة الطبيعة وأفاض عليهم النعمة معاً. فإذا كذلك الإنسان خُلق في حال

## النعمة

والجواب أن يُقال إنَّ بعضاً ذهبوا إلى أن الإنسان الأول لم يُخلق في حال النعمة ولكنه أُوتي النعمة بعد ذلك قبل أن خطئ. وقد ورد في كثيرٍ من أقوال القديسين ما يؤيد أن الإنسان كان حاصلاً على النعمة في حال البرارة. اما كونه أُبدع أيضاً في حال النعمة كما ذهب آخرون فيظهر أن هذا يقتضيه الاستقامة التي فُطرَ عليها الإنسان في الحال الأولى كقوله في جا ٧: ٣٠ «صَنَعَ اللهُ الإنسان مستقيماً» لأن هذه الاستقامة كانت قائمة بخضوع العقل لله وخضوع القوى السافلة للعقل وخضوع البدن للنفس. والخضوع الأول كان علة الخضوع الثاني والثالث لأنه ما دام العقل خاضعاً لله كانت القوى السافلة خاضعةً له كما قال اوغسطينوس في كتاب غفران الخطايا ١ ب ١٦ وواضح أن خضوع البدن للنفس وخضوع القوى السافلة للعقل لم يكن طبيعياً والّا لبقى بعد الخطيئة لأن المواهب الطبيعية بقيت بعد الخطيئة حتى في الشياطين كما قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ مقاً ١٩ فإذاً واضح أيضاً أن ذلك الخضوع الأول الذي كان العقل خاضعاً به لله لم يكن بحسب الطبيعة فقط بل بحسب موهبة النعمة الفائقة الطبيعة أيضاً لامتناع أن يكون المعلول أقوى من العلة ومن ثمَّ قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٣ ب ١٣ «بعد أن تعدّياً الأمر فارقتهما النعمة الإلهية حالاً فحجلاً من عري أبدانهما لأنهما شعرا بحركة تمرد لحمهما واعتباره قصاصاً لتمردهما» ومن ذلك أي من تمرد اللحم على النفس عند مفارقة النعمة يستفاد أن القوى السافلة كانت خاضعةً لها عندما كانت حاصلةً على النعمة

إذاً أجيب على الأول بأن مراد الرسول بقوله ذلك بيان أنه يوجد جسدٌ روحاني كما يوجد جسدٌ حيواني لأن حيوة الجسد الروحاني كان بدوهاً في المسيح الذي هو «بكر الأموات» كما أن حيوة الجسد الحيواني كان بدوهاً في آدم فإذاً 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 إليه في الاعتراض من أنه ليس  
ينكر أن الروح القدس كان حالاً في آدم بوجه ما كحلولة في سائر الأبرار إلا أنه لم يكن فيه كما  
هو الآن في المؤمنين الذين ينالون الميراث الأبدي حالاً بعد الموت  
وعلى الثالث بأنه ليس يستفاد من كلام اوغسطينوس المورد أن الملاك أو الإنسان خُلقَ  
في حال الاختيار الطبيعي قبل أن حصل على النعمة بل ان الله أراد أن يبين مبلغ قدرة الاختيار  
فيهم قبل التثبيت ثم ما يدركونه بمساعدة النعمة المثبتة  
وعلى الرابع بأن كلام المعلم مبني على مذهب القائلين بأن الإنسان لم يُخلق في حال  
النعمة بل في حال الطبيعة فقط — أو بأن الإنسان وان كان قد خُلق في حال النعمة إلا أن ازدياد  
استحقاقه لم يكن له من خلق الطبيعة بل من زيادة النعمة  
وعلى الخامس بأنه لما لم تكن حركة الإرادة متصلة لم يمتنع أن يكون الإنسان قد رضي  
بالنعمة في أول أن من خلقه أيضاً  
وعلى السادس بأن المجد نستحقه بفعل النعمة وأما النعمة فلا نستحقها بفعل الطبيعة فليس  
حكمهما واحداً

### الفصل الثاني

في أن الإنسان الأول هل كان فيه انفعالات نفسانية  
يُتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أنه لم يكن في الإنسان الأول انفعالات نفسانية لأن  
الانفعالات النفسانية يعرض بحسبها ان «يشتهي الجسد ما هو ضد الروح». وهذا لم يكن في حال  
البرارة. فإذا لم يكن في حال البرارة انفعالات نفسانية

٢ وأيضاً أن نفس آدم كانت اشرف من جسده. وجسده لم يكن قابل الانفعال. فإذا كذلك لم يكن في نفسه انفعالات

٣ وأيضاً ان الانفعالات النفسانية تُقَمَّع بالفضيلة الخليفة. وقد كانت الفضيلة الخليفة كاملة في آدم. فإذا لم يكن فيه أصلاً انفعالات

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ١٠ «كان فيهما محبة لله غير متشوشة وانفعالات أخرى نفسانية»

والجواب أن يُقال إن محل الانفعالات النفسانية هو الشهوة الحسية التي تتعلق بالخير والشر فإذا من هذه الانفعالات ما يتعلق بالخير كالمحبة واللذة ومنها ما يتعلق بالشر كالخوف والألم ولما لم يكن في الحالة الأولى شرراً حاصل أو يُخشى حصوله وكان فيها كل ما كان يمكن أن تشتهي الإرادة الصالحة إدراكه في الوقت الحاضر من الخير كما قال اوغسطينوس في الموضع المتقدم ذكره لم يكن في آدم شيء من تلك الانفعالات المتعلقة بالشر كالخوف والألم ونحوهما ولا شيء من تلك الانفعالات المتعلقة بالخير الذي ليس حاصلًا ويشتهي حصوله في الوقت الحاضر كالشهوة المتقدمة. وأما تلك الانفعالات التي يمكن تعلقها بالخير الحاضر كاللذة والمحبة أو المتعلقة بالخير المستقبل المُشتهى في وقته كالشوق والرجاء الذي لا يشوبه اضطراب فقد كانت في حال البرارة لكن على خلاف ما هي عليه عندنا لأن الشهوة الحسية التي هي محل الانفعالات ليست خاضعةً فينا للعقل تمام الخضوع ولذلك قد تكون الانفعالات عندنا سابقةً حكم العقل وممانعةً منه وقد تكون لاحقةً له باعتبار خضوع الشهوة الحسية للعقل نوعاً من الخضوع وأما في حال البرارة فقد كانت الشهوة السافلة خاضعةً للعقل تمام الخضوع فلم تكن الانفعالات النفسانية في تلك الحال إلا لاحقةً لحكم العقل

إذا أُجيب على الأول بأن الجسد إنما يشتهي ما هو ضد الروح بسبب ممانعة

الانفعالات للعقل وهذه لم يكن في حال البرارة

وعلى الثاني بأن الجسد الإنساني إنما لم يكن في حال البرارة قابلاً للانفعالات المنافية للحالة الطبيعية كما سيأتي في مب ٩٧ ف ١ و ٢ وكذا النفس إنما لم تكن قابلة للانفعالات الممانعة للعقل

وعلى الثالث بأن الفضيلة الخلقية الكاملة لا ترفع الانفعالات بالكلية بل ترتبها لأن من شأن العفيف أن يشتهي كما يجب وما يجب اشتهاؤه كما في الخلفيات ك ٣ ب ١١

### الفصل الثالث

في أن آدم هل كان حاصلاً على جميع الفضائل

يُتَخَطَّى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن آدم لم يكن حاصلاً على جميع الفضائل لأن من الفضائل ما يتجه إلى كبح الآلام المفرطة كما يكبح بالعفة الشهوة المفرطة وبالشجاعة الخوف المفرط. ولم يكن في حال البرارة آلامٌ مفرطة. فإذا لم تكن فيها الفضائل المذكورة أيضاً

٢ وأيضاً من الفضائل ما هو بإزاء الآلام المتعلقة بالشر كما أن الحلم بإزاء الغضب والشجاعة بإزاء الجبن وهذه الآلام أو الانفعالات لم تكن في حال البرارة كما مرَّ في الفصل السابق. فإذا لم تكن فيها هذه الفضائل أيضاً

٣ وأيضاً إن الندامة فضيلةٌ متعلقة بالخطيئة المقترفة سابقاً والرحمة فضيلةٌ متعلقة بالمكروه لكنه في حال البرارة لم يكن لا خطيئةً ولا مكروهً. فإذا لم يكن فيها مثل هذه الفضائل أيضاً

٤ وأيضاً إن الثبات فضيلةٌ. وهو لم يكن حاصلاً لآدم بدليل الخطيئة التي اقترفها في ما بعد. فإذا لم يكن حاصلاً على جميع الفضائل

٥ وأيضاً إن الإيمان فضيلةٌ. وهو لم يكن في حال البرارة لتضمنه المعرفة الإلغازية

التي يظهر انها منافية لكمال الحالة الأولى

لكن يعارض ذلك قول أوغسطينوس في خطبة له «ان زعيم الرذائل غلب آدم المصنوع من تراب الأرض على صورة الله والمنتحلي بالطهارة والعفة والمحفوف بالضياء»

والجواب ان يُقال إنّ الإنسان كان في حال البرارة حاصلاً بوجه ما على جميع الفضائل وهذا واضح مما تقدم فقد أسلفنا في ف ١ ان استقامة الحالة الأولى كانت قائمةً بانقياد القوة العقلية لله وانقياد القوى السافلة للقوة العقلية والفضائل إنما هي كمالاتٌ بها تتجه القوة العقلية إلى الله وتُصرّف القوى السافلة على حسب ترتيب القوة العقلية كما سيأتي لذلك مزيد بيان عند الكلام على الفضائل في أول الثاني مب ٦٣ ف ٢ ومن ثمّ فاستقامة الحالة الأولى كانت تقتضي أن يكون الإنسان حاصلاً بوجه ما على جميع الفضائل — لكن لا بد من اعتبار أن من الفضائل ما ليس يتضمن في حقيقته شيئاً من النقص كالمحبة والعدالة وهذه الفضائل كانت حاصلةً في حال البرارة مطلقاً بالملكة وبالفعل ومنها ما يتضمن في حقيقته نقصاً اما من جهة الفعل أو من جهة الموضوع. فإن لم يكن هذا النقص منافياً لكمال الحالة الأولى جاز أن تكون تلك الفضائل موجودةً في الحالة الأولى كالايمان الذي يتعلق بما ليس يُرى والرجاء الذي يتعلق بما ليس حاصلاً لأنه لم يكن من مُقتضى كمال الحالة الأولى رؤية الله بذاته والحصول على السعادة القصوى فإذا كان يجوز وجود الايمان والرجاء في الحالة الأولى بالملكة وبالفعل. واما ان كان النقص الداخل في حقيقة فضيلة ما منافياً لكمال الحالة اولى فيجوز أن تكون تلك الفضيلة وجدت في تلك الحال بالملكة دون الفعل كما هو ظاهر في الندامة التي هي تألم من الخطيئة المقترفة وفي الرحمة التي هي تألم من المكروه الحال بالغير. والألم والذنب والمكروه منافيةً لكمال الحالة الأولى. فإذا كانت هذه

الفضائل حاصلةً عند الإنسان الأول بالملكة لا بالفعل لأن الإنسان الأول كان مستعداً لأن يتألم لو سبقت منه خطيئة ولأن يدفع المكروه على حسب طاقته لو رآه في الغير كما قال الفيلسوف في الخلفيات ك ٤ ان «الحياة من الفعل القبيح إنما يعرض للمحترس بشرطٍ لأنه مستعدٌ لأن يخجل لو فعل شيئاً قبيحاً»

إذاً أجيب على الأول بأن كبح العفة والشجاعة للآلام المفرطة إنما هو عارض لهما من حيث نجد أن الآلام المفرطة في محلها وأما شأنهما الذاتي فهو تعديل الآلام

وعلى الثاني بأن الانفعالات المتعلقة بالشر إنما تنافي كمال الحالة الأولى متى تعلقت بالشر في نفس صاحبها كالخوف والألم وأما متى تعلقت بالشر في آخر فلا تنافي كمال الحالة الأولى فقد كان في قدرة الإنسان في الحالة الأولى أن يبغض شريرة الشياطين كما كان في قدرته أيضاً أن يحب خيرية الله ومن ثمَّه فالفضائل التي بازاء هذه الانفعالات يجوز أن تكون وُجدت في الحالة الأولى بالملكة وبالفعل وأما الفضائل التي بازاء الانفعالات المتعلقة بالشر في صاحبها فإذا كانت بازاء هذه الانفعالات فقط لم يجز وجودها في الحالة الأولى بالفعل بل بالملكة فقط كالندامة والرحمة على ما مرَّ في جرم الفصل. على أن هناك فضائل ليست بازاء هذه الانفعالات فقط بل بازاء انفعالات أخرى أيضاً كالعفة التي ليست بازاء الألم فقط بل بازاء اللذة أيضاً وكالشجاعة التي ليست بازاء الجبن فقط بل بازاء التهور والرجاء أيضاً فجاز أن يكون في الحالة الأولى العفة بالفعل من حيث هي معدلة للذة والشجاعة بالفعل من حيث هي معدلة للتهور أو الرجاء لا من حيث هما معدلتان للألم والجبن

وعلى الثالث يتضح الجواب مما تقدّم في جرم الفصل

وعلى الرابع بأن الثبات يؤخذ بمعنيين أحدهما أنه فضيلة فيكون المراد به ملكة بها ينتخب منتخب الاستمرار في الخير وبهذا المعنى كان آدم ذا ثبات والثاني انه

حالٌ من أحوال الفضيلة فيكون المراد به الاستمرار في فضيلةٍ دون انقطاع وبهذا المعنى لم يكن آدم ذا ثباتٍ

وعلى الخامس يتضح الجواب مما تقدم في جرم الفصل

### الفصلُ الرَّابِعُ

في أن أفعال الإنسان الأول هل كانت أقل استحقاقاً من أفعالنا

يتخطى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن أفعال الإنسان الأول كانت أقل استحقاقاً من أفعالنا لأن النعمة إنما تُؤْتَى من رحمة الله التي هي أرفق بالاحوج. ونحن أحوج إلى النعمة من الإنسان الأول في حال البرارة فالنعمة إذن تفاض علينا بسخاءٍ أوفر ولما كانت منشأ الاستحقاق كانت أفعالنا أكثر استحقاقاً

٢ وأيضاً لا بد للاستحقاق من جهادٍ وعسرٍ ففي ٢ تيمو ٣: ٥ «لا ينال الاكليل إلا من يجاهد جهاداً شرعياً» وقال الفيلسوف في الخلفيات ك ٢ ب ٣ «الفضيلة تكون بالنظر إلى العسير والخير» والجهاد والعسر هو الآن أعظم فإذا كذلك الاستحقاق أعظم

٣ وأيضاً قال المعلم في كتاب الاحكام ٢ تم ٢١ لو قاوم الإنسان التجربة في الحالة الأولى لما كان له استحقاق ومن يقاوم التجربة الآن فله استحقاق. فأفعالنا إذن الآن أكثر استحقاقاً من أفعال الحالة الأولى

لكن يعارض ذلك أنه يلزم من هذا أن الإنسان صار بعد الخطيئة أفضل حالاً

والجواب أن يُقال إن كمية الاستحقاق يجوز اعتبارها من أمرين أولاً من أصل المحبة والنعمة وهذه الكمية من الاستحقاق محاذيةٌ للثواب الذاتي القائم بالاحتذاء بالله لأن من كان فعله صادراً عن محبةٍ أعظم كان احتظاؤه بالله أكمل وثانياً من كمية الفعل وهي ضربان مطلقةٌ ونسبية فإن الأرملة التي ألفت في الخزانة فلسين فعلت أقل من الذين ألقوا تقادم سنينة باعتبار الكمية المطلقة وأما باعتبار الكمية

النسبية فقد فعلت أكثر منهم على ما قال الرب في لو ٢١: ٤ لأن ما فعلته كان أكثر مجاوزةً لقدرتها ومع ذلك فكلا هاتين الكميتين من الاستحقاق محاذيتان للثواب العرضي القائم بالاحتذاء بالخير المخلوق. إذا تمهّد ذلك وجب أن يُقال إن أفعال الإنسان كان يجب أن تكون أكثر استحقاقاً في حال البرارة منها بعد الخطيئة إذا اعتبرت كمية الاستحقاق من جهة النعمة التي كان يجب أن تكون حينئذٍ اغزر لعدم قيام مانع لها في الطبيعة الإنسانية وكذا أيضاً إذا اعتُبرت كمية الفعل المطلقة لأنه لما كان الإنسان أقدر في تلك الحال كان يجب أن يفعل أفعالاً أعظم وأما إذا اعتُبرت الكمية النسبية كان وجه الاستحقاق بعد الخطيئة أعظم بسبب ضعف الإنسان لأن مجاوزة الفعل اليسير لقدرة من يفعله بعسرٍ أعظم من مجاوزة الفعل الخطير لقدرة من يفعله بسهولةٍ

إذا أُجيب على الأول بأن الإنسان بعد الخطيئة يحتاج إلى النعمة في أمورٍ أكثر من الأمور التي كان يحتاج فيها إليها قبل الخطيئة ولكنه ليس بعدها أشد احتياجاً إلى النعمة لأنه كان قبل الخطيئة أيضاً محتاجاً إلى النعمة لإدراك الحياة الأبدية الذي إليه تتجه بالأصالة ضرورة النعمة وأما بعد الخطيئة فيحتاج إلى النعمة أيضاً فوق ذلك لاغتفار ذنبه وعضد ضعفه

وعلى الثاني بأن العسر والجهاد يرجع إلى كمية الاستحقاق بحسب كمية الفعل النسبية كما تقدم في جرم الفصل وهو دليلٌ على نشاط الإرادة التي تروم ما هو متعسرٌ عليها. ونشاط الإرادة ينشأ عن عظم المحبة وقد يحدث أن فاعلاً يفعل فعلاً سهلاً بإرادةٍ نشيطة كما يفعل غيره فعلاً صعباً لتأهبه إلى فعل ما هو صعبٌ عليه أيضاً إلا أن العسر الحاضر من حيث هو قصاصٌ كان فيه أيضاً كفارةً عن الذنب

وعلى الثالث بأنه إنما لم يكن للإنسان الأول استحقاقٌ لو قاوم التجربة على

مذهب القائلين بأنه لم يكن حاصلاً على النعمة كما أن الإنسان المجرد عن النعمة الآن ليس له في ذلك استحقاقٌ أيضاً غير أن الفرق في ذلك انه لم يكن في الحالة الأولى باعثٌ باطنٌ على الشر كما هو الآن فإذا كان الإنسان حينئذٍ أقدر منه الآن على مقاومة التجربة دون النعمة



### المبحث السادس والتسعون

في السلطان الذي كان لائقاً بالإنسان في حال البرارة - وفيه أربعة فصول

ثم يجب النظر في السلطان الذي كان لائقاً بالإنسان في حال البرارة والبحث في ذلك يدور على أربع مسائل — ١ في أن الإنسان هل كان في حال البرارة متسلطاً على جميع الحيوانات — ٢ هل كان متسلطاً على جميع المخلوقات — ٣ في أنه هل كان جميع الناس في حال البرارة أكفاءً — ٤ في أنه هل كان بعضهم في تلك الحال متسلطاً على بعض

### الفصل الأول

في أن آدم هل كان في حال البرارة متسلطاً على الحيوانات

يُتخطى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن آدم لم يكن في حال البرارة متسلطاً على الحيوانات فقد قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٩ ب ١٤ «انما أُتي آدم بالحيوانات ليسميها بموازرة الملائكة». ولو كان الإنسان متسلطاً بنفسه على الحيوانات لم يكن حاجةً إلى موازنة الملائكة. فإذا لم يكن للإنسان في حال البرارة سلطانٌ على سائر الحيوانات

٢ وأيضاً أن الأشياء المختصة بين أنفسها لا يحسن اجتماعها تحت سلطان واحد. وكثيراً من الحيوانات مختصة طبعاً بين أنفسها كالشاة والدئب. فإذا لم تكن جميع الحيوانات مندرجة تحت سلطان الإنسان

٣ وأيضاً قال ايرونيموس «ان الله قلد الإنسان السلطان على الحيوانات قبل الخطيئة على حين لم يكن في حاجة إلى ذلك لأنه كان عالماً أن الإنسان سيحتاج بعد السقوط إلى مساعدة الحيوانات». فإذا لم يكن استعمال السلطان على الحيوانات في الأقل لائقاً بالإنسان قبل الخطيئة ٤ وأيضاً يظهر أن الأمر من الأمور المخصوصة بالمتسلط. وليس يصح تعلق الأمر بالأبدي النطق. فإذا لم يكن الإنسان متسلطاً على الحيوانات الغير الناطقة

لكن يعارض ذلك قوله في تك ١: ٢٦ على الإنسان «ليتسلط على سمك البحر وطيير السماء وبهائم الأرض»

والجواب أن يُقال إنّ تمرّد ما وجب أن يكون خاضعاً للإنسان على الإنسان إنما حصل بعد الخطيئة قصاصاً للإنسان لتمرده على الله كما مرّ في المبحث الآنف ف ١ ولهذا لم يكن في حال البرارة قبل ذلك التمرد شيء مما وجب أن يكون خاضعاً له طبعاً مقاوماً له. وجميع الحيوانات خاضعة طبعاً للإنسان وهذا ظاهر من ثلاثة وجوه أولاً من مجرى الطبيعة فكما نجد في تولّد الأشياء ترتيباً ما يُنتقل به من الناقص إلى الكامل لأن المادة هي لأجل الصورة والصورة الناقصة لأجل الصورة الكاملة كذلك الأمر في استخدام الأشياء الطبيعية لأن الناقصات تتصرف إلى خدمة الكمالات فإن النبات يستخدم الأرض لغذائه والحيوان يستخدم النبات والإنسان يستخدم النبات والحيوان فإذا كان الإنسان متسلطاً طبعاً على الحيوانات ولهذا قال الفيلسوف في كتاب السياسية ١ ب ٥ «ان صيد الوحوش عدلٌ وطبيعي لأن الإنسان يستردّ به ما هو له بالطبع» وثانياً من ترتيب العناية الإلهية التي تدبر دائماً الأدنى بالأعلى ولما كان الإنسان أعلى من سائر الحيوانات من حيث انه مصنوعٌ على صورة الله حق أن تخضع سائر الحيوانات لتدبيره. وثالثاً من خاصية الإنسان وسائر الحيوانات فإن في سائر الحيوانات

جزءاً من الحكمة حاصلًا لها بالغريزة الطبيعة بالنظر إلى أفعال جزئية وأما الإنسان ففيه الحكمة الكلية التي هي مبدأ جميع المعقولات وكل ما بالمشاركة والجزئية فهو خاضع لما بالذات والكلية فيتضح من ثَمَّه ان خضوع سائر الحيوانات للإنسان أمرٌ طبيعيٌّ

إذا أُجيب على الأول بأن القوة العالية تقدر أن تفعل في الأشياء الخاضعة كثيراً مما لا تقدر عليه القوة السافلة والملاك أعلى طبعاً من الإنسان فإذا كان يمكن أن يُفعل في الحيوانات بالقوة الملكية شيءٌ يتمتع على القوة البشرية كاجتماع جميع الحيوانات حالاً

وعلى الثاني بأن بعضاً ذهبوا إلى أن الحيوانات التي هي الآن متوحشة ومفترسة لغيرها من الحيوانات كانت في تلك الحال أنيسةً ليس بالإنسان فقط بل بالحيوانات أيضاً لكن هذا باطلٌ قطعاً لأن طبيعة الحيوانات لم تتغير بخطيئة الإنسان بمعنى أن ما كان من طبعه الآن أن يأكل لحوم سائر الحيوانات كالأسد والصقر كان يعيش حينئذٍ من العشب ولم يرد في شرح بيذا ان الأشجار والأعشاب جُعِلَتْ قوتاً لجميع الحيوانات والطيور بل لبعضها فإذا كان بين بعض الحيوانات عداوة طبيعية لا ان ذلك ليس موجباً لخروجها عن سلطان الإنسان كما أنه ليس الآن موجباً لخروجها عن سلطان الله الذي يدبر جميع هذا الكون بعنايته. وقد كان الإنسان في حال البرارة منفذاً لأحكام هذه العناية كما هو ظاهرٌ الآن أيضاً في الحيوانات الداجنة فإن الناس يجعلون الدجاج طعاماً للصقور الداجنة

وعلى الثالث بأن الناس لم يكونوا في حال البرارة محتاجين إلى الحيوانات لحاجات البدن أي لا للكسوة لأنهم كانوا عراةً ولم يكونوا يخلطون لعدم وجود حركة هائجة فيهم من جهة الشهوة الفاسدة ولا للطعام لأنهم كانوا يأكلون من أشجار

الجنة ولا للركوب لما كان لهم من قوة البدن لكنهم كانوا يحتاجون إليها ليعرفوا طبائعها بالتجربة وهذا هو المراد بكون الله أتى آدم بالحيوانات ليضع لها أسماء تدل على طبائعها وعلى الرابع بأن جميع الحيوانات مشتركة بالغريزة الطبيعية في جزء من الحكمة والنطق ولذلك ما تتخذ الكراكي قائداً تتبعه والنحل ملكاً تتقاد له وهكذا كانت حينئذ جميع الحيوانات منقاداً من تلقاء أنفسها للإنسان كما أن بعض الحيوانات الداجنة منها منقاداً له الآن

### الفصل الثاني

في أن الإنسان هل كان في حال البرارة متسلطاً على سائر المخلوقات يُتَخَطَّى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الإنسان لم يكن في حال البرارة متسلطاً على سائر المخلوقات فإن الملاك أقدر طبعاً من الإنسان وقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٣ ب ٨ ان المادة الجسمانية لم تكن مطيعة لإرادة الملائكة القديسين أيضاً. فإذا بالأولى لم تكن مطيعة للإنسان في حال البرارة

٢ وأيضاً ليس في النبات من القوى النفسانية سوى الغذائية والنامية والمولدة. وهذه ليس من طبعها أن تكون خاضعة للقوة العقلية كما هو ظاهر في الإنسان الواحد بعينه. فإذا من حيث أن التسلط إنما يليق بالإنسان باعتبار القوة العقلية يظهر أن الإنسان لم يكن في حال البرارة متسلطاً على النبات

٣ وأيضاً من كان متسلطاً على شيء قَدَرَ أن يغيّره. والإنسان لم يكن قادراً في حال البرارة أن يغير مسار الاجرام السماوية فإن هذا خاصٌّ بالله وحده كما قال ديونيسيوس في رسالته إلى بوليكر بوس ب ٧. فإذا لم يكن متسلطاً عليها

لكن يعارض ذلك قوله في تك ١: ٢٦ عن الإنسان «ليتسلط على الخليقة كلها»

والجواب أنني قال أن الإنسان مشتملٌ بوجه ما على جميع الأشياء ومن ثمَّه

فبالطريقة التي بها يتسلط على ما في ذاته يليق أن يتسلط على سائر الأشياء وهو يجب فيه اعتبار أربعة أمور النطق المشترك فيه الملائكة والقوى الحسية المشارك فيها الحيوانات والقوى الطبيعية المشارك فيها النبات والجسد المشارك فيه الجوامد. أما النطق فله في الإنسان منزلة السائد لا منزلة المَسُود ولذلك لم يكن الإنسان في الحالة الأولى متسلطاً على الملائكة والمراد بالخلقة كلها في قول الكتاب الخليفة التي ليست على صورة الله وأما القوى الحسية كالغضبية والشهوانية الخاضعة بوجه ما للقوة النطقية فالنفس تتسلط عليها بطريقة الأمر ولذلك كان الإنسان في حال البرارة متسلطاً على سائر الحيوانات بطريقة الأمر وأما القوى الطبيعية والجسد فإنما يتسلط عليها بطريقة الاستخدام لا بطريقة الأمر وهكذا أيضاً كان الإنسان في حال البرارة متسلطاً على النبات والجماد لا بطريقة الأمر أو التأثير بل بطريقة الاستخدام والاستعانة بها دون معارضٍ وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

### الفصل الثالث

في أن الناس هل كانوا جميعاً في حال البرارة أكفاءً

يُنْخَطَى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الناس كانوا جميعاً في حال البرارة أكفاءً فقد قال غريغوريوس في كتاب العناية بالموتى ق ٢ ب ٦ «حيث لا ذنب لنا فجميعنا سواء» ولم يكن في حال البرارة ذنبٌ. فإذا كان جميع الناس أكفاءً

٢ وأيضاً ان التشابه والتكافؤ سببٌ للتحاب كقوله في سي ١٣: ١٩ «كل حيوان يحب نظيره وكل إنسان يحب قريبه» والمحبة التي هي رباط السلام كانت في تلك الحال كثيرة بين الناس. فإذا كانوا جميعاً في حال البرارة أكفاءً

٣ وأيضاً متى ارتفعت العلة ارتفع المعلول. ويظهر أن سبب التباين بين الناس حاصل الآن من جهة الله لإثباته بعضاً منهم على حسب استحقاقهم ومعاقبته

بعضاً آخرين ومن جهة الطبيعة لأن بعضاً منهم يولدون ضعفاءً وناقصين بسبب نقص الطبيعة وبعضاً يولدون أقوياءً وكاملين. وهذا لم يكن في الحالة الأولى. فإذا الخ

لكن يعارض ذلك قوله في رو ١٣: ١ «الأشياء التي من الله مترتبة» وأظهر ما يكون الترتيب في التباين فقد قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٩ ب ١٣ «الترتيب هيئةً حاصلةً عن وضع كل من الأشياء المتشابهة والمتباينة في مكانه» فإذا لما كانت الحالة الأولى على غاية الترتيب كان فيها تباينٌ

والجواب أن يقال لم يكن بدٌ من حصول التباين في الحالة الأولى ولو في الجنس والعمر لامتناع التناسل دون اختلاف الجنس ولتناسل الناس بعضهم من بعض إذ لم يكونوا عقماء بل كان هناك أيضاً اختلافٌ في النفس من جهة العدالة ومن جهة العلم لأن الإنسان لم يكن يفعل حينئذٍ موجباً بل مختاراً فكان من ثمَّ قادراً أن يحمل نفسه حملاً كثيراً أو قليلاً على فعل شيء أو إرادته أو معرفته ولذلك كان لبعض أن يفوقوا سواهم في العدالة والعلم. بل كان يجوز حصول تفاوتٍ من جهة البدن أيضاً لأن الجسد الإنساني لم يكن منزهاً بالكلية عن الشرائع الطبيعية حتى لم يكن يقبل من الفواعل الخارجية نفعاً أو إمداداً قبولاً أكثر أو أقل لأن قوام حياتهم كان بالأطعمة أيضاً وعلى هذا ليس يمتنع القول بأن بعضاً كانوا يولدون أقوى بنيةً وأعظم جرماً وأجمل منظراً أو اعدل مزاجاً من بعض بحسب اختلاف حالة الهواء وأوضاع النجوم غير أن الذين كانوا أحطَّ مرتبةً في ذلك لم يكن فيهم نقصٌ أو ذنبٌ في الجسم أو في النفس

إذاً أجيب على الأول بأن مراد غريغوريوس في قوله ذلك نفي التباين المُعتَبَر من جهة التفرقة بين البرارة والذنوب التي منها ينشأ الاقتصاص من بعضٍ بإخضاعهم لبعضٍ آخرين

وعلى الثاني بأن التكافؤ سببٌ للتحاب المتكافئ إلا أنه يجوز أن يكون بين المتباينين تحاباً أعظم من تحاب الأكفاء وإن لم يكن متكافئاً في الطرفين فإن الأب أحبُّ طبعاً لابنه من الأخ لأخيه وإن لم تكن محبة الابن لأبيه على قدر محبة أبيه له

وعلى الثالث بأنه كان يمكن أن 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 أن يحصل التباين من جهة الطبيعة بالاعتبار الذي تقدم دون أدنى نقص في الطبيعة

#### الفصل الرابع

في أن الإنسان هل كان في حال البرارة متسلطاً على الإنسان

يُتَخَطَّى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن الإنسان لم يكن في حال البرارة متسلطاً على الإنسان فقد قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٩ ب ١٥ «لم يشأ الله أن يتسلط الإنسان الناطق المصنوع على صورته إلا على غير الناطقات فلم يشأ أن يتسلط الإنسان على الإنسان بل الإنسان على البهيمة»

٢ وأيضاً ما أُدخلَ عقاباً بالخطيئة لم يكن في حال البرارة. وخضوع الإنسان للإنسان إنما أُدخلَ عقاباً بالخطيئة إذ بعد الخطيئة قبل للمرأة «ستكونين تحت سلطان الرجل» كما في تك ٣: ١٦. فإذا لم يكن الإنسان في حال البرارة خاضعاً للإنسان

٣ وأيضاً إن الخضوع والانقياد مقابلٌ للحرية والاختيار. والحرية من أخص الخيرات التي لم تكن حال البرارة خاليةً منها لأنه «لم يكن يفوتها شيء مما يمكن أن تشتهيهِ الإرادة الصالحة» كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ١٠. فإذا لم يكن الإنسان في حال البرارة متسلطاً على الإنسان

لكن يعارض ذلك أن الناس لم يكونوا في حال البرارة أشرف مقاماً من الملائكة وبعض الملائكة متسلطاً على بعض ولذلك يقال لبعض المراتب الملكية مرتبة السیادات. فإذا لم يكن تسلط الإنسان على الإنسان منافياً لشرف حال البرارة

والجواب أن يُقال إنَّ السلطان أو السیادة يقال بمعنيين فيقال أولاً لما يقابل الرق والعبودية وبهذا المعنى يقال سيّد لمن يخضع له غيره كعبدٍ ويقال ثانياً قولاً أعم لما يقابل الخضوع بأي وجهٍ كان وبهذا المعنى يقال سيّد أو سلطانٌ لمن يلي تدبير الأحرار وسياستهم فبالمعنى الأول لم يكن إنسانٌ في حال البرارة متسلطاً على إنسانٍ بل إنما كان يجوز ذلك حينئذٍ بالمعنى الثاني وتحقيق ذلك ان الفرق بين الحر والعبد ان الحرّ هو لأجل نفسه والعبد لأجل غيره فإذا إنما يتسلط متسلطٌ على آخر كعبدٍ متى استخدمه لمنفعة نفسه الخاصة ولمّا كان كل شيءٍ يشتهي خيرَ نفسه وكان من ثمّه يشق على كلٍّ أن يقف على غيره ذلك الخير الذي كان يجب أن يكون لنفسه لم يمكن أن يكون هذا النوع من التسلط إلا أليماً على من كان خاضعاً ولهذا لم يكن هذا النوع من التسلط بين الناس في حال البرارة. وإنما يتسلط متسلطٌ على آخر كحرٍّ متى قصد به إلى خيره أي خير ذلك الآخر أو إلى الخير العام وهذا النوع من التسلط كان بين الناس في حال البرارة لأمرين أولاً لأن الإنسان حيوانٌ مدنيٌّ بالطبع فكانت عيشة الناس في حال البرارة مدنية أي اجتماعية. وليس يجوز أن يكون لكثيرٍ عيشةٌ مدنية من دون أن يسود عليهم واحدٌ يوجه قصده إلى الخير العام لأن الكثير يقصد بالذات إلى كثيرٍ والواحد يقصد إلى واحدٍ لهذا قال الفيلسوف في بدء كتاب السياسة كلما اتجه كثيرٌ إلى واحدٍ كان ثمه واحدٌ بمنزلة رئيسٍ ومرشدٍ. وثانياً لأنه ليس من الصواب أن يفوق إنسان غيره في العلم والعدالة ما لم يصرف ذلك إلى منفعة الآخرين كقوله في ١ بط ٤: ١٠ «ليخدم كلُّ واحدٍ الآخرين بما نال من المواهب» ومن ثمّه قال

كما مرّ في مب ٧٦ ف ١ كان لائقاً أن تُؤتَى في البدء قوةٌ تقدر بها أن تحفظ البدن حفظاً يفوق طبيعة المادة الجسمانية

إذا أُجيب على الأول والثاني بأن مبنى هذين الاعتراضين على غير الفاسد وغير المائت بالطبع

وعلى الثالث بأن تلك القوة على عصمة البدن من الفساد لم تكن طبيعيةً للنفس الإنسانية بل مفاضةً عليها بموهبه النعمة والإنسان الأول وإن رُدَّت إليه النعمة لأجل غفران الذنب واستحقاق المجد إلا أنه لم يُردَّ إليه بذلك ما كان قد فقده من أثر عدم المائتية فإن هذا كان قد حُفِظَ للمسيح الذي كان من شأنه أن يجبر كسر الطبيعة بأفضل وجهٍ كما سيأتي بيانه في ق ٣ مب ١ ف ٢

وعلى الرابع بأن عدم المائتية الموعود ثواباً في حال المجد مغايرٌ لعدم المائتية الذي أُوتيه الإنسان في حال البرارة

### الفصل الثاني

في أن الإنسان هل كان في حال البرارة منفعلاً

يُتَخَطَّى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الإنسان كان في حال البرارة منفعلاً لأن الاحساس انفعالاً ما. والإنسان كان في حال البرارة حساساً. فإذا كان منفعلاً

٢ وأيضاً إن النوم انفعالاً ما. والإنسان كان ينام في حال البرارة كقوله في تك ٢: ٢١ «أوقع الله سباتاً على آدم». فإذا كان منفعلاً

٣ وأيضاً قد قيل هناك بعد ما تقدم «واستلَّ إحدى أضلاعه» فإذا كان الإنسان منفعلاً أيضاً بانفصال جزءٍ منه

٤ وأيضاً إن جسم الإنسان كان ليناً. واللين يفعل طبعاً من الصلب فلو لاقى جسمٌ صلباً جسم الإنسان الأول لانفعل منه. فإذا كان الإنسان منفعلاً

لكن يعارض ذلك أنه لو كان منفعلاً لكان فاسداً لأن الافراط في الانفعال

يفسد الجوهر كما قال الفيلسوف في كتاب الجدل ٦ ب ٣

والجواب أن يُقال إنَّ الانفعال يقال على ضربين أحدهما على وجه الخصوص وبهذا المعنى يقال منفعلاً لما يخرج عن حالته الطبيعية لأنَّ الانفعال هو أثر الفعل والمتضادات من الأشياء الطبيعية تتفاعل لإخراج أحدها الآخر عن حاله الطبيعية. والثاني على وجه العموم باعتبار كل تغيرٍ وان رجع إلى كمال الطبيعة كما يقال للتعقل والشعور انفعالاً ما. فبهذا المعنى الثاني كان الإنسان في حال البرارة منفعلاً وكان يفعل في نفسه وفي جسده وأما بالمعنى الأول فلم يكن منفعلاً لا في نفسه ولا في جسده كما لم يكن مائتاً لأنه كان يمكن عصمته من الانفعال كعصمته من الموت لو بقي مبرراً من الذنب

وبذلك يتضح الجواب على الأول والثاني لأنَّ الاحساس والنوم لا يخرجان الإنسان عن حالته الطبيعية بل يرجعان إلى خير الطبيعة

وأجيب على الثالث بأنَّ تلك الضلع كانت موجودةً في آدم من حيث هو مبدأ الجنس البشري كوجود المنى فيه من حيث هو مبدأ بالتوليد فكما أن انفصال المنى لا يحدث معه انفعال يخرج بالإنسان عن حالته الطبيعية كذلك الحال أيضاً في انفصال تلك الضلع

وعلى الرابع بأنه كان يمكن صيانة جسم الإنسان في حال البرارة عن التأذي بانفعاله من شيءٍ صلب وذلك أما بقوته العقلية التي كان قادراً بها على اجتناب الضار أو بالعناية الإلهية التي كانت واقيةً له بحيث لم يكن يفجأ شيءٌ يؤذيه

### الفصل الثالث

في أن الإنسان هل كان في حال البرارة محتاجاً إلى الطعام يُتخطى إلى الثالث بأنَّ يقال: يظهر أن الإنسان لم يكن في حال البرارة محتاجاً إلى الطعام لأنَّ الطعام إنما هو ضروري للإنسان لإعادة المفقود. لكن آدم لم يكن

يُفَقَد من جسم شيءٍ لأنه لم يكن فاسداً. فإذا لم يكن الطعام ضرورياً له

٢ وأيضاً ان الطعام ضروريٌ للاغتذاء. والاعتذاء ليس يكون دون انفعال. فإذا لما لم يكن جسم الإنسان منفعلاً لم يكن الطعام ضرورياً له في ما يظهر

٣ وأيضاً إنما يُقال إنَّ الطعام ضروريٌ لنا لحفظ الحياة. وقد كان ممكناً لآدم أن يحفظ الحياة بطريقةٍ أخرى لأنه لو لم يخطأ لم يمت. فإذا لم يكن الطعام ضرورياً له

٤ وأيضاً ان أخذ الطعام يستلزم افراز الفضلات التي لها قذارةٌ لا تليق بشرف الحالة الأولى. فيظهر إذن ان الإنسان لم يكن يستعمل الطعام في الحالة الأولى

لكن يعارض ذلك قوله في تك ٢: ١٦ «من جميع شجر الجنة تأكل»

والجواب أن يُقال إنَّ الإنسان كان في حال البرارة ذا حيوةٍ حيوانية محتاجة إلى الطعام وأما بعد البعث فسيكون ذا حيوة روحانية غير محتاجة إلى الطعام وتوضيح ذلك ان النفس الناطقة هي نفسٌ وروحٌ معاً فيقال لها نفسٌ باعتبار ما تشارك فيه سائر النفوس وهو احياء الجسد ومن ثمَّ قيل في تك ٢: ٧ «صار الإنسان نفساً حيةً» أي محيية الجسد ويقال لها روحٌ باعتبار ما يختص بها دون سائر النفوس وهو أنَّ لها قوةً عاقلة مجردة عن المادة. ففي الحالة الأولى كانت النفس الناطقة تشترك الجسد في ما هو خاصٌ بها من حيث هي نفسٌ ولهذا كان يقال لذلك الجسد حيوانٌ من حيث أنه كان يستفيد الحياة من النفس. ومبدأ الحياة في هذه السافلات على ما في كتاب النفس ٢ م ٣٤ و ٤٩ هو النفس النامية التي أفعالها الاغتذاء والتوليد والنمو فكانت هذه الأفعال ملائمةً للإنسان في الحالة الأولى. وأما في الحالة الأخيرة التي تلي البعث فستتشترك النفسُ الجسد بوجهٍ ما في ما هو خاصٌ بها من حيث هي روحٌ أي في الخلود بالنظر إلى الجميع وفي عدم الانفعال وفي المجد والقدرة بالنظر إلى الصلحاء الذين سيقال لأجسادهم روحانية

ومن ثمَّ لن يحتاج الناس بعد البعث إلى الطعام ولكنهم كانوا يحتاجون إليه في حال البرارة  
إذا أُجيب على الأول بأن أوغسطينوس قال في كتاب مسائل العهد العتيق والجديد مس ١٩  
«كيف كان ذا جسدٍ غير مائتٍ وكان قوامه بالطعام لأن غير المائت لا يحتاج إلى طعام أو  
شراب» فقد مرَّ في ف ١ ان عدم المائتية في الحالة الأولى كان بقوة فائقة الطبع حالة في النفس  
لا باستعدادٍ حاصلٍ في الجسد وعلى هذا كان يمكن أن يفقد ذلك الجسد بفعل الحرارة شيئاً من  
الرطوبة وتلافياً لفنائها بالكلية كان يجب امداد الإنسان بأخذ الطعام

وعلى الثاني بأن في التغذية انفعالاً واستحالة ما أي من جهة الغذاء الذي يستحيل إلى  
جوهر المغتذي وليس يجوز أن يلزم من ذلك أن جسد الإنسان كان غير منفعل بل ان الطعام  
المأخوذ كان منفعلاً وان كان هذا الانفعال أيضاً راجعاً إلى كمال الطبيعة

وعلى الثالث بأنه لو لم يُمدَّ الإنسان نفسه بالطعام لكن خطئ كما خطيء بأكله الطعام  
المنهي عنه لأنه حين نُهي عن أن يأكل من شجرة الخير والشر أمرٌ أيضاً أن يأكل من جميع شجر  
الجنة

وعلى الرابع بأن بعضاً ذهبوا إلى أن الإنسان لم يكن يأكل في حال البرارة من الطعام إلا  
مقدار ما كان ضرورياً له فلم يكن ثمَّ افراز فضلات لكن يبعد عن الصواب في ما يظهر أن لا  
يكون في الطعام المأكول شيء من الثقل غير صالح لأن يستحيل إلى غذاء الإنسان فإذا كان لا بدَّ  
من إفراز فضلاتٍ غير أن العناية الإلهية كانت تجعل أن لا يكون في ذلك قذارة ما

### الفصل الرابع

في أن الإنسان هل كان يحصل له الخلود في حال البرارة من شجرة الحياة يُتخطى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن شجرة الحياة لم يجر أن تكون علة الخلود إذ ليس يقدر شيء أن يفعل ما يجاوز نوعه لأن المعلول لا يتجاوز العلة. وشجرة الحياة كانت فاسدة وإلا لم يجر الاغتذاء بها ضرورة أن الغذاء يستحيل إلى جوهر المغتذي كما مرّ في الفصل السابق. فإذا لم يكن في إمكان شجرة الحياة أن تفيد عدم الفساد أو الخلود

٢ وأيضاً ان الآثار الصادرة عن قوى النبات وغيره من الأشياء الطبيعية طبيعية. فلو كانت شجرة الحياة تفيد الخلود لكان ذلك الخلود طبيعياً

٣ وأيضاً يظهر أن ذلك من قبيل حكايات القدماء الذين قالوا بأن الآلهة التي كانت تأكل نوعاً من الطعام حصل لها الخلود وقد هزئ بهم الفيلسوف في الإلهيات ك ٣ م ١٥

لكن يعارض ذلك قوله في تك ٣: ٢٣ «لعله يمدُّ يده فيأخذ من شجرة الحياة أيضاً ويأكل فيحيا إلى الدهر» وأيضاً قال اوغسطينوس في كتاب مسائل العهد العتيق والجديد مس ١٩ «ان طعم شجرة الحياة كان يمنع فساد الجسد وأخيراً لو أُذِنَ له بعد الخطيئة أن يأكل من شجرة الحياة لجاز أن يبقى منزهاً عن الانحلال»

والجواب أن يُقال إنَّ شجرة الحياة كانت علة للخلود من وجهٍ لا مطلقاً وتوضيح ذلك أن الإنسان كان له في الحالة الأولى وسيلتان إلى حفظ حياته مقابلتان لنقصين فالنقص الأول كان فقد الرطوبة بفعل الحرارة الطبيعية التي هي آلة النفس ودفعاً لهذا النقص كان يستعين الإنسان بالأكل من سائر أشجار الجنة كما نستعين نحن الآن بما نأكله من الأطعمة. والنقص الثاني حاصل عن أن ما يتولّد

من شيء غريب إذا امتزج برطبٍ سابقٍ أضعف فيه قوة النوع الفعلية كما إذا امتزج الماء بالخمير فإنه يستحيل أولاً إلى طعم الخمر لكنه يضعف سورتها على قدر كميته من الكثرة والقلة وفي آخر الأمر تصير الخمر مائيةً كما قال الفيلسوف في كتاب الكون والفساد ١ م ٣٤ و ٤٩ وعلى ذلك نجد أن قوة النوع الفعلية هي في أول الأمر من الشدة بحيث تقدر أن تحيل من الغذاء لا ما يكفي لإعادة المفقود فقط بل ما يكفي للنمو أيضاً ثم أن ما يستحيل من الغذاء لا يكفي بعد ذلك للنمو بل لإعادة المفقود فقط وفي آخر الأمر أي في حال الهرم لا يكفي ولا لهذا أيضاً فيلزم التناقص ثم انحلال البدن أخيراً ودفعاً لهذا النقص كان يستعين الإنسان بشجرة الحياة لما كان لها من القوة على تقوية قوة النوع لدفع الضعف الحاصل من ممازجة الشيء الغريب ومن ثمَّه قال أوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ٢٦ «كان للإنسان الطعام لئلا يجوع والشراب لئلا يعطش وشجرة الحياة لئلا يحله الهرم» وقال أيضاً في كتاب مسائل العهد العتيق والجديد مس ١٩ «كانت شجرة الحياة بمنزلة دواءٍ مانعٍ لفساد الناس» إلا أنها لم تكن علةً للخلود على وجه الإطلاق لأن القوة التي كانت في النفس على حفظ البدن لم تكن صادرةً عن شجرة الحياة ولم يكن ممكناً أن تؤتي البدن الخلود بحيث يمتنع انحلاله مطلقاً لأن قوة كل جسمٍ متناهية فلم يكن ممكناً أن تبلغ قوة شجرة الحياة إلى حدٍّ أن تؤتي البدن قوةً على البقاء زماناً غير متناهٍ بل إلى زمانٍ محدودٍ إذ من الواضح أنه كلما كانت القوة أعظم كان أثرها أبقي ولما كانت قوة شجرة الحياة متناهية كان الأكل منها مرةً واقعياً من الفساد إلى زمانٍ محدودٍ وكان لا بد عن انقضائه أما ان ينتقل الإنسان إلى الحياة الروحانية أو أن يعود إلى الأكل من شجرة الحياة

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات لأن نتيجة الحجج الأولى أن شجرة الحياة لم تكن علةً لعدم الفساد بالإطلاق ونتيجة الحججتين الأخريين أنها كانت

اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٩ ب ١٤ «ان أهل العدل لا يصرفون الأمر بشهوة التسلط بل بما يجب عليهم من العناية في الخير العام» وقال أيضاً في ب ١٥ «هذا ما رسمه الترتيب الطبيعي وهكذا فطر الله الإنسان»

وبذلك يتضح الجواب على جميع الاعتراضات لابتنائها على النوع الأول من التسلط



### المبحث السابع والتسعون

في ما يتعلق بحال الإنسان الأول من جهة استبقاء الشخص - وفيه أربعة فصول  
ثم يجب النظر في ما يتعلق بحال الإنسان الأول في جسده وأولاً من جهة استبقاء الشخص ثم من جهة استبقاء النوع. أما الأول فالبحث فيه يدور على أربع مسائل — ١ في أن الإنسان هل كان في حال البرارة غير مائت — ٢ هل كان غير منفعل — ٣ هل كان يحتاج إلى الطعام — ٤ هل كان يستمد عدم المائتية من شجرة الحياة

### الفصل الأول

في أن الإنسان هل كان في حال البرارة غير مائت

يُنْتَخِطُ إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الإنسان لم يكن في حال البرارة غير مائتٍ لأخذ المائت في حد الإنسان. وإذا ارتفع الحد ارتفع المحدود. فإذا كان الإنسان موجوداً امتنع أن يكون غير مائتٍ

٢ وأيضاً ان الفاسد وغير الفاسد متغايران بالجنس كما في الإلهيات ك ١٠ م ٢٦ والمتغايرات بالجنس يمتنع تحول احدها إلى الآخر. فلو كان الإنسان الأول غير فاسدٍ لامتنع أن يكون الإنسان في الحالة الحاضرة فاسداً

٣ وأيضاً لو كان الإنسان في حال البرارة غير مائتٍ لكان كذلك اما بالطبيعة

أو بالنعمة لكنه لم يكن كذلك بالطبيعة للزوم كونها الآن غير مائنة لبقائها على ما هي عليه في نوعها ولا بالنعمة لأنها رُدَّت إلى الإنسان الأول بالتوبة كقوله في حك ١٠: ٢ «أُنْقَذَتْهُ مِنْ زَلَّتِهِ» فكان يلزم أن يُرَدَّ إليه عدم المائنية. فإذا لم يكن الإنسان غير مائنتٍ في حال البرارة

٤ وأيضاً ان الإنسان وُعدَ عدم المائنية ثواباً له كقوله في رؤ ٢١: ٤ «لا يكون بعدُ موتٌ». والإنسان لم يُخلَق في حال الثواب بل في حال استحقاق الثواب. فإذا لم يكن في حال البرارة غير مائنتٍ

لكن يعارض ذلك قوله في رو ٥: ١٢ «بالخطيئة دخل الموت إلى العالم». فإذا كان الإنسان قبل الخطيئة غير مائنتٍ

والجواب أن يُقال إن شيئاً يقال له غير فاسدٍ على ثلاثة أنحاء أولاً من جهة المادة أي اما لتجرده عن المادة كالملاك أو لأن له مادةً ليست بالقوة إلا إلى صورة واحدة كالجسم السماوي وهذا يقال له غير فاسدٍ بالطبع. وثانياً من جهة الصورة أي لملايسة الشيء الفاسد حالة تعصمه بالكلية عن الفساد وهذا يقال له غير فاسدٍ بالمجد فقد قال اوغسطينوس في رسالته إلى ديوسقوروس «ان الله أبدع النفس بطبيعة قديرة جداً حتى ان سعادتها ترجع على البدن بتمام البرء وقوة عدم الفساد». وثالثاً من جهة العلة المؤثرة وبهذا الوجه كان الإنسان في حال البرارة غير فاسدٍ وغير مائنتٍ فقد قال اوغسطينوس في كتاب مسائل العهد العتيق والجديد مس ١٩ «ان الله خلق الإنسان بحيث انه ما لم يخطأ لا يعرضه موتٌ وذلك ليكون في يده حياته وموته» لأن بدنه لم يكن منزهاً عن الانحلال بقوة طبيعية فيه تفيد عدم المائنية بل كان في نفسه قوة مفاضة من الله بطريقة فائقة الطبيعة بها تقدر النفس أن تعصم البدن من كل فسادٍ ما دامت منقاداً لله والوجه في ذلك ان النفس الناطقة لما كانت مجاوزةً طور المادة الجسمانية

علةٌ 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 وأولاً في التوالد ثم في حال النسل المولود اما الأول فالبحت فيه يدور على مسألتين — ١ في انه هل كان يوجد توالد في حال البرارة — ٢ في أن التوالد هل كان يحدث بالجماع

### الفصل الأول

في أنه هل كان يوجد توالد في حال البرارة

يُنْتَخَطَى إلى الأول بأن يقال: يظهر أنه لم يكن يوجد توالد في حال البرارة لأن التوالد والكون يضاده الفساد كما في الطبيعيات ك ٥ م ٥١. والمتضادات تتوارد على واحد بعينه. على أنه لم يكن يوجد فساد في حال البرارة. فإذا لم يكن يوجد فيها توالد أيضاً

٢ وأيضاً ان غاية التوالد أن يُحَفَظ في النوع ما يمتنع حفظه في الشخص ولذلك لم يكن توالد في الأشخاص الباقية أبداً. وقد كان من شأن الإنسان في حال البرارة أن يحيا إلى الأبد دون موت. فإذا لم يكن يوجد توالد في حال البرارة

٣ وأيضاً ان التوالد يتكثر به الناس ومتى تكثرت الأرباب وجب قسمة الأملاك تجافياً عن تشوش الملك واختلاطه. ولما كان الإنسان قد جُعِلَ ربّاً للحيوانات كان يجب أن يترتب على تكثر الجنس البشري بالتوالد قسمة الملك. وهذا منافٍ فيما يظهر للحق الطبيعي المقتضي الشركة في جميع الأشياء كما قال

ايسيدوروس في كتاب اشتقاق الألفاظ ٥ ب ٤. فإذا لم يكن يوجد توالد في حال البرارة

لكن يعارض ذلك قوله في تك ١: ٢٨ «أنمؤا واكثروا واملأوا الأرض» وحصول هذا التكثر لم يكن ممكناً دون توالد جديد إذ لم يُصنع في أول الأمر إلا اثنين فقط. فإذا كان يوجد توالد في حال البرارة

والجواب أن يقال كان يوجد في حال البرارة توالد لتكثر الجنس البشري والا لكانت جريمة الإنسان ضرورية جداً لترتب هذا الخير الجليل عليها ومن ثم يجب أن يُعتبر أن الإنسان جُعِل في طبيعته واسطة بين المخلوقات الفاسدة والغير الفاسدة لأن نفسه منزهة طبعاً عن الفساد وجسمه فاسد طبعاً. ويجب أن يُعتبر أن قصد الطبيعة ليس يتجه على نحو واحد إلى المخلوقات الفاسدة والغير الفاسدة فيظهر أن ما كان مستمراً دائماً وأبداً فهو مقصود بالذات من الطبيعة وما كان في زمان ما فقط فليس يظهر أنه مقصود من الطبيعة بالذات بل انه مسوق إلى آخر والّا لتلاشى بفساده قصد الطبيعة. ولما لم يكن في الفاسدات شيء مستمر دائماً وأبداً إلا النوع كان خير النوع مقصوداً بالذات من الطبيعة وجُعِل التوالد الطبيعي واسطة لحفظه. وأما الجواهر الغير الفاسدة فتستمر دائماً لا بنوعها فقط بل بأشخاصها أيضاً ولهذا كانت أشخاصها أيضاً مقصودة بالذات من الطبيعة. وعلى هذا فالإنسان من جهة البدن الذي هو فاسد بطبيعته يليق به التوالد وأما من جهة النفس الغير الفاسدة فيليق به أن يكون تكثر الأشخاص مقصوداً بالذات من الطبيعة أو بالحري من صانع الطبيعة الذي هو وحده مُبدع النفوس البشرية ولهذا جُعِل التوالد في الجنس البشري حتى في حال البرارة أيضاً لأجل تكثره

إذا أُجيب على الأول بأن بدن الإنسان كان في حد نفسه فاسداً في حال البرارة إلا أنه جاز وقاينته من الفساد بالنفس ولهذا لم يكن واجباً أن يعدم الإنسان

التوالد الذي يجب أن يكون في الفاسدات

وعلى الثاني بأن التوالد في حال البرارة وان لم يكن لأجل حفظ النوع إلا أنه كان لأجل  
تكثر الأشخاص

وعلى الثالث بأنه إنما يجب في الحال الحاضرة قسمة الاملاك متى تكثر الأرباب لأن  
«شركة الملك مدعاة إلى 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 الأشياء  
الخاضعة لسلطانهم على حسب ما كان ملائماً لكل منهم دون أدنى خلاف كما هو جار الآن أيضاً  
عند كثير من أهل الصلاح

### الفصل الثاني

في أن التوالد هل كان يحصل في حال البرارة بالجماع

يُتَخَطَّى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن التوالد لم يكن يحصل في حال البرارة بالجماع لأن  
الإنسان الأول كان في الجنة الأرضية كملاك 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. فإذا كذلك لم يكن التوالد في جنة عدن يحصل بالجماع

٢ وأيضاً ان الانسانين الأولين فطراً كاملين في السن. فلو كان التوالد فيهما قبل الخطيئة  
يحصل بالجماع لتجامعا في جنة عدن أيضاً وهذا بين البطلان بنص الكتاب المقدس

٣ وأيضاً ان الإنسان يصير بالمجامعة أشبه بالبهائم بسبب شدة اللذة ولهذا تُحمد العفة التي  
بها يتجافى الناس عن هذه الملاذ. والإنسان إنما يشابه البهائم بالخطيئة كقوله في مز ٤٨: ٢١  
«كان الإنسان في كرامة فلم يفهم فمائل البهائم وتشبه بها»

فإذا لم يكن قبل الخطيئة جماع بين الذكر والأنثى

٤ وأيضاً لم يكن يوجد فساد في حال البرارة. والجماع يُفسد البكارة. فإذا لم يكن يوجد جماع في حال البرارة

لكن يعارض ذلك أن الله صنع الذكر والأنثى قبل الخطيئة كما في تك ١ و ٢. وليس شيء من أعمال الله دون فائدة. فإذا كان يوجد جماع وان لم يخطأ الإنسان والآن لم يكن في التمايز الجنسي فائدة

وأيضاً في تك ٢ ان المرأة صُنعت عوناً للرجل. وهي لم تُصنع عوناً له الا على التوليد الذي يحصل بالجماع والآن فالرجل أفضل إعانة للرجل من المرأة على بقية الأعمال. فالتوالد إذن كان يحصل في حال البرارة بالجماع

والجواب أن يُقال إنَّ بعضاً من متقدمي الأئمة لا يعتبرهم ما في الجماع في الحال الحاضرة من سماجة الشهوة ذهبوا إلى أن التوالد لم يكن يحصل بالجماع في حال البرارة ومن ثمَّه قال غريغوريوس النيصي في كتاب الإنسان ب ١٣ أن تكثُر الجنس البشري كان يحصل في جنة عدن بطريقة أخرى كما تكثرت الملائكة دون جماع بفعل القدرة الإلهية وان الله إنما صنع الذكر والأنثى قبل الخطيئة لنظره إلى طريقة التوالد الحاصلة بعد الخطيئة التي كان له بها علم سابق. إلا أن هذا غير صحيح لأن ما كان طبيعياً للإنسان فليس يرتفع عنه ولا يُؤتاه بالخطيئة. وواضح أن التوليد بالجماع طبيعي للإنسان كما هو طبيعي لسائر الحيوانات الكاملة باعتبار الحياة الحيوانية التي كانت حاصلة له قبل الخطيئة أيضاً كما مرَّ في المبحث الآنف ف ٣ يدل على ذلك الأعضاء الطبيعية المعيّنة لهذا الاستعمال فلا ينبغي من ثمَّه أن يُقال إنَّ استعمال هذه الأعضاء الطبيعية لم يكن يوجد قبل الخطيئة كما لا يقال ذلك في سائر الأعضاء. فإذا يجب اعتبار أمرين في الجماع في الحال الحاضرة أحدهما طبيعي وهو تقارن الذكر والأنثى لأجل التوليد إذ لا بدَّ في كل توليد من

القوة الفعلية والانفعالية ولما كان محل القوة الفعلية في جميع الأشياء المتميزة بالجنس هو الذكر ومحل القوة الانفعالية هو الأنثى اقتضى ترتيب الطبيعة أن يتقارن الذكر والأنثى بالجماع لأجل التوليد. والآخر سماجة الشهوة المفرطة وهذه لم تكن توجد في حال البرارة لخضوع القوى الساقطة فيها بالكلية للنطق ومن ثمَّ قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ٢٦ «حاشا لنا أن نشك في أنه كان يمكن حصول النسل دون مرض الشهوة بل ان تلك الأعضاء كانت تتحرك بإشارة الإرادة على حسبما تتحرك سائر الأعضاء ومن دون غلْمَةٍ أو شَبَقٍ بل مع طمأنينة النفس والبدن»

إذا أُجيب على الأول بأن الإنسان كان في جنة عدن كالملاك باعتبار العقل الروحاني لكنه باعتبار البدن كان ذا حياة حيوانية وأما بعد البعث فسيكون الإنسان شبيهاً بالملاك من حيث يصير روحانياً بالنفس والجسد فإذا ليس حكمهما واحداً

وعلى الثاني بأنه إنما لم يتجامع الأبوان الأولان في جنة عدن لأنهما بعد أن تكوّنت المرأة بقليل طُرِدَا من الجنة بسبب جريرتهما كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٩ ب ٤ أو لأنهما كانا ينتظران في تعيين وقت الجماع أمر الله الذي كانوا ينتلقون أمره في كل شيء

وعلى الثالث بأن البهائم ليست ناطقة فإذا إنما يصير الإنسان بالجماع بهيمياً لعدم قدرته على تعديل لذة الجماع وانتقاد الشهوة بالعقل على أنه لم يكن يوجد في حان البرارة شيء من ذلك مما لم يكن يتعدّل بالعقل ليس لأن اللذة الحسية كانت في تلك الحال أقلّ كما قال بعض لأن اللذة الحسية كانت أعظم بقدر ما كانت الطبيعة أكثر تمحضاً والبدن أشدّ احساساً بل لأن القوة الشهوانية لم تكن تتسلط دون ترتيب على هذه اللذة المرتبة من العقل وليس يقتضي ترتيبها أن تكون

أقل في الحس بل أن لا يكون تعلق القوة الشهوانية بها مفرطاً وقولنا مفرطاً أي خارجاً عن المقدار المحدود بالعقل وذلك كما أن القنوع في الطعام المعتدل ليس أقل لذة من النهم بل ان قوته الشهوانية أقل اندفاعاً إلى هذه اللذة وكلام اوغسطينوس المورد في آخر جرم الفصل مُشعرٌ بذلك لأنه لا ينفى عظم اللذة عن حال البرارة بل إنما ينفى الشبق واضطراب النفس ولهذا فالعفة لم تكن محموداً في حال البرارة وان كانت محمودة في الحال الحاضرة لا لنقص التوليد فيها بل لخلوها عن الشهوة الخارجة عن حد الترتيب وأما التوليد فقد كان يوجد إذ ذاك دون شهوة

وعلى الرابع بما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ٣٦ من أن «الرجل كان في تلك الحال يُولج في رحم المرأة دون أن تُطْمَت لأنه كان يمكن أن يُقَذَف بمنى الرجل في رحم المرأة دون أن تُطْمَت كما يمكن الآن اندفاع الحيض من رحم العذراء مع سلامة بكارتها لأنه كما أن رحم المرأة لم تكن تتسع للولادة بالطلق بل بإدراك الحمل كذلك لم يكن الزوجان يتجامعان للحبل بقوة الغلّة بل بهوى الإرادة»



### المبحثُ التاسعُ والتسعون

#### في حالة النسل المولود من جهة البدن - وفيه فصلان

ثم يجب النظر في حالة النفس المولود وأولاً من جهة البدن وثانياً من جهة البرارة وثالثاً من جهة العلم. أما الأول فالبحث فيه يدور على مسئلتين — ١ في أن الأطفال هل كان يحصل لهم حال ولادتهم في حال البرارة قدرة تامة جسمية — ٢ في أنه هل كان يولد الجميع ذكوراً

### الفصلُ الأوَّلُ

في أن الأطفال هل كان يحصل لهم حال ولادتهم في حال البرارة قدرةً على تحريك الأعضاء يُتخطى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الأطفال كان يحصل لهم حال ولادتهم في حال البرارة قدرةً تامةً على تحريك الأعضاء فقد قال اوغسطينوس في كتاب عماد الأطفال ١ ب ٣٨ «ان ضعف العقل يوافقه هذا الضعف البدني» يعني المشاهد في الأطفال. ولم يكن يوجد في حال البرارة شيء من ضعف العقل. فإذا لم يكن يوجد أيضاً في الأطفال هذا الضعف البدني

٢ وأيضاً ان بعض الحيوانات يحصل لها حال ولادتها قدرةً كافية لاستعمال الأعضاء. والإنسان أشرف من سائر الحيوانات. فلأن يحصل له حال ولادته قدرةً على استعمال الأعضاء أولى بأن يكون طبيعياً له وهكذا يظهر أن عدم حصول هذه القدرة له عقابٌ مترتبٌ على الخطيئة

٣ وأيضاً ان تعذر إدراك الموضوع المستلذ يُحدث كآبةً. ولو كان الأطفال لا يحصل لهم القدرة على تحريك الأعضاء لتعذر عليهم أحياناً كثيرة إدراك بعض الموضوعات المستلذة فكان يلزم اكتئابهم. والاكتئاب لم يكن ممكناً قبل الخطيئة فإذا لم يكن الأطفال في حال البرارة خالين من القدرة على تحريك الأعضاء

٤ وأيضاً يظهر أن نقص الهرم محاذٍ لنقص الطفولة. ولم يكن يوجد في حال البرارة نقص الهرم. فإذا لم يكن يوجد نقص الطفولة أيضاً

لكن يعارض ذلك ان كل مولودٍ فهو في أول الأمر ناقصٌ ثم يرد عليه الكمال والأطفال إنما كانوا يصدرون في حال البرارة بالتوليد. فإذا كانوا في بدء أمرهم ناقصين في مقدار البدن وقدرته

والجواب أن يُقال إنَّ الأمور الفائقة الطبع إنما ندركها بالايمان وما نؤمن به فإنما نؤمن به سناً على الوحي الإلهي فإذا متى أردنا الكلام على شيءٍ وجب أن

نراعي فيه طبيعة الأشياء إلا ما كان مقلداً بالوحي من الأمور الفائقة الطبع وواضح أن خلوّ الأطفال حال ولادتهم عن القدرة الكافية لتحريك الأعضاء أمرٌ طبيعيٌّ لانطباقه على مبادئ الطبيعة الإنسانية لأن للإنسان من طبعه دماغاً أعظم جرمًا من دماغ سائر الحيوانات باعتبار نسبة بدنه فكان عدم أهلية الأعصاب التي هي آلات الحركة لتحريك الأعضاء في الأطفال طبيعياً بسبب عظم رطوبة الدماغ فيهم. على أن الكاثوليكي ليس يشك في أنه يجوز بالقدرة الإلهية أن يحصل للأطفال في حال ولادتهم قدرةً تامة على تحريك الأعضاء وقد ثبت بنصّ الكتاب في جا ٧: ٣٠ ان «الله صنع الإنسان مستقيماً» وهذه الاستقامة قائمةٌ بخضوع الجسد للنفس خضوعاً تاماً كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ١١ فإذاً كما لم يجر في الحالة الأولى أن يكون في أعضاء الإنسان شيءٌ ينافي إرادته الصالحة كذلك لم يجر تحلف أعضاء الإنسان عن إطاعة الإرادة الإنسانية. وإرادة الإنسان الصالحة هي التي تميل إلى الأفعال الملائمة لها. والأفعال الملائمة للإنسان ليست واحدةً بعينها باعتبار كل طور من أطوار العمر فيجب إذن أن يُقال إن الأطفال لم يكن لهم حال ولادتهم قدرةً كافية على تحريك الأعضاء إلى أي فعلٍ كان بل إلى الأفعال الملائمة للطفولة كالرضاع ونحوه

إذاً أجيب على الأول بأن كلام اوغسطينوس على الضعف المشاهد الآن في الأطفال حتى باعتبار أفعالهم الملائمة للطفولة بدليل قوله قبله «مع جوعهم وقربهم من الأثداء قد يكون ولا يرضعون»

وعلى الثاني بأن استعمال بعض الحيوانات أعضاءها حال ولادتها ليس ناشئاً عن شرفها لخلو بعض حيوانات أكمل منها عن ذلك بل إنما يعرض لها ذلك من يبوسة الدماغ ومن أن أفاعيلها الخاصة ناقصة تقي بها القدرة اليسيرة

وعلى الثالث بما تقدم في جرم الفصل أو بأنهم لم يكونوا في تلك الحال يشتهون

إلا ما كان ملائماً لهم بالإرادة الصالحة بحسب حالهم

وعلى الرابع بأن الإنسان كان يولد في حال البرارة ولكنه لم يكن يفسد ولذلك كان يمكن أن يكون في تلك الحال شيء من نقص الطفولة اللاحق للولادة دون شيء من نقص الهرم المتجه إلى الفساد

### الفصل الثاني

في أنه هل كان يولد إنثى في الحالة الأولى

يُتَخَطَّى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أنه لم يكن يولد إنثى في الحالة الأولى فقد قال الفيلسوف في كتاب توليد الحيوانات ٢ ب ٣ «الأنثى ذَكَرٌ مسيخٌ» أي صادرٌ على غير قصد الطبيعة. ولم يكن يحدث في تلك الحالة شيء غير طبيعي في توليد الإنسان. فإذا لم يكن يولد إنثى ٢ وأيضاً كل مولدٍ فانه يولدُ مثله ما لم يَعْتَهُ عن ذلك نقصٌ في القدرة أو في استعداد المادة كما يتمتع على النار اليسيرة احراق الخشب الأخضر. ومحل القوة الفاعلة في التوليد هو الذكر. ولأنه لم يكن في حال البرارة نقصٌ في القدرة من جهة الذكر ولا في استعداد المادة من جهة الأنثى يظهر أنه لم يكن يولد إلا ذكوراً

٣ وأيضاً ان غاية التوالد في حال البرارة كانت تكثير الناس والرجل الأول والمرأة الأولى كانا يكفيان في حال البرارة

لكن يعارض ذلك أن الطبيعة تجري في التوليد على حسبما ابدعها الله. والله أبدع في الطبيعة الإنسانية ذكراً وأنثى كما في تك ٢: ٢. فإذا كان يولد في حال البرارة أيضاً ذكوراً وإنثى. والجواب أن يُقال إنَّ حال البرارة لم تكن خالية من شيء مما يرجع إلى استكمال الطبيعة الإنسانية وكما أن اختلاف المراتب في الموجودات يرجع إلى كمال الكون

كذلك اختلاف الجنس يرجع إلى كمال الطبيعة الإنسانية. فإذا كان يصدر الذكر والأنثى بالتوليد في حال البرارة

إذا أُجيب على الأول بأنه إنما يقال للأنثى ذكرٌ مسيخٌ لحصولها دون قصد الطبيعة الجزئية لا لحصولها دون قصد الطبيعة الكلية كما أسلفناه في مب ١٩ ف ١

وعلى الثاني بأن تولد الأنثى ليس يعرض من نقص القوة الفاعلة أو عدم استعداد المادة فقط كما أشير إليه في الاعتراض بل قد يعرض ذلك من سبب خارج كقول الفيلسوف في كتاب توليد الحيوانات ٢ ب ٢ «الريح الشمالية تساعد على توليد الذكور والريح الجنوبية تساعد على توليد الإناث» وقد يعرض أيضاً ذلك من تصور النفس الذي يسهل تأثيره في البدن وقد كان هذا ممكناً بالأخص في حال البرارة إذ كان البدن أكثر خضوعاً للنفس فكان يمكن صدور النسل ذكراً أو أنثى على حسب إرادة الوالد

وعلى الثالث بأن النسل كان يولد حياً بالحياة الحيوانية التي من شأنها التوليد كما من شأنها الغذاء ومن ثَمَّه كان التوليد ملائماً للجميع لا للأبوين الأولين فقط وهذا يقتضي فيما يظهر أنه كان يولد في حال البرارة من الإناث مقدار ما كان يولد من الذكور



### المبحثُ المِثْمُ مئة

في حالة النسل المولود من جهة البر - وفيه فصلان

ثم يجب النظر في حالة النسل المولود من جهة البر وبحث في ذلك يدور على مسألتين ١ - في أن الناس هل كانوا يولدون أبراراً ٢ - في أنهم هل كانوا يولدون مثبّتين في البر

## الفصلُ الأوَّلُ

في أن الناس هل كانوا يولدون أبراراً

يُتَخَطَّى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الناس لم يكونوا يولدون أبراراً فقد قال هوغو الوكتوري في كتاب الأسرار ١ ق ٦ ب ٢٤ «كان الإنسان الأول يلد قبل الخطيئة بنين مبرّتين من الخطيئة لكن لا ورثاء البر الأبوي»

٢ وأيضاً أن البر يكون بالنعمة كما قال الرسول في رو ٥. والنعمة لا تنتقل بالتناسل والا لكانت طبيعية بل إنما تفاض من الله فقط. فإذا لم يكن الأطفال يولدون أبراراً

٣ وأيضاً أن محل البر هو النفس. والنفس لا تصدر بالتناسل. فإذا كذلك البر لم يكن يصدر بالتناسل من الآباء إلى البنين

لكن يعارض ذلك قول انسلموس في كتاب حبل العذراء ب ١٠ «لو لم يخطأ الإنسان لكان الذين يلداهم يحصلون على البر حال حصولهم على النفس الناطقة»

والجواب أن يقال إن الإنسان يلد طبعاً ما يماثله في النوع فما كان من الاعراض لاحقاً لطبيعة النوع وجب بالضرورة أن يماثل فيه الأبناء الآباء الا أن يحصل خطأ في فعل الطبيعة وهذا لم يكن يقع في حال البرارة وأما الاعراض الشخصية فليس من الضرورة أن يماثل فيها الأبناء الآباء. والبر الأصلي الذي أبدع الإنسان 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 المتقابلات متحدة في الجنس فإن الاثم الأصلي المقابل لذلك البر يقال له اثم الطبيعة ومن ثمة ينتقل بالتناسل من الأب إلى البنين ولذا كان الأبناء يشابهون الآباء في البر الأصلي أيضاً

إذاً أجيب على الأول بأن كلام هوغو يجب حمله على إرادة ملكة البر لا على إرادة اجراء فعله

وعلى الثاني بأن بعضاً ذهبوا إلى أن الأطفال لم يكونوا يولدون بحال البر المجاني الذي هو مبدأ الاستحقاق بل بحال البر الأصلي إلا أنه لما كان أصل البر الأصلي القائم به الاستقامة التي صنع عليها الإنسان قائماً بخضوع النطق لله خضوعاً فائق الطبع وهذا يكون بالنعمة المبررة كما مرّ في مب ٩٥ ف ١ وجب القول بأنه إذا كان الأطفال يولدون بحال البر الأصلي فقد كانوا يولدون بحال النعمة أيضاً كما أسلفنا هناك في حق الإنسان الأول انه فُطِرَ بحال النعمة على أنه ليس يلزم من ذلك كون النعمة طبيعية لأنها لم تكن تصدر بقوة الزرع بل كانت تقاض على الإنسان حال حصوله على النفس الناطقة كما أنه حالما يتم استعداد البدن تقاض عليه من الله النفس الناطقة مع كونها لا تحصل بالتناسل

وبذلك يتضح الجواب على الثالث

### الفصل الثاني

في أن الأطفال هل كانوا يولدون في حال البرارة مثبتين في البر

يُتَخَطَّى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الأطفال كانوا يولدون في حال البرارة مثبتين في البر فقد قال غريغوريوس في أدبياته ك ٤ ب ٢٨ «لو لم يتدنس الأب الأول بالخطيئة لم يكن يلد من نفسه أبناء جهنم بل لم يكن يولد منه إلا المنتخبون الذين يخلصون الآن بواسطة الفادي» فإذا كان يُولد الجميع مثبتين في البر

٢ وأيضاً قال انسلموس في كتاب «لماذا الله إنسان» ٢ ب ١٨ «لو غلب ان الأولان التجربة فلم يخطأ لتنبّتا هما وذريتهما كلها فعصمًا بعد ذلك عن الخطأ» فإذا كان الأطفال يولدون مثبتين في البر

٣ وأيضاً ان الخير أقدر من الشر. وخطيئة الإنسان الأول أوجبت الخطأ في نسله. فإذا لو أقام الإنسان الأول على البر لأوجب ذلك في خلفه حفظ البر

٤ وأيضاً ان الملاك الذي بقي مع الله حينما أثم الآخرون تثبتت حالاً في البر حتى عصم بعد ذلك عن الخطأ فإذا كذلك الإنسان لو عصى التجربة لتثبت في البر فكان يلد بنين مثله. فإذا بنوه يولدون مثبتين في البر

لكمن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ١٠ «إنما كان الناس جميعاً سعداء لو لم يورثا (يعني الأبوين الأولين) بينهما الشر ولو لم يكن أحد من نسلهما يقترف اثماً يوجب الهلاك» ومفاد ذلك أنه ولو لم يخطأ الأبوان الأولان كان ممكناً لبعض بنيه أن يقترفوا الاثم. فإذا لم يكونوا يولدون مثبتين في البر

والجواب ان يقال يستحيل في ما يظهر أن يكون الأطفال يولدون في حال البرارة مثبتين في البر فواضح ان الأطفال لم يكن لهم من الكمال في حال ولادتهم أكثر مما كان لوالديهم في حال التوليد. وما دام الأبوان يولدان لا يكونان مثبتين في البر إذ إنما تثبتت الخليفة الناطقة في البر من طريق كونها تسعد برؤية الله جهرة ومتى رأتها لصقت به ضرورة لكونه ذات الخيرية التي ليس يمكن لأحد أن ينحاز عنها إذ ليس يُشتهى شيء ويُحب إلا باعتبار كونه خيراً. وقلنا هذا إنما هو باعتبار الشريعة العامة والآن فقد يحدث الخلاف بانعام خاص كما يُعتقد انه حدث في حق العذراء ام الله. وفوز آدم بتلك السعادة أي برؤية الله بالذات كان يستلزم صيرورته في الحال روحانياً بالنفس والجسد وانقضاء الحيوة الحيوانية التي فيها وحدها كان يمكن له أن يولد فواضح إذن أن الأطفال لم يكونوا يولدون مثبتين في البر

إذاً أجيب على الأول بأن معنى قوله أن آدم لم يكن يلد من نفسه أبناء جهنم لو لم يخطأ ان أبناءه لو لم يخطأ لم يكونوا يتلقون منه الخطيئة التي هي سبب جهنم إلا أنهم كانوا يقدرون أن يصيروا أبناء جهنم بخطيئتهم الاختيارية أو انهم إذا

كانوا لا يصيرون أبناءَ جهنم بالخطيئة فليس ذلك لأنهم كانوا مثبّتين في البر بل بسبب العناية الإلهية التي كانت تصونهم عن الخطيئة

وعلى الثاني بأن انسلموس لم يقل ذلك على سبيل التقرير بل على سبيل الظن كما يتضح من طريقة كلامه إذ قال «يظهر أنه لو غلب الخ»

وعلى الثالث بأن هذه الحجة غير ناهضة وإن كانت هي التي حملت انسلموس فيما يظهر على قول ما قال كما هو واضح من كلامه لأن خطيئة الأب الأول لا توجب في نسله الخطأ إلى حدّ أن يتعذر رجوعهم إلى البر مما لا محل له إلا في الهالكين. فإذا كذلك لم يكن عدم إيجابه الخطأ فيهم إلى حدّ أن كانوا يُعصَمون عن الخطيئة مما لا محل له إلا في السعداء

وعلى الرابع بأن ليس حكم الإنسان والملاك واحداً لأن للإنسان اختياراً متغيراً قبل الانتخاب وبعده ولا كذلك الملاك كما مرّ في مب ٦٤ ف ٢ عند الكلام على الملائكة



### المبحثُ الواحد بعد المائة

#### في حالة النسل المولود من جهة العلم - وفيه فصلان

ثم يجب النظر في حالة النسل المولود من جهة العلم والبحث في ذلك يدور على مسألتين — ١ في أن الأطفال هل كانوا يولدون مستكملين في العلم — ٢ في أنه هل كان يحصل لهم كمال استعمال العقل حالاً بعد الولادة

#### الفصلُ الأوّل

في أن الأطفال هل كانوا يولدون في حال البرارة مستكملين في العلم  
يُتَخَطَّى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الأطفال كانوا يولدون في حال البرارة

مستكملين في العلم لأن آدم كان يلد بنين مماثلين له في حالته. وهو كان مستكماً في العلم كما أسلفنا في مب ٩٤ ف ٣. فإذا كان بنوه يولدون مستكملين في العلم

٢ وأيضاً إن الجهل معلول للخطيئة كما قال بيذا في تفسيره رو: ٢. والجهل هو عدم العلم. فإذا كان الأطفال قبل الخطيئة يولدون في حال كمال العلم

٣ وأيضاً إن الأطفال كانوا يولدون أبراراً. والبرُّ يقتضي العلم الذي يرشد في العمل. فإذا كانوا يولدون في حال العلم

لكن يعارض ذلك أن نفسنا هي بفطرتها «كصحيفة صقيلة لم يُكتب فيها شيء» كما في كتاب النفس ٣ م ١٤ وطبيعة النفس ليست الآن مختلفة عما كانت عليه في حال البرارة. فإذا لم تكن حينئذ نفوس الأطفال في أول أمرها حاصلة على العلم

والجواب أن يقال قد أسلفنا في مب ٩٩ ف ١ أن الأشياء الفائقة الطبع إنما يؤمن بها لمجرد الوحي بها فما لم ينزل به وحي يجب أن نراعي فيه حال الطبيعة واقتناص العلم بالحواس طبيعي للإنسان كما مر في مب ٥٥ ف ٢ ومب ٨٤ ف ٦ وإنما تتصل النفس بالبدن لافتقارها إليه في فعلها الخاص فلو كان يحصل لها العلم حالاً في أول أمرها دون أن تكتسبه بالقوى الحسية لم يكن بها حاجة إلى البدن فالحق إذن أن الأطفال لم يكونوا في حال البرارة يولدون مستكملين في العلم بل كانوا يستفيدونه دون كلفة في ممر الزمان بالاستنباط أو بالتعلم

إذاً أجيب على الأول بأن الاستكمال في العلم كان عرضاً شخصياً في الأب الأول من حيث كان قد جعل أباً ومعلماً للجنس الإنساني بأسره فلم يكن يلد بنين مماثلين له في ذلك بل في الاعراض الطبيعية أو المفاضة الشاملة للطبيعة بأسرها

وعلى الثاني بأن الجهل هو عدم العلم الواجب حصوله في ذلك الزمان وهذا لم يكن في الأطفال بعد ولادتهم حالاً لأنه كان يحصل لهم العلم الذي كان يلائمهم في ذلك الزمان. فإذا لم يكن يوجد فيهم جهل بل نقصان معرفة لبعض الأشياء وهذا قد

أثبتته ديونيسيوس في الملائكة القديسين في كتاب مراتب السلطة السماوية ب ٢  
وعلى الثالث بأن الأطفال كان يحصل لهم علمٌ بمبادئ الحق الكلية كافٍ لارشادهم في  
أفعال البر التي يُرشَدُ الناس فيها وهذا العلم بهذه المبادئ كان يحصل لهم أتمَّ مما يحصل لنا الآن  
بالفطرة وكذا سائر المبادئ الكلية

### الفصل الثاني

في أن الأطفال هل كان يحصل لهم كمال استعمال العقل حالاً بعد الولادة  
يُتَخَطَّى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الأطفال كان يحصل لهم في حال البرارة كمال  
استعمال العقل حالاً بعد الولادة إذ إنما ليس للأطفال الآن كمال استعمال العقل بسبب تثقيل الجسد  
للنفس لأن «الجسد الفاسد يثقل النفس» كما في حك ٩: ١٥. فإذا قبل الخطيئة والفساد اللاحق لها  
كان يحصل للأطفال كمال استعمال العقل حالاً بعد الولادة

٢ وأيضاً أن بعض الحيوانات الأخر يحصل لها استعمال الغريزة الطبيعية حالاً بعد  
ولادتها كما أن الشاة تهرب حالاً من الذئب فإذا بالأولى كان الناس في حال البرارة يحصل لهم  
كمال استعمال العقل حالاً بعد الولادة

لكن يعارض ذلك أن الطبيعة تنتقل من الناقص إلى الكامل في جميع المولودات فإذا لم  
يكن يحصل للأطفال كمال استعمال العقل حالاً بعد الولادة

والجواب أن يُقال إن استعمال العقل يتوقف بوجهٍ ما على استعمال القوى الحسية كما  
يتضح مما مرَّ في مب ٨٤ ف ٧ فإذا تعطل الحس وحال دون استعمال القوى الحسية السافلة مانعٌ  
فقد الإنسان كمال استعمال العقل كما يتضح في النائمين والممنوئين بداء السرسام. والقوى الحسية  
قوى لآلات جسمانية فإذا حال دون استعمال آلاتها مانعٌ امتنعت أفعالها بالضرورة فامتنع استعمال  
العقل. واستعمال هذه القوى ممتنعٌ في الأطفال بسبب فرط رطوبة الدماغ فلم يكن لهم كمال  
استعمال

العقل كما ليس لهم كمال استعمال الأعضاء الآخر أيضاً ولذا لم يكن يحصل للأطفال في حال البرارة كمال استعمال العقل كما كان يجب أن يحصل لهم عند كمال سنهم إلا أنه كان يحصل لهم مع ذلك استعمال للعقل أكمل من استعماله الآن في ما كان يختص بهم باعتبار تلك الحال على حد ما أسلفناه في مب ٩٩ ف ١ في استعمال الأعضاء

إذا أُجيب على الأول بأن التثقيب يعرض من فساد الجسد باعتبار أن استعمال العقل يمتنع أيضاً في ما يختص بالإنسان باعتبار أي سن كانت

وعلى الثاني بأن سائر الحيوانات أيضاً ليس يحصل لها كمال استعمال الغريزة الطبيعية حالاً في بدء أمرها كما يحصل لها بعد ذلك كما هو واضح في الطير التي تعلم فراخها الطيران وقس عليها سائر أجناس الحيوانات ومع ذلك فإن في الإنسان مانعاً خاصاً وهو فرط رطوبة الدماغ كما مرّ في مب ٩٩ ف ١



### المبحث الثاني بعد المئة

في مكان الإنسان الذي هو فردوس النعيم - وفيه أربعة فصول

ثم يجب النظر في مكان الإنسان الذي هو فردوس النعيم والبحث في ذلك يدور على أربع مسائل — ١ هل الفردوس مكانٌ جسمانيٌّ — ٢ هل هو مكان ملائمٌ لسكن الإنسان — ٣ لماذا وُضع الإنسان فيه — ٤ هل وجب أن يصنع فيه

### الفصل الأول

هل فردوس النعيم مكانٌ جسمانيٌّ

يُتخطى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن فردوس النعيم ليس مكاناً جسمانياً فقد قال بيذا في شرح ٢ كور ١٢ ان فردوس النعيم يبلغ إلى كرة القمر. وهذا ممتنع

في مكانٍ أرضيٍّ أولاً لأن ارتفاع الأرض إلى هذا الحد منافٍ لطبيعتها وثانياً للزوم احتراقها بالنار التي عللها تحت كرة القمر. فإذا ليس الفردوس مكاناً جسمانياً

٢ وأيضاً قد ورد في الكتاب المقدس أنه كان يخرج من الفردوس أربعة أنهار كما يتضح من تك ٢. ولهذه الأنهار المذكورة هناك مخرجٌ معلومة في أمكنةٍ أخرى كما يتضح أيضاً مما قاله الفيلسوف في آخر الكتاب الأول من الآثار الجوية فإذا ليس الفردوس مكاناً جسمانياً

٣ وأيضاً ان بعضاً دققوا جداً في تخطيط جميع المعمور من الأرض ولم يأتوا مع ذلك على ذكر مكان الفردوس. فإذا ليس يظهر أنه مكانٌ جسمانيٌّ

٤ وأيضاً قد ذُكرَ ان في الفردوس شجرة الحياة. وشجرة الحياة شيءٌ روحانيٌّ فقد قيل في ام ٣: ١٨ عن الحكمة انها «شجرة الحياة للذين يتعلمونها». فإذا كذلك الفردوس ليس مكاناً جسمانياً بل روحانياً

٥ وأيضاً لو كان الفردوس مكاناً جسمانياً لكانت أشجاره جسمانية وليس الأمر كذلك في ما يظهر لأن الأشجار الجسمانية صدرت في اليوم الثالث وإنما ورد ذكر غرس أشجار الفردوس بعد الأيام الستة كما في تك ٢. فإذا ليس الفردوس مكاناً جسمانياً

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في شرح تك ك ٨ «ان في الفردوس ثلاثة أقوال مشهورة أحدها أن المراد به مكانٌ جسمانيٌّ فقط والثاني أن المراد به مكان روحانيٌّ فقط والثالث أن المراد به كلا الأمرين وهو القول الأمثل عندي»

والجواب أن يقال ما قاله اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٣ ب ٢١ من أن «من ذهب إلى أن المراد بالفردوس مكانٌ روحانيٌّ فليقل في ذلك ما شاء مما لا ينافي الصواب بشرط أن يؤمن بكل ما ذُكر من الوقائع التاريخية على سبيل

الرواية» لأن ما ورد في الكتاب عن الفردوس مذكورٌ على سبيل الرواية التاريخية وكل ما يورده الكتاب على هذا النمط يجب أن يُعتبر فيه الحقيقة التاريخية أساساً ثم يُبنى عليه معانٍ روحانية وعلى هذا قال ايسيدوروس في كتاب اشتقاق الألفاظ ١٤ ب ٣ «الفردوس مكانٌ واقعٌ في ناحية الشرق وهو اسمٌ يونانيٌّ معناه الجنة» وإنما قيل انه واقعٌ في الجهة الشرقية لأنه يجب أن يُظنَّ أنه جعلَ في أشرف مكان من الأرض كلها ولما كان الشرق يمين السماء كما يتضح مما قاله الفيلسوف في كتاب السماء ٢ م ١٥ واليمين أشرف من الشمال لاق أن يجعل الله الفردوس الأرضي في الجهة الشرقية

إذاً أُجيب على الأول بأن قول بيدا ليس صحيحاً إذا أُريد حمله على الحقيقة على أنه يحتمل أن يكون المراد به أن الفردوس يبلغ بارتفاعه إلى كرة القمر لا على معنى الارتفاع الوضعي بل على وجه التشبيه لاعتدال هوائه دائماً كما قال ايسيدوروس في الموضع المتقدم ذكره وفي ذلك يشبه الاجرام السماوية المنزهة عن التضاد وإنما خصَّ بالذكر فلك القمر دون سائر الأفلاك أدنى الاجرام السماوية إلينا وأشبهها بالأرض ولذلك كان فيه ظلمةٌ سحابية لقربه من الاجرام الكثيفة. وذهب بعض إلى أن المراد بفلك القمر الذي يُقال إن الفردوس كان بالغاً إليه الطبقة الوسطى من الهواء حيث تتكون الامطار والرياح وما يشبهها لأن السلطان على هذه الأبخرة يُنسب بالأخص إلى القمر لكن يلزم من هذا القول ان ذلك المكان لم يكن صالحاً لسكن الناس أولاً لبعده جداً عن الاعتدال وثانياً لعدم مناسبته للمزاج الإنساني كالهواء الأدنى الأقرب إلى الأرض

وعلى الثاني بما قاله اوغسطينوس في شرح تك ك ٨ ب ٧ وهو «ان مكان الفردوس بعيدٌ جداً عن معرفة الناس وأما الأنهار التي يُقال إن مخرجها معروفة فقد غارت فذهبت في الأرض إلى بلدانٍ قاصية وخرجت في أمكنةٍ أخرى إذ من

يجهل أن ذلك يحدث عادةً للمياه»

وعلى الثالث بأن ذلك المكان مفصولٌ عن أرضنا المعمورة بما يحول بينهما من جبالٍ أو بحارٍ أو بلادٍ حارة بتعذر اجتيازها ولذلك لم يأتِ الجغرافيون على ذكره

وعلى الرابع بأن شجرة الحياة شجرةٌ مادية قبل لها ذلك لأنه كان في ثمرها قوةٌ على حفظ الحياة كما مرَّ في مب ٩٧ ف ٤ إلا أنه كان لها أيضاً معنىً روحانيٌّ كما أن صخرة التيه كانت شيئاً مادياً ومع ذلك كانت تدل على المسيح. وكذا أيضاً شجرة معرفة الخير والشر كانت شجرة مادية قيل لها ذلك بسبب الحادثة المستقبلية لأن الإنسان بعد أن أكل منها عَلمَ بما ذاق من العقاب الفرق بين خير الطاعة وشر المعصية وقد جاز مع ذلك أن تكون دالةً روحانيةً على الاختيار كما أراد بعضُ

وعلى الخامس بأن النبات لم يصدر في اليوم الثالث بالفعل عند اوغسطينوس كما في شرح تك ك ٥ ب ٥ وك ٨ ب ٣ بل بمبادئه فقط وإنما صدرت أشجار الفردوس وغيرها بالفعل بعد أعمال الأيام الستة. وأما عند غيره من الآباء القديسين فجميع النبات مع شجر الفردوس صدر بالفعل في اليوم الثالث وما ذُكرَ من غرس شجر الفردوس بعد أعمال الأيام الستة فإنما ذُكرَ على سبيل الاجمال بعد التفصيل ولذلك يقال في نسختنا «كان الرب الإله جنة عدنٍ منذ البدء»

### الفصلُ الثاني

في أن الفردوس هل كان مكاناً ملائماً لكن الإنسان

يُنْتَخَطَى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الفردوس لم يكن مكاناً ملائماً لسكن الإنسان لأن الإنسان والملاك متجهان إلى السعادة على السواء. والملاك قد أُسكن حالاً منذ البدء مكان السعداء الذي هو عليون. فإذا كان يجب أن يُجعل هناك

## سكن الإنسان

٢ وأيضاً لو تعين للإنسان مكاناً ما لكان ذلك اما باعتبار النفس أو باعتبار الجسد فإن كان باعتبار النفس وجب أن يتعين له السماء التي يظهر أنها المكان الطبيعي للنفس لأن في الجميع شوقاً طبيعياً إلى السماء وان كان باعتبار الجسد فليس يجب أن يتعين له مكان سوى مكان سائر الحيوانات. فإذا لم يكن الفردوس قط مكاناً ملائماً لسكن الإنسان

٣ وأيضاً لا فائدة في مكان ليس فيه متمكن. والفردوس لم يبق بعد الخطيئة مكاناً لسكن الإنسان. فإذا لو كان مكاناً ملائماً لسكن الإنسان لم يكن في إقامة الله له فائدة في ما يظهر

٤ وأيضاً لما كان الإنسان معتدل المزاج كان يلائمه المكان المعتدل. وليس مكان الفردوس معتدلاً لأن موقعه فيما يقال تحت دائرة معدل النهار وهذا المكان مفرط الحرّ فيما يظهر لأن الشمس تسامت رؤوس سكانه مرتين في السنة. فإذا ليس الفردوس مكاناً ملائماً لسكن الإنسان لكن يعارض ذلك وصف الدمشقي الفردوس في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ١١ بأنه «موطنٌ إلهي ومثابةٌ خليفةً بمن كان على صورة الله»

والجواب أن يقال لم يكن الإنسان منزهاً عن الفساد والموت لاستعداد في جسده إلى عدم الفساد بل لأنه كان في نفسه قوة على حفظ الجسد من الفساد كما أسلفنا في مب ٩٧ ف ٤ والجسد الإنساني يعرضه الفساد اما من داخل أو من خارج فيعرضه من داخل بفناء الرطوبة وبالهرم كما أسلفنا في الموضع المشار إليه وهذا الفاسد كان يقدر الإنسان على دفعه بأكل الطعام وأما المفسدات الخارجية فأخصها في ما يظهر الهواء الغير المعتدل فكان أعظم ما يُدفع به هذا الفساد اعتدال الهواء. والفردوس كان مشتملاً على كلا الأمرين فقد قال الدمشقي

في الموضع المتقدم ذكره انه مكان «متلألئ بهواء معتدل متناه في الرقة والنقاوة ذو أشجار أثينة دائمة النضارة» فواضح إذن ان الفردوس مكان ملائم لسكن الإنسان باعتبار حالة الخلود الأول إذا أُجيب على الأول بأن عليّين هو أعلى الأمكنة الجسمانية ومنزلة عن كل تغيير وهو باعتبار الصفة الأولى ملائم لطبيعة الملائكة لأن الله يدبر الخليفة الجسمانية بالروحانية كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٣ ب ٤ فكان من الملائم أن تكون الطبيعة الروحانية فوق كل طبيعة جسمانية لأنها رئيسة لها وباعتبار الصفة الثانية ملائم لحال السعادة الراسخة في أعلى درجات الثبات. فإذا مقر السعادة ملائم للملاك بحسب طباعه ولذا أُبدع فيه وليس ملائماً للإنسان بحسب طباعه لأنه ليس رئيساً للخليفة الجسمانية كلها بمعنى أنه مدبر لها بل إنما يلائمه باعتبار السعادة ولذلك لم يُجعل منذ البدء في عليّين بل كان يجب أن يُنقل إلى هناك في حال السعادة القصوى

وعلى الثاني بأن القول بأن النفس أو لجوهر آخر روحاني مكاناً طبيعياً أهلاً لأن يضحك منه غير أنه قد يُخصّ بعض الأمكنة بخليقة روحانية لمناسبة ما فإن الفردوس الأرضي كان مكاناً مناسباً للإنسان باعتبار النفس وباعتبار الجسد أي من حيث كان في النفس قوة على حفظ الجسد الإنساني من الفساد مما لم يكن مناسباً لسائر الحيوانات ولهذا لم يكن حيوان غير ناطق ساكناً في الفردوس كما قال الدمشقي في الموضع المتقدم ذكره وان كانت الحيوانات قد أُذن لها فأنت آدم فيه بأمر الله والحياة دخلت إليه بسعي الشيطان

وعلى الثالث بأن عدم سكن الإنسان في ذلك المكان بعد الخطيئة ليس يجعله بلا فائدة كما أن فقدانه المستقبل لما أُوتيه من الخلود لم يجعل ذلك الخلود دون فائدة لأنه بذلك يتبين لطف الله بالإنسان وماذا فقد الإنسان بالخطيئة. على

أنه يُقال إنَّ اخنوخ والياس ساكنان الآن في ذلك الفردوس

وعلى الرابع بأن القائلين بأن موقع الفردوس تحت دائرة معدل النهار يذهبون إلى أن المكان المسامت لتلك الدائرة في غاية الاعتدال لاستواء الليل والنهار فيه دائماً ولأن الشمس لا تبعد عن مكانه كثيراً أصلاً فلا يكون عندهم بردٌ مُفرطٌ وكذا فيما يقولون لا يكون عندهم حرٌّ مُفرطٌ لأن الشمس وان سامنت رؤوسهم لا تستمر هناك على هذه الحال زماناً طويلاً. غير أن أرسطو صرَّح في كتاب الآثار الجوية ك ٢ ب ٥ بأن تلك البلاد ليست معمورة لشدة القَيْظ وهذا هو الأظهر لأن البلاد التي لا تسامت فيها الشمس الرؤوس أصلاً تكون مفرطة الحر لمجرد قرب الشمس منها ومهما يكن من ذلك يجب أن يُعتقد أن الفردوس جُعِلَ في مكانٍ متناهٍ في الاعتدال سواءً كان تحت دائرة معدل النهار أو في مكانٍ آخر

### الفصلُ الثالثُ

في أن الإنسان هل وُضع في الفردوس ليحرثه ويحرسه

يُنْتَخِطُ إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الإنسان لم يوضع في الفردوس ليحرثه ويحرسه لأن ما جُعِلَ عقاباً على الخطيئة لم يكن في الفردوس في حال البرارة. والحراثة جُعِلَتْ عقاباً على الخطيئة كما في تك ٣. فإذا لم يوضع الإنسان في الفردوس ليحرثه

٢ وأيضاً إنما تكون الحراسة ضروريةً حيث يُخْشَى غارٍ عادٍ. ولم يكن لهذا الخوف محلٌ في الفردوس. فإذا لم تكن حراسة الإنسان للفردوس ضروريةً

٣ وأيضاً لو كان الإنسان قد جُعِلَ في الفردوس ليحرثه ويحرسه لكان الإنسان في ما يظهر مصنوعاً لأجل الفردوس دون العكس. وهذا ظاهر البطلان. فإذا لم يُجعل الإنسان في الفردوس ليحرثه ويحرسه

لكن يعارض ذلك قوله في تك ٢ «أخذ الرب الإله الإنسان وجعله في فردوس النعيم ليحرثه ويحرسه»

والجواب أن يُقال إنَّ آية التكوين هذه تحتل معنيين كما قال اوغسطينوس في شرح تك ٨ ب ١٠ أحدهما أن يكون الضمير في يحرثه ويحرسه عائداً إلى الإنسان فيكون معناه ليحرث الله الإنسان ويحرسه أما حرثته للإنسان فبتبديره إياه ولو أمسك عنها لحصل الإنسان في ظلمة دائمة كما يظلم الهواء لو أمسك عنه تأثير النور وأما حراسته له فبكفايته إياه كل فساد وشرٍ والثاني أن يكون الضمير عائداً إلى الفردوس فيكون معناه ليحرث الإنسان الفردوس ويحرسه إلا أنه لم تكن الحراسة شاقّة كما صارت بعد الخطيئة بل كانت مستلذة لما كان يجده الإنسان فيها من منة الطبيعة وكذا لم تكن تلك الحراسة لدفع غازٍ بل لمحافظة 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 أن الإنسان هل صُنِعَ في الفردوس

يُتَخَطَّى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن الإنسان صُنِعَ في الفردوس فإن الملاك خُلِقَ في مقرّ سكنه أي في عليين. والفردوس كان مكاناً ملائماً لسكن الإنسان قبل الخطيئة. فإذا يظهر أن الإنسان وجب أن يُصنَعَ في الفردوس

٢ وأيضاً ان سائر الحيوانات تقيم حيث تولد كما يقيم السمك في الماء والدبابات في الأرض التي أُصِدرت منها. والإنسان لو بقي في حال البرارة لأقام في الفردوس كما مرّ في مب ٩٧ ف ٤. فإذا وجب أن يُصنَعَ في الفردوس

٣ وأيضاً ان المرأة صُنِعَت في الفردوس. والرجل أشرف من المرأة. فإذا

بالأولى وجب أن يُصنَعَ الرجل في الفردوس

لكن يعارض ذلك قوله في تك ٢: ١٥ «أخذ الله الإنسان وجعله في الفردوس»

والجواب أن يُقال إنَّ الفردوس كان ملائماً لسكن الإنسان باعتبار ما كان في الحالة الأولى من عدم الفساد. وهذا التنزه عن الفساد لم يكن للإنسان بقوة طباعه بل بقوة موهبة الله الفائقة الطبع ومن ثمَّ دفعاً لتوهم كون ذلك من الطبيعة الإنسانية لا من نعمة الله صنَّع الله الإنسان خارجاً عن الفردوس ثم جعله في الفردوس ليسكنه كل مدة حياته الحيوانية حتى إذا أدرك الحياة الروحانية نَقَلَهُ إلى السماء

إذا أُجيب على الأول بأن سماءَ عليين مكانٌ ملائمٌ للملائكة بحسب طباعهم ولذا خُلِقُوا فيه

وكذا يجاب على الثاني لأن تلك الأمكنة ملائمة للحيوانات بحسب طباعها

وعلى الثالث بأن المرأة لم تُصنَّع في الفردوس لشرفها بل لشرف المبدأ الذي تكون منه جسدها وكذا كان يجب أن يولد البنون في الفردوس لما أن الأبوين كانا قد جُعِلَا فيه



### المبحثُ الثالثُ بعد المئة

في تدبير الكائنات على وجه الاجمال - وفيه ثمانية فصول

بعد إذ قدمنا الكلام على إبداع الكائنات وتمييزها بقي أن ننظر الآن في تدبيرها أولاً على وجه الإجمال وثانياً في آثار التدبير على وجه التفصيل — اما الأول فالبحث فيه يدور على ثمان مسائل — ١ هل للعالم مدبرٌ ما — ٢ ما غاية تدبيره — ٣ هل له مدبر واحد — ٤ في

أثار التدبير — ٥ في أن التدبير الإلهي هل يعم جميع الكائنات — ٦ في أن الله هل يدبر جميع الكائنات مباشرة —  
٧ في أنه هل يخرج شيء عن التدبير الإلهي — ٨ في أنه هل يقاوم شيء العناية الإلهية

## الفصل الأول

### هل للعالم مدبرٌ

يُنْتَطَى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن ليس للعالم مدبرٌ لأن التدبير إنما يتعلق بما يتحرك أو يفعل لغاية. والأشياء الطبيعية التي هي جزء كبير من العالم لا تتحرك أو تفعل لغاية لعدم إدراكها الغاية. فإذا ليس للعالم مدبرٌ

٢ وأيضاً إنما يتعلق التدبير حقيقة بما يتحرك إلى شيء. والعالم ليس يتحرك إلى شيء في ما يظهر بل هو مستقر ساكن في نفسه. فإذا ليس له مدبرٌ

٣ وأيضاً ما يفعل على نهج واحد بإيجاب طبيعي فليس يحتاج إلى مدبر خارجي. وأعظم أجزاء العالم تفعل وتتحرك بالإيجاب على نهج واحد. فإذا ليس يحتاج العالم إلى تدبير

لكن يعارض ذلك قوله في حك ١٤: ٣ «لكنك أيها الأب تدبر كل شيء بالعناية» وقول بولسيوس في كتاب التعزية ٣ قض ٩ «يا من تدبر العالم بعناية دائمة»

والجواب أن يقال إن بعضاً من قدماء الفلاسفة ذهبوا إلى أن العالم ليس له مدبرٌ وإن كل ما يحدث فيه فانه يحدث بالاتفاق وهذا المذهب بين الاستحالة من وجهين أما أولاً فما يشاهد في نفس الموجودات فأننا نجد في الموجودات الطبيعية أن الأفضل يحدث دائماً أو في الأغلب وليس يكون ذلك إلا بسوق الموجودات الطبيعية بضرب من العناية إلى غاية الخير وهذا هو التدبير فإذا ترتيب الأشياء على وجه ثابت يوضح جلياً أن للعالم مدبراً كما أن من يدخل بيتاً

مُتَقَنَّا يحكم بمجرد اتقانه ان له مُتَقَنَّا كما روى تُولْيُوس عن أرسطو في كتاب طبيعة الآلهة ٢. وأما ثانياً فمن اعتبار الخيرية الإلهية التي بها صدرت الأشياء إلى الوجود كما يتضح مما مرَّ في مب ١٩ ف ٤ ومب ٤٤ ف ١ و ٢ لأنه لما كان من شأن الأعظم أن يصدر الأعظم لم يكن لائقاً بخيرية الله العظمى أن لا تسوق ما تصدره إلى كماله والكمال الأقصى لكل شيء قائم بإدراكه الغاية. فإذا من شأن الخيرية الإلهية أن تسوق الأشياء إلى الغاية كما أصدرتها إلى الوجود وهذا هو التدبير

إذا أُجيب على الأول بأن شيئاً يتحرك أو يفعل لغاية على وجهين احدهما كما يحرك فاعل نفسه إلى الغاية كالإنسان وسائر المخلوقات الناطقة وهذه مختصة بمعرفة حقيقة الغاية والمعنى والثاني أن يفعل أو يوجه إلى الغاية من آخر كما يتحرك السهم إلى الهدف موجّهاً إليه من الرامي الذي يختص دون السهم بإدراك الغاية. فإذا كما أن حركة السهم إلى غرضٍ معيّن تدل دلالة واضحة على أن السهم مُرسلٌ من ذي إدراكٍ كذلك ما يشاهد في الموجودات الطبيعية الخالية عن الإدراك من المساق المعيّن يدل دلالة واضحة على أن للعالم مدبراً عاقلاً

وعلى الثاني بأن في جميع المخلوقات شيئاً ثابتاً وهو في الأقل الهيولى الأولى وشيئاً راجعاً إلى الحركة المراد بها ما يشمل الفعل أيضاً والشيء باعتبار كليهما يحتاج إلى التدبير لأن ما كان في الأشياء ثابتاً أيضاً فإنه ما لم تحفظه يد المدبر يهوي في لجة العدم لكونه من العدم كما سيأتي بيانه في مب ١٠٤ ف ١

وعلى الثالث بأن الإيجاب الطبيعي الذي به تفعل الأشياء على نهجٍ واحدٍ أثرٌ لله الموجّه إلى الغاية كما أن الإيجاب الذي به ينفع السهم حتى يتجه إلى غرضٍ معيّن أثرٌ للرامي لا للسهم والفرق في ذلك ان ما تقبله المخلوقات من الله طبيعي لها وما يؤثره الإنسان في الموجودات الطبيعية على خلاف مقتضى طباعها قسريٌّ.

فإذاً كما أن الإيجاب القسري في حركة السهم يدل على إدارة الرامي كذلك الإيجاب الطبيعي في المخلوقات يدل على تدبير العناية الإلهية

### الفصل الثاني

في أن غاية تدبير العالم هل هي شيء خارج عن العالم

يُنْتَظَى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن غاية تدبير العالم ليست شيئاً خارجاً عن العالم لأن غاية تدبير شيء ما إليه يُسَاقُ ذلك الشيء. وإنما يساقُ شيء إلى ما هو خيرٌ مستقر في نفسه كما يُسَاقُ المريض إلى الصحة التي هي خيرٌ مستقر فيه. فإذا ليست غاية تدبير الكائنات خيراً خارجاً عنها بل خيراً مستقراً فيها

٢ وأيضاً قال الفيلسوف في الخلقيات ك ١ ب ١ «الغايات منها أفعالٌ ومنها آثارٌ» أي مفعولات. ويستحيل أن يكون مفعولٌ ما خارجاً عن العالم بأسره. والفعل شيء في نفس الفواعل. فإذاً يستحيل أن تكون غاية تدبير الكائنات شيئاً خارجاً عنها

٣ وأيضاً يظهر أن خير الجملة هو الترتيب والسلمُ التي هي الراحة العامة كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٩ ب ١٣. والعالم متقومٌ عن جملة أشياء. فإذاً غاية تدبير العالم. هي الترتيب السلمي الكائن في نفس الأشياء. فإذاً ليس غاية تدبير الكائنات خيراً خارجاً عنها

لكن يعارض ذلك قوله في ام ١٦: ٤ «الربُّ صَنَعَ الجميع لأجله». وهو خارجٌ عن جميع مراتب العالم. فإذاً غاية الكائنات خيرٌ خارجٌ عنها

والجواب أن يقال لما كانت الغاية محاذية للمبدأ امتنع جهل غاية الكائنات متى عُرِفَ مبدؤها ولما كان مبدأ الكائنات شيئاً خارجاً عن العالم بأسره وهو الله كما يتضح مما مرَّ في مب ١٩ ف ٤ ومب ٤٤ ف ١ و ٢ وجب أن تكون غايتها أيضاً خيراً خارجاً عنها وبيان ذلك أن من الواضح أن الخير يتضمن حقيقة الغاية ومن

ثمَّه 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 ان 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 أنحاءٍ متكررة فقد ندركه على أنه صورة حالةٍ فينا كالصحة أو العلم وقد ندركه على أنه مفعولٌ منا كما يدرك البناءُ الغاية ببنائه البيت وقد ندركه على أنه خيرٌ حاصلٌ أو مملوكٌ كما أن من يشتري حقلاً فإنه يدرك الغاية بامتلاكه. فإذا ليس يمتنع أن يكون ما يساق إليه العالم خيراً خارجاً عنه

وعلى الثاني بأن كلام الفيلسوف على غايات الصنائع التي منها ما غايته الفعل كما أن غاية العازف هي العزف ومنها ما غايته المفعول كما أن غاية البناء هي البيت لا البناء. على أنه قد يحدث أن يكون شيء خارجٌ غايةً لا من حيث هو مفعول فقط بل من حيث هو مملوكٌ أي حاصلٌ أو ممثَّلٌ أيضاً كما لو قلنا أن هرقليس هو غاية الصورة التي تُصنع لتمثُّله فإذا كذلك يجوز أن يُقال إنَّ غاية تدبير الكائنات خيرٌ خارجٌ عن العالم بأسره من حيث هو مستقرٌ وممثَّلٌ لأن كل شيءٍ يتجه إلى المشاركة فيه والتشبه به بقدر طاقته

وعلى الثالث بأننا لا نمنع ان نظام العالم الذي هو خيرٌ مستقرٌ في نفسه غايةً له غير أن هذا الخير ليس غايته القصوى بل هو متجهٌ إلى خيرٍ خارجٍ على أنه الغاية القصوى كاتجاه نظام العسكر إلى القائد كما في الإلهيات ك ١٢ م ٥٢

### الفصل الثالث

في أن العالم هل له مدبرٌ واحدٌ فقط

يُتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن ليس للعالم مدبرٌ واحدٌ فقط إذ إنما نحكم على العلة من المعلومات. ونحن نجد في تدبير الكائنات أنها لا تُدبر ولا تُفعل على حال واحدة فإن منها ما هو حادث ومنها ما هو واجبٌ ومنها ما هو مباينٌ لآخر في أحوال أخرى. فإذاً ليس للعالم مدبرٌ واحدٌ فقط

٢ وأيضاً ان الأشياء المدبرة من واحدٍ فقط لا تتباين في أنفسها إلا بسبب قصور المدبر أو جهله أو عجزه مما يُنزّه الله عنه. والمخلوقات متباينة في أنفسها ومتضاربة بينها كما هو مشاهدٌ في المتضادات. فإذاً ليس للعالم مدبرٌ واحدٌ فقط

٣ وأيضاً ان الأفضل يحصل دائماً في الطبيعة. واثنان أفضل من واحدٍ كما في جا ٤ : ٩. فإذاً ليس للعالم مدبرٌ واحدٌ بل مدبرون كثيرون

لكن يعارض ذلك أنا نعترف بآله واحدٍ كقول الرسول في ١ كور ٨ : ٦ «لنا إله واحدٌ الآب... وربٌ واحدٌ» وكلاهما راجعٌ إلى التدبير لأن من شأن الرب أن يدبر رعاياه. واسم الله Deus مأخوذٌ في أصله من معنى العناية كما أسلفنا في مب ١٣ ف ٨. فالعالم إذن له مدبرٌ واحدٌ فقط

والجواب أن يقال لا بدّ من القول بأن للعالم مدبراً واحداً فقط لأنه لما كانت غاية تدبير العالم هي الخير بالذات الذي هو الخير الأعظم وجب أن يكون تدبير العالم أعظم. وأعظم التدبير ما كان بواحدٍ إذ ليس التدبير شيئاً سوى سوق المدبرات إلى الغاية التي هي خيرٌ ما ومن حقيقة الخيرية الوحدة كما قال بوليسيوس في كتاب التعزية ٣ تث ١١ لأنه كما أن كل شيءٍ يشتهي الخير كذلك يشتهي الوحدة التي يمتنع وجوده من دونها لأن حصة كل شيءٍ من الوجود على قدر حصته من الوحدة ولهذا نجد أن الأشياء تمنع انقسامها بقدر طاقتها وان انحلال شيءٍ إنما

يحصل عن نقصه ومن ثمَّه كان كل مدبر كثرةً إنما يقصد إلى الوحدة التي هي السلام. والعلة الذاتية للوحدة هي الواحد إذ من الواضح أن الكثيرين لا يقدرّون أن يوحدوا ويوفقوا بين أمور كثيرة ما لم يتحدوا بين أنفسهم بوجهٍ ما. وما كان واحداً بالذات فأولى بأن يكون علةً للوحدة من الكثيرين المتحدّين فكان تدبير الكثرة بواحدٍ أولى منه بكثيرٍ فإذاً ليس للعالم الذي تدبّره هو التدبير الأعظم الا مدبرٌ واحد وهذا ما أراده الفيلسوف بقوله في آخر ك ١٢ من الإلهيات «تأبى الموجودات سوء الترتيب وليس تكثر الروساء خيراً فالرئيس إذاً واحد»

إذاً أجيب على الأول بأن الحركة هي فعل المتحرك من المحرك فمتشأً اختلاف الحركات هو اختلاف المتحركات الذي يقتضيه كمال الكون على ما مرّ في مب ٤٧ ف ١ و ٢ ومب ٤٨ ف ٢ لا اختلاف المدبرين

وعلى الثاني بأن المتضادات وان تباينت باعتبار الغايات القريبة لكنها متفقة باعتبار الغاية القصوى من حيث انها مندرجة تحت مرتبةٍ واحدةٍ من مراتب الكون وعلى الثالث بأن الاثنين أفضل من الواحد في الخيرات الجزئية واما الخير بالذات فيستحيل أن يزداد خيريةً

#### الفصلُ الرَّابِعُ

في أن التدبير هل له أثرٌ واحدٌ لا آثارٌ متكثرة

يُنْتَخَطَى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن لتدبير العالم أثراً واحداً لا آثاراً متكثرة إذ يظهر أن أثر التدبير ما يحصل بالتدبير في المدبّرات. وهذا واحد فقط وهو خير النظام كما يتضح في العسكر. فإذاً ليس لتدبير العالم إلا أثر واحد فقط

٢ وأيضاً من شأن الواحد أن يصدر عنه واحد فقط. والعالم له مدبرٌ واحد فقط كما مرّ بيانه في الفصل الآنف. فإذاً كذلك أثر التدبير واحد فقط

٣ وأيضاً لو لم يكن للتدبير أثرٌ واحدٌ فقط بسبب وحدة المدبّر لوجب أن يكون له آثارٌ متكررة بكثرة المدبّرات وهذه يتعذر علينا احصاؤها. فيتعذر إذن حصر آثار التدبير في عددٍ معيّن لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ١٢ مقاً ١ «الألوهية تشمل جميع الأشياء بعنايتها وخيريتها الكاملة وتكملها في نفسها» والتدبير يرجع إلى العناية. فإذا التدبير الإلهي له آثارٌ محدودة

والجواب أن يقال إنما يُعتَبَر أثر كل فعل من غايته لأن من شأن الفعل ان يؤدي إلى الغاية. وغاية تدبير العالم هي الخير الذاتي المتجهة لجميع الأشياء إلى الاشتراك فيه والتشبه به. فإذا يجوز اعتبار أثر التدبير من ثلاثة وجوه أولاً من جهة الغاية وبهذا الاعتبار يكون أثر التدبير واحداً وهو التشبه بالخير الأعظم. وثانياً من جهة ما به تتأدى الخليفة إلى التشبه بالله وبهذا الاعتبار يكون للتدبير أثران بالاجمال لأن الخليفة تشبه الله في أمرين أحدهما الخيرية من حيث أن الخليفة خيرة كما أن الله خيرٌ والآخر تأثير الخيرية في الغير من حيث ان خليفة تحرك أخرى إلى الخيرية كما أن الله هو علة الخيرية في ما سواه فكان للتدبير بهذا الاعتبار أثران حفظ الأشياء في الخير وتحريكها إلى الخير. وثالثاً من جهة حصوله على الخصوص في افراد الكائنات وبهذا الاعتبار يكون للتدبير آثار فائتة حصراً

إذاً أجيب على الأول بأن نظام الكون يندرج فيه حفظ الأشياء المختلفة الموضوعة من الله وتحريكها إذ إنما يحصل الترتيب في الأشياء باعتبار هذين الأمرين أي باعتبار التفاضل بينها وتحرك أحدها من الآخر

أما الثاني والثالث فالجواب عليهما واضحٌ مما مرّ في جرم الفصل

### الفصل الخامس

في أن التدبير الإلهي هل يعمُّ جميع الكائنات

يُتخطَّى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن التدبير الإلهي ليس يعمُّ جميع الكائنات ففي جا ٩: ١١ «رأيتُ تحت الشمس أن ليس الجريُّ للخفاف ولا القتالُ للأقوياء ولا الخبزُ للحكماء ولا الغنى للعلماء ولا الخطوة لحذاقِ الفنون بل الزمان والاتفاق محكَّمان في الجميع». وما كان مندرجاً تحت تدبير مدبرٍ فليس اتفاقياً. فإذاً ليس يعمُّ التدبير الإلهي ما تحت الشمس

٢ وأيضاً قال الرسول في ١ كور ٩: ٩ أن الله لا تهمةُ النيران. وكل مدبرٍ فإنه يهيمه ما يدبره. فإذاً ليس يعمُّ التدبير الإلهي جميع الأشياء

٣ وأيضاً ما يقدر على تدبير نفسه فليس يحتاج إلى تدبير مدبرٍ آخر في ما يظهر. والخلقة الناطقة تقدر على تدبير نفسها لكونها ربة فعلها وتفعل بنفسها ولا تتفعل فقط من غيرها كما هو شأن المدبرات في ما يظهر. فإذاً ليس يعمُّ التدبير الإلهي جميع الأشياء

لكن يعارض ذلك قول أوغسطينوس في مدينة الله ك ٥ ب ١١ «أن عناية الله لا تتحصر في السماء والأرض ولا في الإنسان والملاك بل تتناول أحشاء أصغر الحيوانات وأخسها وأدق ريش الطير وزهر العشب وورقة الشجرة بحيث لا يُغفل التوفيق بين اجزائها» فإذاً تدبيره يعمُّ جميع الأشياء

والجواب أن يُقال إنَّ الله يتصف بكونه مدبراً للكائنات من حيث يتصف بكونه علتها لأن إصدار الشيء وتكميله الذي يرجع إلى التدبير هما إلى واحدٍ بعينه. والله ليس علةً جزئيةً لجنس مخصوصٍ من الكائنات بل علةً كليةً لجميع الموجودات كما مرَّ بيانه في مب ٤٤ ف ١ و ٢. فإذاً كما يمتنع وجود شيءٍ غير مخلوق من الله كذلك يمتنع وجود شيءٍ غير مندرجٍ تحت تدبيره وهذا واضحٌ

أيضاً من اعتبار الغاية لأن عموم تدبير مدبرٍ ما إنما يكون على قدر عموم غاية تدبيره. وغاية التدبير الإلهي هي الخيرية الإلهية كما تقدم بيانه في الفصل الآنف وفي مب ٤٤ ف ٤. فإذاً كما يتمتع وجود شيءٍ غير متجهٍ إلى الخيرية الإلهية على أنها غايته كما يتضح مما مرَّ في الموضع المشار إليه كذلك يتمتع وجود موجودٍ غير مندرجٍ تحت التدبير الإلهي فالقول إذن بأن تدبير الله ليس يتعلق بهذه السافلات الفاسدات أو بالجزئيات أو بالأمر البشرية على ما زعم بعض قولٍ سخيْفٍ وبلسان هؤلاء قيل في حز ٩: ٩ «الرب قد هَجَرَ الأرض»

إذاً أُجيب على الأول بأنه إنما يوصف بالكون تحت الشمس الأشياء التي يعرضها الكون والفساد بحسب حركة الشمس والاتفاق يوجد في جميع هذه الأشياء ليس لأن جميع ما يحدث فيها اتفاقيٌّ بل لأنه يجوز أن يوجد في كلٍّ منها شيءٌ اتفاقيٌّ ووجود شيءٍ اتفاقيٍّ في هذه الأشياء برهانٌ على أن لها مدبراً ما لأنه لو لم يكن لهذا الفاسدات مدبرٌ أعلى لم يكن لها قصدٌ إلى شيءٍ ولا سيما ما كان منها عارياً عن الإدراك فلم يكن يحدث فيها شيءٌ على غير قصدٍ مما تقوم به حقيقة الاتفاق ولذا لما أراد بيان أن الاتفاقيات تحدث باعتبار ترتيب علة أعلى لم يقل أنه رأى الاتفاق في الجميع مطلقاً بل قال انه رأى الزمان والاتفاق أي لأن النقائص الاتفاقية إنما توجد في هذه الأشياء باعتبار ترتيب ما زمانيٍّ

وعلى الثاني بأن التدبير إنما هو تحريك المدبر لما يدبره وكل حركةٍ فهي فعل المتحرك من المحرك كما في الطبيعيات ك ٣ م ١٨ وكل فعلٍ فإنه على سببة ما هو فعله فكانت من ثمَّه المتحركات المختلفة تتحرك تحركاً مختلفاً ولو كان المحرك لها واحداً وعلى هذا كان الله المدبر يدبر الكائنات بفعلٍ واحدٍ تدبيراً مختلفاً على حسب اختلافها لأن منها ما هو في طباعه فاعلٌ بنفسه من حيث هو ربُّ فعله وهذه يدبرها الله لا بتحريكه إياها بفعله فيها في الباطن فقط بل بسوقها إلى الخير وتجنبيها

الشر أيضاً بالأمر والنهي والثواب والعقاب. على أن هذا الضرب من التدبير ليس يلائم المخلوقات الغير الناطقة التي تتفعل فقط دون أن تفعل. فإذاً ليس قول الرسول ان الله لا تهمُّه النيران مخرجاً للثيران عن عناية التدبير الإلهي مطلقاً بل عن ذلك التدبير الملائم خاصة للخلقة الناطقة فقط كما يتضح من مقام كلامه هناك

وعلى الثالث بأن الخلقة الناطقة تدبر نفسها بالعقل والإرادة المفتقرين في تدبيرهما واستكمالهما إلى عقل الله وإرادته. فهي إذن مفتقرة إلى تدبير إلهي فوق التدبير الذي به تدبر نفسها من حيث هي ربة فعلها

### الفصل السادس

في أن الله هل يدبر جميع الأشياء مباشرة

يُنْتَخَطَّى إلى السادس بأن يقال: يظهر أن الله يدبر جميع الأشياء مباشرة فإن غريغوريوس النيصي ردَّ في كتاب العناية ٨ ب ٣ مذهب افلاطون الذي قسم العناية إلى ثلاث. الأولى عناية الإله الأول وتتعلق بالكائنات السماوية وجميع الكليات والثانية عناية الآلهة الثانويين المحيطين بالسماء وتتعلق بما يعرضه الكون والفساد. والثالثة عناية بعض الشياطين الذين يراقبون الأرض أعمال الناس. فيظهر إذن أن الله يدبر جميع الأشياء مباشرة

٢ وأيضاً ان فعل شيءٍ بواحدٍ عند امكانه خير من فعله بكثيرٍ كما في الطبيعيات ك ٨ م ٤٨. والله قادرٌ على تدبير جميع الأشياء بنفسه دون عللٍ متوسطة. فيظهر إذن انه يدبر جميع الأشياء مباشرة

٣ وأيضاً ليس في الله نقصٌ. واستعانة المدبر على التدبير بغيره محمولةٌ على نقصه في ما يظهر كما أن الملك الأرضي لعدم اضطراره بعمل كل شيءٍ ولعدم حضوره في كل مكانٍ من مملكته لا بدَّ من وزراء يستعين بهم على تدبير مملكته. فالله إذن يدبر جميع الأشياء مباشرة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ٣ ب ٤ «كما أن اكثف الاجرام وأسفلها يدبّر بألطفها وأقدرها على نظام ما كذلك جميع الاجرام تدبّر بالروح الحيّ الناطق والروح الحيّ الناطق المُهمَل والخاطيء يُدبّر بالروح الحيّ الناطق النقي والبار وهذا بالله»

والجواب أن يقال لا بدّ في التدبير من اعتبار امرين مبدأ التدبير الذي هو العناية وانفاذه فالله باعتبار مبدأ التدبير يدبر جميع الأشياء مباشرةً واما باعتبار انفاذ التدبير فيدبر بعض الأشياء بواسطة بعض آخر وتحقيق ذلك ان الله لما كان عين ماهية الخيرية كان كل ما يوصف به فإنما يوصف بحسب أفضل درجاته والدرجة الفضلى في كل جنس أو حقيقة أو معرفة عملية كما هو مبدأ التدبير قائمة بمعرفة الجزئيات التي عليها مدار العمل كما أن الطبيب الأفضل ليس من يلاحظ الكليات فقط بل من يقدر أن يلاحظ دقائق الجزئيات أيضاً وقس عليه ما سواه فإذا لا بد من القول بأن الله حاصل على مبدأ تدبير جميع الأشياء حتى دقائق الجزئيات ولما كان الغرض من التدبير إيصال المدبّرات إلى الكمال فكلما آتى المدبّر المدبّرات كمالاً أعظم كان التدبير أفضل وكون شيء خيراً في نفسه وعلّة لخيرية غيره كمالاً أعظم من كونه خيراً في نفسه فقط ولذا كان الله يدبر الأشياء بحيث يجعل بعضها علّة لبعض في التدبير كما إذا لم يجعل معلّم تلاميذه علماء فقط بل جعلهم معلمين لغيرهم أيضاً

إذا أجيب على الأول بأنه إنما ردّ مذهب أفلاطون لتقريره ان الله لا يدبر جميع الأشياء مباشرةً حتى باعتبار مبدأ التدبير كما يتضح ذلك من جعله العناية التي هي مبدأ التدبير على ثلاثة أقسام

وعلى الثاني بأنه لو كان الله يدبر الأشياء وحده لانتفى عنها الكمال العليّ فإذا ليس كل ما يُفعل بكثيرٍ فخيرٌ أن يُفعل بواحدٍ

وعلى الثالث بأن استعانة الملك الأرضي بمن ينفذ تدبيره ليست محمولةً على نقصه فقط بل على شرفه أيضاً لأن السلطة الملكية تزداد رونقاً بمرتبة الوزراء

### الفصل السابع

في أنه هل يجوز أن يحدث شيءٌ بغير قضاء التدبير الإلهي يُتخطى إلى السابع بأن يقال: يظهر أنه يجوز أن يحدث شيءٌ بغير قضاء التدبير الإلهي فقد قال بويسيوس في كتاب التعزية ٣ تث ١٢ ان «الله يدبر جميع الأشياء بالخير» فلو كان لا يحدث في الكائنات شيءٌ بغير قضاء التدبير الإلهي لم يكن فيها شرٌّ

٢ وأيضاً ليس يحدث شيءٌ اتفاقيٍّ سابقٍ قضاءً مدبرٍ ما. فلو كان لا يحدث في الكائنات شيءٌ بغير قضاء التدبير الإلهي لم يكن فيها شيءٌ اتفاقي

٣ وأيضاً ان قضاء التدبير الإلهي ليس يعروه تبديل أو تغييرٌ لكون مبرماً بالعقل الأزلي فلو كان لا يجوز أن يحدث في الكائنات شيءٌ بغير قضاء التدبير الإلهي لكانت جميع الأشياء تحدث بالضرورة ولم يكن ثمّة شيءٌ حادثٌ وهذا باطلٌ. فإذاً يجوز أن يحدث في الكائنات شيءٌ بغير قضاء التدبير الإلهي

لكن يعارض ذلك قوله في استير ١٣ : ٩ «أيها الربُّ الإله الملك القادر على كل شيءٍ كل شيءٍ في طاعتك وليس من يقاوم مشيئتك»

والجواب أن يقال يجوز أن يحدث معلولٌ بغير قضاءٍ علةٍ جزئيةٍ لكن لا بغير قضاءٍ العلة الكلية وتحقيق ذلك انه ليس يحدث شيءٌ دون قضاءٍ علةٍ جزئيةٍ إلا بقضاءٍ علةٍ أخرى مانعة وهذه العلة الأخرى لا بد من ردها إلى العلة الأولى الكلية كما أن التخمة تحدث على غير مقتضى القوة الغذائية من مانعٍ ما كغلاظة الطعام التي لا بد من ردها إلى علةٍ أخرى وهكذا إلى أن يُنتهى إلى العلة الأولى الكلية. وإذا كان الله هو العلة الأولى الكلية لا لجنسٍ مخصوص بل لجميع

الموجودات على وجه العموم يستحيل أن يحدث شيءٌ بغير قضاء التدبير الإلهي بل إذا ظهر أن شيئاً خرج من جهةٍ عن ترتيب العناية الإلهية باعتبار علةٍ جزئية فلا بدَّ أن يندرج في ذلك الترتيب عينه باعتبار علةٍ أخرى

إذا أُجيب على الأول بأنه ليس يوجد في العالم شيءٌ هو شرٌّ من جميع الوجوه لأن محلَّ الشر هو الخير كما سلف بيانه في مب ٤٨ ف ٣ ومب ٤٩ ف ٣ ومن ثَمَّه إنما يقال لشيءٍ شريرٍ من طريق خروجه عن مُقتضى خيرٍ ما جزئياً ولو خرج من كل وجهٍ عن قضاء التدبير الإلهي لكان عدماً من كل وجهٍ

وعلى الثاني بأنه إنما يقال لبعض الأشياء اتفاقية بالقياس إلى العلة الجزئية الخارجة تلك الأشياء عن ترتيبها واما بالقياس إلى العناية الإلهية فليس يحدث في العالم شيءٌ بالاتفاق كما قال أوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٢٤

وعلى الثالث بأنه إنما يقال لبعض المعلومات حادثة بالقياس إلى العلة القريبة التي يجوز تخلف معلوماتها عنها لا لجواز أن يحدث شيءٌ خارجاً عن مطلق قضاء التدبير الإلهي لأن حدوث شيءٍ على غير ترتيب العلة القريبة إنما هو أثرٌ لعلّةٍ خاضعة للتدبير الإلهي

### الفصل الثامن

في أنه هل يقدر شيءٌ أن يقاوم قضاء التدبير الإلهي  
يُنْتَطَى إلى الثامن بأن يقال: يظهر أن شيئاً يقدر أن يقاوم قضاء التدبير الإلهي ففي اش ٣: ٨ «ألسنتهم وأفعالهم على الرب»

٢ وأيضاً ليس ملكٌ يعاقب عدلاً من ليس يعصي أمره فلو لم يكن شيءٌ يقاوم القضاء الإلهي لم يكن أحدٌ يُعاقب عدلاً من الله

٣ وأيضاً ان قضاء التدبير الإلهي يعم جميع الأشياء. والأشياء تتمانع بينها. فإذاً بعض الأشياء تقاوم التدبير الإلهي

لكن يعارض ذلك قول بويسيوس في كتاب التعزية ٣ نث ١٢ «ليس يريد شيء أو يقدر أن يقاوم هذا الخبر الأعظم. فإذا الخير الأعظم يصرف جميع الأشياء بالقوة ويدبرها بالرفق» كما قيل عن الحكمة الإلهية في حك ٨

والجواب أن يُقال إن قضاء الحكمة الإلهية يجوز اعتباره على نحوين أولاً بالاجمال أي باعتبار صدوره عن العلة المدبرة كل شيء وثانياً بالخصوص باعتبار صدوره عن العلة الجزئية التي هي منفذة للتدبير الإلهي فبالاعتبار الأول ليس شيء يقاوم قضاء التدبير الإلهي وهذا واضح من وجهين أولاً من أن قضاء التدبير الإلهي متجه من كل وجه إلى الخير وليس يتجه شيء في فعله وعزمه إلا إلى الخير إذ ليس يفعل شيء بقصد الشر كما قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ مق ٢٢ وثانياً من أن كل ميل في كل شيء طبيعياً كان أو إرادياً فإنما هو أثر للمحرك الأول كما أن نزوع السهم إلى هدف بعينه إنما هو أثر للرامي على ما تقدم في الفصل الأول من هذا المبحث. فإذا كل ما ينفع بالطبع أو بالإرادة فكأنما يبلغ من تلقاء نفسه إلى ما يوجه إليه من الله ولهذا قيل إن الله يدبر جميع الأشياء بالرفق

إذاً أجيب على الأول بأنه ليس يُقال إن بعضاً يفكرون أو يتكلمون أو يفعلون على الله لمقاومتهم قضاء التدبير الإلهي من كل وجه لأن الخطأ أيضاً يقصدون خيراً ما بل لمقاومتهم خيراً مخصوصاً ملائماً لطباعهم أو لحالتهم ولذا يُعاقبون عدلاً من الله

وبذلك يتضح الجواب على الثاني

وعلى الثالث بأن ممانعة الأشياء بعضها لبعض دليل على أن شيئاً يجوز أن يقاوم قضاء علة جزئية لا القضاء الصادر عن العلة الكلية لكل شيء



## المبحث الرابع بعد المئة

في آثار التدبير الإلهي على وجه التفصيل - وفيه أربع فصول

ثم يجب النظر في آثار التدبير الإلهي على وجه التفصيل والبحث في ذلك يدور على أربع مسائل - ١  
في أن المخلوقات هل تحتاج أن يحفظها الله في الوجود - ٢ هل يحفظها الله مباشرة - ٣ في أن الله هل يقدر أن  
يعدم شيئاً - ٤ هل يصير شيء إلى العدم

### الفصل الأول

في أن المخلوقات هل تحتاج أن يحفظها الله في الوجود

يُنْتَخَطَى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن المخلوقات لا تحتاج أن يحفظها الله في الوجود لأن  
ما يستحيل عدمه فلا حاجة إلى حفظه في الوجود كما أن ما يستحيل ذهابه لا حاجة إلى حفظه  
لئلا يذهب. وبعض المخلوقات يستحيل عدمها طبعاً. فإذا ليست جميع المخلوقات محتاجة أن  
يحفظها الله في الوجود - بيان الصغرى ان ما يوجد في شيء بالذات فبالضرورة يوجد فيه  
ويستحيل وجود مقابله فيه كما أن عدد الاثنين هو بالضرورة شفعٌ ويستحيل أن يكون وترّاً  
والوجود بالذات لاحق للصورة لأن كل شيء إنما هو موجودٌ بالفعل من جهة ان له صورةً.  
وبعض المخلوقات صورٌ قائمةٌ بأنفسها كالملائكة على ما مرّ في مب ٥٠ ف ٢ و ٣ فيكون الوجود  
حاصلاً لها بالذات وكذا حكم الأشياء التي ليست مادتها بالقوة إلا إلى صورةٍ واحدة كالاجرام  
السماوية على ما أسلفنا في مب ٥٦ ف ٢. فإذا هذه الأشياء هي في طباعها موجودة بالضرورة  
ويستحيل عدمها لأن القوة إلى عدم الوجود لا يجوز أن يكون محلّها الصورة التي يلحقها الوجود  
بالذات ولا المادة الموجودة تحت صورةٍ يستحيل خلعها إذ ليست بالقوة إلى صورةٍ أخرى

٢ وأيضاً ان الله أقدر من كل فاعل مخلوق. وقد يمكن لفاعل مخلوق أن

يفيد مفعوله حفظ الوجود بعد انقطاع فعله أيضاً كما يبقى البيت بعد انقطاع فعل البناء وكما يبقى الماء متسخناً حيناً ما بعد انقطاع فعل النار. فانه إذن أولى بأن يقدر على إفادة خليقته حفظ الوجود بعد انقطاع فعله

٣ وأيضاً يمتنع حدوث شيء قسريّ دون علة فاعلة. ونزوع خليفة ما إلى عدم الوجود غير طبيعي لها بل قسريّ لأن كل خليفة فإنها تشتاق طبعاً إلى الوجود فإذا ليس يمكن أن تنزع خليفة إلى عدم الوجود إلا بفعل فاعل مُفسدٍ. وبعض الأشياء يستحيل إفسادها كالجواهر الروحانية والاجرام السماوية. فإذا يستحيل نزوعها إلى عدم الوجود ولو انقطع عنها فعل الله

٤ وأيضاً لو كان الله يحفظ الأشياء في الوجود لكان ذلك بفعل ما وكل فعل فاعل ان كان مؤثراً يحدث شيئاً في المفعول فيلزم إذن أن يحدث شيء في الخليفة بفعل الله الحافظ. وهذا غير ظاهر لأنه ليس يحدث بهذا الفعل وجود الخليفة لأن ذلك يكون من قبيل تحصيل الحاصل ولا شيء زائد عليه لأنه يلزم على ذلك اما عدم حفظ الله الخليفة في الوجود دائماً أو زيادة شيء عليها دائماً وهذا باطل. فإذا ليس يحفظ الله الأشياء في الوجود

لكن يعارض ذلك قوله في عبر ١: ٣ «ضابط الجميع بكلمة قوته»

والجواب أن يُقال إنّ الايمان والعقل يوجبان القول بأن المخلوقات يحفظها الله في الوجود ولتوضيح ذلك يجب أن يُعتبر أن شيئاً يحفظ من آخر على نحوين أحدهما بالتبعية وبالعرض كما يقال لمن يدرأ عن شيء ما يُفسدُه انه يحفظه كما انه إذا حرس حارساً طفلاً لئلا يسقط في النار يقال أنه يحفظه وبهذا الاعتبار يقال أيضاً ان الله يحفظ بعض الأشياء لا كلها لأن منها ما ليس له مفسد فيحتاج في حفظه إلى درئها. والثاني بالأصالة وبالذات وذلك متى كان المحفوظ متوقفاً على الحافظ بحيث يمتنع وجوده من دونه وبهذا الاعتبار تحتاج جميع المخلوقات

إلى الحفظ الإلهي لأن وجود كل خليفة يتوقف على الله بحيث أنها ما لم تُحفظ في الوجود بفعل القدرة الإلهية لا يمكن وجودها في نفسها ولو دقيقةً بل تصير إلى العدم كما قال غريغوريوس في أدبياته ك ١٦ ب ١٦ — وبيان ذلك ان كل معلول يتوقف على علته من حيث هي علته لكن لا بدّ من اعتبار أن بعض الفواعل يكون علةً لمفعوله في صنعه فقط لا بالأصالة في وجوده وهذا يصدق في الصناعات وفي الطبيعيات فإن البناء هو علة البيت من جهة صنعه لا بالأصالة من جهة وجوده إذ واضح أن وجود البيت لاحقٌ لصورته وصورته هي التركيب والترتيب وهذه الصورة لاحقةٌ للقوة الطبيعية التي لبعض الأشياء لأنه كما أن الطاهي يطبخ الطعام مستعيناً بقوة طبيعية فاعلة وهي قوة النار كذلك البناء يصنع البيت مستعيناً بالطين والحجارة والخشب التي هي قابلةٌ وحافظةٌ لذلك التركيب والترتيب فإذا وجود البيت متوقفٌ على طبيعة هذه الأشياء كما أن صنعه متوقفٌ على فعل البناء وكذا الحال في الطبيعيات لأنه إذا لم يكن فاعلٌ علةً للصورة من حيث هي هي لم يكن علةً بالذات للوجود اللاحق لتلك الصورة بل كان علةً للمفعول من جهة صنعه فقط. وواضح أنه إذا كان اثنان متحدين بالنوع يمتنع أن يكون احدهما بالذات علةً لصورة الآخر من حيث هي تلك الصورة للزوم كونه علةً لصورة نفسه لاتحادهما في الحقيقة لكن يجوز أن يكون علةً لتلك الصورة من جهة كونها في المادة أي من جهة حلولها في مادة معينة فيكون بذلك علةً من جهة الصنع وذلك كما يلد الإنسان إنساناً والنار ناراً ولهذا كلما كان من شأن المفعول الطبيعي أن يقبل أثر الفاعل بحسب نفس الحقيقة الحاصل بها في الفاعل كان يتوقف على الفاعل صنع المفعول لا وجوده على أنه قد لا يكون من شأن المفعول أن 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 تكوّن الاجرام السفلية المباينة لها في النوع وهذا الضرب من الفواعل يجوز أن يكون علة للصورة باعتبار حقيقتها لا باعتبار حلولها في مادة معينة فقط ولذلك فهو ليس علة للصنع فقط بل للوجود فإذاً كما أن صنع الشيء يتمتع بقاءه بعد انقطاع فعل الفاعل الذي هو علة للمفعول باعتباره فقط كذلك يتمتع بقاء وجود الشيء بعد انقطاع فعل الفاعل الذي ليس علة للمفعول في صنعه فقط بل في وجوده أيضاً وهذا هو الوجه في كون الماء المتسخن يحفظ الحرارة بعد انقطاع فعل النار والهواء لا يبقى مستضيئاً ولا دقيقةً بعد انقطاع فعل الشمس أي لأن مادة الماء تقبل صورة النار كاملة لحفظت الحرارة دائماً واما إذا كانت تقبل شيئاً من صورة النار قبولاً ناقصاً باعتبار ابتدائها على نحو ما لم تبق الحرارة فيها دائماً بل حيناً ما بسبب ضعف المشاركة في مبدأ الحرارة وأما الهواء فليس من شأنه أصلاً أن يقبل الضوء بحسب نفس الحقيقة الحاصل بها في الشمس أي أن يقبل صورة الشمس التي هي مبدأ الضوء ولهذا لما لم يكن للضوء أصل في الهواء كان ينقطع بانقطاع فعل الشمس. ونسبة كل خليفة إلى الله كنسبة الهواء إلى الشمس المضيئة لأنه كما أن الشمس مضيئة بطبيعتها والهواء يستضيء بقبوله من الشمس ضوءها لا طبيعتها كذلك الله وحده موجود بذاته لأن ذاته عين وجوده وكل خليفة فانها موجودٌ بالمشاركة وليس ذاتها عين وجودها وبناءً على ذلك أوغسطينوس في شرح تك ك ٤ ب ١٢ «لو امسكت ذات حين قدرة الله عن تدبير المخلوقات لتلاشت حالاً أنواعها واطمحت كل طبيعة لها» وقال أيضاً هناك ك ٨ ب ١٢ «كما أن الهواء يستضيء ما دام الضوء حاضراً كذلك الإنسان يستتير ما دام الله حاضراً فإن غاب عنه غشاه الظلام دائماً»

إذاً أجيب على الأول بأن الوجود بالذات إنما يلحق صورة الخليفة على تقدير

تأثير الله كما أن الضوء يلحق شفافية الهواء على تقدير تأثير الشمس فإذا ما في الخلائق الروحانية والاجرام العلوية من القوة إلى اللاوجود أولى أن يقال أنه في الله الذي يقدر أن يرفع تأثيره من أن يقال انه في صورة هذه الخلائق أو مادتها

وعلى الثاني بأن الله ليس في قدرته أن يؤتي خليفة أن تحفظ في الوجود بعد انقطاع فعله كما ليس في قدرته ان لا يكون علتها فان احتياج الخليفة إلى أن تحفظ من الله على قدر توقف وجود المعلول على علة وجوده فإذا ليس كذلك حكم الفاعل الذي ليس علة للوجود بل للصنع فقط وعلى الثالث بأن هذه الحجة تنهض باعتبار الحفظ الحاصل بدفع المفسد وهذا لا تحتاج إليه جميع المخلوقات كما مر في جرم الفصل

وعلى الرابع بأن حفظ الله للأشياء ليس يكون بفعل جديد بل باستمرار الفعل الذي به وهبها الوجود وهذا الفعل مجرد عن الحركة والزمان كما أن حفظ الضوء في الهواء يكون بتأثير مستمر من الشمس

### الفصل الثاني

في أن الله هل يحفظ كل خليفة مباشرة

يتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الله يحفظ كل خليفة مباشرة لأنه يحفظ الأشياء بنفس الفعل الذي به يخلقها كما مر في الفصل الأنف. وهو يخلق الأشياء مباشرة. فهو إذن يحفظها أيضاً مباشرة

٢ وأيضاً كل شيء فهو إلى نفسه أقرب منه إلى غيره. وليس يجوز ابتداء خليفة أن تحفظ نفسها. فبالأولى إذن لا يجوز ابتاؤها ان تحفظ غيرها. فالله إذن يحفظ جميع الأشياء دون توسط علة أخرى حافظة

٣ وأيضاً إنما يحفظ المعلول في الوجود مما هو علة له في وجوده لا في صنعه فقط وجميع العلل المخلوقة إنما هي في ما يظهر علل لمعلولاتها في صنعها فقط إذ ليست

عللاً إلا بالتحريك فقط كما تقدم في الفصل السابق. فإذا ليست عللاً حافظة لمعلولاتها في الوجود لكن يعارض ذلك أن الشيء إنما يُحفظ بما به يحصل له الوجود. والله يهب الأشياء الوجود بعلة متوسطة. فهو إذن يحفظها أيضاً في الوجود بعلة متوسطة

والجواب أن يُقال إن شيئاً يحفظ شيئاً في الوجود على نحوين كما مرَّ في الفصل الأنف أحدهما بالتبعية وبالعرض وذلك برفعه أو دفعه عن المحفوظ فعل ما يُفسدُه والثاني بالأصالة وبالذات وذلك لتوقف وجود المحفوظ عليه كما يتوقف وجود المعلول على علته وقد نجد شيئاً مخلوقاً يحفظ شيئاً آخر بكلا النحويين فواضح أن في الجسمانيات أيضاً أموراً كثيرة تمنع تأثيرات المُفسِدات فيقال لها حافظة الأشياء وذلك كالمُلاح الذي يقي اللحم من الفساد وكثير غيره. وقد نجد أيضاً أن بعض المعلولات يتوقف في وجوده على بعض المخلوقات لأنه لما كان يوجد عللاً كثيرة مترتبة وجب بالضرورة أن يكون المعلول متوقفاً أولاً وبالأصالة على العلة الأولى وثانياً على جميع العلل المتوسطة فكانت من ثمَّه العلة الأولى حافظة أولاً للمعلول وجميع العلل المتوسطة حافظة له ثانياً وكلما كانت العلة المتوسطة أعلى وأقرب إلى العلة الأولى كان حفظها له أعظم ولهذا كان حفظ الأشياء واستمرارها يُسند إلى العلل العالية حتى في الجسمانيات كقول الفيلسوف في الإلهيات ك ١٢ م ٣٤ أن الحركة الأولى أي اليومية هي علة استمرار التكوُّن والحركة الثانية التي هي حركة منطقة البروج هي علة التباين في الكون والفساد وكذا يُسند المنجمون الأشياء الثابتة والمستمرة إلى زحل الذي هو أعلى الكواكب. فإذا لا بدَّ من القول بأن الله يحفظ بعض الأشياء في الوجود بواسطة علل أخرى

إذاً أجيب على الأول بأن الله خلق جميع الأشياء مباشرةً إلا أنه لما خلقها رتبها بحيث يكون بعضها متوقفاً على بعض ويُحفظ به الوجود بالحفظ الثاني ولكن

على تقدير الحفظ الأول الذي إنما يُسند إليه تعالى

وعلى الثاني بأن العلة الخاصة حافظةً للمعلول المتوقف عليها فإذاً كما ليس يصلح معلول لأن يكون علةً لنفسه ويصلح مع ذلك لأن يكون علةً لغيره كذلك ليس يصلح معلول لأن يكون حافظاً لنفسه ويصلح مع ذلك لأن يكون حافظاً لغيره

وعلى الثالث بأنه ليس يجوز أن يكون مخلوقٌ علةً لغيره في حصوله على صورةٍ أو حالٍ جديدةٍ إلا بضربٍ من التحريك لأنه يفعل دائماً في محلٍّ سابقٍ إلا أنه بعد أن يُلبس المعلول تلك الصورة أو الحال يحفظها المعلول دون تحريك آخر كما أن حصول ضوءٍ جديدٍ في الهواء يقتضي تحريكاً ما واما حفظه فيكفي له حضور المضيء دون تحريك الهواء

### الفصل الثالث

في أن الله هل يقدر أن يعدم شيئاً

يُتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الله ليس يقدر أن يعدم شيئاً فقد قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٢١ «ليس الله علةً للاتجاه إلى اللاوجود» ولو كان يعدم خليفةً لكان كذلك. فإذاً ليس يقدر أن يعدم شيئاً

٢ وأيضاً ان الله علةٌ لوجود الأشياء بخيريته إذ إنما نحن موجودون لأن الله خيرٌ كما قال اوغسطينوس في كتاب التعليم المسيحي ١ ب ٣٢. وليس في قدرة الله أن لا يكون خيراً. فإذاً ليس في قدرته أن يجعل الأشياء غير موجودة ولو اعدمها لفعل ذلك

٣ وايضاً لو كان الله يعدم بعض الأشياء لوجب أن يتم ذلك بفعل. وهذا محالٌ لأن الحدَّ النهائي لكل فعل إنما هو موجودٌ ما حتى ان فعل المُفسد ينتهي إلى متكوّن ما لأن فساد شيءٍ كونهً لآخر. فإذاً ليس يقدر الله أن يعدم شيئاً

لكن يعارض ذلك قوله في ار ١٠: ٢٤ «أدبني يا رب ولكن في القضاء لا

بغضبك لئلا تعدمني»

والجواب أن يُقال إنَّ بعضاً ذهبوا إلى أن الله أوجد الأشياء موجباً بضرورة طبعه ولو صحَّ هذا لاستحال على الله أن يعدم شيئاً كما يستحيل عليه تبديل طبعه ولكن قد مرَّ في مب ١٩ ف ٤ أن هذا المذهب باطلٌ ومنافٍ قطعاً للمعتقد الكاثوليكي الذي يصرِّح بأن الله أوجد الأشياء مختاراً كقوله في مز ١٣٤: ٦ «كل ما شاء الربُّ صنعه» فإذا إيجاد الله للخلقة متوقفٌ على إرادته وهو ليس يحفظ الأشياء في الوجود إلا من حيث يفيض عليها الوجود على وجه الاستمرار كما تقدم في الفصلين الآنفين فإذاً كما أن الله كان يقدر قبل وجود الأشياء أن لا يفيض عليها الوجود فلا يصنعها كذلك يقدر بعد صنعها أن لا يفيض عليها الوجود فيبطل وجودها وهذا هو إعدامها

إذاً أجيب على الأول بأن اللاوجود ليس له علةٌ بالذات إذ لا يجوز أن يكون شيءٌ علةً إلا من حيث هو موجودٌ والموجود إنما يكون علةً بالذات للوجود. فالله إذن ليس يجوز أن يكون علةً لاتجاه الخلقة إلى اللاوجود بل هي متوجهة إليه من تلقاء نفسها لكونها من العدم إلا أنه يجوز أن يكون بالعرض علةً لمصير الأشياء إلى العدم وذلك بكف فعله عنها

وعلى الثاني بأن خيرية الله هي علة الأشياء لا بضرورة الطبع لعدم توقف الخيرية الإلهية على المخلوقات بل بالإرادة المطلقة فإذاً كما كان قادراً أن لا يوجد الأشياء دون قدح في خيريته كذلك يقدر أن لا يحفظها في الوجود دون قدح في خيريته

وعلى الثالث بأنه إذا اعدم الله شيئاً فليس يكون ذلك بفعلٍ ما بل بترك الفعل

### الفصل الرابع

في أنه هل يصير شيء إلى العدم

يُتَخَطَّى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن شيئاً يصير إلى العدم لأن الآخر محاذٍ للأول. وفي البدء لم يكن شيء إلا الله. فإذا سيكون منتهى الأمر في الأشياء أن لا يكون إلا الله وهكذا يكون مصير الأشياء إلى العدم

٢ وأيضاً لكل خليفة قوةً متناهية. وليس لقوةً متناهية أن تتناول غير المتناهي ومن ثَمَّه أثبت الفيلسوف في الطبيعيات ك ٨ م ٧٨ ان ليس للقوة المتناهية أن تحرك في زمانٍ غير متناهٍ. فإذا يمتنع بقاء خليفة إلى غير نهاية فإذا لا بد أن تصير يوماً إلى العدم

٣ وأيضاً ليست المادة جزءاً للصور والعوارض. وقد تتلاشى هذه أحياناً. فهي إذن تصير إلى العدم

لكن يعارض ذلك قوله في جا ٣: ١٤ «ان جميع الأعمال التي صنعها الله تدوم إلى الأبد» والجواب أن يُقال إن ما يفعله الله في الخليفة منه ما يصدر بحسب مساق الأشياء الطبيعي ومنه ما يفعله بطريق الاعجاز على وجه خارق لنظام الأشياء الطبيعي كما سيأتي في المبحث التالي ف ٦ فما يفعله بحسب نظام الأشياء الطبيعي يمكن اعتباره من طبائع الأشياء وما يفعله بطريق الاعجاز فالغرض منه اظهار النعمة كقول الرسول في ١ كور ١٢: ٧ «إنما يُعْطَى كُلُّ واحدٍ إظهار الروح للمنفعة» وذكره بعد ذلك في جملة ما ذكره فعل المعجزات. أما طبائع المخلوقات فقضيتها ان ليس شيء منها يصير إلى العدم لأنها اما مجردة فليس فيها قوة إلى الوجود أو مادية فتبقى دائماً ولو من جهة مادتها فقط لأن المادة لا تقبل الفساد لكونها المحل الذي يعرضه الكون والفساد واما اظهار النعمة فليس اعدام شيء راجعاً إليه لأن

قدرة الله وخبريته هي بحفظه الأشياء في الوجود أظهر. فإذا يجب أن يقال مطلقاً أن ليس شيء أصلاً يصير إلى العدم

إذا أُجيب على الأول بأن وجود الأشياء بعد أن لم تكن موجودة دليل على قدرة الموجد وأما مصيرها إلى العدم فمانع لهذه الدلالة لأن أظهر ما تكون قدرة الله في حفظه الأشياء في الوجود كقول الرسول في عبر ١ : ٣ «ضابط الجميع بكلمة قوته»

وعلى الثاني بأن قوة الخليفة إلى الوجود قوة قابلة فقط وأما القوة الفاعلة فخاصة بالله الذي منه فيفيض الوجود فإذا دوام الأشياء إلى غير النهاية لازم عن عدم تنامي القدرة الإلهية غير أنه قد تنحصر قوة البقاء في بعض الأشياء في زمان محدود لجواز أن يعوقها فاعل مضاد عن قبول فيض الوجود الصادر عن لا تقوى قوة متناهية على ممانعته زماناً غير متناه بل زماناً محدوداً فقط ومن ثمَّه فما ليس له ضدُّ فإنه يدوم إلى الأبد وإن كانت قوته متناهية

وعلى الثالث بأن الصور والعوارض ليست موجودات كاملة لعدم قيامها بأنفسها بل كلُّ منها شيء من الموجود إذ إنما يقال له موجود لوجود شيء به ومع ذلك فباعتبار ما هي عليه من الوجود لا تتعدم بالكلية لا لبقاء جزء منها بل لبقائها في قوة المادة أو المحل

## فهرس

### للمجلد الثاني من كتاب الخلاصة اللاهوتية

وجه	
١	كلام المترجم
.	رسالة قداسة البابا لاون الثالث عشر إليه
٣	رسالة نيافة الكردينال يوحنا سيميوني رئيس مجمع انتشار الايمان المقدس
٥	رسالة غبطة السيد بولس بطرس مسعد بطريرك الطائفة المارونية
.	رسالة غبطة السيد غريغوريوس يوسف بطريرك الروم الملكيين
٦	رسالة غبطة السيد اغناطيوس جرجس شلحة بطريرك السريان الكاثوليكين
	<b>باب في الملائكة</b>
٩	المبحث المتمم خمسين في جوهر الملائكة مطلقاً وفيه ٥ فصول
.	الفصل ١ هل الملاك مجرد عن الجسم بالكلية
١١	الفصل ٢ هل الملاك مركب من مادة وصورة
١٤	الفصل ٣ هل الملائكة كثيرة كثرة بالغة
١٧	الفصل ٤ هل الملائكة مختلفة في النوع
١٩	الفصل ٥ هل الملائكة غير قابلة للفساد
٢١	المبحث الحادي والخمسون في الملائكة بالنسبة إلى الأجسام وفيه ٣ فصول
..	الفصل ١ هل الملائكة متصلة طبعاً بأجسام
٢٣	الفصل ٢ هل تتخذ الملائكة أجساماً
٢٥	الفصل ٣ هل تفعل الملائكة أفعالاً حيوية في الأجسام التي تتخذها
٢٩	المبحث الثاني والخمسون في الملائكة بالنسبة إلى الأمكنة وفيه ٣ فصول
..	الفصل ١ هل الملاك حال في مكان
٣١	الفصل ٢ هل يقدر الملاك أن يحل في أمكنة متكررة معاً
٣٢	الفصل ٣ هل يجوز اجتماع ملائكة كثيرين في مكان واحد بعينه
٣٤	المبحث الثالث والخمسون في حركة الملائكة المكانية وفيه ٣ فصول

وجه	
٣٤	الفصل ١ هل يقدر الملاك أن يتحرك حركةً مكانية
٣٧	الفصل ٢ هل يقطع الملاك وسطاً
٣٩	الفصل ٣ هل حركة الملاك آنية
٤٢	المبحث الرابع والخمسون في علم الملائكة وفيه ٥ فصول
٤٣	الفصل ١ هل تعقل الملاك هو عين جوهره
٤٥	الفصل ٢ هل تعقل الملاك هو عين وجوده
٤٦	الفصل ٣ هل قوة الملاك العقلية في عين ذاته
٤٨	الفصل ٤ هل يوجد في الملاك عقل فعالٌ وعقلٌ هيولانيٌّ
٤٩	الفصل ٥ هل يوجد في الملائكة معرفةً عقليةً فقط
٥١	المبحث الخامس والخمسون في واسطة العلم الملكي وفيه ٣ فصول
..	الفصل ١ في أن الملائكة هل يعلمون جميع الأشياء بجوهرهم
٥٣	الفصل ٢ في أن الملائكة هل يعقلون بمثلٍ مستفادة من الأشياء
٥٦	الفصل ٣ في أن الملائكة الأعلى هل يعقلون بمثلٍ أعم من مثل الملائكة الأدنى
٥٨	المبحث السادس والخمسون في علم الملائكة بالنظر إلى المجردات وفيه ٣ فصول
..	الفصل ١ هل يعرف الملاك نفسه
٦٠	الفصل ٢ هل يعرف أحد الملائكة الآخر
٦٣	الفصل ٣ هل يقدر الملائكة أن يعرفوا الله بقوة طبعهم
٦٥	المبحث السابع والخمسون في علم الملائكة بالنظر إلى الماديات وفيه ٥ فصول
..	الفصل ١ هل يعرف الملائكة الماديات
٦٧	الفصل ٢ هل يعرف الملائكة الجزئيات
٧٠	الفصل ٣ هل يعرف الملائكة المستقبلات
٧٢	الفصل ٤ هل يعرف الملائكة أفكار القلوب
٧٤	الفصل ٥ هل يعرف الملائكة أسرار النعمة
٧٦	المبحث الثامن والخمسون في طريقة المعرفة الملكية وفيه ٧ فصول
٧٧	الفصل ١ هل عقل الملاك هو تارةً بالقوة وتارةً بالفعل
٧٨	الفصل ٢ هل يقدر الملاك أن يعقل أشياء كثيرةً معاً
٨٠	الفصل ٣ هل يعرف الملاك بالتدريج

وجه	
٨٢	الفصل ٤ هل يعقل الملائكة بالتركيب والتفصيل
٨٤	الفصل ٥ هل يجوز أن يكون في عقل الملاك كذب
٨٦	الفصل ٦ هل يوجد في الملائكة معرفةً صباحيةً ومسائية
٨٨	الفصل ٧ هل المعرفة الصباحية والمسائية واحدة
٩٠	المبحث التاسع والخمسون في إرادة الملائكة وفيه ٤ فصول
٠٠	الفصل ١ هل في الملائكة إرادة
٩٢	الفصل ٢ هل الإرادة في الملائكة مغايرةً للعقل
٩٤	الفصل ٣ هل في الملائكة اختيار
٩٦	الفصل ٤ هل في الملائكة قوة شهوانية وغضبية
٩٨	المبحث المتمم ستين في محبة الملائكة وفيه ٥ فصول
٠٠	الفصل ١ هل يوجد في الملائكة محبةً طبيعية
١٠٠	الفصل ٢ هل يوجد في الملائكة محبة انتخابية
١٠٢	الفصل ٣ هل يحب الملاك نفسه بالمحبة الطبيعية والانتخابية
١٠٣	الفصل ٤ هل يحب أحد الملائكة الآخر بالمحبة الطبيعية كنفسه
١٠٥	الفصل ٥ هل الملاك أحبُّ لله بالمحبة الطبيعية منه لنفسه
١٠٩	المبحث الحادي والستون في صدور الملائكة إلى الوجود وفيه ٤ فصول
٠٠٠	الفصل ١ هل وجود الملائكة معلول علّة
١١٠	الفصل ٢ هل الملاك صادرٌ عن الله منذ الأزل
١١٢	الفصل ٣ هل خُلِقَ الملائكة قبل العالم الجسماني
١١٣	الفصل ٤ هل خُلِقَ الملائكة في عليين
١١٥	المبحث الثاني والستون في كمال الملائكة في وجود النعمة وفيه ٩ فصول
٠٠٠	الفصل ١ هل خُلِقَ الملائكة سعداء
١١٧	الفصل ٢ هل احتاج الملاك إلى النعمة في توجهه إلى الله
١١٩	الفصل ٣ هل خُلِقَ الملائكة في حال النعمة
١٢١	الفصل ٤ في أن الملاك السعيد هل أدرك السعادة بوجه الاستحقاق
١٢٣	الفصل ٥ في أن الملاك هل نال السعادة حالاً بعد أول فعلٍ ثوابي
١٢٥	الفصل ٦ في أن الملائكة هل نالوا النعمة والمجد على نسبة قواهم الطبيعية

وجه

- ١٢٦ الفصل ٧ في أن الملائكة السعداء هل يبقى فيهم المعرفة والمحبة الطبيعيتان
- ١٢٨ الفصل ٨ في أن الملاك السعيد هل تجوز عليه الخطيئة
- ١٢٩ الفصل ٩ في أن الملائكة السعداء هل يقدر أن يتركوا في مدارج السعادة
- ١٣٢ المبحث الثالث والستون في شر الملائكة باعتبار الذنب وفيه ٩ فصول
- ١٣٣ الفصل ١ هل يمكن وجود شر الذنب في الملائكة
- ١٣٥ الفصل ٢ هل لا يجوز على الملائكة إلا خطيئة الكبرياء والحسد فقط
- ١٣٧ الفصل ٣ في أن الشيطان هل انتهى أن يكون مثل الله
- ١٤٠ الفصل ٤ هل بعض الشياطين أشرار طبعاً
- ١٤١ الفصل ٥ في أن الشيطان هل صار في أول أن خلقه شريراً بذنب إرادته
- ١٤٤ الفصل ٦ هل كان تراخ بين خلق الملاك وسقوطه
- ١٤٧ الفصل ٧ في أن الملاك الأعلى بين الخطأ هل كان الأعلى بين جميع الملائكة
- ١٤٩ الفصل ٨ في أن خطيئة الملاك الأول هل كانت علة لخطيئة الآخرين
- ١٥١ الفصل ٩ هل خطيئة من الملائكة مقدار ما ثبت منهم
- ١٥٣ المبحث الرابع والستون في عقاب الشياطين وفيه ٤ فصول
- ... الفصل ١ هل أظلم عقل الشيطان بخلوه عن معرفة كل حق
- ١٥٧ الفصل ٢ في أن إرادة الشياطين هل هي متصلة في الشر
- ١٦٠ الفصل ٣ هل يوجد ألم في الشياطين
- ١٦٢ الفصل ٤ في أن هذا الهواء هل هو محل لعذاب الشياطين
- ١٦٤ المبحث الخامس والستون في إبداع الخليقة الجسمانية وفيه ٤ فصول
- ... الفصل ١ هل الخليقة الجسمانية صادرة عن الله
- ١٦٧ الفصل ٢ في أن الخليقة الجسمانية هي صنعت لأجل خبرية الله
- ١٦٩ الفصل ٣ في أن الخليقة الجسمانية هل صدرت عن الله بتوسط الملائكة
- ١٧١ الفصل ٤ هل صور الأجسام صادرة عن الملائكة
- ١٧٥ المبحث السادس والستون في نسبة الخلق والإبداع إلى التمييز وفيه ٤ فصول
- ... الفصل ١ في أن عدم الصورة في الهيولى هل تقدم الصورة بالزمان
- ١٨٠ الفصل ٢ في أن الهيولى العارية عن الصورة هل هي واحدة في جميع الجسمانيات
- ١٨٣ الفصل ٣ في أن سماء عليين هل خلقت مع الهيولى العارية عن الصورة

وجه	
١٨٧	الفصل ٤ في أن الزمان هل خلق مع الهيولى العارية عن الصورة
١٨٩	المبحث السابع والستون في فعل التمييز في نفسه وفيه ٤ فصول
...	الفصل ١ في أن النور هل يقال حقيقة في الروحانيات
١٩٠	الفصل ٢ هل النور جسم
١٩٢	الفصل ٣ هل النور كيفية
١٩٤	الفصل ٤ هل ما يذكر من صدور النور في اليوم الأول مناسب
١٩٨	المبحث الثامن والستون في فعل اليوم الثاني وفيه ٤ فصول
...	الفصل ١ في أن الجلد هل صنع في اليوم الثاني
٢٠٢	الفصل ٢ هل يوجد مياه فوق الجلد
٢٠٥	الفصل ٣ هل الجلد فاصل بين مياه ومياه
٢٠٧	الفصل ٤ هل يوجد سماء واحدة فقط
٢١٠	المبحث التاسع والستون في فعل اليوم الثالث وفيه فصلان
...	الفصل ١ هل ما يقال من أن اجتماع المياه حدث في اليوم الثالث مناسب
٢١٤	الفصل ٢ هل ما يذكر من أن النبات صدر في اليوم الثالث مناسب
٢١٦	المبحث المتمم سبعين في فعل الزينة بالنظر إلى اليوم الرابع وفيه ٣ فصول
٢١٧	الفصل ١ في أن النيرات هل وجب أن تصدر في اليوم الرابع
٢٢٠	الفصل ٢ هل ما يعلل به صدور النيرات مناسب
٢٢٢	الفصل ٣ في أن نيرات السماء هل هي متفلسة
٢٢٦	المبحث الحادي والسبعون في فعل اليوم الخامس
٢٢٩	المبحث الثاني والسبعون في فعل اليوم السادس
٢٣٣	المبحث الثالث والسبعون في ما يتعلق باليوم السابع وفيه ٣ فصول
...	الفصل ١ في أن تكميل الأعمال الإلهية هل يجب تخصيصه باليوم السابع
٢٣٦	الفصل ٢ في أن الله هل استراح في اليوم السابع من جميع أعماله
٢٣٧	المبحث ٣ في أن اليوم السابع هل يجب أن يكون مباركاً ومقدساً
٢٣٩	المبحث الرابع والسبعون في الأيام السبعة كلها بالاجمال وفيه ٣ فصول
...	الفصل ١ هل ما يذكر من عدد هذه الأيام كاف
٢٤٢	الفصل ٢ في أن جميع هذه الأيام هل هي يوم واحد

وجه

- ٢٤٥ الفصل ٣ في أن الكتاب المقدس هل يستعمل ألفاظاً ملائمة لإيضاح أعمال الأيام الستة  
المبحث الخامس والسبعون في الإنسان المركب من جوهر روحاني وجسماني وأولاً في ما يتعلق  
بماهية النفس وفيه ٧ فصول
- ٢٤٩
- ٢٥٠ الفصل ١ في أن النفس هل هي جسمٌ
- ٢٥٢ الفصل ٢ في أن النفس الإنسانية هل هي شيء قائم بنفسه
- ٢٥٤ الفصل ٣ في أن النفوس البهيمية هل هي قائمة بأنفسها
- ٢٥٦ الفصل ٤ هل النفس هي الإنسان
- ٢٥٨ الفصل ٥ في أن النفس هل هي مركبةٌ من هيولى وصورة
- ٢٦١ الفصل ٦ في أن النفس الإنسانية هل هي فاسدة
- ٢٦٤ الفصل ٧ في أن النفس والملاك هل هما واحدٌ بالنوع
- ٢٦٦ المبحث السادس والسبعون في اتصال النفس بالبدن وفيه ٨ فصول
- ... الفصل ١ في أن المبدأ العقلي هل هو متصل بالبدن اتصال الصورة
- ٢٧٢ الفصل ٢ في أن المبدأ العاقل هل هو متكررٌ بتكرر الأبدان
- ٢٧٧ الفصل ٣ في أن الإنسان هل يوجد فيه من دون النفس العاقلة أنفسٌ أخرى مختلفة ذاتاً
- ٢٨١ الفصل ٤ في أن الإنسان هل يوجد فيه من دون النفس العاقلة صورةٌ أخرى
- ٢٨٥ الفصل ٥ في أن اتصال النفس العاقلة بالبدن المتصلة به هل هو لائقٌ
- ٢٨٨ الفصل ٦ في أن النفس العاقلة هي تتصل بالبدن بواسطة هيئاتٍ عرضية
- ٢٩٠ الفصل ٧ في أن النفس هي تتصل بجسم الحيوان بواسطة جسمٍ ما
- ٢٩٣ الفصل ٨ في أن النفس هل هي موجودةٌ كلها في كل جزءٍ من البدن
- ٢٩٦ المبحث السابع والسبعون في ما يتعلق بقوى النفس بالاجمال وفيه ٨ فصول
- ... الفصل ١ في أن ماهية النفس هل هي عين قوتها
- ٣٠٠ الفصل ٢ هل للنفس قوى متكررة
- ٣٠٢ الفصل ٣ في أن القوى هل تتمايز بالآثار والموضوعات
- ٣٠٤ الفصل ٤ في أن القوى النفسانية هل هي مترتبة

وجه

- ٣٠٦ الفصل ٥ في أن القوى النفسانية بأسرها هل هي موجودة في النفس وجود الشيء في المحل
- ٣٠٨ الفصل ٦ في أن قوى النفس هل هي صادرة عن ماهيتها
- ٣١٠ الفصل ٧ في أن القوى النفسانية هل احداها صادرة عن الأخرى
- ٣١٢ الفصل ٨ في أن القوى النفسانية هل تبقى كلها في النفس بعد مفارقتها البدن
- ٣١٤ المبحث الثامن والسبعون في قوى النفس بالتفصيل وفيه ٤ فصول
- ... الفصل ١ في أن أجناس القوى النفسانية هل هي خمسة
- ٣١٨ الفصل ٢ في أن النفس النباتية هل من الصواب أن يجعل لها ثلاث قوى أي غاذية ونامية ومولدة
- ٣٢٠ الفصل ٣ في أنه هل من الصواب أن تجعل الحواس الظاهرة وهي المشاعر خمسا
- ٣٢٤ الفصل ٤ هل أصيب في تقسيم الحواس الباطنة
- ٣٢٨ المبحث التاسع والسبعون في القوى العقلية وفيه ١٣ فصلا
- ٣٢٩ الفصل ١ في أن العقل هل هو قوة نفسانية
- ٣٣٠ الفصل ٢ في أن العقل هل هو قوة انفعالية
- ٣٣٣ الفصل ٣ في أنه هل يجب إثبات عقل فعال
- ٣٣٥ الفصل ٤ في أن العقل الفعال هل هو شيء في النفس
- ٣٣٨ الفصل ٥ في أن العقل الفعال هل هو واحد في الجميع
- ٣٤٠ الفصل ٦ في أن الحافظة هل هي في الجزء العقلي من النفس
- ٣٤٣ الفصل ٧ في أن الحافظة العقلية هل هي قوة مغايرة للعقل
- ٣٤٥ الفصل ٨ في أن النطق هل هو قوة مغايرة للعقل
- ٣٤٧ الفصل ٩ في أن النطق الأعلى والنطق الأدنى هل هما قوتان متغايرتان
- ٣٥٠ الفصل ١٠ في أن الفهم هل هو قوة مغايرة للعقل
- ٣٥٢ الفصل ١١ في أن العقل النظري والعقل العملي هل هما قوتان متغايرتان
- ٣٥٤ الفصل ١٢ في أن الذوق العقلي هل هو قوة على حدة ممايزة لسائر القوى
- ٣٥٦ الفصل ١٣ هل الضمير قوة
- ٣٥٨ المبحث المتمم ثمانين في القوى الشوقية بالاجمال وفيه فصلان
- ... الفصل ١ في أن الشوق هل هو قوة نفسانية على حدة

وجه

- ٣٦٠ الفصل ٢ في أن الشوق الحسيّ والشوق العقليّ هل هما قوتان متغايرتان
- ٣٦١ المبحث الحادي والثمانون في الشهوة الحسية وفيه ٣ فصول
- ٣٦٢ الفصل ١ هل الشهوة الحسية قوة شوقية فقط
- ٣٦٣ الفصل ٢ في أن الشوق الحسيّ هل ينقسم إلى غضبية وشهوانية على أنهما قوتان متغايرتان
- ٣٦٥ الفصل ٣ في أن الغضبية والشهوانية هل هما خاضعتان للنطق
- ٣٦٨ المبحث الثاني والثمانون في الإرادة وفيه ٥ فصول
- ... الفصل ١ في أن الإرادة هل تنتهي شيئاً بالضرورة
- ٣٧٠ الفصل ٢ في أن الإرادة هل تريد بالضرورة جميع ما تريده
- ٣٧٢ الفصل ٣ في أن الإرادة هل هي قوة أعلى من العقل
- ٣٧٤ الفصل ٤ في أن الإرادة هل تحرك العقل
- ٣٧٦ الفصل ٥ في أنه هل يجب قسمة الشوق الأعلى إلى غضبية وشهوانية
- ٣٧٩ المبحث الثالث والثمانون في الاختيار وفيه ٤ فصول
- ... الفصل ١ في أن الإنسان هل هو ذو اختيار
- ٣٨٣ الفصل ٢ في أن الاختيار هل هو قوة
- ٣٨٤ الفصل ٣ في أن الاختيار هل هو قوة شوقية
- ٣٨٥ الفصل ٤ في أن الاختيار هل هو قوة مغايرة للإرادة
- ٣٨٧ المبحث الرابع والثمانون في أن النفس المتصلة بالبدن كيف تعقل الجسمانيات التي دونها وفيه ٨ فصول
- ٣٨٨ الفصل ١ في أن النفس هل تدرك الأجسام بالعقل
- ٣٩٠ الفصل ٢ في أن النفس هل تعقل بماهيتها الجسمانيات
- ٣٩٤ الفصل ٣ في أن النفس هل تعقل جميع الأشياء بمثل مغروزة فيها بالطبع
- ٣٩٦ الفصل ٤ في أن المثل المعقولة هل تصدر إلى النفس عن صور مفارقة
- ٣٩٩ الفصل ٥ في أن النفس العاقلة هل تدرك المجردات في الحقائق الأزلية
- ٤٠٢ الفصل ٦ في أن المعرفة العقلية هل تستفاد من المحسوسات
- ٤٠٦ الفصل ٧ في أن العقل هل يقدر أن يعقل بالفعل بالصور المعقولة الحاصلة عنده دون أن يتجه إلى الصور الخيالية

- وجه
- ٤٠٨ المبحث ٨ في أن حكم العقل هل يمتنع بتعطُّل الحس
- ٤١٠ المبحث الخامس والثمانون في طريقة التعقل وترتيبه وفيه ٨ فصول
- ٤١١ الفصل ١ في أن عقلاً هل يعقل الجسميات والماديات بالانتزاع من الخيالات
- الفصل ٢ في أن الصور المعقولة المنتزعة من الصور الخيالية هل لها إلى عقلاً نسبة ما يعقل أو نسبة ما به يُعقل
- ٤١٥
- ٤١٨ الفصل ٣ في أن الأعمَّ هل هو متقدِّم في معرفتنا العقلية
- ٤٢٣ الفصل ٤ في أنه هل يجوز أن نعقل أموراً كثيرةً معاً
- ٤٢٤ الفصل ٥ في أن العقل الإنساني هل يعقل بالتركيب والتفصيل
- ٤٢٧ الفصل ٦ في أن العقل هل يجوز أن يكون كاذباً
- ٤٢٨ الفصل ٧ في أنه هل يجوز أن يكون عاقلٌ أفضل تعقلاً لشيءٍ واحدٍ بعينه من آخر
- ٤٣٠ الفصل ٨ في أن العقل هل يعقل غير المنقسم قبل المنقسم
- ٤٣٢ المبحث السادس والثمانون في أن العقل الإنساني ماذا يدرك في الماديات وفيه ٤ فصول
- ٤٣٣ الفصل ١ في أن العقل الإنساني هل يُدرك الجزئيات
- ٤٣٤ الفصل ٢ في أن العقل الإنساني هل يقدر أن يدرك غير المتناهيات
- ٤٣٧ الفصل ٣ في أن العقل هل يدرك الممكنات
- ٤٣٨ الفصل ٤ في أن العقل الإنساني هل يدرك المستقبلات
- ٤٤١ المبحث السابع والثمانون في أن النفس العاقلة كيف تدرك نفسها وما فيها وفيه ٤ فصول
- ... الفصل ١ في أن النفس العاقلة هل تدرك نفسها بما هيها
- ٤٤٤ الفصل ٢ في أن العقل الإنساني هل يدرك الملكات النفسانية بما هيها
- ٤٤٦ الفصل ٣ في أن العقل هل يدرك فعله
- ٤٤٨ الفصل ٤ في أن العقل هل يعقل فعل الإرادة
- ٤٥٠ المبحث الثامن والثمانون في أن النفس الإنسانية كيف تدرك ما فوقها وفيه ٣ فصول
- ... الفصل ١ في أن النفس الإنسانية هل تقدر في حال هذه العاجلة أن تعقل الجواهر المجردة أنفسها
- الفصل ٢ في أن العقل الإنساني هل يقدر أن يتأدى بإدراك الماديات إلى

وجه	
٤٥٥	تعقل الجواهر المجردة
٤٥٨	الفصل ٣ في أن الله هل هو أول شيء يدركه العقل الإنساني
٤٥٩	المبحث التاسع والثمانون في معرفة النفس المفارقة وفيه ٨ فصول
...	الفصل ١ في أن النفس المفارقة هل تقدر أن تعقل شيئاً
٤٦٣	الفصل ٢ في أن النفس المفارقة هل تعقل الجواهر المفارقة
٤٦٥	الفصل ٣ في أن النفس المفارقة هل تعرف جميع الطبيعيات
٤٦٦	الفصل ٤ في أن النفس المفارقة هل تدرك الجزئيات
٤٦٨	الفصل ٥ في أن ملكة العلم المستفاد هنا هل تبقى في النفس المفارقة
٤٧٠	الفصل ٦ في أن فعل العلم المستفاد هنا هل يبقى في النفس المفارقة
٤٧٢	الفصل ٧ في أن البعد المكاني هل يحول دون إدراك النفس المفارقة
٤٧٣	الفصل ٨ في أن النفوس المفارقة هل تعرف ما يحدث هنا
٤٧٦	المبحث المتمم تسعين في صدور الإنسان الأول من جهة النفس وفيه ٤ فصول
...	الفصل ١ في أن النفس هل هي مصنوعة أو هي من جوهر الله
٤٧٨	الفصل ٢ في أن النفس هل صدرت إلى الوجود بالخلق
٤٨٠	الفصل ٣ في أن النفس الناطقة هل صدرت عن الله ابتداءً
٤٨١	الفصل ٤ في أن النفس الإنسانية هل صدرت قبل الجسد
٤٨٣	المبحث الحادي والتسعون في صدور جسد الإنسان الأول وفيه ٤ فصول
٤٨٤	الفصل ١ في أن جسد الإنسان الأول هل هو من تراب الأرض
٤٨٦	الفصل ٢ في أن جسد الإنسان هو صدر ع الله ابتداءً
٤٨٩	الفصل ٣ في أن جسد الإنسان هل فُطِرَ على حال ملائمة
٤٩٢	الفصل ٤ في أن الكتاب هل وصف صدور الجسد الإنساني وصفاً لائقاً
٤٩٤	المبحث الثاني والتسعون في صدور المرأة وفيه ٤ فصول
٤٩٥	الفصل ١ في أن المرأة هل كان واجباً أن تصدر مع الأشياء التي صدرت في البدء
٤٩٧	الفصل ٢ في أنه هل كان واجباً أن تصنع المرأة من الرجل
٤٩٩	الفصل ٣ في أن المرأة هل كان واجباً أن تتكوّن من ضلع الرجل
٥٠١	الفصل ٤ في أن المرأة هل تكوّنت من الله ابتداءً

وجه

- ٥٠٢ المبحث الثالث والتسعون في الحد النهائي لصدور الإنسان وفيه ٩ فصول
- ... الفصل ١ في أنه هل يوجد في الإنسان صورة الله
- ٥٠٤ الفصل ٢ في أن صورة الله هل هي موجودة في المخلوقات الغير الناطقة
- ٥٠٧ الفصل ٣ في أن صورة الله هل هي في الملاك أعظم منها في الإنسان
- ٥٠٨ الفصل ٤ في أن صورة الله هل هي موجودة في كل إنسان
- ٥١٠ الفصل ٥ في أن صورة الله هل هي في الإنسان باعتبار ثالث الأقسام
- ٥١٣ الفصل ٦ في أن صورة الله هل هي في الإنسان باعتبار العقل فقط
- ٥١٦ الفصل ٧ في أن صورة الله هل هي موجودة في النفس باعتبار الأفعال
- ٥١٩ الفصل ٨ في أن صورة الثالث الإلهي هل هي في النفس بالنسبة إلى الموضوع الذي هو الله فقط
- ٥٢٢ الفصل ٩ هل يليق تمييز المثال عن الصورة
- ٥٢٥ المبحث الرابع والتسعون في حالة الإنسان الأول من جهة العقل وفيه ٤ فصول
- ... الفصل ١ في أن الإنسان الأول هل رأى الله بالذات
- ٥٢٨ الفصل ٢ في أن آدم هل رأى الملائكة بالذات في حال البرارة
- ٥٣٠ الفصل ٣ في أن الإنسان الأول هل كان له علم جميع الأشياء
- ٥٣٣ الفصل ٤ في أن الإنسان هل كان ممكناً في الحالة الأولى أن ينخدع
- ٥٣٥ المبحث الخامس والتسعون في ما يتعلق بإرادة الإنسان الأول أي في نعمته وبرارته وفيه ٤ فصول
- ... الفصل ١ في أن الإنسان الأول هل خلق في حال النعمة
- ٥٣٨ الفصل ٢ في أن الإنسان الأول هل كان فيه انفعالات نفسانية
- ٥٤٠ الفصل ٣ في أن آدم هل كان حاصلاً على جميع الفضائل
- ٥٤٣ الفصل ٤ في أن أفعال الإنسان الأول هل كانت أقل استحقاقاً من أفعالنا
- ٥٤٥ المبحث السادس والتسعون في السلطان الذي كان لائقاً بالإنسان في حال البرارة وفيه ٤ فصول
- ... الفصل ١ في أن آدم هل كان في حال البرارة متسلطاً على الحيوانات
- ٥٤٨ الفصل ٢ في أن الإنسان هل كان في حال البرارة متسلطاً على سائر المخلوقات
- ٥٤٩ الفصل ٣ في أن الناس هل كانوا جميعاً في حال البرارة أكفاء

وجه

- ٥٥١ الفصل ٤ في أن الإنسان هل كان في حال البرارة متسلطاً على الإنسان
- ٥٥٣ المبحث السابع والتسعون في ما يتعلق بحال الإنسان الأول من جهة استبقاء الشخص وفيه ٤ فصول
- ... الفصل ١ في أن الإنسان هل كان في حال البرارة غير مائتٍ
- ٥٥٥ الفصل ٢ في أن الإنسان هل كان في حال البرارة منفعلاً
- ٥٥٦ الفصل ٣ في أن الإنسان هل كان في حال البرارة محتاجاً إلى الطعام
- ٥٥٩ الفصل ٤ في أن الإنسان هل كان يحصل له الخلود في حال البرارة من شجرة الحياة
- ٥٦١ المبحث الثامن والتسعون في ما يتعلق بحفظ النوع وفيه فصلان
- ... الفصل ١ في أنه هل كان يوجد توالد في حال البرارة
- ٥٦٣ الفصل ٢ في أن التوالد هل كان يحصل في حال البرارة بالجماع
- ٥٦٦ المبحث التاسع والتسعون في حالة النسل المولود من جهة البدن وفيه فصلان
- الفصل ١ في أن الأطفال هل كان يحصل لهم حال ولادتهم في حال البرارة قدرة تامة على تحريك الأعضاء
- ٥٦٧
- ٥٦٩ الفصل ٢ في أنه هل كان يولد إناث في الحالة الأولى
- ٥٧٠ المبحث المتمم مئة في حالة النسل المولود من جهة البر وفيه فصلان
- ٥٧١ الفصل ١ في أن الناس هل كانوا يولدون أبراراً
- ٥٧٢ الفصل ٢ في أن الأطفال هل كانوا يولدون في حال البرارة مُتَبَيِّنِينَ في البر
- ٥٧٤ المبحث الواحد بعد المئة في حال النسل المولود من جهة العلم وفيه فصلان
- ... الفصل ١ في أن الأطفال هل كانوا يولدون في حال البرارة مستكملين في العلم
- ٥٧٦ الفصل ٢ في أن الأطفال هل كان يحصل لهم كمال استعمال العقل حالاً بعد الولادة
- ٥٧٧ المبحث الثاني بعد المئة في مكان الإنسان الذي هو فردوس النعيم وفيه ٤ فصول
- ... الفصل ١ هل فردوس النعيم مكانٌ جسمانيٌّ
- ٥٨٠ الفصل ٢ في أن الفردوس هل كان مكاناً ملائماً لسكن الإنسان
- ٥٨٣ الفصل ٣ في أن الإنسان هل وُضِعَ في الفردوس ليحرثه ويحرسه
- ٥٨٤ الفصل ٤ في أن الإنسان هل صنع في الفردوس

وجه

- المبحث الثالث بعد المئة في تدبير الكائنات على وجه الاجمال وفيه ٨ فصول
- ٥٨٥
- ٥٨٦ الفصل ١ هل للعالم مدبرٌ
- ٥٨٨ الفصل ٢ في أن غاية تدبير العالم هل هي شيءٌ خارج عن العالم
- ٥٩٠ الفصل ٣ في أن العالم هل له مدبرٌ واحدٌ فقط
- ٥٩١ الفصل ٤ في أن التدبير هل له أثرٌ واحدٌ لا آثار متكررة
- ٥٩٣ الفصل ٥ في أن التدبير الإلهي هل يعمُّ جميع الكائنات
- ٥٩٥ الفصل ٦ في أن الله هل يدير جميع الأشياء مباشرةً
- ٥٩٧ الفصل ٧ في أنه هل يجوز أن يحدث شيءٌ بغير قضاء التدبير الإلهي
- ٥٩٨ الفصل ٨ في أنه هل يقدر شيءٌ أن يقاوم قضاء التدبير الإلهي
- ٦٠٠ المبحث الرابع بعد المئة في آثار التدبير الإلهي على وجه التفصيل وفيه ٤ فصول
- ... الفصل ١ في أن المخلوقات هل تحتاج أن يحفظها الله في الوجود
- ٦٠٤ الفصل ٢ في أن الله هل يحفظ كل خليفة مباشرةً
- ٦٠٦ الفصل ٣ في أن الله هل يقدر أن يعدم شيئاً
- ٦٠٨ الفصل ٤ في أنه هل يصير شيءٌ إلى العدم

# SUMMA THEOLOGIAE

THOMAS AQUINAS  
1224 – 1274 A.D.

VOL. II

*DAR SADER Publishers*  
BEIRUT

# الْخُلَاصَةُ الْإِلَاهِيَّةُ

## SUMMA THEOLOGIAE

www.muhammadanism.org  
May 17, 2009  
Arabic

الْقَدِيسُ تَوْمَ الْاَكْوِينِيّ

SAINT THOMAS AQUINAS

المُجلدُ الثَّالِثُ

Vol. III

كِتَابُ  
الْخُلَاصَةِ الْلاَهُوتِيَّةِ  
لِلْقَدِّيسِ تُومَا الْأَكُونِيّ الْأُسْتَاذِ الْمَلَكِيِّ

المجلد الثالث

ترجمه من اللاتينية إلى العربية الفقير إلى ربه تعالى  
الخورى بولس عواد  
غُفِّي عَنْهُ

طبع بالمطبعة الأدبية في بيروت سنة ١٨٩١

Nihil obstat  
† fr. Gaudentius Episc. tit. Cassiensis  
Imprimatur  
† fr. Ludovicus Archiep. tit Siuniensisj  
Vic. Ap. et Deleg. Ap. Syriae

لا مانع  
+ الأخ كودنسيوس اسقف كاسيا  
ليُطبع  
+ الأخ لودوفيكوس رئيس أساقفة سيونية  
النائب الرسولي والقاصد الرسولي على سورية

حقوق الطبع عائدة إلى المترجم

## المبحث الخامس بعد المئة

### في تحريك الله للمخلوقات - وفيه ثمانية فصول

ثم يجب النظر في الأثر الثاني للتدبير الإلهي وهو تحريك المخلوقات وأولاً في تحريك الله للمخلوقات وثانياً في تحريك المخلوقات بعضها لبعض. أما الأول فالبحث فيه يدور على ثماني مسائل - ١ في أن الله هل يقدر أن يحرك المادة تلقاء الصورة مباشرة - ٢ هل يقدر أن يحرك جسماً مباشرة - ٣ هل يقدر أن يحرك العقل - ٤ هل يقدر أن يحرك الإرادة - ٥ هل يقدر أن يفعل في كل فاعل - ٦ هل يقدر أن يفعل شيئاً خارجاً عن نظام الأشياء الطبيعي - ٧ في أن ما يفعله الله على هذا النحو هل جميعه معجزات - ٨ في اختلاف المعجزات

### الفصل الأول

في أن الله هل يقدر أن يحرك المادة إلى الصورة مباشرة

يُنْتَخَطَى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الله ليس يقدر أن يحرك المادة إلى الصورة مباشرة فقد أثبت الفيلسوف في الإلهيات ك ٧ م ٢٨ انه «ليس يقوى على فعل الصورة في مادة معينة إلا الصورة التي في مادة لأن الشيء يفعل نظيره». وليس الله صورة في مادة. فإذا ليس يقدر أن يفعل صورة في مادة

٢ وأيضاً متى تعلق فاعل بأمور كثيرة فليس يُصدر شيئاً منها ما لم يتعين إلى واحدٍ بآخر ففي كتاب النفس ٣ م ٥٨ ان الرأي الكلي ليس يحرك إلا بتوسط تصور رأي جزئي. والقدرة الإلهية هي العلة الكلية لجميع الأشياء. فإذا لا تقوى على إصدار صورة جزئية إلا بتوسط فاعل جزئي

٣ وأيضاً كما أن الوجود المطلق يتوقف على العلة الأولى الكلية كذلك الوجود المقيد يتوقف على العلة المقيدة الجزئية كما مرّ في مب ٤٥ ف ٥ والوجود المقيد إنما يحصل لشيء بصورته الخاصة. فإذا لا تصدر صور الأشياء الخاصة عن الله لا بتوسط العلة الجزئية

لكن يعارض ذلك قوله في تك ٢: ٧ «كَوْنُ الله الإنسان من تراب الأرض»

والجواب أن يقال يقدر الله أن يحرك المادة إلى الصورة مباشرة لأن الموجود في القوة الانفعالية يجوز إخراجها إلى الفعل بالقوة الفعلية المندرجة تلك القوة الانفعالية تحت قدرتها. ولما كانت المادة مندرجة تحت القدرة الإلهية لكونها صادرة عن الله جاز إخراجها إلى الفعل بالقدرة الإلهية وهذا هو تحرك المادة إلى الصورة إذ ليست الصورة شيئاً سوى فعل المادة

إذاً أجيب على الأول بأن المعلول يشابه العلة الفاعلة على ضربين أحدهما في النوع كما يتولد الإنسان من الإنسان والنار من النار والثاني بحسب الاندراج بالقوة أي من حيث تكون صورة المعلول مندرجة بالقوة في العلة وعلى هذا النحو كانت الحيوانات المتولدة من التعفن والنبات والأجسام المعدنية مشابهة للشمس والكواكب لأنها تتولد بقوتها. وهكذا كان المعلول يشابه العلة الفاعلة في كل ما تناله قدرتها. وقدرة الله تنال الصورة والمادة كما مرّ في مب ٤٤ ف ١ و ٢. فإذا المركّب المتولد يشابه الله بحسب الاندراج بالقوة كما يشابه المركّب المولّد في النوع فإذاً كما يقدر المركّب المولّد أن يحرك المادة إلى الصورة بتوليده مركّباً نظيره كذلك الله بخلاف ما سواه من الصور التي ليست في مادة لأن المادة لا تتدرج في قوة جوهر آخر مفارق ولذا لم يكن فعل الشياطين والملائكة في هذه المراتب بإفاضة الصور بل باستخدام الزرع الجسماني

وعلى الثاني بأن تلك الحجة إنما تنهض لو كان الله يفعل مضطراً بضرورة طبعه على أنه إنما يفعل مختاراً بالإرادة والعقل الذي يدرك في جميع الأشياء حقائقها الخاصة لا الحقائق الكلية فقط فهو من ثمة يقدر أن يفيض على المادة صورة جزئية بعينها

وعلى الثالث بأن ما للعلل الثانية من القوة على إصدار معلومات معينة إنما هو

حاصل لها من الله فهو إذن لما كان يُؤْتَى ما سواه من العلل قوةً على إصدار معلولاتٍ معينة كان قادراً أيضاً أن يُصدر معلولاتٍ معينة بنفسه دون توسط آخر

## الفصل الثاني

في أن الله هل يقدر أن يحرك جسماً مباشرة

يُنْتَظَى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الله ليس يقدر أن يحرك جسماً مباشرةً لأنه لما كان لا بد من اتصال المحرك بالمتحرك كما أثبتته الفيلسوف في الطبيعيات ك ٧ م ٩ وما يليه وجب أن يكون بين المحرك والمتحرك مماسةً ما. ويستحيل أن يكون بين الله وشيءٍ من الأجسام مماسةً ما فقد قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ١ مقاً ٣ «ليس لله مماسةً» فإذاً ليس يقدر الله أن يحرك جسماً مباشرةً

٢ وأيضاً أن الله محركٌ غير متحركٍ والمحرك الغير المتحرك هو المُشْتَهَى المُدْرَك بالتصور فإذاً إنما يحرك الله باعتبار كونه مُشْتَهَىً ومعقولاً. على أنه ليس يُتَصَوَّرُ شيءٌ إلا بالعقل الذي ليس جسماً ولا قوةً جسمانية. فإذاً ليس يقدر الله أن يحرك جسماً مباشرةً

٣ وأيضاً قد أثبت الفيلسوف في الطبيعيات ك ٨ م ٧٩ ان «القدرة الغير المتناهية تحرك في الآن» ويستحيل أن يتحرك جسم في الآن للزوم اجتماع متقابلين في واحد بعينه لأن كل حركةٍ فهي بين متقابلين وهذا مستحيلٌ فإذاً يستحيل تحرك الجسم من القدرة الغير المتناهية مباشرةً. وقدرة الله غير متناهية كما مرَّ في مب ٢٥ ف ٢. فإذاً ليس يقدر الله أن يحرك جسماً مباشرةً

لكن يعارض ذلك أن الله صنع مباشرةً أعمال الأيام الستة ومن جملتها حركة الأجسام كما يتضح من قوله في تك ١: ٩ «لتجتمع المياه... إلى موضع واحد» فهو إذن يقدر أن يحرك الجسم مباشرةً

والجواب أن يُقال إنَّ القول بعدم قدرة الله أن يفعل بنفسه جميع المعلولات المخصوصة التي تفعلها علّة ما مخلوقة خطأ ولما كانت الأجسام تتحرك مباشرةً من العلة المخلوقة فلا يشكّن أحد في قدرة الله على تحريك أيّ الأجسام مباشرةً وهذا لازم عما تقدم في الفصل الأنف لأن كل حركة في الجسم أياً كان اما لاحقةً لصورة ما كما تلحق الحركة المكانية للأجسام الثقيلة والخفيفة الصورة المفاضة من المولد التي باعتبارها يقال له محرك وأما سبيلٌ إلى صورة ما كما أن التسخين سبيلٌ إلى صورة النار. وافاضة الصورة والتهيئة إليها وإيتاء الحركة اللاحقة للصورة تُسند إلى واحد بعينه فالنار ليست تولد ناراً أخرى فقط بل تسخن وتحرك إلى جهة فوق أيضاً. ولما كان الله قادراً أن يفيض الصورة على المادة مباشرةً لزم كونه قادراً أن يحرك كل جسم بأي حركة

إذا أُجيب على الأول بأن المماسّة ضربان مماسّة بالجسم كما إذا تماسّ جسمان ومماسّة بالقوة كقولهم ان المؤلم بماسّ المتألم فانه لتجرده عن الجسم لا يماسّ شيئاً ولا يماسّه شيء بالمماسّة الأولى واما بمماسّة القوة فانه يماسّ المخلوقات بتحريكه اياها ولكنه ليس يماسه شيء لتعذر وصول قوة طبيعية في المخلوقات إليه وهذا ما أراده ديونيسيوس بقوله ليس لله مماسّة أي انه ليس يماسّه شيء

وعلى الثاني بأن الله يحرك باعتبار كونه مُشتهى ومعقولاً لكنه ليس يجب أن يحرك دائماً باعتبار كونه مُشتهى ومعقولاً من المتحرك بل باعتبار كونه مُشتهى ومتحركاً من نفسه لأنه يفعل كل شيء لأجل خيريته

وعلى الثالث بأن مراد الفيلسوف هناك اثبات أن قوة المحرك الأول ليست قوة في حجم وذلك بالدليل الآتي وهو أن قوة المحرك الأول غير متناهية وقد أثبت هذا بجواز تحريكها في زمان غير متناه. ولو كانت القوة الغير المتناهية في حجم لحركت لا في زمان وهذا محال فإذا يجب أن تكون قوة المحرك الأول الغير

المتناهية لا في حجمٍ وبذلك يتضح أن تحرك الجسم لا في زمانٍ ليس يلحق إلا القوة الغير المتناهية التي في حجمٍ وتحقيق ذلك أن كل قوةٍ في حجمٍ فهي تحرك بحسب كليتها لأنها تحرك بضرورة طباعها والقوة الغير المتناهية مجاوزة لكل قوة متناهية مجاوزة خارجة عن حدّ المناسبة وكلما كانت قوة المحرك أعظم كانت الحركة أسرع فإذاً لما كانت القوة المتناهية تحرك في زمان محدود لزم كون القوة الغير المتناهية لا تحرك في زمان لأن بين كل زمان وزمان مناسبة ما. والقوة التي ليست في حجمٍ قوة عاقلٍ يفعل في المعلولات بحسب ما يلائمها وليس يمكن أن يلائم الجسم أن يتحرك لا في زمان فليس يلزم كون القوة الغير المتناهية تحرك لا في زمان

### الفصل الثالث

في أن الله هل يحرك العقل المخلوق مباشرة

يُتَخَطَّى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الله ليس يحرك العقل المخلوق مباشرة لأن فعل العقل يصدر عما يستقر فيه إذ ليس يتعدى إلى موضوع خارج كما في الإلهيات ك ٩ م ١٦. وفعل ما يتحرك من الغير ليس يصدر عما يستقر فيه بل عن المحرك. فإذاً ليس يتحرك العقل من الغير وهكذا يظهر أن الله ليس يقدر أن يحرك العقل

٢ وأيضاً ما كان حاصلاً في نفسه على مبدأ كافٍ لحركته فليس يتحرك من الغير وحركة العقل هي نفس تعقله بناءً على ما يقال من أن «التعقل أو الشعور ضرب من الحركة» كما قال الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ٢٨. والنور المعقول الحاصل للعقل بالفطرة مبدأ كافٍ للتعقل. فهو إذن ليس يتحرك من الغير

٣ وأيضاً كما أن الحس يتحرك من المحسوس كذلك العقل يتحرك من المعقول. وليس الله بمعقول منا بل مجاوزاً لعقلنا. فإذاً ليس يقدر أن يحرك عقلنا

لكن يعارض ذلك أن العلم يحرك عقل المتعلم. والله يعلم الإنسان العلم كما في مز ٩٣:  
١٠. فهو إذن يحرك عقل الإنسان

والجواب أن يقال كما يقال في الحركات الجسمانية محركاً لواهب الصورة التي هي مبدأ الحركة كذلك يُسند تحريك العقل إلى مُصدر الصورة التي هي مبدأ الفعل العقلي الذي يقال له حركة العقل. ولفعل العقل مبدآن في العاقل أحدهما القوة العقلية وهذا المبدأ موجودٌ عند العاقل بالقوة أيضاً والثاني مبدأ التعقل بالفعل وهو شبه الشيء المعقول في العاقل. فيقال إذن لشيء أنه يحرك العقل متى أتى العاقل قوة التعقل أو رسم فيه شبه الشيء المعقول — والله يحرك العقل المخلوق بكلا الأمرين لأنه الموجود الأول المجرد عن المادة والعقلية لاحقةً للتجرد عن المادة فيلزم كونه العاقل الأول والأول في كل رتبةٍ علّةٌ لما يلحقه فيلزم كون كل قوةٍ للتعقل صادرةً عنه وأيضاً لما كان الموجود الأول ولجميع الموجودات سابقة وجودٍ فيه من حيث هو العلة الأولى وجب أن يكون لها عنده وجود معقولٌ بحسب حالة لأنه كما أن جميع الحقائق المعقولة التي للأشياء توجد أولاً في الله ثم تتبعث منه إلى العقول الأخر لتعقل كذلك تتبعث أيضاً إلى المخلوقات لتوجد بأنفسها. وعلى هذا فالله يحرك العقل المخلوق من حيث يؤتيه قوةً على التعقل طبيعةً أو فائقة الطبع ومن حيث يرسم فيه الصور المعقولة ويحفظ كليهما في الوجود

إذاً أجيب على الأول بأن الفعل العقلي يصدر عن العقل المستقر هو فيه على أنه العلة الثانية ولكنه يصدر عن الله على أنه العلة الأولى لأنه هو الذي يهب العاقل قوة التعقل وعلى الثاني بأن النور العقلي مع شبه الشيء المعقول مبدأ كافٍ للتعقل ولكنه مبدأ ثانوي متوقفٌ على المبدأ الأول

وعلى الثالث بأن المعقول يحرك عقلنا من حيث يرسم فيه على نحو ما شبهه الذي يُعقل به. والأشبه التي يرسمها الله في العقل المخلوق ليست كافية لأن يُعقل بماهيته كما مرّ في مب ٥٦ ف ٣ فهو إذن يحرك العقل المخلوق وان لم يكن معقولا له كما أسلفنا في مب ١٢ ف ٢

### الفصل الرابع

في أنّ الله هل يقدر أن يحرك الإرادة المخلوقة

يُتخطّى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن الله ليس يقدر أن يحرك الإرادة المخلوقة لأن كل ما يتحرك من خارج فإنه يُقَسَّر. والإرادة يتعذر قسرها. فهي إذن لا تتحرك من شيء خارج فلا يمكن أن تتحرك من الله

٢ وأيضاً ليس في مقدور الله أن يجعل المتناقضات صادقة معاً. ولو حرك الإرادة للزم ذلك لأن تحرك شيء بالإرادة هو تحركه من نفسه لا من غيره. فإذاً ليس في قدرة الله أن يحرك الإرادة

٣ وأيضاً ان الحركة تُسند إلى المحرك بأولى من اسنادها إلى المتحرك ولذا لا يسند القتل إلى الحجر بل إلى الرامي به. فلو كان الله يحرك الإرادة لما استحق الإنسان ثواباً أو عقاباً على الأفعال الإرادية وهذا باطل. فإذاً ليس يحرك الله الإرادة

لكن يعارض ذلك قوله في فيلبي ٢: ١٣ «الله هو الذي يعمل فينا الإرادة والعمل»

والجواب أن يقال كما أن العقل يتحرك من الموضوع ومن واهب قوة التعقل كما مرّ في الفصل الأنف كذلك الإرادة تتحرك من الموضوع الذي هو الخير ومن مصدر قوة الإرادة. ويجوز أن تتحرك الإرادة من كل خير على أنه موضوع لها لكنها لا تتحرك تحركاً كافياً وقوياً إلا من الله إذ ليس يقدر شيء أن يحرك

متحركاً ما تحريكاً كافياً ما لم تكن قوة المحرك الفعلية مجاوزة أو مساوية في الأقل لقوة المتحرك الانفعالية. وقوة الإرادة الانفعالية تتناول الخير بالاجمال لأن موضوعها هو الخير الكلي كما أن موضوع العقل هو الموجود الكلي. وكل خير مخلوق فهو خير جزئي والله وحده هو الخير الكلي فهو إذن وحده يملأ الإرادة ويحركها كموضوع لها تحريكاً كافياً. وأيضاً فقوة الإرادة صادرة عن الله وحده إذ ليست الإرادة شيئاً سوى ميل إلى موضوع الإرادة الذي هو الخير الكلي والامالة إلى الخير الكلي إنما هي من شأن المحرك الأول الذي تعادله الغاية القصوى كما أن توجيه الأمور إلى الخير العام عند الناس إنما هو من شأن من يلي أمر الشعب. فالله إذن من شأنه أن يحرك الإرادة بكلا الوجهين وعلى الأخص بالوجه الثاني بامالته إياها باطناً

إذا أُجيب على الأول بأنه إنما يقال لما يتحرك من الغير مقسوراً متى تحرك بعكس ميله الخاص وأما متى تحرك من الغير الذي يؤتية ميله الخاص فليس يقال له مقسوراً كما ليس يُقَسَر النقيض بتحريكه من المولد إلى أسفل. وعلى هذا النحو ليس يقسر الله الإرادة بتحريكه إياها لأنه يؤتيتها ميلها الخاص

وعلى الثاني بأن تحرك شيء بالإرادة هو تحريكه من تلقاء نفسه أي من مبدأ داخل على أن هذا المبدأ الداخل يجوز أن يكون صادراً عن مبدأ خارج فلا يكون تحرك الشيء من تلقاء نفسه منافياً لتحريكه من الغير

وعلى الثالث بأنه لو كانت الإرادة تتحرك من الغير بحيث لا تتحرك أصلاً من تلقاء نفسها لما استحققت أفعالها ثواباً أو عقاباً ولكن لما لم يكن تحريكها من الغير منافياً لتحريكها من تلقاء نفسها كما مرّ في الجواب السابق لم يلزم ارتفاع الثواب أو العقاب

### الفصل الخامس

في أنَّ الله هل يفعل في كل فاعل

يُتَخَطَّى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن الله ليس يفعل في كل فاعلٍ لأنه منزّه عن كل قصورٍ فلو كان يفعل في كل فاعلٍ لكفى ثمّه فعله فلم يكن حاجةً إلى فعل الفاعل المخلوق

٢ وأيضاً ليس يُسند فعلٌ واحدٌ إلى فاعلين معاً كما ليس يمكن تحريك متحركين بحركةٍ واحدةٍ بالعدد فلو كان فعل الخليفة مسنداً إلى الله في الخليفة الفاعلة لامتنع إسناده إلى الخليفة أيضاً فلم يكن للخليفة فعلٌ

٣ وأيضاً يُقال إنَّ الفاعل هو علة فعل المفعول من حيث يهبه الصورة التي بها يفعل فلو كان الله علةً لفعل مفعولاته لكان ذلك من حيث يهبها القدرة على الفعل وهذه القدرة يهبها الشيء في أول صنعه إياه. فيظهر إذن أن الله ليس يفعل بعد ذلك في الخليفة الفاعلة

لكن يعارض ذلك قوله في اش ٢٦: ١٢ «كل أعمالنا أتت عملتها لنا أيها الرب»

والجواب أن يُقال إنَّ بعضاً أرادوا بفعل الله في كل فاعلٍ أن ليس لقوةٍ مخلوقة فعلٌ في الأشياء بل إنما يفعل الله جميع الأشياء مباشرةً فالنار مثلاً لا تسخن بل الله يسخن في النار وهلم جراً على أن هذا مستحيلٌ أما أولاً فللزوم عدم ترتيب العلة والمعلول في المخلوقات وهذا يرجع إلى عجز الخالق لأن إيتاء الفاعل مفعوله قوة الفعل راجعٌ إلى قدرته. وأما ثانياً فلأنه لو كانت الأشياء لا تفعل شيئاً بما رُكِّبَ فيها من القوى الفاعلة لم يكن في وجود تلك القوى فائدة بل لم يكن على نحو ما في ما يظهر فائدة في وجود شيءٍ من المخلوقات إذا لم يكن لها فعلٌ إذ كل شيءٍ موجودٌ لأجل فعله لأنه الناقص هو دائماً لأجل الأكمل. فإذاً كما أن

المادة هي لأجل الصورة كذلك الصورة التي هي فعلٌ أول هي لأجل فعلها الذي هو الفعل الثاني فيكون الفعل هو غاية الشيء المخلوق. فإذا يجب أن يكون المراد بذلك أن الله يفعل في الأشياء بحيث يكون للأشياء أيضاً فعلٌ خاصٌ يستند إليها وبيان ذلك أن أجناس العلل أربعة المادة وهي ليست مبدأ الفعل بل المحل المقابل لأثر الفعل والغاية والفاعل والصورة وهي مبدأ الفعل ولكن بترتب ما لأن المبدأ الأول للفعل هو الغاية التي تحرك الفاعل والمبدأ الثاني هو الفاعل والثالث هو صورة ما يستخدمه الفاعل لايقاع الفعل وان كان الفاعل يفعل أيضاً بصورته كما يتضح في الصناعات فإن الصانع يتحرك إلى الفعل من الغاية التي هي المفعول كالصندوق أو السرير ويستخدم لايقاعه القدوم الذي يقطع بحدّه. إذا تقرر ذلك فالله في كل فاعل باعتبار هذه الثلاثة اما أولاً فباعتبار الغاية لأنه لما كانت غاية كل فعل خيراً ما حقيقياً أو ظاهرياً وليس شيء خيراً حقيقياً أو ظاهرياً إلا من حيث هو حاصلٌ على شيء من شبه الخير الأعظم الذي هو الله لزم أن يكون الله علةً غائية لكل فعلٍ واما ثانياً فيجب أن يُعتبر انه متى وُجدَ فواعل كثيرة مترتبة فالفاعل الثاني يفعل دائماً بقوة الفاعل الأول لأن الفاعل الأول يحرك الثاني إلى الفعل وبهذا الاعتبار كانت جميع الأشياء تفعل بقوة الله فيكون علةً لجميع أفعال الفواعل. وأما ثالثاً فيجب أن يُعتبر ان الله ليس يحرك الأشياء إلى 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 إذن ليس علةً للأفعال من حيث يهب الصورة التي هي مبدأ الفعل فقط كما يقال للمولّد علة حركة الأجسام الثقيلة والخفيفة بل من حيث يحفظ أيضاً صور الأشياء وقواها على نحو ما يقال للشمس علة ظهور الألوان من حيث تهب الضوء الذي به تظهر الألوان وتحفظه. ولما

كانت صورة الشيء أمراً داخلياً فيه وكلما كانت أسبق وأعم كانت أدخل فيه وكان الله هو العلة الخاصة للوجود الكلي المنتشر في جميع الأشياء والذي هو أدخل شيء فيها لزم أن الله يفعل داخلياً في جميع الأشياء ولهذا يُسند الكتاب المقدس أفعال الطبيعة إلى الله على أنه يفعل في الطبيعة كقوله في أيوب ١٠: ١١ «كسوتني جلدًا ولحمًا وحبكتني بعظام وعصب»

إذاً أجيب على الأول بأن فعل الله في الأشياء كافٍ باعتبار كونه تعالى هو الفاعل الأول وليس يلزم عن ذلك عدم الفائدة في فعل الفواعل الثانية

وعلى الثاني بأنه إنما يتمتع صدور فعل واحدٍ عن فاعلين متحدي الرتبة ولكن ليس يتمتع صدور فعل واحدٍ بعينه عن فاعلٍ أول وفاعلٍ ثانٍ

وعلى الثالث بأن الله ليس يفيض الصور على الأشياء فقط بل يحفظها أيضاً في الوجود ويستخدمها للفعل وهو غاية جميع الأفعال كما تقدم في جرم الفصل

### الفصل السادس

في أن الله هل يقدر أن يفعل شيئاً خارجاً عن نظام الأشياء الطبيعي يُتخطى إلى السادس بأن يقال: يظهر أن الله ليس يقدر أن يفعل شيئاً خارجاً عن نظام الأشياء الطبيعي فقد قال أوغسطينوس في رده على فوسطوس ك ٢٦ ب ٣ «إن الله مكوّن جميع الطبائع ومبدعها ليس يفعل شيئاً مضاداً للطبيعة» وما كان خارجاً عن نظام الأشياء الطبيعي فيظهر أنه مخالفٌ للطبيعة. فإذاً ليس في قدرة الله أن يفعل شيئاً خارجاً عن نظام الأشياء الطبيعي ٢ وأيضاً كما أن نظام العدل موضوعٌ من الله كذلك نظام الطبيعة. وليس في قدرة الله أن يفعل شيئاً خارجاً عن نظام العدل والا لكان جائراً في فعله ذلك. فإذاً ليس في قدرته أن يفعل شيئاً خارجاً عن نظام الطبيعة

٣ وأيضاً إن الله وضع نظام الطبيعة فلو فعل شيئاً خارجاً عن النظام لكان

متغيراً فيما يظهر وهذا محالٌ

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في الموضع المتقدم ذكره «قد يفعل الله شيئاً خارقاً مساق الطبيعة المعتاد»

والجواب أن يقال كل علةٍ يصدر عنها نظامٌ ما إلى معلولاتها لتضمن كل علةٍ حقيقة المبدأ. ولهذا تتكثر النظمات بتكثر العلل ويندرج أحدها تحت الآخر كما تتدرج العلة أيضاً تحت العلة ومن ثمَّ لم تكن العلة العالية مندرجة تحت نظام العلة السافلة بل بالعكس ومثال ذلك مشاهد في الأمور البشرية فإن نظام البيت يتعلق برب البيت وهو يندرج تحت نظام المدينة الذي يصدر عن مدبر المدينة ونظام المدينة يندرج تحت نظام الملك الذي يدبر المملكة بأسرها. فإذا اعتُبر نظام الأشياء من جهة تعلقه بالعلة الأولى لم يجز أن يفعل الله شيئاً مخالفاً لنظام الأشياء وإلا لفعل ما يخالف سابق علمه أو إرادته أو خيريته وأما إذا اعتُبر ذلك من جهة تعلقه بأي علةٍ ثانية جاز أن يفعل الله شيئاً خارجاً عن نظام الأشياء إذ ليس تعالى خاضعاً لنظام العلل الثانية بل هذا النظام خاضعٌ له لكونه صادراً عنه لا اضطراراً طبيعياً بل اختياراً لأنه كان في قدرته أن يرسم للأشياء نظاماً غيره فهو إذن قادرٌ أيضاً أن يفعل على خلاف هذا النظام المرسوم متى شاء كأن يفعل معلولات العلل الثانية بدونها أو يُصدر 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 للشرعية العليا لأنه ليس يفعل شيئاً ضد نفسه»

إذاً أجيب على الأول بأن حدوث شيء في الأشياء الطبيعية خارج عن نظام الطبيعية قد يكون على نحوين أحدهما بتأثير الفاعل الذي لم يهب الميل الطبيعي كما إذا حرك الإنسان الجسم الثقيل إلى الفوق لأن تحركه إلى التحت ليس

حاصلاً له من الإنسان وهذا مخالف للطبيعة والثاني بتأثير ذلك الفاعل الذي هو علة الفعل الطبيعي وهذا ليس مخالفاً للطبيعة كما يتضح في مد البحر وجزره الذي ليس مخالفاً للطبيعة وان كان مخالفاً لحركة الماء الطبيعية إذ من شأن الماء أن يتحرك إلى أسفل لأن ذلك يحصل بتأثير الجسم السماوي الذي هو علة الميل الطبيعي في الاجرام السفلية. ولما كان نظام الطبيعة مرسوماً في الأشياء من الله لم يكن ما يفعله على خلاف هذا النظام مخالفاً للطبيعة ولهذا قال اوغسطينوس في الموضوع المتقدم ذكره «ما فعله في شيء ذلك الذي هو علة كل كيفية وعددٍ ونظامٍ في الطبيعة فهو طبيعيٌ لذلك الشيء»

وعلى الثاني بأن نظام العدل هو بالإضافة إلى العلة الأولى التي هي قاعدة كل عدلٍ ولذا لم يكن في قدرة الله أن يفعل شيئاً خارجاً عن هذا النظام  
وعلى الثالث بأن الله وضع للأشياء نظاماً معيناً لكنه حفظ لنفسه أن يفعل أحياناً لعل ما ما يخالفه فلم يكن يعرّوه تغييراً بفعله ما يخالف ذلك النظام

### الفصل السابع

هل جميع ما يفعله الله خارجاً عن نظام الأشياء الطبيعي معجزاتٌ  
يُتَخَطَّى إلى السابع بأن يقال: يظهر أن ليس جميع ما يفعله الله خارجاً عن نظام الأشياء الطبيعي معجزات فإن خلق العالم وخلق النفوس أيضاً وتبرير الأثيم مفعولة من الله خارجاً عن النظام الطبيعي لعدم حصولها بتأثير علة طبيعية وليس يقال لها مع ذلك معجزات. فإذاً ليس جميع ما يفعله الله خارجاً عن نظام الأشياء الطبيعي معجزاتٍ

٢ وأيضاً يقال معجزةٌ لحادثٍ مستعسر خارق العادة فائق القوة الطبيعية داعٍ إلى عجب من يراه لمجاوزته حد رجائه. ومن الأمور ما يحدث خارجاً عن نظام الطبيعة ولكنه ليس مستعسراً لكونه من الأمور اليسيرة كإبراء المرضى أو

ليس خارقاً العادة لكثرة وقوعه كما كان يوضع المرضى في الشوارع ليقع عليهم ظل بطرس فيبراً كما في أع ٥ أو ليس فائقاً قوة الطبيعة كبراء بعض الناس من الحمى أو 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 وأيضاً ان اسم العجيبة وهي المعجزة مشتق من التعجب والتعجب يتعلق بالأمور البادية للحس. وقد يحدث شيء خارجاً عن النظام الطبيعي في ما ليس بادياً للحس وذلك كما حصل العلم للرسل بغير استنباط أو تعلم. فإذا ليس جميع ما يحدث خارجاً عن نظام الطبيعة عجائب أو معجزات

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في رده على فوستوس ك ١٦ ب ٣ «ما يفعله الله خارقاً لمساق الطبيعة المعتاد والمعهود عندنا يقال له معجز أو عجب»

والجواب أن يقال إن اسم العجيبة مشتق من التعجب وإنما ينشأ التعجب متى بدت الآثار وخفي السبب كما يتعجب متعجب متى رأى كسوف الشمس وجهل سببه على ما في أول الإلهيات ب ١١ وقد يكون سبب أثر ما ظاهر معلوماً لواحدٍ ومجهولاً لآخر ومن ثمَّه قد يكون شيء عجباً عند واحدٍ وليس عجباً عند آخر كما أن كسوف الشمس عجبٌ عند الجاهل لا عند الفلكي. على أن المراد بالعجيبة ما كان التعجب منه تاماً أي ما خفي سببه مطلقاً وعلى الجميع وهذا السبب هو الله. فإذا ما يفعله الله بدون الأسباب المعلومة لنا يقال له عجيبة ومعجزة

إذا أُجيب على الأول بأن الخلق وتبرير الأثيم وإن كان لا يفعلها إلا الله ليسا مع ذلك في الحقيقة من المعجزات لتعذر صدورهما عن أسبابٍ أخرى فهما لا يحدثان خارجاً عن نظام الطبيعة لعدم اندراجهما فيه

وعلى الثاني بأن المعجزة يقال لها مستعسرة ليس لعظم ما تحدث فيه بل لمجاوزتها

قوة الطبيعة ويقال لها أيضاً خارقة العادة ليس لندرة وقوعها بل لمخالفتها العادة الطبيعية. ويقال لشيءٍ فائقٍ قوة الطبيعة ليس باعتباره جوهر المفعول فقط بل باعتباره طريقة الفعل ونظامه أيضاً. ويقال أيضاً للمعجزة انها فائقة رجاء الطبيعة لا رجاء النعمة فإن هذا من الإيمان الذي به نصدّق بالبعث المستقبل

وعلى الثالث بأن علم الرسل وان لم يكن بادياً في نفسه لكنه كان بادياً في آثاره التي منها كان يظهر عجباً

### الفصل الثامن

في أنّ المعجزات هل تتفاوت في العظم

يُتخطى إلى الثامن بأن يقال: يظهر أن المعجزات لا تتفاوت في العظم فقد قال أوغسطينوس في رسالته إلى فولوسيانوس «ان حقيقة المعجزات قائمةٌ كلها بقدرة الفاعل». والمعجزات كلها تحدث بقدرة واحدة بعينها وهي قدرة الله. فإذا ليست تتفاوت في العظم

٢ وأيضاً ان قدرة الله غير متناهية. وغير المتناهي يجاوز كل متناهٍ بلا مناسبة فإذا ليس فعله هذا الأثر أعجب من فعله ذاك. فإذا لا تتفاوت المعجزات في العظم

لكن يعارض ذلك قوله تعالى في يو ١٤ : ١٢ عند كلامه على الأعمال المعجزة «يعمل الأعمال التي أنا أعملها ويعمل أعظم منها»

والجواب أن يقال ليس يقال لشيءٍ معجزٌ بالنسبة إلى القدرة الإلهية فإن كل أمرٍ بالنسبة إليها حقيرٌ كقوله في اش ٤٠ : ١٥ «ها ان الأمم تحسب كنقطة من دلوٍ وكهبة في ميزان» بل إنما يقال لشيءٍ معجزٌ بالنسبة إلى قوة الطبيعة التي يجاوزها ولهذا كلما كان أكثر مجاوزة لقوة الطبيعة كان أعظم اعجازاً. ويجاوز شيءٌ قوة الطبيعة على ثلاثة أنحاءٍ أولاً باعتبار جوهر الأمر المفعول كاجتماع جسمين

معاً أو إدبار الشمس أو تمجد الجسم الإنساني مما تعجز الطبيعة عنه مطلقاً وهذا الضرب له المقام الأعلى بين المعجزات. وثانياً ليس باعتبار المفعول بل باعتبار المفعول فيه كبعث الموتى وإبراء الكُمه وما أشبه ذلك فإن الطبيعة لقدر على تأثير الحياة ولكن ليس في الميت وتقدر على إيتاء البصر ولكن ليس في الأكمه وهذا الضرب له المقام الثاني بين المعجزات. وثالثاً باعتبار طريقة الفعل ونظامه كبرء المحموم من الحمى بداهةً بالقدرة الإلهية دون علاج ودون التدرج الطبيعي المعتاد في المحمومين وكانعقاد الغمام في الجوّ وحدث المطر بغتةً بالقدرة الإلهية دون أسباب طبيعة كما جرى عندما صُلّي صاموئيل وإيليا وهذا الضرب له المقام الأدنى بين المعجزات ولكل من هذه الأضراب الثلاثة أيضاً درجات مختلفة باختلاف مجاوزة القوة الطبيعية

وبهذا يتضح الجواب على الاعتراضات التي إنما هي مُوردة من جهة القدرة الإلهية



#### المبحث السادس بعد المئة

في كيفية تحريك المخلوقات بعضها لبعض وأولاً في إنارة الملائكة وفيه أربعة فصول

ثم يجب النظر في تحريك المخلوقات بعضها لبعض وسيكون البحث في ذلك على ثلاثة أقسام فسنبحث أولاً في كيفية تحريك الملائكة التي هي مخلوقات روحانية محضة وثانياً في كيفية تحريكها الأجسام. وثالثاً في كيفية تحريكها الناس الذين هم مركبون من طبيعة روحانية وجسمانية — والأول يبحث فيه عن ثلاثة أمور أولاً عن تأثير الملائكة بعضهم في بعض. وثانياً عن تأثيرهم في الخليقة الجسمانية. وثالثاً عن تأثيرهم في الناس. والأول يجب

أن يبحث فيه عن إنبارة الملائكة وكلامهم وترتيبهم أخيارهم وأشرارهم — أما الانارة فالبحت فيها يدور على أربع مسائل — ١ هل يحرك ملاك عقل ملاك بانارته اياه — ٢ هل يحرك ملاك إرادة ملاك — ٣ هل يقدر الملاك الأدنى أن ينير الملاك الأعلى — ٤ هل ينير الملاك الأعلى الملاك الأدنى في جميع مداركه

## الفصل الأول

### هل ينير ملاك ملاكاً

يُنْخَطِى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن ليس ينير ملاك ملاكاً فان الملائكة يملكون الآن نفس السعادة التي نرجوها في المستقبل. ولن ينير حينئذ إنسان إنساناً كقوله في ار ٣١: ٣٤ «لن يعلم بعد كل واحد قريبه وكل واحد اخاه» فكذا إذن ليس ينير ملاك ملاكاً

٢ وأيضاً ان النور الذي في الملائكة ثلاثة أنواع نور الطبيعة ونور النعمة ونور المجد فيستمد الملاك النور الأول من الخالق والثاني من المبرر والثالث من المُسعد. وليس شيء من ذلك سوى الله. فإذا ليس ينير ملاك ملاكاً

٣ وأيضاً ان النور صورة للعقل. والعقل الناطق يستمد صورته من الله وحده دون توسط مخلوق كما قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٥١. فإذا ليس ينير ملاك عقل ملاك

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في كتاب المراتب السماوية «ان ملائكة الطبقة الثانية تتطهر وتستنير وتستكمل بملائكة الطبقة الأولى»

والجواب أن يقال ينير ملاك ملاكاً وبيان ذلك ان النور باعتباره من جهة العقل ليس شيئاً سوى كشف للحق كقوله في افسس ٥: ١٣ «كل ما يُعلن هو نور» فإذا ليست الانارة شيئاً سوى كشف ما يعلم من الحق للغير وبهذا المعنى قال الرسول في افسس ٣: ٨ «لي أنا أصغر القديسين جميعاً أعطيت هذه النعمة

أن أنيرَ الجميع في ما هو تدبير السر الذي كان منذ الدهور مكتوماً في الله» فالمراد إذاً بانارة ملاكٍ لآخر كشفه له عن الحق المُدرَك منه. ومن ثمَّ قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٧ ان «اللاهوتيين يوضحون جلياً ان مراتب الجواهر السماوية تتلقى العلوم الإلهية من العقول العالية». ولما كان لا بدَّ في فعل العقل من أمرين القوة العاقلة وشبح الشيء المعقول كما مرَّ في المبحث الأنف ف ٣ كان للملاك أن يُطْلَع ملاكاً آخر على ما يعلمه من الحق باعتبار هذين الأمرين أما أولاً فبتقويته قوته العاقلة لأنه كما أن قوة الجسم الأقل كملاً تزداد بقربه الوضعي من الجسم الأكمل كازدياد حرارة الأقل حرارةً بحضور الأكثر حرارةً كذلك قوة الملاك الأدنى العاقلة تتقوى باقبال الملاك الأعلى عليه فإن درجة الاقبال تفعل في الروحانيات ما تفعله درجة القرب المكاني في الجسمانيات وأما ثانياً فلأن الملاك الأعلى يدرك الحق بطريقة كلية يتقاصر عنها عقل الملاك الأدنى ولكنه يقدر بقوة طبعه أن يدركه بطريقة أكثر تفصيلاً فيفصل الملاك الأعلى ذلك الحق الذي يدركه بطريقة اجمالية نوعاً من التفصيل يمكن معه إدراك الملاك الأدنى له ويعرضه عليه ليدركه شأن العلماء عندنا أيضاً فإن ما يدركونه بالاجمال يفصلونه إلى ما تقي بإدراكه طاقة غيرهم وهذا ما أراده ديونيسيوس بقوله في مراتب السلطة السماوية ب ١٥ «كل جوهر عقلي فإنه يجزئ ما آتاه الله من الفهم البسيط الأعلى بقدرته ويُفصله إلى درجة تعادل فهم الأدنى وترفعه إلى مقام أعلى»

إذاً أجيب على الأول بأن جميع الملائكة عاليهم وسافلهم يرون ذات الله دون توسطٍ وليس يعلمُ أحدهم الآخر في ذلك فإن النبي قد ذكر هذا التعليم فقال «لن يعلم كل واحد أخاه قائلاً أعرف الرب لأن جميعهم سيعرفونني من صغيرهم حتى كبيرهم» غير أن حقائق الآثار الإلهية التي تعرف في الله من حيث

هو علتها يعرفها الله كلها في نفسه لأنه يحيط علماً بنفسه وأما غيره ممن يراه تعالى فكلما كان أكمل رؤية له كانت الحقائق التي يدركها فيه أكثر فكان الملاك الأعلى يدرك في الله من حقائق الآثار الإلهية أكثر مما يدركه الملاك الأدنى وينيره فيها وهذا ما أراده ديونيسيوس بقوله في الأسماء الإلهية ب ٤ مقا ١ «تستتير الملائكة بحقائق الموجودات»

وعلى الثاني بأن إنارة ملاكٍ لآخر ليست بافاضة نور الطبيعة أو النعمة أو المجد عليه بل بتقويته نوره الطبيعي وبكشفه له الحق في ما يتعلق بحال الطبيعة والنعمة والمجد كما مرَّ في جرم الفصل

وعلى الثالث بأن العقل النطقي يتصور من الله مباشرةً اما كما تتصور الصورة من المتمثل بها لكونه ليس مصنوعاً على صورة غير الله أو كما يتصور المحل بالصورة الأخيرة المكمل له لأن العقل المخلوق لا يزال يُعتبر دون صورةٍ ما لم يتصل بالحق الأول وأما سائر الانارات التي تحصل له من الإنسان أو الملاك فهي بمنزلة استعداداتٍ للصورة الأخيرة

### الفصل الثاني

في أنه هل يقدر ملاكٌ أن يحرك إرادة ملاكٍ آخر

يُتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أنه يقدر ملاكٌ أن يحرك إرادة ملاكٍ آخر لأنه كما ينير ملاكٌ ملاكاً كذلك يطهره ويكملّه كما قال ديونيسيوس في المحل المؤرد في المعارضة السابقة. والتطهر والاستكمال يرجعان في ما يظهر إلى الإرادة لأن التطهر يكون من أضرار الاثم الذي يرجع إلى الإرادة والاستكمال يحصل بإدراك الغاية التي هي موضوع الإرادة. فإذا يقدر ملاكٌ أن يحرك إرادة ملاكٍ آخر

٢ وأيضاً ان أسماء الملائكة تدل على خاصياتها كما قال ديونيسيوس في مراتب

السلطة السماوية ب ٧ و ٨ فإن معنى سروفيون مُحرقون أو مسخنون. وذلك إنما هو بالمحبة المختصة بالإرادة. فإذا يقدر ملاك أن يحرك إرادة ملاك آخر

٣ وأيضاً قال الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ٥٧ «الشوق الأعلى يحرك الشوق الأسفل». وشوق الملاك الأعلى أعلى كعقله. فيظهر إذن ان الملاك الأعلى يقدر أن يحرك إرادة ملاك آخر لكن يعارض ذلك أن تحريك الإرادة إنما هو إلى من يبرر لأن البرارة هي استقامة الإرادة. وليس يبرر إلا الله وحده. فإذا ليس الملاك أن يحرك إرادة ملاك آخر

والجواب أن يُقال إنَّ الإرادة تتحرك على نحوين كما مرَّ في المبحث الأنف ف ٤ أي من جهة الموضوع ومن جهة القوة فيحرك الإرادة من جهة الموضوع الخير الذي هو موضوع الإرادة كما يحرك الشيء المُشتهى الشهوة ومن يوضح الموضوع كمن يوضح مثلاً ان شيئاً خيراً. على أننا قد أسلفنا في الموضوع المتقدم ذكره ان ما سوى الله من الخيرات يعطف الإرادة نوعاً ما لكن ليس شيء يحركها تحريكاً كافياً سوى الخير الكلي الذي هو الله وإنما يُظهر هذا الخير ليراه السعداء بماهيته ذلك الذي لما قال له موسى «أرني مجدك» أجابه «سأريك كل خير» كما في خر ٣٣: ١٨ — ١٩. فإذا ليس يحرك الملاك الإرادة تحريكاً كافياً لا باعتبار كونه موضوعاً ولا باعتبار كونه مظهراً للموضوع لكنه يعطفها من حيث هو شيء محبوب ومن حيث يُظهر بعض الخيرات المخلوقة المتجهة إلى خيرية الله وبهذا الاعتبار يقدر أن يعطفها إلى محبة الخليقة أو الله على سبيل الاقتناع. وأما من جهة القوة فليس يمكن تحريك الإرادة بوجه إلا من الله لأن فعل الإرادة إنما هو ميل من المرید إلى المراد وهذا الميل ليس يقدر أن يحركه إلا من وهب الخليقة قوة الإرادة كما ليس يقدر أن يحرك الميل الطبيعي إلا ذاك الفاعل الذي يقدر

أن يهب القوة التي يلحقها الميل الطبيعي. وإنما يهب الخليفة قوة الإرادة الله وحده لكونه وحده مبدع الطبيعة العقلية. فإذا ليس يقدر ملاك أن يحرك إرادة ملاك آخر

إذا أجيب على الأول بأن المراد بالتطهير والتكميل مثل المراد بالانارة وكما أن الله ينير بتحريك العقل والإرادة كذلك يطهر من نقائص العقل والإرادة ويكمل في غاية العقل والإرادة واستتارة الملاك راجعة إلى العقل كما مر في الفصل السابق فالمراد إذن بتطهره براءته من نقص العقل الذي هو الجهالة وباستكماله إدراكه غاية العقل التي هي الحق المدرك وهذا ما أراده ديونيسيوس بقوله في مراتب السلطة البيعية ب ٦ ق ٣ «أن التطهير هو في الجواهر السافلة من الملاء الأعلى بمنزلة الانارة في المجهولات المؤدية إلى العلم الأكمل» على حد قولنا ان الوجه الجسماني يتطهر من حيث ينجلي عنه الظلام ويستتير من حيث يطلع عليه النور ويستكمل من حيث يتأدى إلى معرفة الملون

وعلى الثاني بأن أحد الملائكة يقدر أن يجر الآخر إلى محبة الله بطريق الاقتناع كما مر في جرم الفصل

وعلى الثالث بأن كلام الفيلسوف على الشوق الأسفل الحسي الذي يجوز أن يتحرك من الشوق الأعلى العقلي لاندراج كليهما في طبيعة نفسانية واحدة ولأن الشوق الأسفل قوة في آلة جسمانية وهذا لا محل له في الملائكة

### الفصل الثالث

في أن الملاك الأدنى هل يقدر أن ينير الملاك الأعلى

يُتَخَطَّى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الملاك الأدنى يقدر أن ينير الملاك الأعلى لأن المراتب البيعية صادرة عن المراتب السماوية وممثلة لها ولهذا يقال لاورشليم العليا أمنا كما في غلا ٤. والأعلون في البيعة يستتبرون من الأدنى

ويتعلمون منهم كقول الرسول في ١ كور ١٤: ٣١ «تستطيعون أن تتنبأوا جميعكم واحداً فواحداً ليتعلم الجميع ويوعظ الجميع» فإذاً كذلك الأعلون في المراتب السماوية يجوز أن يستتيروا من الأدنى

٢ وأيضاً كما أن نظام الجواهر الجسمانية متعلق بإرادة الله كذلك نظام الجواهر الروحانية. وقد يفعل الله على خلاف نظام الجواهر الجسمانية كما مرّ في المبحث الآنف ف ٦ و ٧. فإذاً قد يفعل أيضاً على خلاف نظام الجواهر الروحانية فينير الجواهر السافلة لا بواسطة الجواهر العالية المتوسطة. وهكذا تقدر الجواهر السافلة المستتيرة من الله أن تنير الجواهر العالية ٣ وأيضاً إن الملاك ينير الملاك الذي يقبل عليه كما مرّ في ف ١. ولما كان هذا الإقبال إرادياً كان لا على الملائكة أن يقبل على أدناها دون أن يقبل على الملائكة المتوسطة فإذاً يجوز أن ينيره ابتداءً وهكذا يجوز لهذا الأدنى أن ينير من هو أعلى منه

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في مراتب السلطة البيعية ب ٥ «من الشرائع الإلهية الغير المتغيرة أن تتجه السافلات إلى الله بواسطة العاليات»

والجواب أن يقال إن الملائكة الأدنى لا ينرون أصلاً الملائكة الأعلى بل يستتيرون منهم وتحقيق ذلك ان النظامات يندرج أحدها تحت الآخر كاندراج العلة تحت العلة كما تقدم في المبحث الآنف ف ٦ فكما تتعلق علة بأخرى كذلك يتعلق نظامٌ بآخر ولذا ليس يمتنع أن يفعل أحياناً شيء خارجاً عن نظام العلة السافلة قصداً إلى العلة العالية كما قد يخالف عندنا أمر العامل قصداً إلى إطاعة الملك وهكذا قد يعرض أن يفعل الله أمراً على سبيل المعجزة خارقاً لنظام الطبيعة الجسمانية توجيهاً للناس إلى معرفته. وأما خرق النظام المرسوم للجواهر الروحانية فليس له علاقة بتوجيه الناس إلى الله لأن أفعال

الملائكة ليست ظاهرة لنا كأفعال الأجسام المحسوسة ولذا لم يكن النظام اللائق بالجواهر الروحانية يُخرق من الله أصلاً بل كانت السافلات فيه تتحرك دائماً بواسطة العاليات دون العكس

إذا أُجيب على الأول بأن الترتيب البيعي يحاكي الترتيب السماوي من بعض الوجوه وليس يشابهه تمام المشابهة لأن حقيقة النظام في الترتيب السماوي متقدرة بالقرب إلى الله فمن كان من الجواهر الروحانية أقرب إلى الله كان أعلى درجةً وأوفر علماً فلم يكن الأعلون يستثيرون أصلاً من الأدنى وأما في الترتيب البيعي فقد يكون الأقربون إلى الله بالقداسة أخط درجةً وأقل علماً وقد يكون بعضٌ أوفر علماً في شيءٍ وأقل علماً في شيءٍ آخر ولذا جاز أن يتعلم الأعلون من الأدنى وعلى الثاني بأن خرق الله نظام الطبيعة الجسمانية وخرقه نظام الطبيعة الروحانية ليس حكمهما واحداً كما تقدم في جرم الفصل فالاعتراض ساقطٌ

وعلى الثالث بأن الملاك يقبل بإرادته على ملاكٍ آخر لينيره ولكن إرادة الملاك تجري دائماً على حسب الشريعة الإلهية التي رسمت النظام في الملائكة

#### الفصل الرابع

في أن الملاك الأعلى هل ينير الملاك الأدنى في جميع ما يعلمه

يُنخِطُ إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن الملاك الأعلى ليس ينير الملاك الأدنى في جميع ما يعلمه فقد قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ١٢ ان «للملائكة الأعلين علماً أعم وللملائكة الأدنى علماً أخص وأخط» والعلم الأعم يتناول أكثر مما يتناوله العلم الأخص. فإذا ليس كل ما يعلمه الملائكة الأعلون يعلمه الملائكة الأدنى بانارة الأعلين

٢ وأيضاً قال معلم الأحكام في حكم ٢ تم ٢ ان «الملائكة الأعلين عرفوا منذ الدهر سرَّ التجسد وأما الملائكة الأدنى فقد كان مجهولاً عندهم إلى أن تمَّ»

وهذا يظهر من أنه لما سأل بعض الملائكة سؤال جاهل «من هذا ملكُ المجد» أجابهم بعض آخر جواب عالم «ربُّ الجنود هو ملكُ المجد» كما أوضح ذلك ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٧ ولو كان الملائكة الأعلون ينبرون الأذنين في جميع ما يعلمونه لم يكن محلٌ لذلك. فإذا ليسوا ينبرونهم في جميع ما يعلمونه

٣ وأيضاً لو كان الملائكة الأعلون يكشفون الأذنين بجميع ما يعلمونه لم يبقَ شيءٌ من معلومات الأعلين مجهولاً للأذنين فيمتنع انارتهم إياهم في شيء آخر وهذا باطلٌ في ما يظهر. فإذا ليس ينبر الأعلون الأذنين في جميع الأشياء

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في خط ٣٤ في الإنجيل «إذا وهبَ بعض الأشياء في ذلك الوطن السماوي بطريقة أعلى فليس يُملك مع ذلك شيءٌ بوجه الانفراد» وقول ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ك ١٥ «كل جوهر سماوي فانه يُطلع من دونه على ما أوتي إدراكه ممن هو أعلى منه» كما يتضح من النص المستشهد به في ف ١

والجواب أن يُقال إن جميع المخلوقات مشتركة في الخيرية الإلهية بحيث تفيض خيرها على غيرها لأن من حقيقة الخير أن يُسهم غيره في نفسه ومن ثمة كانت الفواعل الجسمية تهب غيرها شهبها على قدر طاقتها فإذا كلمات كانت الفواعل أكثر اشتراكاً في الخيرية الإلهية كانت أفدر على إفاضة كمالاتها على غيرها بحسب طاقتها. ومن ثمة نبه القديس بطرس أولئك المشتركين في الخيرية الإلهية بالنعمة بقوله في ١ بط ٤: ١٠ «ليخدم كل واحد الآخرين بما نال من المواهب كما يليق بالوكلاء الصالحين على نعمة الله المتنوعة» فأولى إذن بالملائكة القديسين الذين هم مشتركون في الخيرية الإلهية أتم اشتراك أن يُسهموا من دونهم في ما يُؤتونه من الله غير أن وجوده في الملائكة الأعلين أعلى طبقة من وجوده في الملائكة

الأدنين ولهذا كان الملائكة الأعلون لا يزالون في مرتبةٍ أعلى ولهم علم أكمل كما أن المعلم يعلم نفس ما تعلمه منه التلميذ ولكن بطريقةٍ أتمَّ  
إذا أُجيب على الأول بأنه إنما يقال لعلم الملائكة الأعلين أعمُّ باعتبار أن طريقة إدراكهم أعلى

وعلى الثاني بأن ليس المراد بكلام معلم الأحكام ان الملائكة الأدنين كانوا يجهلون سر التجسد مطلقاً بل انهم لم يكن لهم به علم تام كما كان للملائكة الأعلين وانهم ازدادوا بعد ذلك علماً به عند تمامه

وعلى الثالث بأن الملائكة الأعلين لا يزال يُوحى إليهم من الله دائماً حتى يوم القضاء شيءٌ جديدٌ مما يتعلق بتدبير العالم وخصوصاً بنجاة المنتخبين. فإذا لا يزال عندهم دائماً ما ينيرون فيه الملائكة الأدنين



### المبحث 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 الأدنى الملاك الأعلى — ٣ هل يخاطب الملاك الله — ٤ في أن البعد المكاني هل يؤثر شيئاً  
في كلام الملاك — ٥ هل يعرف جميع الملائكة ما يقع بين ملاكين من التخاطب

#### الفصل الأول

##### هل يتخاطب الملائكة

يُنْتَخَطَى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الملائكة لا تتخاطب فقد قال غريغوريوس في أدبياته ك ١٨ ب ٢٧ «لا تحجب كثافة الأعضاء يوم البعث

عقل الواحد عن عيني الآخر» فإذا أولى أن لا يحتجب عقل ملاك عن ملاك والغرض من الكلام ايضاح ما في العقل للغير. فلا حاجة إذن إلى تخاطب الملائكة

٢ وأيضاً ان الكلام على ضربين داخل يخاطب به المتكلم نفسه وخارج يخاطب به المتكلم غيره فالكلام الخارج يحصل بإشارة محسوسة كالصوت أو الايماء أو بعضو من أعضاء الجسد كاللسان أو الاصبع. والملائكة منزهون عن كل ذلك. فإذا ليس يقع بينهم تخاطب

٣ وأيضاً ان المتكلم ينبه السامع ليعي كلامه. وليس يظهر أن ملاكاً ينبه ملاكاً ليعي كلامه فإن ذلك يحدث عندنا بإشارة محسوسة. فالملائكة إذن لا تتخاطب

لكن يعارض ذلك قوله في ١ كور ١٣: ١ «لو كنت انطق بالسنة الناس والملائكة»

والجواب أن يُقال إنَّ الملائكة تتخاطب نوعاً من التخاطب «لكن يليق بعقلنا ان يتخطى طريقة الكلام الجسماني إلى طرق من الكلام الباطن أعلى وأخفى» كما قال غريغوريوس في أدبياته ك ٢ ب ٤. فإذا لا بد لمعرفة كيفية التخاطب بين الملائكة من اعتبار ان الإرادة تحرك العقل إلى فعله كما أسلفنا في مب ٨٢ ف ٤ عند الكلام على أفعال النفس وقواها. والمعقول يكون في العقل على ثلاثة أنحاء أولاً بالملكة أو باعتبار كونه في الحافظة كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٠ ب ٨ وثانياً بملاحظته أو تصوُّره بالفعل وثالثاً باعتبار نسبته إلى آخر. وواضح أن المعقول ينتقل من الحالة الأولى إلى الثانية بأمر الإرادة ولذا يقال في حدِّ الملكة «ما يستعمله مستعمل متى شاء» وكذا ينتقل من الحالة الثانية إلى الثالثة بالإرادة إذ بالإرادة يتجه تصور العقل إلى أمر آخر كفعل شيء أو انكشافه لآخر. ومتى التفت العقل إلى ملاحظته بالفعل ما هو حاصل عنده بالملكة

قيل حينئذٍ ان صاحبه يخاطب نفسه لأن تصور العقل يقال له في الداخل كلمة. ومتى اتجه تصور عقل ملاكٍ إلى أن ينكشف لآخر بإرادته ظهر تصور عقله لملاكٍ آخر وهذا هو تخاطب الملائكة. فإذا ليست مخاطبة ملاكٍ لآخر سوى إظهار تصور عقله له

إذا أُجيب على الأول بأن تصور العقل الداخل يحتجب عندنا بمانعين أولاً بالإرادة التي تقدر أن تمسك تصور العقل في الداخل وان توجهه إلى الخارج وبهذا الاعتبار ليس يقدر أحدٌ أن يرى عقل الآخر إلا الله وحده كقوله في ١ كور ٢: ١١ «ليس يعرف ما في الإنسان إلا روح الإنسان الذي فيه» وثانياً يحتجب عقل إنسانٍ عن إنسانٍ بكثافة البدن ولذلك متى وجهت الإرادة تصور العقل إلى أن ينكشف لآخر فليس يُعرف حالاً من ذلك الآخر بل لا بدّ ثمّة من إشارة محسوسة وهذا ما أراده غريغوريوس بقوله في أدبياته ك ٢ ب ٤ «نحن محتجبون في خبيئة العقل عن أعين الغير وراء جدارٍ من البدن إلا اننا متى أردنا كشف أنفسنا نخرج بمثل بابٍ من اللسان فنعلن ما نحن عليه في الباطن» والملاك منزّه عن هذا المانع ولهذا متى شاء كشف تصوره عرفه الآخر حالاً

وعلى الثاني بأن الكلام الخارج الحاصل باللفظ ضروريٌّ لنا بسبب مانع البدن فهو إذن ليس يلائم الملاك بل إنما يلائمه الكلام الداخل الذي ليس يقوم بمخاطبته نفسه باطناً بتصوره فقط بل بكشفه تصوره للغير بإرادته أيضاً وهكذا يقال لقوة الملاك التي بها يكشف تصوره لغة الملائكة مجازاً

وعلى الثالث بأنه لما كان كلٌّ من الملائكة الأخيار يرى الآخر دائماً في الكلمة لم يكن حاجةً إلى إثبات شيءٍ منبهٍ فيهم لأنه كما يرى أحدهم الآخر دائماً كذلك يرى فيه دائماً كل ما هو متعلق به إلا أنه لما كان التخاطب ممكناً لهم في حال

الفطرة الطبيعية أيضاً وكان الملائكة الأشرار أيضاً يتخاطبون الآن وجب أن يقال انه كما يتحرك الحس من المحسوس كذلك يتحرك العقل من المعقول. فإذاً كما يتنبه الحس بإشارة محسوسة كذلك يجوز أن يتنبه عقل الملاك إلى أن يعي بقوة معقولة

### الفصل الثاني

في أن الملاك الأدنى هل يخاطب الملاك الأعلى

يُتَخَطَّى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الملاك الأدنى ليس يخاطب الملاك الأعلى فقد قال الشارح في كلامه على قول الرسول «لو كنت انطق بألسنة الناس والملائكة» ما نصه ان «كلام الملائكة هو الانارات التي بها ينير الأعلون الأدنى». والملائكة الأدنى لا ينبرون الأعلى أصلاً كما مرَّ في المبحث الآنف ف ٣. فإذاً لا يخاطبونهم أيضاً

٢ وأيضاً قد مرَّ في المبحث الآنف ف ١ ان الإنارة ليست سوى إظهار واحد لآخر ما هو ظاهرٌ له. وهذا هو الكلام بعينه. فالكلام إذاً هو عين الإنارة. فيلزم إذاً ما تقدم

٣ وأيضاً قال غريغوريوس في أدبياته ك ٢ ب ٦ «إنما يخاطب الله الملائكة بكشفه لالبابهم محجوباته الغير المرئية» وهذا هو الإنارة بعينها. فإذاً كل كلامٍ لله فهو إنارةٌ فكذا إذن كل كلامٍ للملاك فهو إنارةٌ. فإذاً ليس في قدرة الملاك الأدنى أن يخاطب الملاك الأعلى بوجهٍ من الوجوه

لكن يعارض ذلك ان قول الكتاب «من هذا ملك المجد» خطابٌ من الملائكة الأدنى للأعلى على ما فسرّه ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٦

والجواب أن يقال يقدر الملائكة الأدنى أن يخاطبوا الملائكة الأعلى وبيان

ذلك ان كل انارة في الملائكة كلامٌ وليس كل كلامٍ انارةً إذ ليست مخاطبة ملاكٍ لآخر سوى توجيهه تصويره بإرادته إلى أن يعلمه ذلك الآخر. وما يُتصوّر بالعقل يرجع إلى مبدئين إلى الله الذي هو الحق الأول وإلى إرادة العاقل التي بها نلاحظ شيئاً بالفعل. ولما كان الحق هو نور العقل والله هو قاعدة كل حق كان إظهار ما يتصوّر بالعقل باعتبار تعلقه بالحق الأول كلاماً وانارةً وذلك كما لو قال إنسانٌ لآخر «السماء مفطورةٌ من الله» أو «الإنسان حيوان». واما إظهار ما يتعلق بإرادة العاقل فليس يجوز أن يسمّى إنارةً بل كلاماً فقط وذلك كما لو قال قائل لآخر «أريد أن أتعلم هذا الشيء وأريد أن أفعل هذا الشيء أو ذاك» وتحقيق ذلك أن الإرادة المخلوقة ليست نوراً ولا قاعدةً للحق بل مشتركة في النور فإذاً ليس إظهار ما يتعلق بالإرادة المخلوقة من حيث هو كذلك إنارةً إذ ليس من مقتضى كمال عقلي أن أعرف ما تريده أنت أو ما تعقله بل ان أعرف ما هي حقيقة الأمر. وواضح أن الملائكة يقال لهم أعلنون أو أدنون بالقياس إلى المبدأ الذي هو الله. فإذاً الانارة التي تتعلق بالمبدأ الذي هو الله إنما تصدر من الملائكة الأعلى إلى الأدنى فقط. وأما بالقياس إلى المبدأ الآخر الذي هو الإرادة فالمريد هو الأول والأعلى ولهذا كان إظهار ما يتعلق بالإرادة يصدر من المرید إلى غيره أيّاً كان وبهذا الاعتبار يخاطب الملائكة الأعلى الأدنى والأدنون الأعلى

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراض الأول والثاني

وعلى الثالث أجب بأن مخاطبة الله للملائكة هي كلها إنارةٌ لأنه لما كانت إرادة الله قاعدةً للحق كانت معرفة ما يريده الله راجعةً إلى كمال العقل المخلوق وإنارته وليس كذلك حكم إرادة الملاك كما مرّ في جرم الفصل

### الفصل الثالث

في أنَّ الملاك هل يخاطب الله

يُتَخَطَّى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الملاك ليس يخاطب الله لأن الغرض من الكلام إظهار شيءٍ لآخر والملاك ليس يقدر أن يُظهر شيئاً لله لكونه تعالى يعلم كل شيءٍ. فالملاك إذن ليس يخاطب الله

٢ وأيضاً ان الكلام هو توجيه تصور العقل إلى الغير كما مرَّ في ف ١. والملاك موجهٌ دائماً تصور عقله إلى الله فلو كان يخاطب الله أحياناً لكان يخاطبه دائماً وهذا باطلٌ عند بعضٍ في ما يظهر التخاطب الملائكة أحياناً. فيظهر إذن ان الملاك ليس يخاطب الله أصلاً

لكن يعارض ذلك قوله في زكريا ١: ١٢ «أجاب الملاكُ الربَّ وقال: يا رب الجنود إلى متى لا ترحم أورشليم» فالملاك إذن يخاطب الله

والجواب أن يُقال إنَّ كلام الملاك قائمٌ بتوجيه تصور عقله إلى الغير كما مرَّ في ف ١. والشيء يتوجه إلى آخر على ضربين أحدهما لا يصل شيءٌ إلى الغير كتوجه الفاعل في الأمور الطبيعية نحو المنفعل وتوجه المعلم في الكلام البشري إلى التلميذ وبهذا المعنى ليس يخاطب الملاك الله بوجهٍ لا في ما يتعلق بحقيقة الأشياء ولا في ما يتعلق بالإرادة المخلوقة لأن الله هو المبدأ والصانع لكل حق وكل إرادة. والثاني لقبول شيءٍ من الغير كاتجاه المنفعل في الطبيعيات إلى الفاعل واتجاه التلميذ في الكلام البشري إلى المعلم. وبهذا المعنى يخاطب الملاك الله اما باستطلاع إرادته في ما يفعله أو باستعظامه قدره الرفيع الذي ليس يدركه أصلاً وذلك كقول غريغوريوس في أدبياته ك ٢ ب ٤ «يخاطب الملائكة الله متى حملهم على التعجب ما يروونه فوق طور عقلم»

إذا أُجيب على الأول بأن ليس الغرض من الكلام دائماً إظهار شيءٍ لآخر

بل قد يكون الغرض منه اتضاح شيءٍ للمتكلم كما إذا سأل التلميذ المعلم عن أمرٍ وعلى الثاني بأن الكلام الذي به يخاطب الملائكة الله بتسبيحه وتعظيمه يخاطبونه به دائماً وأما الكلام الذي به يستطلعون حكمته في ما يفعلونه فإنما يخاطبونه به متى اتفق لهم ان يفعلوا شيئاً جديداً يرومون الاستتارة فيه

### الفصل الرابع

في أن البعد المكاني هل يؤثر شيئاً في كلام الملاك

يُتَخَطَّى إلى الرابع بأن يقال: يظهر ان البعد المكاني 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 فعلٌ من أفعال الملاك فإذا لما كان وجود الملاك في مكانٍ محدود يظهر أنه إنما يقدر ان يتكلم إلى بعدٍ محدودٍ من المكان

٢ وأيضاً إنما ينادي المتكلم بسبب بعد السامع. وقد قيل في اش ٦ عن السروفيين «ينادي أحدهم الآخر» فيظهر إذن أن البعد المكاني يفعل شيئاً في كلام الملائكة

لكن يعارض ذلك ما ورد في لو ١٦ من أن الغني في جهنم كان يخاطب إبراهيم دون أن يمنعه البعد المكاني عن ذلك. فبالأولى إذن لا يمنع البعد المكاني مخاطبة ملاكٍ لآخر

والجواب أن يُقال إن كلام الملاك قائم بالفعل العقلي كما يتضح مما مرَّ في ف ١ و ٢ و ٣. وفعل الملاك العقلي مجردٌ كل التجرد عن المكان والزمان لأن فعلنا العقلي أيضاً يحصل بالتجرد عن المكان والزمان إلا بالعرض من جهة الصور الخيالية التي لا محل لها في الملائكة. وما كان مجرداً بالكلية عن المكان والزمان فليس يفعل فيه شيئاً لا اختلاف الزمان ولا بعد المكان. فإذا ليس يؤثر بُعد المكان مانعاً ما في كلام الملاك

إذا أُجيب على الأول بأن كلام الملاك كلامٌ باطنيٌّ كما مرَّ في ف ١ ولكنه يُفهم من الغير ومن ثمة فهو في الملاك المتكلم فهو إذن حيث يكون الملاك المتكلم. وكما ليس يمنع البُعدُ المكاني أن يرى الملائكة أحدهم الآخر كذلك ليس يمنع أن يفهم أحدهم ما يتعلق به في الآخر أي أن يفهم كلامه

وعلى الثاني بأن ذلك النداء ليس به نداءٌ بالصوت الجسماني الذي يحدث بسبب بعد المكان بل المراد به عظمة ما كان يقال أو عظمة العاطفة كقول غريغوريوس في أدبياته ك ٢ ب ٤ «كلما كان شوق المشتاق أقلَّ كان نداؤه أقلَّ»

### الفصل الخامس

هل يعرف جميع الملائكة ما يقع من التخاطب بين ملاكين يُتخطى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن جميع الملائكة يعرفون ما يقع من التخاطب بين ملاكين فإن عدم سماع الناس كلهم كلام الإنسان الواحد إنما هو بسبب تفاوت البعد المكاني. وقد تقدم في الفصل الآنف أن البعد المكاني لا تأثير له في كلام الملاك. فإذا متى خاطب ملاكٌ فهم ذلك جميع الملائكة

٢ وأيضاً أن الملائكة مشتركون جميعاً في قوة التعقل. فإذا عرف أحدهم ما يتجه إليه من تصوّر عقل الآخر عرفه سائر الآخرين بجامع الحجة

٣ وأيضاً أن الانارة ضربٌ من الكلام واستنارة ملاكٍ من آخر تتصل إلى جميع الملائكة لأن «كل جوهر سماويٍّ فإنه يُطلع غيره على ما أُوتي إدراكه» كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ك ١٥. فإذا كذلك ما يقع من التخاطب بين ملاكين يتصل بجميع الملائكة

لكن يعارض ذلك أن الإنسان يقدر أن يكلم إنساناً وحده فأولى إذاً أن يجوز ذلك في الملائكة

والجواب أن يقال إنما يدرك أحد الملائكة ما في عقل الآخر بتوجيه ذلك الآخر ما في عقله بإرادته إليه كما مرّ في ف ١. وقد يمكن لسبب ما توجيه شيء إلى واحد دون الآخر فيجوز من ثمة أن يدرك واحد ما في عقل الآخر دون أن يدركه الآخرون. وهكذا يجوز أن يدرك أحدهم دون سائرهم كلام الآخر لا بسبب البعد المكاني بل بسبب التوجيه الإرادي كما مرّ في الفصل الأنف

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراض الأول والثاني

وأجيب على الثالث بأن الانارة تكون في ما يصدر عن قاعدة الحق الأولى التي هي المبدأ العام لجميع الملائكة ولهذا كانت الانارات عامةً لجميعهم. واما الكلام فيجوز أن يكون في ما يتعلق بمبدأ الإرادة المخلوقة الذي هو خاص لكل ملاكٍ ولهذا ليس يجب أن يكون كلام كل من الملائكة عاماً لجميعهم



### المبحث الثامن بعد المئة

في ترتب الملائكة بحسب الطبقات والمراتب - وفيه ثمانية فصول

ثم يجب النظر في ترتب الملائكة بحسب الطبقات والمراتب فقد تقدم في مب ١٠٦ ف ٣ ان الملائكة الأعلى ينبرون الملائكة الأدنى دون العكس. والبحث في ذلك يدور على ثماني مسائل — ١ هل جميع الملائكة طبقة واحدة — ٢ هل يوجد في الطبقة الواحدة مرتبة واحدة فقط — ٣ هل يندرج تحت المرتبة الواحدة ملائكة متعددون — ٤ هل تفاوت الطبقات والمراتب حاصل بالطبيعة — ٥ في أسماء كل مرتبة وخصائصها — ٦ في نسبة المراتب بعضها إلى بعض — ٧ هل تبقى المراتب بعد يوم القضاء — ٨ في أن الناس هل ينتقلون إلى مراتب الملائكة

## الفصل الأول

### هل جميع الملائكة طبقة واحدة

يُتخطى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن جميع الملائكة طبقة واحدة لأنه لما كان الملائكة أعلى المخلوقات وجب أن يكونوا أفضلها ترتيباً. وأفضل ترتيب للجماعة أن تكون مندرجة تحت رئاسة واحدة كما يتضح مما قاله الفيلسوف في آخر ك ١٢ من الالهيات. فإذاً لما كان معنى الطبقة في اليونانية (ياراركياً) الرئاسة المقدسة يظهر أن لجميع الملائكة طبقة واحدة

٢ وأيضاً قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٣ «الطبقة هي الرتبة والعلم والفعل». وجميع الملائكة متحدون رتبة بالنسبة إلى الله الذي يعرفونه والذي هو نظام أفعالهم. فإذاً جميع الملائكة طبقة واحدة

٣ وأيضاً ان الرئاسة المقدسة التي يقال لها طبقة موجودة في الناس والملائكة وجميع الناس طبقة واحدة فكذا إذاً جميع الملائكة

لكن يعارض ذلك ان ديونيسيوس قسم الملائكة في مراتب السلطة السماوية ب ٦ إلى ثلاث طبقات

والجواب أن يقال المراد بالطبقة الرئاسة المقدسة كما تقدم قريباً واسم الرئاسة يدل على أمرين الرئيس والكثرة المترتبة تحته ولما كان الله وحده رئيساً ليس لجميع الملائكة فقط بل لجميع الناس وسائر المخلوقات أيضاً كان لجميع الملائكة وجميع المخلوقات الناطقة التي يجوز اشتراكها في الأمور المقدسة طبقة واحدة كقول اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٢ ب ١ «يوجد مدينتان أن مُجتمَعان احدهما مؤلفة من الملائكة الأخيار والناس والأخرى مؤلفة من الملائكة الأشرار». وأما إذا اعتبرت الرئاسة من جهة الكثرة المترتبة تحت الرئيس كانت واحدة إذا كانت الكثرة تدبر من الرئيس بطريقة واحدة بعينها ولكن إذا لم

يمكن تدبيرها من الرئيس بطريقة واحدة بعينها رجعت إلى رئاسات مختلفة كما يخضع لملك واحد مدن مختلفة تساس بشرائع مختلفة ووزراء مختلفين. وواضح ان قبول الناس للانارات الإلهية ليس كقبول الملائكة لها فإن الملائكة تقبلها في حالتها المعقولة المحضة والناس يقبلونها تحت أشباه المحسوسات كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ١ فوجب من ثمة التباير بين الطبقة البشرية والطبقة الملكية وبجامع الحجة وجب جعل الملائكة ثلاث طبقات فقد مرّ في مب ٥٥ ف ٣ عند الكلام على معرفة الملائكة ان للملائكة الأعلى معرفة للحق أعم من معرفة الملائكة الأدنى وهذه المعرفة العامة يجوز تفصيلها في الملائكة إلى ثلاث درجات لأنه يجوز اعتبار حقائق الأشياء التي تستتير فيها الملائكة على ثلاثة أنحاء أما أولاً فباعتبار صدورها عن المبدأ الأول الكلي الذي هو الله وهذه الطريقة خاصة بالطبقة الأولى التي هي أقرب إلى الله وكأنها قائمة في أروقة الله كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٧. وأما ثانياً فباعتبار توقف هذه الحقائق على العلل الكلية المخلوقة التي تتكرر نوعاً من التكرار وهذه الطريقة خاصة بالطبقة الثانية. وأما ثالثاً فباعتبار تخصيص هذه الحقائق بجزئيات الأشياء من حيث هي متوقفة على عللها الخاصة وهذه الطريقة خاصة بالطبقة السفلى وسيأتي لذلك مزيد بيان عند الكلام على كل من مراتب الملائكة في ف ٦ من هذا المبحث. فالتبقات إذن تتعدد من جهة الكثرة المرووسة. ومن ذلك يتضح ان القائلين بأن في الأقاليم الإلهية ترتباً رئاسياً يسمونه فائق المقام السماوي على ضلال وقولهم هذا منافٍ لمراد ديونيسيوس لأن في الأقاليم الإلهية ترتباً في الطبيعة لا في الطبقة فقد قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٣ ان مرتبة الطبقة هي مرتبة تطهّر واستنارة واستكمال لبعضٍ ومرتبة تطهير وانارة وتكميل لآخرين. والأقاليم الإلهية منزّهة عن كل ذلك

إذاً أُجيب على الأول بأن ذلك الاعتراض إنما ينهض باعتبار الرئاسة من جهة الرئيس لأن الأفضل أن تدبّر الكثرة من رئيسٍ واحدٍ كما أراد ذلك الفيلسوف في مظان كثيرة من الموضع المشار إليه في الاعتراض

وعلى الثاني بأن ليس في الملائكة طبقات متعددة باعتبار معرفة الله الذي يرويه على نهجٍ واحدٍ أي بذاته بل باعتبار حقائق المخلوقات كما تقدم في جرم الفصل  
وعلى الثالث بأن الناس متحدون جميعاً بالنوع ولهم في التعقل طريقة واحدة طبيعية ولا كذلك الملائكة فإذاً ليس حكمهم كحكمهم

### الفصل الثاني

في أنه هل يندرج تحت الطبقة الواحدة مراتب متكثرة

يُنْتَطَى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن ليس يندرج تحت الطبقة الواحدة مراتب متكثرة لأن تكثُر الحد موجبٌ لتكثُر المحدود. والطبقة رتبةٌ كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٣. فإذاً كانت مراتب متكثرة كانت طبقات متكثرة لا طبقة واحدة

٢ وأيضاً ان المراتب المختلفة درجاتٌ مختلفة. والدرجات تحصل في الروحانيات باعتبار اختلاف المواهب الروحانية. وجميع المواهب الروحانية في الملائكة مشتركة إذ ليس ينفرد أحدهم بحيازة شيء. فإذاً ليس للملائكة مراتب مختلفة

٣ وأيضاً ان المراتب أو الدرجات تقسم في مراتب السلطة البيعية باعتبار التطهير والانارة والتكميل فإن درجة الشمامسة مطهرة ودرجة القسيسين منيرة ودرجة الأساقفة مكملّة كما قال ديونيسيوس في الكتاب المتقدم ذكره ب ٥ ق ١. وكل ملاكٍ يطهر وينير ويكمل. فإذاً ليس للملائكة مراتب مختلفة

لكن يعارض ذلك قول الرسول في افسس ١ : ٢٠ ان الله «اجلس المسيح

الإنسان فوق كل رئاسةٍ وسلطانٍ وقوةٍ وسيادةٍ» وهذه مراتب مختلفة في الملائكة وبعضها يرجع إلى طبقةٍ واحدةٍ كما سيأتي بيانه قريباً في ف ٦

والجواب أن يُقال إنَّ الطبقة الواحدة رئاسةً واحدةً أي جماعة واحدة مترتبة نوعاً من الترتيب تحت تدبير رئيسٍ كما تقدم في الفصل الآنف فإن لم يكن في جماعةٍ مراتب مختلفة لم تكن تلك الجماعة مترتبة بل متشوشة فإذا من مقتضى حقيقة الطبقة أن يكون فيها مراتب مختلفة ووجه هذا الاختلاف في المراتب اختلاف الوظائف والأعمال كما يتضح من أن المراتب تختلف في المدينة الواحدة باختلاف الأعمال فإن مرتبة القضاة مغايرة لمرتبة الحامية وكلتاها مغايرة لمرتبة الأكابر وهلم جراً إلا أنه وإن تعددت المراتب في مدينةٍ واحدة فمرجعها ثلاثٌ باعتبار أن لكل جماعة كاملة أولاً ووسطاً وآخرًا ومن ثمة نرى للناس في كل هيئة اجتماعية مراتب ثلاثاً فمنهم أعلون كالوجوه ومنهم أدنون كالرعاع ومنهم متوسطون كالشعب المكرَّم فكذا إذا تختلف المراتب في كل طبقةٍ ملكية باختلاف الوظائف والأعمال وهذا الاختلاف كله يرجع إلى ثلاثة أي الأعلى والأوسط والأدنى ولهذا جعل ديونيسيوس في كل طبقة مراتب ثلاثاً فجعل في الطبقة الأولى السروفيين والكروبيين والاعراش وفي الثانية السادات والقوات والساطين وفي الثالثة الرئاسة ورؤساء الملائكة والملائكة كما في مراتب السلطة السماوية ب ٧ و ٨ و ٩

إذا أُجيب على الأول بأن للفظ الرتبة أو المرتبة في اللاتينية (ordo) معنيين أحدهما الترتيب الشامل لدرجاتٍ مختلفة وبهذا المعنى يقال للطبقة رتبة. والآخر الدرجة وبهذا المعنى يقال في الطبقة الواحدة مراتب متكررة

وعلى الثاني بأن الملائكة مشتركون في كل شيءٍ إلا أن بعضهم أكمل من بعضٍ في بعض الأشياء ومن قدر أن يشرك غيره في شيءٍ فهو أكمل في ذلك الشيء

ممن ليس يقدر على ذلك كما أن ما يقدر أن يسخن فهو أكمل حرارة ممن ليس يقدر ومن يقدر أن يُعلّم فهو أكمل علماً ممن ليس ذلك مقدوراً له. وكلما قدر قادراً أن يشرك غيره في موهبة أكمل كان أكمل درجةً كما أن من يقدر على تعليم علم أعلى فهو أكمل درجةً في التعليم وعلى هذا النحو من التشبيه يجب اعتبار اختلاف الدرجات أو المراتب في الملائكة باختلاف الوظائف والأعمال

وعلى الثالث بأن أدنى ملاك هو أعلى من أعظم إنسان في الطبقات البشرية كقوله تعالى في متى ١١: ١١ «الصغير في ملكوت السموات أعظم منه» أي من يوحنا المعمدان الذي «لم يقم في مواليد النساء أعظم منه». فإذا أصغر ملاك في الطبقات الملكية ليس في قدرته أن يطهر فقط بل ان ينير و يكمل أيضاً وذلك بطريقة أعلى من طريقة مراتب الطبقات البشرية وعلى هذا ليس تمايز المراتب السماوية باعتبار تمايز هذه الأفعال بل باعتبار تغاير آخر في الأفعال

### الفصل الثالث

في أنه هل تشتمل المرتبة الواحدة على ملائكة كثيرين

يُنْتَخِطُ إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن المرتبة الواحدة لا تشتمل على ملائكة كثيرين فقد مرّ في مب ٤٧ ف ٢ ومب ٥٠ ف ٤ ان بين كل ملاك وملاك تفاوتاً. والمرتبة الواحدة إنما تشتمل على أمور متساوية. فإذا ليست المرتبة الواحدة مشتملة على ملائكة كثيرين

٢ وأيضاً ما يكفي له واحد فلا حاجة فيه إلى كثير. وما يتعلق بوظيفة واحدة ملكية يكفي له ملاك واحد كفايةً تفوق كفاية شمس واحدة لما يتعلق بوظيفة الشمس على قدر ما يفوق الملاك الجرم السماوي في الكمال. فإذا إذا كانت المراتب تتمايز بحسب الوظائف كما تقدم في الفصل السابق لم يكن فائدة في وجود ملائكة كثيرين في مرتبة واحدة

٣ وأيضاً قد مرّ في ف ١ ان بين كل ملاك وملاك تفاوتاً. فلو كان لملائكة كثيرين كثلاثة أو أربعة مثلاً مرتبة واحدة لكان أدنى المرتبة العليا أشدّ مناسبة لا على المرتبة السفلى منه لأعلى مرتبته فلم يكن كونه من مرتبة هذا أولى من كونه من مرتبة ذاك في ما يظهر. فإذا ليس لملائكة كثيرين مرتبة واحدة

لكن يعارض ذلك قوله في اش ٦: ٣ ان السروفيين كان ينادي أحدهم الآخر. فإذا لملائكة كثيرين مرتبة واحدة يقال لها مرتبة السروفيين

والجواب أن يقال من أدرك بعض الأشياء إدراكاً كاملاً قدر أن يفصل أفعالها وقواها وطبائعها إلى أقصى أجزائها ومن أدركها إدراكاً ناقصاً لم يستطع أن يفصلها إلا تفصيلاً إجمالياً والتفصيل الاجمالي إنما يتم بأمور أقلّ كما أن من يدرك الأشياء الطبيعية إدراكاً ناقصاً يفصل مراتبها بالاجمال فيجعل في مرتبة الاجرام العلوية وفي أخرى الاجرام السفلية الجامدة وفي أخرى النبات وفي أخرى الحيوان ومن يدركها إدراكاً أكمل يقدر أن يفصل أيضاً الاجرام العلوية وكل مرتبة أخرى مما تقدم إلى مراتب مختلفة. ومعرفتنا الملائكة ووظائفهم ناقصة كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٦ فليس إذن في قدرتنا أن نفصل وظائف الملائكة ومرتبتهم إلا بوجه العموم وبهذا الاعتبار يندرج ملائكة كثيرون تحت مرتبة واحدة لكن لو كانت معرفتنا لوظائفهم وخصائصهم كاملة لحصل لنا علم كامل بما لكل ملاك من الوظيفة الخاصة والمرتبة الخاصة أعظم من علمنا بما لكل نجم من ذلك وان احتجب عن أبصارنا

إذا أجيب على الأول بأن جميع الملائكة المندرجين في مرتبة واحدة متساوون من وجه في الشبه العام الذي باعتباره تضمهم مرتبة واحدة ولكنهم ليسوا متساوين مطلقاً ومن ثمه قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ١٠ «ان في المرتبة الواحدة من الملائكة أوليين ومتوسطين وآخرين»

وعلى الثاني بأن ذلك الفصل الخامس في المراتب والوظائف الذي بحسبه يكون لكل ملاك وظيفة ومرتبةٌ مخصوصةٌ مجهولٌ لنا

وعلى الثالث بأنه كما أن الجزئين اللذين عند ملتقى الأبيض والأسود في السطح الذي بعضه أسود وبعضه أبيض أشد تناسباً في الوضع من جزئين آخرين أبيضين لكن أقل تناسباً منهما في الكيف كذلك الملاكان اللذان في طرفي مرتبتين أشد تناسباً في قرب الطباع من كل منهما مع آخرين من مرتبته لكنهما أقل تناسباً في الأهلية للوظائف فإن لهذه الأهلية حداً معيناً لا تتعداه

### الفصل الرابع

في أن تمايز الطبقات والمراتب هل هو حاصل عند الملائكة بالطبع يُتخطى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن تمايز الطبقات والمراتب ليس حاصلًا عند الملائكة بالطبع فإن الطبقة رئاسة مقدسة وقال ديونيسيوس في حدها في مراتب السلطة السماوية ب ٣ انها «تقرب من الشبه الإلهي بحسب الطاقة» والقداسة والشبه الإلهي حاصلان للملائكة بالنعمة لا بالطبع فإذا تمايز الطبقات والمراتب حاصلٌ عندهم بالنعمة لا بالطبع

٢ وأيضاً ان معنى السروفيين المضطرمون أو المضرمون كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٧ وهذا راجع في ما يظهر إلى فضيلة المحبة وهي ليس منشأها الطبع بل النعمة «لأنها تفاض في قلوبنا بالروح القدس الذي أُعطيَ لنا» كما في رو ٥: ٥ وليس ذلك خاصاً بالبشر القديسين بل يجوز أيضاً في الملائكة القديسين كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٢ ب ٩. فإذا ليست المراتب حاصلةً في الملائكة بالطبع بل بالنعمة

٣ وأيضاً ان الرتب البيعية مثالاً للرتب السماوية. والمراتب البشرية لا تحصل بالطبع بل بموهبة النعمة فليس من طباع الناس أن يكون أحدهم أسقفاً والآخر

قسيماً والآخر شماساً فكذا إذا ليس حصول المراتب في الملائكة بالطبع بل بالنعمة فقط

لكن يعارض ذلك قول المعلم في حكم ١١ تم ٩ «يراد بالمرتبة الملكية جماعة أرواح سماوية متشابهة في شيء من آلاء النعمة ومتفقة بالمواهب الطبيعية» فإذا ليست مراتب الملائكة تتمايز بحسب مواهب النعمة فقط بل بحسب المواهب الطبيعية أيضاً

والجواب أن يقال إن الترتيب السياسي الذي هو ترتيب جماعة رؤوسة يُعتبر بالنسبة إلى الغاية ويمكن أن يعتبر للملائكة غايتان أحدهما مقدورة لهم بقوة طباعهم وهي أن يعرفوا الله ويحبوه بالمعرفة والمحبة الطبيعيتين وباعتبارها تتمايز مراتبهم بحسب المواهب الطبيعية والثانية مجاوزة لقوتهم الطبيعية وهي قائمة بمشاهدة الذات الإلهية وبالتمتع الدائم بخيريته تعالى وهذه لا يستطيعون إليها سبيلاً إلا بالنعمة وتتمايز المراتب فيهم باعتبار هذه الغاية أما من جهة كمالها فبحسب مواهب النعمة وأما من جهة الاستعداد إليها فبحسب المواهب الطبيعية لأن مواهب النعمة تقاض على الملائكة بحسب أهلية قواهم الطبيعية وليس الأمر كذلك في الناس كما مرّ في مب ٦٢ ف ٢ و ٣ ولهذا كانت المراتب البشرية تتمايز بحسب مواهب النعمة فقط دون الطبيعة

### الفصل الخامس

في أن الأسماء المخصوصة بمراتب الملائكة هل هي لائقة بها

يُخطى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن الأسماء المخصوصة بمراتب الملائكة ليست لائقة بها فإن جميع الأرواح السماوية يقال لها ملائكة وقوات وسلطين سماوية وما اشترك به الجميع من الأسماء فليس يليق اختصاص بعض به. فإذا ليس يليق تسمية مرتبة بالملائكة وأخرى بالقوات

- ٢ وأيضاً ان صفة السيادة أي الربوبية خاصةً بالله كقوله في مز ٩٩: ٣ «أعلموا أن الرب هو الإله» فإذا ليس يليق أن تسمّى إحدى مراتب الأرواح السماوية بالسيادات
- ٣ وأيضاً ان اسم السيادة راجعٌ إلى السياسة في ما يظهر وكذا أيضاً اسم الرئاسة والسلطين. فإذا ليس يليق وضع هذه الأسماء الثلاثة لثلاث مراتب
- ٤ وأيضاً ان اسم رؤساء الملائكة صريحٌ في معنى الرئاسة. فإذا ليس يجب إطلاقه على مرتبةٍ غير مرتبة الرئاسة
- ٥ وأيضاً ان اسم السروفيين موضوعٌ من معنى الاضطرام الذي يرجع إلى المحبة واسم الكروبيين موضوعٌ من معنى العلم. والمحبة والعلم موهبتان يشتركان فيهما جميع الملائكة. فليس يجب جعلهما اسمين لمرتبتين مخصوصتين
- ٦ وأيضاً ان الأعراش هي الكراسي. وإنما يُقال إنّ الله مستقرٌ في الخليقة الناطقة من طريق انه يعرفها ويحبها. فإذا ليس يجب أن تكون مرتبة الأعراش مغايرةً لمرتبة الكروبيين والسروفيين. وهكذا يظهر أن الأسماء الموضوعة لمراتب الملائكة غير لائقة بها
- لكن يعارض ذلك نص الكتاب المقدس الذي وردت فيه هذه الأسماء فقد ورد اسم السروفيين في اش ٦ واسم الكروبيين في حز ١ والأعراش في كولوسي ١ والسيادات والقوات والسلطين والرئاسات في افسس ١ ورؤساء الملائكة في رسالة يهوذا القانونية والملائكة في مواطن كثيرة من الكتاب المقدس
- والجواب أن يقال لا بدّ في تسمية المراتب الملكية من اعتبار ان اسم كل مرتبة يدل على خاصيتها كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٧ ولا بدّ لمعرفة خاصية كل مرتبة من اعتبار ان وجود شيء في الأشياء المترتبة يكون على ثلاثة أنحاء بالخصوصية وبالمجازة أو الاستعلاء وبالمشاركة فيقال ان شيئاً

موجودٌ في شيءٍ بالخصوصية متى كان مساوياً ومعادلاً لطبيعته وبالمجازة متى كان أدنى مما يتصف به ولكنه يجوز عليه بوجهٍ أعلى كما مرَّ في مب ١٣ ف ٢ في جميع الأسماء المقولة على الله. وبالمشاركة متى لم يكن كاملاً في ما يتصف به بل ناقصاً كما يقال للبشر القديسين آلهةً بالمشاركة. فمتى أريد تسمية شيءٍ باسمٍ يدل على خاصيته لا يسمَّى بما هو مشترك فيه على وجهٍ ناقص ولا بما هو حاصلٌ فيه بوجهٍ أعلى بل بما هو مساوٍ له كما أن من أراد أن يسمَّى الإنسان بما يدل على خاصيته قال له جوهرٌ ناطقٌ لا جوهرٌ عقلي مما هو خاصة الملاك لأن التعقل البسيط يُطلق على الملاك بوجه الخصوصية وعلى الإنسان بالمشاركة ولا جوهرٌ حساس مما هو خاصة إليهم لأن الحس أدنى من خاصة الإنسان ويطلق على الإنسان بوجهٍ أعلى مما يطلق به على سائر الحيوانات ومن ثمة يجب أن يعتبر في مراتب الملائكة أن جميع الكمالات الروحانية مشتركة بين جميع الملائكة وانها في الأعلىين منهم أعظم منها في الأدنىين على أنه لما كانت هذه الكمالات أيضاً متفاوتةً كان أعلاها يطلق على المرتبة العليا بالخصوصية وعلى المرتبة السفلى بالمشاركة وكان أدناها يطلق على المرتبة السفلى بالخصوصية وعلى المرتبة العليا بالمجازة وهكذا كان اسم المرتبة العليا يؤخذ من الكمال الأعلى ومن ثمة قد فسر ديونيسيوس أسماء المراتب باعتبار كمالاتها الروحانية وأما غريغوريوس فيظهر أنه اعتبر في تفسيرها الخدم الخارجة فقد قال في خط ٣٤ في الإنجيل أنه يقال ملائكةٌ للذين يُخبرون بالأمر الحقيقى ورؤساءٌ ملائكةٌ للذين يُخبرون بالأمر الخطيرة وقواتٌ لمن بهم تُفعل المعجزات وسلطين لمن بهم تُدفع أو تُدحر قوات الأعداء ورئاساتٌ لرؤساء الأرواح الصالحة

إذا أُجيب على الأول بأن معنى الملاك الرسول فإذاً يقال لجميع الأرواح السماوية ملائكة من حيث هي كاشفةٌ للأمر الإلهية. على أن للملائكة الأعلىين

في هذا الكشف مزيةً منها تؤخذ أسماء المراتب العالية وليس للمرتبة السافلة فوق الكشف العام أدنى مزية ولذلك يؤخذ اسمها من الكشف البسيط وهكذا تُخص بالاسم العام كانه علمٌ عليها كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٥ — أو يقال يجوز أن تخص المرتبة السافلة بمرتبة الملائكة لأنهم يبلغوننا مباشرة — وأما القوة فتحتل معنيين أحدهما علمٌ وهو أن يكون المراد بها القوة المتوسطة بين الماهية والفعل وبهذا الاعتبار يقال لجميع الأرواح السماوية قواتٌ سماوية كما يقال لها ماهيات سماوية والثاني أن يكون المراد بها قدرةً مفردة وبهذا الاعتبار تخص بها إحدى المراتب ومن ثمه قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٨ «يراد باسم القوات قدرةً مصحوبةً بجراءة وثبات جأشٍ أولاً على جميع الأفعال الإلهية الملائمة لهم وثانياً على قبول الإلهيات» فيكون المراد بذلك انهم يقدمون دون خوفٍ على الأمور الإلهية التي إليهم وهذا يرجع في ما يظهر إلى قوة القلب

وعلى الثاني بأن الله يتصف بالسيادة أو الربوبية على سبيل الانفراد وبنحوٍ من المجاوزة والاستعلاء وأما المراتب العليا التي بوساطتها تقبل المراتب السفلى مواهبه تعالى فإنما يدعوها الكتاب سادةً أو أرباباً بالمشاركة كما قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ١٢ ومن ثمه قال أيضاً في مراتب السلطة السماوية ب ٨ «ان اسم السیادات يدل أولاً على حرية من ربة الرق ومن الخضوع المذل كخضوع العامة ومن قهر الولاة الذي قد ينال أحياناً الخاصة أيضاً وثانياً على سياسة شديدة لا مسامحة معها وليس يثنيها شيء من أفعال الارقاء أو الرعية أو المقهورين وثالثاً على التشوق إلى السيادة الحقّة 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 الإلهية وهلم جراً

وعلى الثالث بأن السيادة والسلطان والرئاسة ترجع إلى السياسة من وجوه مختلفة فإن من شأن السيد أن يأمر بما يجب فعله فقط ومن ثمه قال غريغوريوس في خط ٣٤ في الإنجيل «يقال لبعض أجواق الملائكة سيادات من حيث يخضع لأمرها سائر الأجواق الملكية» واسم السلطان يدل على شيء من الترتيب كقول الرسول في رو ١٣: ٢ «من يقاوم السلطان فإنما يعاند ترتيب الله» ومن ثمه قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٨ ان اسم السلطان يدل على نوع من الترتيب باعتبار قول الالهيات وباعتبار ما يفعله الأعلون في الأدنى من الأفعال الإلهية بسوقهم إياهم إلى ما فوق. فإذا من شأن مرتبة السلاطين ترتيب ما يجب أن يفعله الخاضعون لها. وأما الترتيب فهو تصدر بين جماعة كما قال غريغوريوس في الموضع المشار إليه آنفاً أي التقدم في انفاذ ما يؤمر به ومن ثمه قال ديونيسيوس في الموضع المتقدم ذكره ان اسم الرئاسة يدل على القيادة مع ترتيب مقدس لأن الذين يقودون غيرهم متصدرين بينهم يقال لهم رؤساء كقول في مز ٦٧: ٢٦ «تقدّم الرؤساء يصحبهم المرنمون»

وعلى الرابع بأن رؤساء الملائكة عند ديونيسيوس متوسطون بين الرئاسة والملائكة والمتوسط هو بالنسبة إلى أحد الطرفين بمنزلة الطرف الآخر من حيث يشاركهما في طباعهما كما أن الفاتر بالنسبة إلى الحار باردٌ وبالنسبة إلى البارد حارٌ وكذا معنى رؤساء الملائكة ملائكة رؤساء لأنهم بالنسبة إلى الملائكة رؤساء وبالنسبة إلى الرئاسة ملائكة. وأما عند غريغوريوس فإنما يقال لإحدى المراتب رؤساء الملائكة لترأسهم على مرتبة الملائكة وحدها من حيث يبلغونهم الأمور الخطيرة وإنما يقال لاحداها الرئاسة لترأسهم على جميع القوات السماوية المنفذة الأوامر الإلهية

وعلى الخامس بأن اسم السروفيين لم يوضع من معنى المحبة مطلقاً بل من معنى

المحبة المفرطة المدلول عليها باسم الاضطرام أو الاحتراق ولهذا فسّر ديونيسيوس اسم السروفيين في ب ٧ من الكتاب المتقدم ذكره باعتبار خاصيات النار المشتعلة على فرط الحرارة. والنار يُعتبر فيها أمورٌ ثلاثة أولها الحركة الصاعدة والمتصلة وهذا يدلُّ على أن هؤلاء الملائكة يتحركون إلى الله على وجه الاستمرار والثاني القوة الفعلية التي هي الحرارة وهذه ليست في النار على وجه الإطلاق بل مع حدّة لأن للنار في تأثيرها قوةً بالغةً غاية النفوذ وتتصل إلى أدق الأجزاء بحرارةٍ مفرطة وهذا يدل على شدة تأثير هؤلاء الملائكة في الخاضعين لهم بإثارة الحرارة العالية فيهم وبتطهيرهم من كل وجهٍ بالاحراق. والثالث الضياء وهذا يدل على أن هؤلاء الملائكة في أنفسهم نوراً لا ينطفئ وأنهم ينثرون غيرهم انارةً كاملة. وكذا أيضاً اسم الكروبيين موضوع من افراط العلم ولهذا يفسّر بتمام العلم وقد جعل ديونيسيوس تفسيره هذا باعتبار أربعة أمورٍ أولاً باعتبار كمال رؤية الله وثانياً باعتبار قبول النور الإلهي قبولاً تاماً وثالثاً باعتبار مشاهدتهم في الله جمال ترتيب الكائنات المنبعث منه تعالى ورابعاً باعتبار أنهم لامتلأهم من هذه المعرفة يفيضونها على غيرهم بسخاءٍ

وعلى السادس بأن لمرتبة الاعراش مزيةً على المراتب السفلى من حيث يقدرّون على معرفة حقائق الأعمال الإلهية في الله دون توسط والكروبيون لهم مزية العلم والسروفيون لهم مزية الاضطرام على أن هاتين المزييتين وإن اندرجت فيهما المزية الثالثة أي مزية الاعراش ليستا مندرجتين فيها ولهذا كانت مرتبة الاعراش مغايرةً لمرتبة الكروبيين والسروفيين لأن اندراج مزية المرتبة السفلى في مزية المرتبة العليا دون العكس حكمٌ شاملٌ لجميع المراتب. وقد قال ديونيسيوس في ب ٧ من الكتاب المتقدم ذكره أن هذه المرتبة من الملائكة سميت أعراشاً تشبيهاً لها بالكراسي المادية من أربعة وجوهٍ أولاً من جهة الوضع فإن الكراسي مرتفعة عن

الأرض والملائكة الذين يقال لهم أعراشٌ مترفعون إلى حدٍّ انهم يعرفون حقائق الأشياء في الله دون توسطٍ وثانياً من جهة الاستقرار فإنَّ الجالس على الكرسي يجلس عليه بوجه الثبات والاستقرار وهذا جارٍ في هؤلاء الملائكة بالعكس فإنهم هم الذين يستقرون بالله وثالثاً من جهة ان الكرسي يقبل الجالس عليه ويمكن ان يُحمل فيه وهؤلاء الملائكة يقبلون الله في أنفسهم ويحملونه على نحوٍ ما إلى الأذنين ورابعاً من جهة الشكل لأن الكرسي مفتوحٌ من إحدى جهاته لقبول الجالس وكأن هؤلاء الملائكة بتأهبهم مفتوحون لقبول الله وخدمته

### الفصل السادس

في أنَّ الدرجات المعينة للمراتب هل هي مناسبة لها

يُتخطَّى إلى السادس بأن يقال: يظهر أن الدرجات المعينة للمراتب ليست مناسبةً لها لأن مرتبة الرؤساء هي العليا في ما يظهر. والسيادات والرئاسات والسلطين تدل بمجرد لفظها على نوعٍ من الرئاسة. فإذا هذه المراتب يجب أن تكون العليا بين جميع المراتب الملكية

٢ وأيضاً كلما كانت المرتبة أقرب إلى الله كانت أعلى. ويظهر أن مرتبة الأعراش في غاية القرب إلى الله إذ ليس شيءٌ أدنى إلى الجالس على الكرسي من كرسيه. فإذا مرتبة الأعراش في غاية العلو

٣ وأيضاً ان العلم متقدِّمٌ على المحبة والعقل أعلى من الإرادة في ما يظهر. ومرتبة الكروبيين موضوعة من العلم ومرتبة السروبيين من المحبة. فيظهر إذن ان مرتبة الكروبيين أعلى من مرتبة السروبيين

٤ وأيضاً ان غريغوريوس جعل الرئاسات فوق السلطين كما في خط ٣٤ في الإنجيل فهي إذن ليست فوق رؤساء الملائكة دون توسط كما قال ديونيسيوس

في مراتب السلطة السماوية ب ٩

لكن يعارض ذلك ان ديونيسيوس جعل السروفيين أوائل الطبقة الأولى والكروبيين أواسطها والأعراش أواخرها. والسيادات أوائل الطبقة الوسطى والقوات أواسطها والسلاطين أواخرها. والرئاسات أوائل الطبقة الأخيرة ورؤساء الملائكة أواسطها والملائكة أواخرها كما في مراتب السلطة السماوية ب ٧

والجواب أن يُقال إن غريغوريوس وديونيسيوس اتفقا في ترتيب ما عدا الرئاسات والقوات من المراتب الملكية واختلفا فيهما الأول في خط ٣٤ على الإنجيل والثاني في مراتب السلطة السماوية ب ٧ و ٨ و ٩ فإن ديونيسيوس جعل القوات بين السيادات والسلطين وجعل الرئاسات بين السلطين ورؤساء الملائكة وغريغوريوس جعل الرئاسات بين السيادات والسلطين وجعل القوات بين السلطين ورؤساء الملائكة ولكلا القولين سندٌ في كلام الرسول فهو عند ذكره المراتب المتوسطة صاعداً في افسس ١ : ٢٠ قال ان الله «اجلسه (يعني المسيح) عن يمينه في السماوات فوق كل رئاسةٍ وسلطانٍ وقوةٍ وسيادةٍ» فجعل القوة بين السلطان والسيادة كما قال ديونيسيوس وعند ذكره إياها نازلاً في كولوسي ١ : ١٦ قال «اعراشاً كان أو سياداتٍ أو رئاساتٍ أو سلاطين به وفيه خُلق الجميع» فجعل الرئاسات بين السيادات والسلطين كما قال غريغوريوس وبياناً لوجه قول ديونيسيوس يجب أن يُعتبر ان الطبقة الأولى تلاحظ حقائق الأشياء في الله والثانية تلاحظها في العلل الكلية والثالثة تلاحظها من حيث تخصيصها بالمعلومات الجزئية كما مرَّ في ف ١ ولما لم يكن الله غايةً للخدم الملكية فقط بل للمخلوقات قاطبةً أيضاً كان من شأن الطبقة الأولى ملاحظة الغاية ومن شأن الطبقة المتوسطة التدبير الكلي لما يجب فعله ومن شأن الطبقة الأخيرة

تعليق التدبير بالأثر أي انفاذ العمل فواضح ان ليس يخلو فعل من هذه الثلاثة ولذلك لما اعتبر ديونيسيوس خاصيات المراتب الملكية بحسب مدلول أسمائها جعل في الطبقة الأولى تلك المراتب الدالة أسماؤها على نسبة إلى الله وهي السروفيون والكروبيون والأعراش وفي الطبقة المتوسطة تلك المراتب الدالة أسماؤها على سياسة أو تدبير عام وهي السیادات والقوات والسلاطین وفي الطبقة الثالثة تلك المراتب الدالة أسماؤها على انفاذ العمل وهي الرئاسات والملائكة ورؤساء الملائكة على أن الغاية يُعتبر فيها ثلاثة أمورٍ مترتبة الأول ملاحظة الغاية في نفسها والثاني معرفتها التامة والثالث القصد إليها فالأول داخل في الثاني وكلاهما داخلان في الثالث ولما كان الله هو غاية المخلوقات كما أن القائد هو غاية العسكر على ما في الإلهيات ك ١٢ م ٥٢ كان لهذا الترتيب شبه في الأمور البشرية فإن بعضاً من رفعة المقام بحيث يستطيعون إلى الملك أو القائد سبيلاً بأنفسهم بوجه الدالة وبعضاً فوق ذلك بحيث يطلعون على أسرارهِ أيضاً وبعضاً فوق ذلك أيضاً بحيث يلزمونه دائماً كأنهم متصلون به وعلى هذا النمط يجوز لنا اعتبار الترتيب في مراتب الطبقة الأولى فإن الأعراش من رفعة المنزلة بحيث يقبلون الله في أنفسهم بوجه الدالة من حيث يستطيعون ان يعرفوا فيه دون توسط حقائق الأشياء وهذا إلى الطبقة الأولى كليهما والكروبيين فوق ذلك بحيث يطلعون على الأسرار الإلهية والسروفيين منفردون في الأمر الأرفع وهو الاتصال بالله وهكذا تكون مرتبة الأعراش مسماة مما هو عام للطبقة الأولى كلها كتسمية مرتبة الملائكة مما هو عام لجميع الأرواح السماوية — وأما حقيقة السياسة والتدبير فتقتضي أموراً ثلاثة أولها تعيين ما يجب فعلها وهذا إلى السیادات والثاني إيتاء القوة على انفاذه وهذا إلى القوات والثالث ترتيب كيفية انفاذ ما أُمرَ به أو جُرمَ به حتى ينفذه المنفذون وهذا إلى السلاطین — وأما انفاذ الخدم الملكية فقائمٌ بابلاغ

الأُمُور الإلهية. وكل فعل يكون في إنفاذه بعضٌ بمنزلة مبتدئين فيه وقادة لسواهم كمديري الألحان في الغناء والقادة في الحرب وهذا إلى الرئاسات وبعضٌ ينفذونه على وجه الإطلاق وهذا إلى الملائكة وبعضٌ بينَ وبينَ وهذا إلى رؤساء الملائكة كما مرَّ في الفصل الأنف عند الجواب على الرابع. وترتيب المراتب على هذا الوجه لائقٌ لأن أعلى المرتبة السفلى مقاربٌ دائماً لأدنى المرتبة التي فوقها كما أن بين الحيوانات السافلة والنبات بوناً يسيراً والمرتبة الأولى هي مرتبة الأفاضل الإلهية المنتهية عند الروح القدس الذي هو المحبة الصادرة والمقارب له أعلى مراتب الطبقة الأولى المسماة من اضطرام المحبة. وأدنى مراتب الطبقة الأولى هي مرتبة الأعراش المقربين للسيادات فقد قال غريغوريوس في خط ٣٤ في الإنجيل إنما يقال أعراشٌ للملائكة «الذين بهم يصرفُ الله أحكامه» فإنهم يتلقون الإنارات الإلهية على نحوٍ يقوون معه على مباشرة إنارة الطبقة الثانية التي من شأنها ترتيب الخدم الإلهية ومرتبة السلاطين مقاربة لمرتبة الرئاسات لأنه لما كان من شأن السلاطين ترتيب الخاضعين لهم جعلَ الرئاسات بعدهم دون توسطٍ دلالةً باسم الرئاسات على هذا الترتيب لأن لهذه المرتبة المقام الأول في إنفاذ الخدم الإلهية من حيث هي متولية الرئاسة في تدبير الأمم والممالك الذي هو أخص الخدم الإلهية لأن خير الناس جملةً أقدس من خير فردٍ منهم ومن ثمه قيل في دانيال ١٠: ١٣ «قد قاومني رئيس مملكة فارس» — ولترتيب غريغوريوس أيضاً وجةً من المناسبة لأنه لما كانت مرتبة السيادات تقضي وتأمر بما يرجع إلى الخدم الإلهية كان ترتيب المراتب الخاضعة لها بحسب ترتيب من تُقضى في حقهم الخدم الإلهية. وقد قال أوغسطينوس في كتاب الثالث ٣ ب ٤ ان «تدبير الاجرام يجري بترتيب فالاجرام السفلية تُدبر بالاجرام العلوية وجميعها تُدبر بالخلقة الروحانية والروح الشرير يُدبر بالروح الخير» وعلى هذا

فأول مرتبة بعد السیادات هي مرتبة الرئاسات التي تتولى الرئاسة على الأرواح الخيرة أيضاً ثم مرتبة السلاطين التي تتكفل بدفع الأرواح الشريرة كما تتكفل السلاطين الأرضية بدفع الناس الأشرار ثم مرتبة القوات المسلطة على الطبيعة الجسمانية في فعل المعجزات ثم الملائكة ورؤساء الملائكة الذين ينبئون الناس بما أمور خطيرة مجاوزة ادراك العقل أو بأمور حقيرة يستطيع العقل إدراكها

إذاً أجيب على الأول بأن خضوع الملائكة لله أفضل من رئاستهم على من دونهم وهي صادرة عنه ولهذا لم تكن المراتب العليا هي الدالة أسماؤها على الرئاسة بل الدالة أسماؤها على النسبة إلى الله

وعلى الثاني بأن ما يدل عليه اسم الاعراش من القرب إلى الله يصدق أيضاً على الكروبيين والسروبيين بوجه أعلى كما مرّ في جرم الفصل

وعلى الثالث بأن المعرفة تحصل بحصول المعروف في العارف والمحبة تحصل باتحاد المحب بالمحبوب كما أسلفنا في مب ٢٧ ف ٣. ووجود الأعلى في 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 وغيغوريوس لم يجد بينهما من جهة الحقيقة فرقاً أو وجد فرقاً يسيراً فان غريغوريوس قال بان 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 السافلة قوة على انفاذ الخدم الإلهية وأيضاً فالقوات يظهر أنها عند غريغوريوس نفس الرئاسات عند ديونيسيوس لأن أول الخدم الإلهية هو فعل المعجزات إذ به ينتهج السبيل إلى إنباء رؤساء الملائكة والملائكة

### الفصل السابع

في أنَّ المراتب الملكية هل تبقى بعد يوم القضاء

يُتخطَّى إلى السابع بأن يقال: يظهر أن المراتب الملكية لا تبقى بعد يوم القضاء فقد قال الرسول في ١ كور ١٥: ٢٤ ان المسيح «سيُبطل كل رئاسة وسلطان متى سلَّم المُلْكُ لله الآب» وهذا سيكون في حال الانقضاء الأخير فإذا كذلك ستبطل حينئذٍ جميع المراتب الأخر

٢ وأيضاً من مقتضى وظيفة الملائكة التطهير والانارة والتكميل ولن يطوّر أحد الملائكة الآخر أو ينيره أو يكمله بعد يوم القضاء لانقطاع الترقى حينئذٍ في العلم. فإذا لن يكون في بقاء المراتب الملكية فائدة

٣ وأيضاً قال الرسول في عبر ١: ١٤ عن الملائكة «جميعهم أرواحٌ خادمة تُرسل للخدمة من أجل الذين سيرثون الخلاص» وبذلك يتضح ان غاية وظائف الملائكة هي سوق الناس إلى الخلاص. وجميع المُنتخبين يكونون عند حلول يوم القضاء قد أدركوا الخلاص فإذا لن يبقى بعد يوم القضاء وظائف الملائكة ومراتبهم

لكن يعارض ذلك قوله في سفر القضاة ٥: ٢٠ «الكواكب المستمرة في مراتبها ومسيرها» وهذا محمولٌ على الملائكة. فإذا سيبقى الملائكة دائماً في مراتبهم

والجواب أن يقال يجوز أن يعتبر في المراتب الملكية أمران اختلاف الدرجات والقيام بالوظائف أما الدرجات فإنما تختلف في الملائكة باختلاف النعمة والطبيعة كما مر في ف ٤ وكلا هذين الاختلافيين يبقى دائماً في الملائكة لأنه ليس يمكن رفع اختلاف الطبائع عنهم إلا بفسادها واختلاف المجد أيضاً سيكون فيهم دائماً بحسب اختلاف الاستحقاق السابق. وأما القيام بالوظائف الملكية فيبقى بعد يوم القضاء من وجهٍ ويرتفع من وجهٍ فهو يرتفع باعتبار ان الغرض

من وظائف الملائكة سوق البعض إلى الغاية ويبقى باعتبار ملائمته عند إدراك الغاية الأخير كما أن للمراتب الجندية أيضاً وظائف متغايرة في حالتها الحرب والظفر

إذا أُجيب على الأول بأن الرئاسات والسلطين ستبطل عند ذلك الانقضاء الأخير باعتبار سوقها غيرها إلى الغاية لأنه متى أدركت الغاية لم يبق حاجة إلى السعي وراءها وهذا يستفاد من قول الرسول «متى سلم الملك لله الآب» أي متى أدّى بالمؤمنين إلى التمتع بالله

وعلى الثاني بأن أفعال الملائكة الأعلى في الملائكة الأدنى يجب اعتبارها على حد ما عندنا من الأفعال المعقولة. على أن عندنا أفعالاً كثيرة معقولة مترتبة ترتب العلة والمعلول كما إذا تأدينا تدريجاً بأوساط كثيرة إلى نتيجة واحدة. وواضح أن معرفة النتيجة تتوقف على جميع الأوساط السابقة ليس في تحصيل علم جديد فقط بل في حفظ العلم السابق أيضاً ودليل ذلك أنه لو نسيَ ناس شيئاً من الأوساط السابقة لاستطاع أن يعرف النتيجة بطريقة الظن أو الاعتقاد لكن ليس بطريقة العلم لجهله ترتب العلة. وكذا لما كان الملائكة الأدنى يدركون حقيقة الأعمال الإلهية بنور الملائكة الأعلى كان إدراكها هذا متوقفاً على نور الأعلى ليس في تحصيل علم جديد فقط بل في حفظ العلم السابق أيضاً. فالملائكة الأدنى إذن وإن كانوا لا يقتبسون بعد يوم القضاء علماً جديداً ببعض الأشياء إلا أنه ليس يلزم من ذلك أنهم لا يستتبرون من الملائكة الأعلى

وعلى الثالث بأن الناس وإن كانوا بعد يوم القضاء لا يساقون أيضاً بخدمة الملائكة إلى الخلاص إلا أن من يكون منهم قد أدرك الخلاص لا يزال يتلقى من الملائكة شيئاً من الانارة

### الفصل الثامن

في أنَّ الناس هل يَرْقُونَ إلى مراتب الملائكة

يُنْتَخِطُ إلى الثامن بأن يقال: يظهر ان الناس لا يَرْقُونَ إلى مراتب الملائكة لأن طبقة الناس مندرجة تحت أدنى طبقات الملائكة كاندراج الطبقة السفلى تحت الوسطى والوسطى تحت الأولى. وملائكة الطبقة السفلى لا يرقون أصلاً إلى الطبقة الوسطى أو الأولى. فكذا الناس أيضاً لا يرقون إلى مراتب الملائكة

٢ وأيضاً ان لمراتب الملائكة وظائف ثلاثتها كالحراسة وفعل المعجزات وطرد الشياطين وما أشبه ذلك وهي ليست ملائمةً لنفوس القديسين في ما يظهر. فهي إذن لا ترقى إلى مراتب الملائكة

٣ وأيضاً كما أن الملائكة الأخيار يَحْمِلُونَ على الخير كذلك الشياطين يَحْمِلُونَ على الشر. والقول بأن نفوس الناس الأشرار تستحيل إلى شياطين ضلالٌ فقد نقضه الذهبي الفم في خط ٢٩ على متى. فإذاً ليس يظهر أن نفوس القديسين ترقى إلى مراتب الملائكة

لكن يعارض ذلك قوله تعالى في متى ٢٢: ٣٠ عن القديسين «سيكونون كملائكة الله في السماوات»

والجواب أن يُقال إنَّ مراتب الملائكة تتمايز بحسب حال الطبيعة وبحسب مواهب النعمة كما مرَّ في ف ٤ فإذا اعتُبرت من جهة درجة الطبيعة امتنع مطلقاً ارتقاء الناس إلى مراتب الملائكة لبقاء التمايز الطبيعي أبداً ومن هنا زعم بعض ان الناس يتعذر عليهم مطلقاً الارتقاء إلى مساواة الملائكة وهو مزعمٌ فاسدٌ لمنافاته وعد المسيح بقوله في لو ٢٠: ٣٦ ان «ابناء القيامة سيكونون مساوين للملائكة في السماوات» لأن ما كان من جهة الطبيعة فهو بمنزلة مادة لحقيقة المرتبة وما كان من جهة موهبة النعمة فهو مكملٌ لها لصدور النعمة عن سخاء الله

لا عن رتبة الطبيعة ولذا يستطيع الناس بموهبة النعمة أن يستحقوا من المجد ما يساوون به الملائكة في درجات كل منهم وبذلك يرقى الناس إلى مراتب الملائكة إلا أن بعضاً صاروا إلى أنه ليس يرقى إلى مراتب الملائكة جميع الذين يخلصون بل العذارى أو أهل الكمال فقط وأما الباقون فسيكون لهم مرتبة على حيالها قسيمةً لمجتمع الملائكة غير أن هذا منافٍ لقول اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٢ ب ١ «لن يكون ثمة مجتمعان للناس والملائكة بل مجتمع واحد لأن سعادة الجميع قائمة بالاتصال بالله الواحد»

إذاً أجيب على الأول بأن النعمة تقاض على الملائكة بحسب نسبة مواهبهم الطبيعية وليس الأمر كذلك في الناس كما تقدم في ف ٤ ولهذا كما لا يستطيع الملائكة الأدنون أن يرتقوا إلى درجة الأعلين الطبيعية كذلك لا يستطيعون أن يرتقوا إلى درجتهم النعمية وأما الناس فيستطيعون أن يرتقوا إلى الدرجة النعمية لا إلى الدرجة الطبيعية

وعلى الثاني بأن الملائكة في رتبة الطبيعة واسطةً بيننا وبين الله ولذا كانت الشريعة العامة تقتضي أن يتولوا لا سياسة الأمور الإنسانية فقط بل سياسة جميع الجسمانيات أيضاً وأما الناس القديسون فلا يزال لهم نفس طبيعتنا بعد هذه الحياة أيضاً ولذا كانت الشريعة العامة تقتضي أن لا يتولوا سياسة الأمور الإنسانية ولا يدخلوا في أمور الأحياء كما قال اوغسطينوس في كتاب العناية بالموتى ب ١٦ إلا أنه قد يفوض أحياناً إلى بعض القديسين بانعام خاص القيام بهذه الوظائف عند الأحياء أو الأموات أما بفعل المعجزات أو بطرد الشياطين أو بما يشبه ذلك كما قال اوغسطينوس في الموضع المتقدم ذكره

وعلى الثالث بأن القول بانتقال الناس إلى عذاب الشياطين ليس خطأً إلا

ان بعضاً زعموا ان الشياطين إنما هم نفوس الموتى وهذا ما أبطله الذهبي الفم



### المبحثُ التاسعُ بعد المئة

في ترتُّب الملائكة الأشرار - وفيه أربعة فصول

ثم يجب النظر في ترتُّب الملائكة الأشرار والبحث في ذلك يدور على أربع مسائل — ١ هل المراتب الملكية موجودة في الشياطين — ٢ هل عندهم رئاسة — ٣ هل ينير أحدهم الآخر — ٤ هل يخضعون لرئاسات الملائكة الأخيار

### الفصلُ الأول

هل المراتب الملكية موجودة في الشياطين

يُتخطى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن المراتب الملكية ليست موجودة في الشياطين لأن الترتيب يرجع إلى حقيقة الخير كما يرجع إليها الحال والنوع على ما قال اوغسطينوس في طبيعة الخير ب ٣ وعدم الترتيب بعكس ذلك يرجع إلى حقيقة الشر. وليس في الملائكة الأخيار شيء غير مرتب. فإذاً ليس في الملائكة الأشرار مراتب

٢ وأيضاً ان المراتب الملكية مندرجة تحت طبقة ما. وليس الشياطين مندرجين تحت طبقة ما لأن الطبقة رئاسة مقدسة وهم خالون عن كل قداسة. فإذاً ليس في الشياطين مراتب

٣ وأيضاً ان الجمهور على أن الشياطين سقطوا من جميع المراتب الملكية فلو جعل بعض الشياطين في مرتبة لسقوطهم منها لوجب في ما يظهر أن يُطلق عليهم أسماء جميع المراتب. على أنه لم يرد قط إطلاق السروفيين أو الاعراش أو السيادات عليهم. فكذا إذن ليس لهم المراتب الأخرى

لكن يعارض ذلك قول الرسول في أفسس ٦: ١٢ «ان مصارعتنا هي ضد الرئاسات والسلطين وولاة هذا العالم عالم الظلمة»

والجواب ان يُقال إنَّ المرتبة الملكية تعتبر بحسب درجة الطبيعة وبحسب درجة النعمة كما مرَّ في ف ٤ و ٨ من المبحث الأنف. وللنعمة حالتان ناقصة وهي حالة الاستحقاق وكاملة وهي حالة المجد الحاصل. فإذا اعتُبرت المراتب الملكية من جهة كمال المجد وجب أن يُقال إنَّ الشياطين ليسوا ولم يكونوا قط في المراتب الملكية وإذا اعتُبرت من جهة النعمة الناقصة وجب أن يُقال إنَّ الشياطين كانوا يوماً ما في المراتب الملكية ولكنهم سقطوا منها على ما أسلفنا في مب ٦٢ ف ٣ من أن جميع الملائكة خُلِقوا في حال النعمة. وإذا اعتُبرت من جهة الطبيعة كان الشياطين لا يزالون في المراتب لأنهم لم يفقدوا المواهب الطبيعية كما قال ديونيسيوس

إذا أُجيب على الأول بأنه يجوز وجود الخير من دون الشر ويمتنع وجود الشر من دون الخير كما مرَّ في مب ٤٩ ف ٣ ولذا كان الشياطين مترتبين باعتبار طبيعتهم الخيرة

وعلى الثاني بأن ترتب الملائكة إذا اعتُبر من جهة الله المرتب كان مقدساً لأنه تعالى يستخدم الشياطين لأجل نفسه وإذا اعتبر من جهة إرادة الشياطين لم يكن مقدساً لأنهم يستخدمون طبيعتهم لأجل الشر

وعلى الثالث بأن اسم السروفيين موضوع من اضطرام المحبة واسم الأعراس موضوع من الحلول الإلهي واسم السیادات يدل على نوع من الحرية وذلك كله مقابل للخطيئة ولهذا لا تطلق هذه الأسماء على الملائكة الخطاة

## الفصل الثاني

### هل عند الشياطين رئاسة

يُتَخَطَّى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن ليس عند الشياطين رئاسة لأن كل رئاسة فهي بحسب نوع من ترتيب العدالة. والشياطين قد سقطوا من العدالة مطلقاً. فإذا ليس عندهم رئاسة

٢ وأيضاً لا رئاسة حيث لا طاعة وخضوع. ويستحيل وجود هذين دون الوفاق وهذا معدوم عند الشياطين كقوله في أم ١٣: ١٠ «المشاجرة دائمة بين المتكبرين». فإذا ليس عندهم رئاسة

٣ وأيضاً لو كان عندهم رئاسة لكانت اما باعتبار طبعهم واما باعتبار ذنبهم أو عقابهم ولكنها ليست باعتبار طبعهم لأن الخضوع والرق لم يحصلوا عن الطبع بل عن الخطيئة ولا باعتبار ذنبهم أو عقابهم والا لكان الشياطين الأعلون الذين هم أعظم ذنباً خاضعين للشياطين الأدنى. فإذا ليس عند الشياطين رئاسة

لكن يعارض ذلك ما كتبه الشارح على قول الرسول في ١ كور ١٥ «متى أبطل كل رئاسة» ونصّه «ما دام العالم موجوداً يرئس الملائكة الملائكة والناس الناس والشياطين الشياطين»

والجواب أن يقال لما كان فعل الشيء تابعاً لطبيعته وجب أن تكون أفعال الطبائع المترتبة مترتبة بينها أيضاً كما هو ظاهر في الأشياء الجسمانية لأنه لما كانت الاجرام السفلية خاضعة للاجرام العلوية بترتيب طبيعي كانت أفعالها وحركاتها أيضاً خاضعة لأفعال الاجرام العلوية وحركاتها وقد وضح مما تقدم في الفصل الآنف ان بعض الشياطين خاضع لبعضهم بترتيب طبيعي فإذا كذلك أفعالهم خاضعة لأفعال الأعلين وهذا ما تقوم به حقيقة الرئاسة أي أن يكون فعل المرؤوس خاضعاً لفعل الرئيس. فإذا ترتيب الشياطين الطبيعي يقتضي أن يكون

عندهم رئاسة فإن هذا خليقٌ بالحكمة الإلهية التي لم تترك شيئاً في العالم دون ترتيبٍ والتي «تبلغ من غايةٍ إلى غاية بالقوة وتدبر كل شيءٍ بالرفق» كما في حك ٨ : ١

إذا أُجيب على الأول بأن رئاسة الشياطين ليس منشؤها عدالتهم بل عدالة الله المرتب لكل شيءٍ

وعلى الثاني بأن وفاق الشياطين الموجب لاطاعة بعضهم بعضاً ليس ناشئاً عن توادٍ بينهم بل عمّا هم مشتركون فيه من الشر الباعث لهم على بغض الناس وممانعة العدل الإلهي فإن من شأن الناس الأشرار أن ينضمّوا إلى من يرونهم منهم أشدّ قوةً ويخضعوا لهم لغاية انفاذ شرهم

وعلى الثالث بأن الشياطين ليسوا سواءً في الطبيعة فكانت الرئاسة عندهم طبيعية بخلاف الناس فانهم في الطبيعة سواءً واما خضوع الأدين للأعلين فليس يرجع إلى خيرية الأعلين بل إلى شريتهم لأنه لما كان فعل الشرور يرجع بأخص وجهٍ إلى الشقاوة كانت الرئاسة في الشرور زيادة في الشقاوة

### الفصل الثالث

#### هل عند الشياطين إنارةٌ

يُخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن عند الشياطين إنارةٌ فإن الإنارة قائمةٌ بكشف الحق. ويجوز لشيطانٍ أن يكشف الحق لشيطانٍ آخر لأن الشياطين الأعلين أذكى طبعاً. فإذا يجوز للشياطين الأعلين أن ينيروا الأدين

٢ وأيضاً ان الجسم الأشدّ ضياءً يجوز أن ينير الجسم الأقلّ ضياءً كما تنير الشمس القمر. والشياطين الأعلون أكثر اشتراكاً في النور الطبيعي. فيظهر إذن انه يجوز لهم أن ينيروا الشياطين الأدين

لكن يعارض ذلك ان الانارة مصاحبةٌ للتطهير والتكميل كما مرّ في مب ١٠٦

ف ١ و ٢. والتطهير ليس يليق بالشياطين ففي سي ٣٤: ٤ «بالنجس ماذا يطهَّر» فكذا الانارة أيضاً ليست لائقة بهم

والجواب أن يقال يمتنع وجود الانارة الحقيقية عند الشياطين فقد أسلفنا في مب ١٠٦ ف ١ ان الانارة الحقيقية هي كشف الحق باعتبار اتجاهه إلى الله الذي ينير كل عقل واما ما كان دون ذلك من كشف الحق فيجوز أن يكون كلاماً كما لو كشف ملائكة ما في ذهنه لآخر. على أن فساد الشياطين قضى بأن ليس يقصد أحدهم توجيه الآخر إلى الله بل العدول به عنه تعالى فلم يكن أحدهم ينير الآخر بل إنما يقدر أحدهم أن يكشف للآخر ما في ذهنه بطريقة الكلام إذا أجيب على الأول بأن ليس كل كشف للحق يتضمن حقيقة الانارة بل الكشف الذي مرَّ عليه الكلام في جرم الفصل فقط

وعلى الثاني بأن ما يرجع إلى المعرفة الطبيعية فلا حاجة فيه إلى كشف الحق لا عند الملائكة ولا عند الشياطين لأن كل ذلك قد عرفوه حال ابداعهم كما مرَّ في مب ٥٥ ف ٢ ومب ٥٨ ف ١ ولذا لا يجوز أن تكون زيادة النور الطبيعي في الشياطين الأعلىين وجهاً للانارة

#### الفصل الرابع

في أنَّ الملائكة الأخيار هل لهم رئاسة على الأشرار

يُنْتَخَبُ إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن ليس للملائكة الأخيار رئاسة على الأشرار لأن رئاسة الملائكة تُعْتَبَر على الخصوص بحسب الانارات. والملائكة الأشرار لكونهم ظلمات لا يستتيريون من الأخيار. فإذا ليس للملائكة الأخيار رئاسة على الملائكة الأشرار

٢ وأيضاً يظهر أن ما يفعله المرؤوسون من الشر ليرجع إلى تهامل الرئيس. والشياطين يفعلون شروراً كثيرة فلو كانوا خاضعين لرئاسة الملائكة الأخيار

لكان عند الملائكة الأخيار تهامل في ما يظهر. وهذا باطل

٣ وأيضاً ان رئاسة الملائكة تابعة للمرتبة الطبيعية كما مرّ في ف ١. وإذا كان الشياطين قد سقطوا من جميع المراتب كما هو مذهب الجمهور كان كثيرٌ منهم أعلى في مرتبة الطبيعة من كثيرٍ من الملائكة الأخيار. فإذا ليس للملائكة الأخيار رئاسة على جميع الملائكة الأشرار

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ٣ ب ٤٠ «ان روح الحيوة الآبق والخطي يدبر بروح الحيوة الناطق والصالح والبار» وقول غريغوريوس في خط ٣٦ على الانجيل «السلطين ملائكة خاضعٌ لولايتهم القوات المضادة»

والجواب ان يُقال إنّ مرتبة الرئاسة كلها موجودةٌ أولاً وأصالَةً في الله وتشارك فيها المخلوقات بحسب أقربيتها إليه لأن ما كان من المخلوقات أكمل وأقرب إلى الله فذاك له سلطانٌ على غيره والكمال الأعظم الذي به يحصل أعظم القرب إلى الله إنما هو كمال المخلوقات المتمتعة بالله كالملائكة القديسين وهذا الكمال مفقود في الشياطين ولهذا كان للملائكة الأخيار رئاسة على الملائكة الأشرار وكانوا يتولون سياستهم

إذاً أجيب على الأول بأن كثيراً من الأسرار الإلهية يُكشف للشياطين بواسطة الملائكة القديسين لاقتضاء العدل الإلهي فعل شيءٍ بواسطة الشياطين أما لعقاب الأشرار أو لابتلاء الأخيار على نحو ما يفعل أعوان القاضي عند الناس بكشفهم حكمه للمجرمين. على أن هذه الكشف هي من جهة الملائكة الكاشفين إناراتٌ لقصدهم بها وجه الله وأما من جهة الشياطين فليست إناراتٍ لأنهم لا يقصدون بها وجه الله بل إتمام شرهم

وعلى الثاني بأن الملائكة القديسين هم خدام الحكمة الإلهية فكما أن الحكمة

الإلهية تسمح بحدوث بعض الشرور من الشياطين أو الناس بسبب الخيرات التي تخلصها منها كذلك الملائكة الأخيار لا يصدّون الملائكة الأشرار عن فعل الشر مطلقاً

وعلى الثالث بأن للملاك الأدنى في مرتبة الطبيعة رئاسة على الشياطين ولو كانوا على مرتبة الطبيعة لأن قوة العدالة الإلهية الملازم لها الملائكة الأخيار أفضل من قوة الملائكة الطبيعية ولهذا كان الروحي عند الناس أيضاً بحكم في كل شيء كما في ١ كور ٢: ١٥ وقال الفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ٤ «الفضيل قاعدة ومقدار لجميع الأفعال الإنسانية»



### المبحث العاشر بعد المئة

#### في رئاسة الملائكة على الخليقة الجسمانية - وفيه أربعة فصول

ثم ينبغي النظر في رئاسة الملائكة على الخليقة الجسمانية والبحث في ذلك يدور على أربع مسائل — ١ في أن الخليقة الجسمانية هل تدبر بالملائكة — ٢ هل تنقاد لامرهم — ٣ في أن الملائكة هل يقوون بقدرتهم الخاصة على تحريك الأجسام بالحركة المكانية مباشرة — ٤ في أن الملائكة الأخيار أو الأشرار هل يقدرّون على فعل المعجزات

### الفصل الأول

#### في أن الخليقة الجسمانية هل تُدبّر بالملائكة

يُتخطى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الخليقة الجسمانية لا تُدبّر بالملائكة لأن ما يفعل على وتيرة معينة لا يحتاج إلى تدبير رئيس إذ إنما نحتاج إلى تدبير آخر مخافة ان نفعل على خلاف ما يجب. والأشياء الجسمانية لها أفعال معينة من الطبائع المركبة فيها من الله فهي إذن لا تحتاج إلى تدبير الملائكة

٢ وأيضاً ان الموجودات الساقطة تُدبّر بالموجودات العالية ومن الأجسام ما يقال له سافلٌ ومنها ما يقال له عالٍ. فالسافل إذن منها يُدبّر بالعالِي فلا حاجة إلى تدبيرها بالملائكة

٣ وأيضاً أن المراتب الملكية المختلفة تتمايز بحسب اختلاف الوظائف فلو كانت المخلوقات الجسمانية تدبّر بالملائكة لتكثرت وظائف الملائكة بكثرة أنواع الأشياء فكانت مراتب الملائكة متكثرة بكثرة أنواع الأشياء وهذا مخالفٌ لما مرَّ في مب ١٠٨ ف ٢ و ٦. فإذا ليست الخليفة الجسمانية مدبرةً بالملائكة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ٣ ب ٤ ان «جميع الأجسام تدبّر بروح الحياة الناطق» وقول غريغوريوس في محا ٤ ب ٥ «ليس يمكن تدبير شيء في هذا العالم المرئي إلا بالخلقة الغير المرئية»

والجواب أن يُقال إنَّ الأمور الإنسانية والأمور الطبيعية مشتركة في أن السلطان الخاص فيها يدبّر من السلطان العام ويساس به كما يدبّر سلطان الوالي من سلطان الملك. وقد أسلفنا أيضاً في مب ٥٥ ف ٣ ومب ١٠٨ ف ١ ان للملائكة الأعلى المتولين الرئاسة على الملائكة الأدنى علماً أعم. وواضح ان قوة الجسم أياً كان أخص من قوة الجوهر الروحاني لأن كل صورة جسمانية هي صورة متشخصة بالهيولى ومحدودة ايناً وأنا وأما الصور المجردة فهي مطلقة ومعقولة ولهذا كما أن الملائكة الأدنى التي لها صورٌ أخص تدبّر من الملائكة الأعلى كذلك جميع الجسمانيات تدبّر من الملائكة وهذا لم يقل به الايمة القديسون فقط بل جميع الفلاسفة مثبتي الجواهر المجردة أيضاً

إذاً أجيب على الأول بأن للجسمانيات أفعالاً معينة إلا أنها لا تفعلها إلا باعتبار تحركها لأن من شأن الجسم أن لا يفعل إلا بالحركة ومن ثمة وجب أن تتحرك

### الخليقة الجسمانية من الخليقة الروحانية

وعلى الثاني بأن هذه الحجة متجهة على مذهب ارسطو فإنه صار في الإلهيات ك ١٢ م ٤٤ إلى أن 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 تدبير الاجرام السفلية مباشرةً إلا أن يكون قد أراد بذلك النفوس البشرية وذلك لأنه لم يعتبر أنه يحصل في الاجرام السفلية أفعالٌ سوى الأفعال الطبيعية وهذه يكفي لها حركة الاجرام العلوية. على أنه لما كان مذهبنا انه يحدث في الاجرام السفلية من دون أفعال الجسم الطبيعية أفعال كثيرة لا تكفي لها قُدر الاجرام العلوية تحتم القول عندنا بأن الملائكة يُلَوْنَ مباشرةً لا تدبير الاجرام العلوية فقط بل تدبير الاجرام السفلية أيضاً

وعلى الثالث بأن للفلاسفة في الجواهر المجردة مذاهب مختلفة فذهب أفلاطون إلى أن الجواهر المجردة هي حقائق الأجسام المحسوسة وصورها وان بعضها أعم من بعض وانها من ثمة تلي مباشرةً تدبير جميع الأجسام المحسوسة مختلفاً باختلاف هذه الأجسام. وذهب أرسطو في الإلهيات ك ١٢ م ٤٣ ان الجواهر المجردة ليست صوراً للأجسام المحسوسة بل شيئاً أعلى وأعم ولذلك لم يقل بتوليها مباشرةً جميع الأجسام بل بتوليها الفواعل الكلية أي الاجرام العلوية فقط. أما ابن سينا فسلك في ذلك بينَ بينَ فهو قد وافق أفلاطون في إثبات جوهر روحاني متولٍ مباشرةً كرة الفواعل والمنفعلات لأن أفلاطون قد أثبت ان صور المحسوسات المشاهدة منبعثة عن الجواهر المجردة إلا أنه خالفه في إثباته جوهرًا واحدًا مجرداً متولياً جميع الاجرام الساقلة سماه العقل الفعال. أما الايمة القديسون فقد وافقوا الأفلاطونيين في إثبات جواهر روحانية مختلفة موكلة بالجسمانيات فقد قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٧٩ «ان لكل شيءٍ مرئي في هذا العالم

سلطاناً ملكياً موكلاً به» وقال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٤ «ان الشيطان كان من تلك القوات الملكية الموكلة بالطبقة الأرضية» وقال اوريغانوس في شرحه قول الكتاب في عد ٢٢: لما رأت الاتانُ الملاك: «ان العالم في حاجةٍ إلى ملائكةٍ يوكلون بالبهائم وبولادة الحيوانات ونماء الأعشاب والأغراس وسائر الأشياء» غير أنه لا يجب إثبات ذلك باعتبار أن توكل ملاكٍ بالحيوان دون النبات حاصلٌ له بالطبع لأن لكل ملاكٍ ولو كان أدنى الملائكة قوةً أعلى وأعم من قوة كل جنسٍ جسماني بل باعتبار أن ذلك حاصلٌ له بترتيب الحكمة الإلهية التي وكلت بالأمر المختلفة مدبرين مختلفين وليس يلزم عن ذلك كون مراتب الملائكة أكثر من تسعٍ لأن المراتب تتمايز بحسب الوظائف العامة كما مرَّ في مب ١٠٨ ف ٦. فإذاً كما أن جميع الملائكة الموكلة على وجه الخصوص بالشياطين ترجع عند غريغوريوس إلى مرتبة السلاطين كذلك يظهر أن جميع الملائكة الموكلة بالجسمانيات المحضة ترجع إلى مرتبة القوات إذ قد تُفعل المعجزات أيضاً بواسطتهم

### الفصل الثاني

في أنَّ الهيولى الجسمانية هل تنقاد لأمر الملائكة

يُنْتَخَطَى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الهيولى الجسمانية تنقاد لأمر الملائكة فإن قدرة الملاك أعظم من قدرة النفس. والهيولى الجسمانية تنقاد لتصوير النفس لأن جسم الإنسان يتغير بتصوير النفس إلى الحرارة والبرودة بل ربما تغير به إلى الصحة والمرض أيضاً. فأولى إذن أن تتغير الهيولى الجسمانية بحسب تصور الملاك

٢ وأيضاً كل ما تتاله القدرة السافلة تتاله القدرة العالية. والملاك أعلى قدرةً من الجسم. والجسم يقدر بقوته أن يحيل الهيولى الجسمانية إلى صورةٍ ما كما هو واضحٌ في توليد النار للنار. فأولى إذن أن يكون ذلك مقدوراً للملائكة

٣ وأيضاً ان الطبيعة الجسمانية بأسرها مدبرةً بالملائكة كما مرَّ في الفصل الآنف فيظهر من ذلك أن نسبة الأجسام إلى الملائكة نسبة الآلات لأن حقيقة الآلة كونها محركة متحركة. وفي كل معلول أمرٌ يحصل بقوة الفواعل الأصلية ويمتتع حصوله بقوة الآلة وهو الأمر الأصل في المعلول فهضم الغذاء مثلاً يحصل بقوة الحرارة الطبيعية التي هي آلة للنفس الغاذية لكن تولد اللحم الحي إنما يحصل بقوة النفس وكذا قطع الخشب يحصل بقوة المنشار لكن حصوله على صورة السرير إنما هو بقوة الصانع. فإذا الصورة الجوهرية التي هي الأصلية في الآثار الجسمانية تحصل بقوة الملائكة. فالهبولي إذن تتقاد في تصورها للملائكة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ٣ ب ٨ «لا تظنَّ أن هبولي هذه الكائنات المشاهدة تتقاد لأمر هؤلاء الملائكة المذنبين بل إنما تتقاد لله وحده»

والجواب أن يُقال إن الأفلاطونيين وضعوا أن الصور التي في الهبولي صادرة عن الصور المجردة لأنهم كانوا يقولون بأن الصور الهبولانية إنما هي مشاركات للصور المجردة وقد وافقهم ابن سينا في شيء من ذلك فإنه صار إلى أن جميع الصور التي في مادة صادرة عن تصور العقل وان الفواعل الجسمانية إنما هي مهيتة لقبول الصور فقط ويظهر أن وهمهم في ذلك مبني على اعتبارهم الصورة أمراً مصنوعاً بالذات بحيث يصح أن تصدر عن مبدأ صوري على أن الفيلسوف قد أثبت في الإلهيات ك ٧ م ٢٧ ان الذي يُصنع حقيقة هو المركب لأنه هو الذي يوجد حقيقة من حيث هو قائم بنفسه وأما الصورة فلا يقال لها موجودٌ بمعنى انها موجودة بنفسها بل بمعنى أن شيئاً موجودٌ بها فهي إذا ليست تُصنع حقيقة لأن الصنع إنما يقع على ذي الوجود إذ ليس الصنع سوى سبيل إلى الوجود. وواضح ان المصنوع مشابهة للصانع لأن كل فاعل يفعل ما يشابهه ولهذا

كان ما يصنع الأشياء الطبيعية مشابهاً للمركب اما لكونه مركباً كما تولد النار ناراً أو لأن المركب كله أي بهيولاه وصورته موجود في قوته وهذا خاصٌ بالله فإذا كل صورة هيلولانية تصدر اما عن الله مباشرة أو عن فاعل جسماني وليس عن الملاك مباشرة

إذا أُجيب على الأول بأن النفس البشرية متصلة بالبدن اتصال الصورة فلا غرو إذا تغير بتصورها تغيراً صورياً ولا سيما لأن حركة الشوق الحسي التي يصحبها شيء من التغير الجسماني خاضعة لحكم النطق وليس الملاك كذلك بالنسبة إلى الأجسام الطبيعية فسقط الاعتراض وعلى الثاني بأن القدرة العالية لا تتال ما تتاله القدرة السافلة على السواء بل بوجه أعلى كما أن العقل يدرك المحسوسات بوجه أعلى مما يدركها به الحس وهكذا الملاك فإنه يغير الهيولى الجسمانية بوجه أعلى مما يغيرها به الفواعل الجسمانية أي بتحريكه الفواعل الجسمانية على أنه علة أعلى

وعلى الثالث بأنه ليس يمتنع أن يحصل في الأشياء الطبيعية بقوة الملائكة بعض معلومات لا تكفي لها الفواعل الجسمانية إلا أنه ليس في ذلك انقياد الهيولى لأمر الملاك كما أنها لا تنقاد لأمر الطهارة لكونهم يطبخونها بالنار على وجه ما باعتدال صناعي لا تقوى النار بنفسها على فعله فان اخراج الهيولى إلى فعل الصورة الجوهرية ليس مجاوزاً لقدرة الفاعل الجسماني لأن من شأن الشيء أن يفعل شبيهه

### الفصل الثالث

في أن الأجسام هل تنقاد للملائكة في الحركة المكانية

يُتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الأجسام لا تنقاد للملائكة في الحركة المكانية فإن الحركة المكانية في الأجسام الطبيعية تابعة لصورها. وليس الملائكة علة لصور الأجسام الطبيعية كما مر في الفصل الآنف ومب ٦٥ ف ٤. فيستحيل

إذاً أن يكونوا علةً لحركتها المكانية

٢ وأيضاً فقد أثبت الفيلسوف في الطبيعيات ك ٨ م ٥٤ إلى ٦٠ ان الحركة المكانية هي أولى الحركات وليس في قدرة الملائكة أن يؤثروا سائر الحركات باحداثهم في الهيولى تغييراً سورياً. فإذا ليس في قدرتهم أيضاً أن يؤثروا الحركة المكانية

٣ وأيضاً ان الاعتقاد الجسمانية تنقاد لتصور النفس باعتبار أن فيها مبدأً حيويًا. وليس في الأجسام الطبيعية مبدأً حيويًا. فإذا ليست تنقاد للملائكة في الحركة المكانية

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثلاث ٣ ب ٨ و ٩ ان «الملائكة تستخدم البذار الجسمانية لإصدار بعض المعلومات» وليس لهم سبيل إلى ذلك إلا بتحريك الأجسام بالحركة المكانية فالأجسام إذن تنقاد لهم في الحركة المكانية

والجواب أن يُقال إنَّ الحكمة الإلهية تصل أواخر الأوائل بأوائل الثواني كما قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٧ مق ١ ومن ذلك يتضح أن الطبيعة العالية تتصل بأعلى الطبيعة السافلة. والطبيعة الجسمانية دون الطبيعة الروحانية والحركة المكانية هي أكمل الحركات الجسمية كما أثبتته الفيلسوف في الطبيعيات ك ٨ م ٥٧ وذلك لأن المتحرك بالحركة المكانية من حيث هو كذلك ليس بالقوة إلى شيءٍ داخل بل إلى شيءٍ خارجٍ فقط أي إلى المكان ولذا كان من شأن الطبيعة الجسمانية أن تتحرك بالحركة المكانية من الطبيعة الروحانية مباشرةً ومن ثمه صار الفلاسفة إلى ان الاجرام العالية تتحرك بالحركة المكانية من الجواهر الروحانية ولذلك نجد أن النفس تحرك البدن أولاً واصالةً بالحركة المكانية

إذاً أجيب على الأول بأن في الأجسام ما عدا تلك الحركات المكانية اللاحقة

الصور حركاتٍ مكانيةٍ أُخرى كمد البحر وجزره اللذين ليسا لاحقين لصورة الماء الجوهرية بل لقوة القمر فإذا أُولى أن يجوز كون بعض الحركات المكانية لاحقةً لقوة الجواهر الروحانية وعلى الثاني بأن الملائكة متى أثَّروا الحركة المكانية على أنها الأولى جاز أن يؤثَّروا بها الحركات الأخر وذلك باستخدامهم الفواعل الجسمانية لإصدار هذه الآثار كما يستخدم الحداد النار لالانة الحديد

وعلى الثالث بأن قوة الملائكة أقل انحصاراً من قوة النفوس ولذا كانت القوة المحركة في النفس منحصرة في البدن المتصلة به والمحياة له ويجوز أن تحرك بواسطته غيره وأما قوة الملاك فليست منحصرة في جسمٍ فيجوز أن يحرك بالحركة المكانية ما ليس متصلاً به من الأجسام

#### الفصل الرابع

في أنَّ الملائكة هل يقدرُونَ على فعل المعجزات

يُتَخَطَّى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن الملائكة يقدرُونَ على فعل المعجزات فقد قال غريغوريوس في خط ٣٤ على الإنجيل «يقال قواتٌ لتلك الأرواح التي بها تُفَعَّل في الأغلب الآيات والمعجزات»

٢ وأيضاً قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٧٩ «يفعل السحرة المعجزات بالعقود السرية والمسيحيون الصلحاء بالعدالة الظاهرة والمسيحيون الأشرار بعلائم العدالة الظاهرة» والسحرة إنما يفعلون المعجزات بإجابة الشياطين إلى طلبهم كما قال أيضاً في الموضع المتقدم ذكره. فالشياطين إذن يقدرُونَ على فعل المعجزات فأولى إذن أن يقدر عليه الملائكة الأخيار

٣ وأيضاً قال اوغسطينوس في الموضع المتقدم ذكره «من اعتقد أن جميع ما يحدث بوجهٍ مرئيٍّ يجوز أن يحدث أيضاً بواسطة القوات الجوية السافلة فليس

في اعتقاده هذا منافاة». ومتى حدث شيء من معلومات العلل الطبيعية على خلاف نظام العلة الطبيعية قلنا له معجزة كما لو برئ محموم من الحمى لا بفعل الطبيعة. فإذا يقدر الملائكة والشياطين على فعل المعجزات

٤ وأيضاً ان القوة العليا لا تخضع لترتيب العلة السفلى. والطبيعة الجسمانية أدنى من الملاك. فإذا يقدر الملاك أن يفعل على خلاف ترتيب الفواعل الجسمانية وهذا هو فعل المعجزات لكن يعارض ذلك قوله في مز ١٣٥: ٤ عن الله «صانع المعجزات العظام وحده»

والجواب أن يقال إن المعجزة تقال حقيقة متى حدث شيء على خلاف ترتيب الطبيعة إلا أنه ليس يكفي لحقيقة المعجزة أن يحدث شيء على خلاف ترتيب طبيعة جزئية والا لكان من يرمي بحجر صعداً يفعل معجزة لكون ذلك مخالفاً لترتيب طبيعة الحجر. فإذا إنما يقال لشيء معجزة من حيث أنه يحدث على خلاف ترتيب الطبيعة المخلوقة بأسرها وهذا ليس مقدوراً إلا الله وحده إذ مهما يفعله الملاك أو غيره من المخلوقات أياً كان بقدرته فإنما يفعل بحسب ترتيب الطبيعة المخلوقة فلا يكون معجزة. فإذا ليس يقدر أن يفعل المعجزات إلا الله وحده

إذا أجيب على الأول بأنه يقال إن بعض الملائكة يفعلون المعجزات اما لأن الله يفعلها إجابةً لالتماسهم على حد ما يقال من ان الناس القديسين يفعلون المعجزات أو لأنهم يؤدّون خدمة ما في فعلها كجمع الرقات في يوم البعث أو نحو ذلك

وعلى الثاني بأن المعجزات تقال بوجه الاطلاق متى حدثت أمور على خلاف ترتيب الطبيعة المخلوقة بأسرها كما تقدم في جرم الفصل إلا أنه 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 قيل لذلك معجزة لا مطلقاً بل بالنسبة إلينا وعلى هذا النحو بفعل السحرة المعجزات بقوة الشياطين ويقال انها تُفعل 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 العقود الخصوصية. وأما العدالة الإلهية فهي في العالم كله بمنزلة الشريعة العامة في المدينة ولهذا فالمسيحيون الأخيار من حيث يفعلون المعجزات بالعدالة الإلهية يقال انهم يفعلونها بالعدالة العامة واما المسيحيون الأشرار فيقال انهم يفعلون المعجزات بعلائم العدالة العامة كالأستغاثة باسم المسيح أو استعمال بعض الأسرار

وعلى الثالث بأن القوات الروحانية تقدر أن تفعل ما يُفعل في هذا العالم بطريقةٍ مرئية وذلك بأن تستخدم الزرع الجسماني بواسطة الحركة المكانية

وعلى الرابع بأن الملائكة وان قدروا أن يفعلوا شيئاً على خلاف ترتيب الطبيعة الجسمانية لا يقدرّون أن يفعلوا شيئاً على خلاف ترتيب الخليقة 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 يقدرّون أن يغيروهم بقوتهم الطبيعية وثانياً في أنهم كيف يرسلّون من الله خدمتهم وثالثاً في أنهم كيف يحرسونهم اما الأول فالبحت فيه يدور على أربع مسائل — ١ في أن الملاك هل يقدر أن ينير عقل الإنسان — ٢ هل يقدر أن يغير عاطفته — ٣ هل يقدر أن يغير وجدانه — ٤ هل يقدر أن يغير حسه

## الفصل الأول

في أنَّ الملاك هل يقدر أن ينير الإنسان

يُتخطَّى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الملاك ليس يقدر أن ينير الإنسان لأن الإنسان يستنير بالايمان ولهذا خصَّ ديونيسيوس الانارة بالمعمودية التي هي سر الايمان كما في مراتب السلطة البيعية ب ٢. والايمان يفاض من الله مباشرة كقوله في افسس ٢: ٨ «انكم بالنعمة مخلصون بالايمان وذلك ليس منكم إنما هو عطية الله» فإذا ليس يستنير الإنسان من الملاك بل من الله مباشرة

٢ وأيضاً قد كتب الشارح على قوله في رو ١ «أوضحه الله لهم» ما نصه «لم يساعد النطق الطبيعي فقط على ايضاح الإلهيات للناس بل ان الله قد كشفها لهم بعمله» أي بالخلقة. والنطق الطبيعي والخلقة كلاهما صادرٌ عن الله مباشرة. فالله إذن ينير الإنسان مباشرة

٣ وأيضاً كل من يستنير فانه يعرف استنارته. والناس لا يدركون انهم يستنثرون من الملائكة. فإذا لا يستنثرون منهم

لكن يعارض ذلك ان ديونيسيوس أثبت في مراتب السلطة السماوية ب ٤ ان الوحي بالالهيات يبلغ إلى الناس بواسطة الملائكة كما أسلفنا في مب ١٠٨ ف ٦. وهذا الوحي إنارة كما مرَّ في مب ١٠٦ ف ١ ومب ١٠٨ ف ١. فالناس إذن يستنثرون بواسطة الملائكة

والجواب أن يقال لما كان ترتيب العناية الإلهية قاضياً بأن يخضع الأدنى لفعل الأعلى كما مرَّ في المبحث الآنف ف ١ كان الناس يستنثرون بالملائكة لكونهم أدنى منهم كما أن الملائكة الأدنى يستنثرون بالأعلى غير أن طريقة كلنا الاستنارتين متشابهة من وجهٍ ومتباينة من وجهٍ آخر فقد أسلفنا في مب ١٠٦ ف ١ ان الانارة التي هي كشف الحقيقة الإلهية تعتبر من وجهين أي من حيث

يتأيد العقل الأدنى بفعل العقل الأعلى ومن حيث يُعرض على العقل الأدنى الصور المعقولة الحاصلة عند العقل الأعلى بحيث يستطيع الأدنى إدراكها وهذا يحصل في الملائكة بإشراك الملاك الأعلى الملاك الأدنى في الحقيقة الكلية القائمة في تصوره على حسب قابلية الملاك الأدنى كما مرّ في الموضع المشار إليه وأما العقل الإنساني فلا يستطيع أن يعقل الحقيقة مجردة بل هو مفطورٌ على أن يعقل بالالتفات إلى الصور الخيالية كما مرّ في مب ٨٤ ف ٧ ولهذا فالملائكة يعرضون الحقيقة المعقولة على الناس تحت صور المحسوسات كقول ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ١ «لا يمكن طلوع الشعاع الإلهي علينا إلا محتجباً بستائر مقدسة مختلفة» وأيضاً فالعقل الإنساني من حيث هو أدنى من العقل الملكي يتأيد بفعله وبحسب هذين الوجهين تعتبر استنارة الإنسان من الملاك

إذا أُجيب على الأول بأن الإيمان يقتضي أمرين أولاً ملكة العقل التي بها يتهيأ لا طاعة الإرادة الجانحة إلى الحقيقة الإلهية. لأن العقل يصدّق بالحقيقة الإيمانية لا مقتنعاً بالبرهان بل مأموراً من الإرادة «إذ ليس يؤمن أحدٌ إلا بإرادته» كما قال أوغسطينوس في مقا ٢٦ في يوحنا والإيمان بهذا الاعتبار مفاض من الله وحده. وثانياً عرض الحقائق الإيمانية على المؤمن وهذا يحصل بالإنسان كقوله في رو ١٠: ١٧ «الإيمان من السماع» لكنه يحصل أولاً بالملائكة الذين بهم تكشف الالهيات للناس فللملائكة إذن يدٌ في الانارة بالإيمان على أن الناس لا يستتبرون من الملائكة في ما يجب الإيمان به فقط بل في ما يجب فعله أيضاً

وعلى الثاني بأن النطق الطبيعي الصادر عن الله مباشرة يمكن تعزيزه بالملاك كما مرّ في مب ١٠٦ ف ١ وكذا كلما كان العقل الإنساني أقوى كانت الحقيقة المعقولة المقتنصة من الصور المستفادة من المخلوقات أعلى وهكذا يساعد الملاك الإنسان على أن يتأدى من المخلوقات إلى معرفة الله على وجهٍ أتمّ

وعلى الثالث بأنه يجوز اعتبار الفعل العقلي والانارة من وجهين أولاً من جهة الشيء المعقول وعلى هذا فكل من يعقل أو يستتير يدرك أنه يعقل أو يستتير لإدراكه أن الشيء مكتشف 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 يستتير من الملاك يدرك أنه مستتير منه

### الفصل الثاني

في أنَّ الملائكة هل يقدر أن يغيروا إرادة الإنسان

يُتَخَطَّى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الملائكة يقدر أن يغيروا إرادة الإنسان فقد كتب الشارح على قول الرسول في عبر ١: ٧ «الذي صنع ملائكته أرواحاً وخدامه لهيب نار» ما نصه «إنما هم نارٌ لا تقادهم بالروح وإحراقهم رذائلنا» وليس يصح ذلك إلا بتغييرهم الإرادة. فإذا يستطيع الملائكة أن يغيروا الإرادة

٢ وأيضاً قد كتب بيذا على قوله في متى ١٥ ما يخرج من الفم الخ «ان الشيطان ليس يلقي الهواجس القبيحة بل يضررها» وقد زاد الدمشقي على ذلك أنه يُلقِيها فقد قال في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٤ ان «كل شر وكل هوى قبيح فهو صادر عن الشياطين وقد أُذن لهم أن يُلقوا ذلك في الإنسان» فكذا إذن الملائكة الأخيار يلقون الأفكار الصالحة ويضرمونها. وليس يستطيعون ذلك إلا بتغيير الإرادة. فهم إذن يغيرون الإرادة

٣ وأيضاً ان الملاك ينير عقل الإنسان بواسطة الصور الخيالية كما مرَّ في الفصل الآنف. وكما يجوز تغيير الملاك للخيال الخادم للعقل يجوز تغييره للشوق الحسي الخادم للإرادة لأنه أيضاً قوة ذات آلة جسمانية. فإذا كما ينير الملاك العقل يجوز أن يغير الإرادة

لكن يعارض ذلك أن تغيير الإرادة خاصٌ بالله كقوله في ام ٢١: ١ «قلب الملك في يد الرب فحيثما شاء يميله»

والجواب أن يقال يجوز تغيير الإرادة على نحوين أولاً من الداخل وعلى هذا لما لم تكن حركة الإرادة سوى ميلها إلى المراد كان تغيير الإرادة خاصاً بالله واهب الطبيعة قوة هذا الميل لأنه كما أن الميل الطبيعي لا يصدر إلا عن واهب الطبيعة كذلك الميل الإرادي لا يصدر إلا عن الله الذي هو علة الإرادة. وثانياً من الخارج وهذا يحصل عند الملاك بطريقة واحدة أي من الخير الحاصل في تصور العقل فإذا من تسبب بتصور شيءٍ لئلا يُستَتهى على أنه خيرٌ كان بهذا الاعتبار محركاً للإرادة وعلى هذا فليس يقدر أن يحرك الإرادة على وجه نافذٍ إلا الله وأما الملاك والإنسان فإنما يحركانها بوجه الاقتناع كما مرَّ في مب ١٠٦ ف ٢. على أن هناك أيضاً طريقةً أخرى تتحرك بها الإرادة الإنسانية من الخارج فهي تتحرك أيضاً من الانفعالات النفسانية المتعلقة بالشوق الحسي كما تُميل الشهوة أو الغضب الإرادة إلى شيءٍ وبهذا الاعتبار كان الملائكة أيضاً من حيث يقدرون أن يهيجوا هذه الانفعالات النفسانية يقدرون أن يحركوا الإرادة لكن ليس بالضرورة إذ لا يزال لها الخيار في قبول الانفعال النفساني أو رفضه

إذا أُجيب على الأول بأنه إنما يقال لخدام الله بشراً أو ملائكةً انهم يحرقون الرذائل أو يضرمون الفضائل بطريق الاقتناع

وعلى الثاني بأن الشياطين ليس في قدرتهم أن يُلقُوا الأفكار بإحداثهم إياها في الداخل لأن استعمال القوة المفكرة خاضعٌ للإرادة على أنه يقال للشيطان مضمم الأفكار من حيث يهيج إلى التفكر أو إلى اشتهاٍ ما يُفتكر فيه بطريق الاقتناع أو إثارة الانفعال النفساني. وهذه الآثار يسميها الدمشقي إلقاءً لحدوثها في الداخل وأما الأفكار الصالحة فتُسند إلى مبدأ أعلى أي إلى الله وان حصلت

## بواسطة خدمة الملائكة

وعلى الثالث بأن العقل الإنساني ليس يقدر في الحال الحاضرة أن يتعقل ما لم يلتفت إلى الصور الخيالية وأما الإرادة الإنسانية فتقدر أن تريد شيئاً بحسب حكم العقل لا بحسب ألم الشهوة الحسية فليس حكمهما سواءً

## الفصل الثالث

في أن الملاك هل يقدر أن يغير وجدان الإنسان

يُتَخَطَّى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الملاك ليس يقدر أن يغير وجدان الإنسان ففي كتاب النفس ٢ م ١٦١ «الخيال حركةٌ حاصلةٌ عن الحس بالفعل» ولو حصل بتغيير من جهة الملاك لم يحصل عن الحس بالفعل. فإذا ينافي حقيقة الخيال الذي هو فعل القوة الوجدانية أن يحصل بتغيير من جهة الملاك

٢ وأيضاً ان الصور الحاصلة في الوجدان لكونها روحانيةً هي أشرف من الصور الموجودة في المادة المحسوسة. وليس في قدرة الملاك أن يرسم صوراً في المادة المحسوسة كما تقدم في المبحث الآنف ف ٢. فإذا ليس في قدرته أن يرسم صوراً في الوجدان وهكذا ليس في قدرته أن يغيره

٣ وأيضاً قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٣ ب ١٢ «متى خالط روحٌ آخرَ جاز أن يكشف له ما يعلمه بأشباهه اما ليدركه هو أو ليكشفه لغيره» ويظهر أن ليس في قدرة الملاك أن يخالط الوجدان الإنساني وليس في قدرة الوجدان الإنساني أن يدرك ما يدركه الملاك من المعقولات. فيظهر إذن ان ليس في قدرة الملاك أن يغير الوجدان

٤ وأيضاً ان الإنسان يُنزل في الرؤيا الخيالية أشباح الأشياء منزلة الأشياء أنفسها وفي هذه خداعٌ. ويستحيل أن يتسبب الملاك الصالح بالخداع فيظهر إذن أنه يستحيل أن يُحدث الرؤيا الوهمية بتغييره الوجدان

لكن يعارض ذلك ان ما يظهر في الأحلام فإنه يُرى بالرؤيا الخيالية. والملائكة يُوحون ببعض الأمور في الأحلام كالملاك الذي ظهر ليوسف في الحلم على ما في متى ١ و ٢. فإذا يقدر الملاك أن يحرك الوجدان

والجواب أن يُقال إنَّ الملاك خيراً كان أو شراً يقدر بقوة طبعه أن يحرك وجدان الإنسان وتحقيق ذلك أنه قد مرَّ في ف ٣ من المبحث الأنف ان الطبيعة الجسمانية تتقاد للملاك في حركتها المكانية فإذا ما يمكن حدوثه عن الحركة المكانية التي لبعض الأجسام خاضع لقوة الملائكة الطبيعية. وواضح ان الرؤى الخيالية تحدث أحياناً عندنا من تحرك الأرواح الجسمانية والأخلاق المكانية ومن ثمه قال أرسطو عند تعليقه الرؤيا الحلمية في كتاب النوم واليقظة ب ٣ و ٤ متى كان الحيوان نائماً ينبعث كثير من الدم إلى المبدأ الحساس فتنبعث معه الحركات أي الآثار الباقية من حركات المحسوسات المحفوظة في الأرواح الحسية وتحرك المبدأ الحساس فتحدث الرؤيا كما لو كان المبدأ الحساس يتحرك حينئذ من نفس الأمور الخارجية وقد يكون ثوران الأرواح والأخلاق من الشدة بحيث تحدث هذه الرؤى عند المستيقظين أيضاً كما يظهر في الممنوتين بدا السرسام ومن شاكلهم فإذا كما يحدث ذلك بثوران الأخلاق الطبيعي وأحياناً أيضاً بإرادة الإنسان الذي يتخيل باختياره ما كان قد شعر به من قبل كذلك يجوز أن يحدث بقوة الملاك الخير أو الشرير تارة مع الغيبة عن الحواس البدنية وتارة دونها

إذاً أجيب على الأول بأن مبدأ الخيال صادر عن الحس بالفعل إذ لا نقدر أن تتمثل ما لا نشعر به بوجه لا باعتبار كليته ولا باعتبار بغضيته كما ليس يقدر الاكمه أن يتمثل اللون على أنه قد يرد على الوجدان من الصور ما يجعل فعل الحركة الخيالية يصدر عن الآثار الباقية في الداخل كما مرَّ في جرم الفصل

وعلى الثاني بأن الملاك يغير الوجدان لا برسمه صورةً خياليةً لم تكن حاصلةً

أصلاً من قبل بالحس فهو ليس يقدر أن يجعل الاكمه يتمثل الألوان بل بحركة الأرواح والأخلاق  
المكانية كما تقدم في جرم الفصل

وعلى الثالث بأن ما ذُكرَ من مخالطة الروح الملكي للوجدان الإنساني ليس مخالطةً  
بالماهية بل بالأثر الذي يحدثه في الوجدان بالطريقة المتقدمة وهو يكشف له ما يعلمه لكن لا  
بالطريقة التي بها يعلمه

وعلى الرابع بأن الملاك متى أحدث رؤيا خيالية فقد ينير العقل أيضاً ليدرك ما المراد  
بهذه الأشباح فلا يكون ثمة شيء من الخداع وقد لا يتراءى في الوجدان بفعل الملاك إلا أشباح  
الأشياء فقط وليس يحصل مع ذلك حينئذٍ خداعٌ منه بل من نقص عقل من تراءت له تلك الأشباح  
كما أن المسيح لم يكن سبباً للخداع في ذكره للجموع أموراً كثيرة بالأمثال دون أن يفسرها لهم

### الفصل الرابع

في أن الملاك هل يقدر أن يغير الحس الإنساني

يُنْتَظَى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن الملاك ليس يقدر أن يغير الحس الإنساني لأن  
الفعل الحسي هو فعل الحيوية وفعل الحيوية ليس يصدر عن مبدأ خارجي فإذا تمتع صدور الفعل  
الحسي عن الملاك

٢ وأيضاً ان القوة الحسية أشرف من القوة الغاذية. ويظهر أن الملاك ليس يقدر أن يغير  
القوة الغاذية كما ليس يقدر أن يغير سواها من الصور الطبيعية. فإذا ليس يقدر أيضاً أن يغير  
القوة الحسية

٣ وأيضاً ان الحس يتحرك طبعاً من المحسوس. وليس في قدرة الملاك أن يغير ترتيب  
الطبيعة كما مرّ في مب ١١٠ ف ٤. فإذا ليس في قدرته أن يغير الحس بل إنما يتغير الحس من  
المحسوس

لكن يعارض ذلك أن الملاكين اللذين قلباً سدوم «ضرباً أهلها بالعمى حتى

عجزوا عن أن يجدوا الباب» كما في تك ١٩: ١١ ومثل ذلك ورد في ٤ ملوك ٦ عن الاراميين الذين سار بهم اليشاع إلى السامرة

والجواب أن يُقال إنَّ الحس يتغير على نحوين من الخارج كما إذا تغير من المحسوس ومن الداخل فانا نجد الحس يتغير عند ثوران الأرواح والأخلاق فإن لسان المريض لامتلأته بالصفراء يجد كل شيء مرّاً وقس عليه سائر المشاعر. وبكلا النحويين يقدر الملاك أن يغير الحس الإنساني بقوته الطبيعية فهو يقدر أن يعرض عن الحس محسوساً خارجياً متكوناً من الطبيعة أو مُحدثاً منه كما يفعل عند اتخاذه جسماً على ما مرّ في مب ٥١ ف ٢ وكذا يقدر أيضاً أن يثير في الداخل الأرواح والأخلاق التي منها يتغير الحس إلى حالات مختلفة كما مرّ في الفصل الآنف

إذا أُجيب على الأول بأنه يمتنع وجود مبدأ الفعل الحسي دون المبدأ الداخلي الذي هو القوة الحسية غير أنه يجوز أن يتحرك ذلك المبدأ الداخلي من الخارج على أنحاء شتى كما مرّ في جرم الفصل

وعلى الثاني بأن الملاك يقدر أن يتوسل بآثارة الأرواح والأخلاق في الداخل إلى تغيير فعل القوة الغاذية وكذا أيضاً إلى تغيير فعل القوة الشوقية والحسية وكل قوة ذات آلة جسمانية وعلى الثالث بأن فعل شيء على خلاف ترتيب الخليفة بأسرها غير مقدور للملاك وأما فعل شيء على خلاف ترتيب طبيعة جزئية فمقدور له إذ ليس خاضعاً لمثل هذا الترتيب وهكذا يقدر أن يغير الحس بطريقة مخصوصة على خلاف الطريقة العامة



## المبحث الثاني عشر بعد المئة

### في رسالة الملائكة - وفيه أربعة فصول

ثم ينبغي النظر في رسالة الملائكة والبحث في ذلك يدور على أربع مسائل — ١ هل يُرسل بعض الملائكة للخدمة — ٢ هل يرسل جميعهم — ٣ في أن الذين يرسلون هل هم وقوفٌ بين يديه تعالى — ٤ في انهم من أية مراتب يرسلون

### الفصل الأول

#### في أن الملائكة هل يرسلون للخدمة

يُتخطى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الملائكة لا يُرسلون للخدمة فان كل رسالة إنما تكون إلى مكانٍ معيّن. والأفعال العقلية لا تعين مكاناً لأن العقل يجرد عن المكان والزمان. فإذا لما كانت الأفعال الملكية عقلية يظهر أن الملائكة لا يُرسلون ليفعلوا أفعالهم

٢ وأيضاً ان سماءَ عليين مكانٌ خاصٌ بشرف الملائكة فلو أرسلوا للخدمة لفقدوا شيئاً من شرفهم في ما يظهر وهذا محالٌ

٣ وأيضاً ان الشواغل الخارجية عائقةٌ عن التأمل في الحكمة ومن ثمه قيل في سي ٣٨: ٢٥ «القليل الاشتغال يحصل على الحكمة» فلو أرسل بعض الملائكة لقضاء الخدم الخارجية لعاقهم ذلك في ما يظهر عن التأمل. وسعادتهم كلها قائمةٌ بالتأمل في الله. فلو أرسلوا لفقدوا شيئاً من سعادتهم وهذا محالٌ

٤ وأيضاً ان الخدمة من شأن الأدنى ولذا قيل في لو ٢٢: ٢٧ «من أكبر المتكئ أم الذي يخدم اليس المتكئ» والملائكة أعظم منا في رتبة الطبيعة فإذا لا يُرسلون لخدمتنا لكن يعارض ذلك قوله في خر ٢٣: ٢٠ «ها أنا ذا مرسلٌ ملاكي أمامك»

والجواب أن يقال يتضح مما مرَّ في مب ١٠٨ ف ٦ ان بعض الملائكة يُرسلون من الله للخدمة فقد تقدم في مب ٤٣ ف ١ عند الكلام على رسالة الأقانيم الإلهية انه إنما يقال مُرسل لمن يصدر بنحو ما عن آخر لبيبتدئ أن يوجد حيث لم يكن من قبل أو حيث كان من قبل ولكن على حالٍ أخرى فيقال ان الابن أو الروح القدس يُرسل باعتبار صدوره عن الآب بالأصل وبيبتدئ أن يوجد على حالٍ جديدة أي بالنعمة أو الطبيعة المتخذة حيث كان قبلاً بحضور الألوهية إذ من خاصية الله أن يوجد في كل مكان لأنه لما كان الفاعل الكلي كانت قدرته تتعلق بجميع الموجودات فكان موجوداً في جميع الأشياء كما مرَّ في مب ٨ ف ١. على أن الملاك لكونه فاعلاً جزئياً لا تتعلق قدرته بمجموع الكائنات بل إذا تعلقت بأحدها لم تتعلق بالآخر ومن ثمة إذا وُجد في مكانٍ لم يوجد في آخر. وواضح مما تقدم في مب ١١٠ ف ١ ان الملائكة موكلون بتدبير الخليقة الجسمانية فإذا متى وجب فعل شيءٍ يتعلق بخلقة جسمية بواسطة الملائكة تعلقت قدرة الملاك من جديدٍ بذلك الجسم فابتدأ أن يوجد هناك من جديد وهذا كله يحدث بأمر الله فيلزم إذن مما تقدم أن الملاك يرسل من الله إلا أن ما يفعله الملاك المُرسل يصدر عن الله على أنه المبدأ الأول الذي بأمره وسلطانه يفعل الملائكة ويرجع إليه تعالى على أنه الغاية القصوى وهو يفعل ذلك بوجه الخدمة لأن الخادم بمنزلة آلةٍ عاقلة والآلة تتحرك من آخر ويتجه فعلها إلى آخر ومن ثمة كانت أفعال الملائكة تسمى خدماً ويقال انهم يُرسلون للخدمة

إذا أجيب على الأول بأن فعلاً يقال له عقليّ بمعنيين أولاً بمعنى كونه مستقراً في العقل كالتأمل وهذا الفعل ليس يعين لنفسه مكاناً حتى ان اوغسطينوس قال في كتاب الثالث ٤ ب ٢٠ «ونحن أيضاً من حيث ندرك بالعقل أمراً أزلياً لا نكون في هذا العالم» وثانياً بمعنى كونه مرتباً ومأموراً به من العقل وواضح ان

الأفعال العقلية بهذا المعنى قد تعين أحياناً أمكنةً لأنفسها

وعلى الثاني بأن اختصاص سماء عليين بشرف الملائكة إنما هو بحسب نوع من اللياقة إذ يليق أن يُخصَّ أعلى الاجرام بالطبيعة التي هي فوق جميع الاجرام إلا أن 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 بأن الانشغال الخارجي عندنا يعوق عن صفاء التأمل لأننا نُقبل على الفعل بالقوى الحسية التي يعوق اشتداد أفعالها أفعال القوة العقلية وأما الملاك فإنه بالفعل العقلي وحده يرتب أفعاله الخارجية فلم تكن أفعاله الخارجية عاتقة عن تأمله في شيءٍ لأنه متى كان أحد الفعلين قاعدةً وعلةً للآخر فلا يعوق أحدهما الآخر بل يساعده ولهذا قال غريغوريوس في أدبياته ك ٢ ب ٢ «متى خرج الملائكة إلى خارج لا يفقدون لذة التأمل الداخل»

وعلى الرابع بأن الملائكة يخدمون في أفعالهم الخارجية أولاً الله وثانياً إيانا ليس لأننا أعلى منهم على وجه الإطلاق بل لأن كل إنسانٍ أو ملاكٍ باعتبار صيرورته مع الله واحداً بالروح لاتصاله به هو أعلى من كل خليفةٍ ومن ثمة قال الرسول في فيلبي ٢: ٣ «فليحسب كل منكم صاحبه أفضل منه»

## الفصل الثاني

هل يرسل جميع الملائكة للخدمة

يُتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن جميع الملائكة يرسلون للخدمة فقد قال الرسول في عبر ١: ١٤ «جميعهم أرواحٌ خادمة ترسل للخدمة»

٢ وأيضاً ان أعلى المراتب مرتبة السروفيين كما يتضح مما تقدم في مب ١٠٨ ف ٦. وقد أرسل أحد السروفيين ليظهر شفتي النبي كما في اش ٦ فأولى إذن

أن يُرسل من دونهم من الملائكة

٣ وأيضاً ان الاقانيم الإلهية مجاوزةً جميع مراتب الملائكة بغير تناء. وهي تُرسل. فأولى إذن أن يرسل جميع الملائكة الأعلين

٤ وأيضاً لو كان الملائكة الأعلون لا يرسلون للخدمة الخارجية لم يكن ذلك إلا لأنهم يقضون الخدم الإلهية بواسطة الملائكة الأدنى. ولما كان بين كل ملاك وملاك تفاوتٌ كما مرَّ في مب ١٠٨ ف ٣ كان دون كل ملاك ملاكٌ آخر ما عدا الملاك الأخير فيلزم أن لا يرسل للخدمة إلا الملاك الأخير وهذا منافٍ لقوله في دانيال ٧: ١٠ «تخدمه ألوفُ ألوفٍ»

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في خط ٣٤ على الإنجيل مستشهداً برأي ديونيسيوس «الأجواق العالية لا تستعمل أصلاً للخدمة الخارجية»

والجواب أن يقال يتضح مما مرَّ في مب ١١٠ ف ١ ان ترتيب العناية الإلهية قضى بتدبير الأدنى بالأعلى ليس عند الملائكة فقط بل عند سائر الكائنات أيضاً على أن الله قد يسمح بالعدول عن هذا الترتيب في الأمور الجسمانية إلى ترتيب أعلى أي باعتبار ما يوافق إظهار النعمة فهو قد تولى بنفسه إبراء الأكمه وبعث لعازر دون شيءٍ من أفعال الاجرام السماوية وكذا الملائكة الأخيار والأشرار أيضاً يستطيعون أن يفعلوا شيئاً في هذه الأجسام المشاهدة من دون فعل الاجرام السماوية كعقد سحبٍ ممطرٍ ونحو ذلك ولا يشكَّن أحدٌ في أن الله يستطيع أن يوحى إلى الناس بعض الأمور مباشرةً دون توسط الملائكة وأن الملائكة الأعلين يستطيعون ذلك دون توسط الملائكة الأدنى وبهذا الاعتبار صار بعض إلى أنه باعتبار الشريعة العامة لا يرسل الملائكة الأعلون بل الأدنى فقط ولكن قد يرسل الأعلون أيضاً بإذنٍ إلهيٍّ مخصوصٍ على أن هذا القول بعيدٌ عن الصواب في ما يظهر لأن ترتيب الملائكة يعتبر بحسب مواهب النعمة

وليس فوق ترتيب النعمة ترتيباً آخر فيُعدّل عنه إليه كما يعدل عن ترتيب الطبيعة إلى ترتيب النعمة ويجب أن يعتبر أيضاً أن ترتيب الطبيعة يُعدّل عنه عند فعل المعجزات لأجل تقرير الايمان الذي لا يفيد فيه شيئاً العدول عن الترتيب الملكي لتعذر معرفتنا به. وأيضاً فليس من الخدم الالهية ما هو من العظم بحيث يتعذر قضاؤه بواسطة المراتب السافلة ومن ثمة قال غريغوريوس في الموضع المتقدم ذكره «الذين يخبرون بالعظائم يقال لهم رؤساء ملائكة ولذلك أرسل جبرائيل رئيس الملائكة إلى مريم العذراء» مع أن هذا كان أعظم الخدم الالهية كافةً ولهذا يجب أن يُوافق مطلقاً على قول ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٥ «لا يرسل الملائكة الأعلون أصلاً للخدمة الخارجية»

إذا أُجيب على الأول بأنه كما أن بعض رسالات الأفانيم الالهية مرئية تتعلق بالخلق الجسمية وبعضها غير مرئية 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 أي من حيث ينير ملائكة ملاكاً وباعتبار هذا النوع من الرسالة يرسل جميع الملائكة — أو يُقال إن مراد الرسول بذلك إثبات كون المسيح أعظم من الملائكة الذين بهم أُعطيت الشريعة دلالةً على فضل الشريعة الجديدة على الشريعة العتيقة وهكذا ليس يجب حمله إلاً على ملائكة الخدمة الذين بهم أُعطيت الشريعة

وعلى الثاني بأن مذهب ديونيسيوس على ما في الموضع المتقدم ذكره ان الملاك الذي أُرسِل لتطهير شفتي النبي كان من الملائكة الأذنين وإنما قيل له سروف أي محرق بالاشتراك لأنه كان أتى ليحرق شفتي النبي — أو يُقال إن الملائكة الأعلين يبذلون المواهب الخاصة التي يُسمون منها بواسطة الملائكة الأذنين فيكون قوله

ان أحد السروفيين طهر بالنار شفّتي النبي ليس لأنه فعل ذلك بنفسه مباشرة بل لأن ملاكاً الأدنى فعله بقوته كما يُسند حلُّ أحد الناس إلى البابا وان فعل ذلك بواسطة آخر وعلى الثالث بأن الأقانيم الإلهية لا ترسل للخدمة بل إنما تطلق عليها الرسالة بالاشتراك كما يتضح مما مرَّ في جرم الفصل وفي مب ٤٣

وعلى الرابع بأن في الخدم الإلهية درجاتٍ مختلفة لا مانع من أن يرسل لمباشرة الخدم ملائكة متفاوتون أيضاً بحيث يُرسل الأعلون للخدم العالية والأدنون للخدم السافلة

### الفصل الثالث

هل جميع الملائكة الذين يُرسلون ينتقون بين يدي الله يُتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الملائكة الذين يُرسلون يقفون أيضاً بين يدي الله فقد قال غريغوريوس في خط ٣٤ على الإنجيل «فالملائكة إذن يُرسلون ويقفون بين يدي الله لأنه إذا كان الروح الملكي محصوراً فليس الروح الأعظم الذي هو الله محصوراً» ٢ وأيضاً ان ملاك طوبيا أرسل للخدمة وقد قال في طو ١٢: ١٥ «أنا هو رافائيل الملاك أحد السبعة الواقفين أمام الله» فإذا الملائكة الذين يُرسلون يقفون بين يدي الله ٣ وأيضاً كل ملاك سعيد فهو أقرب إلى الله من الشيطان. والشيطان يقف بين يدي الله كقوله في أيوب ١: ٦ «لما وقف بنو الله أمام الرب قام الشيطان أيضاً بينهم» فإذا أولى أن يقف بين يديه تعالى الملائكة الذين يُرسلون للخدمة ٤ وأيضاً لو كان الملائكة الأدنون لا يقفون بين يدي الله لم يكن ذلك إلا لأنهم لا يتلقون الانارات الإلهية مباشرة بل بواسطة الملائكة الأعلى. على أن كلاً

من الملائكة يتلقى الانارات الإلهية بواسطة ملاكٍ أعلى ما عدا الجميع فيلزم إذن ان ليس يقف بين يدي الله الا الملاك الأعلى فقط وهذا منافٍ لقوله في دا ٧: ١٠ «تخدمه أَلُوفٌ وأَلُوفٌ وتقف بين يديه ربوات ربوات» فإذا الذين يُرسلون أيضاً يقفون بين يدي الله

لكن يعارض ذلك ما قاله غريغوريوس في أدبياته ك ١٧ ب ٩ عند كلامه على قوله في أيوب ٢٥: هل من عددٍ لجنوده ونصّه «تقف بين يدي الله تلك القوات التي لا تخرج لإبلاغ الناس بعض الأمور» فإذا أولئك الذين يرسلون للخدمة لا يقفون بين يدي الله

والجواب أن يقال يجعل الملائكة قسمين وقوفاً وخُدّاماً على مثال الذين يتصلون بخدمة أحد الملوك فإن منهم من يقف دائماً بين يديه ويتلقى أوامره مباشرةً ومنهم من تبلغ إليه الأوامر الملكية بواسطة الوقوف بين يديه كمن يتولى إدارة المدن وهؤلاء يقال لهم خُدّامٌ لا وقوف. وعلى هذا يجب أن يُعتبر ان جميع الملائكة يرون الذات الإلهية مباشرةً ومن ثمه قال غريغوريوس في أدبياته ك ٢ ب ٢ «الذين يُرسلون للخدمة الخارجية لأجل خلاصنا يستطيعون دائماً أن يقفوا بين يدي الله ويروا وجه الآب» إلا أنه ليس يستطيع جميع الملائكة أن يدركوا غوامض الأسرار الإلهية في ضياء الذات الإلهية بل إنما يدركها الأعلون فقط وبهم تكشف للأدنين. وبهذا الاعتبار كان الوقوف خاصاً بالملائكة الأعلين ذوي الطبقة الأولى المخصوصة بالاستتارة من الله مباشرةً كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٧

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراض الأول والاعتراض الثاني اللذين ينهضان باعتبار الضرب الأول من الوقوف بين يدي الله

وأجيب على الثالث بأنه لم يُقَل أن الشيطان وقف بين يدي الله بل أنه قام

بين الواقفين لأنه «وان فقد السعادة لم يفقد مع ذلك الطبيعة المماثلة للملائكة» كما قال غريغوريوس في أدبياته ك ٢ ب ٢

وعلى الرابع بأن جميع الواقفين بين يدي الله يرون بعض الأشياء مباشرةً في ضياء الذات الإلهية ولهذا يُقال إنّ الطبقة الأولى كلها مخصوصةً بالاستتارة من الله مباشرةً غير أن الأعلى منهم يدركون أكثر مما يدركه الأدنى وينبشرون فيه الآخرين كما أن بعض الوقوف بين يدي الملك يعلم من أسرارهِ أكثر مما يعلمهُ البعض الآخر

### الفصلُ الرَّابِعُ

هل يُرسل جميع ملائكة الطبقة الثانية

يُتخطى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن جميع ملائكة الطبقة الثانية يُرسلون لأن الملائكة كلهم اما يقفون بين يدي الله أو يخدمونه كما في دانيال ٧. وملائكة الطبقة الثانية لا يقفون بين يدي الله لأنهم يستنبشون بملائكة الطبقة الأولى كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٨ فإذاً جميع ملائكة الطبقة الثانية يُرسلون للخدمة

٢ وأيضاً قال غريغوريوس في أدبياته ك ١٧ ب ٩ «الذين يخدمون الله أكثر من الذين يقفون بين يديه» ولو كان ملائكة الطبقة الثانية لا يُرسلون جميعاً للخدمة لم يكن ذلك صحيحاً. فإذاً جميع ملائكة الطبقة الثانية يُرسلون للخدمة

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الموضع المتقدم ذكره «السيادات أجل من أن تكون خاضعةً بوجهٍ من الوجوه». والرسالة للخدمة من قبيل الخضوع. فإذاً لا تُرسل السيادات للخدمة والجواب أن يُقال إنّ الرسالة للخدمة الخارجية تليق حقيقةً بالملاك من

حيث يفعل بأمر الله ما يتعلق بخليقة جسمانية على ما مرَّ في ف ١ وهذا راجع إلى قضاء الخدمة الإلهية. وخاصيات الملائكة تظهر من أسمائهم كما قال ديونيسيوس في الكتاب المتقدم ذكره ب ٧ و ٨ ومن ثمَّه إنما يُرسل للخدمة الخارجية ملائكة تلك المراتب الدالة أَسْمَاؤها على شيء من الانفاذ. واسم السیادات ليس يدل على شيء من الانفاذ بل على تدبير ما يجب انفاذه والأمر به. فقط لكن أسماء المراتب السفلى تدل على شيء من الانفاذ فان اسمي الملائكة ورؤساء الملائكة موضوعان من معنى الابلاغ واسمي القوات والسلطين يتضمنان نسبةً إلى فعلٍ ما ومن شأن الرئيس أيضاً ان يكون المقدم بين العاملين كما قال غريغوريوس في خط ٣٤ على الإنجيل. وعلى هذا فالرسالة للخدمة الخارجية خاصةً بهذه المراتب الخمس لا بالمراتب الأربع العالية

إذاً أُجيب على الأول بأن السیادات تُعدُّ بين الملائكة الخادمين لا بمعنى انهم منفذون الخدمة بل بمعنى انهم مدبرون وأمرّون بما يجب أن يفعله آخرون كالمهندسين الذين لا يفعلون بيدهم شيئاً بل يدبرون ويأمرّون بما يجب أن يفعله غيرهم

وعلى الثاني بأن عدد الوقوف بين يدي الله والخدام يجوز فيه اعتباران فقد قال غريغوريوس ان الخدام أكثر من الوقوف لأنه لم يحمل قوله «تخدمه ألوف ألوف» على معنى التضعيف بل على معنى التبعض فهو بمثابة قوله ألوف من عدد الالوف فيكون عدد الخدام غير محصور دلالةً على زيادته بخلاف عدد الوقوف فانه محصور لقوله بعد ذلك «ويقف بين يديه ربوات ربوات» وهذا يتمشى على اعتبار الأفلاطونيين الذين كانوا يقولون كلما كانت بعض الأشياء أقرب إلى المبدأ الأول الواحد كانت أقل عدداً كما أنه كلما كان العدد أقرب إلى الوحدة كان أقل وهذا القول صحيح باعتبار عدد المراتب لأن مراتب الخدام

ستٌ ومراتب الوقوف ثلاث. وأما ديونيسيوس فقد قال في مراتب السلطة السماوية ب ١٤ ان كثرة الملائكة مجاوزة لكل كثرة مادية بمعنى أنه كما أن الاجرام العالية مجاوزة في عظمها الاجرام السافلة إلى ما يكاد يخرج عن حد الاستقصاء كذلك الطبائع العالية المجردة مجاوزة في كثرتها جميع الطبائع الجسمية لأن الأفضل يقصده الله قصداً أخصاً ويجعله في عددٍ أوفر وعلى هذا يكون الوقوف أكثر من الخدام لكونهم أعلى منهم وبهذا الاعتبار يُحمل قوله «الوفُ الوفُ» على معنى التضعيف فيكون بمثابة قوله ألوفٌ متكررة ألوف مراتٍ ولما كانت مئة عشرة ألفاً فلو قيل مئات ربواتٍ لدلّ ذلك على أن عدد الوقوف مساوٍ لعدد الخدام ولكنه قيل «ربوات ربوات» فدل ذلك على أن عدد الوقوف أوفر كثيراً من عدد الخدام وليس المراد مع ذلك من هذا العدد ان عدد الملائكة على قدره فقط بل هو أعظم من ذلك جداً لمجاوزته كل كثرة مادية وهذا يدل عليه مضاعفة الاعداد الكبرى أي العشرات والمئات والالوف قاله ديونيسيوس في الموضع المتقدم ذكره



### المبحث الثالث عشر بعد المئة

#### في حراسة الملائكة الأخيار - وفيه ثمانية فصول

ثم يجب النظر في حراسة الملائكة الأخيار ومحاربة الملائكة الأشرار والبحث في الأول يدور على ثمانين مسائل — ١ هل يحرس الملائكة الناس — ٢ هل يوكل بكل إنسان ملاكٌ يحرسه — ٣ هل الحراسة خاصةً بأدنى المراتب الملكية فقط — ٤ هل يليق بكل إنسان أن يكون له ملاكٌ حارسٌ — ٥ متى تبدئُ حراسة الملاك للإنسان — ٦ في أن الملاك هل يحرس الإنسان دائماً — ٧ هل يؤلمه هلاك المحروس — ٨ هل يختصم الملائكة بسبب الحراسة

## الفصلُ الأوَّل

في أنَّ الملائكة هل يحرسون الناس

يُتَخَطَّى إلى الأوَّل بأن يقال: يظهر أنَّ الملائكة لا يحرسون الناس إذ إنما يُوكَّل الحراس ببعضٍ لأنهم لا يقدرُون أو لا يعرفون أنَّ يحرسوا أنفسهم كالأطفال والمرضى. والإنسان يقدر باختياريه أنَّ يحرس نفسه ويعرف ذلك بمعرفته الطبيعية للشريعة الطبيعية. فإذا ليس يحرس الملاك الإنسانَ

٢ وأيضاً حيث تكون حراسة أقوى فليس في حراسةٍ أضعف فائدة في ما يظهر. والله يحرس الناس كقوله في مز ١٢٠: ٤ «ان حارس إسرائيل لا يوسن ولا ينام» فإذا لا حاجة إلى حراسة الملاك للإنسان

٣ وأيضاً ان هلاك المحروس يُعلل باهمال الحارس ومن ثمَّ قيل لبعضهم في ٣ ملوك ٢٠: ٣٩ «احرس هذا الرجل وان أفلت منك تكون نفسك بدلاً من نفسه» وفي كل يوم يهلك كثيرٌ من الناس بسقوطهم في الخطيئة مع قدرة الملائكة على مساعدتهم اما بالتجلي لهم على وجه محسوس أو بفعل المعجزات أو بما يشبه ذلك فلو كان الملائكة موكلين بحراسة الناس لكانوا مُهمِّلين ما يجب عليهم وهذا بيِّن البطلان. فإذا ليس الملائكة حراساً للناس

لكن يعارض ذلك قوله في مز ٩٠: ١١ «أوصى ملائكتُهُ بك ليحرسوك في جميع طرقك» والجواب أن يُقال إنَّ العناية الإلهية قضت في جميع الأشياء بأن المتحركات والمتغيرات تُحرَّك وتُدبَّر بما ليس متحركاً وما ليس متغيراً كما تحرَّك وتُدبَّر جميع الجسمانيات بالجواهر الروحانية والغير المتحركة والاجرام السفلية بالاجرام العلوية الغير المتغيرة في جوهرها بل نحن أيضاً نتدبَّر في النتائج التي نقدر أن نرى فيها

آراءً مختلفة بالمبادئ المقررة عندنا على وجهٍ راهنٍ. وواضحٌ ان معرفة الإنسان وميله في أعماله يجوز أن يتغيرا على أنحاءٍ متكررة ويبتعدا عن سنن الخير ولذا وجب أن يوكل الملائكة بحراسة الناس فيتدبر الناس ويتحركوا بهم إلى الخير

إذاً أُجيب على الأول بأن الإنسان يقدر باختياره أن يجتنب الشر اجتناباً يسيراً لكن لا اجتناباً كافياً فإن اهواء نفسه المتكررة تُضعف ميله إلى الخير وكذا المعرفة الاجمالية للشريعة الطبيعية المرسومة في الإنسان طبعاً تسدّد الإنسان قليلاً نحو الخير لكن لا تسديداً كافياً فقد يعرض للإنسان أن يخطئ على أنحاءٍ متكررة في تطبيقه مبادئ الشرع الكلية على الأعمال الجزئية ومن ثمَّ قيل في حك ٩: ١٤ «أفكار البشر ذات أحجامٍ وبصائرنا غير راسخة» ولهذا كان الإنسان في حاجةٍ إلى حراسة الملاك

وعلى الثاني بأن فعل الخير يقتضي أمرين أحدهما ميل الإرادة إلى الخير وهذا يحصل عندنا بملكة الفضيلة الخلقية والثاني أن يجد العقل طرقاً ملائمة لتكميل خير الفضيلة وهذا قد جعله الفيلسوف إلى الفطنة كما في الخليقات ك ١٠ ب ٨ وك ٦ ب ١٢. فالله باعتبار الأول يحرس الإنسان مباشرةً بآيائه النعمة والفضائل وباعتبار الثاني يحرسه من حيث هو المدبر الكلي الذي يبلغ تدبيره إليه بواسطة الملائكة كما مر في مب ١١١ ف ١

وعلى الثالث بأن الناس كما يعرضون عن غريزة الخير بسبب شهوة الخطيئة كذلك يُعرضون عن إرشاد الملائكة الأخيار الذي يحصل لهم على وجهٍ غير مرئي بانارة الملائكة إياهم لفعل الخير فإذاً ليس يجب تعليل هلاك الناس باهمال الملائكة بل بشرية الناس واما تجليهم أحياناً للناس على وجهٍ مرئي بخلاف الشريعة العامة فهو من نعمة الهية خاصة على حدِّ فعل المعجزات أيضاً بخلاف ترتيب الطبيعة

## الفصل الثاني

### هل لكل إنسان ملاك يحرسه

يُتَخَطَّى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن ليس لكل إنسان ملاك يحرسه فان الملاك أقدر من الإنسان. وان إنساناً واحداً ليكفي لحراسة كثير من الناس. فإذا أولى أن يقدر ملاك واحد على حراسة كثير من الناس

٢ وأيضاً ان الأعلى يوجه الأدنى إلى الله بالأوسط كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة البيعية ب ٣ ولما كانت جميع الملائكة متفاوتة كما مر في مب ١٠٨ ف ٣ كان ملاك واحد فقط مباشراً للناس دون توسط ملاك آخر. فإذا إنما يحرس الناس مباشرة ملاك واحد فقط

٣ وأيضاً ان الملائكة الأعظمين يُفَوَّض إليهم الوظائف العظمى وليست حراسة أحد الناس وظيفة أعظم من حراسة الآخر لتساوي الناس جميعاً في الطبيعة فإذا لما كان جميع الملائكة متفاوتين في درجاتهم كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٥ يظهر أن ليس لكل إنسان ملاك يحرسه

لكن يعارض ذلك ان ايرونييموس كتب في شرحه قول متى ١٨ ان ملائكتهم في السموات الآية ما نصه «ان النفوس البشرية لهي من عظم الشرف بحيث ان لكل منها ملاكاً موكلًا بحراستها منذ ولادتها»

والجواب أن يقال لكل إنسان ملاك موكل بحراسته وتحقيقه ان حراسة الملائكة نوع من انفاذ عناية الله بالناس وعناية الله بالناس مختلفة عنها بسائر المخلوقات الفاسدة لاختلاف نسبة الناس وسائر المخلوقات الفاسدة إلى عدم الفساد فان الناس ليسوا منزَّهين عن الفساد في نوعهم فقط بل في صور افرادهم أيضاً أي في نفوسهم الناطقة وهذا ممتنع في سائر الفاسدات. وواضح ان عناية الله تتعلق أصالةً بالباقيات وأما الفانيات فإنما تتعلق بها من حيث توجهها إلى

الباقيات فنسبتها إذاً إلى كل فردٍ من الناس كنسبتها إلى كل جنسٍ أو نوعٍ من الفاسدات وقد صار غريغوريوس في خط ٣٤ في الإنجيل إلى أن لكل جنسٍ من الكائنات مرتبةً موكلةً به فالسلاطين مثلاً موكلة بطرد الشياطين والقوات موكلة بفعل المعجزات في الأمور الجسمية ويحتمل أن يكون لكل نوعٍ ملائكةً من ملائكة رتبةٍ واحدة موكّلٌ به فإذاً من مُقتضى الصواب أيضاً أن يكون لكل إنسان ملائكةً موكّلٌ بحراسته

إذاً أُجيب على الأول بأن الإنسان يُحرَس على نحوين أحدهما من حيث هو فردٌ وبهذا الاعتبار يجب للإنسان الواحد حارسٌ بل ربما وكُلٌ به حُرَّاسٌ والثاني من حيث هو جزءٌ مجتمَع ما وبهذا الاعتبار يُوكّل بحراسة المجتمع كله إنسانٌ واحدٌ يكون من شأنه أن يُعنى بما يتعلق بكل فردٍ بالنسبة إلى المجتمع كله كالأعمال الخارجة التي يترتب عليها بنيان الآخريين أو معترتهم. والملائكة تُوكّل بحراسة الناس حتى في المحجوبات والخفايا المتعلقة بخلاص كلٍ منهم في نفسه. فإذاً لكل إنسان ملائكةً مُوكّلٌ بحراسته

وعلى الثاني بأن من الأشياء ما يستتير فيه من الله مباشرةً جميع ملائكة الطبقة الأولى كما مرّ في المبحث الأنف ف ٣ ومنها ما يستتير فيه من الله مباشرةً الأعلون منهم فقط وهم يكشفونه للأدنين وكذا يقال في المراتب الساقلة أيضاً فمن الأشياء ما يستتير فيه الملاك الأدنى الأعلى ومنها ما يستتير فيه من أقرب من فوقه إليه فإذاً يجوز أيضاً أن ينير أحدُ الملائكة الإنسان مباشرةً وإن كان دونه ملائكةً يستتيريون منه

وعلى الثالث بأن الناس وإن تساوا في الطبيعة لكن فيهم شيئاً من التفاوت من حيث يساق بالعناية الإلهية بعضهم إلى غايةٍ أعظم وبعضهم إلى غايةٍ أحقر كقوله في سي ٣٣: ١٢ «الرب ميز بينهم بسعة علمه فمنهم من باركه

واعلاه... ومنهم من لعنه وخفضه» وهكذا تكون حراسة إنسانٍ وظيفةً أعظم من حراسة آخر

### الفصلُ الثالثُ

في أن حراسة الناس هل هي خاصة بأدنى مراتب الملائكة فقط يُتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن حراسة الناس ليست خاصةً بأدنى مراتب الملائكة فقط فقد قال الذهبي الفم في خط ٦٠ على متى ليس المراد في قوله ان ملائكتهم في السماوات الآية مطلق الملائكة بل الملائكة الأعلى. فإذا الملائكة الأعلى يحرسون الناس

٢ وأيضاً قال الرسول في عبر ١: ١٤ ان الملائكة «يُرسلون للخدمة من أجل الذين سيرثون الخلاص» وهذا يظهر منه ان الغرض من رسالة الملائكة حراسة الناس. وقد مرّ في المبحث الأنف ف ٤ ان مراتب خمساً تُرسل للخدمة الخارجة. فإذا جميع ملائكة هذه المراتب الخمس تتولى حراسة الناس

٣ وأيضاً ان أعظم شيء ضرورةً لحراسة الإنسان في ما يظهر هو طرد الشياطين وهو أخص شيء بالسلطين كما قال غريغوريوس في خط ٣٤ على الإنجيل وفعل المعجزات وهو خاصٌ بالقوات فإذا تتولى هاتان المرتبتان الحراسة وليست خاصة بالمرتبة السفلى فقط

لكن يعارض ذلك ان حراسة البشر تُخصّص في مز ١١٠ بالملائكة الذين مرتبتهم أدنى المراتب كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٩

والجواب أن يُقال إنّ حراسة الإنسان ضربان كما مرّ في الفصل الأنف احدهما جزئية من حيث ان لكل إنسان ملاكاً يتولى حراسته وهذه خاصةً بأدنى المراتب الملكية التي من شأنها ابلاغ الأمور الحقيرة على ما قال غريغوريوس في الموضع المتقدم ذكره وأحقر شيء في وظائف الملائكة العناية بما يرجع إلى

خلاص الإنسان الفرد. والثانية كلية وهي متكررة بحسب اختلاف المراتب لأنه كلما كان الفاعل أعمَّ كان أعلى وعلى هذا فحراسة الجماعة البشرية إلى مرتبة الرئاسة أو رؤساء الملائكة ومن ثمَّ يقال لميخائيل الذي نسميه رئيس الملائكة أحد الرؤساء كما في دا ١٠ ١ وحراسة جميع الطبائع الجسمية أيضاً إلى القوات وحراسة الشياطين أيضاً إلى السلاطين وحراسة الأرواح الخيرة أيضاً إلى الرئاسة أو السیادات على ما قال غريغوريوس في خط ٣٤ على الإنجيل

إذاً أجب على الأول بأنه يُحتمل أن يكون مراد الذهبي الفم في قوله المورد الملائكة الأعلى من أدنى المراتب الملكية لأن في كل مرتبة أوائل وأواسط وأواخر كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٤ ويُحتمل أن يكون الملائكة الأعلون موكلين بحراسة المنتخبين من الله لدرجة من المجد أعلى

وعلى الثاني بأن ليس جميع الملائكة الذين يُرسلون موكلين بحراسة كل إنسان بل بعض المراتب موكلّة بالحراسة الكلية على تفاوتٍ في الأكثر والأقل كما مرَّ قريباً

وعلى الثالث بأن الملائكة الأدنى أيضاً يمارسون وظائف الأعلى من حيث يشتركون في شيء من مواهبهم ونسبتهم إليهم كنسبة منفذي قدرتهم وبهذا الاعتبار يقدر جميع ملائكة المرتبة السفلى أيضاً أن يطردوا الشياطين ويفعلوا المعجزات

#### الفصل الرابع

في أنه هل لجميع الناس ملائكة حارسه

يُنخَطى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن ليس لجميع الناس ملائكة حارسه فقد قيل عن المسيح في فيلبي ٢: ٧ «صائراً في شبه البشر موجوداً كبشر في الهيئة» فلو كان لجميع الناس ملائكة حارسه لكان للمسيح أيضاً ملاكٌ حارسٌ

وهذا غير لائق في ما يظهر لأن المسيح أعظم من جميع الملائكة فإذا ليس لجميع الناس ملائكة حراسة

٢ وأيضاً إن آدم كان أول البشر كافةً. وهو لم يكن محل لحراسة ملاكٍ له في حال البرارة على الأقل إذ لم يكن في تلك الحال محفوفاً بشيءٍ من الأخطار. فإذا ليس يتولى الملائكة حراسة جميع الناس

٣ وأيضاً إن الغرض من حراسة الملائكة للناس هو إبلاغهم الحياة الخالدة وحضهم على احسان العمل وكفائتهم شر وثبات الشياطين. والناس المعلوم هلاكهم بعلم سابق لن يبلغوا الحياة الخالدة والكفرة وإن عملوا الخير أحياناً لكنهم لا يُحسِنون عَمَلَهُ إذ لا يعملونه بنيةً مستقيمة فإن الايمان هو قِوَامُ النية كما قال اوغسطينوس في مقدمته على مز ٣١ ومجيء المسيح الدجال سيكون بعمل الشيطان كما في ٢ تسا ٢. فإذا ليس لجميع الناس ملائكة حراسة

لكن يعارض ذلك قول ايرونييموس المورد في معارضة الفصل الثاني من هذا المبحث وهو ان لكل نفس ملاكاً موكلًا بحراستها

والجواب أن يُقال إنَّ مَثَلَ الإنسان في هذه العاجلة مَثَلُ مسافرٍ في سبيلٍ إلى وطنه وهو في هذا السبيل محفوف بأخطار داخلية وخارجية كقوله في مز ١٤١: ٤ «أخفوا لي فخاً في الطريق الذي كنت سالكاً فيه» وكما يوكل بالناس السالكين في سبيل غير مأمونٍ من يحرسهم كذلك يُوكل بكل إنسان ما دام مسافراً ملاكٌ حارسٌ ومتى أتمَّ السبيل فارقه الملاك الحارس ورافقه في السماء ملاكٌ مشاركٌ له في ملك النعيم وفي جهنم شيطانٌ معذبٌ

إذاً أجيب على الأول بأن المسيح باعتبار كونه إنساناً كان متدبراً من كلمة الله مباشرة فلم يكن به حاجةً إلى حراسة الملائكة وهو أيضاً باعتبار النفس كان مُدركاً وباعتبار انفعال البدن كان مسافراً وبهذا الاعتبار لم يكن مفتقراً إلى

ملاك حارس على أنه أعلى منه بل إلى ملاكٍ خادمٍ على أنه أدنى منه ومن ثمَّ قيل في متى ٤ :  
١١ ان «ملائكة جاءتَه فصارت تخدمه»

وعلى الثاني بان الإنسان لم يكن في حال البرارة في خطر داخلي لأن جميع الأشياء كانت  
مترتبةً في الداخل كما مر في مب ٩٥ ف ٤ بل كان في خطر خارجي بسبب مكاييد الشيطان كما  
ثبت بالفعل ولهذا كان في حاجةٍ إلى حراسة الملائكة

وعلى الثالث بأن المعلوم هلاكهم بعلم سابق والكفرة والمسيح الدجال كما لا يفقدون  
مساعدة النطق الطبيعي الداخلية كذلك لا يفقدون المساعدة الخارجية المبذولة من الله للطبيعة  
البشرية بأسرها وهي حراسة الملائكة التي وان لم تُسعدهم على استحقاق الحياة الخالدة بالأعمال  
الصالحة لكنها تسعدهم على مجانبة بعض الشرور الممكن أن يضرروا بها أنفسهم وغيرهم لأن  
الملائكة الأخيار لا يمكنون الشياطين أيضاً من جميع الأضرار التي يرومونها وكذا المسيح الدجال  
لا يُحدثُ كل ما يشاؤُهُ من المضار

### الفصل الخامس

في أنَّ الملاك هل يتولى حراسة الإنسان منذ ولادته

يُتخطَّى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن الملاك لا يتولى حراسة الإنسان منذ ولادته فإن  
الملائكة تُرسل للخدمة من أجل الذين سيرثون الخلاص كما قال الرسول في عبر ١ : ١٤ . والناس  
يشرعون في وراثة الخلاص حين يُعمَّدون. فإذا إنما يتولى الملاك حراسة الإنسان منذ عماده لا  
منذ ولادته

٢ وأيضاً ان حراسة الملائكة للناس إنما هي انارتهم إياهم بطريقة التعليم وليس للأطفال  
قيلٌ بالتعليم لعدم تمييزهم. فإذا لا تتولى الملائكة حراسة الأطفال

٣ وأيضاً ان الأطفال الذين في الأرحام يكون لهم في مدةٍ من الزمان نفس

ناطقة كما يكون لهم ذلك أيضاً بعد الولادة من الأرحام. وليس لهم مدة وجودهم في الأرحام ملائكة موكلة بحراستهم في ما يظهر لأن خدمة الكنيسة أيضاً لا يمنحونهم الأسرار. فإذا ليس يتولى الملائكة حراسة الناس حالاً منذ ولادتهم

لكن يعارض ذلك قول ايرونيμος في الموضع المتقدم ذكره «ان لكل نفس منذ أول ولادتها ملاكاً موكلاً بحراستها»

والجواب أن يُقال إنّ في هذه المسئلة قولين كما قال اوريجانوس في خط ٢ على متى فذهب بعض إلى أن الملاك يتولى حراسة الإنسان منذ العماد وذهب آخرون إلى أنه يتولاها منذ الولادة واقره ايرونيμος في الموضع المتقدم ذكره وهو القول الأحق لأن النعم التي يوليها الله الإنسان من حيث هو مسيحيّ تبتدئ منذ العماد كتناول الاوخرستيا ونحوه وأما ما يوليه إياه من حيث هو ذو طبيعة ناطقة فيؤتاه منذ حصول هذه الطبيعة له بالولادة وهذه النعمة هي حراسة الملائكة كما يتضح مما تقدم في ف ١ و ٤ فالإنسان إذن له منذ ولادته ملاك موكلاً بحراسته

إذاً أجيب على الأول بأنه إذا اعتُبر حصول أثر الحراسة الأخير الذي هو ادراك الميراث فالملائكة إنما تُرسل للخدمة من أجل الذين سيرثون الخلاص فقط. إلا أنه لا تتنقي مع ذلك خدمة الملائكة عن الآخرين لأنها وان لم يكن لها فيهم قوة على افازتهم بالخلاص إلا أن لها قوة على تجنيبهم شروراً كثيرة

وعلى الثاني بأن أثر الحراسة الأقصى والأصيل هو الانارة في التعليم ألا أن لها أيضاً آثاراً أخرى كثيرة تلائم حال الأطفال وهي طرد الشياطين ودفع مضار أخرى جسمانية وروحانية وعلى الثالث بأن الطفل ما دام في رحم أمه لا يكون منفصلاً عنها تمام الانفصال بل لا يزال متصلاً بها بصلّة ما وجزءاً منها على نحو ما كما ان الثمرة

ما دامت في الشجرة فهي جزءٌ منها ولذا يُحتمل أن يكون الملاك الحارس الوالدة حارساً أيضاً للجنين الذي في رحمها ولكنه متى وُلِدَ فانفصل عن والدته عُيِّنَ له ملاكٌ حارسٌ قاله ايرونيوموس في الموضوع المار ذكره

### الفصل السادس

في أن الملاك الحارس هل يترك الإنسان أحياناً

يُتَخَطَّى إلى السادس بأن يقال: يظهر أن الملاك الحارس قد يترك أحياناً الإنسان الموكَّل بحراسته ففي ار ٥١: ٩ بلسان الملائكة «عالجنا بابل فلم تشفَ فلنهجرها» وفي اش ٥: ٥ «أزِيلُ سياجَهُ فيكون مدوساً» أي حراسة الملائكة كما في الشارح

٢ وأيضاً ان حراسة الله أصلٌ من حراسة الملاك وقد يترك الله الإنسان أحياناً كقوله في مز ٢١: ١ «يا الله إلهي انظر إليَّ لماذا تركتني» فإذا بالأولى يتركه الملاك الحارس

٣ وأيضاً قال الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ٣ «متى كان الملائكة معنا لا يكونون في السماء» وقد يكونون أحياناً في السماء. فإذا قد يتركوننا أحياناً

لكن يعارض ذلك ان الشياطين يحاربوننا دائماً كقوله في ١ بطرس ٥: ٨ «ابليس خصمكم كالأسد الزائر يجول ملتصقاً من يبتلعهُ» فإذا بالأولى يحرسنا الملائكة الأخيار دائماً

والجواب أن يُقال إنَّ حراسة الملاك إنما هي نوعٌ من انفاذ العناية الإلهية في الناس كما يتضح مما تقدم في ف ٢ وواضح أن ليس أحدٌ من الناس ولا شيءٌ من الأشياء خارجاً بالكلية عن العناية الإلهية. فإن كل شيءٍ تتعلق به العناية الكلية بالموجودات على قدر حصته من الوجود. وإنما يُقال إنَّ الله بحسب ترتيب عنايته يترك الإنسان من حيث يسمح بحدوث نقصٍ فيه من جهة العقاب أو

الذنب فلذا إذن يجب أن يُقال إنَّ الملاك الحارس ليس يترك الإنسان بالكلية بل قد يتركه في شيءٍ أي من حيث لا يمنع وقوعه في بليةٍ أو خطيئةٍ على مقتضى ترتيب الأحكام الإلهية وبهذا المعنى يُقال إنَّ الملائكة تركت بابل وبيت اسرائيل لأن الملائكة حُرَّاسهما لم يمنعا نزول البلاء بهما وبذلك يتضح الجواب على الاعتراض الأول والثاني

وأجيب على الثالث بأن الملاك وان ترك الإنسان أحياناً باعتبار المكان لا يتركه باعتبار أثر الحراسة لأنه متى كان أيضاً في السماء يعرف ما يحدث للإنسان وهو لا يحتاج في الحركة المكانية إلى فسحةٍ من الزمان بل يقدر أن يحضر حالاً

### الفصل السابع

في أنَّ الملائكة هل يتألمون من شرور الذين يحرسونهم

يُنْتَخَطَى إلى السابع بأن يقال: يظهر أن الملائكة يتألمون من شرور الذين يحرسونهم ففي اش ٣٣: ٧ «ستبكي ملائكة السلام بكاءً مرّاً». والبكاء هو علامة الألم والحزن. فإذا يتألم الملائكة من شرور الذين يحرسونهم

٢ وأيضاً قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ١٥ «إنما يحزننا ما يحدث على رغمنا». وهلاك الإنسان المحروس يحدث على رغم الملاك الحارس. فإذا يحزن الملائكة من هلاك البشر

٣ وأيضاً كما أن الحزن هو ضد الفرح كذلك الاثم هو ضد التوبة. والملائكة تفرح بتوبة الاثم فهي إذن تجزن من اثم البار

٤ وأيضاً قال اوريجانوس في شرحه قول سفر العدد ١٨ كل ما يقدمونه من بواكير الآية «يُدْعَى الملائكة إلى القضاء ليُرَى ما إذا كان سقوط الناس من اهمالهم أو من تواني الناس». ويحق لكل أن يتألم من الشرور التي من أجلها

يُدعى إلى القضاء. فالملائكة إذا يتألمون من آثام الناس

لكن يعارض ذلك ان ليس من سعادة كاملة حيث يكون الحزن والألم ومن ثمه قيل في رؤ  
٢١: ٤ «لا يكون بعد موت ولا نوح ولا صراخ ولا ألم» وسعادة الملائكة كاملة فإذا لا يتألمون  
من شيء

والجواب أن يقال ليس يتألم الملائكة من آثام الناس ولا من عذابهم فإن الحزن والألم لا  
يتعلقان إلا بما يضاد الإرادة كما قال اوغسطينوس في الموضوع المتقدم ذكره وليس يحدث في  
العالم شيء مضاداً لإرادة الملائكة وسائر القديسين لأن إرادتهم موافقة تمام الموافقة لترتيب العدل  
الإلهي وليس يحدث في العالم إلا ما يقضي به أو يسمح به العدل الإلهي ومن ثمه إذا اعتبرنا  
الأمر على وجه الإطلاق فليس يحدث في العالم شيء على خلاف إرادة القديسين فقد قال  
الفيلسوف في الخليقات ك ٣ ب ١ إنما يقال إراديّ مطلقاً لما يريده مريد على وجه الخصوص  
باعتبار حالة فعله أي باعتبار جميع قرائنه وان لم يكن ارادياً إذا اعتُبر بالاجمال كما أن النوتي لا  
يريد القاء البضاعة في البحر إذا اعتُبر ذلك بالإطلاق والاجمال لكنه يريده متى كانت النجاة في  
خطر فهو إذن إراديّ بأكثر مما هو غير إراديّ كما قيل في الموضوع المشار إليه. وعليه فالملائكة  
لا يريدون آثام الناس وعقابهم بالإطلاق والاجمال لكنهم يريدون أن يُرعى في ذلك ترتيب العدل  
الإلهي الذي بحسبه يذوق بعض العقاب ويُسمح لبعض باقتراف الآثم

إذا أُجيب على الأول بأنه يجوز أن يكون المراد بالملائكة في كلام اشعيا المؤرد رُسُل  
حزقيا الذين بكوا بسبب كلام ربشاقا كما في اش ٣٧ وهذا بحسب المعنى الحرفي واما إذا حُمِل  
ذلك على الملائكة الأخيار بحسب المعنى العلوي فيكون الكلام مجازاً لبيان أن الملائكة يريدون  
بالاجمال خلاص البشر فعلى هذا النحو

من الكلام تُسند مثل هذه الانفعالات إلى الله والملائكة

ومما تقدم في جرم الفصل يتضح الجواب على الثاني

وعلى الثالث بأن للملائكة في توبة البشر واثمهم داعياً واحداً للفرح وهو اتمام ترتيب العناية الإلهية

وعلى الرابع بأن الملائكة يُدْعَوْنَ إلى القضاء بسبب آثام الناس لا على أنهم مجرمون بل أنهم شهود ليقتنوا الناس بتوانيتهم

### الفصل الثامن

هل يجوز الخصام بين الملائكة

يُتَخَطَّى إلى الثامن بأن يقال: يظهر أن الخصام ممتنع بين الملائكة ففي أيوب ٢٥: ٢ «صانع الوفاق في أعاليه». والخصام مقابل للوفاق. فإذا يمتنع الخصام بين الملائكة المستعقلين

٢ وأيضاً متى وجدت المحبة الكاملة والرئاسة العادلة امتنع الخصام. وكلا الأمرين موجود في الملائكة. فإذا يمتنع الخصام بينهم

٣ وأيضاً لو قيل ان الملائكة يختصمون لأجل الذين يحرسونهم لوجب أن يكون أحدهم متعصباً لفريق والآخر لآخر وإذا كان أحد الفريقين محقاً كان الآخر مُبْطِلاً قطعاً فيلزم تعصب الملاك الصالح للباطل وهذا محال. فإذا يمتنع الخصام بين الملائكة الأخيار

لكن يعارض ذلك قول جبرائيل في دا ١٠: ١٣ «قد قاومني رئيس مملكة فارس واحداً وعشرين يوماً» والمراد برئيس مملكة فارس هنا الملاك الموكل بحراسة مملكة فارس. فإذا قد تتقاوم الملائكة فيكون بينهم خصام

والجواب أن يُقال إن هذه المسئلة ثارت بسبب آية دانيال هذه فقال ايرونيوس في تفسيرها ان رئيس مملكة فارس هو الملاك الذي عارض في إطلاق

الشعب الإسرائيلي الذي كان دانيال يصلي لأجله وكان جبرائيل يقدم صلواته لله ولا خلف في هذه المقاومة لأن أحد رؤساء الشياطين كان قد جرَّ اليهود المجلَّوين إلى فارس إلى الخطيئة فقام ذلك حاجزاً في وجه صلوة دانيال الذي كان يصلي لأجلهم. وقال غريغوريوس في أدبياته ك ١٧ ب ٨ «كان رئيسُ مملكة فارس الملاك الصالح الموكَّل بحراسة تلك المملكة» وعلى هذا فإذا أُريد معرفة كيفية ما يقال من تقاومُ الملائكة وجب أن يُعتَبَر أن الأحكام الإلهية تُصرَّف في الممالك المختلفة والبشر المختلفين بواسطة الملائكة والملائكة إنما تجري أفعالهم على حسب قضاء الله وقد يعرض أن يكون في الممالك المختلفة أو البشر المختلفين حسنات أو سيئات متضادة يترتب عليها أن يكون أحدهم مرؤوساً أو رئيساً للآخر والملائكة لا يستطيعون سبيلاً إلى معرفة ما يقضي به في ذلك ترتيب الحكمة الإلهية إلاَّ بوحى من الله ولذلك يفتقرون إلى استطلاع حكمة الله فيه وهكذا من حيث يستطلعون الإرادة الإلهية في شأن الحسنات المتضادة والمتنافية يقال انهم يتقاومون ليس لتضاد إراداتهم 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 يدور على خمس مسائل - ١ في أن الشياطين هل يحاربون البشر - ٢ في أن التجربة هل هي خاصة بالشيطان - ٣ في أن خطايا الناس هل تنشأ كلها عن محاربة أو تجربة الشياطين - ٤ في أن الشياطين هل يقدر أن يفعلوا معجزات حقيقية لخداع الناس - ٥ في أن الشياطين الذين يُغلبون من الناس هل تُحظر عليهم بسبب ذلك محاربة الناس

## الفصل الأول

في أنَّ الشياطين هل يحاربون البشر

يُتَخَطَّى إلى الأول بأن يقال: يظهر أنَّ الشياطين لا يحاربون البشر لأن الملائكة يتولون حراسة البشر برسالة من الله. والشياطين لا يُرسلون من الله لأنهم يقصدون اهلاك النفوس والله يقصد انجاءها. فإذا ليس يتولى الشياطين محاربة البشر

٢ وأيضاً ليس في منازلة الضعيف للقوي والجاهل لذي الدهاء حالةً متكافئةً. والبشر ضعفاءٌ وجُهَّالٌ والشياطين أقوىاءٌ ودهاءٌ. فإذا ليس ينبغي أن يسمح الله الذي هو صانع كل عدالةٍ أن يحارب الشياطين البشر

٣ وأيضاً يكفي لابتلاء الناس محاربة اللحم والعالم. والله يسمح بمحاربة مختاريه ابتلاءً لهم. فإذا لا حاجة إلى محاربة الشياطين اياهم

لكن يعارض ذلك قول الرسول في افسس ٦: ١٢ «ان مصارعتنا ليست ضد اللحم والدم بل ضد الرئاسات والسلطين وولاة هذا العالم عالم الظلمة والأرواح الشريرة في السماويات»

والجواب أن يُقال إنَّ محاربة الشياطين يجب فيها اعتبار أمرين نفس المحاربة وترتيبها فالمحاربة صادرة عن خبث الشياطين الذين بحسدهم يحاولون منع نجاح البشر وبكبريائهم ينتحلون لأنفسهم شبه السلطان الإلهي فيوكلون بمحاربة البشر خدماً مخصصين كما يخدم الملائكة الله في وظائف مخصوصة لخلاص البشر. وترتيب المحاربة صادر عن الله الذي يعرف أن يستخدم الشرور على طريقة منتظمة ويسوقها إلى الخير. أما عند الملائكة فمرجع الحراسة وترتيبها إلى الله على أنه واضعهما الأوَّل

إذا أُجيب على الأول بأن الملائكة الأشرار يحاربون البشر على نحوين

أحدهما بإغرائهم بالخطيئة وبهذا المعنى لا يُرسلون من الله للمحاربة بل قد يسمح لهم بها الله بحسب أحكامه العادلة والثاني بمعاقبتهم إياهم وبهذا المعنى يُرسلون من الله كما أُرسلَ الروحُ الكاذبُ لمعاقبة احاب ملك إسرائيل فإن العقاب يُسندَ إلى الله على أنه واضعه الأول ومع ذلك فالشياطين الذين يُرسلون للعقاب يقصدون غير ما يقصده مُرسلهم فهم يعاقبون بغضاً وحسداً والله يرسلهم لأجل عدله

وعلى الثاني بأن عدم تكافؤ الحال في الحرب يقاص فيه الإنسان بأمرين أولي وهو نجدة النعمة الإلهية وثانوي وهو حراسة الملائكة ولهذا قال اليشاع لغلामه «لا تخف فإن الذين معنا أكثر من الذين معهم» كما في ٤ ملوك ٦: ١٦

وعلى الثالث بأن محاربة اللحم والعالم تكفي لابتلاء الضعف البشري لكنها لا تكفي لخبت الشياطين الذي يستخدم الأمرين لمحاربة البشر غير أن هذا يرجع بترتيب الله إلى مجد المختارين

## الفصل الثاني

### هل التجربة خاصة بالشيطان

يُتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن التجربة ليست خاصةً بالشيطان فقد ورد إسناد التجربة إلى الله كقوله في تك ٢٢: ١ «جربَ الله إبراهيم» وقد تُسند إلى اللحم والعالم ويقال أيضاً ان الإنسان يجرب الله والإنسان. فإذا ليست التجربة خاصةً بالشيطان

٢ وأيضاً ان التجربة من شأن الجاهل. والشياطين يعلمون ما يفعل في حق البشر. فهم إذاً لا يجربون

٣ وأيضاً ان التجربة سبيلٌ إلى الخطيئة. ومحل الخطيئة الإرادة. فإذاً من حيث يتعذر على الشياطين تغيير إرادة الإنسان كما مرَّ في مب ١١ ف ٢ يظهر أن التجربة ليست من شأنهم

لكن يعارض ذلك قوله في ١ تسا ٣: ٥ «لئلا يكون المجرب قد جربكم» قال الشارح «أي الشيطان الذي مهنته التجربة»

والجواب أن يُقال إنَّ التجربة هي في الحقيقة امتحان شخصٍ والغرض من امتحان شخصٍ معرفة أمر يتعلق به فكانت الغاية القريبة لكل مجربٍ هي العلم على أنه قد يُرام من وراء العلم غايةً أخرى حسنة أو قبيحة فالأولى كما إذا أراد مريدٌ أن يعلم حال شخصٍ من العلم أو الفضيلة قصداً إلى ترقيته والثانية متى أراد أن يعلم ذلك في شخصٍ قصداً إلى خداعه أو إفساد أمره ومن ذلك يُرى كيف تُسند التجربة إلى كثيرين على معانٍ مختلفة فيقال أن الإنسان يجربُ اما ليعلم ومن هنا يُقال إنَّ تجربة الإنسان لله اثمٌ لادعائه امتحان قدرته تعالى كمشككِ فيها واما لينفع واما ليضر واما الشيطان فإنما يجرب ليضر فقط بايقاعه الإنسان في الخطيئة وبهذا المعنى يُقال إنَّ التجربة خاصة به لأن الإنسان وان جربَ أحياناً بهذا المعنى فهو إنما يفعل ذلك باعتبار كونه خادماً للشيطان. وأما الله فيقال انه يجرب ليعلم على حد ما يقال فلان يعلم أي يعلم غيره وعليه قوله في تث ١٣: ٣ «ان الرب الهكم يجربكم ليعلم هل تحبونهُ» وتُسند التجربة أيضاً إلى اللحم والعالم على أنهما آلة أو مادة أي باعتبار أن الإنسان يمكن معرفة حاله بانقياده أو مدافعتة لشهوات اللحم وباحتقاره نعيم الدنيا ومكارهها مما يتوسل الشيطان به أيضاً لتجربة الإنسان

وبذلك يتضح الجواب على الأول

وأجيب على الثاني بأن الشياطين انما يعلمون ما يفعل خارجاً في حق البشر واما حالة الإنسان الداخلة فليس يعلمها إلا الله الذي هو فاحص القلوب فان بعض الناس أميل إلى رذيلةٍ منهم إلى أخرى ولهذا كان الشيطان يجرب الإنسان مستطلعاً حالته الباطنة ليجربه بتلك الرذيلة التي هو إليها أميل

وعلى الثالث بأن الشيطان وان كان لا يستطيع تغيير إرادة الإنسان لكنه يقدر كما مرّ في  
مب ١١١ ف ٣ و ٤ أن يغير نوعاً ما قواه السافلة التي وان كانت لا تقسر الارادة لكنها تميلها

### الفصل الثالث

في أنّ الخطايا هل تنشأ كلها عن تجربة الشيطان

يُتَخَطَّى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن جميع الخطايا تنشأ عن تجربة الشيطان فقد قال  
ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ ان «جماعة الشياطين هي علة جميع الشرور لهم ولغيرهم»  
وقال الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ٤ «كل خبث وكل رجاسة فهما مبتدعان من الشيطان»  
٢ وأيضاً ان كل خاطئ يصدق عليه قول الرب لليهود في يو ٨: ٤٤ «أنتم من اب هو  
إيليس» وما ذلك إلا باعتبار انهم إنما كانوا يخطؤون بتلقين الشيطان

٣ وأيضاً كما يوكل الملائكة بحراسة البشر كذلك يوكل الشياطين بمحاربتهم وكل ما نفعله  
من الخير يصدر عن تلقين الملائكة الأخيار لأن الإلهيات إنما تبلغ إلينا بواسطة الملائكة. فإذا كل  
ما نفعله من الشر يصدر عن تلقين الشيطان

لكن يعارض ذلك قوله في كتاب عقائد الكنيسة ب ٨٢ «ليست جميع أفكارنا القبيحة مثارة  
من الشيطان بل قد تصدر أحياناً عن حركة اختيارنا»

والجواب أن يُقال إنّ شيئاً يقال له علة شيء على نحوين قصداً وتبعاً اما تبعاً فكما إذا  
أحدث فاعل استعداداً لمعلول فيقال له حينئذٍ علة ذلك المعلول على وجه التبعية والتمهيد كما لو  
قيل ان من يُبَيِّس الحطب علةً لاحتراقه وبهذا المعنى يُقال إنّ الشيطان هو علة جميع خطايانا لأنه  
أغرى الإنسان الأوّل بالخطيئة فحصل من خطيئته عند الجنس البشري بأسره ميلٌ إلى جميع  
الخطايا وعلى هذا المعنى يجب حمل كلام الدمشقي وديونيسيوس المورّد في الاعتراض الأوّل  
وأما

قصداً فمتى أحدث شيء شيئاً مقصوداً منه بالذات وليس الشيطان بهذا المعنى علة كل خطيئة إذ لا تُقترَف جميع الخطايا باغراء الشيطان بل منها ما يحدث عن الاختيار وفساد اللحم فقد قال أوريجانوس في كتاب المبادئ ٣ ب ٢ «لو فرض عدم وجود الشيطان لكان أيضاً للبشر شهوة الطعام والنكاح ونحوهما» مما قد يحدث فيه خللٌ كثيرٌ إذا لم تُقَمَّع هذه الشهوة بالعقل ولا سيما إذا قُدِّرَ فساد الطبيعة. وقمع هذه الشهوة وترتيبها خاضعٌ للاختيار فإذاً ليس من الضرورة أن تحصل جميع الخطايا باغراء الشيطان إلا أنه إذا حدث بعض الخطايا باغرائه فالناس إنما يسقطون فيها «لاغترارهم الآن بمنزل ما اغتر به الأبوان الأولان» كما قال إيسيدوروس في كتاب الخير الأعظم

٣

وبذلك يتضح الجواب على الأول

وأجيب على الثاني بأنه إذا اقتترف الناس بعض الخطايا بغير اغراء الشيطان فانهم مع ذلك يصيرون بها أبناء الشيطان من حيث انه أول من خطئَ فاقتدوا به

وعلى الثالث بأن الإنسان يقدر ان يقتترف خطيئة بنفسه لكنه ليس يقدر أن يعمل صلاحاً إلا بالامداد الإلهي الذي يحصل عليه الإنسان بواسطة خدمة الملائكة ولهذا كان الملائكة يسعفوننا في جميع صالحاتنا إلا أن خطايانا لا تصدر كلها باغراء الشياطين وان كان لا يوجد صنفٌ من الخطايا لا يصدر أحياناً باغراء الشياطين

### الفصل الرابع

في أن الشياطين هل يقدر أن يخدعوا البشر ببعض المعجزات يُتَخَطَّى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن الشياطين لا يقدر أن يخدعوا البشر بمعجزاتٍ حقيقية. وأقوى ما يكون فعل الشيطان في أعمال المسيح الدجال. وقد

قال الرسول في ٢ تسا ٩: «يكون مجيئه بعمل الشيطان بكل قوة وبالعلامات والعجائب الكاذبة»  
فاذاً أولى أن لا يأتي الشياطين في غير ذلك الحين إلا بآيات كاذبة

٢ وأيضاً ان المعجزات الصحيحة الصحيحة تحدث باستحالة في الأجسام. والشياطين لا  
يقدرون أن يحولوا جسماً إلى طبيعة أخرى فقد قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٨ «ولست  
أرى أن جسماً إنسانياً يجوز استحالته بوجه من الوجوه بعمل الشيطان أو سلطانه إلى أعضاء  
بهيمية» فإذاً ليس يقدر الشياطين أن يفعلوا معجزات صحيحة

٣ وأيضاً لا قوة لدليل يتعلق بمتقابلين فلو جاز أن يفعل الشياطين معجزات صحيحة حملاً  
على اعتقاد أمر باطل لم يكن في المعجزات الصحيحة قوة على إثبات حقيقة الايمان وهذا باطل فقد  
قيل في مر ١٦: ٢٠ «والرب كان يعمل معهم ويثبت الكلام بالآيات التي كانت تتبعه»

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٧٩ «كثيراً ما يُفعل بأعمال  
سحرية معجزات تشبه تلك المعجزات التي يفعلها خدام الله»

والجواب أن يقال يتضح مما مر في مب ١٠٥ ف ٨ ومب ١١٠ ف ٤ انه إذا اعتبرت  
المعجزة بمعناها الحقيقي فليس يقدر أن يفعل المعجزات لا الشياطين ولا مخلوق آخر بل الله وحده  
لأن المعجزة في الحقيقة ما يُفعل خارجاً عن نظام الطبيعة المخلوقة بأسرها المندرج تحته كل  
قدرة مخلوقة. لكن قد يقال معجزة بالفساحة لما يجاوز قدرة البشر واعتبارهم وبهذا المعنى يقدر  
الشياطين أن يفعلوا المعجزات أي الأمور التي يعجب منها البشر من حيث تجاوز قدرتهم  
ومعرفتهم فربما فعل إنسان أيضاً ما يجاوز قدرة إنسان آخر ومعرفته فحمل ذلك الآخر على  
التعجب من فعله حتى يخال ذلك على نحو ما معجزة على أنه لا بد من الانتباه إلى أن ما يفعله

الشیطان مما نحسبه معجزاتٍ وان لم يكن حقيقةً من المعجزات الحقيقية في شيءٍ قد يكون أموراً حقيقيةً كما صنع سحرة فرعون بقوة الشياطين حياتٍ وضفادع حقيقية ولما هبطت نارٌ من السماء وأكلت بدفعةٍ واحدة عيال أيوب وغنمه وثار اعصارٌ فهدم بيته وقتل ابناءه (مما كان من أعمال الشيطان) لم يكن ذلك أشباحاً خيالية قاله أوغسطينوس في مدينة الله ك ٢٠ ب ١٩

إذاً أجيب على الأول بأنه يجوز أن يقال لأعمال المسيح الدجال انها آيات الكذب كما قال أوغسطينوس في الموضع المتقدم ذكره اما لأنه سيخدع المشاعر البشرية بأشباح خيالية فيظهر أنه يفعل ما ليس يفعل أو لأنه إذا كان ذلك معجزاتٍ حقيقية سيَجْرُ مع ذلك من يصدق به إلى الكذب

وعلى الثاني بأن الهيولى الجسمانية لا تنقاد لأمر الملائكة أخياراً أو أشراراً حتى يقدر الشياطين بقوتهم أن يحولوا الهيولى من صورةٍ إلى أخرى كما مرَّ في مب ١١٠ ف ٢ بل يقدر أن يستخدموا لاتمام هذه المعلولات بعض البذور الموجودة في عناصر العالم كما قال أوغسطينوس في كتاب الثالث ٣ ب ٨. ولذا يجب أن يقال كل ما يمكن حدوثه من استحالة الجسمانيات ببعض القوى الطبيعية التي من جملتها البذور المتقدم ذكرها يجوز أن يحدث بفعل الشياطين بواسطة استخدام هذه البذور كاستحالة بعض الأشياء إلى حياتٍ أو ضفادع مما يمكن تولده بالتعفن واما ما يمتنع حدوثه بقوة الطبيعة من استحالة الجسمانيات فلا يجوز أصلاً وقوعه حقيقةً بفعل الشياطين وذلك كاستحالة الجسم الإنساني إلى جسمٍ بهيمي وكبعث جسم الإنسان الميت وما يظهر حدوثه من ذلك بفعل الشياطين فليس أمراً حقيقياً بل ظاهرياً فقط وهذا يمكن حدوثه على نحوين من الداخل بأن يغير الشيطان خيال الإنسان بل مشاعره الجسمية أيضاً حتى يُرى الشيء على خلاف ما هو كما مرَّ في مب ١١١ ف ٣ و ٤ ويقال ان هذا قد يحدث

أيضاً بقوة بعض الجسمانيات ومن الخارج فإن الشيطان الذي يقدر أن يكون لنفسه جسماً من الهواء في صورة أو شكل ما حتى إذا تشكّل به يظهر فيه على وجه محسوس يقدر أيضاً أن يشكّل كل شيء جسماني بكل صورة جسمانية فيتشكل بها وهذا ما أراده أوغسطينوس بقوله في مدينة الله ك ١٨ ب ١٨ «أن خيال الإنسان الذي يتغير بأصناف أمور فائتة الحصر حين التفكير أو الحلم أيضاً قد يبدو لمشاعر الغير متشكلاً بصورة بعض الحيوانات» وليس المراد بذلك أن قوة الإنسان الخيالية أو صورتها تبدو هي بعينها متشكلة لحواس الغير بل أن الشيطان الذي يلقي في خيال إنسان صورة ما يقدر أيضاً أن يُورد مثل هذه الصورة على حواس الغير

وعلى الثالث بما قاله أوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٧٩ وهو «متى فعل السحرة مثل ما يفعل القديسون كان الغرض من ذلك المفعول ووجهه مختلفين فإن غرض السحرة منه مجد أنفسهم وغرض القديسين مجد الله والسحرة يفعلون ذلك بتصرفات سرية والقديسون يفعلونه بتصرف علني وبأمر الله الخاضع له جميع المخلوقات»

### الفصل الخامس

في أنّ الشيطان الذي يُغلب من إنسان هل تُحظر عليه المحاربة بسبب ذلك يُتخطى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن الشيطان الذي يُغلب من إنسان لا تُحظر عليه المحاربة بسبب ذلك فإن المسيح قد انتصر على مجربيه انتصاراً ميبناً جداً فعاد مع ذلك إلى محاربته بحمله اليهود على قتله. فإذاً غير صحيح أن الشيطان المغلوب يكف عن المحاربة

٢ وأيضاً أن الاقتصاص ممن يسقط في الحرب مدعاةً إلى ازدياد سعيها. وليس ذلك من مقاصد رحمة الله. فإذاً لا تُحظر المحاربة على الشياطين المغلوبين

لكن يعارض ذلك قوله في متى ٤: ١١ «حينئذٍ تركهُ الشيطان» أي ترك المسيح الذي انتصر عليه

والجواب أن يُقال ذهب بعضٌ إلى أنه متى غلبَ الشيطان امتنع عليه أن يجرب بعد ذلك إنساناً لا بتلك الخطيئة ولا بغيرها. وذهب آخرون إلى أنه يقدر بعد ذلك أن يجرب غير الإنسان الذي غلبه وهذا هو الأرجح إذا أُريد أنه لا يقدر أن يجرب الغالب إلى حينٍ ما ومن ثمَّ قيل في لوقا ٤ «لما أتمَّ ابليس جميع التجارب انصرف عنه إلى حين» ولهذا القول وجهان أحدهما من جهة الرحمة الإلهية فقد قال فم الذهب في كلامه على متى ٤ «لا يجرب الشيطان الناس ما أراد بل ما اذن الله بذلك لأنه وإن سمح بالتجربة زماناً يسيراً لكنه يدفعها بسبب ضعف الطبيعة» والآخر من جهة خبث الشيطان ولذا قال امبروسيوس في كلامه على لوقا ٤ «يخشى الشيطان ملازمة التجربة لأنه يتحاشى كثرة الظفر عليه» وأما أن الشيطان يعيد الكرة أحياناً على من تركه فظاهر من قوله في متى ١٢: ٤٤ «ارجع إلى بيتي الذي خرجت منه»

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضين



### المبحث الخامس عشر بعد المئة

#### في فعل الخليفة الجسمية - وفيه ستة فصول

ثم يجب النظر في فعل الخليفة الجسمانية وفي القدر الذي يُسند إلى بعض الاجرام. اما الأفعال الجسمانية فالبحت فيها يدور على ست مسائل — ١ هل شيء من الأجسام فاعلٌ — ٢ هل يوجد في الأجسام مبادئ بذرية — ٣ هل الاجرام العلوية علّة لما يُفعل هنا بالاجرام السفلية — ٤ هل هي علّة للأفعال البشرية — ٥ هل الشياطين خاضعةٌ لأفعالها — ٦ هل توجب ما يخضع لأفعالها

## الفصل الأول

هل شيء من الأجسام فاعلٌ

يُتخطى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن ليس شيء من الأجسام فاعلاً فقد قال أوغسطينوس في مدينة الله ك ٥ ب ٩ «من الأشياء ما هو مفعولٌ غير فاعل كالأجسام ومنها ما هو فاعلٌ غير مفعول كالله ومنها ما هو فاعلٌ ومفعولٌ كالجواهر الروحانية»

٢ وأيضاً كل فاعل ما عدا الفاعل الأول يحتاج في فعله إلى موضوع يقبل فعله. وليس دون الجوهر الجسماني جوهرٌ يقبل فعله لأن له المقام الأدنى في الموجودات. فإذاً ليس الجوهر الجسماني فاعلاً

٣ وأيضاً 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 أنه كلما ازدادت كمية الجسم ازداد رزانه وتثاقلاً عن الحركة. فإذاً ليس جوهرٌ جسماني فاعلاً

٤ وأيضاً إن قوة الفعل تحصل لكل فاعل من قربه إلى الفاعل الأول. والأجسام في نهاية البعد عن الفاعل الأول لكونه في غاية البساطة وهي في غاية التركيب. فإذاً ليس جسمٌ فاعلاً

٥ وأيضاً لو كان جسمٌ فاعلاً لا يعدو أن يفعل أما إلى صورة جوهرية أو إلى صورة عرضية لكنه ليس يفعل إلى صورة جوهرية إذ ليس في الأجسام مبدأ للفعل إلا كيفية فاعلة وهي عرضية ولا يجوز أن يكون العرض علةً لصورة جوهرية لأن العلة أفضل من المعلول. وكذا ليس يفعل إلى صورة عرضية لأن العرض لا يتجاوز محله كما قال أوغسطينوس في كتاب الثالث ٩ ب ٤

لكن يعارض ذلك أن ديونيسيوس قال عن النار الجسمية عند ذكره خاصياتها

في مراتب السلطة السماوية ب ١٥ انها «بفعلها وقوتها تُظهر عظمتها للمواد المتأثرة منها»

والجواب أن يُقال إنَّ كون بعض الأجسام فاعلة ظاهر للحس غير أن بعضاً وهموا في أفعال الأجسام على ثلاثة أنحاء فمنهم من نفى الأفعال عن الأجسام بالكلية وهذا مذهب ابن جبرول في كتاب ينبوع الحياة حيث تمحل إثبات عدم فعل شيء من الأجسام بحجج أشار إليها إشارة فقط وإن كل ما يظهر أنه من أفعال الأجسام إنما هو أفعال قوة روحانية حالة في جميع الأجسام فهو ليس يُسند التسخين مثلاً إلى النار بل إلى القوة الروحانية الحالة فيها ويظهر أن هذا القول مفرغ على مذهب أفلاطون فهو قد ذهب إلى أن جميع الصور التي في الهيولى الجسمانية حاصلة بالمشاركة ومحدودة ومقيدة في هيولى معينة والصور المفارقة مطلقة تشبه أن تكون كلية وعلى هذا كان يقول بأن الصور المفارقة علل للصور التي في الهيولى فابن جبرول بناءً على أن الصورة التي في الهيولى الجسمانية محدودة إلى مادة مخصوصة متشخصة بالكم قال ان الصورة الجسمانية تتعلق بالكم من حيث هو مبدأ التشخص عن أن تصل بفعلها إلى مادة أخرى وإنما يقدر أن يتعدى بفعله إلى آخر الصورة الروحانية والمجردة الغير المنحصرة بالكم. غير أن هذه الحجة لا يلزم عنها ان الصورة الجسمانية ليست فاعلاً بل انها ليست فاعلاً كلياً لأن ما كان خاصاً بشيء يجب أن تحصل المشاركة فيه بحسب حصولها في ذلك الشيء كما تحصل المشاركة في حقيقة المرئي بقدر حصولها في النور والتأثير الذي ليس شيئاً سوى صنع شيء بالفعل من خصائص الفعل الذاتية من حيث هو فعلٌ ومن ثَمَّ كان كل فاعل يفعل ما يشبهه فإذاً من طريق ان شيئاً صورة غير محدودة بهيولى مقيدة بالكم يكون فاعلاً مطلقاً وكلياً ومن طريق كونه صورة محدودة إلى هيولى معينة يكون فاعلاً مقيداً وجزئياً وعلى هذا لو كانت النار صورة مجردة كما ذهب الأفلاطونيون لكانت على نحو ما علة لكل ناربية وأما صورة النار المعيّنة

التي في هيولى جسمانية معيّنة فهي علة لتلك النارية المخصوصة الصادرة من جسم معيّن إلى جسم معيّن ومن ثَمَّه كان هذا الفعل يحصل بمماسّة الجسمين غير ان ابن جبرول قد زاد على مذهب أفلاطون فان أفلاطون إنما قال بالصور الجوهرية المفارقة فقط واما الاعراض فكان يردّها إلى المبدئين الماديين وهما الكبير والصغير اللذين هما الضدان الأولان عنده كالتخلخل والتكاثف عند غيره ولذلك صار أفلاطون وابن سينا الذي تابعه في بعض أقواله إلى أن الفواعل الجسمانية تفعل بحسب الصور العرضية بتهيئتها المادة إلى الصورة الجوهرية واما الكمال الأخير الذي يحصل بحلول الصورة الجوهرية فهو صادرٌ عن مبدأٍ مجرد وهذا هو المذهب الثاني في فعل الأجسام وقد أسلفنا الكلام عليه في مب ٤٥ ف ٨ عند الكلام على الخلق. والمذهب الثالث هو مذهب ديمقراطيس الذي صار إلى أن الفعل يحصل بسيحان الجواهر الفردة من الجسم الفاعل والانفعال يحصل بقبول هذه الجواهر الفردة في مسام الجسم المنفعل وقد أبطل ارسطو هذا القول في كتاب الكون والفساد م ٧٥ لاستلزامه ان الجسم لا ينفعل بكليته وان كمية الجسم الفاعل تنقص بفعله وهذا بيّن البطلان. فالحق إذاً أن الجسم من حيث هو موجود بالفعل يفعل في جسم آخر من حيث هو موجود بالقوة

إذاً أجيب على الأول بأن المراد بقول اوغسطينوس المورد مطلق الطبيعة الجسمانية بجملتها إذ ليس دونها طبيعةٌ أدنى 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 إلى ما لآخر بالفعل

وبذلك يتضح الجواب على الثاني ومع ذلك فان ما استدل به ابن جبرول بقوله: يوجد شيءٌ محركٌ غير متحركٍ وهو مبدع الكائنات الأول إذاً بعكس ذلك يوجد شيءٌ متحركٌ ومنفعلٌ فقط: يجب التسليم به إلا أن ذلك هو

الهيولى الأولى التي هي قوة صرفة كما أن الله هو فعلٌ صرفٌ وأما الجسم فهو مركبٌ من القوة والفعل ولذلك هو فاعلٌ ومنفعلٌ

وعلى الثالث بأن الكمية لا تعوق الصورة الجسمانية عن الفعل بالإطلاق كما مرَّ في جرم الفصل بل إنما توقها عن أن تكون فاعلاً كلياً من حيث تتشخص بحولها في المادة المقيدة بالكم وما استُدلَّ به من ثقل الأجسام ليس بشيءٍ أولاً لأن زيادة الكمية ليست علة الثقل كما أثبتته الفيلسوف في كتاب السماء والعالم ٤ م ٩ وثانياً لبطلان كون الثقل يجعل الحركة أبطأ بل كلما كان شيءٌ أثقل كانت حركته الخاصة به أعظم وثالثاً لأن الفعل لا يحصل بالحركة المكانية كما قال ديمقراطيس بل بصدور شيءٍ من القوة إلى الفعل

وعلى الرابع بأن الجسم ليس أبعد الأشياء عن الله إذ أنه مشترك بصورته في شيءٍ من شبه الوجود الإلهي بل أبعد الأشياء عن الله هو الهيولى الأولى إذ ليست فاعلاً بوجهٍ من الوجوه لكونها موجودة بالقوة فقط

وعلى الخامس بأن الجسم يفعل إلى الصورة العرضية وإلى الصورة الجوهرية فإن الكيفية الفاعلة كالحرارة وإن كانت عرضاً لكنها تفعل بقوة الصورة الجوهرية على أنها آلة لها فهي إذاً تقدر أن تفعل إلى الصورة الجوهرية كما تفعل الحرارة الطبيعية إلى تولد اللحم من حيث هي آلة للنفس وإلى العرض بقوة نفسها. ومجازة العرض محله في الفعل ليست منافيةً لحقيقته بل إنما ينافيها مجاوزته محله في الوجود اللهم إلا أن يتصور متصورٌ أن شيئاً واحداً بعينه يسيح من الفاعل إلى المنفعل كما صار ديمقراطيس إلى أن الفعل يحصل بسيحان الجواهر الفردة

## الفصل الثاني

هل يوجد في الهيولى الجسمانية مبادئ بذرية

يُنخَطَّى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن ليس في الهيولى الجسمانية مبادئ

بذرية فإن المبدأ يدل على شيء من حيث هو ذو وجود روحاني. وليس يوجد شيء في الهيولى الجسمانية وجوداً روحانياً بل وجوداً جسمانياً أي بحسب كيفية وجود ما هو موجود فيه. فإذا ليس في الهيولى الجسمانية مبادئ بذرية

٢ وأيضاً قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٣ ب ٨ «قد يفعل الشياطين بعض أمور باستخدامهم بحركات خفية بعض البذور التي يعرفونها في العناصر» والمبادئ لا تُستخدم بالحركة المكانية بل الأجسام فإذا لا يجوز القول بأن في الهيولى الجسمانية مبادئ بذرية

٣ وأيضاً ان البذر مبدأ فعلي. وليس في الهيولى الجسمانية مبدأ فعلي إذ ليس من شأن الهيولى أن تفعل كما مرّ في الفصل الأنف. فإذا ليس في الهيولى الجسمانية مبادئ بذرية

٤ وأيضاً يُقال إنّ في الهيولى الجسمانية مبادئ عليّة وهي تكفي لصدور الأشياء في ما يظهر. والمبادئ البذرية مغايرة لها فان المعجزات تحدث خارجاً عن المبادئ البذرية وليس خارجاً عن المبادئ العليّة. فإذا لا يجوز القول بأن في الهيولى الجسمانية مبادئ بذرية

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ٣ ب ٨ «ان لجميع الأشياء التي تتولد بطريقة جسمانية ومرئية بذوراً خفية كامنة في عناصر هذا العالم الجسمية»

والجواب أن يُقال إنّ الأشياء تسمّى عادةً من الأكمل كما في كتاب النفس ٢ م ٤٩ وأكمل الأشياء في الطبيعة الجسمية هي الأجسام الحية ولذلك نقل اسم الطبيعة أيضاً من الأشياء الحية إلى جميع الأشياء الطبيعية فقد قال الفيلسوف في الالهيات ك ٥ م ٥ ان اسم الطبيعة وُضع أولاً للدلالة على تولد الاحياء الذي يقال له ولادة ولما كانت الاحياء تتولد من مبدأ متصل كتولد الثمرة من

الشجرة والجنين من الأم المرتبط بها جُعِل اسم الطبيعة لكل مبدأ حركة موجود في المتحرك. وواضح أن المبدأ الفعلي والانفعالي لتولد الاحياء هو البذور التي منها تتولد الاحياء ومن ثمَّه قد أصاب اوغسطينوس بإطلاق المبادئ البذرية على جميع القوى الفعلية والانفعالية التي هي مبادئ التولدات والحركات الطبيعية على أن هذه القوى الفعلية والانفعالية يجوز اعتبار وجودها على أنحاء مختلفة فهي أولاً موجودة بالأصالة والأولية في كلمة الله بحقائقها التصورية كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٦ ب ١٠ و ١٨ ثم هي موجودة في عناصر العالم حيث صدرت معاً منذ البدء وجودها في العلل الكلية وهي أيضاً موجودة في ما يصدر عن العلل الكلية بحسب تعاقب الأزمنة كما في خصوص نبات أو حيوان وجودها في العلل الجزئية ثم هي موجودة في البذور التي تصدر عن الحيوان والنبات ولها إلى المعلومات الأخرى الجزئية نسبة العلل الأولية الكلية إلى المعلومات الأول التي تصدرها

إذاً أُجيب على الأول بأن هذه القوى الفعلية والانفعالية في الأشياء الطبيعية وإن لم يجز أن يقال لها مبادئ باعتبار وجودها في الهيولى الجسمانية لكنه يجوز أن يقال لها مبادئ بالنسبة إلى أصلها من حيث هي حاصلة عن المبادئ التصورية

وعلى الثاني بأن هذه القوى الفعلية والانفعالية موجودة في بعض أجزاء جسمانية متى استخدمها الشياطين بالحركة المكانية لإصدار بعض المعلومات يُقال إنَّ الشياطين يستخدمون البذور

وعلى الثالث بأن بذر الذكر مبدأ فعلي في توليد الحيوان ويجوز إطلاق البذر أيضاً على ما يحصل من جهة الأنثى مما هو مبدأ انفعالي وهكذا يجوز أن يكون البذر شاملاً للقوى الفعلية والانفعالية

وعلى الرابع بأن كلام اوغسطينوس على هذه المبادئ البذرية مفهّم ظاهراً كونها مبادئ عليّة أيضاً كما أن البذر علة ما فقد قال في كتاب الثالث ٣ ب ٩ «كما أن الأمهات حليات بالأجنة كذلك العالم حبلان بعلة المولودات» نعم يجوز أن يقال للمبادئ التصورية مبادئ عليّة ولا يجوز أن يقال لها في الحقيقة مبادئ بذرية إذ ليس البذر مبدأ مجرداً والمعجزات لا تحدث خارجاً عن هذه المبادئ كما لا تحدث أيضاً خارجاً عن القوى الانفعالية المركبة في الخليقة ليحدث بها كل ما أمر به الله وأما قولهم انها تحدث خارجاً عن المبادئ البذرية فالمراد به انها تحدث خارجاً عن القوى الفعلية الطبيعية والقوى الانفعالية المقابلة لها

### الفصل الثالث

في أن الاجرام العلوية هل هي علة لما يحدث في الاجرام السفلية  
يُتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الاجرام العلوية ليست علة لما يحدث في الاجرام السفلية فقد قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٧ «ونحن نقول انها أي الاجرام السماوية ليست علة لكون شيء مما يكون أو فساد ما يفسد لكنها آياتٌ للامطار ولتغيير حالة الهواء»  
٢ وأيضاً ان الفاعل والمادة يكفيان لفعل شيء. وفي السفليات مادة منفعة وفيها أيضاً فواعل متضادة وهي الحرارة والبرودة ونحوهما. فلا حاجة إذاً إلى تعليل ما يحدث في هذا العالم السفلي بالاجرام العلوية  
٣ وأيضاً 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. فإذاً ليست الاجرام العلوية علة لما يحدث هنا  
٤ وأيضاً قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ٥ ب ٦ «ليس شيء أعظم

جسميةً من جنسية الجسم» وليست جنسية الجسم معلولةً للاجرام العلوية بدليل أن توأمين يولدان تحت برج واحد أحدهما ذكرٌ وآخر أنثى. فإذا ليست الاجرام العلوية علة لما يحدث هنا من الجسمانيات

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ٣ ب ٤ «ما كان من الأجسام أكثف وأسفل يدبّر على نظام ما بما كان منها ألطف وأقدر» وقول ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ ف ١ «ان نور الشمس يفعل في توليد الأجسام المحسوسة ويحرك إلى الحياة ويغذو وينمي ويكمل»

والجواب أن يقال لما كانت كل كثرة صادرة عن الوحدة وكان غير المتحرك يلزم حالاً واحدةً والمتحرك يتغير إلى أحوالٍ متكررة وجب أن يُعتبر في الطبيعة بأسرها ان كل متحركٍ صادرٌ عن غير المتحرك ولهذا كلما كان شيءٌ أقل تحركاً كان أولى بأن يكون علةً لما هو أكثر تحركاً والاجرام العلوية أقل تحركاً من سائر الأجسام إذ ليست تتحرك إلا بالحركة المكانية فكانت حركات الاجرام السفلية التي هي مختلفة ومتكررة ترجع إلى حركة الجرم العلوي على أنها علة لها

إذا أجيب على الأول بأن المراد بكلام الدمشقي ان الاجرام العلوية ليست العلة الأولى للكون والفساد في ما يحدث هنا خلافاً لمن كان يجعل هذه الاجرام آلهةً

وعلى الثاني بأن ليس في الاجرام السفلية من المبادئ الفعلية سوى كفيات العناصر الفعلية التي هي الحرارة والبرودة ونحوهما فلو كانت الصورة الجوهرية التي في الاجرام السفلية لا تختلف إلا بحسب هذه الاعراض التي جعل لها متقدمو الطبيعتين مبدئين وهما التخلخل والتكتف لم يكن حاجة إلى جعل مبدئٍ فعلي فوق هذه الاجرام السفلية بل كانت بأنفسها كافيةً للفعل إلا ان من أحسن اعتباره في ذلك ظهر له ان هذه الاعراض بمنزلة استعدادات مادية إلى

ما للأجسام الطبيعية من الصور الجوهرية والمادة ليست كافيةً للفعل فلا بدّ إذن من إثبات مبدأٍ فعليٍّ فوق هذه الاستعدادات المادية ومن ثمّ أثبت الأفلاطونيون الصورة المفارقة التي بحسب المشاركة فيها تحصل الاجرام السفلية على الصور الجوهرية على أن هذا أيضاً قاصرٌ في ما يظهر لأنهم يجعلون الصور المفارقة غير متحركة فتكون لازمةً حالاً واحدةً وهكذا يلزم عدم الاختلاف في كون الاجرام السفلية وفسادها وهذا بيّن البطلان فلا بدّ إذن من إثبات مبدأٍ فعليٍّ متحركٍ يكون بحضرته وغيبته علةً لاختلاف ما في الاجرام السفلية من الكون والفساد كما قال الفيلسوف في كتاب الكون والفساد ٢ م ٥٦ وهذا هو الاجرام العلوية فإذاً كل ما يولد ويحرك إلى النوع في هذه الاجرام السفلية فهو بمنزلة آلةٍ للجرم العلوي كقول الفيلسوف في الطبيعيات ك ٢ م ٢٦ ان الإنسان والشمس يولدان الإنسان

وعلى الثالث بأن الاجرام العلوية ليست مشابهة للاجرام السفلية في النوع بل من حيث تشتمل في أنفسها بقوتها الكلية على كل ما يتولد في الاجرام السفلية على حد قولنا أيضاً ان جميع الأشياء مشابهة لله

وعلى الرابع بأن الاجرام السفلية يختلف قبولها لأفعال الاجرام العلوية باختلاف استعدادات المادة. وقد يحدث ان مادة الحبل الإنساني لا تكون مستعدةً بالكلية إلى جنس الذكر فيتصور بعضها ذكراً وبعضها انثى ومن ثمه قد استدلّ أوغسطينوس بهذا أيضاً على نفي التنجيم لأن آثار النجوم تختلف في الجسمانيات أيضاً باختلاف استعداد المادة

### الفصل الرابع

في أنّ الاجرام العلوية هل هي علة للأفعال الانسانية  
يُتخطى إلى الرابع بأن يقال: يظهر ان الاجرام العلوية علةٌ للأفعال الإنسانية

لأنها لما كانت تتحرك من الجواهر الروحانية على ما مرَّ في مب ١١٠ ف ١ و ٣ كانت تفعل بقوتها على أنها آلات لها. وتلك الجواهر الروحانية أعلى من أنفسنا فيظهر إذن أنها تقدر أن تؤثر في أنفسنا وهكذا تقدر أن تكون علة للأفعال الإنسانية

٢ وأيضاً كل مختلف الحال يُردُّ إلى مبدأ ملازم حالاً واحدة. والأفعال الإنسانية متغيرة مختلفة الأحوال. فيظهر أنها تُردُّ إلى حركات الاجرام العلوية الملازمة حالاً واحدة على أنها مبادئ لها

٣ وأيضاً كثيراً ما تصدق أنباء المنجمين بوقائع الحروب وغيرها من الأفعال الإنسانية التي مبدؤها العقل والإرادة فلو لم تكن الاجرام السماوية علة للأفعال الإنسانية لامتنع ذلك عليها فإذا الاجرام السماوية هي علة الأفعال الإنسانية

لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٧ «ليست الاجرام العلوية أصلاً علة للأفعال الإنسانية»

والجواب أن يُقال إنَّ الاجرام السماوية تؤثر في الأجسام بالأصالة وبالذات كما مرَّ في الفصل الأنف واما في قوى النفس التي هي أفعال لآلات جسمية فبالأصالة وبالعرض ضرورة ان أفعال هذه القوى تتعطل بتعطل الآلات كما أن العين المعتكرة لا تُحسن الابصار ولذا لو كان العقل والإرادة من القوى المقيدة بآلات جسمية على ما أثبت بعض من أن العقل غير مفترق عن الحس للزم بالضرورة كون الاجرام العلوية علة للانتخابات والأفعال البشرية فيلزم كون الإنسان يُدفع إلى أفعاله بالغريزة الطبيعية كسائر الحيوانات التي ليس لها إلا قوى نفسانية مقيدة بآلات جسمية لأن ما يحدث في هذه السفليات بتأثير الاجرام العلوية يُفعل بالطبع فيلزم ان ليس للإنسان اختياراً بل أفعال معيّنة كسائر الأشياء الطبيعية وهذا كله ظاهر الفساد ومناف لما يُشاهد من أعمال

الناس. إلا أنه يجب أن يُعلم أن الاجرام العلوية قد تؤثر في العقل والارادة بالتبعية وبالعرض أي من حيث أن كليهما يتلقى على نحوٍ ما من القوى السافلة المقيدة بآلاتٍ جسمية إلا أن ذلك ليس يقع لكليهما على نحوٍ واحدٍ فإن العقل يتلقى بالضرورة من القوى السافلة المدركة ولذا إذا تشوشت القوة الواهمة أو المتصورة أو الحافظة تشوش بالضرورة فعل العقل واما الإرادة فلا تتبع بالضرورة ميل الشوق الأدنى لأنه وإن كان للآلام التي في القوة الغضبية والشهوانية قوةً على عطف الإرادة إلا أنه لا يزال في قدرة الإرادة أن تتبع تلك الآلام أو تتبذرها ولهذا كان تأثير الاجرام العلوية الذي يتعلق بالقوى السافلة أقل اتصالاً بالإرادة التي هل العلة القريبة للأفعال الإنسانية منه بالعقل فالقول إذن بأن الاجرام العلوية هي علة الأفعال الإنسانية هو قول الذين لا يفرقون بين العقل والحس ومن ثمَّ قال بعض هؤلاء أن الارادة في الناس على ما يصنعها كل يوم أبو الناس والالهة<sup>(١)</sup>. وإذ قد ثبت أن العقل والارادة ليسا فعلين لآلتين جسميتين امتنع كون الاجرام العلوية علة للأفعال الإنسانية

إذاً أُجيب على الأول بأن الجواهر الروحانية المحركة للاجرام العلوية تفعل في الجسمانيات بواسطة الاجرام العلوية وأما في العقل الإنساني فإنما تفعل بالانارة بغير واسطة ولكنها لا تقدر أن تغير الارادة كما أسلفنا في مب ١١١ ف ٢

وعلى الثاني بأنه كما أن اختلاف حال الحركات الجسمانية يُردُّ إلى وحدة حال الحركات السماوية على أنها علة لها كذلك اختلاف حال الأفعال الصادرة عن العقل والإرادة يرجع إلى مبدإٍ ذي حالٍ واحدة وهو العقل الإلهي والإرادة الإلهية

وعلى الثالث بأن أكثر الناس يتبعون الآلام التي هي حركات الشوق الحسي

---

(١) هو من كلام هوميروس الشاعر ومراده بابي الناس والالهة الشمس

والتي تقدر الاجرام السماوية أن تساعد عليها والحكماء الذين يقمعون هذه الآلام قليلٌ عديدهم ولهذا يصح أن تصدق انباء المنجمين باعتبار الأكثر وخصوصاً على وجه العموم لا على وجه الخصوص إذ لا يمتنع أن إنساناً يقيم أهواءه باختياره ولهذا يقول المنجمون أيضاً أن الإنسان الحكيم يتسلط على النجوم أي من حيث يتسلط على آلامه

### الفصل الخامس

في أنَّ الاجرام العلوية هل تقدر أن تؤثر في الشياطين

يُتَخَطَّى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن الاجرام العلوية تقدر أن تؤثر في الشياطين فانهم يعذبون بعض الناس في بعض أوقات الامتلاآت القمرية ولذلك يقال لهؤلاء الناس معترُونَ في رؤوس الأهله ولو لم يكن الشياطين خاضعين لتأثير الاجرام العلوية لامتنع ذلك. فالشياطين إذاً يخضعون لأفعال الاجرام العلوية

٢ وأيضاً أن مستدعي الأرواح يرصدون بعض الأبراج لاستدعاء الشياطين. ولو لم يكن الشياطين خاضعين للاجرام العلوية لم يكونوا يُستدعون بها. فهم إذاً خاضعون لأفعال الاجرام العلوية

٢ وأيضاً أن الاجرام العلوية أقدر من الاجرام السفلية. والشياطين يُطردون ببعض الاجرام السفلية أي ببعض الأعشاب والحجارة والحيوانات وبعض الأصوات والألفاظ والتصاووير والأشكال كما رواه اوغسطينوس عن فرفوروريوس في مدينة الله ك ١٠ ب ١١. فاولى إذن أن يكونوا خاضعين لفعل الاجرام العلوية

لكن يعارض ذلك أن الشياطين أعلى طبعاً من الاجرام العلوية. والفاعل أعلى من المنفعل كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ١٢ ب ١٦. فليس الشياطين إذن خاضعين لفعل الاجرام العلوية

والجواب أن يُقال إنَّ في الشياطين ثلاثة مذاهب الأول مذهب المشائين الذين ينفون وجود الشياطين ويثبتون ان ما يُسند إليهم في صناعة مستدعي الأرواح إنما يحدث بقوة الاجرام العلوية وهذا ما رواه اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٠ ب ١١ عن فرفوريس القائل «يخلق الناس في الأرض قواتٍ قادرة على إصدار ما تصدره النجوم من الآثار المختلفة» على أن هذا المذهب ظاهر الفساد فمعلومٌ بالتجربة ان الشياطين يفعلون أموراً كثيرة تعجز عنها قوة الاجرام العلوية كنطق المجانين بلغة يجهلونها وإيرادهم اشعاراً ونصوصاً لم يعرفوها قط وكجعل مستدعي الأرواح بعض التماثيل تتكلم وتتحرك وأشباه ذلك وقد حمل هذا الأفلاطونيون على القول بأن الشياطين حيوانات ذات أجسامٍ هوائية وأنفسٍ منفصلة كما رواه اوغسطينوس عن ابولوس في مدينة الله ك ٨ ب ١٦ وهذا هو المذهب الثاني وعليه يجوز أن يُقال إنَّ الشياطين على هذا النحو خاضعون للاجرام العلوية كالناس على ما مرَّ في الفصل الأنف إلا أن هذا القول باطلٌ كما يتضح مما سلف في مب ٥١ ف ١ حيث قدّمنا ان الشياطين جواهر عقلية غير متصلة بآبدانٍ ومن ذلك يتضح انهم غير خاضعين لفعل الاجرام العلوية إلا بالذات ولا بالعرض ولا بالأصالة ولا بالتبعية إذاً أُجيب على الأول بأن تعذيب الشياطين للناس في بعض أوقات الامتلات القمرية يحدث لأمرين أولاً ليشينوا خليفة الله وهي القمر كما قال ايرونيμος في ب ٤ على متى والذهبي الفم في خط ٥٨ على متى ب ١٧ وثانياً لأنهم إذ كانوا لا يقدرّون أن يفعلوا إلا بواسطة القوى الطبيعية كما مرَّ في مب ١١٠ ف ٤ يعتبرون في أفعالهم استعداد الأجسام للآثار المقصودة منهم وواضح ان الدماغ هو أشد أجزاء البدن رطوبةً كما قال أرسطو في كتاب النوم واليقظة ب ٥ ولذلك كان أشدها انفعالاً من القمر الذي من خاصيته تحريك

الرطوبة والقوى الحيوانية إنما تستكمل في الدماغ ولذا كان الشياطين يشوشون مخيلة الإنسان في بعض أوقات الامتلات القمرية متى وجدوا في الدماغ استعداداً لذلك

وعلى الثاني بأن الشياطين إنما يُستدعون في بعض الأبراج لسببين أما أولاً فلكي يُضِلُّوا الناس فيعتقدوا ان في النجوم ألوهية وأما ثانياً فلأنهم يجدون الهيولى الجسمانية في بعض الأبراج أكثر استعداداً للآثار التي يُستدعون لأجلها

وعلى الثالث بأن الشياطين على ما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ٢١ ب ٦ تجتذب بأجناس مختلفة من الحجارة والأعشاب والأخشاب والحيوانات والأشعار والرسوم الاحتفالية لا كما تجتذب الحيوانات بالأطعمة بل كما تجتذب الأرواح بالشعائر أي من حيث يؤدي لهم ذلك دلالة على الاكرام الإلهي الذي يتوقون إليه جداً

### الفصل السادس

في أنَّ الاجرام العلوية هل توجب ما يخضع لتأثيرها

يُنْخَطِى إلى السادس بأن يقال: يظهر أن الاجرام العلوية توجب ما يخضع لتأثيرها لأنه يلزم من وجود العلة الكافية وجود المعلول بالضرورة. والاجرام العلوية علة كافية لمعلولاتها. فإذا لما كانت الاجرام العلوية تجعل موجودة مع حركاتها واستعداداتها بالضرورة يظهر أن معلولاتها تحصل بالضرورة

٢ وأيضاً أن أثر الفاعل يحصل في الهيولى بالضرورة متى كانت قدرة الفاعل بحيث تتناول الهيولى بأسرها. وقدرة الاجرام العلوية تتناول هيولى الاجرام السفلية بأسرها لكونها أعلى منها. فإذا بالضرورة تقبل الهيولى الجسمانية آثار الاجرام العلوية

٣ وأيضاً إذا كان أثر الجرم العلوي لا يحصل بالضرورة فإنما ذلك لعدة مائعة وكل علة

جسمية قادرة أن تمنع أثر الجرم العلوي ترجع بالضرورة إلى مبدأ علوي لأن الاجرام العلوية علة لكل ما يحدث هنا. ولأن ذلك المبدأ العلوي أيضاً ضروري يلزم أن يمتنع بالضرورة أثر الجرم العلوي الآخر فيكون كل ما يحدث هنا حادثاً بالضرورة

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب النوم واليقظة «وليس يمتنع أيضاً أن لا يحدث في الاجرام كثير مما تدل عليه العلائم العلوية كالأمطار والرياح» فإذا ليست جميع آثار الاجرام العلوية تحدث بالضرورة

والجواب أن يُقال إن هذه المسئلة بعضها تقدم حلة وبعضها لا يزال مشكلاً فقد مرّ في ف ٤ انه وان كانت الاجرام السماوية تؤثر بعض الأميال في الطبيعة الجسمانية إلا أن الإرادة لا تتبع بالضرورة تلك الأميال فلا يمتنع أن يتخلف بفعل الإرادة أثر الاجرام السماوية ليس في الإنسان فقط بل في سائر ما يتعلق به فعل الناس أيضاً. وأما الأشياء الطبيعية فليس فيها مبدأ له الخيار في أن يتبع أو لا يتبع التأثيرات السماوية فيظهر إذن أن جميع الأشياء تحدث بالضرورة فيها على الأقل على قول بعض المتقدمين الذين أثبتوا ان لكل شيء علة وان وجود العلة يستلزم بالضرورة وجود المعلول فانتجوا من ذلك ان جميع الأشياء تحدث بالضرورة على أن أرسطو أبطل هذا القول في الإلهيات ك ٦ م ٥ من جهة كلا المبدأين اللذين أثبتوهما أولاً لبطلان أن وجود كل علة يستلزم بالضرورة وجود المعلول فمن العلل ما تصدر عنها معلولاتها لا بالضرورة بل في الغالب وقد تتخلف عنها في الأقل. إلا أنه إذ كانت معلولات هذه العلل لا تتخلف عنها في الأقل إلا لعلّة مانعة يظهر ان هذه الحجة غير وافية بإبطال ذلك المبدأ لأن منع تلك العلة أيضاً حادث بالضرورة. ولذلك يجب أن يقال ثانياً كل موجود بالذات فله علة والموجود بالعرض لا علة له إذ ليس في الحقيقة موجوداً لكونه

ليس في الحقيقة واحداً فان للأبيض علةً وكذا الموسيقى واما الموسيقى الأبيض 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 ما يلزم عن هذه المساعدة لا يُسند إلى علة سابقة يلزم عنها بالضرورة كما أن تكون جسم أرضي ناري في الطبقة العليا من الهواء وهبوطه إلى أسفل معلول لقوة سماوية وكذا أيضاً وجود مادة قابلة للاحتراق على سطح الأرض يمكن اسناده إلى مبدأ سماوي وأما ملاقات النار الهابطة لهذه المادة واحراقها اياها فليس ذلك معلولاً لجسم سماوي بل حاصلاً بالعرض وهكذا يتضح ان آثار الاجرام العلوية لا تحصل كلها بالضرورة

إذا أُجيب على الأول بأن الاجرام العلوية إنما تكون علة للآثار السفلية بواسطة العلل الجزئية السفلية التي قد تتخلف عنها معلولاتها في الأقل

وعلى الثاني بأن قوة الجرم السماوي ليست غير متناهية فلا بد لحصول أثره من استعداد معين في المادة من جهة البعد المكاني وغيره من الأحوال ولهذا كما يمنع البعد المكاني من حصول أثر الجرم السماوي فإن الشمس لا تفعل حرارتها في بلاد دانيمرقا ما تفعله في بلاد الحبشة كذلك كثافة المادة أو البرودة أو الحرارة أو ما يشبه ذلك من الأحوال الاستعدادية قد يمنع من حصول أثر الجرم السماوي

وعلى الثالث بأنه وان كانت العلة المانعة من حصول أثر علة أخرى ترجع إلى جرم سماوي على أنه علتها إلا أنه إذ كان اجتماع علتين حاصلاً بالعرض لا يرجع إلى علة سماوية كما مر في جرم الفصل



## المبحث السادس عشر بعد المئة

### في القَدَر - وفيه أربعة فصول

ثم يجب النظر في القدر والبحث في ذلك يدور على أربع مسائل - ١ في أن القدر هل هو - ٢ في أنه في أي شيء هو - ٣ هل هو غير متحرك - ٤ هل جميع الأشياء خاضعة له

### الفصل الأول

#### في أن القَدَر هل هو شيء ما

يُنْتَخَطَّى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن القَدَر ليس شيئاً فقد قال غريغوريوس في خط في الظهور «حاشا لقلوب المومنين أن تعتقد أن القدر شيء ما»

٢ وأيضاً ما يحدث بالقَدَر فليس يحدث بغير قصد فقد قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ٥ ب ٩ «fatum (أي القَدَر) مشتق من fando أي القول» فليس يحدث بالقدر إلا ما سبق فقله وجزم به جازم. وما يحدث بقصد فليس يحدث بالاتفاق أو الخبطة. فإذا لو كانت الأشياء تحدث بالقَدَر لم يكن فيها خبطة واتفاق

لكن يعارض ذلك ان ما ليس موجوداً فليس يصدق عليه حدٌ وقد حد بويسيوس القدر في كتاب التعازي نث ٦ بأنه «هيئة حاصلة في الأشياء المتحركة بها تربط العناية الإلهية كل شيء بنظامه» فالقدر إذن شيء ما

والجواب أن يقال يُشَاهَد في الكائنات السفلية حدوث بعض الأشياء بالاتفاق أو الخبطة وقد يعرض أن يكون شيء بالنسبة إلى العلل الساقلة اتفاقياً ولكنه بالنسبة إلى علّة عالية مقصوداً بالذات كما لو أرسل سيدٌ غلامين له إلى مكانٍ واحدٍ بعينه دون أن يعلم أحدهما شيئاً من أمر الآخر كان التقاؤهما بالنسبة إليهما اتفاقياً لحصوله على غير قصدٍ أحدهما وبالنسبة إلى سيدهما الذي كان قد رتب ذلك غير اتفاقياً بل مقصوداً بالذات. فمن الناس من لم

يشأ إلى يُسند ما يحدث في هذه السفليات من تلك الأمور الاتفاقية إلى علةٍ عاليةٍ وهؤلاء نفوا القدر والعناية كما روى اوغسطينوس عن توليوس في مدينة الله ك ٥ ب ٦ وهذا منافٍ لما مرَّ من الكلام على العناية في مب ٢٢ ف ٢. ومنهم من أراد أن يسند جميع ما يحدث من الأمور الاتفاقية في هذه السفليات طبيعيةً أو إنسانيةً إلى علةٍ عاليةٍ وهي الاجرام العلوية وعلى هذا فليس القدر شيئاً سوى حال من أحوال النجوم فيها يصوّر في الحشَى أو يُولَد كل واحد لكن هذا باطل من وجهين اما أولاً فمن جهة الأمور الإنسانية فقد أوضحنا في المبحث الآنف ف ٤ ان الأفعال الإنسانية لا تخضع لتأثير الاجرام العلوية إلا بالعرض والتبع والعلة المقدرة لترتيبها ما يُفعل بالقدر لا بد أن تكون علة بالأصالة وبالذات لما يُفعل. وأما ثانياً فمن جهة كل ما يُفعل بالعرض فقد مرَّ في المبحث الآنف ف ٦ ان ما يحصل بالعرض ليس في الحقيقة موجوداً ولا واحداً وكل فعل طبيعيّ فانه ينتهي إلى واحدٍ ما فيستحيل إذن أن يكون ما يحصل بالعرض معلولاً بالذات لمبدإٍ فاعلٍ طبيعيّ. فإذا ليس يمكن لطبيعة أن تفعل بالذات أن من يقصد حفر قبر يصيب كنزاً وواضح أن الجرم السماوي يفعل على طريقة المبدإ الطبيعي فتكون مفعولاته أيضاً في هذا العالم طبيعةً فإذا يمتنع أن تكون قوةً فاعليةً للجسم السماوي علة لما يُفعل هنا بالعرض عن خبطةٍ أو اتفاقٍ ولذلك فالحق أن يُقال إنَّ ما يُفعل هنا بالعرض في الأشياء الطبيعية أو الإنسانية يُسند إلى علةٍ مرتبةٍ لذلك ترتيباً سابقاً وهي العناية الإلهية إذ لا مانع من أن ما يحصل بالعرض يُعتبر واحداً من عقلٍ ما والا لما استطاع العقل أن يصوغ هذه القضية وهي «حافر القبر يصيب كنزاً» وكما يقدر العقل أن يتصور ذلك يقدر أن يُحدثه كما لو علم عالمٌ بوجود كنز دفين في مكانٍ ما فحمل فلاحاً جاهلاً بذلك على أن يحفر هناك قبراً وهكذا لا يمتنع أن ما يُفعل هنا بالعرض على أنه اتفاقيٌّ

يُسند إلى علةٍ مرتبةٍ تفعل بالعقل وخصوصاً العقل الإلهي لأن الله وحده يقدر أن يفعل في الإرادة كما تقدم في مب ١٠٥ ف ٤ ومب ١٠٦ ف ٢ ومب ١١١ ف ٢ وعلى هذا فترتيب الأفعال الإنسانية التي مبدؤها الإرادة يجب اسناده إلى الله وحده وهكذا من حيث أن كل ما يُفعل هنا خاضعٌ للعناية الإلهية باعتبار سابق ترتيبها له ونطقها به على نحوٍ ما يجوز لنا أن نثبت القدر وإن أبى العلماء القديسون استعمال هذا الاسم بسبب الذين كانوا يخصونه بقوة أوضاع النجوم ومن ثمة قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ٥ ب ١ «لذلك من أسند الأمور الإنسانية إلى القدر وأراد به إرادة الله أو قدرته فليستمر على قوله هذا ويصلح تعبيره» وبهذا المعنى نفى غريغوريوس القدر

وبذلك يتضح الجواب على الأول

وأجيب على الثاني بأنه لا يمتنع كون بعض الأشياء اتفاقية بالنسبة إلى العلل القريبة لا بالنسبة إلى العناية الإلهية إذ بهذا الاعتبار لا يحدث في العالم شيء بغير قصد كما قال اوغسطينوس ف ك ٨٣ مب ٣٤

## الفصل الثاني

### هل القدر موجودٌ في المخلوقات

يُتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن القدر غير موجود في المخلوقات فقد قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ٥ ب ٨ و ٩ «المراد بالقدر إرادة الله أو قدرته». وإرادة الله وقدرته ليست في المخلوقات بل في الله. فإذاً ليس القدر في المخلوقات بل في الله. فإذاً ليس القدر في المخلوقات بل في الله

٢ وأيضاً إن للقدر إلى ما يُفعل بالقدر نسبة العلة كما يدل عليه طريقة التعبير. والعلة الكلية بالذات لما يفعل هنا بالعرض هي الله وحده كما مرَّ في الفصل الآنف. فالقدر إذن موجودٌ في الله لا في المخلوقات

٣ وأيضاً لو كان القدر في المخلوقات لكان اما جوهرأ أو عرضأ. وأياً ما كان منهما يلزم تكثره بكثرة المخلوقات على أن القدر واحد فقط في ما يظهر. فيظهر إذن أنه ليس في المخلوقات بل في الله

لكن يعارض ذلك قول بوبيسيوس في التعزية ك ٤ نث ٦ «القدر هيئة حاصلة في الأشياء المتحركة»

والجواب ان يُقال إنَّ العناية الإلهية تحدث آثارها بالعلل المتوسطة كما يتضح مما مر في مب ١٠٣ ف ٦ فيجوز من ثمة اعتبار ترتيب الآثار على نحوين أحدهما باعتبار وجود هذا الترتيب في الله وبهذا المعنى يقال لترتيب الآثار عناية والثاني باعتبار وجود هذا الترتيب في العلل المتوسطة المعينة من الله لإصدار بعض الآثار وبهذا المعنى يقال له قَدَر وهذا ما أراده بوبيسيوس بقوله في كتاب التعزية ٤ نث ٦ «ينفذ القدر ويحصل النظام القدري اما بواسطة الأرواح الخادمة العناية الإلهية أو بواسطة النفس أو الطبيعة بأسرها أو بواسطة حركات الاجرام السماوية أو بقوة الملائكة أو بحذاقة الشياطين المختلفة أو ببعض هذه الأشياء أو بكلها» وقد مرَّ الكلام بالتفصيل على جميع ذلك في ف ١ وفي مب ١٠٤ ف ٢ ومب ١١١ ف ٢. فيتضح إذن من ذلك ان القدر موجود في العلل المخلوقة باعتبار كونها معيّنة من الله لإصدار بعض المعلولات إذا أُجيب على الأول بأن ترتيب العلل الثانية الذي يسميه اوغسطينوس هناك سلسلة العلل لا يقال له قَدَر إلا من حيث يتعلق بالله ولهذا إنما يطلق القدر على قدرة الله أو إرادته باعتبار معنى العليّة واما باعتبار حقيقته الذاتية فهو هيئة العلل الثانية أو سلسلتها أي ترتيبها

وعلى الثاني بأن القدر يتضمن من حقيقة العليّة ما تتضمنه العلل الثانية إذ إنما 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 إذا اعتُبر بالنسبة إلى مبدئه فهو واحدٌ فيكون القدر واحدًا وإذا اعتُبر بالنسبة إلى المعلولات أو العلل المتوسطة كان متكررًا وعلى هذا المعنى قول فرجيليوس الشاعر «تجذبك أقدارك»

### الفصل الثالث

#### هل القدر غير متحرك

يُتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن القدر ليس غير متحرك فقد قال بويسيوس في التعزية ك ٤ نث ٦ «ان نسبة سلسلة القدر المتحركة إلى بساطة العناية الثابتة كنسبة القياس إلى العقل وما يُولد إلى ما هو موجودٌ والزمان إلى السرمدية والدائرة إلى النقطة المتوسطة»

٢ وأيضاً قال الفيلسوف في كتاب الجدل ٢ ب ٣ «إذا تحركنا تحرك ما فينا» والقدر «هيئةٌ حاصلةٌ في الأشياء المتحركة» كما قال بويسيوس في كتاب التعزية ٥ نث ٦. فالقدر إذن متحركٌ

٣ وأيضاً لو كان القدر غير متحرك لحدث ما يخضع له على وجهٍ ضروريٍّ وغير متحرك. ويظهر أن أخضع شيءٌ للقدر هو الحوادث المسندة إليه فيلزم أن لا يكون في الأشياء حادث بل أن تحدث كلها بالضرورة

لكن يعارض ذلك قول بويسيوس في الموضع المتقدم ذكره «القدر هيئةٌ غير متحركة»

والجواب أن يُقال إن ترتيب العلل الثانية الذي نسميه بالقدر يجوز اعتباره على نحوين الأول بحسب العلل الثانية المرتبة على ذلك الوجه والثاني بالنسبة إلى المبدأ الأول المرتبة منه وهو الله فذهب بعضٌ إلى أن سلسلة العلل أي ترتيبها

ضرورية في نفسها بمعنى ان كل شيء يحدث بالضرورة لأن لكل معلول علّة ووجود العلة يستلزم بالضرورة وجود المعلول إلا أن هذا يتضح بطلانه بما مرّ في المبحث الأنف ف ٦. وذهب آخرون إلى عكس ذلك أي إلى أن القدر متحرك حتى باعتبار تعلقه بالعناية الإلهية وعلى هذا كان يقول المصريون أن القدر يمكن تحويله ببعض الضحايا كما رواه غريغوريوس النيصي في كتاب النفس ب ٣٦ إلا أن هذا القول قد أُبطل في مب ٢٣ ف ٨ لما فيه من المناقاة لثبات العناية الإلهية. فالحق إذن أن يُقال إن القدر باعتبار العلل الثانية متحرك وباعتبار خضوعه للعناية الإلهية ثابت لا بثبات الضرورة المطلقة بل بثبات الضرورة الشرطية على حدّ ما يُقال إن قولنا «إذا سبق علم الله بهذا فسيكون» شرطية صادقة أو ضرورية. ولهذا بعد أن قال بوليسيوس ان سلسلة القدر متحركة قال أيضاً ان هذه السلسلة لصدورها عن مبادئ العناية الغير المتحركة هي أيضاً بالضرورة غير متحركة

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

### الفصل الرابع

#### هل كل شيء خاضع للقدر

يُخطئ إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن كل شيء خاضع للقدر فقد قال بوليسيوس في التعزية ك ٢ نث ٦ «ان سلسلة القدر تحرك السماء والكواكب وتعديل بين العناصر وتلبسها صوراً متغيرة بتحويل أحدها إلى آخر وهي تجدد كل مولود ومفقود بصدور مثله من الأجنة والبذور وتقيد أفعال الناس وحظوظهم برباط من العلل غير منحل» فإذاً ليس يخرج شيء في ما يظهر عن حكم سلسلة القدر

٢ وأيضاً قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ٥ ب ٨ «القدر شيء ما باعتبار

نسبته إلى إرادة الله وقدرته وإرادة الله علّة لكل ما يحدث كما قال أوغسطينوس في كتاب الثالث  
٣ ب ٣ و ٩. فإذا كل شيء خاضع للقدر

٣ وأيضاً ان القدر هيئة حاصلة في الأشياء المتحركة كما قال بويسيوس. وجميع  
المخلوقات متحركة والله وحده غير متحرك كما مرّ في مب ١٩ ف ١ و ٢. فالقدر اذن حاصل في  
جميع المخلوقات

لكن يعارض ذلك قول بويسيوس في كتاب التعزية ٤ نث ٦ «من الأشياء المندرجة تحت  
العناية ما يفوق سلسلة القدر»

والجواب أن يقال قد تقدم في ف ٢ ان القدر هو ترتيب العلل الثانية وسوقها إلى  
المعلولات المقصودة من الله فإذا كل ما يخضع للعلل الثانية فهو خاضع للقدر أيضاً. وإذا كانت  
بعض الأشياء تصدر عن الله مباشرة فهي لا تخضع للقدر لعدم خضوعها للعلل الثانية وذلك كخلق  
الأشياء وتمجيد الجواهر الروحانية وما أشبه ذلك وهذا ما أراده بويسيوس بقوله في الموضع  
المتقدم ذكره «ما كان قريباً إلى العناية الأولى لاستقراره على وجه ثابت يجاوز ترتيب التحرك  
القَدري» ومن ذلك يتضح أيضاً أنه كلما كان شيء أبعد عن العقل الأول كان أكثر تقيداً بالقدر  
لكونه أخضع لضرورة العلل الثانية

إذاً أجيب على الأول بأن كل ما ذكر هناك يصدر عن الله بواسطة العلل الثانية فكان  
مندرجاً تحت سلسلة القدر وليس كذلك حكم سائر الأشياء كما تقدم قريباً في جرم الفصل

وعلى الثاني بأن نسبة القدر إلى إرادة الله وقدرته إنما هي باعتبار كونهما المبدأ الأول.  
فليس يلزم أن يخضع له كل ما يخضع لهما كما تقدم في جرم الفصل

وعلى الثالث بأنه وإن كانت جميع المخلوقات متحركة على نحو ما الا ان بعضها لا  
يصدر عن العلل المخلوقة المتحركة فلا يخضع للقدر كما مرّ في جرم الفصل



## المبحث السابع عشر بعد المئة

### في ما يتعلق بفعل الإنسان - وفيه أربعة فصول

ثم ينبغي النظر في ما يتعلق بفعل الإنسان المركب من الخليقة الروحانية والجسمانية وأولاً في فعل الإنسان ثم في تناسل الناس. أما الأول فالبحث فيه يدور على أربع مسائل — ١ في أنه هل يقدر الناس أن يعلم أحدهم الآخر بأحداثه العلم فيه — ٢ هل يقدر الإنسان ان يعلم الملاك — ٣ هل يقدر بقوة نفسه أن يغير الهيولى الجسمانية — ٤ في أن نفس الإنسان المفارقة هل تقدر أن تحرك الأجسام بالحركة المكانية

### الفصل الأول

هل يقدر الإنسان أن يعلم إنساناً آخر

يُنْتَخَطَى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن إنساناً لا يقدر أن يعلم إنساناً آخر فقد قال الرب في متى ٢٣: ٨ «لَا تَدْعُوا مُعَلِّمِينَ» وكتب على ذلك ايرونيموس «لئلا تصفوا الناس بصفة المجد الإلهي» فالمعلمية إذن خاصة بالمجد الإلهي. على ان التعليم خاص بالمعلم فهو إذن غير مقدور للإنسان بل خاص بالله

٢ وأيضاً لو كان يعلم إنسان آخر لم يكن ذلك إلا من حيث يفعل بعلمه لأحداث العلم في آخر. والكيفية التي بها يفعل فاعل لإصدار مثله كيفية فعلية. فيلزم كون العلم كيفية فعلية كالحرارة ٣ وأيضاً لا بد لحصول العلم من النور العقلي وشبح الشيء المعقول. وليس يقدر إنسان أن يحدث شيئاً منهما في آخر. فإذا ليس يقدر الإنسان أن يحدث العلم في آخر بالتعليم

٤ وأيضاً ان المعلم ليس يفعل في التلميذ شيئاً سوى أن يورد له بعض الدلائل اما بالألفاظ الدالة على معانٍ أو بالإشارات وليس يقدر أحد أن يعلم غيره بمعنى أن يحدث فيه العلم بإيراد الدلائل لأنه لا يعدو ان يورد له دلائل أمور

معلومةٍ أو أمورٍ مجهولةٍ فإن أُوردَ له دلائلُ أمورٍ معلومةٍ كان العلمُ حاصلًا له قبل ذلك فلا يستفيد من المعلم وإن أُوردَ له دلائلُ أمورٍ مجهولةٍ لم يستفد بهذه الدلائل شيئاً كما أنه لو أُوردَ موردٌ للاتيني ألفاظاً يونانيةً يجهل معناها لا يقدر بذلك أن يعلمه. فإذاً ليس يقدر إنسان أن يحدث العلم في إنسانٍ آخر بتعليمه إياه

لكن يعارض ذلك قول الرسول في ١ تيم ٢: ٧ «نُصِيتُ أنا لها كارزاً ورسولاً... معلماً للأُمم في الإيمان والحق»

والجواب أن يُقال إنَّ في هذه المسئلة أقوالاً مختلفةً فذهب ابن رشد إلى أن لجميع الناس عقلاً هيولانياً واحداً كما مرَّ في مب ٧٦ ف ١ و ٢ ومب ٧٩ ف ٥ وهذا يستلزم أن لجميع الناس أشباحاً معقولةً غير مختلفةٍ وبناءً على ذلك قال بأن إنساناً ليس يحدث في آخر بالتعليم علماً مغايراً لعلمه بل يشركه في علمه عينه بتحريكه إياه إلى أن يرتب في نفسه الأخيلة فتتهيأ على ما ينبغي للإدراك العقلي. وهذا القول صحيحٌ من جهة أن العلم الذي في التلميذ وفي المعلم واحدٌ بعينه إذا اعتُبرت العينية من جهة وحدة المعلوم لأن حقيقة ما يعلمُ التلميذ والمعلم واحدة بعينها وأما من جهة أن لجميع الناس عقلاً هيولانياً واحداً وأشباحاً معقولةً غير مختلفةٍ إلا باختلاف الأخيلة فقط فهو باطلٌ كما مرَّ في المواضع المشار إليها. وذهب الأفلاطونيون إلى أن العلم حاصلٌ لأنفسنا منذ البدء بالمشاركة في الصور المفارقة على ما تقدم في مب ٨٤ ف ٣ و ٤ إلا أن اتصال النفس بالبدن عائقٌ لها عن ملاحظة ما تعلمه بحسب اختيارها وعلى هذا فالتلميذ ليس يستفيد من المعلم علماً جديداً بل يُنبه منه فقط إلى ملاحظة ما يعلمه فلا يكون التعلم على ذلك إلا التذكر وبناءً على ذلك وضعوا أيضاً أن الفواعل الطبيعية تهئ فقط لقبول الصور التي تستفيد منها المادة الجسمانية بالمشاركة في المُثُل المفارقة لكن هذا

القول قد أبطلناه في مب ٧٩ ف ٢ ومب ٨٤ ف ٣ و ٤ حيث أوضحنا أن عقل النفس الإنسانية الهولاني هو بالقوة المحضة إلى المعقولات كما قال ذلك أيضاً أرسطو في كتاب النفس ٣ م ١٤. فالحق إذن أن يُقال إنَّ المعلم يُحدث العلم في المتعلم بإخراجه إياه من القوة إلى الفعل كما في الطبيعيات ك ٨ م ٣٢. وبيان ذلك ان المعلومات 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 أي عن صناعة الطب وتارة عن مبدأ داخل كشفاء مريض بقوة الطبيعة. وهذه المعلومات يجب فيها اعتبار أمرين أحدهما ان الصناعة تحذو في فعلها حذو الطبيعة فكما أن الطبيعة تشفي المريض بافساد المادة المسببة المرض وتوجيهها إلى وجهة ما ودفعها كذلك الصناعة أيضاً. وأيضاً فالمبدأ الخارج الذي هو الصناعة لا يفعل على أنه فاعل أصيل بل على أنه معاون للفاعل الأصيل الذي هو المبدأ الداخل بتقويته إياه وتقديمه له الأدوات والمعاون التي تستعين بها الطبيعة على إصدار الأثر كما يقوِّي الطبيب الطبيعة ويمدُّها بالأطعمة والأدوية التي تستعين بها على الغرض المقصود. والعلم يحصل في الإنسان عن مبدأ داخل كما يظهر في من يُحصِّل العلم بالاستنباط وعن مبدأ خارج كما يظهر في من يتعلم فإن لكل إنسان في فطرته مبدأ للعلم وهو نور العقل الفعال الذي به تُدرَك طبعاً بالبداية منذ البدء بعض مبادئ كلية لجميع العلوم فمن طبَّق هذه المبادئ الكلية على بعض الجزئيات التي يحصل عنده بالحس حفظها وتجربتها فذاك يحصل بالاستنباط علم ما لم يكن يعلمه منتقلاً من المعلومات إلى المجهولات ولذا فكل معلم يتأدَّى بالتلميذ مما يعلمه إلى معرفة ما كان جاهلاً له كقوله في كتاب تحليل القياس ب ١ «كل علم فإنما يحصل عن معرفة سابقة»

والمعلم يتأدى بالتلميذ من المعلومات إلى المجهولات على نحوين أما أولاً فبتقديمه له بعض المعاون أو الآلات التي يستعين بها عقله على كسب العلم كإيراده له قضايا أخص يستطيع التلميذ مع ذلك أن يحكم فيها من المعلومات السابقة أو كإيراده له دلائل محسوسة يهتدي بها عقل الطالب إلى معرفة الحق المجهول. وأما ثانياً فبتعزيزه عقل الطالب ليس بإفاضته عليه قوة فعلية من مثل طبيعة أعلى كما أسلفنا في مب ١٠٦ ف ١ ومب ١١١ ف ١ عند الكلام على الملائكة المنيرة لاتحاد جميع العقول البشرية في رتبة الطبيعية بل ببيان النسبة بين المبادئ والنتائج فربما لا يكون حاصلًا للتلميذ بنفسه من القوة التصديقية ما يقدر به على استخراج النتائج من المبادئ ولذا قيل في كتاب البرهان م ٥ «البرهان قياسٌ يفيد العلم» وعلى هذا فمن يأتي بالبرهان فهو يفيد السامع العلم

إذاً أجيب على الأول بأن للمعلم فعلاً خارجياً فقط كالطبيب الشافي على ما تقدم في جرم الفصل وكما أن الطبيعة الداخلية هي العلة الأصلية للشفاء كذلك النور العقلي الداخلي هو العلة الأصلية للعلم وكلا هذين الأمرين صادرٌ عن الله ومن ثمة كما قيل عن الله في مز ١٠٢: ٣ «الذي يشفي جميع أمراضك» قيل عنه أيضاً في مز ٩٣: ١٠ «الذي يعلم الإنسان العلم» من حيث يرتسم علينا نور وجهه الذي به ينجلي لنا كل شيء

وعلى الثاني بأن المعلم لا يحدث العلم في التلميذ على طريقة الفاعل 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 بأن المعلم لا يحدث في التلميذ النور المعقول ولا يحدث فيه أيضاً قصداً الأشباح المعقولة بل يحركه بتعليمه إلى أن يصوغ بقوة عقله الصور المعقولة التي يورد له دلائلها في الخارج

وعلى الرابع بأن الدلائل التي يوردها المعلم للتلميذ هي دلائل أمور معلومة بوجه إجمالي مختلط ولكنها غير معلومة بوجه الخصوص والتفصيل فمتى حصل حاصل بنفسه على العلم لا يجوز أن يقال انه يعلم نفسه أو معلم لنفسه إذ لم يكن له من قبل علم كامل كما يجب أن يكون للمعلم

### الفصل الثاني

هل يقدر الناس أن يعلموا الملائكة

يُتَخَطَّى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الناس يقدر أن يعلموا الملائكة فقد قال الرسول في افسس ٣: ١٠ «لَتُعَلِّمَ حِكْمَةُ اللَّهِ الْمُتَنَوِّعَةَ لَدَى الرِّئَاسَاتِ وَالسَّلَاطِينِ فِي السَّمَاوِيَّاتِ بِالْكَنِيسَةِ» والكنيسة هي جماعة الناس المؤمنين. فإذا يعلم الملائكة بعض الأشياء بواسطة الناس

٢ وأيضاً ان الملائكة الأعلين الذين يستتبرون في الأمور الإلهية من الله مباشرة يقدر أن يُفَقِّهوا الملائكة الأدنى كما مرَّ في مب ١٠٦ ف ١ و ٣ ومن الناس من يتفقه في الأمور الإلهية من كلمة الله مباشرة كما يظهر بالخصوص في الرسل كقوله في عبر ١: ٢ «كَلَّمْنَا أَخِيرًا فِي هَذِهِ الْأَيَّامِ فِي الْإِبْنِ» فإذا قد قدر بعض الناس على تعليم بعض الملائكة

٣ وأيضاً ان الملائكة الأدنى يتفقهون من الملائكة الأعلين. وبعض الناس أعلى من بعض الملائكة فإن بعض الناس يرتقون إلى أعلى مراتب الملائكة كما قال غريغوريوس في خط ٣٤ على الإنجيل. فإذا يجوز أن يفقه بعض الناس بعض الملائكة الأدنى في الأمور الإلهية

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ ف ١ مق ١ ان «جميع الانارات الإلهية تبلغ إلى الناس بواسطة الملائكة» فإذا ليس يتفقه الملائكة من الناس في الأمور الإلهية

والجواب أن يقال يقدر الملائكة الأذنون أن يخاطبوا الملائكة الأعلى بكشفهم لهم أفكارهم كما مرَّ في مب ١٠٧ ف ٢ إلا أن الملائكة الأعلى لا يستتبرون من الأذنون في الأمور الإلهية. وواضح أن الناس الأعلى يخضعون للملائكة الأذنون بنفس الوجه الذي به يخضع الملائكة الأذنون للملائكة الأعلى وهذا بين من قوله تعالى في متى ١١: ١١ «لم يرق في مواليد النساء أعظم من يوحنا المعمدان ولكن الأصغر في ملكوت السماء أعظم منه» فإذا لا يستتبر الملائكة أصلاً من الناس في الأمور الإلهية ولكن الناس يقدر أن يكشفوا أفكار قلوبهم للملائكة بطريق التخاطب لأن معرفة خفايا القلوب خاصة بالله وحده

إذا أجيب على الأول بأن أوغسطينوس قد شرح آية الرسول هذه في شرح تك ك ١٥ ب ١٩ بقوله أن «الرسول كان قال قبلها: لي أنا أصغر القديسين جميعاً أعطيت هذه النعمة أن أوضح للجميع ما تدبير السر الذي كان منذ الدهور مكتوماً في الله: قلت مكتوماً بحيث كانت مع ذلك حكمة الله المتنوعة معلومة لدى الرئاسات والسلطين في السماويات بالكنيسة. فكأنه قال أن هذا السر كان مكتوماً عن الناس بحيث كان معلوماً للكنيسة السماوية المؤلفة من الرئاسات والسلطين منذ الدهور لا قبل الدهور لأن الكنيسة كانت أولاً حيث يجب أن تتألف كنيسة الناس أيضاً بعد القيامة». ويجوز أيضاً أن يكون المراد بذلك أن «ذلك المكتوم لا يعرفه الملائكة في الله فقط بل يرونه في هذا العالم أيضاً عندما يتم ويعلن» كما قال أوغسطينوس أيضاً في الموضع المشار إليه وعلى هذا فمن حيث أن أسرار المسيح والكنيسة تمت بالرسول انكشف منها للملائكة أمور كانت من قبل مكتومة عنهم وعلى هذا المعنى يجوز حمل قول ايرونيموس في شرحه هذه الآية «عرف الملائكة بعض الأسرار من بشارة الرسل» أي لأن هذه الأسرار كانت تتم في واقع الأمر ببشارة الرسل كاهتداء الأمم الذي حصل ببشارة بولس الرسول وعليه

كلامه في الموضوع المتقدم ذكره

وعلى الثاني بأن الرسل كانوا يتفقهون من كلمة الله مباشرة لا بحسب لاهوته بل بحسب مخاطبة ناسوته لهم فلا يلزم ما اعترض به

وعلى الثالث بأنه قد يكون بعض الناس أعظم من بعض الملائكة حتى في حال هذه العاجلة لكن لا بالفعل بل بالقوة أي من حيث أن لهم من وفرة المحبة ما يقولون به على استحقاق درجة من السعادة أعظم من درجة بعض الملائكة وذلك على حد قولنا ان بذر شجرة كبيرة لأعظم بالقوة من شجرة صغيرة مع كونه أصغر منها جداً بالفعل

### الفصل الثالث

في أن الإنسان هل يقدر بقوة نفسه أن يغير الهيولى الجسمية

يُنْتَخَطَى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الإنسان يقدر بقوة نفسه أن يغير الهيولى الجسمية فقد قال غريغوريوس في محا ٢ ب ٣٠ «يفعل القديسون المعجزات تارة بالصلوة وتارة بالقوة كبطرس الذي أقام طابيتا من الموت بصلاته وامات حننيا وسفيرا الكاذبين بتوبيخه إياهما» وعند فعل المعجزات يحصل شيء من التغيير في الهيولى الجسمية. فإذا يقدر الناس بقوة نفوسهم أن يغيروا الهيولى الجسمية

٢ وأيضاً قد كتب الشارح على قول الرسول في غلا ٣ «من الذي سحركم حتى لا تطيعوا الحق» ما نصه «ان لبعض الناس أعيناً محرقة تصيب الغير بسوء ولا سيما الأطفال بمجرد النظر» وهذا يتعذر لو لم يكن في النفس قدرة على تغيير الهيولى الجسمية. فإذا يقدر الإنسان بقوة نفسه أن يغير الهيولى الجسمية

٣ وأيضاً ان الجسم الإنساني أشرف من سائر الأجسام الساقلة والجسم الإنساني يتغير بتصور النفس الإنسانية إلى الحرارة والبرودة كما يُشَاهَد في الغضاب والخائفين بل ربما أفضى هذا التغيير إلى المرض والموت. فإذا بالأولى

تقدر النفس الإنسانية أن تغير بقوتها الهيولى الجسمانية

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ٣ ب ٨ «إنما تنقاد الهيولى الجسمانية لأمر الله وحده»

والجواب أن يُقال إنَّ الهيولى الجسمانية لا تتغير إلى صورةٍ إلا إما من فاعلٍ مركب من هيولى وصورة أو من الله الموجودة فيه الهيولى والصورة بالقوة وجوداً سابقاً من حيث هو علتها الأولى كما مرَّ في مب ١١٠ ف ٢ ومن ثمة قيل هناك عن الملائكة أيضاً أنهم لا يقدرُون بقوتهم الطبيعية أن يغيروا الهيولى الجسمانية إلا باستخدامهم الفواعل الجسمانية لإصدار بعض المعلولات فبالأولى إذن لا تقدر النفس بقوتها الطبيعية أن تغير الهيولى الجسمانية إلا بواسطة بعض الأجسام إذا أُجيب على الأول بأنه يُقال إنَّ القديسين يفعلون المعجزات بقوة النعمة لا بقوة الطبيعة وهذا واضحٌ من قول غريغوريوس في الموضع المتقدم ذكره «الذين هم أبناءُ الله من القوة لا غرو إذا قدرُوا بالقوة على فعل المعجزات»

وعلى الثاني بأن ابن سينا علَّلَ السحر بكون الهيولى الجسمانية من شأنها أن تنقاد للجوهر الروحاني أكثر من انقيادها لما في الطبيعة من الفواعل المضادة ولهذا متى كانت النفس قوية التصور تغيّرت بها الهيولى الجسمانية وبهذا علَّلَ الطَّرْفَ الساحر. على أننا قد أوضحنا في مب ١١٠ ف ٢ أن الهيولى الجسمانية لا تنقاد لأمر الجوهر الروحاني بل للمبدع وحده فالأمثل إذن أن يُقال إنَّ قوة تصور النفس تتغير بها الأرواح المتصلة بالجسم وأخص ما يحدث هذا التغير في العيون التي تتصل إليها أرواحٌ أدقُّ. والعيون تفسد الهواء المتصل إلى مسافةٍ محدودة وعلى هذا النحو إذا كانت المرايا جديدة صقيلاً يعرفونها شيءٌ من الكدورة من نظر المرأة الحائض كما قال أرسطو في كتاب النوم واليقظة ب ٢. فإذا متى اشتدت حركة نفسٍ إلى الشر كما يحدث نفسٍ إلى الشر كما يحدث بالخصوص في الشيوخ صار منظرها

على الوجه المتقدم ساماً مؤذياً وخصوصاً للأطفال من حيث ان جسمهم رخص سهل التأثر. ويحتمل أيضاً ان يكون في ذلك يدٌ لخبائثة الشياطين اما بسماع الله أو بعهدٍ خفي يعقده معهم عجائز العرافات

وعلى الثالث بأن النفس تتصل بالجسم الإنساني اتصال الصورة. والشوق الحسي الخاضع للنطق نوعاً ما على ما مرَّ في مب ٨١ ف ٣ هو فعل آلة جسمانية فلا بدّ لتصور النفس الإنسانية من تحرك الشوق الحسي مع فعل جسماني. وتصور النفس الإنسانية لا يكفي لتغيير الأجسام الخارجية إلا بتوسط تغيير جسمها الخاص كما مرَّ قريباً

#### الفصل الرابع

في أن نفس الإنسان المفارقة هل تقدر أن تحرك الاجسام ولو بالحركة المكانية فقط يُتخطى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن نفس الإنسان المفارقة تقدر أن تحرك الأجسام ولو بالحركة المكانية فقط فان الجسم ينقاد للجوهر الروحاني طبعاً في الحركة المكانية كما مرَّ في مب ١١٠ ف ٣. والنفس المفارقة جوهرٌ روحانيٌّ فهي إذن تقدر أن تحرك بأمرها الأجسام الخارجية ٢ وأيضاً في كتاب رحلة اقليمنضوس يخبر نيقيطا بطرس بأن سيمون الساحر كان ممسكاً لديه نفس الطفل الذي قتله وكان يعمل بواسطتها أعمالاً سحرية وهذا يستحيل من دون تغيير في الأجسام ولو مكاني فقط. فإذا للنفس المفارقة قوة على تحريك الأجسام بالحركة المكانية لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب النفس ١ م ٥٢ و ٥٣ «لا تقدر النفس أن تحرك كل جسم بل جسمها فقط»

والجواب أن يُقال إن النفس المفارقة لا تقدر بقوتها الطبيعية أن تحرك جسماً ما فواضح أن النفس لاتصالها بالجسم لا تحرك إلا الجسم الحي بها فإذا مات عضو

من أعضاء الجسم لا ينقاد لأمر النفس في الحركة المكانية وواضح أن ليس جسم حياً بالنفس المفارقة. فإذاً ليس ينقاد جسم لأمرها في الحركة المكانية وذلك باعتبار قوة طبعها وإلاً فقد تُؤتَى بالقوة الإلهية ما هو فوق قوتها الطبيعية

إذاً أجيب على الأول بأن من الجواهر الروحانية ما ليست قوته محدودة إلى بعض الأجسام كالملائكة المجردين طبعاً من الأجسام ولهذا يجوز أن ينقاد لأمرهم أجسام مختلفة. وأما متى كانت القوة المحركة في جوهرٍ مفارقٍ محدودة طبعاً إلى تحريك جسمٍ ما لم يَقوَ ذلك الجوهر أن يحرك جسماً أكبر بل أقل كما ليس يقدر عند الفلاسفة محرك السماء السفلى أن يحرك السماء العليا. وعليه فلما كانت النفس محدودة في طبعها إلى تحريك الجسم الذي هي صورته لم يكن في قدرتها أن تحرك جسماً آخر بقوتها الطبيعية

وعلى الثاني بأن الشياطين كثيراً ما تتظاهر بأنها أنفس الموتى تقريراً لضلالات الكفرة الذين كانوا يعتقدون ذلك كما قال أوغسطينوس في مدينة الله ك ١٠ ب ١١ وفمذهب في خط ٢٩ على متى ولهذا يحتمل أن يكون سيمون الساحر قد انخدع من بعض الشياطين بإيهامه أنه 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 وأولاً باعتبار النفس ثم باعتبار الجسم أما الأول فالبحث فيه يدور على ثلاث مسائل — ١ في أن النفس الحسية هل تصدر بالتناسل مع المني — ٢ هل تصدر معه كذلك النفس العقلية — ٣ هل ابدعت جميع النفوس معاً

## الفصل الأول

في أنَّ النفس الحسية هل تصدر بالتناسل مع المني

يُتَخَطَّى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن النفس الحسية لا تصدر بالتناسل مع المني بل تصدر عن الله بالابداع لأن كل جوهر كامل غير مركب من هيولى وصورة إذا كان حادثاً فليس يحدث بالتوليد بل بالابداع إذ ليس يتولد شيء إلا من الهيولى. والنفس الحسية جوهرٌ كامل وإلا لامتنع عليها تحريك الجسم ولكونها صورة الجسم ليست مركبة من هيولى وصورة فهي إذاً لا تحدث بالتوليد بل بالابداع

٢ وأيضاً ان مبدأ التوليد في الموجودات الحية يحصل بالقوة المولدة وهي أدنى من النفس الحسية لكونها من قوى النفس النباتية. وليس يفعل شيء بخلاف نوعه. فإذا امتنع صدور النفس الحسية بقوة الحيوان المولدة

٣ وأيضاً ان المولد يولد نظيره وهذا يقتضي وجود صورة المتولد بالفعل في علة التوليد. والنفس الحسية ليست موجودة بالفعل في المني لا هي ولا جزء منها إذ لا يوجد جزء منها إلا في جزء من الجسم وليس في المني جزء من الجسم لأن كل جزء من الجسم إنما يتكون من المني أو بقوة المني فإذا لا تصدر النفس الحسية عن المني

٤ وأيضاً إذا كان في المني مبدأً فاعلاً للنفس الحسية فهو اما يبقى بعد تولد الحيوان أو لا والأول مستحيل للزوم كونه اما عين نفس الحيوان المتولد الحسية وهذا ممتنع للزوم كون المولد والمتولد والصانع والمصنوع واحداً بعينه أو شيئاً آخر وهذا أيضاً ممتنع فقد مرَّ في مب ٧٦ ف ١ ان ليس في الحيوان الواحد إلا مبدأً واحد صوري وهو النفس. والثاني مستحيل أيضاً في ما يظهر للزوم كون الفاعل يفعل لفساد نفسه وهو ممتنع. فإذا امتنع تولد النفس الحسية مع المني

لكن يعارض ذلك ان نسبة القوة التي في المني إلى الحيوانات المتولدة منه كنسبة القوة التي في عناصر العالم إلى الحيوانات الصادرة عن تلك العناصر كالمتولدة من التعفن. والنفوس تصدر في هذه الحيوانات عن القوة التي في العناصر كقوله في تك ١ : ٢٠ «لَتُخْرَجَ المِياه زَحَافًا ذا نفسٍ حَيَّةٍ» فإذا نفوس الحيوانات التي تتولد من المني تصدر أيضاً عن القوة التي في المني

والجواب أن يُقال إنَّ بعضاً ذهبوا إلى أن النفوس الحسية التي في الحيوانات مُبدَعةٌ من الله. وهذا القول صحيح لو كانت النفس الحسية شيئاً قائماً بنفسه وموجوداً وفاعلاً بنفسه لأنه يصدق عليها إذ ذاك أنها مصنوعة بنفسها كما أنها موجودة وفاعلة بنفسها. ولأن الشيء البسيط والقائم بنفسه لا يجوز أن يُصنَعَ إلا بالإبداع كان يلزم حينئذٍ ان النفس الحسية تصدر إلى الوجود بالإبداع. غير أن هذا المبنى أي كون النفس الحسية موجودة وفاعلةً بنفسها باطلٌ كما يتضح مما مرَّ في مب ٧٥ ف ٣ وإلا لم تفسد بفساد البدن ولذلك لما لم تكن صورةً قائمةً بنفسها كانت نسبتها إلى الوجود كنسبة غيرها من الصور الجسمانية التي لا يصدق عليها انها موجودة بأنفسها بل إنما يقال لها موجودة من حيث أن المركبات القائمة بأنفسها موجودةٌ بها وعلى هذا كان الصنع يصدق على المركبات. ولأن المولد مماثلٌ للمتولد لا بدَّ أن النفس الحسية ونحوها من الصُور تصدر طبعاً إلى الوجود من فواعل طبيعية تنقل الهيولى من القوة إلى الفعل بقوة جسمية حاصلة فيها وكلَّما كان الفاعل أقدر كان قادراً على إيصال أثره إلى ما هو أبعد كما أن الجسم كلَّما كان أشد حرارةً بلغت حرارته إلى ما هو أبعد. وعلى هذا فالأجسام الغير الحية التي هي أدنى في رتبة الطبيعة تولد ما يماثلها لا بواسطة بل بأنفسها كما تولد النار ناراً بنفسها وأما الأجسام الحية فلكونها أقدر تفعل لتوليد مثلها مباشرةً وبواسطة اما مباشرةً ففي فعل التغذية الذي به يولد اللحم لحماً واما بواسطة

ففي فعل التوليد لأن قوة فاعلة تتبع من نفس المولد إلى بذر الحيوان أو النبات كما تتبع قوة محرّكة من الفاعل الأصل إلى الآلة. وكما لا فرق في أن يقال إن شيئاً يتحرك من الآلة أو من الفاعل الأصل كذلك لا فرق في أن يقال إن نفس المتولد صادرة عن نفس المولد وعن القوة المنبعثة منها الحاصلة في البذر

إذا أُجيب على الأول بأن النفس الحسية ليست جوهرًا كاملاً قائماً بنفسه وقد مرّ بيان ذلك في مب ٧٥ ف ٣ فلا حاجة إلى تكراره هنا

وعلى الثاني بأن القوة المولدة لا تولد بقوتها فقط بل بقوة النفس كلها إذ هي قوة من قواها ولذا كانت قوة النبات المولدة تولد نباتاً وقوة الحيوان المولدة تولد حيواناً وكلما كانت النفس أكمل كانت قوتها المولدة تصدر أثراً أكمل

وعلى الثالث بأن تلك القوة الفعلية التي في المني والمنبعثة عن نفس المولد هي نوعٌ من حركة تلك النفس وليست نفساً أو جزء نفسٍ إلا بالقوة كما ليس في المنشار أو الفأس صورة السرير بل حركة ما إلى تلك الصورة فإذا لا يجب أن يكون لهذه القوة الفعلية آلة بالفعل بل محلها الروح المشتغل عليه المني الذي هو ذو رغبةٍ كما يدلّ بياضه وفي ذلك الروح حرارة صادرة عن قوة الاجرام السماوية التي بقوتها أيضاً تفعل الفواعل السافلة ما يماثلها في النوع كما مرّ في مب ١١٥ ف ٣ ج ٢. ولاجتماع قوة النفس والقوة الفلكية في هذا الروح يُقال إن الإنسان والشمس يولدان الإنسان. وأما الحرارة العنصرية فهي كالألة بالنسبة إلى قوة النفس كما هي أيضاً بالنسبة إلى القوة الغذائية على ما في كتاب النفس ٢ م ٥٠

وعلى الرابع بأن محل القوة الفعلية في الحيوانات الكاملة المتولدة من الجماع هو مني الذكر كما قال الفيلسوف في كتاب توالد الحيوانات ١ ب ٢ و ٢٠ وأما مادة الجنين فهي ما تهيؤه الأنثى وفيها يوجد حالاً منذ البدء النفس النباتية لا بحسب

الفعل الثاني بل بحسب الفعل الأول كوجود النفس الحسية في النائمين ولكنها متى شرعت تقبل الغذاء فحينئذٍ تفعل بالفعل. وهذه المادة لا تزال تستحيل بالقوة التي في مني الذكر إلى أن تحصل النفس الحسية بالفعل لا بمعنى أن القوة التي كانت في المنى تصير نفساً حسية والّا لكان المولّد والمتولّد واحداً بعينه ولكن ذلك أشبه بالتغذية والنمو منه بالتولّد كما قال الفيلسوف في كتاب الكون والفساد ١ م ٣٣. وبعد أن تصدر النفس الحسية في المتولد باعتبار جزءٍ رئيسيٍّ بقوة المبدأ الفعلي الذي كان في المنى تأخذ في أن تفعل لاستكمال بدنّها بطريقة التغذية والنمو. وأما القوة الفعلية التي كانت في المنى فإنها تتلاشى بانحلال المنى وتلاشي الروح الذي كان فيه. وليس في ذلك خلفٌ لأن هذه القوة ليست هي الفاعل الأصيل بل فاعلاً آلياً ومتى تم وجود الأثر بالفعل انقطعت حركة الآلة

### الفصل الثاني

في أنّ النفس العقلية هل تصدر عن المنى

يُنخَطَى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن النفس العقلية تصدر عن المنى ففي تك ٤٦: ٢٦ «فجميع النفوس التي خرجت من صُلب يعقوب ستّة وستون نفساً» وليس يخرج شيءٌ من صلب الإنسان إلا من حيث يصدر عن المنى. فالنفس العقلية إذاً تصدر عن المنى

٢ وأيضاً قد مرّ في مب ٧٦ ف ٣ ان النفس العاقلة والحساسة والغاذية واحدة بالجوهر في الإنسان. والنفس الحساسة تتولد من المنى في الإنسان كما في سائر الحيوانات ومن ثمّ قال الفيلسوف في كتاب توالد الحيوانات ٢ ب ٣ «ليس يصدر الحيوان والإنسان معاً بل يصدر أولاً الحيوان ذو النفس الحساسة» فإذاً كذلك النفس العاقلة تصدر عن المنى

٣ وأيضاً ان فاعلاً واحداً بعينه يتصل أثره بالصورة والمادة والا لم يحصل عن الصورة والمادة واحدٌ بالاطلاق. والنفس العقلية هي صورة البدن الإنساني الذي يتكون بقوة المنى. فهي إذن تصدر أيضاً بقوة المنى

٤ وأيضاً ان الإنسان يولد ما يماثله في النوع. والنوع الإنساني يتقوم بالنفس الناطقة. فالنفس الناطقة إذن تصدر عن المولد

٥ وأيضاً لا يجوز أن يقال إن الله يعاون الخطأة. ولو كانت النفوس الناطقة تُخلق من الله لكان الله يعاون أحياناً الفجرة الذين قد يتولد نسل عن سفاحهم. فالنفوس الناطقة إذن لا تُخلق من الله

لكن يعارض ذلك قوله في كتاب عقائد الكنيسة ب ١٤ «ان النفوس الناطقة لا تُبذر بالجماع»

والجواب أن يقال إن القوة الفعلية التي في المادة يستحيل أن تتصل بفعلها إلى إصدار مفعول مجرد. وواضح ان المبدأ العقلي في الإنسان مبدأ مجرد عن المادة لأن له فعلاً يستقل به دون الجسم فيستحيل من ثمة ان تقوى القوة التي في المنى على إصدار المبدأ العقلي. وأيضاً فالقوة التي في المنى تفعل بقوة نفس المولد من حيث أن نفس المولد هي فعل البدن وهي تستخدمه في فعلها وأما العقل فيستقل بفعله دون الجسم فيمتنع إذا صدر المبدأ العقلي من حيث هو عقلي عن المنى ولذا قال الفيلسوف في كتاب توالد الحيوانات ٢ ب ٣ «فبقي أن العقل وحده يرد من خارج». وأيضاً فالنفوس لكونها مستقلة بفعل الحياة دون الجسم فهي قائمة بنفسها كما مر في مب ٧٥ ف ٢ فيصدق إذن عليها انها موجودة ومصنوعة. ولكونها جوهرًا مجردًا لا يجوز أن تصدر بالتولد بل بالابداع فقط فالقول إذن بصدر النفس العقلية عن المولد قول بأنها ليست قائمة بنفسها وانها من ثمة تدثر بدثور البدن ولذا كان القول بصدر النفس العقلية بالتناسل مع المنى بدعة

إذاً أجيب على الأول بأن الكلام في تلك الآية من قبيل المجاز المرسل لإطلاق الجزء فيه على الكل أي إطلاق النفس على الإنسان كله

وعلى الثاني بأن بعضاً ذهبوا إلى أن ما يظهر في الجنين من أفاعيل الحياة ليس صادراً عن نفسه بل عن نفس الأم أو عن القوة المصورة التي في المنى وكلا هذين باطلٌ لأن أفاعيل الحياة كالشعور والاعتداء والنمو يمتنع صدورهما عن مبدأ خارجي فالحق إذن أن النفس توجد في الجنين قبل تلك الأفاعيل فتوجد فيه أولاً النفس الغذائية ثم الحساسة ثم العاقلة إلا أن بعضاً صاروا إلى أن النفس النباتية التي تحل أولاً في الجنين تعقبها نفس أخرى وهي النفس الحساسة ثم تعقب هذه أيضاً نفس أخرى وهي النفس العاقلة فيكون في الإنسان ثلاث أنفس احداها بالقوة إلى الأخرى وهذا قد أبطلناه في مب ٧٦ ف ٣. ومن ثم ذهب آخرون إلى أن تلك النفس التي كانت في أول الأمر نباتية هي بعينها تترقى بفعل القوة التي في المنى إلى أن تصبح حساسة ثم تترقى أيضاً إلى أن تصبح عاقلة لكن ليس بقوة المنى الفعلية بل بقوة فاعل أعلى ينيرها من خارج وهو الله وهذا ما أراده الفيلسوف بقوله في كتاب توالد الحيوانات ٢ ب ٣٣ أن العقل يرد من الخارج. على أن هذا مستحيل أما أولاً فلأنه ما من صورة جوهرية تقبل الأكثر والأقل بل أن زيادة الكمال الأعظم تفعل نوعاً آخر كما تفعل زيادة الوحدة نوعاً آخر في الأعداد ويستحيل أن يكون لأنواع مختلفة صورة واحدة بالعدد. وأما ثانياً فللزوم كون تولد الحيوان حركة متصلة تنتقل يسيراً يسيراً من حال النقصان إلى حال الكمال كما يحدث في الاستحالة. وأما ثالثاً فللزوم أن لا يكون تولد الإنسان أو الحيوان تولداً بالإطلاق لفرض كون محله موجوداً بالفعل لأنه لو كانت النفس النباتية توجد منذ البدء في مادة النسل ثم ترتقي يسيراً يسيراً إلى حال الكمال لحصلت دائماً زيادة الكمال اللاحق دون فساد الكمال السابق وهذا منافٍ لحقيقة مطلق التولد.

وأما رابعاً فلأن ما يصدر بفعل الله لا يعدو أن يكون شيئاً قائماً بنفسه فيلزم أن يكون مغايراً بالماهية للصورة السابقة التي لم تكن قائمة بنفسها فيعود قول مثبتتي النفوس المتعددة في البدن أو أن لا يكون شيئاً قائماً بنفسه بل كمالاً للنفس السابق وجودها فيلزم بالضرورة أن النفس العقلية تفسد بفساد البدن وهذا مستحيل. وهناك قول آخر يعقل واحد في الجميع وقد أبطلناه في مب ٧٦ ف ٢ ومب ٧٩ ف ٥. فالحق إذاً أنه كان كون واحد فساداً لآخر دائماً تحتم القول بأنه متى وردت صورة أكمل في الإنسان أو في سائر الحيوان فسدت الصورة الأولى بمعنى أن يكون للصورة الثانية كل ما كان للصورة الأولى وزيادة وهكذا يُتأدَّى بكثيرٍ من الكون والفساد إلى الصورة الأخيرة الجوهرية وسواءً في ذلك الإنسان وسائر الحيوان وهذا يشاهد بالحس في الحيوانات المتولدة من التعضُّن. فالحق إذن أن النفس العقلية تُخلَق من الله عند نهاية التولُّد الإنساني وهي حساسةٌ وغاذيةٌ معاً وبوجودها تفسد الصورة السابقة

وعلى الثالث بأن محل ذلك الاعتراض إنما هو الفواعل المختلفة الغير المترتبة بينها وأما الفواعل المتكثرة المترتبة بينها فلا يمتنع وصول قوة أعلاها إلى الصورة الأخيرة ووصول قوى سُفلاها إلى استعدادٍ في المادة كما أن قوة المنيّ تهَيِّئ المادة وقوة النفس تفيد الصورة في تولد الحيوان. وواضحٌ مما مرَّ في مب ١١٠ ف ١ أن الخليقة الجسمانية بأسرها تفعل على أنها آلةٌ للقوة الروحانية وخصوصاً لقوة الله فليس يمتنع إذاً أن يكون الجسم متكوناً من قوةٍ جسمانيةٍ والنفس العقلية صادرة عن الله وحده

وعلى الرابع بأن الإنسان يولَّد مثله من حيث تنتهي المادة بقوة منيِّه لقبول هذه الصورة المخصوصة

وعلى الخامس بأن ما كان في فعل المسافحين من جهة الطبيعة فهو خيرٌ والله

يعاون عليه واما ما كان من جهة الشهوة الفاسدة فهو شرٌّ والله لا يعاون عليه

### الفصلُ الثالثُ

في أنَّ النفوس البشرية هل أبدعت معاً منذ بدء العالم

يُتَخَطَّى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن النفوس البشرية أُبدِعت 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 إذا أُبدِعت كلها معاً

٢ وأيضاً ان الجواهر الروحانية من أخص كمال الكون فلو كانت النفوس تُبدع مع الأبدان لازداد الكون كل يوم كمالاً بزيادة جواهر روحانية لا تحصى فيلزم أن الكون لم يكن كاملاً من البدء وهذا منافٍ لقوله في تك ٢: ٢ «أكمل الله جميع عمله»

٣ وأيضاً ان منتهى الشيء مطابقٌ لمبدئه. والنفوس العاقلة تبقى بعد فناء البدن فإذا وُجِدَتْ

قبله

لكن يعارض ذلك قوله في كتاب عقائد الكنيسة ب ١٤ و ١٨ «النفوس تُخلق مع البدن»

والجواب أن يُقال إنَّ بعضاً صاروا إلى أن اتصال النفس العقلية بالبدن أمرٌ عرضيٌّ لأن شأنها عندهم كشأن الجواهر الروحانية التي لا تتصل بالبدن ومن ثمَّ ذهبوا إلى أن النفوس البشرية خُلِقَتْ منذ البدء مع الملائكة إلا أن هذا القول باطلٌ اما أولاً فباعتبار مبناهُ لأنه لو كان اتصال النفس بالبدن عرضياً لكان الإنسان القائم من هذا الاتصال موجوداً بالعرض أو لكانت النفس هي الإنسان وهذا باطلٌ كما مرَّ بيانهُ في مب ٧٥ ف ٤ وكون النفس البشرية مغايرةً للملائكة في الطبيعة ظاهرٌ من اختلاف طريقة التعقل فيهما كما مرَّ بيانهُ في مب ٥٥ ف ٢ لأن الإنسان يعقل باقتناصه من الحواس ويتوجهه إلى الصور الخيالية كما مرَّ

بيانه في مب ٨٦ ف ٧ فكانت نفسه مفقرةً إلى الاتصال بالبدن لافتقارها إليه في فعل الجزء الحساس وهذا ممتنع في الملائكة. وأما ثانياً فباعتباره في نفسه لأنه إذا كان اتصال النفس بالبدن طبيعياً لها كان تجردها عن البدن خارجاً عن مقتضى طبعها ومجرداً لها عن كمالها الطبيعي ولم يكن لائقاً بالله أن يبدأ في عمله من الأمور الناقصة والخارجة عن مقتضى الطبيعة فهو لم يصنع الإنسان دون يدٍ أو رجلٍ مما هو من أجزاء الإنسان الطبيعية فبالأولى إذن لم يصنع النفس دون البدن. فإن قيل ليس اتصال النفس بالبدن طبيعياً لها وجب النظر في سبب اتصالها به ولا يعدو أن يكون ذلك قد حدث عن إرادتها أو عن علةٍ أخرى فإن كان عن إرادتها كان ذلك منافياً للصواب في ما يظهر أولاً لأنه ليس من الصواب أن تريد الاتصال بالبدن وهي ليست في حاجة إليه إذ لو كانت في حاجة إليه لكان اتصالها به طبيعياً لها فإن الطبيعة لا تقصر في الأمور الضرورية وثانياً لأن النفس المخلوقة منذ بدء العالم لا وجه لأن تتحرك إرادتها بعد أزمنة طويلة لتتصل الآن بالبدن فهي جوهرٌ روحانيٌّ أعلى من الزمان لخروجه عن دائرة الكوائن الجوية وثالثاً لأن اتصال نفسٍ مخصوصةٍ ببدنٍ مخصوصٍ يكون أمراً اتفاقياً في ما يظهر إذ لا بد فيه من اجتماع إرادتين إرادة النفس المتصلة وإرادة الإنسان المولّد. وإن لم يكن عن إرادتها ولا عن طبعها لزم أن يكون عن علةٍ قاسرة فيكون ذلك قصاصاً لها وتنكيلاً بها وهذا هو ضلال اوريغانوس الذي قال على ما روى ابيفانيوس في رده على البدع ك ٢ بدعه ٦٤ ان النفوس إنما تتصل بالأبدان عقاباً لها على آثامها. ولأن ذلك كله منافٍ للصواب يجب أن يقال على الإطلاق ان النفوس ليست مخلوقة قبل الأبدان لكنها تُخلَق حينما تفاض على الأبدان

إذا أجيب على الأول بأن الله لم يكف في اليوم السابع عن كل عمل ففي يو ٥: ١٧ «أبي حتى الآن يعمل» بل عن ابداع أجناس وأنواع جديدة لم يكن

لها سابقة وجودٍ على نحوٍ ما في الأعمال الأولى. والنفوس التي تُبدع الآن قد وُجِدَتْ يشبهها النوعي في الأعمال الأولى التي فيها أُبدِعت نفس آدم وعلى الثاني بأن كمال الكون يجوز أن يزداد شيئاً من جهة عدد الأفراد لا من جهة عدد الأنواع

وعلى الثالث بأن بقاء النفس من دون البدن إنما يحدث عن فساد البدن الذي حصل عن الخطيئة فلم يكن إذن لاتقاً ان يبتدئ الله أعماله من ذلك ففي حك ١: ١٣ «لم يصنع الله الموت... لكن المنافقين استدعوه بأيديهم وأقوالهم»



### المبحث التاسع عشر بعد المئة

#### في تناسل الإنسان باعتبار البدن - وفيه فصلان

ثم يجب النظر في تناسل الإنسان باعتبار البدن والبحث في ذلك يدور على مسألتين — ١ هل يستحيل شيء من الغذاء إلى حقيقة الطبيعة الإنسانية — ٢ في أن المني الذي هو مبدأ التولد الإنساني هل هو من فضل الغذاء

#### الفصل الأول

في أنه هل يستحيل شيء من الغذاء إلى حقيقة الطبيعة الإنسانية

يُتَخَطَّى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن ليس يستحيل شيء من الغذاء إلى حقيقة الطبيعة الإنسانية ففي متى ١٥: ١٧ «كل ما يدخل الفم ينزل إلى الجوف ويندفع إلى المخرج» وما يندفع فليس يستحيل إلى حقيقة الطبيعة الإنسانية. فإذاً ليس يستحيل شيء من الغذاء إلى حقيقة الطبيعة الإنسانية

٢ وأيضاً إن الفيلسوف في توالد الحيوانات ك ١ م ٣٥ و ٣٦ و ٣٧ فرق بين اللحم باعتبار الصورة واللحم باعتبار الهيولى وقال ان اللحم باعتبار الهيولى يجيء ويذهب. وما يتولد من الغذاء يجيء ويذهب فإذاً ما يستحيل إليه الغذاء هو اللحم باعتبار

الهيولى لا باعتبار الصورة. وإنما يرجع إلى حقيقة الطبيعة الإنسانية ما كان من قبيل صورتها. فإذا ليس يستحيل الغذاء إلى حقيقة الطبيعة الإنسانية

٣ وأيضاً يظهر أن الرطب الغريزي يرجع إلى حقيقة الطبيعة الإنسانية وهو إذا تحلل تعذرت إعادته على ما قال الأطباء. ولو كان الغذاء يستحيل إلى هذا الرطب لامكنت إعادته. فإذا ليس يستحيل الغذاء إلى حقيقة الطبيعة الإنسانية

٤ وأيضاً لو كان الغذاء يستحيل إلى حقيقة الطبيعة الإنسانية لتمكن التعويض عن كل ما يتحلل في الإنسان. وموت الإنسان ليس يعرض إلا بتحلل شيء ما. فإذا كان يمكن للإنسان أن يدفع الموت عنه أبداً بالاغتذاء

٥ وأيضاً لو كان الغذاء يستحيل إلى حقيقة الطبيعة الإنسانية لم يكن في الإنسان شيء يتمتع تحلله والتعويض عنه لأن ما يتولد في الإنسان من الغذاء يجوز على ذلك تحلله والتعويض عنه. فلو عاش الإنسان زمناً طويلاً لما بقي فيه أخيراً شيء مما وجد فيه وجوداً مادياً في مبدأ تولده فلم يكن واحداً بالعدد مدة حياته كلها إذ لا بد لوحدة العدد من وحدة المادة. وهذا باطل. فإذا ليس يستحيل الغذاء إلى حقيقة الطبيعة الإنسانية

لكن يعارض ذلك قول أوغسطينوس في كتاب الدين الصحيح ب ٤٠ «ما يفسد من أغذية البدن أي ما يفقد صورته يذهب في سبيل تكوين الأعضاء» وتكوين الأعضاء يرجع إلى حقيقة الطبيعة الإنسانية. فالأغذية إذن تستحيل إلى حقيقة الطبيعة الإنسانية كقول أوغسطينوس في اعترافاته ك ٧ ب ١٠ «ولا أنت تحيلني إليك كطعام جسدك لكن الخ»

والجواب أن يقال إن نسبة كل شيء إلى الحقيقة كنسبته إلى الوجود كما قال الفيلسوف في الإلهيات ك ٢ م ٤ وعلى هذا فإنما يرجع إلى حقيقة طبيعية ما كان من قوام تلك الطبيعة. وللطبيعة اعتباران أحدهما على الإطلاق بحسب طبيعة

النوع والآخر بحسب وجودها في شخص بعينه فحقيقة الطبيعة المطلقة يرجع إليها مطلق صورتها وهيولاهما وحقيقة الطبيعة المقيّدة في شخص بعينه يرجع إليها الهيولى الشخصية المعينة والصورة المتشخصة بهذه الهيولى كما ان من حقيقة الطبيعة الإنسانية بالإطلاق النفس الإنسانية والبدن ومن حقيقة الطبيعة الإنسانية في بطرس ومرتينوس تلك النفس المخصوصة وذلك البدن المخصوص. ومن الأشياء ما لا يمكن وجود صورها إلا في هيولى واحدة معيّنة كما لا يمكن وجود صورة الشمس إلا في الهيولى الحالة فيها بالفعل. وبناءً على هذا صار بعض إلى أنه لا يمكن وجود الصورة الإنسانية إلا في هيولى معيّنة وهي التي تصورت بهذه الصورة منذ البدء في الإنسان الأول وقضية ذلك ان كل ما كان زائداً على ما يصدر من الاب الاول إلى اعقابه ليس يرجع إلى حقيقة الطبيعة الإنسانية لأنه ليس يقبل في الحقيقة صورة الطبيعة الإنسانية بل ان تلك الهيولى التي حلت فيها الصورة الانسانية في الانسان الأول تتكرر في نفسها وعلى هذا تكون كثرة الاجسام البشرية صادرة عن جسم الإنسان الأول والغذاء عند هؤلاء لا يستحيل إلى حقيقة الطبيعة الإنسانية بل قالوا انه بمنزلة مقو لها حتى تمنع تأثير الحرارة الغريزية لئلا تفني الرطوبة الغريزية وذلك كما يضاف الرصاص أو القصدير على الفضة لئلا تفنى بالنار. لكن هذا المذهب باطل من وجوه اما أولاً فلجامع الوجه في جواز حلول صورة في هيولى أخرى وجواز مفارقتها هيولاهما ولذا كان كل كائن فاسداً وبالعكس. وواضح ان الصورة الإنسانية يجوز أن تفارق الهيولى الحالة فيها والّا لم يكن الجسم الإنساني فاسداً فإذا يجوز أيضاً أن تحل في هيولى أخرى باستحالة شيء آخر إلى حقيقة الطبيعة الإنسانية. وأما ثانياً فلأن جميع الأشياء المنحصرة هيولاهما كلها في شخص واحد لا يوجد فيها للنوع الواحد إلا شخص واحد كما هو واضح في الشمس والقمر ونحوهما فيلزم على ذلك أن لا يكون لنوع الإنسان إلا شخص واحد. وأما ثالثاً

فلأن تكثر الهيولى لا يمكن اعتباره إلا اما من جهة الكم كما يعرض في المتخللات التي تتعاضم  
أقطار هيولاهما أو من جهة جوهر الهيولى. وإذا بقي جوهر الهيولى وحده بعينه امتنع اطلاق  
التكثر عليه لأن شيئاً واحداً بعينه لا يحصل به تكثرٌ لنفسه ضرورة ان كل كثرة تحصل عن قسمةٍ  
ما فلا بد إذن من حصول جوهرٍ غريبٍ في الهيولى اما بالابداع أو باستحالة شيءٍ آخر إليها فيلزم  
من ذلك انه لا يمكن تكثر هيولى إلا بالتدخل كحصول الهواء عن الماء أو بإضافة شيءٍ آخر كما  
تتكثر النار بإضافة الحطب أو بإبداع الهيولى. وواضح ان الهيولى لا تتكثر في الأجسام البشرية  
بالتدخل والا لكانت أجسام الناس الكاملى السن أقل كمالاً من أجسام الأطفال ولا بإبداع هيولى  
جديدة لأن جميع الأشياء أُبدعت معاً من حيث جوهر الهيولى وان كانت لم تبدع معاً من حيث  
شكل الصورة كما قال غريغوريوس في أدبياته ك ٢٢ ب ٩. فبقي إذن ان الجسم الإنساني إنما  
يتكثر باستحالة الغذاء إلى حقيقته. واما رابعاً فلأنه لعدم الفرق بين الإنسان والحيوان والنبات من  
جهة النفس النباتية يلزم على ذلك أن أجسام الحيوانات والنباتات أيضاً لا تتكثر باستحالة الغذاء  
إلى الجسم المغتذي بل بضربٍ من التكثر لا يمكن أن يكون طبعياً لأن الهيولى لا تمتد بطبعها إلا  
إلى كميةٍ محدودةٍ وليس ينمو شيءٌ طبعاً إلا بالتدخل أو باستحالة شيءٍ آخر إليه وهكذا يلزم أن  
تكون كل أفاعيل القوة المولدة والغاذية اللتين يقال لهما قوتان طبيعيتان معجزاتٍ وهذا باطلٌ. ومن  
ثم صار آخرون إلى أن الصورة الإنسانية يجوز حلولها من جديد في هيولى أخرى إذا اعتبرت  
الطبيعة الإنسانية بالإطلاق لا إذا اعتبرت من حيث هي موجودة في شخص بعينه لأن الصورة  
الإنسانية تبقى فيه ثابتةً في هيولى معينة وهي التي حلت فيها أولاً حين تولد ذلك الشخص ولا  
تفارق أصلاً تلك الهيولى إلى أن يعرف ذلك الشخص الفساد الأخير وهم يقولون ان هذه الهيولى  
ترجع

بالأصالة إلى حقيقة الطبيعة الإنسانية إلا أنه إذ لم تكن هذه الهوى كافية للكمية المقترضة فلا بدّ من إضافة هوى أخرى باستحالة الغذاء إلى جوهر المغتذي على قدر ما يكفي للنشوء المُقتضى ويقولون ان هذه الهوى ترجع بالتبعية إلى حقيقة الطبيعة الإنسانية إذ لا تُقتضى للوجود الأولي للشخص بل لكميته والشيء الغريب الحاصل عن الغذاء لا يرجع في الحقيقة إلى حقيقة الطبيعة الإنسانية. إلا أن هذا أيضاً باطلٌ أما أولاً فلأن هذا القول يحكم في هوى الأجسام المتنفسة كحكمه في هوى الأجسام الغير المتنفسة التي وان كان لها قوة على توليد المثل في النوع ليس لها مع ذلك قوة على توليد المثل في الشخص وهذه القوة في الأجسام المتنفسة هي القوة الغذائية فيلزم من عدم استحالة الغذاء إلى حقيقة الأجسام المتنفسة عدم زيادة شيء عليها بالقوة الغذائية. واما ثانياً فلأن القوة الفعلية التي في المني إنما هي تأثيرٌ منبعثٌ عن نفس المولد كما مرّ في المبحث الأنف ف ١ فلا يمكن إذن أن يكون أعظم قوة في الفعل من النفس المنبعث عنها فإذا كان شيء من المادة يلبس صورة الطبيعة الإنسانية بقوة المني كانت النفس أولى بأن تقدر على أن تطبع في الغذاء المتصل صورة الطبيعة الإنسانية الحقيقة بالقوة الغذائية. وأما ثالثاً فلأن الغذاء لا يُفتقر إليه للنشوء فقط والا لبطلت الحاجة إليه عند انتهاء النشوء بل للتعويض عمّا يتحلل بفعل الحرارة الغريزية ولا تعويض ما لم يقم ما يتولد من الغذاء بدلاً لما يتحلل. وكما أن ما كان هناك أولاً هو من حقيقة الطبيعة الإنسانية كذلك ما يتولد من الغذاء. فالحق إذن ما ذهب إليه غيرهم من ان الغذاء يستحيل حقيقةً إلى حقيقة الطبيعة الإنسانية من حيث يقبل حقيقةً نوع اللحم والعظم ونحوهما من الأجزاء البدنية وهذا ما أراده الفيلسوف بقوله في كتاب النفس ٢ م ٤٦ وفي كتاب توالد الحيوانات ١ م ٣٩ «الغذاء يغذو من حيث هو لحمٌ بالقوة»

إذا أُجيب على الأول بأن الرب لم يقل ان ما يدخل الفم يندفع كله بالمخرج بل انه يجب أن يندفع بالمخرج شيء نجس من كل طعام — ويحتمل أن يكون المراد بذلك ان كل ما يتولد من الغذاء يمكن أن يتحلل أيضاً بالحرارة الغريزية ويندفع بمسام خفية كما فسرهُ ابرونيموس

وعلى الثاني بأن بعضاً قالوا ان اللحم باعتبار الصورة هو ما يقبل أولاً الصورة الإنسانية وهو ما يؤخذ من المولد وهذا يبقى دائماً ببقاء الشخص وان اللحم باعتبار الهيولى هو ما يتولد من الغذاء وهذا لا يبقى دائماً بل يذهب كما يجيء لكن هذا منافٍ لمراد أرسطو فقد قال هناك «ان شأن اللحم كشأن كل ذي صورة في هيولى كالخشب والحجر في أن شيئاً يكون فيه باعتبار الصورة وشيئاً باعتبار الهيولى» ولا يخفى أن ذلك التفصيل لا محل له في غير المتنفسات التي لا تتولد من المنى ولا تتغذى. وأيضاً فلما كان ما يتولد من الغذاء يضاف إلى الجسم المغتذي بطريق الامتزاج الماء بالخمير الذي مثّل به الفيلسوف لذلك في الكتاب المشار إليه م ٣٩ و ١٨٨ امتنع التباير بين طبيعة المضاف والمضاف إليه لصيرورتهما واحداً بالامتزاج الحقيقي فلا وجه من ثمة لأن يفنى أحدهما بالحرارة الغريزية ويبقى الآخر. فالحق إذن ان تفصيل الفيلسوف هذا لا يتعلق بلحمين مختلفين بل بلحم واحد بعينه باعتبارين فإذا اعتُبر اللحم من جهة الصورة أي من جهة صورته فهو باق دائماً لبقاء طبيعة اللحم واستعداده الطبيعي دائماً وإذا اعتُبر من جهة الهيولى فهو غير باق لكنه يتحلل ويعوّض عنه تدريجاً كما يتضح في نار الاتون التي تبقى صورتها واما هيولاها فتفنى يسيراً يسيراً ويقوم غيرها بدلاً منها

وعلى الثالث بأن المراد بالرطب الغريزي كل ما يقوم به قوة النوع وإذا فقد امتنع التعويض عنه كما لو قطعت اليد أو الرجل أو نحوهما وأما الرطب الغذائي

فهو ما لم يبلغ بعدُ إلى قبول طبيعة النوع قبولاً تاماً بل لا يزال متوجهاً إليه كالدم ونحوه وهذا إذا فُقدَ تبقى قوة النوع مستمرة في أصلها الذي لا يُفقد

وعلى الرابع بأن كل قوة في الجسم المنفعل تضعف بمداومة الفعل لأن هذه الفواعل منفعة أيضاً وعلى هذا فالقوة المحيلة يكون لها في أول الأمر من القدرة ما تقوى به على أن تحيل لا ما يكفي للتعويض عن المتحلل فقط بل ما يكفي للنشوء أيضاً ثم تضعف حتى لا تقوى على أن تحيل إلا ما يكفي للتعويض عن المتحلل وحينئذ ينقطع النشوء وأخيراً تعجز عن هذا أيضاً فيحصل التناقص ثم تتلاشى هذه القوة بتمامها فيموت الحيوان وذلك على حدة قوة الخمر المحيلة إليها الماء الممزوج بها فانها تضعف تدريجاً بمزج الماء إلى أن تصير أخيراً كلها مائية كما مثّل بذلك الفيلسوف في الموضع المشار إليه قريباً

وعلى الخامس بما قال الفيلسوف في الموضع المذكور من أنه متى استحالت مادة بنفسها ناراً يُقال إنَّ النار تتولد من جديد ومتى استحالت مادة إلى نار سابقة يُقال إنَّ النار تغتذي وعليه فلو خلعت المادة كلها معاً صورة النار واستحالت مادة أخرى ناراً لكانت هذه ناراً مغايرة لتلك بالعدد ولكن لو جُعِلَ بدلاً من الحطب المحرق تدريجاً حطبٌ آخر وهكذا إلى أن يفنى الحطب الأول بأسره بقيت النار دائماً واحدة بالعدد لأن المضاف يستحيل إلى السابق. وكذا هو حكم الأجسام الحية التي يحصل فيها من الغذاء بدل لما يُفقد بالحرارة الغريزية

### الفصل الثاني

في أنَّ المنيَّ هل هو من فضل الغذاء

يُنْتَخِطُ إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن المني ليس من فضل الغذاء بل من جوهر المولّد فقد قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ب ٨ «التوليد فعلٌ طبيعيٌّ مُصدرٌ من جوهر المولّد ما يتولد» وما يتولد فإنما يتولد من المني. فالمني إذاً من

## جوهر المولّد

٢ وأيضاً إنما يشبه الابن أباه من حيث يأخذ منه شيئاً ما. ولو كان المنّي الذي منه يتولد شيء ما من فضل الغذاء لم يأخذ أحدٌ شيئاً من جده وأسلافه الذين لم يحصل فيهم هذا الغذاء بوجه من الوجوه فلم يكن أحدٌ بجده واسلافه أشبه منه بسائر الناس

٣ وأيضاً إن غذاء الإنسان المولّد قد يكون من لحم الثور أو الخنزير ونحوهما. فلو كان المنّي من فضل الغذاء لكان الإنسان المتولد من المنّي أقرب نسباً إلى الثور والخنزير منه إلى أبيه وسائر أقاربه

٤ وأيضاً قال أوغسطينوس في شرح تك ك ١٠ ب ٢٠ «لم نكن في ادم باعتبار المبدأ المنوي فقط بل باعتبار الجوهر الجسماني أيضاً» ولو كان المنّي من فضل الغذاء لم يكن الأمر كذلك. فإذاً ليس المنّي من فضل الغذاء

لكن يعارض ذلك أن الفيلسوف في توالد الحيوانات ك ١ ب ١٩ أثبت من وجوه متعددة أن المنّي هو فضل الغذاء

والجواب أن يُقال إن هذه المسئلة تتوقف نوعاً ما على ما تقدم في المبحث الأنف ومب ١١٨ ف ١ لأنه إذا كان في الطبيعة الإنسانية قوة على أن تفيض صورتها على هيولى أجنبية ليس في شخص آخر فقط بل في شخصها نفسه أيضاً كان من الواضح أن الغذاء الذي لم يكن في الأول مشاكلاً يصير في الآخر مشاكلاً بالصورة المفاضة. والترتيب الطبيعي يقتضي أن يخرج الشيء من القوة إلى الفعل تدريجاً ولذا نجد في المتولدات أن كل شيء يكون في أول الأمر ناقصاً ثم يتكامل. وواضح أن نسبة العام إلى الخاص والمحدود نسبة الناقص إلى الكامل ولهذا نجد في تولد الحيوان أن الحيوان يتولد قبل الإنسان أو الفرس وكذا الغذاء أيضاً فإنه في أول الأمر يقبل قوة عامة بالنسبة إلى جميع أجزاء البدن وفي آخر الأمر يتعين إلى هذا الجزء

أو ذلك. ويستحيل أن يعتبر منياً ما قد استحال إلى جوهر الأعضاء بضرب من الانفصال لأن ذلك المنفصل إذا لم يحفظ طبيعة ما انفصل عنه كان مفارقاً لطبيعة المولّد إذ يكون حينئذٍ آخذاً في طريق الفساد فلا يكون له قوة على إحالة الغير إلى مشابهة الطبيعة وإذا حفظ طبيعة ما انفصل عنه كان منحصراً في جزء معين فلا يكون له قوة على التحريك إلى طبيعة الكل بل إلى طبيعة الجزء فقط إلا أن يقال أنه يجوز أن يكون منفصلاً عن جميع أجزاء البدن وأنه يحفظ طبيعة جميع الأجزاء فيكون المنى على ذلك حيواناً صغيراً بالفعل ولا يكون تولد الحيوان من الحيوان إلا بالانفصال كما يتولد الطين من الطين وكما يعرض للحيوانات التي تُقَطَّع فتبقى حيةً وهذا باطلٌ. فالمنى إذاً ليس ينفصل عما كان كلاً بالفعل بل بالأحرى عما كان كلاً بالقوة وله قوة على إصدار البدن كله منبثقة عن نفس المولّد كما مرّ في الفصل الآنف. وهذا الذي بالقوة إلى الكل هو ما يتولّد من الغذاء قبل استحالته إلى جوهر الأعضاء وهو الذي يؤخذ منه المنى وباعتبار ذلك يُقال إنّ القوة الغذائية خادمة للمولدة لأن ما يستحيل بالقوة الغذائية تأخذه القوة المولدة منياً وقد استدلّ الفيلسوف على ذلك في كتاب توالد الحيوانات ١ ب ١٨ بأن الحيوانات الجسمية المحتاجة إلى غذاءٍ كثير قليلة البذر بالنسبة إلى مقدار أجسامها وقليلة التوليد وكذا من كان من الناس بديناً فإنه قليل المنى للسبب المذكور عينه

إذاً أُجيب على الأول بأن التوليد يكون من جوهر المولّد في الحيوانات والنباتات من حيث أن المنى تحصل له القوة من صورة المولّد ومن حيث هو بالقوة إلى جوهره وعلى الثاني بأن المشابهة بين المولّد والمتولد لا تحصل بالمادة بل بصورة الفاعل الذي يولّد مثله. فإذاً ليس يُقتضى لمشابهة الابن لجدّه أن تكون مادة المنى

الجسمانية موجودة في الجد بل أن يكون في المنى قوة صادرة عن الجد بواسطة الاب  
وبمثل ذلك يجب على الثالث لأن النسب لا يُعتبر من جهة الهيولى بل بالأحرى من جهة  
انبعاث الصورة

وعلى الرابع بأنه ليس المراد بما أُورِدَ من كلام أوغسطينوس ان المبدأ المنويّ القريب  
لهذا الإنسان أو جوهره الجسماني كان موجوداً في آدم بالفعل بل كلاهما كان في آدم باعتبار  
الأصل لأن الهيولى الجسمانية المأخوذة من الأم والتي يسميها بالجوهر الجسماني صادرة في  
الأصل عن آدم ومثلها القوة الفعلية الموجودة في منى الاب والتي هي المبدأ المنوي القريب لهذا  
الإنسان. وأما المسيح فيقال انه وُجِدَ في آدم باعتبار الجوهر الجسماني لا باعتبار المبدأ المنوي  
من حيث أن مادة جسمه المتخذة من أمه العذراء صادرة عن آدم لأن جسمه لم يتكوّن بقوة منى  
الرجل. فان مثل هذه الولادة كانت خليفةً بالله المتعالي على كل شيء والمتبارك إلى دهر  
الداهرين. آمين

# الجزء الأول

من

## القسم الثاني

الْفَاتِحَة

لما كان يقال للإنسان انه مصنوعٌ على صورة الله على أن المراد بالصورة موجودٌ عقليٌّ مختارٌ ربُّ نفسه كما قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ١٢ فبعد الكلام على الأصل أي على الله وعلى ما صدر عن قدرته كما شاء بقي النظر في صورته أي في الإنسان من حيث هو مبدأ أفعاله لكونه مختاراً ورباً لأفعاله



### المبحث الأول

في غاية الانسان القصوى بالاجمال - وفيه ثمانية فصول

وهنا يجب النظر أولاً في الغاية القصوى للحياة البشرية ثم في ما يمكن أن يدرك به الإنسان هذه الغاية أو يعدل به عنها إذ من الغاية يجب أن يحكم على ما إليها. ولما كانت الغاية القصوى للحياة البشرية تجعل في السعادة وجب النظر أولاً في الغاية القصوى بالاجمال ثم في السعادة — أما الأول فالببحث فيه يدور على ثماني مسائل — ١ هل من شأن الإنسان أن يفعل لغاية — ٢ هل ذلك خاص بالطبيعة الناطقة — ٣ في أن أفعال الإنسان هل تستفيد حقيقتها النوعية من الغاية — ٤ هل للحياة البشرية غاية قصوى — ٥ هل يجوز أن يكون لإنسان واحد غايات قصوى متعددة — ٦ في أن الإنسان هل يوجه كل شيء إلى الغاية القصوى — ٧ في أن الغاية القصوى لجميع الناس هل هي واحدة بعينها — ٨ هل تشترك سائر المخلوقات في تلك الغاية القصوى

## الفصل الأول

هل يليق بالإنسان أن يفعل لغاية

يُتَخَطَّى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن ليس يليق بالإنسان أن يفعل لغاية لأن العلة متقدمة طبعاً على معلولها. والغاية متضمنة حقيقة الآخر كما هو ظاهر من مدلول لفظها. فليست إذن متضمنة حقيقة العلة. وما لأجله يفعل الإنسان فهو علة الفعل فإن اللام هنا للسببية. فإذاً ليس يليق بالإنسان أن يفعل لغاية

٢ وأيضاً ما هو الغاية القصوى فليس لأجل الغاية. والأفعال في بعض الأشياء هي الغاية القصوى كما يتضح من كلام الفيلسوف في الخلقيات ك ١ ب ١. فإذاً ليس يفعل الإنسان كل شيء لغاية

٣ وأيضاً إنما يظهر أن الإنسان يفعل لغاية متى فعل عن قصد ورؤية. وهو يفعل أموراً كثيرة عن غير قصد ورؤية بل عن غير فكر كمن يحرك رجله أو يده أو يعبث بلحيته وهو مفتكر في أمور أخرى. فإذاً ليس يفعل الإنسان كل شيء لغاية

لكن يعارض ذلك أن ما كان مندرجاً 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. فإذاً يليق بالإنسان أن يفعل كل شيء لغاية

والجواب أن يقال إن الأفعال التي يفعلها الإنسان لا يسمّى منها في الحقيقة إنسانياً إلا ما كان خاصاً بالإنسان من حيث هو إنسان. والإنسان يفارق سائر المخلوقات الغير الناطقة في كونه رباً أفعاله. فإذاً إنما يقال أفعال إنسانية حقيقة لما كان الإنسان رباً لها. والإنسان إنما هو رب أفعاله بالعقل والإرادة ومن ثمه يقال إن الاختيار هو قوة الإرادة والعقل. فإذاً إنما يقال أفعال إنسانية حقيقة لتلك الأفعال الصادرة عن الإرادة المتعمدة. وما يفعلها الإنسان من غير ذلك فيجوز أن يقال له أفعال الإنسان لا أفعال إنسانية حقيقة إذ ليس خاصاً بالإنسان

من حيث هو إنسان. ولا يخفى ان جميع الأفعال الصادرة عن قوة ما إنما تصدر عنها باعتبار موضوعها. وموضوع الإرادة هو الغاية والخير. فإذاً جميع الأفعال الإنسانية يجب أن تكون لغاية إذاً أُجيب على الأول بأن الغاية وان كانت آخراً في الدرك لكنها أوّل في قصد الفاعل وهي بهذا الاعتبار متضمنة حقيقة العلة

وعلى الثاني بأنه إذا كان فعل إنسانيّ هو الغاية القصوى فمن الضرورة أن يكون إرادياً والا لم يكن إنسانياً كما تقدم قريباً ويقال لفعلٍ إراديٍّ على نحوين أحدهما من حيث يصدر بأمر الإرادة كالمشي والتكلم والثاني من حيث يصدر عن نفس الإرادة كإرادة شيء ويستحيل أن يكون الفعل الصادر عن نفس الإرادة هو الغاية القصوى لأن الغاية هي موضوع الإرادة كما أن اللون هو موضوع البصر فكما يستحيل أن يكون المُبصر الأول هو نفس الإبصار لأن كل إبصار فهو يتعلق بموضوعٍ مُبصرٍ كذلك يستحيل أن يكون المشتَهَى الأول وهو الغاية هو نفس الإرادة. ومن ثمه إذا كان فعل إنسانيّ هو الغاية القصوى يلزم أن يكون مأموراً به من الإرادة وهكذا يكون فعل من أفعال الإنسان ولو الإرادة في الأقل يُفعل لغاية. فإذاً مهما فعل الإنسان فيصح فيه أن يقال انه يفعل لغاية. حتى حينما يفعل الفعل الذي هو الغاية القصوى

وعلى الثالث بأن هذه الأفعال ليست في الحقيقة إنسانية لعدم صدورها عن روية العقل التي هي المبدأ الخاص للأفعال الإنسانية ولذا كان لها ما يشبه الغاية الموهومة وليس لها غاية معينة بالعقل

### الفصل الثاني

في أنَّ الفعل لغاية هل هو خاص بالطبيعة الناطقة  
يُتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الفعل لغاية خاص بالطبيعة الناطقة

فإن الإنسان الذي من شأنه أن يفعل لغايةٍ ليس يفعل أصلاً لغايةٍ مجهولة. وكثيرٌ من الأشياء لا تدرك الغايةَ أما لخلوها عن كل إدراك كالجماوات أو لعدم إدراكها حقيقة الغاية كالعجماوات. فيظهر إذاً أن الفعل لغايةٍ خاص بالطبيعة الناطقة

٢ وأيضاً أن الفعل لغايةٍ هو توجيه الفعل إلى الغاية. وهذا هو فعل النطق. فهو إذاً ممتنعٌ في ما خلا عن النطق

٣ وأيضاً أن الخير والغاية هما موضوع الإرادة. ومحل الإرادة النطق كما في كتاب النفس ٣ م ٤٢. فإذاً ليس يفعل لغايةٍ إلا الطبيعة الناطقة

لكن يعارض ذلك أن الفيلسوف أثبت في الطبيعيات ٢ م ٤٩ أن «ليس العقل فقط يفعل لغايةٍ بل الطبيعة أيضاً»

والجواب أن يُقال إن كل فاعلٍ لا بدّ أن يفعل لغايةٍ لأنه إذا ارتفعت العلة الأولى من بين العلل المترتبة ارتفعت العلل الأخرى بالضرورة. والأولى بين جميع العلل هي العلة الغائية. وتحقيق ذلك أن الهيولى لا تحصل على الصورة إلا من حيث تتحرك من الفاعل إذ ليس يُخرجُ شيءٌ نفسه من القوة إلى الفعل. والفاعل ليس يحرك إلا بقصد الغاية لأنه إذا لم يقصد معلولاً معيناً لم يرجح هذا على ذاك. فإذاً لا بدّ لإصداره معلولاً معيناً من قصده شيئاً معيناً متضمناً حقيقة الغاية. وكما أن هذا القصد يحصل في الطبيعة الناطقة بالشوق النطقي كذلك يحصل في غيرها بالنزوع الطبيعي. ومع ذلك لا بدّ من اعتبار أن شيئاً يقصد بفعله أو حركته إلى غايةٍ على نحوين أحدهما بتحريكه نفسه إلى الغاية كالإنسان والثاني بتحريكه إليها من الغير كتوجه السهم إلى غرض معين بتحريكه من الرامي الموجه فعله إلى الغاية. فما كان ناطقاً يحرك نفسه إلى الغاية لكونه ربّاً فعله بالاختيار الذي هو قوةٌ للإرادة والعقل وما لم يكن ناطقاً يتوجه إلى الغاية بالنزوع الطبيعي متحركاً من آخر لا من نفسه لعدم إدراكه حقيقة الغاية

ولذلك ليس يقدر على توجيه شيء إلى الغاية بل هو يتوجه إليها من الغير لأن نسبة الخليفة الغير الناطقة بأسرها إلى الله كنسبة الآلة إلى الفاعل الأصل كما أسلفنا في ق ١ مب ٢٢ ف ٢ ومب ١٠٥ ف ١ ولهذا كان من شأن الطبيعة الناطقة أن تتوجه إلى الغاية بفعل نفسها أو سوق نفسها إليها ومن شأن الطبيعة الغير الناطقة أن تتوجه إلى الغاية بفعل غيرها أو سوقه إياها إلى غاية مصورة في وهما كالعجاوات أو غير مصورة كالجماوات

إذاً أجيب على الأول بأن الإنسان متى فعل بنفسه لغاية فإنه يدرك الغاية وأما متى انفعّل من غيره أو سبق من غيره إلى الغاية كما لو فعل بأمر غيره أو تحرك مدفوعاً من آخر فليس من الضرورة أن يدرك الغاية وكذا هي حال المخلوقات الغير الناطقة

وعلى الثاني بأن التوجيه إلى الغاية هو شأن من يقصد إلى الغاية بفعل نفسه وأما من يقصد إلى الغاية بفعل غيره فشأنه التوجه إلى الغاية وهذا ممكن للطبيعة الغير الناطقة لكن بفعل ناطق

وعلى الثالث بأن موضوع الإرادة هو الغاية والخير الكلي ولذلك يمتنع وجود الإرادة في ما خلا عن النطق والعقل لامتناع إدراكه الكلي وإنما يوجد فيه الشهوة الطبيعية أو الحسية المحدودة إلى خير جزئي. ومعلوم أن العلل الجزئية تتحرك من العلة الكلية كما أن قيم المدينة المنوط به النظر في المصالح العامة يحرك بأمره جميع موظفي المدينة الخصوصيين فإذا من الضرورة أن جميع غير الناطقات تتحرك إلى الغايات الجزئية من إرادة ناطقة تتناول الخير الكلي وهي الإرادة الإلهية

### الفصل الثالث

في أنّ الأفعال الإنسانية هل تستفيد حقيقتها النوعية من الغاية  
يُتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الأفعال الإنسانية لا تستفيد حقيقتها

النوعية من الغاية لأن الغاية علة خارجية. والحقيقة النوعية تحصل لكل شيء عن مبدأ داخل. فإذا لا تستفيد الأفعال الإنسانية حقيقتها النوعية من الغاية

٢ وأيضاً ما يفيد الحقيقة النوعية يجب أن يكون متقدماً. والغاية متأخرة في الانية. فإذا لا تستفيد الأفعال الإنسانية حقيقتها النوعية من الغاية

٣ وأيضاً ان شيئاً واحداً بعينه لا يمكن اندراجه إلا في نوع واحد. وقد يعرض ان فعلاً واحداً بالعدد يُقصد به غايات مختلفة. فالغاية إذن لا تفيد الأفعال الإنسانية الحقيقة النوعية

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في آداب الكنيسة والمانوية ب ١٣ «إنما تكون أفعالنا حسنة أو قبيحة باعتبار حسن الغاية أو قبحها»

والجواب أن يُقال إن 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 أيضاً يجب أن يقال في الحركات الخاصة فان الحركة تنقسم على نحو ما إلى فعل وانفعال وكلاهما يستفيد حقيقته النوعية من الفعل المقابل للقوة أما الفعل فمن الفعل الذي هو مبدأ العمل وأما الانفعال فمن الفعل الذي هو منتهى حركتنا وعلى هذا فالتسخين تحريكٌ صادرٌ عن الحرارة والتسخن حركةٌ إلى الحرارة والتعريف كاشفٌ عن حقيقة النوع. والأفعال الإنسانية إذا اعتبرت على كلا الوجهين أي بطريق الأفعال أو بطريق الانفعالات تستفيد حقيقتها النوعية من الغاية فانها يجوز اعتبارها على كلا الوجهين من حيث ان الإنسان يحرك نفسه ويتحرك من نفسه وقد تقدم في ف ١ ان الأفعال يقال لها إنسانية باعتبار صدورها عن الإرادة المتعمدة وموضوع الإرادة هو الخير والغاية فظهر إذن أن الغاية هي مبدأ الأفعال الإنسانية من حيث هي إنسانية وهي أيضاً منتهاها لأن ما ينتهي عنده الفعل الإنساني هو ما تقصده الإرادة على أنه غاية

كما أن صورة المتولد مطابقة لصورة المولد في الفواعل الطبيعية. ولما كانت الآداب يقال لها في الحقيقة إنسانية كما قال امبروسيوس في تفسير لوقا كانت الأفعال الأدبية تستفيد حقيقتها النوعية في الحقيقة من الغاية لأن الأفعال الأدبية هي نفس الأفعال الإنسانية

إذاً أُجيب على الأول بأن الغاية ليست شيئاً خارجاً عن الفعل بالكلية لأن لها إليه نسبة المبدأ أو المنتهى وبذلك تقوم حقيقة الفعل أي بكونه صادراً عن شيء باعتبار الفعل ومنتهاً إلى شيء باعتبار الانفعال

وعلى الثاني بأن الغاية إنما هي موضوع الإرادة من حيث هي متقدمة في الاعتبار كما مرّ في ف ١ وبهذا الاعتبار تفيد الفعل الإنساني أي الأدبي حقيقته النوعية

وعلى الثالث بأن الفعل الواحد بالعدد باعتبار صدوره مرة واحدة عن الفاعل ليس يُقصد به إلا غاية واحدة قريبة يستفيد منها الحقيقة النوعية لكنه يجوز أن يُقصد به غايات بعيدة متعددة احداها غاية للأخرى ومع ذلك يجوز أن تقصد الارادة غايات مختلفة بفعل واحد بالنوع الطبيعي كما يجوز أن يُقصد بقتل الإنسان الذي هو واحد بالنوع الطبيعي رعاية العدل وتشفي النفس وهذا هو منشأ اختلاف الأفعال بالنوع الأدبي فإن الفعل يكون من جهة فعل فضيلة ومن جهة أخرى فعل رذيلة لأن الحركة لا تستفيد الحقيقة النوعية مما هو مُنتهى بالعرض بل مما هو منتهى بالذات فقط والغايات الأدبية تعرض للأمر الطبيعي كما تعرض أيضاً حقيقة الغاية الطبيعية للأمر الأدبي ولذلك ليس يمتنع أن تكون الأفعال الواحدة بالنوع الطبيعي مختلفة بالنوع الأدبي وبالعكس

### الفصل الرابع

هل للحياة الإنسانية غاية قصوى

يُتخطى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن ليس للحياة الإنسانية غاية قصوى

بل هناك غايات متسلسلة إلى غير النهاية لأن الخير في حقيقته مفيضٌ لذاته كما يتضح من قول ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ مقاً ١ فإذا كان ما يصدر عن الخير خيراً فلا بدّ أن يفيض هذا الخير الصادر خيراً آخر وهكذا إلى ما لا ينتهي. والخير يتضمن حقيقة الغاية. فالغايات إذن تتسلسل إلى غير النهاية

٢ وأيضاً ان الأمور الاعتبارية يجوز أن تتكرر إلى غير النهاية فالكميات الرياضية تقبل الزيادة إلى غير نهاية وكذا أنواع الأعداد يجوز أن تكون غير متناهية إذ مهما فُرضَ منها يجوز أن يُتصورَ عدد آخر أعظم منه. واشتقاء الغاية تابعٌ للاعتبار. فالغايات إذن تتسلسل إلى غير النهاية

٣ وأيضاً ان الخير والغاية هما موضوع الإرادة. ويجوز انعكاس الإرادة على نفسها إلى غير نهاية لجواز أن أريد شيئاً وان أريد أن أريده وهكذا إلى ما لا يتناهى. فالإرادة الإنسانية إذاً تذهب في غاياتها إلى ما لا نهاية له وليس لها غاية قصوى

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الإلهيات ك ٢ م ٨ «من يُثبت غير المتناهي يرفع طبيعة الخير» والخير يتضمن حقيقة الغاية. فالتسلسل إذاً منافٍ لحقيقته الغاية. فلا بدّ إذن من إثبات غاية قصوى واحدة

والجواب أن يُقال إن التسلسل في الغايات بالذات محال من كل وجه لأن جميع الأشياء المترتبة بالذات إذا ارتفع أولها وجب ارتفاع ما يتعلق به ومن ثمة أثبت الفيلسوف في الطبيعيات ك ٨ م ٣٤ استحالة التسلسل في العلل المحركة والا لم يكن محركٌ أول فيمتنع التحريك على المحركات الأخر لأنها لا تحرك إلا بكونها متحركة من المحرك الأول. وللغايات ترتيبان ذهنيٌّ وخارجيٌّ ولا بدّ في كليهما من وجود أول لأن الأول في الترتيب الذهني هو بمنزلة المبدأ المحرك للشهوة فإذا ارتفع المبدأ لم تتحرك الشهوة في شيءٍ والأول في الترتيب الخارجي

هو ما منه يبتدئ الفعل فإذا ارتفع لم يبتدئ أحدٌ بفعل شيءٍ. والمبدأ الذهني هو الغاية القصوى والمبدأ الخارجي هو أول الغاية. فالتسلسل إذاً مستحيل من الجهتين لأنه لو لم يكن غايةً قصوى لم يُشْتَهَ شيءٌ ولم ينته فعلٌ ولم يسكن ذهن الفاعل ولو لم يكن أولٌ في ما إلى الغاية لم يبتدئ أحدٌ بفعل شيءٍ ولم ينته رأيٌ بل تسلسل إلى غير النهاية. وأما الأشياء التي ليست مترتبة بالذات لكنها متقارنة بالعرض فلا يمتنع عدم التناهي فيها لأن العلل بالعرض غير محدودة وبهذا المعنى أيضاً يجوز عدم التناهي بالعرض في الغايات وفي ما إلى الغاية

إذاً أجيب على الأول بأن من حقيقة الخير أن يصدر عنه شيءٌ لا أن يصدر هو عن آخر فإذاً بما أن الخير يتضمن حقيقة الغاية والخير الأول هو الغاية القصوى لا يلزم عن ذلك الدليل عدم وجود غايةٍ قصوى بل جواز التسلسل في ما دون الغاية الأولى المفروضة مما إلى الغاية وهذا أيضاً إنما يصح باعتبار قدرة الخير الأول الغير المتناهية. إلا أنه لما كان فيض الخير الأول لا يحصل إلا بحكم العقل الذي من شأنه أن لا يصدر معلولاته إلا لسبب معين كان صدور الخيرات عن الخير الأول الذي منه تستمد سائر الخيرات القوة المفيضة لا يحصل إلا على وجه معين ولذا لم يكن فيض الخيرات يتسلسل إلى غير النهاية بل ان الله «رتب كل شيء بعددٍ ووزنٍ ومقدارٍ» كما في حك ١١

وعلى الثاني بأن اعتبار العقل في الأشياء الحاصلة بالذات يبتدئ من المبادئ المعلومة بالطبع ويبلغ إلى منتهى ما ومن ثمَّ أثبت الفيلسوف في كتاب البرهان ١ م ٦ ان «لا تسلسل في البراهين» لأنه يُعتَبَر ترتب أمور مرتبطة بينها بالذات لا بالعرض وأما الأمور المرتبطة بينها بالعرض فلا يمتنع فيها التسلسل الاعتباري. وإضافة كمية أو وحدة على كمية سابقة أو عددٍ سابقٍ من حيث هما كذلك امر عارض لهما فلا يمتنع التسلسل الاعتباري فيهما

وعلى الثالث بأن تكثر أفعال الإرادة المنعكسة على نفسها ليس له إلى ترتيب الغايات إلا نسبة عرضية وهذا واضح من أن الإرادة تنعكس على نفسها في فعل واحد بعينه مرة أو أكثر على السواء

### الفصل الخامس

هل يجوز أن يكون لإنسان واحد غايات قصوى متعددة

يُتَخَطَّى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أنه يجوز أن تقصد إرادة إنسان واحد أموراً متعددة معاً على أنها غايات قصوى فقد قال أوغسطينوس في مدينة الله ك ١٩ ب ١ و ٥ ان «بعضاً جعلوا غاية الإنسان القصوى في أربعة أي اللذة والراحة وخيرات الطبيعة والفضيلة» وهذه أمور متعددة كما لا يخفى. فيجوز إذن أن يجعل إنسان واحد غاية إرادته القصوى في أمور كثيرة

٢ وأيضاً ان الأشياء الغير المتقابلة لا تتنافى. وفي الموجودات أشياء كثيرة غير متقابلة. فإذا جعل أحدها غاية قصوى للإرادة ليس ينفي سائرها

٣ وأيضاً ان جعل الإرادة غايتها القصوى في شيء لا يوجب فقدان حريتها. وهي قبل أن تجعل غايتها القصوى في شيء كاللذة تقدر أن تجعلها في شيء آخر كالغنى. فإذا بعد أن تجعلها فيها وفي الغنى أيضاً. فإذا يجوز أن تقصد إرادة إنسان واحد أموراً متعددة معاً على أنها غايات قصوى

لكن يعارض ذلك ان ما يستقر فيه مستقر على أنه الغاية القصوى يستولي على شوق الإنسان لأن فيه دستور حياته وسيرته كلها ومن ثمه قيل عن النهمين في فيلبي ٣: ١٩ «إلههم بطنهم» أي لأنهم يجعلون غايتهم القصوى في ملاذ البطن. وفي متى ٦: ٢٤ «لا يستطيع أحد ان يعبد ربين» أي مستقلين. فإذا يستحيل أن يكون لإنسان واحد غايات قصوى متعددة مستقلة

والجواب أن يقال يستحيل أن تتعلق إرادة إنسان واحد بأمور متغايرة معاً

على أنها غايات قصوى ويمكن تحقيق ذلك من ثلاثة وجوه اما أولاً فلأنه لما كان كل شيء يشتهي كماله كان ما يشتهيهِ مشتبه على أنه خيرٌ كاملٌ ومكمل لنفسه هو الذي يشتهيهِ على أنه الغاية القصوى وعلى هذا قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٩ ب ١ «ليس مرادنا الآن بغاية الخير ما ينتهي بمعنى أنه ينعدم بل ما يتكمل بمعنى أنه يوجد على وجه التمام» فإذا لا بد أن تملأ الغاية القصوى شهوة الإنسان بأسرها حتى لا يبقى شيء يشتهيهِ خارجاً عنها وهذا ممنوع إذا كان يُقتضى لكماله شيء اجنبي عنها فإذا يستحيل أن تتعلق شهوة الإنسان بأمرين كل منهما خيره الكامل. وأما ثانياً فلأنه كما أن مبدأ الفعل في أفعاله ما يُعلم بالطبع كذلك مبدأ الشهوة العقلية التي هي الإرادة في أفعالها ما يُشتهي بالطبع وهذا لا يكون إلا واحداً لأن الطبيعة لا تميل لا إلى واحد. على أن مبدأ الشهوة العقلية في أفعالها هو الغاية القصوى. فإذا ما تميل إليه الإرادة باعتبار كونه الغاية القصوى يجب أن يكون واحداً. وأما ثالثاً فلأنه لما كانت الأفعال الإرادية تستمد حقيقتها النوعية من الغاية على ما تقدم في ف ٣ وجب أن تستمد حقيقتها الجنسية من الغاية القصوى التي هي عامة كما أن الأشياء الطبيعية تُجعل في أجناسها بحسب الحقيقة الصورية العامة. فإذا لما كانت جميع مشتبهات الإرادة من حيث هي كذلك مندرجة تحت جنس واحدٍ وجب أن تكون الغاية القصوى واحدة ولا سيما لأن في كل جنس مبدأً أولً واحداً والغاية القصوى متضمنة حقيقة المبدأ الأول كما مرّ في الفصل الآنف ونسبتها من جهة إنسان مخصوص إلى الإنسان المخصوص كنسبتها من جهة مطلق الإنسان إلى الجنس الإنساني بأسره. فإذا كما أن لجميع الناس بالطبع غاية واحدة قصوى كذلك يجب أن تتعلق إرادة الإنسان المخصوص بغاية قصوى واحدة

إذا أُجيب على الأول بأن الذين جعلوا الغاية القصوى في تلك الأشياء

الأربعة كانوا يعتبرون فيها خيراً واحداً كاملاً متقوماً عنها كلها  
وعلى الثاني بأنه وان وُجدَ أشياء متكررة غير متقابلة إلا أن الخير الكامل لشيء يقابله  
وجود شيء من كماله خارج عنه

وعلى الثالث بأن الجمع بين المتقابلات غير مقدور للإرادة وميلها إلى أمورٍ متكررة  
متغايرة على أنها غايات قصوى جمعُ بين المتقابلات كما يتضح مما مرَّ في جرم الفصل

### الفصل السادس

في أن الإنسان هل يريد كل ما يريده لأجل الغاية القصوى  
يُنخِطَى إلى السادس بأن يقال: يظهر أن الإنسان ليس يريد كل ما يريده لأجل الغاية  
القصوى. لأن ما يُقصد به الغاية القصوى يقال له جِدِّيُّ أي مقيد. والأمور الهزلية ليست جِدِّيَّة.  
فإذا ما فعله الإنسان بالهزل لا يقصد به الغاية القصوى

٢ وأيضاً قال الفيلسوف في أول الإلهيات ب ٢ «العلوم النظرية تُطلَبُ لنفسها» وليس  
يجوز مع ذلك أن يُقال إنَّ كلاً منها غايةٌ قصوى. فإذاً ليس يشتهي الإنسان كل ما يشتهيهِ لأجل  
الغاية القصوى

٣ وأيضاً كل من يوجه شيئاً إلى غاية فإنه يفتكر في تلك الغاية. والإنسان ليس يفتكر دائماً  
في الغاية القصوى في كل ما يشتهيهِ أو يفعلهُ. فإذاً ليس يشتهي الإنسان أو يفعل كل شيءٍ لأجل  
الغاية القصوى

لكن يعارض ذلك قول أوغسطينوس في مدينة الله ك ١٩ ب ١ «ان غاية خيرنا هو ما  
يُحبُّ لنفسه ويُحبُّ ما سواه لأجله»

والجواب أن يقال من الضرورة أن يشتهي الإنسان كل ما يشتهيهِ لأجل الغاية القصوى  
وهذا ظاهرٌ من وجهين أولاً لأن الإنسان يشتهي كل ما يشتهيهِ

باعتبار كونه خيراً. وإذا كان ذلك لا يُشْتَهَى على أنه الخير الكامل الذي هو الغاية القصوى فمن الضرورة أن يشتهى باعتبار توجهه إلى الخير الكامل لأن بداية الشيء تتوجه دائماً نحو نهايته كما يتضح من مفاعيل الطبيعة ومفاعيل الصناعة أيضاً وهكذا كل بداية كمال تتوجه نحو الكمال المنتهي الحاصل بالغاية القصوى وثانياً لأن شأن الغاية القصوى في تحريك الشهوة كشأن المحرك الأول في سائر الحركات. ومعلوم أن العلة الثانية المحركة لا تحرك إلا باعتبار تحريكها من المحرك الأول. فالمُشْتَهَات الثانية إذن لا تحرك الشهوة إلا باعتبار المُشْتَهَى الأول الذي هو الغاية القصوى

إذا أُجِيبَ على الأول بأن الأفعال الهزلية لا يُقصد بها غاية خارجية بل خير الهازل فقط من حيث هي مُستلذذة ومروحة للنفس وخير الإنسان الكامل هو غايته القصوى وكذا يجاب على الثاني من جهة العلم النظري فانه يشتهى باعتبار كونه خيراً للناظر فيه وهو يندرج تحت الخير التام والكامل الذي هو الغاية القصوى

وعلى الثالث بأنه ليس من الضرورة أن يفكر المفكر دائماً في الغاية القصوى كلما اشتهى أو فعل شيئاً بل ان قوة القصد الأول الموجه إلى الغاية القصوى تستمر في شهوة كل شيء ولو لم يُفكر فعلاً في الغاية القصوى كما أن من يسير في الطريق ليس من الضرورة أن يفكر عند كل خطوة في المكان المقصود منه

### الفصل السابع

هل لجميع الناس غاية قصوى واحدة

يُتَخَطَّى إلى السابع بأن يقال: يظهر أن ليس لجميع الناس غاية قصوى واحدة فإن أخص ما يظهر أنه غاية الإنسان القصوى هو الخير الغير المتغير. وبعض الناس يتجافون بالخطيئة عن الخير الغير المتغير. فإذاً ليس لجميع الناس غاية قصوى

## واحدة

٢ وأيضاً ان الغاية القصوى هي دستور الإنسان في سيرته كلها فلو كان لجميع الناس غاية قصوى واحدة لم يكن للناس في سيرتهم مذاهب مختلفة وهذا بين البطلان

٣ وأيضاً ان الغاية هي منتهى الفعل والأفعال خاصة بالافراد. والناس وان اشتركوا في طبيعة النوع متغايرون في الخصائص الشخصية. فإذا ليس لجميع 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 أن يقال يجوز أن يراد بالغاية القصوى أمران أحدهما حقيقة الغاية القصوى والثاني محل هذه الحقيقة فباعتبار الأول يشترك الجميع في اشتهاى الغاية القصوى لأن الجميع يشتهون استيفاء كمالهم القائم به حقيقة الغاية القصوى كما مرّ في ف ٥. وأما باعتبار الثاني فليس يشترك الجميع في الغاية القصوى لأن بعضاً يجعلون الخير الكامل في الغنى وبعضهم في اللذة وغيرهم في ما سوى ذلك كما أن الحلاوة يلتذ بها كل ذوق لكن الألدّ عند بعض حلاوة الخمر وعند آخرين حلاوة العسل أو نحو ذلك. غير أن الحلو الألدّ مطلقاً ما كان الألدّ عند ذي الذوق الأفضل وكذا الخير فإن الأتمّ منه ما يشتهيّه ذو الميل السليم على أنه الغاية القصوى

إذاً أجيب على الأول بأن الذين يخطأون يتجافون عن محل الغاية القصوى الحقيقي لا عن قصد الغاية القصوى التي يلتمسونها على غير هدى في غير محلها

وعلى الثاني بأن اختلاف الناس في مذاهب السيرة إنما يعرض لهم من اختلاف الأشياء التي تُلتمَس فيها حقيقة الغاية القصوى

وعلى الثالث بأنه وان كانت الأفعال خاصة بالافراد الا أن مبدأ الفعل فيها هو الطبيعة التي تنزع إلى واحدٍ كما مرّ في ف ٥

### الفصل الثامن

هل تشترك سائر المخلوقات في تلك الغاية القصوى

يُنْتَخَبُ إلى الثامن بأن يقال: يظهر أن سائر المخلوقات أيضاً تشترك في غاية الإنسان القصوى لأن الغاية محاذية للمبدأ. ومبدأ الناس الذي هو الله هو أيضاً مبدأ سائر المخلوقات. فإذا تشترك سائر المخلوقات في غاية الإنسان القصوى

٢ وأيضاً قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ١٠ و ٤ «ان الله يوجّه جميع الأشياء إلى نفسه على أنه الغاية القصوى» وهو غاية الإنسان القصوى إذ ليس يتمتع إلا به وحده. فإذا تشترك سائر المخلوقات أيضاً في غاية الإنسان القصوى

٣ وأيضاً ان غاية الإنسان القصوى هي موضوع الإرادة. وموضوع الإرادة هو الخير الكلي الذي هو غاية كل شيء. فإذا لا بد أن تشترك جميع الأشياء في غاية الإنسان القصوى

لكن يعارض ذلك ان غاية الإنسان القصوى هي السعادة التي يتوق إليها 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 مب ٥. فإذا لا تشترك سائر المخلوقات في غاية الإنسان القصوى

والجواب أن يقال تطلق الغاية على أمرين ما هو وما به كما قال الفيلسوف في الإلهيات ك ٥ م ٢٢ أي الشيء الحاصلة فيه حقيقة الخير واستعمال ذلك الشيء أو نيله كقولنا ان غاية حركة الجسم الثقيل اما المكان الأدنى باعتبار الشيء أو الحصول فيه باعتبار الاستعمال وغاية البخل اما المال باعتبار الشيء أو احراز المال باعتبار الاستعمال. فان أردنا بغاية الإنسان القصوى الشيء الذي

هو الغاية كانت جميع المخلوقات مشتركة فيها لأن الله هو الغاية القصوى للإنسان وسائر الأشياء. وإن أردنا بها ادراك الغاية لم تكن المخلوقات الغير الناطقة مشتركة فيها لأن الإنسان وسائر المخلوقات الناطقة إنما تدرك الغاية القصوى بمعرفتها الله وحبها إياه مما لا تصلح له سائر المخلوقات التي إنما تدرك غايتها القصوى باعتبار اشتراكها في شيء من شبه الله من حيث هي موجودة أو حية أو مدركة أيضاً

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات لأن المراد بالسعادة ادراك الغاية القصوى

## المبحث الثاني

في ما تقوم به سعادة الإنسان - وفيه ثمانية فصول

ثم يجب النظر في السعادة وأولاً في أي شيء هي وثانياً ما هي وثالثاً كيف نستطيع إدراكها. والبحث في الأول يدور على ثمانية مسائل — ١ في أن السعادة هل تقوم بالغنى — ٢ هل تقوم بالكرامة — ٣ هل تقوم بنباهة الثمان أو 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 الأول

في أن السعادة هل تقوم بالغنى

يُتَخَطَّى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن سعادة الإنسان قائمة بالغنى لأن السعادة من حيث هي غاية الإنسان القصوى يقوم بها ما هو أشد استيلاءً على ميل الإنسان. وهذا هو الغنى بالخصوص ففي جا ١٠ : ١٩ «كل شيء ينقاد للمال» فإذا سعادة الإنسان قائمة بالغنى ٢ وأيضاً قال بويسيوس في التعزية ك ٣ نث ٢ «السعادة حالة كاملة باجتماع

الخيرات كلها» والمال يُحرَز به كل شيء في ما يظهر فقد قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٥ ب ٥ وفي السياسة ك ١ ب ٦ «إنما وُضع المال ليتكفل بكل ما يريده الإنسان» فالسعادة إذن قائمة بالغنى

٣ وأيضاً يظهر أن شهوة الخير الأعظم غير متناهية لعدم تخلفها أصلاً. وأخص ما يُرى ذلك في الغنى ففي جا ٥ : ٩ «البخيل لا يشبع من المال» فالسعادة إذن قائمة بالغنى

لكن يعارض ذلك ان خير الإنسان يقوم بحفظ السعادة لا بانفاقها «وأفضل ما يكون الغنى ببذل المال لا بجمعه حتى ان البخل يجعل دائماً صاحبه مكروهاً والجود يرفع دائماً قدر صاحبه» كما قال بويسيوس في التعزية ك ٢ نث ٥ فالسعادة إذن ليست قائمة بالغنى

والجواب أن يقال يستحيل قيام سعادة الإنسان بالغنى فإن الغنى نوعان طبيعي وصناعي كما قال الفيلسوف في السياسة ك ١ ب ٦ فالغنى الطبيعي ما يستعين به الإنسان على دفع النواقص الطبيعية كالمطعم والمشرب والملبس والمركب والمسكن ونحو ذلك والغنى الصناعي ما لا تستعين به الطبيعة في نفسه كالمال بل توجده الصناعة البشرية لغاية تيسير التعامل فيكون بمثابة معيار يتقدَّر به ما يعرضه البيع والشراء. وواضح ان سعادة الإنسان يستحيل قيامها بالغنى الطبيعي إذ إنما يُطلَب تحصيله للقيام بحوائج طبيعة الإنسان فلا يمكن أن يكون غاية الإنسان القصوى بل الإنسان غاية له ولهذا كان الغنى ونحوه أدنى من رتبة الطبيعة من الإنسان ومصنوعاً لأجله كقوله في مز ٨ : ٨ «أخضعت كل شيء تحت قدميه» وأما الغنى الصناعي فيُطلَب تحصيله لأجل الغنى الطبيعي لأنه لا يُلتَمَس إلا لأنه يُشرى به ما هو ضروري لاستعمال الحياة فأولى به إذاً أن لا يكون متضمناً حقيقة الغاية القوي فيستحيل إذن أن تكون السعادة التي هي غاية الإنسان

### القصورى قائمة بالغنى

إذا أُجيب على الأول بأن جميع الجسمانيات تنقاد للمال باعتبار كثرة الأغبياء الذين لا يعرفون إلا الخيرات الجسمانية التي يمكن احرازها بالمال. والحكم على الخيرات الإنسانية لا يُبنى على اعتبار الأغبياء بل على اعتبار الحكماء كما أن الحكم على الطعوم إنما يُبنى على اعتبار ذوي الأذواق السليمة

وعلى الثاني بأن المال يُحصّل به كل ما يعرضه البيع والشراء لا الأشياء الروحانية التي لا يعرضها بيعٌ وشراءٌ ومن ثمه قيل ام ١٧: ١٦ «ماذا يفيد الجاهل الغنى وهو لا يستطيع أن يشتري الحكمة»

وعلى الثالث بأن شهوة الغنى الطبيعي ليست غير متناهية لاكتفاء الطبيعة بقدر معين منه وأما شهوة الغنى الصناعي فغير متناهية لكونها خادمة للشهوة الخارجة عن حد الاعتدال كما يتضح من قول الفيلسوف في السياسة ك ١ ب ٦ إلا أن عدم تنافسها ليس كعدم تنافس الخير الأعظم فإن الخير الأعظم كلما كان احرازه أكمل ازدادت محبته واحتقار غيره لأنه كلما بولغ في الحصول عليه بولغ في معرفته وهذا ما أشير إليه بقوله في سي ٢٤: ٢٩ «من اكلني عاد إليّ جائعاً» وأما شهوة الغنى وسائر الخيرات الزمانية فالأمر فيها بالعكس لأنها متى حُصِلَ عليها احتقرت واشتُهِيَ غيرها وعليه فسّر قول الرب في يو ٤: ١٣ «من يشرب من هذا الماء (المراد به الزمانيات) يعطش أيضاً» وذلك لأنها متى حُصِلَ عليها كان عدم كفايتها اظهر وبهذا يتضح نقصها وعدم قيام الخير الأعظم بها

### الفصل الثاني

#### هل سعادة الإنسان قائمة بالكرامة

يُنْتَخَطَى إلى الثاني بأن يقال: يظهر ان سعادة الإنسان قائمة بالكرامة لأن السعادة هي ثواب الفضيلة كما قال الفيلسوف في الخلفيات ك ١ ب ٨. والكرامة

أخص ما تتاب به الفضيلة في ما يظهر كما قال الفيلسوف في الخلفيات ك ٤ ب ٣ فهي إذن أخص ما تقوم به السعادة

٢ وأيضاً ان ما يليق بالله وبنوِي المراتب الخطيرة يظهر أنه أخص ما تقوم به السعادة التي هي الخير الكامل. والكرامة هي كذلك كما قال الفيلسوف في الخلفيات ك ٨ ب ١٤ وكقول الرسول في ١ تيمو ١٧ : ١ «الله وحده الكرامة والمجد» فالسعادة إذن قائمة بالكرامة

٣ وأيضاً ان أعظم ما يشتهيهِ الناس هو السعادة. وليس يشتهي الناس شيئاً أعظم من الكرامة في ما يظهر فهم يفدون كرامتهم بكل ما لديهم من سواها. فالسعادة إذن قائمة بالكرامة لكن يعارض ذلك ان محل السعادة في السعيد ومحل الكرامة ليس في المتكرم بل في المكرم الذي يؤدي الاحترام للمتكرم كما قال الفيلسوف في الخلفيات ك ١ ب ٥. فالسعادة إذن ليست قائمة بالكرامة

والجواب أن يقال يستحيل قيام السعادة بالكرامة إذ إنما يُكرم إنسانٌ لخطره فتكون الكرامة علامةً لذلك الخطر الكائن في المتكرم وشاهداً عليه. وأعظم ما يُعتبر خطر الإنسان من جهة السعادة التي هي خيره الكامل ومن جهة أجزائها أي من جهة تلك الخيرات التي بها يُحصل على شيءٍ من السعادة ولهذا يجوز أن تكون الكرامة لاحقة للسعادة ويمتنع قيام السعادة بها بوجه الأصاله

إذاً أجيب على الأول بأن الكرامة ليست ثواب الفضيلة الذي لأجله يسعى الفضلاء لكنهم يتلقونها من الناس مكان الثواب إذ ليس عندهم أفضل منها فيؤدوه لهم وأما ثواب الفضيلة الحقيقي فهو السعادة التي لأجلها يسعى الفضلاء ولو كان سعيهم لأجل الكرامة لم يكن ذلك فضيلة بل طمعاً

وعلى الثاني بأن الكرامة تجب لله ولذوي المراتب الخطيرة دلالة على خطر

سابق فيهم وتحقيقاً له لا لأن الكرامة تجعلهم خطراً

وعلى الثالث بأنه من الاشتهااء الطبيعي للسعادة التي تلحقها الكرامة كما مرّ في جرم الفصل يعرض أن تكون الكرامة اشتهى شيء للناس ولهذا كان أخص ما يبتغون الكرامة من الحكماء الذين بناءً على حكمهم يظنون بأنفسهم أنهم خطراً أو سعاداء

### الفصل الثالث

في أن سعادة الإنسان هل هي قائمة بالنباهة أو بالمجد

يُنخِطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن سعادة الإنسان قائمةً بالمجد إذ إنما 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 آلام هذا الدهر لا تقاس بالمجد المزعم أن يتجلى فينا» فالسعادة إذاً قائمةً بالمجد

٢ وأيضاً ان الخير مفيض لذاته كما يتضح من قول ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤  
مقا ١. والمجد أعظم ما يفيض به خير الإنسان إلى معرفة الغير إذ ليس المجد شيئاً سوى علم جلي مقرون بالحمد كما قال امبروسيوس. فإذا سعادة الإنسان قائمةً بالمجد

٣ وأيضاً ان السعادة هي أبقي الخيرات. وكذا هي نباهة الشأن أو المجد في ما يظهر إذ به يحصل الناس بوجه ما على الأبدية وعلى ذلك قول بويسيوس في التعزية ك ٢ نث ٧ «يظهر انكم تخلّفون الخلود لأنفسكم بافتكاركم بمجد الزمان المستقبل» فالسعادة إذن قائمةً بنباهة الشأن أو المجد

لكن يعارض ذلك ان سعادة الإنسان هي خيره الحقيقي. وقد يعرض أن يكون المجد باطلاً فقد قال بويسيوس في التعزية ك ٣ نث ٦ «كثيراً ما انتحل كثير نباهة الشأن بحكم العامة الباطل وهذا أقبح ما يمكن تصوّره لأن من ينوّه باسمه

باطلاً لا بدّ أن يخجل من الثناء عليه» فإذا ليست سعادة الإنسان قائمةً بنباهة الشأن أو بالمجد

والجواب أن يقال يستحيل قيام سعادة الإنسان بنباهة الشأن أو بالمجد البشري فإنما المجد «علمٌ جليٌّ مقرونٌ بالحمد» كما قال امبروسيوس. ونسبة المعلوم إلى العلم الإلهي ليست كنسبته إلى العلم الإنساني فإن العلم الإنساني معلول للمعلومات والعلم الإلهي علّة لها فليس يجوز إذن أن يكون كمال الخير الإنساني الذي يقال له سعادة معلولاً للعلم الإنساني بل العلم الإنساني بسعادة سعيدٍ يصدر على نحو ما عن السعادة الإنسانية في حال ابتدائها أو كمالها ومن ثمة لا يجوز أن تكون سعادة الإنسان قائمةً بنباهة الشأن أو بالمجد ان خير الإنسان يتوقف على معرفة الله توقف الشيء على علته فسعادة الإنسان إذاً تتوقف على المجد الذي عند الله توقف المعلوم على علته كقوله في مز ٩٠: ١٥ «انقذه وامجده من طول الأيام اشبعه واربه خلاصي» وأيضاً فالعلم الإنساني كثيراً ما يعرضه الخطأ وخصوصاً في الحوادث الجزئية كالأفعال الإنسانية ومن ثمة كثيراً ما يكون المجد الإنساني باطلاً وأما الله فلكونه منزهاً عن الخطأ لا يكون مجده إلا حقيقياً ولهذا قيل في ٢ كور ١٠: ١٨ «المزكى من وصّى به الرب»

إذاً أجيب على الأول بأن كلام الرسول هناك ليس على المجد الحاصل من البشر بل على المجد الحاصل من الله أمام ملائكته ومن ثمة قيل في مرقس ٨: ٣٨ «يعترف به ابن الإنسان في مجد أبيه أمام ملائكته»

وعلى الثاني بأنه لما كان الخير الحاصل لإنسان بالنباهة أو المجد قائماً بمعرفة كثيرين بقدره فإن كانت تلك المعرفة صادقة كان ذلك الخير صادراً عن خيرٍ موجودٍ في ذلك الإنسان فهو إذاً يستلزم وجود سعادة سابقة كاملة أو مبتدئة وإن كانت تلك المعرفة كاذبة لم تكن مطابقة للواقع فلم يكن ذلك الخير في من

اعتُبرَ نبيه الشأن. ومن ذلك يتضح أن نباهة الشأن لا يمكن أن تجعل الإنسان سعيداً بوجه من الوجوه

وعلى الثالث بأن نباهة الشأن ليس لها قرارٌ دائمٌ بل يسهل فقدانها باشاعة كاذبة وإذا استمرت بعض الأحيان فإنما يكون ذلك بالعرض. وأما السعادة فالاستمرار والدوام حاصل لها بالذات

### الفصلُ الرَّابِعُ

#### هل السعادة قائمة بالسلطة

يُتَخَطَّى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن السعادة قائمة بالسلطة فان جميع الأشياء تتوق إلى التشبه بالله من حيث هو غايتها القصوى ومبدؤها الأول. وذوو السلطان من الناس يظهر أنهم أقرب الموجودات إلى الله بسبب شبه السلطان حتى ان الكتاب دعاهم آلهة كقوله في خر ٢٢: ٢٨ «لا تسبَّ الآلهة» فالسعادة إذن قائمة بالسلطة

٢ وأيضاً ان السعادة هي الخير الكامل. وقدرة الإنسان على سياسة غيره أيضاً بما يلائم خيراً متناهٍ في الكمال وهذا حاصلٌ لذوي السلطان. فالسعادة إذن قائمة بالسلطة

٣ وأيضاً لما كانت السعادة أعظم ما يُشْتَهَى كان يقابلها أعظم ما يجب الهرب منه. وأعظم ما يهرب منه الإنسان الرق الذي يقابله السلطان. فالسعادة إذن قائمة بالسلطة

لكن يعارض ذلك ان السعادة هي الخير الكامل. والسلطة في غاية النقصان فقد قال بولسيوس في التعزية ك ٣ نث ٥ «ليس في طاقة السلطة البشرية أن تدفع نخس الهموم وترفع مهامز الخوف» ثم قال بعد ذلك «أتحسب من تحف الجنود بجانبه قديراً وهو أشد رهبةً لمن يروّعهم» فالسعادة إذن ليست

### قائمة بالسلطة

والجواب أن يقال يستحيل قيام السعادة بالسلطة لوجهين أولاً لتضمّن السلطة حقيقة المبدأ كما في الإلهيات ك ٥ م ١٧ وتضمن السعادة حقيقة الغاية القصوى وثانياً لأن السلطة يجوز تعلقها بالخير والسعادة هي خير الإنسان الحقيقي والكامل وعلى هذا فربما جاز قيام ضرب من السعادة بحسن استعمال السلطة المستند إلى الفضيلة ولكنه لا يجوز قيامها بالسلطة نفسها

وما عدا ذلك فيمكن إيراد أدلة أربعة عامة لبيان أن السعادة لا تقوم بشيء من الخيرات الخارجة المتقدم ذكرها الأول ان السعادة هي خير الإنسان الأعظم فلا تحتل معها شراً وجميع الخيرات المتقدم ذكرها مشتركة بين الأخيار والأشرار. والثاني ان من حقيقة السعادة أن تكون كافية بنفسها كما في الخفيات ك ١ ب ٧ فلا بد أن يحصل الإنسان بحصوله عليها على جميع الخيرات الضرورية له ومن حصل على أحد الخيرات المتقدم ذكرها فقد يفوته خيرات أخرى كثيرة ضرورية له كالحكمة والعافية ونحوهما. والثالث ان السعادة هي الخير الكامل فلا يجوز أن يصدر عنها شرٌّ لأحد وهذا جائز في تلك الخيرات المتقدمة ففي جا ٥: ١٢ «قد يُدْخَرُ الْغِنَى لِمُضَرَّةٍ مَالِكِهِ» وقس عليه الثلاثة الأخرى. والرابع ان الإنسان يتوجه إلى السعادة بالمبادئ الداخلة لتوجهه إليها بالطبع والخيرات الأربعة المتقدمة معلولة لعلل خارجة وفي الأكثر للثروة ولذا يقال لها خيرات الثروة ومن ذلك يتضح أن السعادة لا تقوم بهذه الخيرات المتقدمة بوجه من الوجوه

إذاً أجيب على الأول بأن سلطة الله هي عين خيريته فإذا لا يمكن أن يستعمل سلطته في سوى الخير وليس كذلك الناس فإذا ليس يكفي للسعادة أن يكون الإنسان مشابهاً لله في السلطة حتى يكون مشابهاً له في الخيرية

وعلى الثاني بأنه كما أن من أحسن الأمور يُحسن المتسلط استعمال سلطانه

في سياسته غيره كذلك من أفبح الأمور أن يسيء استعماله فالسلطة إذن تتعلق بالخير والشر وعلى الثالث بأن الرق عائقٌ عن حسن استعمال السلطة ولهذا يهرب الناس منه بالطبع لا لأن الخير الأعظم قائم بسلطة الإنسان

### الفصل الخامس

هل سعادة الإنسان قائمة بشيء من خيرات البدن

يُتَخَطَّى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن سعادة الإنسان قائمة بخيرات البدن ففي سي ٣٠: ١٦ «لا غنى خيرٌ من عافية الجسم» والسعادة تقوم بالأفضل. فهي إذن قائمة بعافية البدن

٢ وأيضاً قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٥ مقا ١ «الوجود أفضل من الحياة والحياة أفضل من سائر ما يلحقها» ولا بد لوجود الإنسان أو حياته من صحة البدن. فإذاً من كون السعادة هي خير الإنسان الأعظم يظهر أن صحة البدن أخص ما تقوم به السعادة

٣ وأيضاً كلما كان الشيء أعمَّ كان متوقفاً على مبدأ أعلى لأنه كلما كانت العلة أعلى تناولت قدرتها أموراً أكثر. وكما تُعتبر علية العلة الفاعلة بحسب التأثير كذلك تعتبر علية الغاية بحسب الشهوة. فإذاً كما أن العلة الفاعلة الأولى هي التي تؤثر في جميع الأشياء كذلك الغاية القصوى هي التي تنتهي من الجميع. والوجود أعظم ما يُشْتَهَى من الجميع. فإذاً أخص ما تقوم السعادة بما يرجع إلى وجود الإنسان كصحة البدن

لكن يعارض ذلك ان الإنسان يفوق سائر الحيوانات بالسعادة. وكثيرٌ من الحيوانات تفوقه بخيرات البدن كما يفوقه الفيل بطول الحياة والأسد بالشجاعة والطبي بالعدو. فإذاً ليست سعادة الإنسان قائمة بخيرات البدن

والجواب أن يقال يستحيل قيام سعادة الإنسان بخيرات البدن لوجهين اما أولاً فلأن ما يتوجه إلى غيره على أنه غاية له يستحيل أن تكون غايته القصوى حفظه في الوجود فالربان لا يقصد حفظ السفينة الموكولة إليه على أنه غايتها القصوى فان غاية السفينة أمرٌ آخر وهو الإيجار. وكما يوكل تدبير السفينة إلى الربان كذلك يوكل الإنسان إلى إرادته وعقله كقوله في سي ١٥: ١٤ «الله صنع الإنسان في البدء وتركه في يد مشورته» وواضح ان للإنسان غاية يتوجه إليها إذ ليس هو الخير الأعظم فإذا يستحيل أن تكون الغاية القصوى لعقل الإنسان وإرادته هي حفظ الوجود الإنساني. وأما ثانياً فلأنه ولو فرض أن غاية عقل الإنسان وإرادته هي حفظ الكيان الإنساني لم يجز مع ذلك ان تكون غاية الإنسان شيئاً من خيرات البدن فإن وجود الإنسان قائم بالنفس والجسد وإذا كان وجود الجسد متوقفاً على النفس فليس وجود النفس الإنسانية متوقفاً على الجسد كما مرَّ بيانه في ق ١ مب ٧٥ ف ١ ومب ٩٠ ف ٤ والجسد موجود لأجل النفس كوجود المادة لأجل الصورة والآلات لأجل المحرك ليزاول بها أفعاله ومن ثمة كانت خيرات النفس غاية لجميع خيرات البدن فيستحيل إذا قيام السعادة التي هي الغاية القصوى بخيرات البدن

إذاً أحيب على الأول بأنه كما أن النفس هي غاية البدن كذلك البدن غاية للخيرات الخارجية فكان من الصواب أن يُفضّل خير البدن على الخيرات الخارجية المعبر عنها بالغنى كما يُفضّل خير النفس على جميع خيرات البدن

وعلى الثاني بأن الوجود إذا اعتبر بالإطلاق من حيث يشتمل في نفسه على كل كمال الوجود فهو أفضل من الحياة ومن جميع الكمالات اللاحقة لها فهو على ذلك يتضمن في نفسه جميع ما يلحقه من الخيرات وعلى هذا المعنى يُحمل كلام ديونيسيوس. وأما إذا اعتبر في الافراد المخصوصة التي لا تستوعب كل

كمال الوجود لكنها ذات وجودٍ ناقصٍ كوجود كل خليفةٍ فواضح انه مع ما ينضم إليه من الكمال أفضل وعلى هذا قال ديونيسيوس في الموضع المشار إليه «الحي أفضل من الموجود والعاقل أفضل من الحي»

وعلى الثالث بأنه لما كانت الغاية محاذية للمبدأ كان ذلك الدليل مثبتاً لكون الغاية القصوى هي المبدأ الأول للوجود المشتمل على جميع كمالات الوجود وإلى مشابهته في كماله يتوق بعض من جهة الوجود فقط وبعض من جهة الحياة وبعض من جهة الحياة والتعقل والسعادة وقليل ما هم

### الفصل السادس

#### هل سعادة الإنسان قائمة باللذة

يُتَخَطَّى إلى السادس بأن يقال: يظهر أن سعادة الإنسان قائمة باللذة لأن السعادة لكونها الغاية القصوى لا تُشْتَهَى لغيرها بل غيرها يُشْتَهَى لها وهذا يصدق بالأخص على اللذة لأن سؤال واحد لماذا يريد أن يلتذ مدعاة إلى الضحك كما في الخفيات ك ١٠ ب ٢. فاللذة إذاً أخص ما تقوم به السعادة

٢ وأيضاً ان تأثير العلة الأولى أشد من تأثير العلة الثانية كما في كتاب العلل قض ١. وتأثير الغاية يُعتبر بحسب شهوتها فإذا إنما يتضمن حقيقة الغاية القصوى في ما يظهر ما هو أعظم تحريكاً للشهوة وهذا هو اللذة بدليل أنها تستغرق عقل الإنسان وإرادته حتى تجعله يحتقر سائر الخيرات. فيظهر إذن أن اللذة أخص ما تقوم به غاية الإنسان القصوى التي هي السعادة

٣ وأيضاً لما كانت الشهوة تتعلق بالخير كان ما يشتهيهِ الجميع هو الخير الأعظم في ما يظهر. واللذة يشتهيها الجميع الحكماء والجهال وغير الناقصات أيضاً. فهي إذن الخير الأعظم وهكذا تكون السعادة التي هي الخير الأعظم قائمة باللذة

لكن يعارض ذلك قول بويسيوس في التعزية ك ٣ نث ٧ «كل من رام ان

يتذكر شهواته يعلم أن عواقب اللذات وخيمة ولو كانت السعادة قائمة بها لم يكن وجه لنفيها عن البهائم»

والجواب أن يقال لما كانت الملاذ البدنية معلومةً للأكثر أُطلقَ عليها اسم اللذات كما في الخلفيات ك ٧ ب ١٣ غير أن السعادة لا تقوم بها بالأصالة لأن ما كان من ماهية شيء غير وعرضه الخاص غير كما أن كون الإنسان حيواناً ناطقاً مائتاً غير وكونه ضاحكاً غير. فإذا لا بد من اعتبار أن كل لذة عرض خاص لاحق للسعادة أو لشيء منها إذ إنما يلتذ ملتذٌ بحصوله على خير ملائم له إما فعلاً أو رجاءً أو تذكرًا في الأقل والخير الملائم أن كان كاملاً فهو سعادة الإنسان أو ناقصاً فهو سعادة بالمشاركة قريبة أو بعيدة أو ظاهرة على الأقل ومن ذلك يتضح أن اللذة اللاحقة للخير الكامل أيضاً ليست ذات السعادة بل شيئاً لاحقاً لها كعرض ذاتي. على أن اللذة البدنية لا يتأتى أيضاً لحاقها الخير الكامل على النحو المتقدم لأنها لاحقة للخير المُدرك بالحس الذي هو قوة نفسانية مستعينة بالبدن والخير البدني المُدرك بالحس لا يجوز أن يكون خير الإنسان الكامل لأنه لما كانت النفس الناطقة مجاوزة لحد الهيولى الجسمانية كان جزء النفس المجرد عن الآلات الجسمانية غير متناهٍ على نحو ما بالقياس إلى البدن وإلى الأجزاء النفسانية المقارنة البدن كما أن المجردات غير متناهية على نحو ما بالنسبة إلى الهيولانيات لما أن الصورة تنحصر وتنتهي 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 المندرج تحته افراد غير متناهية. ومن ذلك يتضح أن الخير الملائم للبدن والصادر عنه اللذة البدنية بإدراك الحس ليس بخير الإنسان الكامل لكنه شيء يسير بالقياس إلى خير النفس ومن ثمَّ قيل في حك ٧: ٩ «جميع

الذهب بازاء الحكمة قليلٌ من الرمل» فإذا ليست اللذة البدنية هي السعادة ولا عرضاً ذاتياً لها إذا أُجيب على الأول بأن وجه اشتهاه الخير واشتهاه اللذة واحدٌ إذ إنما اللذة سكون الشهوة عند الخير كما أن مصدر هبوط الثقل إلى أسفل وسكونه هناك قوة طبيعية واحدة. فإذاً كما أن الخير يُشْتَهَى لذاته كذلك اللذة تُشْتَهَى لذاتها لا لغيرها إذا أُريد باللام الدلالة على العلة الغائية وأما أن أُريد بها الدلالة على العلة الصورية أو العلة المحركة كانت اللذة تُشْتَهَى لغيرها أي للخير الذي هو موضوع اللذة والذي هو من ثمة مبدؤها ويهبها الصورة إذ إنما تُشْتَهَى اللذة من طريق كونها سكوناً عند الخير المُشْتَهَى

وعلى الثاني بأنه إنما يكون الشوق إلى اللذة المحسوسة شديداً لأن أفعال الحواس لما كانت مبادئ لمعرفتنا كان الشعور بها أشد ولهذا أيضاً كانت اللذات المحسوسة تُشْتَهَى من الأكثر وعلى الثالث بأنه كما يشتهي الجميع اللذات كذلك يشتهون الخير إلا أنهم يشتهون اللذة باعتبار الخير دون العكس كما مرّ في جرم الفصل فليس يلزم إذن أن تكون اللذة هي الخير الأعظم وبالذات بل أن كل لذة تلحق خيراً ما وبعضها يلحق ما هو الخير الأعظم وبالذات

### الفصل السابع

هل سعادة الإنسان قائمة بشيء من خيرات النفس

يُتَخَطَّى إلى السابع بأن يقال: يظهر أن السعادة قائمة بشيء من خيرات النفس لأن السعادة خيرٌ من خيرات الإنسان وخيرات الإنسان على ثلاثة أقسام خيرات خارجة وخيرات البدن وخيرات النفس. وقد مرّ في الفصلين الآنفين أن السعادة ليست قائمة بالخيرات الخارجة ولا بخيرات البدن. فهي

إذن قائمة بخيرات النفس

٢ وأيضاً ما نشتهي له خيراً ما فهو أحبُّ إلينا من الخير الذي نشتهي له كما أن الصديق الذي نشتهي له المال أحبُّ إلينا من المال وكل إنسان يشتهي لذاته كل خير فهو إذاً أحبُّ إلى ذاته من جميع الخيرات الأخرى. والسعادة أحبُّ شيءٍ إلى الإنسان بدليل أن كل شيءٍ يُحبُّ ويُستَهِى لأجلها فهي إذن قائمةٌ بخيرٍ من خيرات الإنسان ولكنها ليست قائمةً بخيرات البدن فهي إذن قائمةٌ بخيرات النفس

٣ وأيضاً أن الكمال شيءٌ في المتكامل والسعادة كمالٌ للإنسان فهي إذاً شيءٌ فيه وقد مرَّ في ف ٥ أنها ليست شيئاً في البدن فهي إذن شيءٌ في النفس فهي إذاً قائمةٌ بخيرات النفس لكن يعارض ذلك أن ما به تقوم الحياة السعيدة يجب أن يُحبَّ لنفسه كما قال أوغسطينوس في التعليم المسيحي ك ١ ب ٢٢. والإنسان لا يجب أن يُحبَّ لنفسه بل كل ما فيه فيجب أن يُحبَّ لأجل الله. فإذاً ليست السعادة قائمةً بشيءٍ من خيرات النفس

والجواب أن يقال قد مرَّ في ف ٨ من البحث الأنف أن الغاية تطلق على أمرين نفس الشيء الذي نشتهي نيّله واستعمال ذلك الشيء أو نيّله أو احرازه فإن أريد بغاية الإنسان القصوى نفس الشيء الذي نتوق إليه على أنه الغاية القصوى فيستحيل أن تكون غاية الإنسان القصوى هي النفس أو شيئاً فيها لأن النفس في حد ذاتها موجودةٌ بالقوة لأنها من عالمةٍ بالقوة تصير عالمةً بالفعل ومن فاضلةٍ بالقوة تصير فاضلةً بالفعل. وبما أن القوة لأجل الفعل من حيث هو كمالها يستحيل أن يكون ما هو في نفسه بالقوة متضمناً حقيقة الغاية القصوى فيستحيل إذن أن تكون النفس غايةً قصوى لذاتها وكذا يستحيل ذلك في شيءٍ

فيها قوةً كان أو فعلاً أو ملكةً لأن الخير الذي هو الغاية القصوى هو الخير الكامل المكمل الشهوة. والشهوة الإنسانية التي هي الإرادة تتعلق بالخير الكلي وكل خير في النفس فهو خير بالمشاركة فهو خير جزئي فيستحيل إذن أن يكون شيء من ذلك غاية الإنسان القصوى. وأما ان اريد بغاية الإنسان القصوى نيل الشيء المشتهى على أنه الغاية أو احرازه أو استعماله بأي وجه كان كان في الإنسان شيء من جهة نفسه راجعاً إلى حقيقة الغاية القصوى لأن الإنسان إنما يدرك السعادة بنفسه. فالمخلص إذاً من ذلك ان الشيء الذي يُشْتَهَى على أنه الغاية هو ما تقوم به السعادة ويجعل الإنسان سعيداً ونيله يقال له سعادة فيلزم ان السعادة شيء في النفس واما ما تقوم به السعادة فشيء خارج عن النفس

إذا أُجيب على الأول بأنه إذا أُريد ادراج جميع الخيرات التي يشتهيها الإنسان تحت تلك القسمة لم يدخل في خير النفس القوة أو الملكة أو الفعل فقط بل دخل أيضاً الموضوع الذي هو خارج وبهذا الاعتبار يجوز أن يُقال إن السعادة قائمة بشيء من خيرات النفس

وعلى الثاني بأنه إذا اقتصرنا على اعتبار ما نحن بصدد السعادة تُحِبُّ غاية المحبة على أنها الخير المُشْتَهَى والصديق يُحِبُّ على أنه ما يُشْتَهَى له الخير ومن هذا القبيل محبة الإنسان لنفسه فليس حكم المحبة فيهما واحداً وأما هل يكون شيء أحب إلى الإنسان من نفسه بمحبة الصداقة فسينظر فيه عند الكلام على المحبة في ثا. ثا. مب ٢٥ ف ١٠ ومب ٢٦ ف ٣

وعلى الثالث بأن السعادة لما كانت كمالاً للنفس كانت خيراً حاصلاً فيها. وما به تقوم السعادة أي ما يجعل الإنسان سعيداً أمر خارج عن النفس كما تقدم في جرم الفصل

## الفصل الثامن

### هل سعادة الإنسان قائمة بخير مخلوق

يُتَخَطَّى إلى الثامن بأن يقال: يظهر أن سعادة الإنسان قائمة بخير مخلوق فقد قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ ج ١ مقاً ٣ و ٦ «الحكمة الإلهية تصل أواخر الأوائل بأوائل الثواني» وهذا يؤذن بأن أعظم ما تبلغ إليه الطبيعة السافلة هو أدنى الطبيعة العالية. وخير الإنسان الأعظم هو السعادة. فإذاً من كون الملاك أعلى طبعاً من الإنسان كما مرّ في ق ١ مب ٧٥ ف ٧ ومب ١٠٨ ف ٨ ومب ١١١ ف ١ يظهر أن سعادة الإنسان قائمة ببلوغه درجة الملاك بوجه من الوجوه

٢ وأيضاً ان الغاية القصوى لكل شيء تقوم بكمال حالته ولهذا كان الجزء لأجل الكل على أنه غايته. ونسبة مجموع المخلوقات بأسرها الذي يقال له عالم أكبر إلى الإنسان الذي يقال له عالم أصغر كما في الطبيعيات ك ٨ م ١٧ نسبة الكامل إلى الناقص. فإذاً سعادة الإنسان قائمة بمجموع المخلوقات كلها

٣ وأيضاً إنما يصير الإنسان سعيداً بما يسكن عنده شوقه الطبيعي. وشوق الإنسان لا يتناول من الخيرات ما هو أجل من أن يطيقه. وهو قاصر عن إطاقه الخير المجاوز حدود الخليفة بأسرها. فيظهر إذاً أنه يجوز أن يصير سعيداً بخير مخلوق وهكذا تكون سعادة الإنسان قائمة بخير مخلوق

لكن يعارض ذلك قول أوغسطينوس في مدينة الله ك ١٩ ب ٢٦ «كما أن النفس هي حياة الجسد كذلك الله هو حياة الإنسان السعيدة» وعليه قوله في مز ١٤٣: ١٥ «طوبى للشعب الذي الرب الهه»

والجواب أن يقال يستحيل أن تكون سعادة الإنسان قائمة بخير مخلوق فالسعادة هي الخير الكامل الذي تسكن عنده الشهوة بالكلية والا لم يكن هو

الغاية القصوى ان بقي وراءه مطمحٌ للشهوة. وموضوع الإرادة التي هي الشهوة الإنسانية هو الخير الكلي كما أن موضوع العقل هو الحق الكلي. ومن ذلك يتضح أن إرادة الإنسان لا يمكن أن تسكن إلا عند الخير الكلي وهذا ليس يوجد في مخلوق بل في الله وحده لأن كل مخلوق خيرٌ بالمشاركة. فإذاً ليس يقدر أن يشبع إرادة الإنسان إلا الله وحده كقوله في مز ١٠٢: ٥ «الذي يُشبعُ شهوتك خيرات» فإذاً سعادة الإنسان قائمةٌ بالله وحده

إذاً أجيب على الأول بأن أعلى الإنسان يبلغ أدنى الطبيعة الملكية بشبه ما لكنه لا يستقر هناك على أن ذلك غايته القصوى بل يتخطاه إلى ذلك المصدر الكلي للخير الذي هو الموضوع الكلي لسعادة جميع السعداء من حيث هو الخير الكامل والغير المتناهي

وعلى الثاني بأن الكل إذا لم يكن هو الغاية القصوى بل كان متوجهاً إلى غاية أخرى لم يكن هو غاية الجزء القصوى بل شيء آخر. ومجموع المخلوقات الذي نسبة الإنسان إليه نسبة الجزء إلى الكل ليس هو الغاية القصوى لكنه متوجه إلى الله على أنه غايته القصوى فإذاً ليست غاية الإنسان القصوى خير الكون بل الله

وعلى الثالث بأن الخير المخلوق ليس بأقل مما يطيقه الإنسان باعتبار وجوده فيه كأمر داخل حاصل فيه لكنه أقل مما يطيقه باعتبار كونه موضوع شوقه لأن هذا غير متناهٍ والخير الحاصل بالمشاركة في الملاك وفي الكون بأسره خيرٌ متناهٍ ومحصور



### المبحث الثالث

في أن السعادة ما هي - وفيه ثمانية فصول

ثم ينبغي النظر في أن السعادة ما هي وما تقتضيه. والبحث في الأول يدور على ثماني مسائل - ١ في أن السعادة هل هي شيء غير مخلوق - ٢ في أنها إذا كانت شيئاً مخلوقاً هل هي فعل - ٣ هل هي فعل الجزء الحسي أو العقلي فقط - ٤ في أنها إذا كانت فعل الجزء العقلي هل هي فعل العقل أو الإرادة - ٥ هل هي فعل العقل النظري أو العملي - ٦ في أنها إذا كانت فعل العقل النظري هل هي قائمة بمطالعة العلوم النظرية - ٧ هل هي قائمة بمعاينة الجواهر المفارقة أي الملائكة - ٨ هل هي قائمة بمعاينة الله فقط على وجه تَرى به ذاته

### الفصل الأول

في أن السعادة هل هي شيء غير مخلوق

يُنْتَخِطُ إلى الأول بأن يقال: يظهر أن السعادة شيء غير مخلوق فقد قال بوليسيوس في التعزية ك ٣ نث ١٠ «لا بد من الاقرار بأن الله هو السعادة بعينه»

٢ وأيضاً ان السعادة هي الخير الأعظم. وصفة الخير الأعظم تصدق على الله فإذا لم يكن خيرات عظمى متكررة يظهر أن السعادة هي الله بعينه

٣ وأيضاً ان السعادة هي الغاية القصوى التي تميل إليها الإرادة الإنسانية طبعاً على أنها غايتها. والإرادة لا يجب أن تميل إلى شيء على أنه غاية لها سوى الله الذي لا يجب أن يُتَمَتَّعَ إلا به كما قال اوغسطينوس في التعليم المسيحي ك ١ ب ٥ و ٢٢ فالسعادة إذن هي الله بعينه

لكن يعارض ذلك ان ليس شيء مجعول غير مخلوق. وسعادة الإنسان شيء مجعول فقد قال اوغسطينوس في الكتاب المشار إليه ب ٣ «إنما يجب أن نتمتع بما يجعلنا سعداء» فإذا ليست السعادة شيئاً غير مخلوق

والجواب أن يقال قد تقدم في مب ١ ف ٨ وفي المبحث الأنف ف ٧ ان الغاية تطلق على أمرين الأول نفس الشيء الذي نشتهي نيّله كما أن المال هو غاية البخل والثاني نيل ذلك الشيء المُشْتَهَى أو احرازه أو استعماله أو التمتع به كما لو قيل ان احراز المال هو غاية البخل والتمتع بالذات البدنية هو غاية الشَبَقِ فإن أريد المعنى الأول كانت غاية الإنسان القصوى خيراً غير مخلوق وهو الله الذي هو وحده يستطيع بخيريته الغير المتناهية أن يشبع إرادة الإنسان اشباعاً تاماً وان أريد الثاني كانت غاية الإنسان القصوى أمراً مخلوقاً حاصلاً فيه وهو نيل الغاية القصوى أو التمتع بها. والغاية القصوى يقال لها سعادة. فإذا إذا اعتبرت سعادة الإنسان من جهة العلة أو الموضوع فهي شيء غير مخلوق وإذا اعتبرت من جهة ماهية السعادة فهي شيء مخلوق

إذا أُجِيبَ على الأول بأن الله هو السعادة بذاته فهو ليس سعيداً بنيل شيء آخر أو بالمشاركة فيه بل بذاته. والناس سعداء بالمشاركة كما يقال لهم آلهة بالمشاركة على ما قال بولسيوس في الموضوع المتقدم ذكره والمشاركة في السعادة التي باعتبارها يقال للإنسان سعيداً أمراً مخلوقاً

وعلى الثاني بأن السعادة يقال لها خير الإنسان الأعظم لكونها نيل الخير الأعظم أو التمتع به

وعلى الثالث بأن الغاية القصوى تطلق على السعادة بالمعنى الذي به تطلق الغاية على نيل الغاية

## الفصل الثاني

### هل السعادة فعلٌ

يُتَخَطَّى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن السعادة ليست فعلاً فقد قال الرسول في رو ٦: ٢٢ «ان لكم ثمركم للقداسة والعاقبة هي الحياة الأبدية» والحياة ليست

فعلاً بل هي نفس وجود الاحياء. فإذا الغاية القصوى التي هي السعادة ليست فعلاً  
٢ وأيضاً قال بويسيوس في التعزية ك ٣ نث ٢ «السعادة حالة كاملةً باجتماع الخيرات كلها» والحالة لا تدل على الفعل. فإذا ليست السعادة فعلاً  
٣ وأيضاً ان السعادة تدل على شيء في السعيد لكونها كمال الإنسان الأقصى. والفعل ليس يدل على شيء في الفاعل بل على شيء صادر عنه. فإذا ليست السعادة فعلاً  
٤ وأيضاً ان السعادة تستقر في الفاعل. والفعل ليس يستقر بل يتعدى. فإذا ليست السعادة فعلاً

٥ وأيضاً ان للإنسان الواحد سعادة واحدة وأفعالاً كثيرة. فإذا ليست السعادة فعلاً  
٦ وأيضاً ان السعادة تحصل في السعيد دون انقطاع. والفعل الإنساني كثيراً ما ينقطع بالنوم مثلاً أو بشغل آخر أو بالراحة. فإذا ليست السعادة فعلاً  
لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلفيات ك ١ ب ٧ «السعادة فعل صادر عن فضيلة كاملة»

والجواب أن يقال إذا اعتبرت سعادة الإنسان من حيث هي شيء مخلوق حاصل فيه تحتم القول بانها فعل لأن سعادة الإنسان هي كماله الأقصى. وكمال كل شيء على قدر وجوده بالفعل لأن القوة من دون الفعل ناقصة فوجب من ثمة أن تكون السعادة قائمة بالفعل الأقصى وواضح أن فعل الفاعل بالمعنى المصدري هو فعله الأقصى ولهذا سماه الفيلسوف فعلاً ثانياً كما في كتاب النفس ٢ م ٢ و ٣ و ٦ لأن ذا الصورة يمكن أن يكون فاعلاً بالقوة كما أن العالم ناظر بالقوة ولهذا يقال في سائر الأشياء «كل شيء لأجل فعله» كما في كتاب السماء ٢ م ١٧.

فمن الضرورة إذاً أن تكون سعادة الإنسان فعلاً

إذاً أجيب على الأول بأن الحيوية تُطلق على أمرين الأول وجود الحي وبهذا المعنى ليست السعادة هي الحيوية فقد مرَّ في مب ٢ ف ٥ و ٧ ان وجود الإنسان كيف كان ليس نفس سعادته لكن سعادة الله فقط هي نفس وجوده. والثاني فعل الحي الذي به يخرج مبدأ الحيوية إلى الفعل ومن هنا يقال حيوة عملية أو نظرية أو شهوانية وبهذا المعنى يُقال إنَّ الحيوية الأبدية هي الغاية القصوى كما هو ظاهر من قوله في يو ١٧: ٣ «هذه هي الحيوية الأبدية أن يعرفوك أنت الإله الحقيقي وحدك»

وعلى الثاني بأن بويسيوس نظر في تعريف السعادة إلى حقيقتها العامة فإن حقيقة السعادة العامة انها خير شامل كامل وقد أشار إلى ذلك بقوله انها «حالة كاملة باجتماع الخيرات كلها» إذ ليس المراد بذلك إلا أن السعيد حاصل على حالة الخير الكامل. وأما أرسطو فقد صرَّح بماهية السعادة كاشفاً عما به يصير الإنسان إلى هذه الحالة وهو فعلٌ ما ولذلك قال هو أيضاً في الخلفيات ك ١ ب ٧ «السعادة خيرٌ كامل»

وعلى الثالث بأن الفعل فعلاً كما في الإلهيات ك ٩ م ١٦ احدهما ما يصدر عن الفاعل إلى موضوع خارج كالأحراق والقطع وهذا يستحيل أن يكون سعادة إذ ليس فعلاً وكماً للفاعل بل للمنفع كما في الإلهيات ك ٩ م ١٦. والثاني ما يستقر في نفس الفاعل كالشعور والتعقل والإرادة وهذا كمالٌ وفعلٌ للفاعل ويجوز أن يكون سعادة

وعلى الرابع بأنه لما كان المراد بالسعادة كماً أقصى وكان ما يمكن أن تبلغه الأشياء الصالحة للسعادة من درجات الكمال مختلفاً باختلافها وجب أن تكون السعادة مختلفة باختلاف تلك الدرجات الكمالية فهي في الله قائمة بذاته لأن

وجوده هو نفس فعله إذ ليس يتمتع بآخر بل بنفسه وأما في الملائكة فهي الكمال الأقصى الحاصل بفعل يصلهم بالخير الغير المخلوق وهذا الفعل فيهم واحد دائم وأما في الناس باعتبار حال الحياة الحاضرة فهي الكمال الأقصى الحاصل بفعل يصل الإنسان بالله وهذا الفعل يستحيل أن يكون دائماً ومتصلاً فيستحيل أن يكون واحداً لأن الفعل يتكرر بالانقطاع ولهذا يستحيل أن يحصل الإنسان في حال هذه العاجلة على سعادة كاملة ومن ثمة لما أثبت الفيلسوف سعادة الإنسان في هذه الحياة في الخلفيات ك ١ ب ١٠ وصفها بالنقصان وقال منتجاً بعد بحثٍ طويلٍ «إنما نقول لهم سعداء باعتبار كونهم بشراً» — إلا أن الله وعدنا سعادة كاملة وذلك حينما نكون «كملائكة الله في السماء» كما في متى ٢٢: ٣ وباعتبار هذه السعادة الكاملة يسقط الاعتراض لأن عقل الإنسان في حال هذه السعادة يتصل بالله بفعلٍ واحدٍ متصلٍ دائمٍ إلا أنه على قدر ما يفوتنا في هذه الحياة 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 الحياة العملية التي تتشغل بأمرٍ كثيرة من حقيقة السعادة أقل مما في الحياة النظرية التي تتشغل بأمر واحد وهو ملاحظة الحق على أن الإنسان وإن لم يفعل أحياناً هذا الفعل بالفعل إلا أنه لشدة استعداده له يقدر أن يفعله دائماً وإذا كان أيضاً لا ينقطع عنه بالنوم مثلاً أو بشاغل آخر طبيعي إلا لأجله يظهر أنه في حكم الفعل المتصل

وبذلك يتضح الجواب على الخامس والسادس

### الفصل الثالث

في أن السعادة هل هي فعل الجزء الحسي أو العقلي فقط  
يُنْتَطَى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن السعادة قائمة بفعل الحس أيضاً

إذ ليس في الإنسان فعلٌ أشرف من الفعل الحسي إلا الفعل العقلي. والفعل العقلي يتوقف عندنا على الفعل الحسي لامتناع تعقلنا دون الشبح الخيالي كما في كتاب النفس ٣ م ٣٠. فالسعادة إذاً قائمة بالفعل الحسي أيضاً

٢ وأيضاً قال بوبيسيوس «السعادة حالة كاملة باجتماع الخيرات كلها» ومن الخيرات ما هو محسوسٌ ندركه بفعل الحس. فيظهر إذن أنه لا بد للسعادة من فعل الحس

٣ وأيضاً ان السعادة هي الخير الكامل كما أثبتته الفيلسوف في الخلقيات ك ١ ب ٧ فإن كان الإنسان لا يتكامل بها في جميع أجزائه لم تكن كذلك. وبعض القوى النفسانية تتكامل بالأفعال الحسية. فإذاً لا بد للسعادة من الفعل الحسي

لكن يعارض ذلك ان الحيوانات العجم مشاركةٌ لنا في الفعل الحسي دون السعادة. فإذاً ليست السعادة قائمة بالفعل الحسي

والجواب أن يُقال إن شيئاً يرجع إلى السعادة من ثلاثة أوجهٍ من جهة ماهيتها ومن جهة ما يسبقها ومن جهة ما يلحقها أما من جهة ماهيتها فليس يمكن أن يرجع إليها فعل الحس لأن ماهية سعادة الإنسان قائمة باتصاله بالخير الغير المخلوق الذي هو الغاية القصوى كما مرَّ بيانه في ف ١ والذي يمتنع اتصال الإنسان به بفعل الحس ولأن سعادة الإنسان لا تقوم بالخيرات البدنية التي لا ندرك سواها بفعل الحس كما مرَّ في مب ٢ ف ٥. وأما من جهة ما يسبق السعادة وما يلحقها فيجوز أن ترجع إليها أفعال الحس فترجع إليها من جهة الأول في السعادة الناقصة التي يمكن إدراكها في هذه الحياة لأن فعل العقل يقتضي قبله الحس وترجع إليها من جهة الثاني في تلك السعادة الكاملة المرجوة في السماء لأن سعادة النفس بعد القيامة يفيض منها شيءٌ ما على الجسم والحواس الجسمية فتتكمّل في

أفعالها كما قال اوغسطينوس في رسالته إلى ديوسقوروس وسيأتي لذلك مزيد بيان عند الكلام على حشر الأجساد. وأما الفعل الذي به يتصل العقل الإنساني بالله فلا يتوقف حينئذٍ على الحس إذا أُجيب على الأول بأن قضية الدليل ان فعل الحس يُقتضى سابقاً للسعادة الناقصة التي يمكن إدراكها في هذه الحياة

وعلى الثاني بأن اجتماع الخيرات كلها في السعادة الكاملة كسعادة الملائكة يتم بالاتصال بالمصدر الكلي لجميع الخيرات وليس يُقتضى له حصول كل من الخيرات الجزئية. وأما في هذه السعادة الناقصة فلا بدّ من اجتماع تلك الخيرات الكافية لأعظم كمال في فعل هذه الحياة وعلى الثالث بأن السعادة الكاملة يتكامل فيها الإنسان كله إلا ان الجزء الأدنى يحصل له الكمال من فيض الجزء الأعلى وبعكس ذلك السعادة الناقصة الحاصلة في هذه العاجلة فانه يُنقل فيها من كمال الجزء الأدنى إلى كمال الجزء الأعلى

#### الفصل الرابع

في أنه إذا كانت السعادة فعل الجزء العقلي هل هي فعل العقل أو الإرادة يُتخطى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن السعادة قائمة بفعل الإرادة فقد قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٠ ب ١٠ و ١١ «سعادة الإنسان قائمة بالسلام» وعليه قوله في مز ١٤٧: ٣ «الذي جعل تخومك سلاماً» والسلام يرجع إلى الإرادة. فإذا سعادة الإنسان قائمة بالإرادة ٢ وأيضاً ان السعادة هي الخير الأعظم. والخير هو موضوع الإرادة فالسعادة إذا قائمة بفعل الإرادة

٣ وأيضاً ان الغاية القصوى محاذاة للمحرك الأول كما أن الغاية القصوى للعسكر كله هي النصر وهو غاية القائد الذي يحرك الجميع. والمحرك الأول إلى الفعل

هو الإرادة لأنها تحرك سائر القوى كما سيأتي بحثه في مب ٩ ف ١ و ٣. فالسعادة إذن ترجع إلى الإرادة

٤ وأيضاً إذا كانت السعادة فعلاً فيجب أن تكون أشرف أفعال الإنسان. ومحبة الله التي هي فعل الإرادة أشرف من معرفته التي هي فعل العقل كما يتضح من قول الرسول في ١ كور ١٣ فيظهر إذن أن السعادة قائمة بفعل الإرادة

٥ وأيضاً قال اوغسطينوس في كتاب الثلاث ١٣ ب ٥ «السعيد من أحرز كل ما يريد وهو لا يريد شراً» 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 الإرادة الصالحة» فالسعادة إذن قائمة بفعل الإرادة

لكن يعارض ذلك قوله تعالى في يو ١٧: ٣ «هذه هي الحياة الأبدية أن يعرفوك أنت الإله الحقيقي وحدك» والحياة الأبدية هي الغاية القصوى كما مرّ في ف ٢ فإذا سعادة الإنسان قائمة بمعرفة الله التي هي فعل العقل

والجواب أن يقال قد مرّ في مب ٢ ف ٦ أن السعادة لا بد فيها من أمرين أحدهما أنيبتها والثاني ما هو بمنزلة عرض ذاتي لها وهو اللذة المقارنة لها فباعتبار انيبتها الذاتية يستحيل أن تكون قائمة بفعل الإرادة فواضح مما تقدم في ف ١ أن السعادة هي إدراك الغاية القصوى. وإدراك الغاية لا يقوم بفعل الإرادة فإن الإرادة تقصد نحو الغاية المفقودة باشتهاؤها إياها ونحو الغاية المشهودة بسكونها عندها واستلذاها بها ولا يخفى أن اشتهاء الغاية ليس إدراكاً لها بل حركة إليها واستلذاذ الإرادة بها معلول لحصولها وليس الحصول معلولاً للاستلذاذ فلا بد إذن من شيء غير فعل الإرادة به تحصل الغاية لذي الإرادة وهذا مشاهد في الغايات المحسوسة لأنه لو كان المال يُحرز بفعل الإرادة لآحرزه مبتغيه حالاً

منذ أول إرادته إياه وهو في مبدأ إرادته إياه غير حاصل له وإنما يحزره بقبضه إياه بيده أو بنحو ذلك ومتى أحرزه على هذا النحو يستلذُّ به. وكذا الحال في الغاية المعقولة فإننا في أول الأمر نريد إدراك الغاية المعقولة وإنما يتم إدراكها بحصولها لنا بفعل العقل ومتى أدركت على هذا النحو سكنت الإرادة عندها واستلذت بها. فإذا ماهية السعادة قائمة بفعل العقل وأما اللذة اللاحقة للسعادة فمرجعها الإرادة كقول أوغسطينوس في اعترافاته ك ١٠ ب ٢٣ «السعادة هي الابتهاج بالحق» أي لأن الابتهاج هو تمام السعادة

إذا أُجيب على الأول بأن السلام لا يرجع إلى غاية الإنسان القصوى على أنه ماهية السعادة بل على أنه من سوابقها ولواحقها أما كونه من سوابقها فمن حيث ترتفع به جميع الشواغل والعوائق الحائلة دون الغاية القصوى وأما كونه من لواحقها فمن حيث أن الإنسان متى أدرك الغاية القصوى اطمأن شوقه فاضى آمناً

وعلى الثاني بأن موضوع الإرادة الأول ليس فعلها كما أن الموضوع الأول للبصر ليس الإبصار بل المُبصر فإذا من مجرد كون السعادة هي موضوع الإرادة الأول يلزم أنها ليست فعلها وعلى الثالث بأن العقل يتصور الغاية قبل أن تنتهيها الإرادة إلا أن الحركة إليها تبتدئ في الإرادة ولهذا كان آخر ما يلحق إدراك الغاية وهو الاستلذاز أو التمتع راجعاً إلى الإرادة

وعلى الرابع بأن المحبة تفضل المعرفة في التحريك لكن المعرفة متقدمة عليها في الإدراك إذ «ليس يُحبُّ إلا ما يُعرَف» كما قال أوغسطينوس في كتاب الثالث ١٠ ب ١ و ٢ ولهذا فالغاية المعقولة ندركها أولاً بفعل العقل كما ندرك أولاً الغاية المحسوسة بفعل الحس

وعلى الخامس بأن من أحرز كل ما يريد إنما هو سعيد من حيث قد أحرز كل ما يريد وهذا الاحراز يتم له بغير فعل الإرادة وأما عدم إرادة الشر فيشترط للسعادة كاستعداد لائق بها وأما الإرادة الصالحة فإنما تجعل في عداد الخيرات التي بها يصير السعيد سعيداً من حيث هي توقان إليها وذلك كما تدرج الحركة في جنس منهاها كاندراج الاستحالة في جنس الكيفية

### الفصل الخامس

في أنَّ السعادة هل هي فعل العقل النظري أو العملي

يُنْتَخَبُ إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن السعادة قائمة بفعل العقل العملي فإن الغاية القصوى لكل من المخلوقات قائمة بالتشبه بالله. والإنسان أشبه بالله بالعقل العملي الذي هو علة الأشياء المعقولة منه بالعقل النظري الذي يستفيد علمه من الأشياء. فإذا سعادة الإنسان أكثر قياماً بفعل العقل العملي منها بفعل العقل النظري

٢ وأيضاً ان سعادة الإنسان هي خيره الكامل. والعقل العملي أشد تعلقاً بالخير من العقل النظري الذي يتعلق بالحق ومن ثمة يقال لنا أخيار باعتبار كمال العقل العملي لا باعتبار كمال العقل النظري فإن هذا إنما يقال لنا باعتباره عالمون أو عاقلون. فإذا سعادة الإنسان أكثر قياماً بفعل العقل العملي منها بفعل العقل النظري

٣ وأيضاً ان السعادة خيرٌ من خيرات الإنسان. وأكثر ما يشتغل العقل النظري في ما هو خارج عن الإنسان وأما العقل العملي فيشتغل في ما هو من الإنسان كأفعاله وانفعالاته. فإذا سعادة الإنسان أكثر قياماً بفعل العقل العملي منها بفعل العقل النظري

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ١ ب ١٠ «نحن

موعودون بالنظر العقلي الذي هو غاية جميع الأفعال وكمال الأفراح الأبدي»

والجواب أن يُقال إنَّ السعادة أكثر قياماً بفعل العقل النظري منها بفعل العقل العملي وتحقيق ذلك من ثلاثة أوجهٍ — أما أولاً فمن أنه إذا كانت سعادة الإنسان فعلاً وجب أن تكون أشرف فعل له. وأشرف فعل للإنسان هو فعل أشرف قوة له بالنظر إلى أشرف موضوع وأشرف قوة له العقل الذي أشرف موضوع له الخير الإلهي وهو ليس موضوعاً للعقل العملي بل للعقل النظري. فالسعادة إذاً قائمة بالأخص بهذا الفعل أي بالنظر في الإلهيات ولأن كلاً يظهر أنه ما هو الأفضل فيه كما في الخليقات ك ٩ ب ٤ و ٨ وك ١٠ ب ٧ كان هذا الفعل أخص الأفعال بالإنسان والذَّها لديه — وأما ثانياً فمن أن النظر العقلي يُلتمَس بالخصوص لنفسه وفعل العقل لا يُلتمَس لنفسه بل للفعل الخارج والأفعال الخارجة متجهة إلى غايةٍ ما فيتضح من ذلك ان الغاية القصوى لا يجوز أن تكون قائمةً بالحياة العملية التي ترجع إلى العقل العملي — وأما ثالثاً فمن أن الإنسان يشارك في الحياة النظرية المملأ الأعلى أي الله والملائكة الذين يصير بالسعادة شبيهاً بهم وأما في ما يرجع إلى الحياة العملية فتشارك سائر الحيوانات الإنسان نوعاً من المشاركة ولو على وجهٍ ناقصٍ ولهذا كانت السعادة القصوى الكاملة المرجوة في الحياة الآجلة قائمةً كلها بالأصالة بالنظر العقلي وأما السعادة الناقصة الممكن حصولها في هذه العاجلة فقائمة أولاً وأصالةً بالنظر العقلي وثانياً بفعل العقل العملي المرتب بالأفعال والانفعالات الإنسانية كما في الخليقات ك ١٠ ب ٧ و ٨

إذاً أجيب على الأول بأن تلك المشابهة بين العقل العملي والله إنما هي في المناسبة أي لأن نسبة العقل العملي إلى مُدركه كنسبة الله إلى مُدركه وأما مشابهة العقل النظري لله فهي بالاتصال أو حصول الصورة وهذه أعظم جدّاً

من تلك. ومع ذلك يجوز أن يُقال إنَّ الله ليس يدرك مُدركه الأصيل الذي هو ذاته بإدراكٍ عملي بل بإدراكٍ نظري فقط

وعلى الثاني بأن خير العقل خارجٌ عنه وخير العقل النظري داخل فيه وهو ملاحظة الحق وإذا كان هذا الخير كاملاً صار الإنسان كله به كاملاً وخيراً وهذا ليس للعقل العملي لكنه يوجه إليه ما يخصه

وعلى الثالث بأن محل ذلك الدليل لو كان الإنسان نفسه هو الغاية القصوى فتكون حينئذٍ سعادته قائمة بتدبير أفعاله وانفعالاته وترتيبها. ولكن لما كانت غاية الإنسان القصوى خيراً آخر خارجاً وهو الله وهي لا ندركها إلا بفعل العقل النظري كانت سعادة الإنسان أكثر قياماً بفعل العقل النظري منها بفعل العقل العملي

### الفصل السادس

في أنَّ السعادة هل هي قائمة بمطالعة العلوم النظرية

يُتخطى إلى السادس بأن يقال: يظهر أن سعادة الإنسان قائمة بمطالعة العلوم النظرية فقد قال الفيلسوف في الموضع المتقدم ذكره «السعادة فعلٌ صادرٌ عن فضيلة كاملة» وقد عدَّ الفضائل النظرية فلم يذكر منها إلا ثلاثاً العلم والحكمة والفهم وهي كلها ترجع إلى مطالعة العلوم النظرية. فإذا سعادة الإنسان القصوى قائمة بمطالعة العلوم النظرية

٢ وأيضاً يظهر أن سعادة الإنسان القصوى ما يتوق إليه الجميع طبعاً لنفسه. وكذا هي مطالعة العلوم النظرية فقد قيل في الإلهيات ك ١ «جميع الناس يتوقون طبعاً إلى العلم» ثم قيل بعد ذلك أن «العلوم النظرية تُلتَمَس لأنفسها» فالسعادة إذن قائمة بمطالعة العلوم النظرية

٣ وأيضاً أن سعادة الإنسان هي كماله الأقصى. وكل شيء يكمل باعتباره خروجاً من القوة إلى الفعل. والعقل الإنساني يخرج إلى الفعل بمطالعة العلوم

النظرية. فيظهر إذن ان سعادة الإنسان القصوى قائمة بمطالعة هذه العلوم  
لكن يعارض ذلك قوله في ار ٩: ٢٣ «لا يفتخر الحكيم بحكمته» وكلامه على حكمة  
العلوم النظرية. فإذا ليست سعادة الإنسان القصوى قائمة بمطالعة هذه العلوم

والجواب أن يُقال إنَّ سعادة الإنسان على ضربين كاملة وناقصة كما تقدم في ف ٢  
والمراد بالسعادة الكاملة ما اشتملت على كنه السعادة الحقيقي وبالسعادة الناقصة ما لا تشتمل على  
ذلك بل إنما تشتمل على شبه جزئي بالسعادة وذلك كما يوجد فطنة كاملة في الإنسان لإدراكه لميَّة  
ما يفعلهُ وفطنة ناقصة في بعض العجماوات لما لها من بعض الغرائز الخاصة التي تؤدي بها إلى  
أفعال تشبه أفعال الفطنة. وتحقيق ذلك ان مطالعة العلم النظري لا تعدو قوة مبادئه لاندراج العلم  
كله بالقوة في مبادئه. والمبادئ الأولى للعلوم النظرية تُستفاد بالحس كما يتضح من كلام الفيلسوف  
في الإلهيات ك ١ فإذا لا يجوز أن تعدو مطالعة العلوم النظرية ما يؤدي إليه إدراك المحسوسات.  
وإدراك المحسوسات لا يجوز أن تقوم به سعادة الإنسان القصوى التي هي غاية كماله إذ ليس  
يستفيد شيء كماله مما هو أدنى منه إلا إذا كان الأدنى مشاركاً للأعلى في شيء ما ولا يخفى أن  
صورة الحجر أو أي محسوس آخر هي أدنى من الإنسان فلا يستفيد العقل كماله منها من حيث  
هي بل من حيث يُشترك بها في شيء مماثل لما هو أعلى من العقل الإنساني وهو النور  
المعقول أو نحوه. وكل ما بالغير يرجع إلى ما بالذات فلا بدّ إذن أن يكون كمال الإنسان الأقصى  
بمعرفة شيء أعلى من العقل الإنساني وقد تقدم في ق ١ مب ٨٨ ف ٢ انه يمتنع التأدي  
بالمحسوسات إلى معرفة الجواهر المفارقة التي هي أعلى من العقل الإنساني. فالمخلص إذن من  
ذلك ان سعادة الإنسان القصوى يستحيل قيامها بمطالعة العلم النظرية إلا أنه كما أن في الصور  
المحسوسة شيئاً من

شبه الجواهر العالية كذلك في مطالعة العلوم النظرية شيء من شبه السعادة الحقيقية والكاملة إذا أُجيب على الأول بأن كلام الفيلسوف هناك على السعادة الناقصة الممكن إدراكها في هذه العاجلة كما مرّ في ف ٢

وعلى الثاني بأنه ليس يُتّاق طبعاً إلى السعادة الكاملة فقط بل إلى شبهها أو المشاركة فيها أيضاً بأي وجه كان  
وعلى الثالث بأن عقلنا يخرج بمطالعة العلوم النظرية إلى الفعل من وجه ما لا إلى الفعل الأخير والكامل

### الفصل السابع

في أنّ السعادة هل هي قائمة بمعرفة الجواهر المفارقة أي الملائكة يُتخطّى إلى السابع بأن يقال: يظهر أن سعادة الإنسان قائمة بمعرفة الجواهر المفارقة أي الملائكة فقد قال غريغوريوس في خط ٢٦ على الإنجيل «لا فائدة في شهود أعياد الناس من دون شهود أعياد الملائكة» يعني بذلك السعادة الأخروية. وشهود أعياد الملائكة إنما يتم لنا بمشاهدتهم العقلية. فيظهر إذن أن سعادة الإنسان القصوى قائمة بمشاهدة الملائكة بالعقل  
٢ وأيضاً أن الكمال الأقصى لكل شيء قائم باتصاله بمبدئه ولهذا يُقال إنّ الدائرة شكل كامل لاتحاد أولها وآخرها. ومبدأ المعرفة الإنسانية من الملائكة الذين بهم تستتير الناس كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٤. فإذا كمال العقل الإنساني قائم بمشاهدة الملائكة بالعقل

٣ وأيضاً كل طبيعة فإنها تكمل باتصالها بطبيعة أعلى كما أن غاية كمال الجسم أن يتصل بالطبيعة الروحانية. والملائكة أعلى طبعاً من العقل الإنساني. فإذا غاية كمال العقل الإنساني أن يتصل بالملائكة برؤيتهم العقلية

لكن يعارض ذلك قوله في ار ٩: ٢٤ «بهذا فليفتخر المفتخر بأنه يفهم ويعرفني» فإذا إنما يقوم مجد الإنسان الأقصى أو سعادته القصوى بمعرفة الله

والجواب أن يقال قد مرّ في الفصل الأنف أن سعادة الإنسان الكاملة لا تقوم بما هو كمال للعقل بالمشاركة بل بما هو كمال له بالذات ولا يخفى أن شيئاً إنما تكمل به قوة ما على قدر ما ترجع إليه حقيقة موضوعها الخاص وموضوع العقل الخاص هو الحق فإذا كل ما هو حق بالمشاركة لا يصير العقل بمعرفته كاملاً بالكمال الأقصى وكما أن حكم الأشياء في الوجود والحقيّة واحدٌ بعينه على ما في الإلهيات ك ٢ م ٤ فكل ما كان موجوداً بالمشاركة فهو حق بالمشاركة. والملائكة موجودون بالمشاركة لأن وجود الله وحده هو عين ذاته كما مرّ بيانه في ق ١ مب ٣ ف ٤ ومب ٥١ ف ١ فيلزم إذن أن الله وحده حق بالذات وأن السعادة الكاملة قائمة برؤيته العقلية على أن ذلك لا ينفي أن رؤية الملائكة يقوم بها ضرب من السعادة الناقصة أعلى أيضاً مما يقوم بمطالعة العلوم النظرية

إذا أجيب على الأول بأننا لن نشهد أعياد الملائكة برؤيتهم فقط بل برؤية الله أيضاً

وعلى الثاني بأن القول بقيام سعادة الإنسان برؤية الملائكة إنما ينهض عند الذين جعلوا النفوس البشرية مخلوقة من الملائكة لاتصال الإنسان حينئذ بمبدئه. لكن قد مرّ في ق ١ مب ٩٠ ف ٣ أن هذا القول باطل. فإذا إما غاية كمال العقل الإنساني باتصاله بالله الذي هو مبدأ وجود النفس وانارتها والملاك إنما ينبير على أنه خادم كما مرّ في ق ١ مب ١١١ ف ١. فهو بخدمته يسعف الإنسان في إدراك السعادة لكنه ليس موضوع سعادته

وعلى الثالث بأن اتصال الطبيعة السافلة بالطبيعة العالية يحدث على نحوين أحدهما باعتبار درجة القوة المشاركة وعلى هذا النحو تكون غاية كمال الإنسان بأن

يرى الله كما يراه الملائكة والثاني على حد اتصال القوة بموضوعها وعلى هذا النحو تكون غاية كمال كل قوة بأن تتصل بما توجد فيه حقيقة موضوعها على وجه التمام

### الفصل الثامن

في أن سعادة الإنسان هل هي قائمة برؤية الذات الإلهية

يُنْتَخَطَى إلى الثامن بأن يقال: يظهر ان سعادة الإنسان ليست قائمة برؤية الذات الإلهية فقد قال ديونيسيوس في اللاهوت السري ب ١ «يتصل الإنسان بالله على أنه مجهول منه بالكلية بأعلى مراتب العقل» وما يُرى بذاته فليس مجهولاً بالكلية. فإذاً غاية كمال العقل أي السعادة ليست قائمة برؤية الله بذاته

٢ وأيضاً ان كمال الطبيعة العليا أعلى. والكمال الخاص بعقل الله أن يرى ذاته. فإذاً ليس يبلغ منتهى كمال العقل الإنساني هذه الدرجة بل يقف دونها

لكن يعارض ذلك قوله في ١ يوحنا ٣: ٢ «إذا ظهر نكون نحن أمثاله لأننا سنعاينه كما هو»

والجواب أن يقال ليس يمكن قيام السعادة القصوى والكاملة الا برؤية الذات الإلهية ولا بد لبيان ذلك من اعتبار أمرين الأول ان الإنسان لا تحصل له السعادة الكاملة ما دام يشتهي شيئاً ويطلبه. والثاني ان كمال كل قوة يُعْتَبَر بحسب حقيقة موضوعها وموضوع العقل هو ما هو أي ماهية الشيء كما في كتاب النفس ٣ م ٢٦ فكمال العقل إذن على قدر إدراكه ماهية الشيء فإن إدراك عقل ماهية معلول ولم يستطع أن يدرك بها ماهية العلة أي أن يعلم أن العلة ما هي لا يقال

ان ذلك العقل قد أدرك العلة مطلقاً وان استطاع ان يدرك بالمعلول انية العلة ولذلك متى عرف الإنسان المعلول وعلم ان له علة بقي متشوقاً طبعاً إلى أن يعلم أيضاً ماهية العلة وهذا التشوق يبعث على العجب ويدعو إلى البحث كما في الإلهيات ب ٢ كما لو عرف عارف كسوف الشمس فاعتبر انه صادر عن علة فانه لجهله ماهية تلك العلة يعجب منها فيأخذ في البحث عنها ولا يزال يبحث حتى يتوصل إلى إدراك ماهية تلك العلة. فإذا أدرك العقل الإنساني ماهية معلول مخلوق ولم يدرك من الله إلا انيته فقط لم يتصل كماله بالعلة الأولى مطلقاً بل لا يزال فيه شوق طبيعي إلى البحث عن العلة فلا يكون سعيداً بسعادة كاملة فلا بد إذن للسعادة الكاملة من اتصال العقل بماهية العلة الأولى وهكذا يحصل له الكمال بالاتصال بالله على أنه موضوعه الذي به وحده تقوم سعادة الإنسان كما مر في الفصل الآنف وف ١

إذا أُجيب على الأول بأن كلام ديونيسيوس على معرفة الذين لا يزالون في الطريق متوجهين نحو السعادة

وعلى الثاني بأن الغاية تطلق على أمرين كما تقدم في ف ١ الأول نفس الشيء المشتبه وبهذا المعنى تكون غاية الطبيعة العالية والسافلة بل جميع الأشياء واحدة بعينها كما مر في مب ١ ف ٨ والثاني ادراك ذلك الشيء وبهذا المعنى تختلف غاية الطبيعة العالية والسافلة باختلاف نسبتها إلى ذلك الشيء فسعادة الله المحيط عقله بذاته أعلى من سعادة الإنسان أو الملاك الذي يرى ذات الله ولا يحيط بها



## المبحث الرابع

### في مقتضيات السعادة - وفيه ثمانية فصول

ثم يجب النظر في مقتضيات السعادة والبحث في ذلك يدور على ثماني مسائل - ١ في أن السعادة هل تقتضي اللذة - ٢ أي من اللذة والرؤية ادخل في حقيقة السعادة - ٣ هل تقتضي الاحاطة - ٤ هل تقتضي استقامة الإرادة - ٥ في أن سعادة الإنسان هل تقتضي البدن - ٦ هل تقتضي كمال البدن - ٧ هل تقتضي خيرات خارجة - ٨ هل تقتضي مجتمع الاصدقاء

## الفصل الأول

### في أن السعادة هل تقتضي اللذة

يُنْتَخَطَى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن السعادة لا تقتضي اللذة فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١ ب ٨ ان «الرؤية هي كل ثواب الايمان» وجزاء الفضيلة أو ثوابها هو السعادة كما يتضح من كلام الفيلسوف في الخلفيات ك ١١ ب ٩ فالسعادة إذن لا تقتضي إلا الرؤية فقط ٢ وأيضاً ان السعادة خيرٌ كافٍ بنفسه غاية الكفاية كما قال الفيلسوف في الخلفيات ك ١ ب ٧. وما افتقر إلى آخر فليس كافياً تمام الكفاية وقد مر في مب ٣ ف ٨ ان ماهية السعادة قائمة برؤية الله. فيظهر إذن أن السعادة لا تقتضي اللذة ٣ وأيضاً ان فعل السعادة يجب أن لا يعوق عنه شيءٌ كما في الخلفيات ك ١٠ ب ٧. واللذة عائقة عن فعل السعادة «لأنها تقصد اعتبار الفطنة» كما في الخلفيات ك ٦ ب ٥ فالسعادة إذن لا تقتضي اللذة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في اعترافاته ك ١٠ ب ٢٢ «السعادة هي الابتهاج بالحق»

والجواب أن يقال يقتضي شيء شيئاً على أربعة أنحاء أولاً على أنه توطئة أو تمهيد له كما يُقتضى التهذيب للعلم وثانياً على أنه مكمل له كما تُقتضى النفس لحيوة الجسد وثالثاً على أنه معاون خارج له كما يُقتضى الأصدقاء لعمل شيء ورابعاً على أنه مصاحب له كقولنا ان الحرارة تُقتضى للنار وعلى هذا النحو تُقتضى اللذة للسعادة لأن اللذة تحصل على سكون الشهوة في الخير الحاصل ولما لم تكن السعادة سوى إدراك الخير الأعظم امتنع وجودها دون مصاحبة اللذة لها إذا أُجيب على الأول بأنه بحصول المثاب على ثوابه تسكن إرادته بهذا تقوم اللذة. فاللذة إذن داخلة في حقيقة الاثابة

وعلى الثاني بأن اللذة تحصل برؤية الله فإذا من يرى الله فلا يمكن أن يفتقر إلى اللذة وعلى الثالث بأن اللذة المصاحبة فعل العقل ليست عاقبة منه بل معززة له كما في الخليقات ك ١٠ ب ٤ لأن ما نفعله بلذة فاننا نفعله بأكثر ترواً وثبات وأما اللذة الأجنبية عن الفعل فقد تكون عاقبة عنه تارة بالذهول لأن ما نلتذ به نكون أشد انشغالاً فيه وما دمنا منشغلين في أمر انشغالاً شديداً فلا بد أن يذهل بالناس عن غيره وتارة بسبب المضادة كما أن لذة الحس المضادة للعقل تمنع اعتبار الفطنة منها لاعتبار العقل النظري

### الفصل الثاني

هل الرؤية ادخل في حقيقة السعادة من اللذة  
يُتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن اللذة ادخل في حقيقة السعادة من

الرؤية لأن اللذة هي كمال الفعل كما في الخلفيات ك ١٠ ب ٤ . والكمال أفضل من المتكمل. فاللذة إذن أفضل من الرؤية التي هي فعل العقل

٢ وأيضاً ما لأجله يُشْتَهَى شيءٌ فهو أفضل من ذلك الشيء. والأفعال إنما تشتبه لما فيها من اللذة ولهذا علقت الطبيعة اللذة على الأفعال الضرورية لحفظ الشخص والنوع لئلا تتركها الحيوانات. فاللذة إذن أفضل من السعادة من الرؤية التي هي فعل العقل

٣ وأيضاً ان الرؤية بازاء الايمان. واللذة أو التمتع بازاء المحبة. والمحبة أعظم من الإيمان كما قال الرسول في ١ كور ١٣. فاللذة إذن أو التمتع أفضل من الرؤية

لكن يعارض ذلك ان العلة أفضل من المعلول. والرؤية هي علة اللذة. فالرؤية إذن أفضل من اللذة

والجواب أن يُقال إنّ هذه المسئلة عرضها الفيلسوف في الموضع المتقدم ذكره ولم يحلّها إلا أن من أمعن نظر اعتباره وجد بالضرورة ان الرؤية التي هي فعل العقل أفضل من اللذة فإن اللذة قائمة بسكون الإرادة عند شيء ما وهي لا تسكن عند شيء إلا بسبب خيريته وعلى هذا فإذا سكنت عند فعل كان سكونها صادراً عن خيرية ذلك الفعل وهي لا تطلب الخير لأجل السكون والا لكان فعلها هو الغاية وهذا مناف لما تقدم في مب ١ ف ١ بل إنما تطلب السكون في الفعل لأن الفعل هو خيرها ومن ذلك يتضح ان الفعل الذي تسكن عنده الإرادة خيرٌ أولى من سكون الإرادة عنده

إذاً أجيب على الأول بأن الفيلسوف قال هناك «اللذة تكمل الفعل كما يكمل الجمالة الشبيهة» التي هو من لواحقها. فاللذة إذن كمالٌ مصاحبٌ للرؤية لا كمالٌ مكملٌ لها في نوعها

وعلى الثاني بأن الحس لا يدرك حقيقة الخير الكلية بل إنما يدرك خيراً جزئياً وهو الخير اللذيذ ولهذا فالشهوة الحسية التي في الحيوانات إنما تطلب لأفعال لأجل اللذة وأما العقل فإنه يدرك مطلق حقيقة الخير الذي تترتب اللذة على حصوله فهو إذاً يقصد الخير قبل اللذة ولهذا جعل العقل الإلهي صانع الطبيعة للذات لأجل الأفعال. وليس يجب أن يُحكَم على شيء بالإطلاق بحسب ترتيب الشهوة الحسية بل بحسب ترتيب الشهوة العقلية

وعلى الثالث بأن المحبة لا تلتبس الخير المحبوب لأجل اللذة بل التذاذها بحصوله لاحق له فليست إذن اللذة بازائها على أنها أي اللذة غاية لها بل إنما بازائها كذلك الرؤية التي بها تُنال الغاية أولاً

### الفصل الثالث

في أن السعادة هل تقتضي الاحاطة

يُنْتَخِطُ إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن السعادة لا تقتضي الاحاطة فقد قال اوغسطينوس في رسالته إلى بولنبا في رؤية الله «ان ادراك الله بالعقل سعادة عظيمة واما الاحاطة به فمستحيلة» فالسعادة إذن تحصل بدون الاحاطة

٢ وأيضاً ان السعادة هي كمال الإنسان في جزئه العقلي الذي ليس فيه من القوى الا العقل والارادة كما مرّ في ق ١ مب ٧٩. والعقل يستوفي كماله برؤية الله والإرادة بالاستلذاذ به. فلا حاجة إذن إلى أمر ثالث هو الاحاطة

٣ وأيضاً ان السعادة تقوم بالفعل والأفعال تتعين من موضوعاتها وليس من الموضوعات العامة الا اثنان الحق والخير فالحق هو موضوع الرؤية والخير هو موضوع المحبة. فلا حاجة إذن إلى أمر ثالث هو الاحاطة

لكن يعارض ذلك قول الرسول في ١ كور ٩: ٢٤ «فسابقوا انتم حتى تحيطوا»

وغرض السباق الروحاني هو السعادة ومن ثمَّه قال أيضاً في ٢ تيمو ٤: ٧ «جاهدت الجهاد الجميل واتممت شوطي وحفظت ايماني وانما يبقى اكليل العدل المحفوظ لي» فالسعادة إذن تقتضي الاحاطة

والجواب أن يقال لما كانت السعادة قائمة بإدراك الغاية القصوى وجب اعتبار ما تقتضيه السعادة من نسبة الإنسان إلى الغاية وللإنسان نسبة إلى الغاية المعقولة من جهة العقل ومن جهة الإرادة اما من جهة العقل فمن حيث ان العقل يعرف الغاية معرفةً سابقةً ناقصةً وأما من جهة الإرادة فأولاً بالمحبة التي هي أول حركة في الإرادة نحو شيء ما وثانياً بنسبة المحب الخارجية إلى المحبوب وهي على ثلاثة أنحاء فقد يكون المحبوب حاضراً عند المحب وحينئذٍ لا يُلتَمَس وقد لا يكون حاضراً ويستحيل احرازه وحينئذٍ أيضاً لا يُلتَمَس وقد يمكن احرازه لكنه فوق قدرة المُحرِّز بمعنى أنه لا يمكن الحصول عليه حالاً وهذه هي نسبة الراجي إلى المرجو وعنها يصدر التماس الغاية. وفي السعادة ما يحاذي هذه الثلاثة فإن المعرفة الكاملة بالغاية تحاذي المعرفة الناقصة وحضور هذه الغاية يحاذي نسبة الرجاء وأما اللذة الحاصلة عند حضور الغاية فلاحقة للمحبة كما مرَّ في ف ١ فلا بد إذن من اجتماع هذه الثلاثة في السعادة وهي الرؤية التي هي المعرفة الكاملة بالغاية المعقولة والاحاطة المراد بها حضور الغاية واللذة أو التمتع المراد به سكون المحب عند المحبوب

إذاً أجيب على الأول بأن الاحاطة تطلق على أمرين أحدهما تضمن المحاط به ودخوله في المحيط وبهذا المعنى كل ما يحيط به المتناهي متناهٍ وعليه لا يمكن لعقل مخلوق أن يحيط بالله والثاني امساك شيء يكون حاضراً عند المحيط كما أن من أدرك واحداً يقال انه أحاط به متى أمسكه وبهذا المعنى تقتضي السعادة الاحاطة

وعلى الثاني بأنه كما يرجع الرجاء والمحبة إلى الإرادة لأن ما يحب شيئاً وما يتوجه إليه عند عدم حصوله واحدٌ بعينه كذلك يرجع إليها الاحاطة واللذة أيضاً لأن ما يحصل على شيء وما يسكن عند ذلك الشيء واحدٌ بعينه

وعلى الثالث بأن الاحاطة ليست فعلاً مغايراً للرؤية بل نسبة إلى الغاية الحاصلة ومن ثمة كان موضوع الاحاطة أيضاً هو الرؤية أو الشيء المرئي الحاضر

### الفصل الرابع

في أن السعادة هل تقتضي استقامة الإرادة

يُتَخَطَّى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن السعادة لا تقتضي استقامة الإرادة لأن السعادة قائمة بفعل العقل كما مرَّ في مب ٣ ف ٤. والفعل العقلي الكامل لا يقتضي استقامة الإرادة التي بها يقال للناس ازكياً فقد قال اوغسطينوس في كتاب الرجوع ١ ب ٤ «لا أُثبت قولي في الصلوة: أيها الإله الذي شئتَ أن لا يعرف الحق إلا الأزكياً: لجواز أن يُردَّ بأن كثيراً من غير الأزكياً أيضاً يعرفون أشياء كثيرة حقة» فالسعادة إذن لا تقتضي استقامة الإرادة

٢ وأيضاً أن المتقدم لا يتوقف على المتأخر. وفعل العقل متقدمٌ على فعل الإرادة. فإذا لا تتوقف السعادة التي هي فعلٌ عقليٌّ كاملٌ على استقامة الإرادة

٣ وأيضاً ما يُقصد به غايةٌ ما تبطل الحاجة إليه عند حصول الغاية كما تبطل الحاجة إلى السفينة متى بُلغَ إلى المرفأ. وغاية استقامة الإرادة التي تتم بالفضيلة هي السعادة. فإذا متى أدركت السعادة بطلت الحاجة إلى استقامة الإرادة

لكن يعارض ذلك قوله في متى ٥ : ٨ «طوبى للقلوب فانهم يعاينون الله» وفي عبر ١٢ : ١٤ «اقتفوا السلام مع الجميع والقداسة التي بدونها لا يعاين الرب أحد»

والجواب أن يُقال إنَّ السعادة تقتضي استقامة الإرادة قبلها ومعها اما قبلها فلأن الإرادة تستقيم بتوجهها كما ينبغي إلى الغاية القصوى ونسبة الغاية إلى ما يتوجه إليها كنسبة الصورة إلى الهيولى فكما لا يمكن أن تقبل الهيولى الصورة إلا إذا كانت مستعدة لها الاستعداد الواجب كذلك ليس يدرك شيء غايته إلا إذا توجه إليها التوجه الواجب ومن ثمَّ لا يستطيع أحد أن يبلغ السعادة ما لم يكن ذا إرادة مستقيمة. وأما معها فلأن السعادة القصوى قائمة برؤية الذات الإلهية التي هي ذات الخيرية بعينها كما مرَّ في مب ٣ ف ٨ وعلى هذا فكل ما تحبه إرادة من يرى ذات الله فمن الضرورة أن تحبه بالنسبة إلى الله كما أن كل ما تحبه إرادة من لا يرى ذات الله فمن الضرورة أن تحبه باعتبار حقيقة الخير الكلية التي يعرفها وبهذا تقوم استقامة الإرادة فواضح إذن ان السعادة يستحيل مفارقتها الإرادة المستقيمة

إذاً أُجيب على الأول بأن كلام اوغسطينوس على معرفة الحق وليس هذا نفس ماهية الخيرية

وعلى الثاني بأن كل فعل من أفعال الإرادة فإنه يصدر عن فعل من أفعال العقل إلا أن بعض أفعال الإرادة متقدِّم على بعض أفعال العقل لأن الإرادة تقصد نحو فعل العقل الغائي الذي هو السعادة ولذلك تقتضي السعادة قبلها ميل الإرادة المستقيم كما أن اصابة المرمى تقتضي قبلها حركة السهم المستقيمة

وعلى الثالث بأنه ليس يبطل كل ما يُقصد به غاية عند حصول الغاية بل

إنما يبطل حينئذٍ ما كان من طبعه ناقصاً كالحركة وعليه تبطل الحاجة إلى آلات الحركة بعد الوصول إلى الغاية وأما القصد الواجب نحو الغاية فلا يزال ضرورياً

### الفصل الخامس

في أن سعادة الإنسان هل تقتضي البدن

يُنْتَظَى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن السعادة تقتضي البدن لأن كمال الفضيلة والنعمة يستلزم قبله كمال الطبيعة. والسعادة هي كمال الفضيلة والنعمة وليس للنفس دون البدن كمال الطبيعة لأنها جزءٌ طبيعيٌّ للطبيعة الإنسانية وكل جزءٍ مفارق لكله فهو ناقص. فيمتنع إذن أن تكون النفس سعيدة دون البدن

٢ وأيضاً ان السعادة فعلٌ كاملٌ كما مرَّ في مب ٣ ف ٢ والفعل الكامل يتبع الوجود الكامل إذ ليس يفعل شيء إلا باعتبار كونه موجوداً بالفعل وليس للنفس وجودٌ كامل عند مفارقتها البدن كما ليس ذلك للجزء المفارق الكل. فيظهر إذن ان النفس لا يمكن أن تكون سعيدة دون البدن ٣ وأيضاً ان السعادة هي كمال الإنسان. والنفس المفارقة البدن ليست إنساناً. فالسعادة إذن ممتعة في النفس دون البدن

٤ وأيضاً ان الفعل القائمة به السعادة لا يمنع منه مانعٌ كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ١٠ ب ٧. وفعل النفس المفارقة يمنع منه مانعٌ لأن «فيها شوقاً طبيعياً إلى تدبير البدن يعوقها على نحو ما عن أن تتقدم بكل عزيمتها إلى تلك السماء العليا» كما قال اوغسطينوس في شرح تك ١٢ ب ٣٥ وقد عني بالسماء رؤية الذات الإلهية. فيمتنع إذن أن تكون النفس سعيدة دون البدن

٥ وأيضاً ان السعادة خيرٌ كافٍ تسكن عنده الشهوة. وهذا غير لائق بالنفس المفارقة لأنها لا تزال تائقة إلى الاتصال بالبدن كما قال اوغسطينوس في الموضع المتقدم ذكره. فإذا ليست النفس المفارقة البدن سعيدة

٦ وأيضاً ان الإنسان في حال السعادة مساوٍ للملائكة. والنفس المفارقة البدن لا تساوي الملائكة كما قال اوغسطينوس في الموضع المذكور. فهي إذن ليست سعيدة

لكن يعارض ذلك قوله في رو ١٤: ١٣ «طوبى للأموات الذين يموتون في الرب»

والجواب أن يُقال إنّ السعادة ضربان ناقصة وهي التي تحصل في هذه الحياة وكاملة وهي القائمة برؤية الله وواضح ان سعادة هذه الحياة تقتضي البدن بالضرورة لأنها فعل العقل النظري أو العملي ويمتتع وجود فعل عقلي في هذه الحياة دون الشج الخيالي الذي يحصل في آلة جسمية كما مرّ ق ١ مب ٨٤ ف ٧ وعلى هذا فالسعادة الممكن حصولها في هذه الحياة تتوقف من وجهٍ ما على البدن واما السعادة الكاملة القائمة برؤية الله فذهب بعض إلى أنه يمتنع حصولها للنفس المفارقة البدن وان نفوس القديسين المفارقة الأبدان لا تحصل على هذه السعادة إلى يوم الحشر إذ تعود إلى أبدانها وهذا بيّن البطلان من النقل والعقل اما من النقل فلقول الرسول في ٢ كور ٥: ٦ «ما دمنا مستوطنين في الجسد فنحن متغربون عن الرب» وقد كشف عن وجه هذا التغرب بقوله بعد ذلك «لأننا نسلك بالايمان لا بالعيان» ومن ذلك يتضح انه ما دام الإنسان سالكاً بالايمان لا بالعيان خالياً من رؤية الذات الإلهية فليس مقيماً بحضرة الله وأما نفوس القديسين المفارقة الأبدان فإنها مقيمة بحضرة الله وعليه قوله بعد ذلك «نجتري ونرتضي ان نتغرب عن الجسد ونستوطن عند الرب» ومن ذلك يتضح ان نفوس

القديسين المفارقة الأبدان سالكة بالعيان وحاصلة على رؤية ذات الله القائمة به السعادة الحقيقية —  
واما من العقل فلأن العقل لا يفتقر في فعله إلى البدن إلا من جهة الأشباح الخيالية التي يرى فيها  
الحقيقة المعقولة كما أسلفنا في ق ١ مب ٨٤ ف ٧ ولا يخفى ان الذات الإلهية تستحيل رؤيتها  
بالأشباح الخيالية كما مرَّ بيانه في ق ١ مب ١٢ ف ٢. فإذا لما كانت سعادة الإنسان الكاملة قائمة  
برؤية الذات الإلهية لم تكن متوقفة على البدن فيجوز إذن أن تكون النفس سعيدة دون البدن. لكن  
يجب أن يعلم أن شيئاً يرجع إلى كمال شيء على نحوين أولاً لقيام ماهيته كما تقتضي النفس  
لكمال الإنسان وثانياً لحسن حاله كما يرجع جمال البدن أو سرعة الخاطر إلى كمال الإنسان  
فالبدن وان لم يرجع إلى كمال السعادة الإنسانية بالمعنى الأول لكنه يرجع إليه بالمعنى الثاني لأنه  
لما كان فعل الشيء يتوقف على طبيعته فكلما كانت النفس أكمل في طبيعتها كان فعلها الخاص  
القائمة به سعادتها أكمل ومن ثمَّ لما بحث اوغسطينوس في شرح تك ك ١٢ ب ٣٥ «في ما إذا  
كانت أرواح الأموات المفارقة الأبدان تحصل على تلك السعادة العظمى» أجاب أنها «لا تستطيع  
أن ترى الجوهر الغير المتغير كما يراه الملائكة القديسون أما لأن فيها شوقاً طبيعياً إلى تدبير  
البدن أو لسبب آخر اخفى»

إذاً أجيب على الأول بأن السعادة هي كمال النفس من جهة العقل الذي به تفوق آلات  
البدن لا من جهة كونها صورة طبيعية للبدن ومن ثمَّ يبقى ذلك الكمال الطبيعي الذي باعتباره  
تستحق السعادة وان لم يبق ذلك الكمال الطبيعي الذي باعتباره هي صورة البدن  
وعلى الثاني بأن نسبة النفس إلى الوجود ليست كنسبة سائر الأجزاء لأن وجود الكل ليس  
وجود جزء له فإذا فسد الكل فاما أن ينعدم الجزء بالكلية كما تنعدم

أجزاء الحيوان بفساده أو انه إذا بقيت أجزاؤه كان لها وجود آخر بالفعل كما أن لجزء الخط وجوداً غير وجود الخط كله. وأما النفس الإنسانية فيبقي لها بعد فساد البدن نفس وجود المركب لأن للصورة والمادة وجوداً واحداً بعينه وهذا هو نفس وجود المركب وقد مرّ في ق ١ مب ٧٥ ف ٢ ان النفس مستقلة بوجودها فلها إذن بعد مفارقة البدن وجوداً كاملاً وهكذا يجوز أن يكون لها فعلٌ كاملٌ وان لم يكن لها طبيعة كاملة

وعلى الثالث بأن السعادة هي كمال الإنسان من جهة العقل فما بقي العقل يجوز أن تحصل له السعادة كما أن أسنان الزنجي التي باعتبارها يقال له أبيض يجوز أن تبقى ببيضاء بعد انتزاعها وعلى الرابع بأن شيئاً يُمنع من آخر على نحوين أي اما لمضادة بينهما كما يمنع البرد فعل الحرارة ومنع الفعل على هذا النحو منافع للسعادة أو لنقص ما أي لعدم حصول الممنوع على كل ما يُطلب لكماله من كل وجه ومنع الفعل على هذا النحو لا ينافي السعادة بل ينافي كمالها من كل وجه وبهذا المعنى يُقال إنّ مفارقة النفس للبدن تعوقها عن أن تميل بكل قوتها إلى رؤية الذات الإلهية فهي تتوق إلى أن تتمتع بالله بحيث ينبعث هذا التمتع أيضاً إلى البدن بالفيض بحسب الطاقة ولذلك فما دامت متمتعة بالله دون البدن يسكن شوقها فيه لكن لا تزال تبتغي توصل البدن إلى مشاركتها في ذلك

وعلى الخامس بأن شهوة النفس المفارقة تسكن بالكلية من جهة الشيء المُشتهى لحصولها على ما يفي بشهوتها لكنها لا تسكن بالكلية من جهة المشتهي لأنها لا تحرز ذلك الخير من جميع الوجوه التي تروم احرازه بها ولذلك فمتى عادت إلى البدن تزداد السعادة بالامتداد لا بالاستداد وعلى السادس بأن التفاوت المستفاد من قول اوغسطينوس هناك «ان أرواح

الأموات لا ترى الله كما يراه الملائكة» ليس المراد به تفاوتاً في الكم لأن بعض نفوس السعداء تسمو الآن أيضاً إلى أعلى مراتب الملائكة فتري الله بأجلى مما يراه الملائكة الأدنون بل المراد به تفاوتٌ في المناسبة لأن الملائكة الأذنين أيضاً حاصلون على كل ما يجب أن يحصلوا عليه من كمال السعادة بخلاف نفوس القديسين المفارقة

### الفصل السادس

في أنّ السعادة هل تقتضي شيئاً من كمالات البدن

يُتَخَطَّى إلى السادس بأن يقال: يظهر أن سعادة الإنسان الكاملة لا تقتضي شيئاً من كمالات البدن لأن كمال البدن خيرٌ جسماني وقد مرَّ في مب ٢ ان السعادة ليست قائمة بالخيرات الجسمانية. فإذا لا تقتضي سعادة الإنسان شيئاً من أحوال البدن الكمالية

٢ وأيضاً ان سعادة الإنسان قائمة برؤية الذات الإلهية كما مرَّ بيانه في مب ٣ ف ٨. والبدن لا دخل له في هذا الفعل كما تقدم في الفصل الأنف. فالسعادة إذن لا تقتضي شيئاً من أحوال البدن

٣ وأيضاً كلّما كان العقل أكثر تجرداً عن البدن كما تعقله أكمل. والسعادة قائمة بأكمل أفعال العقل فيجب إذن أن تكون النفس مجردة عن البدن من كل وجه. فالسعادة إذن لا تقتضي شيئاً من الأحوال البدنية بوجه

لكن يعارض ذلك ان ثواب الفضيلة هو السعادة وعليه قوله في يو ١٣: ١٧ «فطوبى لكم إذا عملتم به» وقد وعدَ القديسون الاثابة لا برؤية الله واللذة فقط بل يحسن حال البدن أيضاً ففي اش ٦٦: ١٤ «تنظرون فتُسَرُّ قلوبكم وتزهر عظامكم كالعشب» فالسعادة إذن تقتضي حسن حال البدن

والجواب أن يقال إذ أردنا الكلام على سعادة الإنسان الممكن حصولها في هذه الحياة فواضح أنه لا بد لها من حسن حال البدن لقيامها بفعل الفضيلة الكاملة كما قال الفيلسوف في الخليقات ك ١ ب ٧ ولا يخفى أن مرض البدن قد يعوق الإنسان عن كل فعل من أفعال الفضيلة. وأما إذا أردنا الكلام على السعادة الكاملة فذهب بعض إلى أن السعادة لا تقتضي حالاً من أحوال البدن بل تقتضي بالأحرى مفارقة النفس للبدن بالكلية ومن ثم أورد اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٢ ب ٢٦ قول فرفوروريوس «لا بد لسعادة النفس من مفارقتها كل جسم» إلا أن هذا باطل لأنه لما كان اتصال النفس بالبدن طبيعياً لها لم يجز أن ينفي استكمالها كمالها الطبيعي فالحق إذن أن السعادة الكاملة من كل وجه تقتضي كمال حال البدن سابقاً ولاحقاً أما سابقاً فلما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ١٢ ب ٣٥ من أنه «إذا كان البدن على حال يتعسر ويستثقل معها تدبيره على أنه لحم فاسد يتثقل النفس كان عائقاً للعقل عن رؤية السماء العظمى» ثم تخلص من ذلك إلى أن قال «فمتى لم يبق هذا البدن حيوانياً بل صار روحانياً فإنه يساوي الملائكة وما كان فيه من الثقل يستحيل إلى مجده». وأما لاحقاً فلأن سعادة النفس تفيض على البدن فيحصل هو أيضاً على كماله وعلى هذا قول اوغسطينوس في رسا ٦٦ إلى ديوسقوروس «ان الله جعل للنفس من قوة الطبع ما تُفيض به من سعادتها المتناهية في الكمال على الطبيعة السافلة قوة عدم الفساد

إذا أُجيب على الأول بأن السعادة لا تقوم بالخير الجسماني على أنه موضوعها إلا أنه يجوز أن يزيد في زخرفها أو كمالها

وعلى الثاني بأن البدن وان لم يكن له فائدة في الفعل العقلي الذي به تُرى ذات الله إلا أنه يمكن أن يمنع منه ولذلك يُقتضى كماله لئلا يمنع من ارتفاع العقل

وعلى الثالث بأن كمال فعل العقل يقتضي التجرد عن هذا البدن الفاسد المثقل النفس لا عن البدن الروحاني الذي سيكون خاضعاً للروح بالكلية وسيأتي الكلام على ذلك في القسم الثالث من كتابنا هذا

### الفصل السابع

في أنَّ السعادة هل تقتضي خيراتٍ خارجة

يُتَخَطَّى إلى السابع بأن يقال: يظهر أنَّ السعادة تقتضي خيراتٍ خارجة أيضاً لأن ما يوعَد به القديسون ثواباً لهم يرجع إلى السعادة وقد وُعِدَ القديسون خيراتٍ خارجة كالمطعم والمشرب والغنى والمُلْك ففي لوقا ٢٢: ٣٠ «لتأكلوا وتشربوا على مائدتي في ملكوتي» وفي متى ٦: ٢٠ «اكنزوا لكم كنوزاً في السماء» وفيه ٢٥: ٣٤ «تعالوا يا مباركي ابي رثوا الملك» فالسعادة إذن تقتضي خيراتٍ خارجة

٢ وأيضاً ان السعادة حالةً كاملةً باجتماع الخيرات كلها كما قال بويسيوس. وبعض خيرات الإنسان خارجة ولو كانت حقيرة كما قال اوغسطينوس في كتاب الاختيار ٢ ب ١٩. فالسعادة إذن تقتضيها أيضاً

٣ وأيضاً قال الرب في متى ٥: ١٢ «ان أجركم عظيم في السماوات» وكون شيء في السماء يدل على أنه في مكان فالسعادة إذن تقتضي على الأقل مكاناً خارجاً

لكن يعارض ذلك قوله في مز ٧٢: ٢٤ «ماذا لي في السماء وماذا ابتغيت منك على الأرض» فكأنه يقول لا أبتغي شيئاً سوى ما في قوله بعد ذلك «حسنٌ لي الاتصال بالله» فالسعادة إذن لا تقتضي شيئاً خارجاً عن الله

والجواب أن يُقال إنَّ السعادة الناقصة الممكنة في هذه العاجلة تقتضي الخيرات الخارجة لا على انها جزءٌ من ماهية السعادة بل على أنها آلات خادمة لها من

حيث هي قائمةٌ بفعل الفضيلة كما في الخلفيات ك ١ ب ٧ لأن الإنسان يفتقر في هذه الدنيا إلى ما يحتاج إليه البدن في فعل الفضيلة النظرية وفعل الفضيلة العملية أيضاً وهذه الفضيلة تقتضي أيضاً أموراً أخرى كثيرة لمزاولة أفعالها. وأما السعادة الكاملة القائمة برؤية الله فلا تقتضي هذه الخيرات بوجه من الوجوه. وتحقيق ذلك ان جميع هذه الخيرات الخارجة تُقتضى اما لقوام البدن الحيواني واما لبعض أفعال نزاولها بالبدن الحيواني ملائمة للحياة الإنسانية. وتلك السعادة الكاملة القائمة برؤية الله ستكون اما في النفس المفارقة البدن أو في النفس المتصلة بالبدن لكن ليس بالبدن الحيواني بل بالبدن الروحاني فهي إذن لا تقتضي أصلاً هذه الخيرات الخارجة المخصوصة بالحياة الحيوانية. ولما كانت السعادة النظرية في هذه الحياة أقرب إلى تلك السعادة الكاملة من السعادة العملية لكونها أشبه منها بالله كما يتضح مما تقدم في مب ٣ ف ٥ كانت لذلك أقل حاجة إلى هذه الخيرات البدنية كما في الخلفيات ك ١٠ ب ٨

إذا أُجيب على الأول بأن جميع تلك المواعيد الجسمانية الواردة في الكتاب المقدس يجب حملها على المعنى المجازي لأن من عادة الكتاب المقدس إيراد الروحانيات في صورة الجسمانيات «لنرتقي مما نعلمه إلى تشوق ما نجهله» كما قال غريغوريوس في خط ١١ على الإنجيل كما يراد بالمطعم والمشرب لذة السعادة وبالغنى استغناء الإنسان بالله عما سواه وبالملك رفعة الإنسان إلى درجة اتصاله بالله

وعلى الثاني بأن هذه الخيرات الخادمة الحياة الحيوانية لا تلائم الحياة الروحانية القائمة بها السعادة الكاملة. ومع ذلك فستجتمع في تلك السعادة جميع الخيرات لأن كل ما في هذه من الخير سيُحصل عليه في مصدر الخيرات الأعظم

وعلى الثالث بأنه ليس المراد أن أجر القديسين في السماوات الجسمية بل

المراد بالسموات سمو الخيرات الروحانية كما قال اوغسطينوس في كلام الرب في الجبل ك ١ ب ٥. ومع ذلك فوجود القديسين في مكان جسمي أي في سماء عليين ليس لكونه ضرورياً للسعادة بل لما فيه من الملاءمة وزيادة البهاء

### الفصل الثامن

في أن السعادة هل تقتضي مُجتمع الأصدقاء

يُتخطى إلى الثامن بأن يقال: يظهر أن الأصدقاء ليسوا ضروريين للسعادة فان السعادة المستقبلية كثيراً ما يعبر عنها في الكتاب بالمجد. والمجد قائم باتصال خير الإنسان بعلم الكثيرين. فالسعادة إذن تقتضي مُجتمع الأصدقاء

٢ وأيضاً قال بويسيوس في سينيكا رسا ٦ «ليس يلز احراز خيرٍ دون مُجتمعٍ» والسعادة تقتضي اللذة. فهي إذن تقتضي مُجتمع الأصدقاء

٣ وأيضاً ان المحبة تكمل في السعادة. والمحبة تشمل محبة الله والقريب. فيظهر إذن ان السعادة تقتضي مُجتمع الأصدقاء

لكن يعارض ذلك قوله في حك ٧: ١١ «أوتيت كل خيرٍ معها» أي مع الحكمة الإلهية القائمة بالتأمل في الله. فالسعادة إذن لا تقتضي شيئاً آخر

والجواب ان يقال إذا أريد الكلام على سعادة الحياة الحاضرة. فالسعيد يفتقر إلى الأصدقاء كما قال الفيلسوف في الخلفيات ك ٩ ب ٩ و ١١ لكن ليس للانتفاع بهم لاستغنائه بنفسه ولا للذة لحصول اللذة الكاملة له في فعل الفضيلة بل لفعل الخير أي لكي يُحسن إليهم أو لكي يلتذ عندما يراهم يُحسنون إلى الغير أو لكي يساعده على الإحسان. فإن الإنسان يحتاج في الإحسان إلى عضد الأصدقاء في أفعال الحياة العملية وفي أفعال الحياة النظرية. واما إذا الكلام على السعادة الكاملة التي ستكون في الوطن فليس مجتمع الأصدقاء ضرورياً للسعادة لحصول الإنسان 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 إلا من داخل بالأبدية والحق ومحبة الخالق واما من خارج فإذا جاز ان يفيد فيها شيء فربما كان ذلك أمراً واحداً فقط وهو أن يرى السعداء بعضهم بعضاً ويبتهجوا باجتماعهم»  
إذا أجيب على الأول بأن المجد الذي هو ذاتي للسعادة هو ما يحصل عليه الإنسان عند الله لا عند الإنسان

وعلى الثاني بأن قول بويسيوس محمول على الخير الذي لا يُستغنى به تمام الاستغناء وهذا لا محل له هنا لاستغناء الإنسان بالله عن كل خير آخر  
وعلى الثالث بأن كمال المحبة إنما هو ذاتي للسعادة من جهة محبة الله لا من جهة محبة القريب فلو لم يكن إلا نفس واحدة متمتعة بالله لكانت سعيدة وان لم يكن ثمّة قريب فتحبه على أن محبة القريب على فرض وجوده لازمة عن محبة الله الكاملة فتكون نسبة الصداقة إلى السعادة الكاملة أشبه بنسبة المصاحب

### المبحث الخامس

#### في إدراك السعادة - وفيه ثمانية فصول

ثم يجب النظر في إدراك السعادة والبحث في ذلك يدور على ثمان مسائل — ١ هل يقدر الإنسان أن يدرك السعادة — ٢ هل يجوز تفاوت الناس في درجات السعادة — ٣ هل يجوز أن يكون إنساناً سعيداً في هذه الحياة — ٤ هل يمكن فقد السعادة بعد إدراكها — ٥ هل يقدر الإنسان أن يدرك السعادة بقوة طبعه — ٦ هل يدرك الإنسان السعادة بفعل خليفة أعلى — ٧ في أن نيل الإنسان السعادة من الله هل يقتضي شيئاً من أفعال الإنسان — ٨ هل يتوق كل إنسان إلى السعادة

### الفصل الأول

هل يقدر الإنسان أن يدرك السعادة

يُنْتَطَى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الإنسان لا يقدر أن يدرك السعادة

لأنه كما أن الطبيعة النطقية أعلى من الطبيعة الحسية كذلك الطبيعة العقلية أعلى من النطقية كما يتضح من قول ديونيسيوس في مواضع كثيرة من كتاب الأسماء الإلهية. والعجماوات ذات الطبيعة الحسية فقط لا تقدر أن تدرك غاية الطبيعة النطقية. فكذا الإنسان ذو الطبيعة النطقية لا يقدر أن يدرك غاية الطبيعة العقلية التي هي السعادة

٢ وأيضاً أن السعادة الحقيقية قائمة برؤية الله التي هي حقيقة صرفة. ومن طباع الإنسان أن يرى الحقيقة في الماديات ومن ثمّه فهو يعقل الصور المعقولة في الأشباح الخيالية كما في كتاب النفس ٣ م ٣٩ فهو إذن لا يقدر أن يدرك السعادة

٣ وأيضاً ان السعادة قائمة بإدراك الخير الأعلى. وليس يقدر أحد أن يدرك الأعلى ما لم يجاوز لأوساط. وإذا كانت الطبيعة الملكية واسطة بين الله والطبيعة الإنسانية ويتعذر على الإنسان مجاوزتها يظهر أنه لا يقدر على إدراك السعادة

لكن يعارض ذلك قوله في مز ٩٣: ١٢ «طوبى للرجل الذي تؤدبه يا رب»

والجواب أن يُقال إنّ المراد بالسعادة إدراك الخير الكامل فإذا كل من يقدر على إدراك الخير الكامل يقدر على إدراك السعادة. وكون الإنسان قادراً على إدراك الخير الكامل يظهر من أنه يقوى بعقله على تعقل الخير الكلي والكامل وبارادته على اشتهاؤه فهو إذن يقدر على إدراك السعادة. ويظهر ذلك أيضاً من أن الإنسان يقدر على رؤية الذات الإلهية كما مرّ في ق ١ م ١٢ ف ١ وقد أسلفنا ان سعادة الإنسان الكاملة قائمة بهذه الرؤية

إذاً أجيب على الأول بأن مجاوزة الطبيعة النطقية للحسية ليست كمجاوزة الطبيعة العقلية للنطقية فالطبيعة النطقية تجاوز الحسية في موضوع الإدراك لأن الحس لا يقدر بوجه من الوجوه أن يدرك الكلي الذي يقدر النطق أن يدركه

والطبيعة العقلية تجاوز النطقية في طريقة إدراك الحق المعقول لأن الطبيعة العقلية تدرك الحق بالبداهة والطبيعة النطقية تدركه بالنظر والبحث كما يتضح مما مرّ في ق ١ مب ٧٩ ف ٨ ولذا كان ما يتعقله العقل يدركه النطق بنوع من الحركة وعلى هذا فالطبيعة النطقية تقوى على إدراك السعادة التي هي كمال الطبيعة العقلية لكن لا كما يدركها الملائكة فإن الملائكة أدركوها حالاً بعد ابتداء حالتهم والناس إنما يدركونها بالتدرّج الزمني. وأما الطبيعة الحسية فلا تستطيع إلى هذه الغاية سبيلاً بوجه من الوجوه

وعلى الثاني بأن من طبع الإنسان في هذه العاجلة أن يدرك الحق المعقول بالصور الخيالية لكن له بعد هذه العاجلة طريقة أخرى طبيعية في التعقل كما مرّ في ق ١ مب ٨٤ ف ٧ ومب ٨٩ ف ١

وعلى الثالث بأن الإنسان لا يستطيع أن يجاوز الملائكة في رتبة الطبيعة أي أن يكون أعلى طبعاً منهم لكنه يستطيع أن يجاوزهم بفعل العقل متى عقل أن فوق الملائكة شيئاً يجعل الناس سعداء ومتى أدركه الإنسان إدراكاً كاملاً صار سعيداً بسعادة كاملة

### الفصل الثاني

هل يجوز أن تتفاوت الناس في درجات السعادة

يُخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أنه يمتنع تفاوت الناس في درجات السعادة فإن السعادة هي ثواب الفضيلة كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ١ ب ٩ وجميع أعمال الفضائل يترتب عليها ثواب متساوٍ ففي متى ٢٠: ١٠ ان جميع الذين عملوا في الكرم «أخذوا كل واحد ديناراً» لأنهم أثيبوا على السواء بالحياة الخالدة كما قال غريغوريوس في خط ١٩ على الإنجيل. فإذا لن يتفاوت الناس في درجات السعادة

٢ وأيضاً ان السعادة هي الخير الأعظم. ويمتتع شيء أعظم من الأعظم. فإذا يمتنع وجود سعادة أعظم من سعادة بعض الناس

٣ وأيضاً ان السعادة يسكن عندها شوق الإنسان من حيث هي الخير الكامل والكافي. وما دام الإنسان قادراً على تحصيل خير فائت لا يسكن شوقه وان لم يكن ثمّة خير فائت يمكن تحصيله امتنع أن يكون شيء آخر خيراً أعظم. فإذا اما لا يكون الإنسان سعيداً أو يمتنع وجود سعادة أخرى أعظم من سعادته

لكن يعارض ذلك قوله في يو ١٤: ٢ «ان في بيت أبي منازل كثيرة» قال اوغسطينوس في مقا ٦٧ على يوحنا «يراد بكثرة المنازل اختلاف مقامات الاستحقاق في الحياة الخالدة» والمقام الذي يُثاب به في الحياة الخالدة هو السعادة بعينها فالسعادة إذن درجات مختلفة وليس للجميع سعادة متساوية

والجواب أن يقال قد مرّ في مب ١ ف ٨ ومب ٢ ف ٧ ان حقيقة السعادة تتضمن امرين الغاية القصوى التي هي الخير الأعظم ونيل هذا الخير أو التمتع به فباعتبار الخير الذي هو موضوع السعادة وعلتها يمتنع التفاوت في درجات السعادة لأن الخير الأعظم القائمة سعادة الناس بالتمتع به واحد وهو الله. وأما باعتبار نيل هذا الخير أو التمتع به فيجوز تفاوت الناس في السعادة لأنه كلما كان الإنسان أكثر تمتعاً بهذا الخير كان أعظم سعادة وإنما يعرض لبعض الناس أن يكون أتم تمتعاً بالله من بعض من طريق كونه أفضل استعداداً أو تأهباً للتمتع به وبهذا الاعتبار يجوز تفاوت الناس في السعادة

إذاً أجيب على الأول بأن وحدة الدينار تدل على وحدة السعادة من جهة الموضوع لكن اختلاف المنازل يدل على اختلاف السعادة بحسب اختلاف درجات التمتع

وعلى الثاني بأنه إنما يُقال إن السعادة هي الخير الأعظم من حيث هي إحراز كامل للخير الأعظم أي 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 إنما يتفاوت الناس في السعادة من جهة اشتراكهم في ذلك الخير. وزيادة خيرات أخر لا تزيد في السعادة ومن ثمه قال اوغسطينوس في اعترافاته ك ٣ ب ٤ «من يعرفك واياها (أي المخلوقات) فليس هو بها أسعد بل إنما هو سعيدٌ بك وحدك»

### الفصل الثالث

هل يجوز أن يكون إنسانٌ سعيداً في هذه الحياة

يُنْتَظَى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أنه يمكن الحصول على السعادة في هذه الحياة ففي مز ١١٨: ١ «طوبى للأزكياء في الطريق للسائرين في شريعة الرب». وهذا إنما يحدث في هذه الحياة. فإذا جاز أن يكون إنسانٌ سعيداً في هذه الحياة

٢ وأيضاً ان المشاركة الناقصة في الخير الأعظم لا ترفع حقيقة السعادة وإلا لم يكن في السعادة تفاوت. والناس يستطيعون في هذه الحياة أن يشتركوا في الخير الأعظم بمعرفة الله ومحبه ولو على وجه ناقص. فيجوز إذن أن يكون الإنسان سعيداً في هذه الحياة

٣ وأيضاً ما يُجمع عليه الكل يستحيل أن يكون كاذباً بالكلية لأن ما كان في الأكثر يظهر أنه طبيعي والطبيعة لا تتخلف اثارها بالكلية. والأكثر من يجعلون السعادة في هذه الحياة كما يتضح من قوله في مز ١٤٣: ١٥ «قالوا طوبى للشعب الذي له هذه» أي خيرات الحياة الحاضرة. فيجوز إذن أن يكون إنسانٌ سعيداً في هذه الحياة

لكن يعارض ذلك قوله في أيوب ١٤: ١ «الإنسان مولودُ المرأة قليل الأيام كثير الشقاء» والسعادة لا تجامع الشقاء. فيستحيل إذن أن يكون الإنسان

سعيداً في هذه الحياة

والجواب أن يقال يجوز أن يُحصل في هذه الحياة على شيء من المشاركة في السعادة لكن لا على السعادة الكاملة والحقيقية ويمكن اعتبار ذلك من وجهين أما أولاً فمن حقيقة السعادة بالاجمال لأن السعادة من حيث هي الخير الكامل والكافي تنفي كل شرٍّ وتملاً كل شوق وانتقاء كل شر في هذه الحياة مستحيلٌ لخضوعها لشروط كثيرة يتعذر اجتنابها كالجهل من جهة العقل والهوى الفاسد من جهة الشهوة والآلام الكثيرة من جهة البدن كما تتبع ذلك أوغسطينوس بتدقيق في مدينة الله ك ١٩ ب ٥ و ٨ وما بينهما. وكذا لا يمكن أن يمتلئ الشوق إلى الخير في هذه الحياة فإن الإنسان يتشوق طبعاً إلى بقاء ما يحرزه من الخير. وخيرات هذه العاجلة زائلة لزوال نفس الحياة التي نشأتها طبعاً ونريد بقاءها أبداً لأن الإنسان يهرب طبعاً من الموت. فإذا يستحيل الحصول على السعادة في هذه الحياة. وأما ثانياً فمما تقوم به السعادة على وجه الخصوص وهو رؤية الذات الإلهية التي تتعذر على الإنسان في هذه الحياة كما مرَّ بيانه في ق ١ مب ١٢ ف ٢. ومن ذلك يتضح انه لا يمكن لأحد أن يدرك السعادة الحقيقية والكاملة في هذه الحياة

إذاً أجيب على الأول بأن بعضاً يقال لهم سعداء في هذه الحياة أما لرجائهم إدراك السعادة في الحياة المستقبلية كقوله في رو ٨: ٢٤ «بالرجاء خلّصنا» أو لما لهم من بعض المشاركة في السعادة باعتبار تمنعهم على نحو ما بالخير الأعظم

وعلى الثاني بأن نقصان المشاركة في السعادة يجوز أن يكون من جهتين أولاً من جهة موضوع السعادة بعدم رؤيته بذاته وهذا النقصان يرفع حقيقة السعادة الحقيقية وثانياً من جهة المشارك بإدراكه موضوع السعادة وهو الله في ذاته إدراكاً ناقصاً بالنسبة إلى كيفية تمتع الله بنفسه وهذا النقصان لا يرفع حقيقة

السعادة الحقيقية لأن السعادة فعلٌ كما مرَّ في مب ٣ ف ٢ فتُعتبر حقيقتها الحقيقية من الموضوع الذي يفيد الفعل حقيقته النوعية لا من الفاعل وعلى الثالث بأن الناس إنما يعتبرون ان في هذه الحياة نوعاً من السعادة لشبه ما بالسعادة الحقيقية وهكذا لا يخطئون بالكلية في اعتبارهم هذا

### الفصل الرابع

هل يمكن فقد السعادة بعد إدراكها

يُتخطى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أنه يمكن فقد السعادة لأنها كمالٌ وكل كمال فإنما يحصل في المتكامل بحسب حاله. والإنسان متغيرٌ في طبيعته فيظهر إذن أنه يشترك في السعادة على نحوٍ متغيرٍ وهكذا يظهر أنه يمكن أن يفقد السعادة

٢ وأيضاً ان السعادة قائمة بفعل العقل الخاضع للإرادة. والإرادة تتعلق بالمتقابلات. فيجوز إذن في ما يظهر عدولها عن الفعل القائمة به سعادة الإنسان وهكذا يفقد الإنسان السعادة ٣ وأيضاً ان المنتهى يحاذي المبدأ. وسعادة الإنسان لها مبدأ إذ لم يكن الإنسان سعيداً دائماً. فيظهر إذن ان لها منتهى

لكن يعارض ذلك قوله في متى ٢٥: ٤٦ عن الأبرار «يذهبون إلى الحياة الأبدية» وقد مرَّ في ف ٢ ان الحياة الأبدية هي سعادة القديسين. وما كان أبدياً فليس يُفقد. فيستحيل إذن فقد السعادة والجواب أن يقال إذا أريد الكلام على السعادة الناقصة الممكن إدراكها في هذه العاجلة فهذه يجوز فقدها وهذا ظاهرٌ في السعادة النظرية التي تُفقد اما بالنسيان كما إذا فسد العلم بمرضٍ ما أو ببعض الشواغل التي تشغل الإنسان بالكلية عن النظر العقلي. وهو ظاهرٌ أيضاً في السعادة العملية فإن إرادة الإنسان

يمكن تغييرها بحيث تعدل عن الفضيلة القائمة السعادة أصالةً بفعلها وإذا بقيت الفضيلة سالمةً فالتقلبات الخارجية يجوز أن تشوش هذه السعادة من حيث تمنع كثيراً من أفعال الفضائل لكن لا يجوز أن تنقضها بالكلية إذ لا يزال فعل الفضيلة باقياً ما دام الإنسان يحسن احتمال هذه المضادات وإذا كان يجوز فقد سعادة هذه الحياة وذلك منافٍ لحقيقة السعادة في ما يظهر قال الفيلسوف في الخلفيات ك ١ ب ١٠ «ان بعضاً يكونون سعداء في هذه الحياة لا مطلقاً بل باعتبار كونهم بشراً» أي ذوي طبيعةٍ معروضةٍ للتغير — أما إذا كان الكلام على السعادة الكاملة المتوقعة بعد هذه الحياة فيجب أن يُعلم ان اوريغانوس قد شاع بعض الأفلاطونيين في ضلالهم فصار إلى أن الإنسان يجوز أن يشقى بعد السعادة القصوى إلا أن هذا بين البطلان من وجهين اما أولاً فمن اعتبار حقيقة السعادة بالاجمال فإن السعادة لكونها الخير الكامل والكافي يجب أن يسكن عندها شوق الإنسان وتنتفي كل شرّ. والإنسان يتشوق طبعاً إلى أن يحفظ الخير الذي أحرزه وأن يأمن فقده والا تولاه الغم بالضرورة من خوف فقده أو من الم تيقن فقده فلا بدّ إذن للسعادة الحقيقية أن يعتقد الإنسان يقيناً انه لن يفقد الخير الذي أحرزه فإن كان اعتقاده هذا صادقاً يلزم أنه لن يفقد السعادة أصلاً وان كان كاذباً فيجرد كذب اعتقاده شرّاً لأن الكذب شر للعقل كما أن الصدق خير له على ما في الخلفيات ك ٦ ب ٢ وإذا كان فيه شرّ فلن يكون سعيداً حقيقةً. وأما ثانياً فمن اعتبار حقيقة السعادة بوجه الخصوص فقد أوضحنا في مب ٣ ف ٨ ان سعادة الإنسان الكاملة قائمة برؤية الذات الإلهية ومن يرى الذات الإلهية فيستحيل أن يرغب عن رؤيتها لأن كل خير يحرزه الإنسان ويرغب في تركه فهو اما غير كافٍ ويُلتمَس بدلاً منه خيرٌ اخر أكفى أو يصاحبه مكروه يحمل صاحبه على سأمته. ورؤية الذات الإلهية تملأ النفس من جميع الخيرات إذ توردها ينبوع كل خيرية. وعليه قوله في مز

١٦: ١٥ «سأشبع حين يتجلى مجدك» وفي حك ٧: ١١ «أوتيت كل صنف من الخير معها» أي مع رؤية الحكمة بالعقل وهي أيضاً لا يصاحبها مكروه فقد قيل عن رؤية الحكمة بالعقل في حك ٨: ١٦ «ليس في معاشرتها مرارة ولا في الحياة معها غمة» فيتضح إذن من ذلك أن السعيد لا يقدر بإرادته على ترك السعادة. وهو أيضاً لا يقدر أن يفقدها بانتزاع الله إياها لأن انتزاعها قصاصٌ والله الحاكم العدل لا يمكن أن يقضي بهذا الانتزاع إلا لذنبٍ ومن يرى ذات الله يتمتع عليه اقتراف الذنب لأن رؤية الذات الإلهية تستلزم بالضرورة استقامة الإرادة كما مرّ بيانه في مب ٤ ف ٤ وكذا أيضاً لا يمكن أن ينتزعها منه فاعلٌ آخر لأن العقل المتصل بالله متعالٍ على سائر الأشياء وليس في قدرة فاعلٍ آخر أن يفصله عنه. فيستحيل إذن أن ينتقل الإنسان بتعاقب الأزمنة من السعادة إلى الشقاوة وبالعكس لأن تعاقب الأزمنة لا يمكن أن يرد إلا على ما يخضع للزمان والحركة

إذاً أجيب على الأول بأن السعادة كمالٌ متناهٍ في التمام يعصم السيد من كل نقصٍ ولذلك تحصل لصاحبها على وجهٍ ثابت وذلك بفعل القدرة الإلهية التي ترفع الإنسان إلى المشاركة في الأبدية المجاوزة كل تغير

وعلى الثاني بأن الإرادة إنما تتعلق بالمتقابلات في ما يتجه إلى الغاية. وأما الغاية القصوى فإنها تتوجه إليها بالضرورة الطبيعية وهذا ظاهرٌ من أن الإنسان لا يقدر أن لا يريد أن يكون سعيداً

وعلى الثالث بأن للسعادة مبدأً بسبب حالة المشارك وليس لها منتهى بسبب حالة الخير القائمة بالسعادة بالمشاركة فيه فإذا سبب مبدئها غيرٌ وسبب عدم منتهائها غيرٌ

### الفصل الخامس

في أنَّ الإنسان هل يقدر أن يدرك السعادة بقوة طبعه

يُتَخَطَّى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن الإنسان يقدر أن يدرك السعادة بقوة طبعه لأن الطبيعة لا تحرم أمراً ضرورياً. وليس شيء ضرورياً للإنسان مثل ما به يدرك الغاية القصوى. فالطبيعة البشرية إذن لا تحرم ذلك فالإنسان إذن يقدر أن يدرك السعادة بقوة طبعه

٢ وأيضاً بما أن الإنسان أشرف من المخلوقات الغير الناطقة يظهر أنه أكفى منها لحاجته. والمخلوقات الغير الناطقة تقدر أن تدرك غاياتها بقوة طباعها. فأولى إذن أن يقدر الإنسان على إدراك السعادة بقوة طبعه

٣ وأيضاً ان السعادة فعلٌ كاملٌ كما قال الفيلسوف في الخلفيات ك ٢ ب ٧ والذي يبتدئ الشيء فهو يكمله فإذا لما كان الفعل الناقص الذي هو بمنزلة مبدأ في أفعال الإنسان خاضعاً لقدرة الإنسان الطبيعية التي هي بها ربُّ أفعاله يظهر أنه يقدر بقوته الطبيعية أن يبلغ الفعل الكامل الذي هو السعادة

لكن يعارض ذلك ان المبدأ الطبيعي لأفعال الإنسان هو العقل والإرادة. والسعادة القصوى المعدة للقديسين هي فوق عقل الإنسان وإرادته فقد قال الرسول في ١ كور ٢: ٩ «لم ترَ عينٌ ولم تسمع اذنٌ ولم يخطر على قلب بشرٍ ما أعده الله للذين يحبونه» فالإنسان إذن يقدر أن يدرك السعادة بقوة طبعه

والجواب أن يُقال إنَّ السعادة الناقصة الممكن حصولها في هذه العاجلة يقدر الإنسان أن يدركها بقوة طبعه كما يقدر بقوة طبعه على تحصيل الفضيلة القائمة هذه السعادة بفعلها وسيأتي الكلام على ذلك في مب ٦٣. وأما سعادة الإنسان الكاملة فقائمة برؤية الذات الإلهية كما مر في مب ٣ ف ٨. ورؤية الله بذاته هي فوق طبيعة الإنسان بل فوق طبيعة كل مخلوق أيضاً كما مرَّ بيانه في ق ١ مب ١٢ ف

٤ لأن إدراك المخلوقات الطبيعي إنما هو بحسب حال جوهرها قال في كتاب العلل قض ٨ ان العقل «يدرك ما فوقه وما دونه بحسب حال جوهره» وكل إدراك بحسب حال الجوهر المخلوق قاصر عن رؤية الذات الإلهية المجاوزة كل جوهر مخلوق مجاوزة غير متناهية فإذا لا الإنسان ولا غيره من المخلوقات يقدر أن يدرك السعادة القصوى بقوة طبعه

إذا أجب على الأول بأن الطبيعة كما لم تحرم الإنسان ضرورياً بعدم جعلها له سلاحاً وكساًء كما لسائر الحيوانات إذ قد جعلت له العقل واليد اللذين يقدر بهما على تحصيل ذلك كذلك لم تحرمه ضرورياً بعدم تركيبها فيه مبدأ يقدر به على إدراك السعادة لأن ذلك مستحيل فهي قد جعلت له الاختيار الذي يقدر به أن يتوجه إلى الله القائمة به سعادته لأن ما نستطيعه بواسطة الأصدقاء نستطيعه على نحو ما بأنفسنا» كما قال الفيلسوف في الخلفيات ك ٣ ب ٣

وعلى الثاني بأن الطبيعة القادرة على إدراك الخير الكامل ولو احتاجت في إدراكه إلى مساعدة خارجية أشرف من الطبيعة التي لا تقوى على إدراكه بل إنما تدرك خيراً ناقصاً وان لم تفتقر في إدراكه إلى مساعدة خارجية كما قال الفيلسوف في كتاب السماء ٢ م ٦٠ و ٦٦ وما بينهما كما أن من كان مستعداً للصحة وقادراً على إدراك الصحة الكاملة بمساعدة الدواء أفضل ممن لا يقدر إلا على إدراك صحة ناقصة دون مساعدة الدواء ولهذا كانت الخليقة الناطقة القادرة على إدراك خير السعادة الكامل بالامداد الإلهي أكمل من الخليقة الغير الناطقة التي لا قبل لها بهذا الخير لكنما تدرك بقوة طبعها خيراً ناقصاً

وعلى الثالث بأنه متى كان الناقص والكامل من نوع واحد جاز صدورهما عن قوة واحدة وأما إذا كانا من نوعين مختلفين فليس ذلك ضرورياً إذ ليس كل

ما يقدر أن يؤثر استعداد المادة يقدر أن يُؤلي الكمال الأقصى. والفعل الناقص الخاضع لقدرة الإنسان الطبيعية مغايرٌ في النوع لذلك الفعل الكامل الذي هو سعادة الإنسان لأن الفعل يستمد حقيقته النوعية من الموضوع. فالاعتراض إذن غير ناهضٍ

### الفصل السادس

في أنَّ الإنسان هل يدرك السعادة بفعل خليفة أعلى

يُتخطى إلى السادس بأن يقال: يظهر أن الإنسان يجوز أن يصير سعيداً بفعل خليفة أعلى أي بفعل الملاك فإن في الكائنات نسبتين احدهما نسبة أجزاء الكون بعضها إلى بعضٍ والأخرى نسبة الكون كله إلى الخير الذي هو خارجٌ عنه والنسبة الثانية غايةٌ للأولى كما في الإلهيات ك ١٢ م ٥٢ كما أن نسبة العسكر كله إلى القائد غايةٌ لنسبة أجزاء العسكر بعضها إلى بعضٍ. ونسبة أجزاء الكون بعضها إلى بعضٍ تُعتبر بحسب فعل المخلوقات العالية في المخلوقات السافلة كما مرَّ في ق ١ مب ٢١ ف ١ والسعادة قائمةٌ بنسبة الإنسان إلى الخير الخارج عن الكون وهو الله. فإذا إنما يصير الإنسان سعيداً بفعل خليفة أعلى فيه أي بفعل الملاك

٢ وأيضاً ما كان على حالٍ بالقوة فيجوز إخراجه إلى الفعل بما هو على تلك الحال بالفعل كما أن الحار بالقوة يصير حاراً بالفعل بما هو حار بالفعل. والإنسان سعيدٌ بالقوة. فيجوز إذن أن يصير سعيداً بالفعل بالملاك الذي هو سعيدٌ بالفعل

٣ وأيضاً ان السعادة قائمةٌ بفعل العقل كما مرَّ في مب ٣ ف ٤. والملاك قادرٌ على انارة عقل الإنسان كما تقدم في ق ١ مب ١١١ ف ١. فهو إذن قادرٌ ان يجعل الإنسان سعيداً.

لكن يعارض ذلك قوله في مز ٨٣: ١٢ «الرب يؤتي النعمة والمجد»

والجواب أن يقال لما كانت كل خليفة خاضعةً لشرائع الطبيعة من حيث هي ذات قدرة محدودة وفعل محدود كان ما يفوق الطبيعة المخلوقة متعذراً على قدرة شيء من المخلوقات ولذا إذا وجب حدوث شيء فوق الطبيعة حدث عن الله مباشرةً كبعث الميت وإبراء الأكمه ونحوهما. وقد أسلفنا في الفصل الآنف أن السعادة خير فائق الطبيعة المخلوقة فيستحيل إذن إيلؤها بفعل شيء من المخلوقات وإنما يصير الإنسان سعيداً بفعل الله وحده هذا إذا كان كلامنا على السعادة الكاملة. وأما السعادة الناقصة فحكمها كحكم الفضيلة القائمة بفعلها

إذا أُجيب على الأول بأنه كثيراً ما يعرض في القوى الفعلية المترتبة أن الإيصال إلى الغاية القصوى يكون إلى القوة العالية والقوى السافلة تساعد على إدراك تلك الغاية القصوى بالتهيئة كما أن استعمال السفينة الذي هو غاية السفانة إنما هو إلى الملاحه التي هي أعلى من السفانة فكذا الإنسان في ترتيب الكون يُساعد من الملائكة على إدراك الغاية القصوى من جهة بعض السوابق التي يتهيأ بها لإدراكها. وأما الغاية القصوى فإنما يدركها بفعل الفاعل الأول الذي هو الله

وعلى الثاني بأنه متى وُجدت صورةً بالفعل في شيء وجوداً كاملاً وطبيعياً جاز أن تكون مبدأً للتأثير في آخر كما يسخن الحار بالحرارة لكن إذا وجدت في شيء وجوداً ناقصاً وغير طبيعي لم يجر أن تكون مبدأً لإشراك غيرها في نفسها كما أن اشتداد اللون في الحدقة لا يستطيع تأثير البياض في آخر. والأشياء المستنيرة أو المتسخنة لا تستطيع كلها أن تنير وتسخن غيرها وإلا لتسلسلت الانارة والتسخين إلى غير النهاية. ونور المجد الذي به يرى الله موجوداً في الله على وجه كامل وطبيعي وفي كل من المخلوقات على نحو ناقصٍ وتشبيهي أو بالمشاركة. فإذا لا تقدر خليفة سعيدة أن تشرك غيرها في سعادتها

وعلى الثالث بأن الملاك السعيد إنما ينير عقل الإنسان أو الملاك الأدنى أيضاً من جهة بعض حقائق الأعمال الإلهية لا من جهة رؤية الذات الإلهية كما مرّ في ق ١ مب ١٠٦ ف ١ لأن هذه الرؤية يستتير فيها الجميع من الله مباشرة

### الفصل السابع

في أن نيل الإنسان السعادة من الله هل يقتضي أعمالاً صالحة

يُتَخَطَّى إلى السابع بأن يقال: يظهر أن نيل الإنسان السعادة من الله لا يقتضي أعمالاً صالحة من قبله لأن الله لكونه فاعلاً ذا قدرة غير متناهية لا يقتضي في فعله مادة سابقة أو استعداداً سابقاً في المادة بل يقدر أن يصدر الكل دفعةً واحدةً. وأعمال الإنسان لا تقتضيها سعادته على أنها علة مؤثرة لها كما مرّ في الفصل الآنف بل على أنها استعدادات لها فقط. فإذا الله الذي لا يقتضي في فعله استعدادات سابقة يولي السعادة دون أعمال سابقة

٢ وأيضاً كما أن الله هو صانع السعادة مباشرةً كذلك قد أبدع الطبيعة مباشرةً وهو في أول إبداع الطبيعة أصدر المخلوقات دون سابق استعداد أو فعل من جهة الخليفة فهو قد أبدع كلاً منها دفعةً واحدةً كاملاً في نوعه. فيظهر إذن أنه يولي الإنسان السعادة دون أعمال سابقة

٣ وأيضاً قال الرسول في رو ٤ «طوبى للإنسان الذي يحسب له الله برّاً بدون أعمال» فإذا نيل الإنسان السعادة لا يقتضي أعمالاً

لكن يعارض ذلك قوله في يو ١٣: ١٧ «إذا عرفتم هذا فالطوبى لكم إذا عملتم به» فإذا إنما ندرك السعادة بالعمل

والجواب أن يقال لا بد للسعادة من استقامة الإرادة كما مرّ في مب ٤ ف ٤ لأن استقامة الإرادة إنما هي توجهها الواجب نحو الغاية القصوى وهي ضروريةٌ لإدراك الغاية القصوى ضرورة ما يجب من استعداد الهيولى لقبول الصورة إلا أن

هذا لا يستدل منه على وجوب كون سعادة الإنسان مسبوقةً بشيءٍ من أعماله ففي قدرة الله أن يجعل الإرادة مستقيمة الميل نحو الغاية ومدركة لها معاً كما قد يهيئ المادة ويفيض عليها الصورة معاً لكن ترتيب الحكمة الإلهية يقتضي عدم حدوث ذلك ففي كتاب السماء ٢ م ٦٢ وما يليه ان «الأشياء التي من شأنها ان تحصل على الخير الكامل بعضها يحصل عليه بدون حركة وبعضها بحركة واحدة وبعضها بحركات متكررة والحصول عليه بدون حركة إنما هو شأن من يحصل عليه بالطبع» والحصول على السعادة بالطبع إنما هو شأن الله وحده فإذا من شأنه وحده أن لا يتحرك إلى السعادة بفعل سابق ولما كانت السعادة فوق كل طبيعة مخلوقة لم يكن لخليقة محضة أن تدركها بدون حركة فعل تتوجه بها إليها إلا أن الملاك لكونه أعلى طبعاً من الإنسان قضت الحكمة الإلهية أن يدركها بحركة فعل ثوابي واحدة كما مرّ بيانه في ق ١ مب ٦٢ ف ٥ واما الناس فيدركونها بحركات متكررة من الأفعال يقال لها استحقاقات الثواب وعلى هذا فالسعادة هي ثواب أفعال الفضيلة كما قال الفيلسوف أيضاً في الخليقات ك ١ ب ٩ و ١٠

إذاً أجيب على الأول بأن فعل الإنسان لا يُقتضى لإدراك السعادة بسبب قصور القدرة الإلهية المؤثرة السعادة بل رعايةً لنظام الكائنات

وعلى الثاني بأن الله أصدر المخلوقات الأولى كاملةً دفعةً واحدة بدون سابقة استعداد أو عمل آخر من قبل الخليفة لأنه أبدع الافراد الأول من الأنواع بحيث تنتشر بها الطبيعة في اخلافها وكذا أيضاً لما كان المسيح الذي هو إله وإنسان هو مصدر السعادة إلى الآخرين كقول الرسول في عبر ٢: ١٠ «الذي أورد إلى المجد أبناء كثيرين» حصلت نفسه على السعادة حال تصوّره في الحشي دون فعل ثوابي سابق وهذا قد انفرد به وحده لأن الأطفال المعمّدين وان لم يكن لهم استحقاقات خاصة تفاض عليهم استحقاقات المسيح لأنهم صاروا بالمعمودية

## أعضاء للمسيح

وعلى الثالث بأن كلام الرسول على سعادة الرجاء التي تُدرك بالنعمة المبررة وهي لا تُؤتى لأعمالٍ سابقة إذ ليست متضمنة حقيقة منتَهَى الحركة كالسعادة بل هي مبدأ الحركة التي بها يُتوجّه نحو السعادة

## الفصل الثامن

### هل يتوق كل إنسان إلى السعادة

يُتخطى إلى الثامن بأن يقال: يظهر أن ليس جميع الناس يتوقون إلى السعادة إذ ليس أحدٌ يقدر أن يتوق إلى ما يجهله لأن الخير المُدرك هو موضوع الشهوة كما في كتاب النفس ٣ م ٢٩ و ٣٤ وكثيرون يجهلون ماهية السعادة بدليل أن بعضاً جعلوا السعادة في لذات البدن وآخرين في فضائل النفس وغيرهم في غير ذلك كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٣ ب ٤ فإذاً ليس يتوق الجميع إلى السعادة

٢ وأيضاً ان ماهية السعادة قائمة برؤية الذات الإلهية كما مرّ في مب ٣ ف ٨ وبعض الناس يرون ان رؤية الإنسان للذات الإلهية مستحيلة فلا يتوقون إليها فإذاً ليس جميع الناس يتوقون إلى السعادة

٣ وأيضاً قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٣ ب ٥ «السعيد من أحرز كل ما يريد وهو لا يريد شراً» وليست إرادة الجميع كذلك فمن الناس من يريد بعض الشرور ويريد مع ذلك أن يريدها. فإذاً ليس الجميع يريدون السعادة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في الكتاب المتقدم ذكره ب ٣ «لو قال الممثل أنتم كلكم تريدون أن تكونوا سعداء ولا تريدون أن تكونوا أشقياء لقال اما استتبته كل في إرادته» فإذاً كل إنسان يريد أن يكون سعيداً

والجواب أن يقال يجوز اعتبار السعادة على نحوين أولاً من جهة حقيقتها

العامة وبهذا الاعتبار كل إنسان يريد السعادة بالضرورة لأن حقيقتها العامة هي كونها الخير الكامل كما مرّ في ف ٣ ومب ١ ف ٥ و٧. ولما كان الخير هو موضوع الإرادة كان الخير الكامل لإنسان ما يشبع إرادته من كل وجه فكان اشتها السعادة هو اشتها اشباع الارادة وهذا يريده كل إنسان. وثانياً من جهة حقيقتها الخاصة أي من جهة ما تقوم به السعادة وبهذا الاعتبار ليس الجميع يعلمون السعادة إذ لا يعلمون ما تصدق عليه حقيقتها العامة فإذاً ليس يريدها الجميع بهذا الاعتبار

وبذلك يتضح الجواب على الأول

وأجيب على الثاني بأنه لما كانت الإرادة تابعة لإدراك العقل فكما يعرض أن يكون شيء واحداً بالذات ومختلفاً بالاعتبار كذلك يعرض أن يكون شيء واحداً بالذات لكنه يُشْتَهَى باعتبار ولا يُشْتَهَى باعتبار آخر والسعادة يجوز اعتبارها من جهة كونها خيراً غائياً وكاملاً وهو حقيقتها العامة وبهذا الاعتبار تنزع إليها الإرادة طبعاً وضرورة كما تقدم في جرم الفصل ومب ١ ف ٥ ويجوز اعتبارها أيضاً من جهاتٍ أخرى خاصة أي اما من جهة الفعل أو من جهة القوة الفاعلة أو من جهة الموضوع وبهذا الاعتبار لا تنزع إليها الإرادة بالضرورة

وعلى الثالث بأن هذا التعريف الذي وضعه بعضهم للسعادة بقولهم «السعيد من أحرز كل ما يريد» أو «هو من يحصل له كل ما يشتهي» صحيحٌ وجامعٌ باعتبار وقاصرٌ باعتبار آخر فإن كان المراد به كل ما يريده الإنسان بالشوق الطبيعي مطلقاً فلا شك ان من يحرز كل ما يريده فهو سعيدٌ إذ ليس يُشْبِعُ شهوة الإنسان الطبيعية سوى الخير الكامل الذي هو السعادة وان كان المراد به ما يريده الإنسان بحسب إدراك عقله فربما كان احراز الإنسان أشياء يريدها لا يرجع إلى سعادته بل إلى شقاوته من حيث ان تلك الأشياء المُحرَزة تعوقه عن

احراز كل ما يريده طبعاً كما أن العقل أيضاً قد يعتبر حقاً ما يعوقه عن إدراك الحق ولأجل هذا زاد اوغسطينوس على كمال السعادة قوله «وهو لا يريد شراً» وإن كان ما قبله وهو قوله «السعيد من أحرز كل ما يريده» تعريفاً جامعاً بنفسه لو أُحسنَ اعتباره



### المبحث السادس

#### في الإرادي وغير الإرادي - وفيه ثمانية فصول

لما كان لا يُبلَّغ إلى السعادة إلا ببعض الأفعال وجب من ثمة النظر في الأفعال الإنسانية لنعلم أي الأفعال يفضي بالإنسان إلى السعادة وأيهما يحول دونها ولما كانت الأفعال تتعلق بالافراد كان كمال كل علم عملي بالنظر الجزئي فإذا كان موضوع البحث الأدبي هو الأفعال الإنسانية وجب أن يُنظر فيها أولاً بوجه العموم وثانياً بوجه الخصوص. أما بالعموم فيُنظر أولاً في الأفعال الإنسانية وثانياً في مبادئها. والأفعال الإنسانية منها ما هو خاصٌ بالإنسان ومنها ما هو مشترك بين الإنسان وسائر الحيوانات ولما كانت السعادة خيراً خاصاً بالإنسان كانت الأفعال الخاصة بالإنسان أقرب نسبة إلى السعادة من الأفعال المشتركة بين الإنسان وسائر الحيوانات فإذا ينبغي النظر أولاً في الأفعال الخاصة بالإنسان ثم في الأفعال المشتركة بين الإنسان وسائر الحيوانات التي يقال لها انفعالات نفسانية أما الأول فمدار البحث فيه على أمرين الأول حالة الأفعال الإنسانية والثاني تفصيلها. ولأن الأفعال الإنسانية لا تُطلق حقيقةً إلا على الأفعال الإرادية من حيث أن الإرادة هي الشوق النطقي الخاص بالإنسان يجب النظر في الأفعال من حيث هي إرادية فسيُنظر إذن أولاً في الإرادي وغير الإرادي بالاجمال وثانياً في الأفعال التي هي إرادية بمعنى أنها صادرة عن نفس الإرادة أي حاصلة عنها دون توسط وثالثاً في الأفعال التي هي إرادية بمعنى أنها صادرة بأمر الإرادة أي حاصلة عنها بواسطة قوى أخرى وإذ كان للأفعال الإرادية ظروف يُحكم عليها باعتبارها ينبغي النظر أولاً في الإرادي وغير الإرادي ثم في ظروف

الأفعال التي يوجد فيها الإرادي وغير الإرادي. أما الأول فالبحث فيه يدور على ثماني مسائل — ١ في أن الأفعال الإنسانية هل يوجد فيها إرادي — ٢ هل يوجد إرادي في الحيوانات العجم — ٣ هل يمكن وجود الإرادي دون فعل — ٤ هل يمكن قسر الإرادة — ٥ في أن القسر هل يؤثر غير الإرادي — ٦ هل يؤثره الخوف — ٧ هل يؤثره الشهوة — ٨ هل يؤثره الجهل

## الفصل الأول

في أن الأفعال الإنسانية هل يوجد فيها إرادي

يُنخِطَى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن ليس في الأفعال الإنسانية إرادي لأن الإرادي ما كان مبدؤه في نفسه كما يتضح من قول غريغوريوس النيصي في كتاب طبيعة الإنسان ب ٣٢ والدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ٢١ وأرسطو في الخلقيات ك ٣ ب ١. ومبدأ الأفعال الإنسانية ليس في نفس الإنسان بل خارجاً عنه لأن شهوة الإنسان تتحرك إلى الفعل من المُستَهَي وهو خارجٌ عن الإنسان وبمثابة محرك غير متحرك كما في كتاب النفس ٣ م ٥٤. فإذاً ليس في الأفعال الإنسانية إرادي

٢ وأيضاً قد أثبت الفيلسوف في الطبيعيات ك ٨ م ٢٨ ان ليس يوجد في الحيوانات فعلٌ جديدٌ الا وهو مسبوق بحركةٍ أخرى خارجية. وجميع أفعال الإنسان جديدة إذ ليس شيء من أفعاله أزلياً. فإذاً مبدأ جميع الأفعال الإنسانية خارجٌ عن الإنسان. فإذاً ليس فيها إرادي

٣ وأيضاً من يفعل باختياره يقدر أن يفعل بنفسه وهذا لا يصح في الإنسان ففي يو ١٥: ٥ «بدوني لا تستطيعون أن تعملوا شيئاً» فإذاً ليس في الأفعال الإنسانية إرادي

لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ٢٤ «الإرادي فعلٌ

نطقي» والأفعال الإنسانية أفعال نطقية. فإذا يوجد فيها إرادي

والجواب أن يقال لا بد أن يكون في الأفعال الإنسانية إرادي وتحقق ذلك ان لبعض الأفعال أو الحركات مبدأ في نفس الفاعل أو في نفس ما يتحرك ول بعضها مبدأ خارجاً عنه فان الحجر متى تحرك صعداً كان مبدأ هذه الحركة خارجاً عن الحجر ومتى تحرك سفلأ كان مبدأ هذه الحركة في نفس الحجر ومن الأشياء المتحركة من مبدأ داخلي ما يحرك نفسه ومنها ما لا يحرك نفسه لأنه لما كان كل فاعل أو متحرك يفعل أو يتحرك لغاية كما مر في مب ١ ف ١ كان ما يتحرك تحركاً كاملاً من مبدأ داخلي هو ما فيه مبدأ داخلي ليس ليتحرك فقط بل ليتحرك إلى الغاية وحدث شيء لغاية يقتضي معرفة الغاية بوجه ما فإذا كل ما يفعل أو يتحرك من مبدأ داخلي فإن كان عالماً بالغاية نوعاً من العلم فهو حاصل في نفسه على مبدأ فعله ليس ليفعل فقط بل ليفعل لغاية أيضاً وان لم يكن عالماً بالغاية أصلاً فهو وان كان حاصل في نفسه على مبدأ الفعل أو الحركة ليس حاصل في نفسه على مبدأ الفعل أو التحرك لغاية بل ذلك حاصل له من آخر يلقي فيه مبدأ الحركة نحو الغاية فإذا ليس يطلق على مثل هذا انه يحرك نفسه بل انه يتحرك من غيره واما ما يعلم الغاية فيطلق عليه انه يحرك نفسه لأن له في نفسه مبدأ ليس ليفعل فقط بل ليفعل لغاية أيضاً ولذا لما كان كلا الأمرين فيه أي فعله وفعله لغاية صادريين عن مبدأ داخلي يقال لحركاته وأفعاله إرادية. على أن اسم الإرادي يدل على كون الحركة والفعل صادريين عن ميل المتحرك والفاعل ومن ثم فالإرادي على ما عرفه أرسطو وغريغوريوس النيصي ليس «ما كان مبدؤه داخلياً» فقط بل مع قيد «العلم» أيضاً. فإذا لما كان الإنسان بالأخص يُدرك غاية فعله ويحرك نفسه كان الإرادي موجوداً بالأخص في أفعاله

إذا أُجيب على الأول بأن ليس كل مبدأ مبدأ أول فإذا وان كان من

حقيقة الإرادي أن يكون مبدؤه داخلياً لا ينافيها مع ذلك كون مبدئه الداخلي صادراً أو متحركاً عن مبدأ خارجي إذ ليس في حقيقته أن يكون مبدؤه الداخلي هو المبدأ الأول. ومع ذلك يجب أن يُعلم أنه قد يعرض أن يكون مبدأ الحركة أول في جنس لا مطلقاً كما أن الجرم السماوي هو المغير الأول في جنس المتغيرات لكنه ليس بالمحرك الأول مطلقاً بل انه يتحرك بالحركة المكانية من محرك أعلى فكذا إذن المبدأ الداخلي للفعل الإرادي وهو القوة المدركة والشوقية مبدأ أول في جنس الحركة الشوقية وإن كان باعتبار غير ذلك من أنواع الحركة يتحرك من شيء خارجي

وعلى الثاني بأن حركة الحيوان الجديدة إنما تكون مسبقة بحركة خارجية من وجهين أحدهما من حيث أن حاسة الحيوان تستحضر بالحركة الخارجية محسوساً يحرك الشهوة بتصوره كما إذا رأى الأسد أَيْلاً مقرباً بحركته يأخذ أن يتحرك نحوه والثاني من حيث أن جسم الحيوان يأخذ أن يتأثر على نحو ما تأثراً طبيعياً بالحركة الخارجية كما يتأثر بالبرودة أو الحرارة ومتى تأثر الجسم بحركة جسم خارج تأثر أيضاً بالعرض الشوق الحسي الذي هو قوة ذات آلة جسمية كما إذا حصل عن تغير الجسم بنحو ما تحرك الشوق إلى اشتهاء شيء. على أن هذا ليس منافياً لحقيقة الإرادي كما مرّ قريباً لأن هذه الحركات الصادرة عن جسم خارج هي من جنس آخر

وعلى الثالث بأن الله يحرك الإنسان إلى الفعل لا يعرضه الشيء المُشْتَهَى على حسه أو بتأثيره في بدنه فقط بل بتحريكه إرادته أيضاً لأن جميع حركات الإرادة والطبيعة صادرة عن الله باعتبار كونه المحرك الأول وكما لا ينافي حقيقة الطبيعة كون حركتها صادرة عن الله باعتبار كونه المحرك الأول من حيث أن الطبيعة آلة لله المحرك كذلك لا ينافي حقيقة الفعل الإرادي كونه صادراً عن الله من حيث أن

الإرادة تتحرك منه تعالى إلا من حقيقة الحركة الطبيعية والإرادية أن تكون صادرة عن مبدأ داخلي

### الفصل الثاني

في أنه هل يوجد إرادي في الحيوانات العجم

يُنْتَخَطُ إلى الثاني بأن يُقال يظهر ان ليس في الحيوانات العجم إرادي لأن الإرادي مشتق من الإرادة ولكون محل الإرادة هو النطق كما في كتاب النفس ٣ م ٤٢ يتمتع وجودها في الحيوانات العجم. فكذا إذا ليس يوجد فيها إرادي

٢ وأيضاً إنما يقال للإنسان رب أفعاله باعتبار كون الأفعال الإنسانية إرادية. والحيوانات العجم ليست ربة أفعالها لأنها لا تفعل بل تتفعل بالأحرى كما قال الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ٢٧. فإذا ليس في الحيوانات العجم إرادي

٣ وأيضاً قال الدمشقي في الكتاب المذكور ب ٢٤ ان «الأفعال الإرادية يترتب عليها المدح أو الذم» وأفعال الحيوانات العجم لا تستحق مدحاً أو ذماً. فإذا ليس فيها إرادي  
لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلفيات ك ٣ ب ١ «يشترك الأطفال والحيوانات العجم في الإرادي» وبمثله قال غريغوريوس النيصي في كتاب طبيعة الإنسان ب ٣٢ والدمشقي في الموضوع المتقدم ذكره

والجواب أن يُقال إن حقيقة الإرادي تقتضي كون مبدأ الفعل داخلياً مع إدراك الغاية على نحو ما كما تقدم في الفصل الآنف. وإدراك الغاية على ضربين تام وناقص فالتام متى لم يُتصور الشيء الذي هو غاية فقط بل متى أدركت أيضاً حقيقة الغاية والمناسبة بينها وبين الفعل المتوجه إليها وهذا الضرب من إدراك الغاية خاص بالطبيعة الناطقة. والناقص قائم بتصور الغاية فقط دون ادراك حقيقتها والمناسبة بينها وبين الفعل وهذا الضرب من الإدراك يحصل عند

الحيوانات العجم بالحس والاعتبار الطبيعي. فادراك الغاية الكامل يلحقه الإرادي الكامل بمعنى أن من يتصور الغاية ويتروى فيها وفي ما إليها يجوز له أن يتحرك إليها أو لا يتحرك وادراكها الناقص يلحقه الإرادي الناقص بمعنى أن متصور الغاية ليس يتروى فيها بل يتحرك إليها حالاً ومن ثمّ كان الإرادي الكامل خاصاً بالطبيعة الناطقة والإرادي الناقص حاصلًا في الحيوانات العجم أيضاً

إذاً أُجيب على الأول بأن معنى الإرادة الشهوة النطقية فيمتنع وجودها في ما خلا عن النطق. وأما الإرادي فانه مشتق من الإرادة ويجوز إطلاقه توسعاً على ما يتضمن شيئاً من شبه الإرادة وبهذا المعنى يُجعل في الحيوانات العجم من حيث انها تتحرك إلى الغاية بضرب من الإدراك

وعلى الثاني بأن الإنسان إنما هو ربُّ فعله من حيث يتروى في أفعاله لأن الإرادة إنما تتعلق قدرتها بطرفي الفعل من حيث ان العقل المتروى يتعلق بالمتقابلات. وليس الإرادي بهذا المعنى موجوداً في الحيوانات العجم كما تقدم في جرم الفصل  
وعلى الثالث بأن المدح والذم إنما يلحقان الإرادي باعتبار حقيقته الكاملة التي لا وجود لها في الحيوانات العجم

### الفصل الثالث

هل يمكن وجود الإرادي دون فعل

يُتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أنه يمتنع وجود الإرادي دون فعل إذ إنما يقال إرادي لما يصدر عن الإرادة. وليس يمكن صدور شيء عن الإرادة إلا بفعل ما ولو فعل الإرادة نفسها. فإذا يمتنع وجود الإرادي دون فعل

٢ وأيضاً كما أنه بفعل الإرادة يقال لذي الإرادة انه يريد كذلك بعدم فعلها يقال انه لا يريد. وعدم الإرادة يؤثر غير الإرادي المقابل للإرادي. فإذا

يتمتع وجود الإرادي عند عدم فعل الإرادة

٣ وأيضاً ان الإدراك من حقيقة الإرادي كما تقدم في الفصل الآنف. وإنما يحصل الإدراك بفعل ما. فإذا تمتع وجود الإرادي دون فعل

لكن يعارض ذلك ان ما نحن أربابه يقال له إرادي. ونحن أرباب الفعل وعدم الفعل والإرادة وعدم الإرادة. فإذا كما أن كلاً من الفعل والإرادة إرادي كذلك كل من عدم الفعل وعدم الإرادة إرادي

والجواب أن يقال يقال إرادي لما يصدر عن الإرادة ويقال لشيء أنه 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 أنه صادر عن الریان باعتبار تركه تدبيرها. لكن يجب أن يُعلم ان ما يلزم عن عدم الفعل ليس يُسند دائماً إلى الفاعل على أنه علة له بعدم فعله بل إنما يُسند إليه متى قدر ووجب عليه أن يفعل لأنه إذا امتنع على الریان إدارة السفينة أو لم يكن تدبيرها موكولاً إليه فليس يُسند إليه غرقها الذي يحدث في غيبته. وعلى هذا فلما كانت الإرادة تقدر بإرادتها وفعلها أن تمنع عدم الإرادة وعدم الفعل بل قد يكون ذلك واجباً عليها كان عدم الإرادة وعدم الفعل يُسند إليها على أنها علة له وبهذا الاعتبار يجوز وجود الإرادي دون فعل فقد يكون دون فعل خارجي لا داخلي كإرادة عدم الفعل وقد يكون دون فعل داخلي أيضاً كعدم إرادة الفعل

إذا أُجيب على الأول بأن الإرادي ليس يطلق على ما يصدر عن الإرادة قصداً باعتبار فعلها فقط بل يطلق أيضاً على ما يصدر عنها تبعاً باعتبار عدم فعلها

وعلى الثاني بأن عدم الإرادة يقال باعتبارين فالما أن يراد به معنى كلمة واحدة كالإباء فيكون معنى عدم إرادة القراءة إرادة عدم القراءة كما أن معنى قولك

أبى أن أقرأ أريد أن لا أقرأ وعدم الإرادة بهذا المعنى يؤثر غير الإرادي وأما أن يراد به معنى كلام فلا يكون دالاً على فعل الإرادة وهو بهذا المعنى لا يؤثر غير الإرادي وعلى الثالث بأن الإرادي يقتضي فعل الإدراك كما يقتضي فعل الإرادة أي متى كان في قدرة الإنسان أن يعتبر ويريد ويفعل وحينئذٍ كما أن عدم الإرادة وعدم الفعل في حينه إرادي كذلك عدم الاعتبار أيضاً

### الفصل الرابع هل يمكن قسر الإرادة

يُتَخَطَّى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أنه يمكن قسر الإرادة لأن كل شيء يجوز قسره مما هو أقدر منه. وهناك شيء أقدر من الإرادة البشرية وهو الله. فإذا يمكن قسرها منه في الأقل ٢ وأيضاً كل منفعل فانه يُفسَّر من فاعله متى تحرك منه. والإرادة قوة منفعة لأنها محرك متحرك كما في كتاب النفس ٣ م ٥٤. فإذا لما كانت تتحرك أحياناً من فاعلها يظهر انها تُقَسَّر أحياناً

٣ وأيضاً أن الحركة القسرية ما كانت منافرة للطبيعة. وقد تكون حركة الإرادة منافرة للطبيعة كما هو ظاهر في حركتها إلى الخطأ الذي هو منافراً للطبيعة كما قال الدمشقي في الدين المستقيم ك ٤ ب ٢١. فإذا يمكن أن تكون حركة الإرادة قسرية

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ٥ ب ١٠ ان ما يحدث بالإرادة فليس يحدث بالضرورة. وكل ما يحدث قسراً فانه يحدث بالضرورة. فإذا ما يحدث بالإرادة يمتنع حدوثه قسراً. فإذا يمتنع قسر الإرادة على الفعل

والجواب أن يقال للإرادة فعلاً ما يصدر عنها مباشرة وهو الإرادة والثاني ما تأمر به فيصدر بواسطة قوة أخرى كالمشي والتكلم اللذين تأمر بهما الإرادة ويصدران بواسطة القوة المحركة فباعتبار الأفعال المأمور بها من الإرادة يجوز قسر الإرادة من حيث يجوز منع الأعضاء الخارجة بالقوة القسرية عن تنفيذ أمر الإرادة وأما باعتبار فعل الإرادة الابتدائي فيمتنع قسرها وتحقيق ذلك أن فعل الإرادة إنما هو ميلٌ صادرٌ عن مبدأ داخلٍ مدركٍ كما أن الشهوة الطبيعية ميلٌ صادرٌ عن مبدأ داخلٍ دون إدراكٍ والشئ القسري أو الاكراهي يصدر عن مبدأ خارجٍ. فإذاً كون فعل الإرادة قسرياً أو كرهياً منافٍ لحقيقته كما ينافي حقيقة ميل الحجر الطبيعي أو حركته الطبيعية ذهابه صعوداً فإن الحجر يمكن إرساله صعوداً بالقسر لكن يستحيل صدور هذه الحركة القسرية عن ميله الطبيعي وكذا أيضاً يجوز جذب الإنسان قسراً إلا أن صدور ذلك عن ميله الطبيعي ينافي حقيقة القسر

إذاً أجيب على الأول بأن الله لكونه أقدر من الإرادة البشرية يقدر على تحريكها كقوله في أم ٢١: ١ «قلب الملك في يد الرب فحيثما شاء يميله» ولو كان ذلك بالقسر لم يكن يفعل الإرادة ولم تتحرك الإرادة بل شيء آخر على رغمها

وعلى الثاني بأنه ليس كلما تحرك منفعلاً من فاعله تكون حركته قسرية بل متى كانت حركته هذه منافرة لميله الباطن والألّا كان كل ما يحدث في الأجسام البسيطة من الاستحالات والتولدات غير طبيعي وقسرياً مع أن ذلك طبيعيٌ بسبب ما في المادة أو المحل من الاستعداد الباطن لتلك الحالة. وكذا أيضاً متى تحركت الإرادة من المشتبه بحسب ميلها لم تكن حركتها هذه قسرية بل إرادية

وعلى الثالث بأن ما تجنح إليه الإرادة بالخطيئة وإن كان في الحقيقة شراً

ومنافراً للطبيعة النطقية لكنه يُعتبر خيراً وملائماً للطبيعة من حيث يلائم الإنسان باعتبار ما فيه من لذة حسية أو باعتبار صدوره عن ملكة فاسدة

### الفصل الخامس

في أن القسر هل يُحدث غير الإرادي

يُنْتَطَى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن القسر لا يحدث غير الإرادي لأن الإرادي وغير الإرادي إنما يقالان باعتبار الإرادة. والإرادة يمتنع قسرها كما مر بيانه في الفصل الآنف. فإذا يمتنع إحداث القسر لغير الإرادي

٢ وأيضاً ان غير الإرادي يقارنه الألم كما قال الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ٢١ والفيلسوف في الخلفيات ك ٣ ب ١ وقد يرد القسر على بعض الناس دون أن يتألم. فالقسر إذن لا يحدث غير الإرادي

٣ وأيضاً ما يصدر عن الإرادة يمتنع أن يكون غير إرادي. وقد يصدر بعض القسريات عن الإرادة كما لو تصعد إنسان مع الجسم الثقيل إلى فوق أو ثنى الأعضاء على خلاف مثاتها الطبيعي. فالقسر إذن لا يحدث غير الإرادي

لكن يعارض ذلك قول الدمشقي والفيلسوف في الموضوعين المتقدم ذكرهما «بعض الأشياء غير إرادي بالقسر»

والجواب أن يقال إنَّ القسر يقابل تَوّاً الإرادي كما يقابل الطبيعي أيضاً لأن الإرادي والطبيعي متفقان في أن كليهما يصدر عن مبدأ داخلٍ والقسري يصدر عن مبدأ خارجٍ. ولذلك فكما أن القسر في ما خلا عن الإدراك يحدث شيئاً ضد الطبيعة كذلك في ذي الإدراك يحدث شيئاً ضد الإرادة. وما كان ضد الطبيعة يقال له غير طبيعي وما كان ضد الإرادة أيضاً يقال له غير إرادي. فالقسر إذن يحدث غير الإرادي

إذا أُجيب على الأول بأن غير الإرادي يقابل الإرادي وقد مرّ في الفصل

الآنف ان الإرادي لا يطلق على الفعل الصادر عن الإرادة مباشرةً فقط بل على الفعل المأمور به منها أيضاً فباعتبار الفعل الصادر عنها مباشرة لا يجوز عليها قسرٌ كما مرَّ في الفصل الآنف وأما باعتبار الفعل المأمور به منها فيجوز قسرها وباعتبار هذا الفعل يُحدث القسر غير الإرادي

وعلى الثاني بأنه كما أن الطبيعي يُطلق على ما يوافق ميل الطبيعة كذلك الإرادي يُطلق على ما يوافق ميل الإرادة. ويقال لشيءٍ طبيعيٍّ على نحوين أحدهما لصدوره عن الطبيعة من حيث هي مبدأً فعليٍّ كما أن التسخين طبيعيٌّ للنار والثاني باعتبار المبدأ الانفعالي أي لأن فيه ميلاً غريزياً إلى قبول الأثر من المبدأ الخارج كما يقال لحركة السماء طبيعية لما في الجرم السماوي من الاستعداد الطبيعي لهذه الحركة وان كان المحرك إرادياً. وكذا أيضاً يجوز أن يقال لشيءٍ إراديٍّ على نحوين أحدهما باعتبار الفعل كما إذا أراد مريدٌ أن يفعل شيئاً والثاني باعتبار الانفعال أي متى أراد مريدٌ أن يفعل من آخر فمتى صدر الفعل عن فاعل خارج وكان المنفعل يريد أن يفعل لم يكن الفعل قسرياً بالإطلاق لأنه وان لم يكن للمنفعل دخلٌ فيه بفعله إلا أن له دخلاً فيه بإرادته أن يفعل ولذلك لا يجوز أن يقال له غير إرادي

وعلى الثالث بأن الحركة التي يتحرك بها الحيوان أحياناً ضد ميل الجسم الطبيعي وان لم تكن طبيعية للجسم لكنها طبيعية على نحو ما للحيوان الذي من طبعه أن يتحرك بحسب شهوته كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٨ م ٢٧ ولذلك لم تكن قسرية مطلقاً بل من وجهٍ وكذا يقال في ثني الأعضاء على خلاف استعدادها الطبيعي فانه قسريٌّ من وجهٍ أي باعتبار العضو الجزئي لا مطلقاً باعتبار الإنسان

## الفصل السادس

في أنّ الخوف هل يُحدث غير الإرادي بالإطلاق

يُنْتَخَطَى إلى السادس بأن يقال: يظهر أن الخوف يُحدث غير الإرادي بالإطلاق لأنه كما أن القسر يتعلق بما ينافي الإرادة في الحال كذلك الخوف يتعلق بالشر المستقبل المنافي للإرادة. والقسر يُحدث غير الإرادي بالإطلاق فكذا الخوف أيضاً

٢ وأيضاً ما كان على حال كذا بالذات إذا أضيف إليه شيء أياً كان يبقى على تلك الحال كما أن ما كان حاراً بالذات إذا اتصل بشيء أياً كان فلا يزال حاراً لبقائه على حاله. وما يُفعل بالخوف فهو غير إرادي بالذات. فإذاً إذا طرأ عليه الخوف فلا يزال غير إرادي

٣ وأيضاً 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 أن ما كان ضرورياً بشرط فهو ضروري من وجه وما كان ضرورياً لا بشرط فهو ضروري مطلقاً. وما يُفعل بالخوف فهو غير إرادي مطلقاً وليس إرادياً إلا بشرط أي بشرط أن يُجتنَب الشر المحذور. فإذاً ما يُفعل بالخوف غير إرادي مطلقاً

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس النيصي في كتاب طبيعة الإنسان ب ٣٠ والفيلسوف في الخليقات ك ٣ ب ١ أن ما يُفعل بالخوف أميل إلى الإرادي منه إلى غير الإرادي

والجواب أن يقال ما يُفعل بالخوف مركّب من الإرادي وغير الإرادي كما قال الفيلسوف وغريغوريوس النيصي في الموضعين المتقدم ذكرهما لأن ما يُفعل بالخوف ليس في حد نفسه إرادياً وإنما يصير إرادياً لأمر ما أي لاجتناب شر محذور إلا أن من أحسن اعتباره وجد أن جانب الإرادي أرجح فيه من

جانب غير الإرادي فانه إراديّ مطلقاً وغير إراديّ من وجهٍ لأن كل شيءٍ إنما يقال له موجودٌ مطلقاً باعتبار كونه بالفعل وأما باعتبار كونه في الذهن فقط فليس موجوداً مطلقاً بل من وجهٍ. وما يُفعل بالخوف فإنما يوجد بالفعل على حسب وقوعه لأنه لما كانت الأشخاص محل الأفعال والشخص من حيث هو هو محدودٌ إلى خصوص مكان وزمان كان ما يُفعل موجوداً بالفعل باعتبار كونه محدوداً إلى خصوص مكان وزمان وإلى سائر الأحوال الشخصية. وما يُفعل بالخوف إراديّ بهذا الاعتبار أي من حيث هو محدودٌ إلى خصوص مكان وزمان أي لأنه والحالة هذه مانعٌ من شرٍ أعظم كان محذوراً كما ان القاء البضائع في البحر يصير إرادياً عند اضطراب البحر خوفاً من الخطر ومن ذلك يتضح انه إراديّ مطلقاً وانه من ثمة يصدق عليه حقيقة الإرادي لأن مبدؤه داخلي. وأما إذا اعتُبر ما يُفعل بالخوف في غير هذه الحالة أي باعتبار كونه منافياً للإرادة فإنما هو أمرٌ اعتباريٌّ فقط فيكون غير إرادي من وجهٍ أي باعتباره في غير هذه الحالة

إذا أُجيب على الأول بأن بين ما يُفعل بالخوف وما يُفعل بالقسر فرقاً ليس من جهة الحال والاستقبال فقط بل أيضاً من جهة أن ما يُفعل بالقسر لا ترضى به الإرادة بل هو مضادٌ لحركتها من كل وجهٍ وما يُفعل بالخوف يصير إرادياً يتوجه حركة الإرادة نحوه وان لم يكن ذلك لنفسه بل لغيره أي لدفع شرٍ محذورٍ لأنه يكفي لحقيقة الإرادي أن يكون إرادياً لغيره إذ ليس الإرادي ما نريده لنفسه فقط على أنه غايةٌ بل ما نريده لغيره أيضاً على أن ذلك الغير غاية. وبذلك يتضح أن ما يُفعل بالقسر لا تفعل فيه الإرادة الباطنة شيئاً ولكنها تفعل شيئاً في ما يُفعل بالخوف ولذلك بعد أن قيل في حد القسري «ما مبدؤه خارجي» قيل أيضاً «مع عدم فعل المقسور شيئاً» لإخراج ما يُفعل بالخوف

كما قال غريغوريوس النيصي في الموضع المتقدم ذكره لأن إرادة الخائف تفعل شيئاً في ما يُفعل بالخوف

وعلى الثاني بأن ما يقال بالإطلاق يبقى على حاله ولو أضيف إليه شيء أياً كان كالحار والأبيض وما يقال بالإضافة يختلف بحسب نسبته إلى الأشياء المختلفة لأن ما هو كبيرٌ بالنسبة إلى شيء هو صغيرٌ بالنسبة إلى آخر. ويقال لشيءٍ إراديٍّ ليس لنفسه فقط أي بالإطلاق بل لغيره أيضاً أي بالإضافة فإذا ليس يمتنع ان ما ليس إرادياً في نفسه يصير إرادياً بالنسبة إلى آخر وعلى الثالث بأن ما يُفعل بالخوف إراديٌّ لا بشرطٍ أي باعتبار كونه يُفعل بالفعل لكنه غير إرادي بشرطٍ أي إذا لم يكن هناك ذلك الخوف فذلك الدليل إذن يلزم منه بالحري العكس

### الفصل السابع

في أنَّ الشهوة هل تُحدث غير الإرادي

يُنْتَطَى إلى السابع بأن يقال: يظهر أن الشهوة تُحدث غير الإرادي فكما أن الخوف انفعال كذلك الشهوة أيضاً. والخوف يُحدث غير الإرادي على نحوٍ ما. فكذا الشهوة أيضاً  
٢ وأيضاً كما أن الخائف يفعل بالخوف ضد ما كان في قصده كذلك الشهواني يفعل بالشهوة. والخوف يُحدث غير الإرادي على نحوٍ ما. فكذا الشهوة أيضاً  
٣ وأيضاً لا بد للإرادي من الإدراك. والشهوة تفسد الإدراك فقد قال الفيلسوف في الخلفيات ك ٦ ب ٥ ان اللذة أو شهوة اللذة تفسد اعتبار الحكمة فالشهوة إذن تُحدث غير الإرادي  
لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ٢٤ «غير الإرادي خالق بالرحمة أو بالعفو وهو يُفعل بالهم» وكلا هذين لا يلائم ما يُفعل بالشهوة

فالشهوة إذن لا تُحدث غير الإرادي

والجواب أن يُقال إنَّ الشهوة لا تُحدث غير الإرادي بل بالأحرى تجعل الشيء إرادياً إذ إنما يقال لشيءٍ إراديٍّ من طريق أن الإرادة تتوجه إليه. والإرادة تميل بالشهوة إلى إرادة ما تشتهيه. فهي إذن لا تجعل الشيء غير إرادي بل تجعله بالأحرى إرادياً

إذاً أجيب على الأول بأن الخوف يتعلق بالشر والشهوة تتعلق بالخير. والشر في نفسه مضادٌّ للإرادة والخير مطابقٌ لها ومن ثمة كان الخوف أولى باحداث غير الإرادي من الشهوة

وعلى الثاني بأن من يفعل شيئاً بالخوف لا تزال إرادته ترفض المفعول باعتباره في نفسه وأما من يفعل شيئاً بالشهوة كالفاجر فلا تبقى فيه الإرادة الأولى التي كانت ترفض المُشتهى بل تصير إلى إرادة ما كانت ترفضه أولاً ومن ثمة كان ما يُفعل بالخوف غير إراديٍّ على نحو ما وما يُفعل بالشهوة إرادياً من كل وجهٍ لأن الفاجر يفعل ضد ما كان عازماً عليه من قبل لا ضد ما يريده الآن وأما الجبان فيفعل ضد ما يريده الآن أيضاً في نفسه

وعلى الثالث بأنه لو كانت الشهوة ترفع الإدراك بالمرّة كما يعرض لمن يصير بالشهوة مجنوناً لرفعت الإراديّ لكنه لم يكن هناك في الحقيقة غير إراديٍّ أيضاً لأن من يفقد العقل فليس عنده إراديٌّ ولا غير إراديٍّ إلا أن ما يُفعل بالشهوة قد لا يُرفع فيه الإدراك بالمرّة إذ لا ترتفع فيه قوة الإدراك بل إنما يرتفع فيه تدبر المفعول الجزئي بالفعل فقط وهو مع ذلك إراديٍّ باعتبار أن المراد بالإرادي ما هو مقدورٌ للإرادة كعدم الفعل وعدم الإرادة ومثله عدم التدبر أيضاً لجواز أن تقاوم الإرادة الشهوة كما سيأتي في مب ٧٧ ف ٦ و ٧

### الفصل الثامن

#### في أنَّ الجهل هل يُحدث غير الإرادي

يُتَخَطَّى إلى الثامن بأن يقال: يظهر أنَّ الجهل لا يُحدث غير الإرادي فإن غير الإرادي حقيق بالمغفرة كما قال الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ٢٤. وما يُفعل بالجهل قد لا يكون حقيقاً بالمغفرة كقوله في ١ كور ١٤: ٣٨ «ان جَهْلَ أَحَدٌ فسيُجْهَل» فالجهل إذاً لا يُحدث غير الإرادي

٢ وأيضاً ان الجهل يصاحب كل خطيئة كقوله في ام ١٤: ٢٢ الذين يفعلون الشر هم في ضلال» فلو كان الجهل يُحدث الإرادة لكانت كل خطيئة غير إرادية وهذا منافٍ لقول اوغسطينوس في كتاب الرجوع ١ ب ١٥ «كل خطيئة فهي إرادية

٣ وأيضاً ان غير الإرادي يصاحبه الألم كما قال الدمشقي في الموضع المتقدم ذكره. وقد يُفعل شيءٌ بجهلٍ ودون ألمٍ كما لو قتل إنسانٌ عدواً يلتمس قتله ظاناً انه قتل وعلاً. فالجهل إذن لا يُحدث غير الإرادي

لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في الموضع المذكور والفيلسوف في الخلفيات ك ٣ ب ١ «من الغير الإرادي ما يحدث بالجهل»

والجواب أن يُقال إنَّ الجهل يُحدث غير الإرادي من حيث ينفي العلم المطلوب للإرادي كما مرَّ في ف ٢ لكن ليس كل جهلٍ ينفي ذلك العلم فيجب أن يُعلم ان نسبة الجهل إلى فعل الإرادة على ثلاثة أنحاء فهو اما مصاحبٌ لفعل الإرادة أو لا حقٌّ له أو سابقٌ فيكون مصاحباً له متى كان المفعول مجهولاً بحيث لو عُلِمَ لفعل أيضاً فإن هذا الجهل ليس يحمل الفاعل على إرادة الفعل بل إنما يعرض هناك أن يكون الشيء مفعولاً ومجهولاً معاً كما في المثال المُورد آنفاً أي متى أراد إنسانٌ قتل عدوه فقتله مع جهله به ظاناً أنه يقتل وعلاً وهذا الجهل لا يفعل غير

الإرادي كما قال الفيلسوف في الموضع المتقدم ذكره لأنه لا يُحدث شيئاً منافياً للإرادة بل ينفي الإرادي لامتناع كون المجهول مراداً بالفعل. ويكون لاحقاً له متى كان الجهل إرادياً وهذا يحدث على نحوين باعتبار ضربَي الإرادي المتقدم ذكرهما في ف ٣ احدهما حيث يتعلق فعل الإرادة بالجهل كما لو أراد إنسانُ الجهل اما تنصلاً من الالتم أو لئلا ينزع عن اقترافه كقول أيوب ٢١: ١٤ «معرفة طرقك لانبغيها» وهذا يقال له جهلٌ مقصودٌ والثاني حيث يكون العلم بالمجهول ممكناً وواجباً فإن عدم الفعل وعدم الإرادة يكون حينئذٍ إرادياً كما مرّ في ف ٣ ومحل هذا الضرب من الجهل إما متى لم يلاحظ الإنسان بالفعل ما ملاحظته ممكنة وواجبة ويقال له حينئذٍ جهل سوء الانتخاب وهو يصدر عن الألم أو عن الملكة وأما متى لم يُعَنَ بتحصيل ما يجب أن يكون حاصلًا عليه من العلم كجهل الحق العام الواجب على الإنسان معرفته فانه إرادي لصدوره عن التواني. ومتى كان الجهل إرادياً بنحوٍ من ذلك لم يُحدث غير الإرادي مطلقاً بل من وجهٍ أي من حيث يسبق حركة الإرادة إلى فعل شيءٍ لو حصل العلم به لم تحصل تلك الحركة. ويكون الجهل سابقاً متى لم يكن إرادياً ولكنه علة لإرادة ما لو لم يكن ذلك الجهل لما أراده كما إذا جهل إنسان ظرفاً من ظروف الفعل لم تجب عليه معرفته فحمله جهله هذا على فعل شيءٍ لو علم ذلك الظرف لما فعله كما لو بحث إنسان كما ينبغي فلم يعلم بمرور أحدٍ في الطريق فرمى بسهمٍ أصاب ماراً فقتله وهذا الضرب من الجهل يُحدث غير الإرادي مطلقاً

ومن ذلك يتضح الجواب على الاعتراضات فان الاعتراض الأول واردٌ على جهل ما يجب على الإنسان معرفته والثاني على جهل الانتخاب الذي هو إرادي من وجهٍ كما مرّ قريباً والثالث على الجهل المصاحب للإرادة



## المبحث السابع

### في ظروف الأفعال الإنسانية - وفيه أربعة فصول

ثم يجب النظر في ظروف الأفعال الإنسانية والبحث في ذلك دور على أربع مسائل - ١ في أنَّ الظرف ما هو - ٢ في أنَّ اللاهوتي هل يجب عليه أن ينظر في ظروف الأفعال الإنسانية - ٣ في أنَّ الظروف كم هي - ٤ في أيُّها أخصُّ

## الفصل الأول

### في أنَّ الظرف هل هو عَرَضٌ للفعل الإنساني

يُتَخَطَّى إلى الأول بأن يقال: يظهر أنَّ الظرف ليس عرضاً للفعل الإنساني فقد قال توليوس في كتاب الخطابة «الظرف ما به يزيد الكلام الاستدلال قوة وثاقفة». والكلام يجعل للاستدلال وثاقفة بوجه الخصوص مما هو من جوهر الأمر كالحَدِّ والجنس والنوع ونحو ذلك مما أورده توليوس في كتاب الجدل لتعليم الخطيب طرق الاستدلال. فإذا ليس الظرف عرضاً للفعل الإنساني

٢ وأيضاً من شأن العرض أن يحل في المعروض. والظرف ليس يحل في المظروف بل هو خارج عنه. فإذا ليست الظروف اعراضاً للأفعال الإنسانية

٣ وأيضاً ليس للعَرَض عَرَضٌ. والأفعال الإنسانية أعراضٌ. فإذا ليست الظروف اعراضاً للأفعال

لكن يعارض ذلك أن أحوال الجزئي الجزئية يقال لها اعراضٌ مشخصة له. والفيلسوف يطلق الظروف على جزئيات كل من الأفعال أي على أحواله الجزئية كما في الخلفيات ك ٣ ب ١. فالظروف إذن أعراضٌ شخصية للأفعال الإنسانية

والجواب أن يقال لما كانت الأسماء هي دلائل العقول كما قال الفيلسوف في كتاب العبارة ١ ب ١ وجب أن يكون انتقال التسمية بحسب انتقال المعرفة العقلية ومعرفتنا العقلية تنتقل من الأبين إلى الأقل بياناً فكانت الأسماء عندنا تُنقل من الأبين للدلالة على الأقل بياناً ومن ثم نُقل اسم البعد من الأشياء المتباينة في المكان إلى جميع الأضداد كما في الإلهيات ك ١٠ م ١٣ و ١٤. وكذا نستعمل الأسماء الدالة على الحركة المكانية للدلالة على غيرها من الحركات من حيث أن الأجسام المحدودة بالمكان بينة لنا غاية البيان ومن ثم نُقل اسم الظرف من الأشياء المتحيزة إلى الأفعال الإنسانية. ويقال في المتحيزات ظرف لما هو خارج عن الشيء ولكنه مماس له أو مجاور له في المكان. ولهذا فجميع الأحوال التي هي خارجة عن جوهر الفعل ولكنها مماسة للفعل الإنساني بوجه من الوجوه يقال لها ظروف. وما كان مختصاً بشيء وهو خارج عن جوهره يسمى عرضاً له. فإذا ظروف الأفعال الإنسانية اعراض لها

إذا أُجيب على الأول بأن الكلام يجعل للاستدلال وثيقة أولاً من جوهر الفعل وثانياً من الظروف المكتتفة الفعل كما أن القاتل يُعد مجرمًا أولاً من فعله القتل وثانياً من فعله إياه غدرًا أو طلباً للربح أو في زمان أو مكان مقدس أو نحو ذلك وإلى هذا أشار توليوس بقوله ان الكلام يزيد الاستدلال وثيقة بالظرف أي يجعله وثيقاً بالاعتبار الثاني

وعلى الثاني بأن شيئاً يقال له عرض لآخر على نحوين أي اما لقيامه به كما يُقال إن الأبيض عرض لسقراط واما لمجامعته إياه في محل واحد بعينه كما يُقال إن الأبيض عرض للموسيقي من حيث أنهما مجتمعان ومتلاقيان على نحو ما في محل واحد وبهذا المعنى يُقال إن الظروف اعراض للأفعال

وعلى الثالث بأنه قد تقدم قريباً أن العرض يكون عرضاً للعرض بسبب

اجتماعهما في المحل إلا أن هذا يحدث على نحوين الأول أن تكون نسبة العرضيين إلى المحل الواحد دون ترتب بينهما كنسبة الأبيض والموسيقي إلى سقراط والثاني أن تكون بترتب بينهما كما إذا كان المحل يقبل أحدهما بواسطة الآخر كقبول الجسم اللون بواسطة السطح فيكون أحدهما قائماً بالآخر أيضاً لأن نقول إن اللون قائم بالسطح. وللظروف نسبة إلى الأفعال بكلا النحويين فإن بعض الظروف الخاصة بالفعل تتعلق بالفاعل بدون توسط الفعل كمكان الشخص وحالته وبعضها يتعلق به بتوسط الفعل ككيفية الفعل

### الفصل الثاني

في أن اللاهوتي هل يجب عليه أن ينظر في ظروف الأفعال الإنسانية يُتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن اللاهوتي لا يجب عليه أن ينظر في ظروف الأفعال الإنسانية إذ إنما ينظر في الأفعال الإنسانية من حيث هي متكيفة أي من حيث هي حسنة أو قبيحة. وهي يمتنع تكيفها من الظروف إذ ليس يتكيف شيء في صورته مما هو خارج عنه بل مما هو داخل فيه. فاللاهوتي إذن ليس يجب عليه أن ينظر في ظروف الأفعال الإنسانية

٢ وأيضاً ان الظروف اعراض للأفعال وقد يعرض لواحد أمور غير متناهية ومن ثمة قيل في الإلهيات ك ٦ م ٤ «ما من فن أو علم يبحث في الموجود بالعرض الا فن السفسطة» فإذا ليس من شأن اللاهوتي النظر في ظروف الأفعال الإنسانية

٣ وأيضاً ان النظر في الظروف إنما هو إلى الخطيب. وليست الخطابة جزءاً من علم اللاهوت. فإذا ليس النظر في الظروف إلى اللاهوتي

لكن يعارض ذلك ان جهل الظروف يُحدث غير الإرادي كما قال الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ٤ وغريغوريوس النيصي في كتاب طبيعة الإنسان

ب ٣١. وغير الإرادي يعذر من الذنب الذي إنما النظر فيه إلى اللاهوتي. فإذا كذلك النظر في الظروف إنما هو إلى اللاهوتي

والجواب أن يُقال إنَّ نظر اللاهوتي يتعلق بالظروف من ثلاثة وجوهٍ أولاً لأنه ينظر في الأفعال الإنسانية من حيث يتوجه بها الإنسان إلى السعادة وكل ما يتوجه إلى غاية يجب أن يكون معادلاً لها ومعادلة الأفعال للغاية تتقدر بالظروف المقتضاة لها ومن ثمة كان النظر في الظروف إلى اللاهوتي. وثانياً لأنه ينظر في الأفعال الإنسانية من حيث يوجد فيها الحسن والقبيح والأحسن والأقبح وهذا يختلف بحسب الظروف كما سيأتي بيانه في مب ١٨ ف ١٠ و ١١ ومب ٧٣ ف ٧. وثالثاً لأنه ينظر في الأفعال الإنسانية من حيث يترتب عليها الثواب أو العقاب مما يلائمها ويقتضي أن تكون إرادية. والفعل الإنساني يُعتبر إرادياً أو غير إرادي من معرفة الظروف أو جهلها كما تقدم في المعارضة. ومن ثمة كان النظر في الظروف إلى اللاهوتي

إذا أُجيب على الأول بأن الخير المتوجه إلى غاية يقال له مفيدٌ والمفيد يتضمن إضافةً إلى شيءٍ ومن ثمة قال الفيلسوف في الخلقيات ك ١ ب ٦ ان الخير الذي في المضاف مفيدٌ. والمضاف لا يسمى مما في داخله فقط بل مما يقارنه من الخارج أيضاً كما يظهر في الأيمن والأيسر والمساوي والغير المساوي وأشباهها ولأن الأفعال إنما تكون خيرة من حيث هي مفيدةٌ للوصول إلى الغاية فلا يمتنع أن يقال لها حسنةٌ أو قبيحةٌ باعتبار معادلتها لأمرٍ مقارنة لها من الخارج

وعلى الثاني بأن الاعراض الحاصلة بالعرض من جميع الوجوه لا يبحث فيها فنٌ من الفنون بسبب عدم تعيينها وعدم تنهايتها ومثل هذه الاعراض لا تتضمن حقيقة الظرف فقد مرَّ في الفصل الأنف ان الظروف خارجة عن الفعل ولكنها مماسةٌ له بوجهٍ من الوجوه ومتوجهة إليه. واما الاعراض بالذات فتدخل في

## بحث الفنون

وعلى الثالث بأن الظروف يبحث فيها الخُلقي والسياسي والخطيب اما الخُلقي فمن حيث يُحصل بها على واسطة الفضيلة في الأفعال والانفعالات الإنسانية أو يُتجافى بها عنها وأما السياسي والخطيب فمن حيث أن الظروف هي مصدر المدح أو الذم والبراءة أو الذنب في الأفعال لكن على اختلاف بينهما لأن ما يورده الخطيب على سبيل الاقناع يورده السياسي على سبيل الحكم. وأما اللاهوتي الذي تخدمه سائر الفنون فيبحث فيها من جميع الوجوه المذكورة فهو يشارك الخُلقي في البحث عن الأفعال من حيث نسبتها إلى الفضيلة أو الرذيلة ويشارك الخطيب والسياسي في البحث عنها من حيث يترتب عليها عقابٌ أو ثوابٌ

### الفصل الثالث

في أن عدد الظروف المذكور في الكتاب الثالث من الخلقيات هل هو صحيح يُتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن عدد الظروف المذكور في الكتاب الثالث من الخلقيات غير صحيح لأن المراد بظرف الفعل ما كان له إلى الفعل نسبة خارجية. وليس كذلك سوى الزمان والمكان. فليس للفعل إذن سوى ظرفين فقط وهما متى واين

٢ وأيضاً إنما يُعلم حسن الفعل أو قبحه من الظروف. وهذا يرجع إلى حال الفعل. فإذا جميع الظروف تدرج تحت ظرفٍ واحدٍ وهو حال الفعل

٣ وأيضاً ليست الظروف من جوهر الفعل. وعلل الفعل ترجع في ما يظهر إلى جوهره. فإذا لا يجب أن يُجعل علة الفعل ظرفاً له فلا تكون من ولمَ وفيَمَ ظرفاً لأن من من قبيل العلة الفاعلة ولمَ من قبيل العلة الغائية وفيَمَ من قبيل العلة المادية

لكن يعارض ذلك نصُّ الفيلسوف في الكتاب المتقدم ذكره

والجواب أن يُقال إن توليوس في كتابه الأول في الخطابة جعل الظروف سبعة وهي  
المشار إليها في هذا البيت

ظروف فعلٍ مَنْ وماذا ومتى أينَ يَمَ لِمَ وكيفَ ثَبَتَا

إذ لا بد في كل فعل من اعتبار مَنْ فَعَلَ وبأية واسطة أو آلة فَعَلَ وماذا فعل واين فَعَلَ  
ولماذا فعل وكيف فعل ومتى فَعَلَ. وقد زاد عليها ارسططاليس في الموضع المتقدم ذكره ظرفاً  
آخر وهو فيمَ وقد أدخله توليوس في ماذا. ووجه جعل الظروف في هذا العدد ان المراد بالظرف  
ما كان خارجاً عن جوهر الفعل ولكنه مماسٌ له بوجهٍ وهذا يعرض على ثلاثة أنحاء احدهما من  
حيث يماسُ نفس الفعل والثاني من حيث يماسُ علة الفعل والثالث من حيث يماسُ المفعول فيماس  
نفس الفعل اما بطريق مقداره كالزمان والمكان أو بطريق حاله ككيفية حدوثه. وأما من جهة  
المفعول فكما إذا اعتُبرَ ماذا فَعَلَ الفاعل. واما من جهة العلة فيحصل لِمَ من جهة العلة الغائية وفيَمَ  
من جهة العلة المادية أو الموضوع وَمَنْ من جهة العلة الفاعلة الأصلية وبأية آلة من جهة العلة  
الفاعلة الآلية

إذا أُجيب على الأول بأن الزمان والمكان ظرفان للفعل بطريق المقدار واما سائر  
الظروف فإنما هي ظروفٌ له من حيث تماسه خارجاً عن جوهره بطريق آخر

وعلى الثاني بأن حال الحسن أو القبح ليس ظرفاً بل لازماً لجميع الظروف. وأما الحال  
الذي يُجعل ظرفاً خصوصياً فهو ما كان من قبيل كيفية الفعل كسرعة السير أو بطئه وكشدة  
الضرب أو خفته ونحو ذلك

وعلى الثالث بأن تلك الهيئة الحاصلة عن العلة المتوقف عليها جوهر الفعل لا يقال لها  
ظرفٌ بل الظرف هيئة أخرى زائدة كما أنه لا يُعتَبَرُ ظرفاً للسرقة كون المسروق مال الغير  
لرجوع ذلك إلى جوهر السرقة بل كونه كثيراً أو قليلاً وكذا يقال في

سائر الظروف الحاصلة من جهة العلة الأخرى فليست الغاية التي تفيد الفعل حقيقته النوعية ظرفاً له بل الظرف غايةً أخرى زائدة كما أن فعل الشجاع بشجاعةٍ لأجل فضيلة الشجاعة ليس ظرفاً بل إنما الظرف لو فعل بشجاعةٍ لأجل انقاذ المدينة أو لأجل المسيح أو نحو ذلك وقس عليه ظرف ماذا فانه متى ألقى إنسانٌ آخرَ في الماء قبله لم يكن البلل ظرفاً للفعل بل إنما الظرف في ما يحصل عن البلل من التبريد أو التسخين أو المنفعة أو الضرر

### الفصل الرابع

في أن ما لأجله الفعل وما فيه الفعل هل هما أخص الظروف  
يُنْتَطَى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن ما لأجله الفعل وما فيه الفعل ليسا أخص الظروف  
كما في الخليقات ك ٣ ب ١ لأن ما فيه الفعل هو المكان والزمان في ما يظهر وهما ليسا أخص الظروف في ما يظهر لأنهما خارجان جداً عن الفعل. فإذا ليس ما فيه الفعل أخص الظروف  
٢ وأيضاً ان غاية الشيء أمرٌ خارجٌ عنه فليست أخص الظروف في ما يظهر  
٣ وأيضاً ان أخص ما في كل شيء علته وصورته. وعلة الفعل هي الشخص الفاعل وصورته هي حاله. فهما إذن في ما يظهر أخص الظروف  
لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس النيصي في كتاب طبيعة الإنسان ب ٣١ ان اخص الظروف «ما لأجله الفعل وما هو المفعول»  
والجواب أن يقال إنما يقال للأفعال إنسانيةً حقيقةً من حيث هي إرادية كما مرَّ في مب ١  
ف ١ ومحرك الإرادة وموضوعها هو الغاية فكان أخص جميع الظروف ما يماس الفعل من جهة الغاية وهو المعبر عنه بما لأجله ثم يليه في الأهمية ما يماس جوهر الفعل وهو المعبر عنه بماذا فعل وأما سائر الظروف فمتفاوتة في ذلك بحسب تفاوتها في القرب إليهما

إذاً أجيب على الأول بأنه ليس مردداً الفيلسوف بما فيه الفعل الزمان والمكان بل ما يتصل بنفس الفعل ومن ثمة فما عبّر عنه الفيلسوف بما فيه الفعل عبر عنه غريغوريوس النيصي بما هو المفعول كانه أراد بذلك تفسير قول الفيلسوف

وعلى الثاني بأن الغاية وإن كانت خارجة عن جوهر الفعل لكنها أخص علة له من حيث تحرك الفاعل إلى الفعل ولهذا كانت أخص ما تفيد الفعل الأدبي حقيقته النوعية

وعلى الثالث بأن الشخص الفاعل إنما هو علة الفعل باعتبار تحركه من الغاية وبهذا الاعتبار يتوجه بالأصالة إلى الفعل وأما سائر الأحوال الشخصية فلا تتوجه إلى الفعل بمثل هذه الأصالة. وأما الحال فليس صورة جوهرية للفعل فان صورة الفعل الجوهرية تُعتبر من جهة الموضوع أو الغاية والمُنتهى لكنه كيفية عرضية



### المبحث الثامن

في ما تتعلق به الإرادة من المراتد - وفيه ثلاثة فصول

ثم يجب النظر في أفعال الإرادة بوجه الخصوص وأولاً في الأفعال الصادرة عنها مباشرةً وثانياً في الأفعال بها منها. والإرادة تتحرك إلى الغاية وإلى ما إلى الغاية — فإذاً يجب النظر أولاً في أفعال الإرادة التي تتحرك بها إلى الغاية ثم في أفعالها التي تتحرك بها إلى ما إلى الغاية. أما الأفعال التي بها تتحرك الإرادة إلى الغاية فيظهر أنها ثلاثة الإرادة والتمتع والقصد فسننظر إذن أولاً في الإرادة ثم في التمتع ثم في القصد — أما الأول فيُبحث فيه عن ثلاثة أولاً عما تتعلق به الإرادة وثانياً عما تتحرك به وثالثاً عن كيفية تحركها — والبحث في الأول يدور على ثلاث مسائل — ١ في أن الإرادة هل تتعلق بالخير فقط — ٢ في أنها هل تتعلق بالغاية فقط أو بما إلى الغاية أيضاً — ٣ في أنها إذا كانت تتعلق على نحو ما بما إلى الغاية هل تتحرك بحركة واحدة إلى الغاية وإلى ما إلى الغاية

## الفصل الأول

في أنَّ الإرادة هل تتعلق بالخير فقط

يُتخطى إلى الأول بأن يقال: يظهر ان الإرادة لا تتعلق بالخير فقط لأن القوة التي تتعلق بالمتقابلات واحدةً بعينها كما يتعلق النظر بالأبيض والأسود. والخير والشر متقابلان. فالإرادة إذن لا تتعلق بالخير فقط بل بالشر أيضاً

٢ وأيضاً ان القوى النطقية تتحو نحو المتقابلات كما قال الفيلسوف في الإلهيات ك ٩ م ٣. والإرادة قوةً نطقيةً لأن محلها النطق كما في كتاب النفس ٣ م ٤٢. فالإرادة إذن تتحو نحو المتقابلات فإذا ليس من شأنها ان تريد الخير فقط بل ان تريد الشر أيضاً

٣ وأيضاً ان الخير والموجود متساوقان. والإرادة لا تتعلق بالموجودات فقط بل باللاموجودات أيضاً فقد نريد عدم المشي وعدم التكلم وقد نريد أيضاً أموراً مستقبلية وهي ليست موجودات بالفعل. فالإرادة إذن لا تتعلق بالخير فقط

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ مق ٩ و ٢٢ ان «الشر يحصل دون قصد الإرادة» وان «كل شيء يشتهي الخير»

والجواب أن يُقال إنَّ الإرادة شهوة نطقية والشهوة لا تتعلق إلا بالخير إذ ليست شيئاً سوى ميل المشتهي إلى شيء وليس يميل شيء إلا إلى شيء مماثل وملائم له ولما كان كل شيء من حيث هو موجوداً وجوهر خيراً ما وجب ان لا يُمال إلا إلى الخير ومن ثمة قال الفيلسوف في الخليقات ك ١ «الخير ما يشتهي كل شيء» لكن لا بد من اعتبار انه لما كان كل ميل تابعاً لصورة ما كانت الشهوة الطبيعية تابعةً للصورة الخارجية والشهوة الحسية أو العقلية أي النطقية التي يقال لها إرادة تابعة للصورة الذهنية. فإذا كما أن ما تميل إليه الشهوة الطبيعية خيرٌ حقيقيٌ كذلك ما تميل إليه الشهوة الحيوانية أو الإرادية خيرٌ اعتباريٌ

وعلى هذا فميل الإرادة إلى شيء لا يقتضي كونه خيراً حقيقياً بل اعتبار كونه خيراً وهذا ما أراده الفيلسوف بقوله في الطبيعيات ك ٢ م ٣١ «الغاية خيرٌ أو خيرٌ ظاهريٌّ»

إذاً أجيب على الأول بأن القوة التي تتعلق بالمتقابلات واحدةٌ بعينها إلا أن نسبتها إلى كلٍ منها ليست واحدةً بعينها فالإرادة تتعلق بالخير والشر لكنها تتعلق بالخير باشتائها إياه وتتعلق بالشر بهربها منه فإذا شهوة الخير الفعلية يقال لها إرادة باعتبار إطلاق الإرادة على فعل الإرادة وكلامنا عليها هنا بهذا المعنى والهرب من الشر يقال له لا إرادة فإذاً كما أن الإرادة تتعلق بالخير كذلك اللاإرادة تتعلق بالشر

وعلى الثاني بأن القوة النطقية لا تتحو نحو جميع المتقابلات بل نحو المتقابلات المندرجة تحت موضوعها الملائم إذ لا تتحو قوةً إلا نحو موضوعها الملائم. وموضوع الإرادة هو الخير. فهي إذن إنما تتحو نحو تلك المتقابلات المندرجة تحت الخير كالتحرك والسكون والتكلم والسكوت وما أشبه ذلك لأنها إنما تنزع إلى كلٍ من ذلك باعتبار كونه خيراً

وعلى الثالث بأن ما ليس موجوداً في الخارج يُعتبر موجوداً في الذهن ومن ثمه يقال للسلوب والأعدام موجودات ذهنية ومن هذا القبيل أيضاً المستقبلات المتصورة في الذهن. وباعتبار كون هذه الأمور موجودات تُعتبر خيراتٍ فتتزع إليها الإرادة وبهذا المعنى قال الفيلسوف في الخليقات ك ٥ ب ١ «الخلو عن الشر يُعتبر خيراً»

### الفصل الثاني

في أن الإرادة هل تتعلق بالغاية فقط أو بما إلى الغاية أيضاً  
يُنْتَطَى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الإرادة لا تتعلق بما إلى الغاية بل الغاية

فقط فقد قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ٢ «الإرادة تتعلق بالغاية والانتخاب يتعلق بما إلى الغاية

٢ وأيضاً ان الأمور المتغيرة في الجنس تجعل لها في النفس قوى متغيرة كما في الخلقيات ك ٦ ب ١ والغاية وما إليها متغيران في جنس الخير لأن الغاية خير محمود أو مستلذ فهي داخلة في جنس الكيف أو في جنس الفعل أو الانفعال وما إلى الغاية يقال له خير مفيد فهو داخل في جنس المضاف كما في الخلقيات ك ١ ب ٦. فإذا إذا تعلقت الإرادة بالغاية فليست تتعلق بما إلى الغاية

٣ وأيضاً ان الملكات تعادل القوى لكونها كمالات لها. وفي الملكات التي يقال لها صنائع عملية ترجع الغاية إلى غير ما يرجع إليه ما إلى الغاية كما أن استعمال السفينة الذي هو غايتها يرجع إلى الملاحه وصنعها الذي لأجل غايتها يرجع إلى السفانة. فإذا لما كانت الإرادة تتعلق بالغاية لم تكن تتعلق بما إلى الغاية

لكن يعارض ذلك ان شيئاً في الأشياء الطبيعية يقطع الأوساط ويبلغ إلى المنتهى بقوة واحدة. وما إلى الغاية أوساط يُبلغ بها إلى الغاية كما يُبلغ إلى المنتهى فإذا كانت الإرادة تتعلق بالغاية فهي تتعلق بما إلى الغاية أيضاً

والجواب أن يقال قد تطلق الإرادة على القوة التي بها نريد وقد تطلق على فعل الإرادة فان أردنا بها المعنى الأول فهي تتناول الغاية وما إلى الغاية لأن كل قوة تتناول ما يوجد فيه حقيقة موضوعها بأي وجه كان كما يتناول البصر كل ما يشترك في اللون بأي وجه كان وحقيقة الخير الذي هو موضوع قوة الإرادة ليست موجوداً في الغاية فقط بل في ما إلى الغاية أيضاً. وان أردنا بها المعنى الثاني فهي إنما تتعلق حقيقة بالغاية فقط لأن كل فعل مشتق من قوة يدل على مطلق فعل تلك القوة كما يدل التعقل على مطلق فعل العقل. وفعل القوة المطلق إنما يتعلق بما هو موضوعها بالذات. وما هو خير ومراد لذاته إنما هو الغاية

فالإرادة إذن إنما تتعلق حقيقةً بالغاية وأما ما إلى الغاية فليس خيراً أو مراداً لذاته بل لنسبته إلى الغاية. فالإرادة إذن لا تتحو إليه إلا من حيث تتحو إلى الغاية فإذا ما تريده فيه إنما هو الغاية كما ان التعقل أيضاً لا يتعلق حقيقةً إلا بما يُعلم بذاته وهو المبادئ وأما ما يُعلم بالمبادئ فليس يقال انه يُتَعَقَّل إلا من حيث تعتبر فيه المبادئ لأن حكم الغاية في المشتبهات كحكم المبدأ في المعقولات على ما في الخلفيات ك ٧ ب ٨

إذا أُجيب على الأول بأن كلام الفيلسوف هناك على الإرادة بمعنى مطلق فعل الإرادة لا بمعنى القوة

وعلى الثاني بأن الأشياء التي هي متغيرة في الجنس ومتكافئة في النسبة يُجعل لها قوى متغيرة كما يُجعل السمع والبصر للصوت واللون للذين هما جنسان من المحسوسات متغيران. والمفيد والمحمود ليسا متكافئين في النسبة بل احدهما يقال لنفسه والآخر للآخر وما كان كذلك فانه يرجع دائماً إلى قوة واحدة بعينها كما تشعر القوة الباصرة باللون وبالصوء الذي به يُرى اللون

وعلى الثالث بأنه ليس كل ما تتغير به الملكة تتغير به القوة فان الملكات هي ترجح القوى إلى أفعال خاصة. ومع ذلك فكل صناعة عملية تنتظر في الغاية وفي ما إلى الغاية فالملاحاة تعتبر الغاية في ما تفعله وما إلى الغاية تأمر به وبالعكسها السفانة فهي تعتبر ما إلى الغاية في ما تفعله والغاية في ما توجه إليه ما تفعله. وأيضاً ففي كل صناعة عملية غاية خاصة وشيء إلى الغاية يختص بتلك الصناعة

### الفصل الثالث

في أنّ الإرادة هل تتحرك بفعل واحدٍ إلى الغاية وما إليها  
يُتَخَطَّى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الإرادة تتحرك بفعل واحدٍ إلى

الغاية وما إليها فقد قال الفيلسوف في كتاب الجدل ٥ ب ٢ «حيثما كان واحدٌ لأجل آخر فهناك واحدٌ فقط» والإرادة لا تريد ما إلى الغاية إلا لأجل الغاية فهي إذن تتحرك إليهما بفعلٍ واحدٍ

٢ وأيضاً ان الغاية هي سبب إرادة ما إليها كما أن النور هو سبب رؤية الألوان. والنور واللون يُريان بفعلٍ واحدٍ. فالإرادة إذن تريد الغاية وما إليها بحركةٍ واحدةٍ

٣ وأيضاً ان الحركة الطبيعية التي تقطع الأوساط وتبلغ إلى المشتهى واحدة بعينها. ونسبة ما إلى الغاية إليها كنسبة الأوساط إلى المُنتهى. فالإرادة إذن تتوجه بحركة واحدة إلى الغاية وما إليها

لكن يعارض ذلك ان الأفعال تتغير بتغير الموضوعات. والغاية وما إليها مما يقال له خيرٌ مفيدٌ خيران متغيران في النوع. فالإرادة إذن لا تتحرك إليهما بفعلٍ واحدٍ

والجواب أن يقال لما كانت الغاية مرادةً لنفسها وما إلى الغاية من حيث هو هو ليس مراداً إلا لأجل الغاية كان من الواضح انه يجوز توجه الإرادة إلى الغاية من حيث هي هي دون أن تتوجه إلى ما إلى الغاية إلا أنه لا يجوز توجهها إلى ما إلى الغاية من حيث هو هو دون أن تتوجه إلى الغاية. فالإرادة إذن تتوجه إلى الغاية على نحوين احدهما مطلقاً وباعتبار الغاية في نفسها والثاني باعتبار إرادة ما إلى الغاية. وواضح ان الحركة التي بها تتوجه الإرادة إلى الغاية باعتبار كونها علةً لإرادة ما إليها وإلى ما إلى الغاية واحدةً بعينها وأما الفعل الذي به تتوجه إلى الغاية مطلقاً وقد يكون متقدماً بالزمان فمغايرٌ للفعل الذي به تتوجه إلى ما إلى الغاية وذلك كما لو أراد إنسان الصحة أولاً ثم نظر في كيفية حصوله عليها فأراد استدعاء الطبيب ليشفيه ومثل هذا أيضاً يعرض في العقل. فإن

عاقلاً يعقل أولاً المبادئ في أنفسها ثم يعقله في النتائج من حيث يصدّق بالنتائج بسبب المبادئ  
إذا أُجيب على الأول بأن هذه الحجة تنهض باعتبار توجه الإرادة إلى الغاية من حيث هي  
علة لإرادة ما إليها

وعلى الثاني بأنه كلما رُوي اللون رُوي النور أيضاً بفعل واحدٍ فيهما لكن قد يرى النور  
دون أن يرى اللون. فكذا أيضاً كلما أراد مريد ما إلى الغاية أراد الغاية أيضاً بفعل واحدٍ ولا  
يُعكس

وعلى الثالث بأنه عند اجراء الفعل يعتبر إلى الغاية بمنزلة الأوساط والغاية بمنزلة  
المنتهى وكما أن الحركة الطبيعية قد تقف في الوسط ولا تبلغ إلى المنتهى كذلك قد يفعل فاعل ما  
إلى الغاية دون أن يدرك الغاية. وأما عند الإرادة فالأمر بالعكس لأن الإرادة تتأدى بالغاية إلى  
إرادة ما إلى الغاية كما يتأدى العقل أيضاً إلى النتائج بالمبادئ التي يقال لها الحدود الوسطى ولذا  
فقد يعقل العقل الحد الأوسط دون أن ينتقل منه إلى النتيجة وكذا الإرادة قد تريد الغاية دون أن  
تنتقل إلى إرادة ما إلى الغاية

وأما ما أُورد في المعارضة فالجواب عليه ظاهرٌ مما تقدم في الفصل الأنف لأن المفيد  
والمحمود ليسا نوعين من الخير منقسمين على وجه التكافؤ بل أحدهما يقال لنفسه والآخر للآخر  
فيجوز من ثمة أن يتوجه فعل الإرادة إلى أحدهما دون أن يتوجه إلى الآخر ولا يُعكس



### المبحث التاسع

#### في محرك الإرادة - وفيه ستة فصول

ثم يجب النظر في محرك الإرادة والبحث في ذلك يدور على ست مسائل — ١ في أن

الإرادة هل تتحرك من العقل — ٢ هل تتحرك من الشوق الحسي — ٣ هل تحرك الإرادة نفسها — ٤ هل تتحرك من مبدأ خارج — ٥ هل تتحرك من الجرم السماوي — ٦ هل تتحرك من الله فقط من جهة الخارج

## الفصل الأول

في أنَّ الإرادة هل تتحرك من العقل

يُنْتَخَطَى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الإرادة لا تتحرك من العقل فقد قال اوغسطينوس في شرح قوله في مز ١١٨: اشتاقت نفسي إلى الرغبة في أحكام عدلك: ما نصه «يطير العقل أولاً فيلحقه شوقٌ بطيءٌ أو لا يلحقه شوقٌ أصلاً نعلم الخير ولا يروق لنا أن نفعله» ولو كانت الإرادة تتحرك من العقل لم يكن الأمر كذلك لأن حركة المتحرك تتبع تحريك المحرك. فالعقل إذن لا يحرك الإرادة

٢ وأيضاً ان نسبة العقل إلى الإرادة نسبة مُظهر المُشْتَهَى لها كما يُظهر الوهم المُشْتَهَى للشهوة الحسية. والوهم بإظهاره المُشْتَهَى لا يحرك الشهوة الحسية بل قد تكون حالنا بالنسبة إلى ما نتوهمه كحالنا بالنسبة إلى ما يبدو لنا في الصورة المنقوشة مما لا يحركنا كما في كتاب النفس ٢ م ١٥٤. فكذا العقل أيضاً لا يحرك الإرادة

٣ وأيضاً ليس شيءٌ واحدٌ بعينه تحركاً ومتحركاً باعتبارٍ واحدٍ. والإرادة تحرك العقل لأننا نعقل متى أردنا. فالعقل إذن لا يحرك الإرادة

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ٥٤ «المُشْتَهَى المعقول محرك غير متحرك والإرادة محركٌ متحركٌ»

والجواب أن يقال إنما يحتاج شيءٌ إلى أن يتحرك من آخر من حيث هو بالقوة إلى كثيرٍ لأن ما بالقوة لا بد أن يخرج إلى الفعل بما بالفعل وهذا هو المراد بالتحريك وكون قوة نفسانية بالقوة إلى أمور مختلفة يحدث على ضربين أحدهما أن تكون

بالقوة إلى الفعل أو عدمه والثاني أن تكون بالقوة إلى فعل هذا أو ذاك كما أن البصر قد يرى وقد لا يرى وقد يرى الأبيض وقد يرى الأسود فهي إذن تحتاج إلى محرك في كليهما أي في مزاوله الفعل أي استعماله وفي تخصيصه والأول 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 إنما يفعل لغاية كما مرّ بيانه في مب ١ ف ٢ كان مبدأً هذا التحريك من الغاية ومن ثمة كانت الصناعة التي ترجع إليها الغاية تحرك بأمرها الصناعة التي يرجع إليها ما إلى الغاية كما تأمر الملاحه السفانة على ما في الطبيعيات ك ٢ م ٢٥. والخير المطلق المتضمن حقيقة الغاية هو موضوع الإرادة فهي من هذه الجهة تحرك سائر قوى النفس إلى أفعالها إذ إنما نستعمل سائر القوى متى أردنا فإن غاياتها وكماالاتها خيرات جزئية مندرجة تحت موضوع الإرادة. ومن شأن الصناعة أو القوة التي ترجع إليها الغاية الكلية أن تحرك إلى الفعل الصناعة أو القوة التي ترجع إليها الغاية الجزئية المندرجة تحت تلك الغاية الكلية كما أن قائد العسكر الموكول إليه النظر في خيره العام أي ترتيبه بأسره يحرك بأمره أحد العرفاء الموكول إليه ترتيب فرقة منه. والموضوع يحرك بتخصيص الفعل على طريقة المبدأ السوري الذي منه يستمد الفعل في الأشياء الطبيعة حقيقته النوعية كما يستمد التسخين حقيقته النوعية من الحرارة والمبدأ السوري الأول هو الموجود والحق الكلي الذي هو موضوع العقل ولهذا كان العقل يحرك الإرادة بهذا الضرب من التحريك من حيث يقدم لها موضوعها

إذاً أجيب على الأول بأنه ليس قضية كلام اوغسطينوس ان العقل لا يحرك بل انه لا يحرك بالضرورة

وعلى الثاني بأنه كما أن توهم الصورة دون اعتبار النافع أو الضار لا يحرك

الشهوة الحسية كذلك تصور الحق دون اعتبار الخير المُشْتَهَى لا يحرك الإرادة ومن ثمة قيل في كتاب النفس ٣ م ٤٦ وما يليه ان العقل النظري لا يحرك بل إنما يحرك العقلُ العمليُّ وعلى الثالث بأن الإرادة تحرك العقل باعتبار مزاولة الفعل لأن الحق الذي هو كمال العقل خيرٌ جزئيٌّ مندرجٌ تحت الخير الكلي واما باعتبار تخصيص الفعل الذي يحصل من جهة الموضوع فالعقل يحرك الإرادة لأن الخير أيضاً يُتَصَوَّرُ بحقيقةٍ خاصة مندرجة تحت حقيقة الحق الكلية وبهذا يتضح ان ليس في ذلك شيءٌ واحدٌ بعينه محركاً ومتحركاً باعتبار واحدٍ

### الفصل الثاني

في أنَّ الإرادة هل تتحرك من الشوق الحسي

يُتَخَطَّى إلى الثاني بأن يقال: يظهر انه يتمتع تحرك الإرادة من الشوق الحسي لأن المحرك والفاعل أشرف من المنفعل كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ١٢ ب ١٦ والشوق الحسي أدنى من الإرادة التي هي شوقٌ عقليٌّ كما أن الحس أدنى من العقل. فالشوق الحسي إذن لا يحرك العقل

٢ وأيضاً يستحيل صدور أثر كلي عن قوة جزئية والشوق الحسي قوة جزئية لكونه يلحق الإدراك الحسي الجزئي فيستحيل أن تصدر عنه حركة الإرادة التي هي كلية من حيث تلحق الإدراك العقلي الكلي

٣ وأيضاً ليس بين المحرك والمتحرك نسبة متكررة بحيث يكون كلٌ منهما محركاً للآخر كما في الطبيعيات ك ٨ م ٤٠ والإرادة تحرك الشوق الحسي من حيث هو خاضعٌ للنطق. فهو إذن لا يحرك الإرادة

لكن يعارض ذلك قوله في بع ١: ١٤ «كل إنسان تكون تجربته باجتذاب شهوته وتملقها له» واجتذاب الشهوة إنما يكون بتحرك الإرادة من الشوق الحسي

الذي هو محل الشهوة. فالشوق الحسي إذن يحرك الإرادة

والجواب أن يُقال إنَّ ما يُدرك تحت اعتبار الخير والملائم يحرك الإرادة بطريقة الموضوع كما تقدم في الفصل الآنف واعتبار شيءٍ خيراً وملائماً يعرض من أمرين من حالة ما يُعرض ومن حالة ما يُعرض عليه لأن الملائم يقال بالإضافة فيتوقف على كلا الطرفين ومن ثمة كان الذوق المختلف الاستعداد لا يقبل شيئاً على أنه ملائم وعلى أنه غير ملائم على نحو واحد بعينه وعليه قول الفيلسوف في الخلفيات ك ٣ ب ٥ «كلُّ يرى الغاية على حسب حالته» ولا يخفى أن حالة الإنسان تتغير بانفعال الشوق الحسي ولذلك قد يرى الإنسان وهو في حال انفعالٍ ملائماً ما لا يراه كذلك في غير تلك الحال كما قد يرى الغضبان خيراً ما لا يراه كذلك الحليم وبهذا الاعتبار يحرك الشوق الحسي الإرادة من جهة الموضوع

إذاً أجيب على الأول بأن ما هو أشرف مطلقاً وفي نفسه لا يمتنع أن يكون أضعف باعتبار ما والارادة أشرف مطلقاً من الشوق الحسي إلا أن الشوق الحسي أعلى منها في من استولى عليه الانفعال باعتبار خضوعه للانفعال

وعلى الثاني بأن أفعال الناس وانتخاباتهم إنما تتعلق بالجزئيات ولذا كان للشوق الحسي من حيث هو قوةً جزئيةً قوةً عظيمةً على جعل الإنسان مستعداً لأن يرى شيئاً من الجزئيات على حالٍ أو أخرى

وعلى الثالث بأن النطق الذي هو محل الإرادة يحرك القوة الغضبية والشهوانية بأمره لكن ليس برئاسة قاهرة كما يتحرك العبد من السيد بل برئاسة ملكية أي سياسة كما يُساس الناس الأحرار من الأمير مع قدرتهم على الخروج عليه كما قال الفيلسوف في كتاب السياسة ١ ب ٣ وعلى هذا فالغضبية والشهوانية يجوز أن تحركا الإرادة إلى عكس ما يأمر به النطق وهكذا لا يمتنع أن تتحرك الإرادة منهما أحياناً

### الفصل الثالث

في أنَّ الإرادة هل تحرك نفسها

يُتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الإرادة لا تحرك نفسها لأن كل محرك من حيث هو كذلك موجود بالفعل وما يتحرك موجوداً بالقوة لأن الحركة فعل موجود بالقوة من حيث هو كذلك. وليس شيء واحد بعينه موجوداً بالقوة وبالفعل باعتبار واحد. فإذاً ليس شيء يحرك نفسه. فيستحيل إذن تحريك الإرادة لنفسها

٢ وأيضاً ان المتحرك يتحرك إلى حضرة المحرك والإرادة حاضرة عند نفسها دائماً فلو كانت تحرك نفسها لكانت تتحرك دائماً وهذا بين البطلان

٣ وأيضاً ان الإرادة تتحرك من العقل كما مرَّ في ف ١ فلو كانت تحرك نفسها لتتحرك شيء واحد بعينه دفعةً واحدة من محركين بالمباشرة وهذا باطل في ما يظهر. فالإرادة إذن لا تحرك نفسها

لكن يعارض ذلك ان الإرادة هي ربة فعلها وفي قدرتها ان تريد وان لا تريد وهذا يمتنع لو لم يكن في قدرتها ان تحرك نفسها إلى الإرادة. فهي إذن تحرك نفسها

والجواب ان يقال من شأن الإرادة ان تحرك سائر القوى باعتبار الغاية التي هي موضوع الإرادة كما تقدم في ف ١ وحكم الغاية في المشتبهات كحكم المبدأ في المعقولات كما مرَّ في المبحث الآنف ف ٢ ولا يخفى ان العقل بادراكه المبدأ يخرج نفسه من القوة إلى الفعل بالنظر إلى إدراك النتائج وبذلك يحرك نفسه فكذا الإرادة بإرادتها الغاية تحرك نفسها إلى إرادة ما إلى الغاية

إذاً أجيب على الأول بأن الإرادة لا تحرك وتتحرَّك باعتبار واحد فلا تكون بالفعل وبالقوة باعتبار واحد لكنها باعتبار إرادتها الغاية بالفعل تخرج نفسها من القوة إلى الفعل بالنظر إلى ما إلى الغاية حتى تريده بالفعل

وعلى الثاني بأن قوة الإرادة حاضرة عند نفسها بالفعل دائماً وأما فعل الإرادة الذي به تريد الغاية أحياناً فليس حاصلًا عندها دائماً وهي إنما تحرك نفسها بهذا الاعتبار. فلا يلزم إذن كونها تحرك نفسها دائماً

وعلى الثالث بأن الإرادة لا تتحرك من العقل ومن نفسها على نحو واحد بل تتحرك من العقل باعتبار الموضوع ومن نفسها باعتبار مزاولة الفعل بالنظر إلى الغاية

### الفصل الرابع

في أن الإرادة هل تتحرك من مبدأ خارج

يُنْتَطَى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن الإرادة لا تتحرك من شيء خارج لأن حركتها إرادية. ومن حقيقة الإرادي أن يكون صادراً عن مبدأ داخل كما أن ذلك من حقيقة الطبيعي أيضاً. فإذا لا تصدر حركة الإرادة عن شيء خارج

٢ وأيضاً يستحيل قسر الإرادة كما مرّ بيانه في مب ٦ ف ٤. والقسري ما كان مبدؤه خارجاً. فيستحيل إذن تحرك الإرادة من شيء خارج

٣ وأيضاً ما يكفي لتحريكه محرك واحد فلا يحتاج إلى محرك آخر. والإرادة تكفي لتحريك نفسها. فلا تتحرك إذن من شيء خارج

لكن يعارض ذلك أن الإرادة تتحرك من الموضوع كما مرّ في ف ١. ويجوز أن يكون موضوع الإرادة أمراً خارجاً معروضاً على الحس. فيجوز إذن أن تتحرك من شيء خارج

والجواب أن يقال إذا اعتُبر تحرك الإرادة من الموضوع فلا مرأى في جواز تحريكها من شيء خارج وإذا اعتُبر تحريكها من جهة مزاولة الفعل فلا بد أيضاً من القول بأنها تتحرك من مبدأ خارج لأن كل ما يفعل تارة بالفعل وتارة بالقوة لا بد أن يتحرك من محرك ما ومعلوم أن الإرادة تبدأ أن تريد شيئاً بعد أن كانت لا تريده فلا بد إذن من محرك يحركها لإرادته وقد مرّ في الفصل الآنف

انها تحرك نفسها من حيث انها بإرادتها الغاية تؤدي بنفسها إلى إرادة ما إلى الغاية وهذا لا يمكن أن تفعله إلا بعد التروي لأنه متى أراد مريض الشفاء يأخذ بالتفكير في طريقة التوصل إليه فيؤدي به تفكره إلى أن يرى ذلك ممكناً بواسطة الطبيب فيريده إلا أنه لما لم يكن قد أراد الشفاء بالفعل دائماً فلا بد أن يكون ابتداء إرادته إياه مسبباً عن محرك على أن الإرادة ولو كانت تحرك نفسها فلا بد أن يكون فعلها هذا الحاصل بالتروي صادراً عن إرادة سابقة والتسلسل هنا مستحيل فلا بد إذن من القول بأن الإرادة إنما تصدر حركتها الأولى بتحريك محرك خارج كما أنتج ذلك أرسطو في بعض المواطن من خلقياته

إذا أُجيب على الأول بأننا لا ننكر أن حقيقة الإرادة أن يكون صادراً عن مبدأ داخل إلا أن هذا المبدأ الداخل لا يجب أن يكون المحرك الأول الغير المتحرك من آخر فإذاً وان كان مبدأ الحركة الإرادية القريب داخلياً إلا أن مبدأها الأول خارج كما أن مبدأ الحركة الطبيعية الأول خارج وهو ما يحرك الطبيعة

وعلى الثاني بأنه ليس يكفي لحقيقة القسري أن يكون مبدؤه خارجاً بل يجب أن يزداد على ذلك أن لا يكون المقسور مساعداً عليه بوجه وهذا لا يحدث عند ما تتحرك الإرادة من خارج لأنها هي التي تريد وان كانت متحركة من آخر. وإنما تكون هذه الحركة قسرية لو كانت مضادة لحركة الإرادة وهذا مستحيل هنا للزوم كون شيء واحد بعينه مريداً وغير مريد

وعلى الثالث بأن الإرادة تكفي لتحريك نفسها إلى شيء ما وفي رتبها أي من حيث هي فاعل قريب. ولكنها لا تقدر أن تحرك نفسها إلى جميع الأشياء كما مرّ بيانه في جرم الفصل فلا بد إذن أن تتحرك من آخر على أنه المحرك الأول

## الفصل الخامس

في أنَّ الإرادة هل تتحرك من الجرم السماوي

يُتخطى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن الإرادة الإنسانية تتحرك من الجرم السماوي لأن جميع الحركات المختلفة والمركبة تعلل بالحركة البسيطة التي هي حركة الفلك كما أثبتته الفيلسوف في الطبيعيات ك ٨ م ٧٦ والحركات الإنسانية مختلفة ومركبة لابتدائها بعد أن لم تكن. فهي إذن تعلل بحركة الفلك التي هي بسيطة في طبعها

٢ وأيضاً أن الأجسام السالفة تتحرك بالأجسام العالية كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٣ ب ٤. وحركة الجسم الإنساني الصادرة عن الإرادة لا يجوز تعليلها بحركة الفلك ما لم تتحرك منه الإرادة أيضاً. فالفلك إذن يحرك الإرادة الإنسانية

٣ وأيضاً أن المنجمين برعايتهم الاجرام السماوية ينبئون بأمور صحيحة تتعلق بالأفعال الإنسانية المستقبلية الحاصلة عن الإرادة. وهذا يمتنع لو كانت الاجرام السماوية لا تقدر أن تحرك الإرادة الإنسانية. فإذا الإرادة الإنسانية تتحرك من الاجرام السماوية

لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٧ «ليست الاجرام السماوية عللاً لأفعالنا». ولو كانت الإرادة التي هي مبدأ الأفعال الإنسانية تتحرك من الاجرام السماوية لكانت هذه الاجرام عللاً للأفعال الإنسانية. فالإرادة إذن لا تتحرك من الاجرام السماوية

والجواب أن يقال من الواضح ان الإرادة يجوز أن تتحرك من الاجرام السماوية باعتبار تحركها من الموضوع الخارجي أي من حيث ان الأجسام الخارجية التي عند شعور الحس بها تحرك الإرادة حتى ان آلات القوى الحسية أيضاً خاضعة لحركات

الاجرام السماوية واما باعتبار تحركها من فاعل خارج لمزاولة الفعل فذهب بعض أيضاً إلى أن الاجرام السماوية تؤثر بالذات في الإرادة الإنسانية إلا أن هذا محال لأن محل الإرادة النطق كما في كتاب النفس ٣ م ٤٢ والنطق قوة نفسانية غير مقيدة بآلة جسمانية فالإرادة إذن قوة مجردة من كل وجه وروحانية محضة وواضح ان ليس يقدر جسم ان يفعل في شيء روحاني بل بالعكس لأن الأشياء الروحانية والمجردة أشد وأعم قدرة من كل شيء جسمي فيستحيل إذن أن يؤثر الجسم السماوي بالذات في العقل أو في الإرادة ولذا لما روى أرسطو في كتاب النفس ٢ م ١٥٠ مذهب القائلين بأن «الإرادة في الناس على ما يصنعها كل يوم أبو الناس والآلهة» (أي المشتري الذي يراد به السماء بأسرها) اسند هذا القول إلى الذين لا يفرقون بين العقل والحس لأن جميع القوى الحسية لكونها أفعال الآلات الجسمانية يجوز تحركها من الاجرام السماوية بالعرض أي بتحريك الأجسام التي هي أفعالها إلا أنه لما كان الشوق العقلي يتحرك على نحو ما من الشوق الحسي كما مر في ف ٢ كانت حركة الاجرام السماوية تؤثر في الإرادة تبعاً أي من حيث يعرض للإرادة أن تتحرك بانفعالات الشوق الحسي

إذاً أجيب على الأول بأن ما في الإرادة الإنسانية من الحركات المركبة يعلّل بعلة بسيطة أعلى من العقل والإرادة ومثل هذه العلة لا يجوز أن تكون جسماً بل يجب أن تكون جوهرًا مجرداً عالياً فليس يجب إذن تعليل حركة الإرادة بحركة السماء

وعلى الثاني بأن الحركات الجسمانية الإنسانية إنما تعلّل بحركة الجسم السماوي من حيث يحصل للآلات استعداداً للحركة على نحو ما من تأثير الاجرام السماوية ومن حيث أن الشوق الحسي أيضاً يتحرك بتأثير الاجرام السماوية ثم من حيث أن الأجسام الخارجة تتحرك بحسب حركة الاجرام السماوية التي من التقائها تأخذ

الإرادة أن تريد شيئاً كما يأخذ الإنسان عند حصول البرد أن يريد إيقاد النار إلا أن هذا التحريك للإرادة يحصل من جهة الموضوع المعروض عليها من الخارج لا من جهة الغريزة الداخلة وعلى الثالث بأن الشهوة الحسية هي فعل الآلة الجسمانية كما مرَّ في ف ٢ وق ١ مب ٨٠ و ٨١ فلا يمتنع إذن أن يحصل لبعض بتأثير الاجرام السماوية استعداداً للغضب أو الشهوة أو نحو ذلك من الانفعالات كما ان المزاج الطبيعي أيضاً يؤثر في استسلام أكثر الناس للانفعالات التي إنما يقاومها الحكماء فقط ولذا كان ما يُنبأ به من أفعال الناس قبل حدوثها بناءً على مراقبة الاجرام الفلكية يصدق في الغالب الا أن الحكيم يتسلط على الكواكب كما قال بطليموس في كتابه الموسوم بمئة كلمة أي لأنه بمقاومة الانفعالات يمنع بالإرادة المختارة والغير الخاضعة بوجه للحركة الفلكية آثار الاجرام السماوية. أو يقال ما قاله اوغسطينوس في شرح تك ك ٢ ب ١٧ «لا بد من القول بأنه متى قال المنجمون أموراً صادقة فإنما يقولونها بقوة غريزة خفية جداً تتفعل منها العقول البشرية مع جهلها إياها ومتى قُصِدَ بذلك خداع الناس كان من فعل الأرواح الخادعة»

### الفصل السادس

في أنَّ الإرادة هل لا تتحرك من مبدأ خارج غير الله  
يُتَخَطَّى إلى السادس بأن يقال: يظهر أن الإرادة تتحرك من مبدأ خارج غير الله لأن من شأن الأدنى أن يتحرك مما هو أعلى منه كما تتحرك الاجرام السفلية من الاجرام العلوية. ويوجد من دون الله شيء أعلى من إرادة الإنسان وهو الملاك. فيجوز إذن أن تتحرك الإرادة من الملاك أيضاً وهو مبدأ خارج

٢ وأيضاً ان فعل الإرادة لاحق لفعل العقل. وعقل الإنسان ليس يتوجه إلى فعله من الله فقط بل من الملائكة أيضاً باناراتهم كما قال ديونيسيوس في الأسماء

الإلهية ب ٤ مقاً ١ و ٦ فكذا الإرادة أيضاً

٣ وأيضاً ليس الله علة الا للخيرات كقوله في تك ١: ٣١ «رأى الله جميع ما صنعه فإذا هو حسنٌ جداً» ولو كانت الإرادة لا تتحرك إلا من الله فقط لما كانت تتحرك أصلاً إلى الشر مع 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 الإرادة والعمل»

والجواب أن يُقال إن حركة الإرادة داخلية كالحركة الطبيعية والشيء الطبيعي وان جاز أن يتحرك مما ليس علةً لطبيعته إلا أن الحركة الطبيعية لا يجوز صدورها إلا عما هو علةً للطبيعة على نحو ما فإن الحجر يتحرك صَعْدًا من الإنسان الذي ليس علةً لطبيعته إلا أن هذه الحركة ليست طبيعية للحجر وأما حركته الطبيعية فلا تصدر إلا عما هو علةً لطبيعته ومن ثمة قيل في الطبيعيات ك ٨ م ٢٩ وما يليه «ان المولد يحرك بالحركة المكانية الأجسام الثقيلة والخفيفة» وعلى هذا يجوز أن يتحرك الإنسان ذو الإرادة ممن ليس علةً له لكن يستحيل أن تصدر حركته الإرادية عن مبدأ خارج ليس علةً للإرادة ولا يجوز أن يكون علةً للإرادة غير الله وهذا واضح من وجهين أولاً من كون الإرادة قوةً للنفس الناطقة الصادرة بالابداع عن الله وحده كما مرّ في ق ١ ف ٢ و ٣ وثانياً من كون الإرادة متوجهة إلى الخير الكلي فلا يجوز إذن أن يكون علةً لها إلا الذي هو الخير الكلي وكل خير سواه فإنما يقال بالمشاركة وهو خير جزئي والعلة الجزئية لا تمنح الميل الكلي ولهذا يستحيل صدور الهيولى الأولى التي بالقوة إلى جميع الصور عن فاعلٍ جزئي

إذاً أجيب على الأول بأن الملاك ليس أعلى من الإنسان بحيث يكون علةً لإرادته كما أن الاجرام العلوية علةً للصور الطبيعية اللاحق لها ما للأجسام

## الطبيعية من الحركات الطبيعية

وعلى الثاني بأن عقل الإنسان إنما يتحرك من الملاك من جهة الموضوع الذي يُعرَض عليه بقوة النور الملكي وبهذا المعنى يجوز أيضاً تحرك الإرادة من مخلوق خارج كما مرَّ في ف ٤

وعلى الثالث بأن الله يحرك إرادة الإنسان باعتبار كونه المحرك الكلي إلى موضوع الإرادة الكلي وهو الخير ومن دون هذا التحريك الكلي لا يقدر الإنسان أن يريد شيئاً وهو يرجح نفسه بالعقل إلى إرادة هذا الخير أو ذاك مما هو خيرٌ حقيقيٌّ أو ظاهريٌّ على أن الله قد يحرك بعض الناس على وجهٍ مخصوصٍ إلى إرادة خيرٍ جزئيٍّ بعينه كمن يحركهم بالنعمة على ما سيأتي بيانه في مب ١٠٩ و ١١٢

## المبحث العاشر

### في كيفية تحرك الإرادة - وفيه أربعة فصول

ثم يجب النظر في كيفية تحرك الإرادة والبحث في ذلك يدور على أربع مسائل — ١ في أن الإرادة هل تتحرك إلى شيءٍ بالطبع — ٢ هل تتحرك بالضرورة من موضوعها — ٣ هل تتحرك بالضرورة من الشوق الأدنى — ٤ هل تتحرك بالضرورة من المحرك الخارج الذي هو الله

### الفصل الأول

#### في أن الإرادة هل تتحرك إلى شيءٍ بالطبع

يُنخَطَّى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الإرادة لا تتحرك إلى شيءٍ بالطبع لأن الفاعل الطبيعي قسيمٌ للفاعل الإرادي كما يتضح من كتاب الطبيعيات ٢ م ٤٩ فالإرادة إذن لا تتحرك إلى شيءٍ بالطبع

٢ وأيضاً ان الشيء الطبيعي دائم في محله كدوام الحرارة في النار. وليس في الإرادة حركة دائمة. فإذا ليس في الإرادة حركة طبيعية

٣ وأيضاً ان الطبيعة محدودة إلى واحدٍ والإرادة تتعلق بالمتقابلات. فهي إذن لا تريد شيئاً بالطبع

لكن يعارض ذلك ان حركة الإرادة تابعة لفعل العقل. والعقل يعقل بعض الأشياء طبعاً. فالإرادة إذن تريد بعض الأشياء طبعاً

والجواب أن يقال تطلق الطبيعة على غير واحدٍ كما قال بويسيوس والفيلسوف الأول في كتاب الطبيعتين والثاني في الإلهيات ك ٥ م ٥ فقد تطلق على المبدأ الداخلي في المتحركات وهي حينئذٍ اما الهيولى أو الصورة الهولانية كما يتضح من الطبيعيات ك ٢ م ٤ وقد تطلق على كل جوهرٍ أو كل موجودٍ وبهذا الاعتبار يقال طبيعيٌ لشيءٍ لما يلائمه باعتبار جوهره وهو ما يحلُّ فيه بنفسه وأما جميع الأشياء التي لا تحل بأنفسها فتُردُّ إلى شيءٍ أولٍ حالٍ بنفسه وعلى هذا المعنى يجب دائماً أن يكون المبدأ في ما يلائم الشيء طبيعياً. وهذا ظاهرٌ في العقل فإن مبادئ المعرفة العقلية معلومة بالطبع وكذا أيضاً مبادئ الحركات الإرادية يجب أن يكون شيئاً مراداً بالطبع وهو مطلق الخير الذي تميل إليه الإرادة طبعاً كما تميل كل قوة طبعاً إلى موضوعها والغاية القصوى التي حكمها في المُستتهيات كحكم المبادئ الأولى البرهانية في المعقولات وكذا كل ما يلائم المرید بطبعه فإننا لا ننتهي بالإرادة ما يرجع إلى قوة الإرادة فقط بل ما يرجع أيضاً إلى كل قوةٍ بمفردها وإلى الإنسان كله فالإنسان إذن ليس يريد طبعاً موضوع الإرادة فقط بل سائر ما يلائم القوي الآخر أيضاً كمعرفة الحق الملائمة العقل والوجود والحياة ونحوهما مما يتعلق باستقلال الوجود الطبيعي وهذه الأشياء كلها مندرجة تحت موضوع الإرادة من حيث هي خيراتٌ جزئية

إذا أُجيب على الأول بأن مقابلة الإرادة للطبيعة في القسمة من قبيل مقابلة علةٍ لأخرى فيها فمن الأشياء ما يُفعل بالطبع ومنها ما يُفعل بالإرادة. وطريقة تأثير الإرادة التي هي ربة فعلها مغايرة لطريقة تأثير الطبيعة التي هي محدودةٌ إلى واحدٍ إلا أنه لما كانت الإرادة حاصلة في طبيعةٍ ما كان من الضرورة أن تشترك من وجهٍ ما في طريقة الطبيعة كما تشترك العلة المتأخرة في ما للعلة المتقدمة والوجود الحاصل بالطبع متقدّم في كل شيءٍ على فعل الإرادة الحاصل بالإرادة ومن ثمة كانت الإرادة تريد شيئاً بالطبع

وعلى الثاني بأن ما كان في الأشياء الطبيعية طبيعياً من حيث هو لاحق للصورة فقط فهو موجودٌ دائماً بالفعل كوجود الحرارة دائماً بالفعل في النار. وأما ما كان طبيعياً من حيث هو لاحق الهيولى فليس يوجد دائماً بالفعل بل يكون بالقوة فقط لأن الصورة هي الفعل والهيولى هي القوة والحركة فعلٌ موجودٌ بالقوة كما في الطبيعيات كـ ٣ ولذلك فما يرجع إلى الحركة أو يلحقها في الأشياء الطبيعية ليس يوجد دائماً بالفعل كما أن النار لا تتحرك دائماً صَعداً بل متى كانت خارجاً عن حيزها وكذا الإرادة التي إنما تخرج من القوة إلى الفعل متى أرادت شيئاً لا يجب أن تريد دائماً بالفعل بل متى ترجحت إلى شيءٍ فقط واما إرادة الله التي هي فعلٌ صرفٌ فهي مريدة بالفعل دائماً

وعلى الثالث بأن الطبيعة يحاذيها دائماً واحدٌ معادلٌ لها فالطبيعة الجنسية يحاذيها واحدٌ بالجنس والطبيعة النوعية يحاذيها واحدٌ بالنوع والطبيعة الشخصية يحاذيها واحدٌ بالشخص. ولما كانت الإرادة قوة مجردة كالعقل كان يحاذيها بالطبع واحدٌ عامٌ وهو الخير كما يحاذي العقل أيضاً واحدٌ عامٌ وهو الحق أو الموجود أو نحو ذلك. على أن الخير العام يندرج تحت خيرات كثيرة جزئية ليست الإرادة محدودة إلى أحدها

## الفصل الثاني

في أنَّ الإرادة هل تتحرك بالضرورة من موضوعها

يُتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أنَّ الإرادة تتحرك بالضرورة من موضوعها فإن نسبة موضوعها إليها كنسبة المحرك إلى المتحرك كما في كتاب النفس ٣ م ٥١. ومتى كان المحرك كافيًا حرك المتحرك بالضرورة. فيجوز إذن ان تتحرك الإرادة من موضوعها بالضرورة

٢ وأيضاً كما أنَّ الإرادة قوةٌ مجردة كذلك العقل أيضاً. وموضوع كليهما كليٌّ كما مرَّ قريباً في الفصل الآنف. والعقل يتحرك من موضوعه بالضرورة. فالإرادة إذن تتحرك أيضاً من موضوعها بالضرورة

٣ وأيضاً كل ما يريدُه مريدٌ فلا يعدو أن يكون غايةً أو شيئاً متوجهاً إلى الغاية والمريد يريد الغاية بالضرورة في ما يظهر لأنها بمنزلة المبدأ في النظريات وهو تصدَّق به بالضرورة والغاية هي علة إرادة ما إلى الغاية فيظهر أيضاً أننا نريد ما إلى الغاية بالضرورة. فالإرادة إذن تتحرك من موضوعها بالضرورة

لكن يعارض ذلك ان القوى النطقية تتعلق بالمتقابلات كقول الفيلسوف في الإلهيات ك ٩: م ٣ والإرادة قوة نطقية لأن محلها النطق كما في كتاب النفس ٣ م ٤٢. فهي إذن تتعلق بالمتقابلات فلا تتحرك إلى أحدها بالضرورة

والجواب أن يُقال إنَّ الإرادة تتحرك على نحوين أحدهما باعتبار مزاولة الفعل والثاني باعتبار تخصيصه جهة موضوعه فباعتبار الأول لا تتحرك الإرادة من موضوع بالضرورة لجواز أن لا يفكر مفكرٌ في موضوع فلا يريدُه بالفعل وأما باعتبار الثاني فتتحرك بالضرورة من بعض الموضوعات دون بعضٍ إذ لا بد في تحرك القوة من موضوعها من اعتبار ما به يحرك الموضوع الإرادة. فإن المرئي يحرك البصر باعتبار اللون المرئي بالفعل فمتى عُرض اللون على البصر حركة بالضرورة

ما لم يتحول عنه وهذا يرجع إلى مزاوله الفعل وأما متى عُرِضَ على البصر شيءٌ ليس متلوناً بالفعل من جميع الوجوه ولكنه متلون بالفعل من وجهٍ وغير متلون بالفعل من وجهٍ آخر لم يبصره البصر بالضرورة لجواز أن يتعلق به من حيث لا يكون متلوناً بالفعل فلا يبصره. وكما أن المتلون بالفعل هو موضوع البصر كذلك الخير هو موضوع الإرادة فمتى عُرِضَ على الإرادة موضوعٌ هو خيرٌ كليٌّ ومن كل وجهٍ توجهت إليه بالضرورة إذا زاولت فعل الإرادة لامتناع إرادتها ما يقابله وأما متى عُرِضَ عليها موضوعٌ ليس خيراً من كل وجهٍ فلا تتوجه إليه بالضرورة ولما كان الخلو عن خيرٍ ما متضمناً حقيقةً عدم الخير كان ذلك الذي هو كاملٌ ومستجمع كل خيرٍ هو وحده الخير الذي يتعذر على الإرادة أن لا تريده وهو السعادة وأما سائر الخيرات الجزئية فمن حيث تخلو عن خيرٍ ما يجوز اعتبار أنها ليست خيرات وبهذا الاعتبار يجوز أن ترفضها الإرادة وأن تقبلها لجواز تعلقها بشيءٍ واحدٍ بعينه باعتبارات مختلفة

إذا أُجيبَ على الأول بأن المحرك الكافي لقوة ما إنما هو الموضوع المتضمن من كل وجهٍ حقيقةً المحرك فإن خلا عن هذه الحقيقة من وجهٍ لم يحرك بالضرورة كما مرَّ في جرم الفصل

وعلى الثاني بأن العقل إنما يتحرك بالضرورة من الموضوع الذي هو حقٌّ دائماً وبالضرورة لا من الموضوع الذي يحتمل الصدق والكذب وهو الشيءُ الحادث على قياس ما مرَّ قريباً في الخير

وعلى الثالث بأن الغاية القصوى تحرك الإرادة بالضرورة لكونها خيراً كاملاً ومثلها في ذلك ما يتوجه إليها مما يتعذر بدونه إدراكها كالوجود والحيوة ونحوهما وأما ما سوى ذلك مما يمكن إدراكها بدونه فليس يريده بالضرورة من يريد الغاية كما أن من يصدق بالمبادئ لا يصدق ضرورة بالنتائج التي يمكن صدق

المبادئ بدونها

### الفصل الثالث

في أن الإرادة هل تتحرك من الشوق الأدنى بالضرورة

يُتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الإرادة تتحرك من انفعال الشوق الحسي بالضرورة فقد قال الرسول في رو ٧: ١٩ «لأن ما أريده من الخير لا أعمله بل ما لا أريده من الشر إياه أعمل» وإنما قال ذلك بسبب الشهوة التي هي انفعالٌ فالإرادة إذن تتحرك من الانفعال بالضرورة

٢ وأيضاً قال الفيلسوف في الخلفيات ك ٣ ب ٥ «كلٌ يرى الغاية على حسب حالته» وليس في قدرة الإرادة أن تتجرد حالاً عن الانفعال. فإذاً ليس في قدرتها أن لا تريد ما يعطفها إليه الانفعال

٣ وأيضاً ان العلة الكلية لا تتعلق بمعلول جزئي إلا بتوسط علةٍ جزئيةٍ ومن ثمة كان العقل الكلي لا يحرك إلا بتوسط الحاكمة الجزئية كما في كتاب النفس ٣ م ٥٨ ونسبة الإرادة إلى الشوق الحسي كنسبة العقل الكلي إلى الحاكمة الجزئية فالإرادة إذن لا تتحرك إلى إرادة شيءٍ جزئي إلا بتوسط الشوق الحسي. فإذاً متى نزع الشوق الحسي بانفعالٍ ما إلى شيءٍ تعذر على الإرادة أن تتحرك إلى ضده

لكن يعارض ذلك قوله في تك ٤: ٧ «سينقاد إليك شوقك وأنت تسود عليه» فإرادة الإنسان إذن لا تتحرك من الشوق الأدنى بالضرورة

والجواب أن يقال إن انفعال الشوق الحسي يحرك الإرادة من حيث يحركها الموضوع أي من حيث يحمل الانفعال الإنسان من وجهٍ ما على الحكم بأن شيئاً ملائم وخيرٌ مع أنه لو تجرد عن الانفعال لم يحكم عليه بذلك كما تقدم في المبحث الأنف في ٢ وتأثر الإنسان بالانفعال على هذا الوجه يحدث على نحوين

أحدهما بحيث يتقيد العقل إلى حد أن يفقد الإنسان الرشد كما يعرض لمن يصير مخبولاً أو مجنوناً من شدة الغضب أو الشهوة أو من اضطراب آخر جسماني لأن هذه الانفعالات لا تعرض دون تغير جسماني وحكمه في ذلك حكم الحيوانات العجم التي تتبع بالضرورة سورة الانفعال لأنه يفقد حركة الفعل ويفقد بفقدائها حركة الإرادة أيضاً وقد لا يفسد الانفعال العقل بالكلية بل يبقى مُطْلَقَ الحكم في شيء ما وحينئذٍ يبقى شيء من حركة الإرادة وبقدر ما يبقى العقل مطلقاً وغير خاضع للانفعال يكون ما يبقى من حركة الإرادة مجرداً عن الميل الاضطراري إلى ما يعطفه إليه الانفعال وعلى هذا فاما لا يكون لإرادة الإنسان حركة بل يستولي عليه الانفعال وحده واما يكون لها حركة فلا تتبع الانفعال بالضرورة

إذا أُجيب على الأول بأن الإرادة وإن تعذر عليها منع حركة الشهوة وهو المراد بقول الرسول «ما لا أريده من الشر إياه اعمل» أي اشتهيه إلا أنها تقدر أن لا تريد الاشتهاء أو أن لا تنقاد للشهوة فلا تتبع حركة الشهوة بالضرورة

وعلى الثاني بأن الإنسان لكونه ذا طبيعتين عقلية وحسية فقد يصير على نحو ما متشابهاً في نفسه كلها إما بانقياد الجزء الحساس للعقل انقياداً تاماً كما يحدث في ذوي الفضيلة أو بغلبة الانفعال النفساني على العقل تماماً كما يعرض في المجانين. إلا أنه قد يحدث أحياناً أن لا تكون غلبة الانفعال على العقل تامة بل يبقى للعقل شيء من القوة فيقدر الإنسان حينئذٍ أن يدفع الانفعال تماماً أو أن لا ينقاد له في الأقل لأنه لما كان استعدادة يختلف باختلاف جزأي نفسه كان في هذه الحالة يرى بعقله شيئاً وبانفعاله شيئاً آخر

وعلى الثالث بأن الإرادة لا تتحرك من الخير الكلي المُدْرَك بالعقل فقط بل من الخير المُدْرَك بالحس أيضاً فهي تقدر إذن أن تتحرك إلى خير جزئي دون انفعال بل بمجرد انتخاب

الشوق كما يظهر في من يقاوم عقله الانفعال

### الفصل الرابع

في أنَّ الإرادة هل تتحرك من محرك خارج أي من الله بالضرورة يُتخطى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن الإرادة تتحرك من الله بالضرورة لأن كل فاعل تمتنع مقاومته يحرك بالضرورة. والله لعدم تناهي قدرته تمتنع مقاومته وعليه قوله في رو ٩ : ١٩ «من الذي يقاوم مشيئته» فهو إذن يحرك الإرادة بالضرورة

٢ وأيضاً ان الإرادة تتحرك بالضرورة إلى ما تريده بالطبع كما مرَّ في ف ١ . وما يفعله الله في شيء فهو طبيعي له كما قال اوغسطينوس في رده على فوستوس ك ٢٦ ب ٣ . فالإرادة إذن تريد بالضرورة كل ما تتحرك إليه من الله

٣ وأيضاً ان الممكن ما ليس يلزم من وجوده محالٌ. وعدم إرادة الإرادة ما يحركها الله إليه يلزم عنه محالٌ للزوم عدم حصول أثرٍ لفعل الله. فيستحيل إذن عدم إرادة الإرادة ما يحركها الله إليه. فهي إذن تريده بالضرورة

لكن يعارض ذلك قوله في سي ١٥ : ١٤ «الرب صنع الإنسان في البدء وتركه في يد اختياره» فهو إذن لا يحرك إرادته بالضرورة

والجواب أن يُقال إنَّ العناية الإلهية ليس من شأنها ان تفسد طبيعة الكائنات بل ان تحفظها كما قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ مقا ٢٣ فهي إذن تحرك كل شيء بحسب حاله فالعلل الضرورية تتحرك بها إلى إصدار معلولاتٍ ضرورية والعلل الحادثة تتحرك بها إلى إصدار معلولاتٍ حادثة. ولما كانت الإرادة مبدأً فعالاً غير محدودٍ إلى واحدٍ بل بحيث تبقى حركتها حادثة غير ضرورية إلا في ما تتحرك إليه بالطبع

إذاً أجيب على الأول بأن الإرادة الإلهية لا تقتضي أن يصدر شيء عما تحركه

فقط بل أن يصدر على النحو الملائم لطبيعة ما تحركه أيضاً ولذا كان تحرك الإرادة اضطراراً لعدم ملائمة طبيعتها أشد منافاةً للتحريك الإلهي من تحركها اختياراً لملائمته طبيعتها

وعلى الثاني بأن ما يفعله الله في شيء إنما يكون طبيعياً له إذا كان يفعله الله فيه ليكون طبيعياً إذ أنه يلائم شيء شيئاً بحسبما يريد الله أن يلائمه. وليس يريد الله أن يكون كل ما يفعله في الأشياء طبيعياً لها كبعث الموتى مثلاً لكنه يريد أن يكون خضوع كل شيء للقدر الإلهية طبيعياً له

وعلى الثالث بأنه إذا حرك الله الإرادة إلى شيء فيستحيل على هذا الفرض أن لا تتحرك الإرادة إليه إلا أن ذلك ليس مستحيلاً بالإطلاق فلا يلزم كون الإرادة تتحرك من الله بالضرورة



### المبحث الحادي عشر

#### في التمتع الذي هو فعل الإرادة - وفيه أربعة فصول

ثم يجب النظر في التمتع والبحث في ذلك يدور على أربع مسائل — ١ في أن التمتع هل هو فعل القوة الشوقية — ٢ هل هو خاص بالخلقة الناطقة أو مشترك بينها وبين الحيوانات العجم — ٣ هل هو خاص بالغاية القصوى — ٤ هل هو خاص بالغاية الحاصلة

### الفصل الأول

#### في أن التمتع هل هو فعل القوة الشوقية

يُنْتَخَطَى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن التمتع ليس فعل القوة الشوقية فقط إذ يظهر أن معناه (في اللاتينية وهو فيها fruitio) الاستثمار. والذي يجني ثمرة

الحياة الإنسانية التي هي السعادة هو العقل القائمة السعادة بفعله كما مرّ بيانه في مب ٣ ف ٨. فإذا ليس التمتع فعل القوة الشوقية بل فعل العقل

٢ وأيضاً ان لكل قوة غاية مخصوصة هي كمالها كما أن غاية البصر هي إدراك المرئي وغاية السمع قبول الأصوات وقس عليهما الباقي. وغاية الشيء ثمرته. فالتمتع إذن مشترك بين جميع القوى وليس خاصاً بالقوة الشوقية

٣ وأيضاً ان التمتع يُفهم تِلْذَذاً. واللذة الحسية خاصةً بالحس الذي يتلذذ بموضوعه وكذا اللذة العقلية خاصةً بالعقل. فالتمتع إذن خاصٌ بالقوة المدركة لا بالقوة الشوقية

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في التعليم المسيحي ك ١ ب ٤ وفي الثالث ك ١٠ ب ١٠ «التمتع هو التعلق بشيءٍ محبةً له لنفسه» والمحبة خاصةً بالقوة الشوقية فالتمتع إذن هو فعل القوة الشوقية

والجواب أن يقال يظهر أن أصل التمتع والثمرة (في اللاتينية) واحدٌ واحدهما مشتقٌ من الآخر وسيان عند غرضنا هنا أن يكون الأول مشتقاً من الثاني أو العكس إلا أن الأقرب في ما يظهر ان الأبين منهما هو الأسبق في الوضع وما كان أعظم محسوسة فهو أبين لنا فيظهر من ثمة أن التمتع مشتقٌ من الأثمار المحسوسة. والثمرة المحسوسة هي آخر ما يُرجى من الشجرة وما يُجنَى بالتذادٍ ومن ذلك يظهر ان التمتع يرجع إلى المحبة أو اللذة المتعلقة بآخر ما يُرجى وهو الغاية. والغاية والخير موضوع القوة الشوقية فواضحٌ إذن ان التمتع هو فعل القوة الشوقية

إذاً أحيب على الأول بأنه لا مانع من أن شيئاً واحداً بعينه يرجع إلى قوى مختلفة باعتبارات مختلفة فرؤية الله هي فعل العقل من حيث هي رؤيةٌ وهي موضوع الإرادة من حيث هي خيرٌ وغايةٌ ومثلها في ذلك التمتع به. وهذه الغاية يدركها العقل من حيث هو قوة فاعلة والإرادة من حيث هي قوة محركة إلى

الغاية ومتمتعة بالغاية المدركة

وعلى الثاني بأن كمال سائر القوى وغايتها مندرجٌ تحت موضوع القوة الشوقية اندراج الخاص تحت العام كما مرَّ في مب ٩ ف ١ فإذا كمال كل قوة وغايتها يرجع إلى القوة الشوقية من حيث هو خيرٌ ولذا كانت القوة الشوقية تحرك سائر القوى إلى غاياتها وهي تدرك الغاية بوصول كل منها إلى غايتها

وعلى الثالث بأن اللذة تتضمن أمرين إدراك الملائم وهذا يرجع إلى القوة المدركة والرضى بما يُقدَّم على أنه ملائم وهذا يرجع إلى القوة الشوقية التي بها تستكمل حقيقة اللذة

### الفصل الثاني

في أن التمتع هل هو خاصٌ بالخلقة الناطقة أو مشتركٌ بينها وبين الحيوانات العجم يُنخِطَى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن التمتع خاصٌ بالناس فقد قال اوغسطينوس في التعليم المسيحي ك ١ ب ٣ و ٢٢ «نحن البشر نتمتع وننتفع» فالتمتع إذن غير مقدورٍ لسائر الحيوانات

٢ وأيضاً ان التمتع خاصٌ بالغاية القصوى. والحيوانات العجم متقاصرة عن الوصول إلى الغاية القصوى. فهي إذن لا تتمتع

٣ وأيضاً كما أن الشوق الحسي دون الشوق العقلي كذلك الشوق الطبيعي دون الحسي فلو كان للشوق الحسي تمتعٌ لجاز أن يكون ذلك للشوق الطبيعي أيضاً وهذا بيّنُ البطلان إذ ليس له لذةٌ فإذاً ليس للشوق الحسي تمتعٌ وهكذا لا يلائم التمتع الحيوانات العجم

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٣٠ «لا نقضَ في القول بأن البهائم أيضاً تتمتع بالطعام وبكل لذةٍ جسمانية»

والجواب أن يقال ليس التمتع فعل القوة الواصلة إلى الغاية بطريق التنفيذ

بل فعل القوة الآمرة بالتنفيذ كما يتحصل مما تقدم في الفصل الآنف ج ٢ فقد مرَّ هناك انه فعل القوة الشوقية. والأشياء الخالية من الإدراك يوجد فيها القوة التي تصل إلى الغاية بطريق التنفيذ كتحرك الثقل سفلًا والخفيف صعدًا وأما القوة التي تصل إلى الغاية بطريق الامر فليست فيها بل في طبيعة أعلى تحرك بأمرها الطبيعة بأسرها كما يحرك الشوق في ذوات الإدراك سائر القوى إلى أفعالها ومن ذلك يتضح ان الموجودات الخالية من الإدراك وان وصلت إلى الغاية لا حظ لها في التمتع بالغاية بل إنما ذلك للموجودات المدركة وإدراك الغاية على ضربين كاملٌ وناقصٌ فالكامل ما ليس يُدرك به ما هو غايةٌ وخيرٌ فقط بل حقيقة الغاية والخير الكلية أيضاً وهذا خاصٌ بالطبيعة الناطقة والناقص ما به يُدرك الغاية والخير على وجه جزئي وهذا يوجد في الحيوانات العجم التي ليست قواها الشوقية أيضاً أمرة اختياراً بل إنما تتحرك إلى ما تتصوره بالغريزة الطبيعية وعلى هذا فالطبيعة الناطقة تتمتع بوجه كامل والحيوانات العجم تتمتع بوجه ناقص وأما سائر المخلوقات فلا تتمتع بوجه

إذا أُجيب على الأول بأن كلام اوغسطينوس على التمتع الكامل

وعلى الثاني بأن التمتع ليس خاصاً بالغاية القصوى مطلقاً بل بما يعتبره كل غاية قصوى وعلى الثالث بأن الشوق الحسي يتبع إدراكاً ما بخلاف الشوق الطبيعي ولا سيما في ما خلا عن الإدراك

وعلى الرابع بأن كلام اوغسطينوس هناك على التمتع الناقص كما يظهر من أسلوب كلامه فمعنى قوله ان وصف البهائم بالتمتع ليس فيه تناقضٌ بين كما في وصفها بالانتفاع

### الفصل الثالث

في أن التمتع هل هو خاص بالغاية القصوى

يُتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن التمتع غير خاص بالغاية القصوى فقد قال الرسول لفيلمون ٢٠ «نعم يا أخي ساتمتع بك في الرب» ومعلوم أن الرسول لم يجعل غايته القصوى في الإنسان. فإذا ليس التمتع خاصاً بالغاية القصوى

٢ وأيضاً أن الثمرة هي ما يُتمتع به. وقد قال الرسول في غلا ٥: ٢٢ «أما ثمرُ الروح فهو المحبة والفرح والسلام» وما أشبه ذلك مما ليس يتضمن حقيقة الغاية القصوى. فإذا ليس التمتع خاصاً بالغاية القصوى

٣ وأيضاً أن أفعال الإرادة تتعلق بأنفسها لأنني أريد أن أريد وأحب أن أحب. والتمتع هو فعل الإرادة إذ إنما نتمتع بالإرادة كما قال اوغسطينوس في كتاب الثلاث ١٠ ب ١٠ فيجوز إذن أن يتمتع متمتع بتمتع. وليس التمتع غاية الإنسان القصوى بل إنما هي الخير الغير المخلوق وهو الله. فإذا ليس التمتع خاصاً بالغاية القصوى

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في الكتاب المذكور ب ١١ «لا تمتع حيث يكون ما تنزع إليه الإرادة مشتته لغيره» وليس يُشتهى لنفسه سوى الغاية القصوى فقط. فالتمتع إذن خاص بالغاية القصوى

والجواب أن يُقال إن حقيقة الثمرة ترجع إلى أمرين كونها آخرًا وسكون الشوق عندها بضرب من الحلاوة أو اللذة كما مرَّ في ف ١. والأخير ضربان أخيرٌ مطلقاً وأخيرٌ من وجهٍ فالأخير مطلقاً ما ليس أخيراً بالنسبة إلى آخر والأخير من وجهٍ ما كان أخيراً بالنسبة إلى أمور سابقة. إذا تقرر ذلك فالأخير مطلقاً الذي يُستلذُّ به على أنه الغاية القصوى هو الذي يقال له ثمرة حقيقية ويُتمتع به حقيقةً وأما ما ليس مستلذّاً في نفسه بل إنما يُشتهى بالنسبة إلى آخر كاشتهاه

الشراب المرّ بالنسبة إلى الصحة فلا يجوز إطلاق الثمرة عليه بوجهٍ وأما ما يتضمن في نفسه شيئاً من اللذة باعتبار نسبة بعض السوابق إليه فيجوز إطلاق الثمرة عليه من وجهٍ لكن لا يقال اننا نتمتع به حقيقةً وبحسب تمام حقيقة الثمرة ومن ثمة قال اوغسطينوس في الكتاب المتقدم ذكره ب ١٠ «نتمتع بالمُدرّكات التي تسكن عندها الإرادة الملتدة» والإرادة إنما تسكن مطلقاً في الأخير لأنه ما دام شيءٌ متوقعاً تبقى حركة الإرادة موقوفة وان كانت قد بلغت إلى شيءٍ كما يحدث في الحركة المكانية فإن الوسط في الحجم وان كان مبدأً ومُنتهىً لا يُعتبر مُنتهىً بالفعل إلا متى حصل السكون فيه

إذا أُجيب على الأول بأنه لو قال الرسول سأتمتع بك ولم يعقبه بقوله في الرب لظهر أنه جعل غاية لذاته فيه لكن قوله بعده في الرب دلّ على أنه جعل غايته في الرب وانه إنما يتمتع به تعالى وإنما قال انه يتمتع بأخيه على أنه واسطة لا على أنه غاية قاله اوغسطينوس في التعليم المسيحي ك ١ ب ٣٣

وعلى الثاني بأن نسبة الثمرة إلى الشجرة المصدرة لها ليست كنسبتها إلى الإنسان المتمتع بها فنسبتها إلى الشجرة المصدرة لها نسبة المعلول إلى العلة ونسبتها إلى المتمتع بها نسبة الأخير المُتوقَّع واللذِيذ. فإذا إنما يُطلق الثمر على ما ذكره الرسول هناك لأنه أثر الروح القدس فينا ولذا يقال له ثمر الروح القدس لأننا نتمتع به على أنه الغاية القصوى — أو يجاب بما قال امبروسيوس في تفسيره قول الرسول اما ثمر الروح الآيّة من انه إنما يقال لتلك الأمور ثمرٌ إذ يجب أن تُلتَمَس لأنفسها ليس لعدم نسبتها إلى السعادة بل لتضمنها في أنفسها ما يجب أن نلتذ به

وعلى الثالث بأن الغاية تُطلق على أمرين نفس الشيء ونيله كما مرّ في م ب ١ ف ٨ وم ب ٢ ف ٧ وليس هذان الأمران غايتين متغايرتين بل غاية واحدة باعتبارها في نفسها وباعتبار حصولها لآخر فالغاية القصوى باعتبار كونها آخر

شيء يُلتَمَس هي الله وباعتبار كونها نيل ذلك الشيء هي التمتع وكما أن الله والتمتع به ليسا غايتين متغايرتين كذلك ليس التمتع الذي به نتمتع بالله والذي به نتمتع بالتمتع بالله أمرين متغايرين حقيقةً وكذا يقال في السعادة المخلوقة القائمة بالتمتع

### الفصلُ الرَّابِعُ

في أنَّ التمتع هل هو خاصٌ بالغاية الحاصلة

يُتَخَطَّى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن التمتع خاصٌ بالغاية الحاصلة فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٠ ب ١١ «التمتع هو التمتع بالشيء الحاصل لا برجاء حصوله» وما دام الشيء غير حاصلٍ فلا يُتَنَمَّع به بل برجاء حصوله فالتمتع إذن خاصٌ بالغاية الحاصلة

٢ وأيضاً ليس يُتَمَتَّع حقيقةً إلا بالغاية القصوى إذ ليس يسكن الشوق إلا عند الغاية القصوى كما مرَّ في الفصل الأنف. والشوق ليس يسكن إلا عند الغاية الحاصلة. فالتمتع الحقيقي إذن خاصٌ بالغاية الحاصلة

٣ وأيضاً أن التمتع هو الاستثمار. وليس يحصل استثمارٌ إلا عند حصول الغاية فالتمتع إذن خاصٌ بالغاية الحاصلة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في التعليم المسيحي ك ١ ب ٤ «التمتع هو التعلق بشيء محبةً له لنفسه» وهذا يجوز أيضاً في ما لم يحصل بعد. فيجوز إذن أن يُتَمَتَّع أيضاً بالغاية الغير الحاصلة

والجواب أن يُقال إنَّ التمتع يدل على نسبةٍ في الإرادة إلى الغاية القصوى باعتبار الإرادة شيئاً هو غايتها القصوى والغاية القصوى تحصل بوجهين حصولاً كاملاً وحصولاً ناقصاً فتحصل حصولاً كاملاً متى لم تحصل في الذهن فقط بل في الخارج أيضاً وتحصل حصولاً ناقصاً متى حصلت في الذهن فقط وعلى هذا فالتمتع الكامل خاصٌ بالغاية الحاصلة خارجاً والتمتع الناقص يتناول أيضاً

الغاية التي ليست حاصلةً خارجاً بل ذهنياً فقط

إذا أُجيب على الأول بأن كلا أو غسطينوس هناك على التمتع الكامل

وعلى الثاني بأن سكون الإرادة يمتنع من وجهين من جهة الموضوع متى لم يكن هو الغاية القصوى بل متوجهاً إلى آخر ومن جهة مُشتهى الغاية متى لم يبلغ إليها والموضوع هو الذي يفيد الفعل حقيقته النوعية والفاعل يتوقف عليه كيفية الفعل إذ باعتبار حالته يكون الفعل كاملاً أو ناقصاً وعلى هذا فالتمتع بما ليس بالغاية القصوى تمتع مجازيٍّ لعروءه عن حقيقة التمتع النوعية والتمتع بالغاية القصوى الغير الحاصلة تمتع حقيقيٍّ لكنه ناقصٌ لحصول الغاية القصوى حصولاً ناقصاً

وعلى الثالث بأن نيل الغاية أو الحصول عليها لا يكون في الخارج فقط في الذهن أيضاً كما تقدم في جرم الفصل



## المبحث الثاني عشر

في القصد - وفيه خمسة فصول

ثم يجب النظر في القصد والبحث في ذلك يدور على خمس مسائل — ١ في أن القصد هل هو فعل العقل أو الإرادة — ٢ هل هو خاصٌ بالغاية القصوى — ٣ هل يستطاع قصد شيئين معاً — ٤ هل قصد الغاية وإرادة ما إليها فعلٌ واحدٌ — ٥ في أن الحيوانات العجم هل تتصف بالقصد

## الفصل الأول

في أن القصد هل هو فعل العقل أو الإرادة

يُنْتَخَطُ إلى الأول بأن يقال: يظهر أن القصد هو فعل العقل لا فعل الإرادة ففي متى ٦:

٢٢ «ان كانت عينك بسيطة فجسدك كله يكون نيراً» ومراده

بالعين القصد كما قال اوغسطينوس في كلام الرب في الجبل ك ٢ ب ١٣ والعين لكونها آلة البصر تدل على القوة الداركة. فإذا ليس القصد فعل القوة الشوقية بل فعل القوة الداركة

٢ وأيضاً قال اوغسطينوس في الموضع المتقدم ذكره ان الرب أطلق النور على القصد في قوله في متى ٦: ٢٣ إذا كان النور الذي فيك ظلاماً الآية. والنور يرجع إلى الإدراك. فكذا القصد أيضاً

٣ وأيضاً ان القصد يدل على توجيهه إلى الغاية. والتوجيه من شأن العقل. فالقصد إذا لا يرجع إلى الإرادة بل إلى العقل

٤ وأيضاً ان فعل الإرادة لا يتعلق إلا بالغاية أو بما إلى الغاية. ومتى تعلق بالغاية قيل له إرادة أو تمتع ومتى تعلق بما إلى الغاية فهو الانتخاب. وليس القصد شيئاً منهما. فإذا ليس القصد فعل الإرادة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٠ ب ١٧ «ان قصد الإرادة يجمع بين الجسم المرئي والباصرة وبين الصورة الحاصلة في الذاكرة وحدة الفكرة». فالقصد إذن فعل الإرادة

والجواب أن يُقال إن معنى القصد التوجه إلى آخر ويتوجه إلى شيء كل من فعل المحرك وحركة المتحرك إلا أن توجه حركة المتحرك إلى شيء يصدر عن فعل المحرك فالقصد إذن يرجع أولاً وأصالةً إلى ما يحرك إلى الغاية ومن ثمة نقول ان المهندس وكل أمر يحرك بأمره الآخرين إلى ما يقصده والإرادة تحرك سائر قوى النفس إلى الغاية كما مرّ في مب ٩ ف ١ فواضح إذن ان القصد في الحقيقة فعل الإرادة

إذا أجيب على الأول بأن العين تطلق مجازاً على القصد لا لرجوعه إلى الإدراك بل لتوقفه عليه إذ به تُعرَض الغاية على الإرادة فتتحرك إليها كما نرى سابقاً

المكان الذي يجب أن نتوجه إليه بالجسم

وعلى الثاني بأنه إنما يقال للقصد نوراً لظهوره للقاصد ومن ثمة يقال للعمل ظلاماً لأن الإنسان يعلم ما يقصده ولكنه يجهل ما ينشأ عن العمل كما فسر ذلك أوغسطينوس في الموضع المذكور هناك

وعلى الثالث بأن الإرادة لا توجه ولكنها تتوجه بحسب توجيه العقل ولهذا كان القصد يدل على فعل الإرادة بعد توجيه العقل الموجه شيئاً إلى الغاية

وعلى الرابع بأن القصد هو فعل الإرادة بالنظر إلى الغاية والإرادة تنتظر إلى الغاية على ثلاثة أنحاء الأول مطلقاً وبهذا الاعتبار يقال لها إرادة من حيث اننا نريد مطلقاً الصحة أو نحوها والثاني باعتبار سكونها عندها وهذا هو التمتع والثالث باعتبار كون الغاية منتهى شيء متوجه إليها وهذا هو القصد إذ لا يقال اننا نقصد الصحة من مجرد إرادتنا لها بل من إرادتنا الوصول إليها بشيء آخر

## الفصل الثاني

في أن القصد هل هو خاص بالغاية القصوى

يُنْتَظَرُ إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن القصد خاص بالغاية القصوى ففي كتاب أحكام برُسُبرح ١٠٠ «الصراخ إلى الله هو قصد القلب» والله هو غاية القلب البشري القصوى. فالقصد إذن ينظر دائماً إلى الغاية القصوى

٢ وأيضاً ان القصد ينظر إلى الغاية من حيث هي منتهى كما مرَّ قريباً في الفصل الآنف. والمنتهى يتضمن حقيقة الغاية القصوى. فالقصد إذن ينظر دائماً إلى الغاية القصوى

٣ وأيضاً ان القصد ينظر إلى الغاية كما ينظر إليها التمتع. والتمتع خاص بالغاية القصوى. فكذا القصد أيضاً

لكن يعارض ذلك ان الغاية القصوى للإرادات البشرية واحدة وهي السعادة

كما مرّ في مب ١ ف ٧. فلو كان القصد خاصاً بالغاية القصوى لم يكن في الناس قصوداً مختلفة وهذا بين البطلان

والجواب أن يُقال إنَّ القصد ينظر إلى الغاية من حيث هي منتهى حركة الإرادة كما مرّ في الفصل الآنف والمُنتهى في الحركة يحتمل معنيين أحدهما معنى المُنتهى الأقصى الذي يحصل عنده السكون وهذا هو مُنْتَهَى الحركة كلها والثاني معنى الوسط الذي يكون مبدأ لجزء من الحركة وغاية أو منتهى لجزء آخر كما في الحركة الذاهبة من «أ» إلى «ت» مارة بب فان «ت» هو المُنْتَهى الأقصى و«ب» منتهى لكن ليس بالمُنْتَهى الأقصى ويجوز تعلق القصد بكليهما فهو إذن وإن تعلق دائماً بالغاية لا يجب أن يتعلق دائماً بالغاية القصوى

إذا أُجيب على الأول بأن الصراخ إلى الله ليس يطلق على قصد القلب لتعلقه دائماً بالله على أنه موضوعه بل لأن الله هو العليم بالقصد أو لأننا متى صلينا وجَّهنا قصدنا إلى الله وهو يتضمن قوة الصراخ

وعلى الثاني بأن الغاية القصوى المدلول عليها بالمُنْتَهى لا يجب أن تكون دائماً قصوى بالنظر إلى الكل بل قد تكون قصوى بالنظر إلى جزء من أجزائه

وعلى الثالث بأن التمتع يُفهم السكون عند الغاية وهذا خاصٌ بالغاية القصوى وأما القصد فيُفهم الحركة نحو الغاية لا نحو السكون فليس حكمهما واحداً

### الفصل الثالث

هل يمكن قصد أمرين معاً

يُتَخَطَّى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أنه يمتنع قصد أمورٍ متكررة معاً فقد قال اوغسطينوس في كلام الله في الجبل ك ٢ ب ١٤ «يتعذر على الإنسان أن يقصد الله وراحة بدنه معاً» فكذا إذن يتعذر عليه قصد أمرين آخرين

٢ وأيضاً ان القصد يدل على حركة الإرادة نحو المُنْتَهى. وليس يجوز أن يكون

لحركة واحدة منتهيات كثيرة من جهة واحدة. فإذا لا تستطيع الإرادة قصد أمور متكررة معاً  
٣ وأيضاً ان القصد يتوقف على فعل العقل. ويمتنع تعقل أمور متكررة معاً كما قال  
الفيلسوف في كتاب الجدل ٢ ب ٤. فكذا إذا يمتنع قصد أمور متكررة معاً

لكن يعارض ذلك أن الصناعة تقتدي بالطبيعة. والطبيعة تقصد بآلة واحدة فائدتين كما  
يُقصد باللسان الذوق والتكلم على ما في آخر الكتاب الثالث من النفس. فكذا إذا يجوز أن تقصد  
الصناعة أو العقل بشيء واحد غائتين وهكذا يجوز قصد أمور متكررة معاً

والجواب أن يقال كل اثنين فهما اما مترتبان بينهما أو غير مترتبين فان كانا مترتبين  
بينهما جاز للإنسان أن يقصدهما معاً كما يظهر مما مر في الفصل الأنف حيث أوضحنا أن القصد  
لا يتعلق بالغاية القصوى فقط بل بالغاية المتوسطة أيضاً فإن الإنسان يقصد الغاية القريبة  
والقصوى معاً كتركيب الدواء والصحة. وان لم يكونا مترتبين بينهما يقدر الإنسان أيضاً أن  
يقصدهما معاً وهذا ظاهر من أن الإنسان يُؤثر شيئاً على آخر لكونه أفضل منه ومن الأمور التي  
يفضل بها شيء شيئاً آخر تضمنه أموراً متكررة فيجوز إذن أن يُؤثر شيء على آخر من حيث  
يتضمن أموراً متكررة ومن ذلك يتضح أن الإنسان يقصد أموراً متكررة معاً

إذا أجيب على الأول بأن مراد اوغسطينوس ان الإنسان يتعذر عليه أن يقصد الله والراحة  
الزمنية معاً على أنهما غائتان قصويان إذ لا يجوز أن يكون لإنسان واحد غايات قصوى متعددة  
كما مرّ بيانه في مب ١ ف ٥

وعلى الثاني بأنه يجوز أن يكون للحركة الواحدة مُنتهَيان من جهة واحدة إذا كان احدهما  
غايةً للآخر ويمتنع ذلك إذا لم يكن المُنتهَيان مترتبين بينهما لكن

لا بدّ من الانتباه إلى أن ما ليس واحداً حقيقةً يجوز أن يكون واحداً اعتباراً وقد مرّ في ف ١ أن القصد هو حركة الإرادة نحو شيء بعد توجيهه بالعقل ولذلك فما كان متكثرًا حقيقةً يجوز اعتباره مُنتهىً واحداً للقصد من حيث هو واحدٌ اعتباراً أما لاشتراك اثنين في إقامة واحدٍ كاشتراك الحرارة والبرودة المعتدلتين في إيجاد الصحة أو لاندراج اثنين تحت واحدٍ عامٍ يتعلق به القصد كاندراج تحصيل الخمر والثوب تحت الربح العام فلا يمتنع إذن أن من يقصد الربح يقصد هذين الأمرين معاً

وعلى الثالث بأنه يجوز تعقل أمورٍ كثيرةٍ معاً من حيث هي واحدٌ باعتبارٍ ما كما مرّ في ق ١ مب ٨٥ ف ٤

#### الفصل الرابع

في أن قصد الغاية وإرادة ما إليها هل هما فعلٌ واحدٌ

يُتخطى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن قصد الغاية وإرادة ما إليها ليسا حركةً واحدةً بعينها فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٠ ب ٦ أن «إرادة رؤية النافذة غايتها رؤية النافذة وإرادة رؤية المارّة من النافذة إرادة أخرى» وإرادة رؤية المارّة من النافذة يرجع إلى القصد وإرادة رؤية النافذة يرجع إلى إرادة ما إلى الغاية. فإذا قصد الغاية وإرادة ما إليها حركتان متغايرتان في الإرادة

٢ وأيضاً أن الأفعال تتغير بتغير الموضوعات. والغاية وما إليها موضوعان متغايران. فإذا قصد الغاية وإرادة ما إليها حركتان متغايرتان في الإرادة

٣ وأيضاً أن إرادة ما إلى الغاية يقال لها انتخاب. وليس الانتخاب والقصد واحداً بعينه فإذا ليس قصد الغاية وإرادة ما إليها حركةً واحدةً بعينها

لكن يعارض ذلك أن نسبة ما إلى الغاية إليها نسبة الوسط إلى المُنتهى

والحركة التي تقطع الوسط وتصل إلى المنتهى في الأشياء الطبيعية واحدة بعينها فإذا كذلك في الأشياء الإرادية قصد الغاية وما إليها حركة واحدة بعينها

والجواب أن يُقال إن حركة الإرادة إلى الغاية وما إليها يجوز فيها اعتباران أحدهما من حيث تتوجه الإرادة إلى كل منهما مطلقاً وفي ذاته فيكون ثمة للإرادة حركتان إليهما والثاني من حيث تتوجه الإرادة إلى ما إلى الغاية لأجل الغاية وبهذا الاعتبار تكون حركة الإرادة إلى الغاية وما إليها واحدة ذاتاً فان قلبي: أريد الدواء لأجل الصحة لا أعني به إلا حركة واحدة في الإرادة وتحقيقه ان الغاية هي سبب إرادة ما إليها والموضوع وسببه يتعلق بهما فعل واحد بعينه كما أن اللون والضوء يُريان برؤية واحدة على ما سلف في مب ٨ ف ٣ وكذا الحال في العقل أيضاً لأنه إذا لاحظ المبدأ والنتيجة بوجه الإطلاق كانت ملاحظتهما متغايرة وإذا صدق بالنتيجة لأجل المبادئ كان له هناك فعل واحد فقط

إذا أُجيب على الأول بأن كلام اوغسطينوس هناك على رؤية النافذة ورؤية المادة من النافذة باعتبار توجه الإرادة إلى كل منهما مطلقاً

وعلى الثاني بأن الغاية باعتبار كونها شيئاً خارجاً هي موضوع للإرادة مغاير لما إلى الغاية وأما باعتبار كونها سبباً لإرادة ما إليها فانها وإياه موضوع واحد بعينه

وعلى الثالث بأن الحركة التي هي واحدة ذاتاً يجوز تغايرها اعتباراً بحسب المبدأ والمنتهى كالصعود والهبوط على ما في الطبيعيات ك ٣ م ٢١ وعلى هذا فحركة الإرادة من حيث تتوجه إلى ما إلى الغاية باعتبار توجهه إلى الغاية يقال لها انتخاب ومن حيث تتوجه إلى الغاية باعتبار نيلها بما إليها يقال لها قصد والدليل على ذلك انه قد يحصل قصد الغاية قبل تعيين ما إليها مما يتعلق به الانتخاب

### الفصل الخامس

في أنَّ الحيوانات العجم هل تتصف بالقصد

يُتخطى إلى الخامس بأن يقال: يظهر ان الحيوانات العجم تقصد الغاية فان الطبيعة في ما خلا عن الإدراك أبعد عن الطبيعة النطقية من الطبيعة الحسية الحاصلة للحيوانات العجم. والطبيعة تقصد الغاية في ما خلا عن الإدراك أيضاً كما أقره الفيلسوف في الطبيعيات ك ٢ م ٨٧ وما يليه. فالحيوانات العجم إذن أولى بأن تقصد الغاية

٢ وأيضاً كما أن القصد يتعلق بالغاية كذلك التمتع أيضاً. والحيوانات العجم تتصف بالتمتع كما مرّ في مب ١١ ف ٢. فهي إذن تتصف بالقصد أيضاً

٣ وأيضاً انما يقصد الغاية من يفعل لغاية إذ إنما القصد هو التوجه إلى آخر والحيوانات العجم تفعل لغاية لأن الحيوان إنما يتحرك طلباً للطعام أو لغرض آخر فالحيوانات العجم إذن تقصد الغاية

لكن يعارض ذلك ان قصد الغاية يفهم توجيه شيء إلى الغاية وهذا خاص بالعقل والحيوانات العجم خالية عن العقل فيظهر إذن انها لا تقصد الغاية

والجواب أن يقال إنَّ القصد هو التوجه إلى آخر كما مرّ في ف ١ وهذا يشترك فيه المحرك والمتحرك فباعتبار إطلاق قصد الغاية على التحرك إلى الغاية من آخر يُقال إنَّ الطبيعة تقصد الغاية لتحركها إلى غايتها من الله كما يتحرك السهم من الرامي وبهذا الاعتبار توصف الحيوانات العجم أيضاً بكونها تقصد الغاية من حيث انها تتحرك من الغريزة الطبيعية إلى شيء. وأما المحرك فيقصد الغاية باعتبار آخر أي من حيث يوجه حركته أو حركة غيره إلى الغاية وهذا خاص بالعقل وبهذا الاعتبار لا تقصد الحيوانات العجم الغاية وهذا هو القصد بالحقيقة وبالذات كما مرّ في ف ١

إذا أُجيب على الأول بأن هذا الاعتراض إنما ينهض باعتبار اطلاق القصد على المتحرك إلى الغاية

وعلى الثاني بأن التمتع لا يُفهم توجيه شيء كالقصد بل إنما يُفهم سكوناً مطلقاً عند الغاية وعلى الثالث بأن الحيوانات العجم لا تتحرك إلى الغاية لاعتبارها أنها تقدر بحركتها أن تنال الغاية مما هو خاصٌ بذى القصد بل لأنها تشتهي الغاية فتتحرك إليها من آخر بالغريزة الطبيعية على قياس سائر الأشياء التي تتحرك بالطبع

### المبحث الثالث عشر

في انتخاب ما إلى الغاية - وفيه ستة فصول

ثم يجب النظر في أفعال الإرادة بالنسبة إلى ما إلى الغاية وهي ثلاثة الانتخاب والرضى والاستعمال. الانتخاب يتقدمه المشورة فسينظر إذن أولاً في الانتخاب وثانياً في المشورة وثالثاً في الرضى ورابعاً في الاستعمال. اما الانتخاب فالبحث فيه يدور على ست مسائل - ١ في أن الانتخاب فعل أي قوة هو أي هل هو فعل الإرادة أو فعل العقل - ٢ هل تتصف به الحيوانات العجم - ٣ هل يختص بما إلى الغاية أو يتعلق أحياناً بالغاية أيضاً - ٤ هل يختص بما نفعه - ٥ هل يختص بالممكنات - ٦ في أن الإنسان هل ينتخب اضطراراً أو اختياراً

### الفصل الأول

في أن الانتخاب هل هو فعل الإرادة أو فعل العقل

يُتخطى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الانتخاب ليس فعل الإرادة بل فعل العقل لأنه يتضمن معنى المقايسة التي بها يؤثر شيء على آخر. والمقايسة هي فعل العقل. فالانتخاب إذن فعل العقل

٢ وأيضاً ان القياس والإنتاج فعل واحدٍ بعينه. والقياس العملي هو فعل العقل. فيظهر إذن ان الانتخاب هو فعل العقل لكونه بمنزلة النتيجة العملية كما في الخلفيات ك ٧ ب ٣

٣ وأيضاً ان الجهل ليس يرجع إلى الإرادة بل إلى القوة الداركة. ومن الجهل ما يقال له جهل الانتخاب كما في الخلفيات ك ٧ ب ١. فيظهر إذن ان الانتخاب ليس يرجع إلى الإرادة بل إلى العقل

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الكتاب المذكور من الخلفيات ب ٣ ان الانتخاب «هو اشتهاؤ ما لدينا» والاشتهاؤ هو فعل الإرادة فكذا الانتخاب أيضاً

والجواب أن يُقال إن اسم الانتخاب يتضمن الدلالة على شيء من جهة العقل وشيء من جهة الإرادة فقد قال الفيلسوف في الخلفيات ك ٦ ب ٢ ان الانتخاب عقلٌ شهوانيٌّ وشهوةٌ عقلية. وكلما اشترك أمران في تقويم شيء واحدٍ كان احدهما من قبيل الصورة بالنسبة إلى الآخر ومن ثمة قال غريغوريوس النيصي في كتاب طبيعة الإنسان ب ٣٣ «ليس الانتخاب في نفسه شهوةً فقط ولا مشورةً فقط لكنه شيءٌ مركبٌ منهما» فكما نقول ان الحيوان مركبٌ من النفس والجسد وليس في نفسه الجسد وحده ولا النفس وحدها بل كليهما كذلك يقال في الانتخاب أيضاً. ولا بد في أفعال النفس من اعتبار ان الفعل الذاتي لقوةٍ أو ملكةٍ يستفيد صورته وحقيقته النوعية من قوةٍ أو ملكةٍ أعلى بناءً على تدبير الأعلى للأدنى فإذا زاول إنسانٌ فعل شجاعةٍ حباً بالله رجع ذلك الفعل في مادته إلى الشجاعة وفي صورته إلى المحبة ومعلومٌ ان العقل متقدمٌ على الإرادة ومدبرٌ لأفعالها من وجهٍ أي من حيث ان الإرادة إنما تميل إلى موضوعها بتدبير العقل لأن القوة الداركة تقدم للقوة الشهوانية موضوعها وعلى هذا فالفعل الذي به تميل الإرادة إلى ما يُعرض عليها باعتبار كونه خيراً لكونه يتوجه إلى الغاية بالعقل

يرجع من جهة مادته إلى الإرادة ومن جهة صورته إلى العقل. والفعل في ما نحن بصددده يرجع في مادته إلى تلك الحركة المرسومة من القوة العليا ولذا لم يكن الانتخاب في جوهره فعل العقل بل فعل الإرادة إذ إنما يتم الانتخاب بحركة النفس نحو الخير المُنتخب فقد وضح إذن انه فعل القوة الشهوانية

إذاً أُجيب على الأول بأن الانتخاب يدل على مقايضة سابقة لكنه ليس في ذاته نفس المقايضة

وعلى الثاني بأن نتيجة القياس العملي ترجع إلى العقل ويقال لها قضية أو حكمٌ وعليها يُبنى الانتخاب ولهذا كانت النتيجة ترجع إلى الانتخاب على أنه تالٍ لها  
وعلى الثالث بأنه ليس المراد بقولهم جهل الانتخاب إلى الانتخاب علمٌ بل انه يُجهل ما يجب انتخابه

## الفصل الثاني

في أنّ الحيوانات العجم هل تتصف بالانتخاب

يُتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الحيوانات العجم تتصف بالانتخاب لأن الانتخاب هو «اشتفاء بعض الأشياء لغاية» كما في الخليقات ك ٣ ب ٣. والحيوانات العجم تشتهي شيئاً لغايةٍ لأنها تفعل لغاية وعن شوق. فهي إذن مُنتخبة

٢ وأيضاً يظهر أن معنى اسم الانتخاب إثارة شيءٍ على غيره. والحيوانات تُؤثر شيئاً على غيره كما يتضح من أن الشاة تأكل نوعاً من العشب وتُعرض عن آخر فهي إذن مُنتخبة

٣ وأيضاً من الحكمة أن يُحسن الإنسان انتخاب ما إلى الغاية كما في الخليقات ك ٦ ب ١٢. والحيوانات العجم تتصف بالحكمة فقد قال الفيلسوف في أول الإلهيات «كل حيوان غير قادر على سماع الأصوات كالنحل فهو حكيمٌ دون تعليم» وهذا ظاهر للحس أيضاً فإن بعض الحيوانات كالنحل والعناكب والكلاب يُشاهد في أفعالها

ضروبٌ عجيبة من الحكمة فإن الكلب متى جدَّ في أثر وعل فبلغ إلى مفرق ثلاثة طرق استنشى ريحه ليرى ما إذا كان قد ذهب في الطريق الأول أو الثاني فإن وجد أنه لم يذهب في أحدهما تيقن أنه ذهب في الطريق الثالث لا باستنشاء ريحه بل باستعماله القياس المنفصل المنتج ان الوعل ذهب في هذا الطريق لعدم ذهابه في الطريقين الآخرين إذ ليس ثمة أكثر من ثلاثة طرق. فيظهر إذن ان الحيوانات العجم تتصف بالانتخاب

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس النيصي في كتاب طبيعة الإنسان ب ٣٣ «الأطفال والحيوانات الغير الناطقة تفعل اختياراً لكنها ليست مُنتخبة» فإذا ليست الحيوانات العجم منتخبة

والجواب أن يقال لما كان الانتخاب إثارة شيء على آخر تحتم أنه إنما يحصل حيث يكون أمورٌ متعددة يمكن انتخابها ولذا لم يكن له محلٌ في الأشياء المحدودة من طبعها إلى واحد. وبين الشوق الحسي والإرادة فرقٌ فإن الشوق الحسي محدودٌ طبعاً إلى واحد جزئي والإرادة محدودة طبعاً إلى واحد كلي وهو الخير لكنها ليست محدودة إلى خير جزئي كما يتضح مما مرَّ في مب ١ ف ٢ ولذا كان الانتخاب فعل الإرادة وليس فعل الشوق الحسي الموجود وحده في الحيوانات العجم. فالحيوانات العجم إذن لا تتصف بالانتخاب

إذا أُجيب على الأول بأن ليس كل اشتهاٍ شيءٍ لغايةٍ يقال له انتخاب بل إنما يقال له ذلك متى كان مصحوباً بالتفرقة بين شيءٍ وآخر وهذا لا يكون إلا حيث امكن تعلق الشهوة بأمور متعددة

وعلى الثاني بأن الحيوان الأعجم إنما يؤثر شيئاً على آخر لأن شهوته محدودة إليه طبعاً. ولذلك متى تمثّل بالحس أو بالوهم شيئاً مما يشتهيهِ طبعاً تحرك إليه حالاً دون انتخاب كما أن النار أيضاً تتحرك صعوداً لا سفلاً دون انتخاب

وعلى الثالث بأن 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 تَوّاً نحو الغرض بتحريك الرامي كما لو كان له عقلٌ يدبره ومثل ذلك يشاهد في حركات الساعات وسائر ما يستتبطه الإنسان بصناعاته ونسبة جميع الطبيعيات إلى الصناعة الإلهية كنسبة جميع الصناعات إلى الصناعة البشرية ولذلك فما يتحرك بالطبع يشاهد فيه ترتيبٌ كما يشاهد أيضاً في ما يتحرك بالصناعة على ما في الطبيعيات ك ٢ م ٤٩. وإنما يشاهد في أفعال الحيوانات العجم بعض ضروب من الحكمة من حيث تميل طبعاً إلى بعض أساليب متناهية في الترتيب لكونها مرتبة من الصناعة العليا وبهذا المعنى توصف بعض الحيوانات بالفتنة أو الحكمة لأنها عاقلة أو منتخبة وهذا ظاهرٌ من أن جميع الحيوانات المتحدة بالطبع تفعل على وتيرةٍ واحدةٍ

### الفصل الثالث

في أنَّ الانتخاب هل هو خاصٌّ بما إلى الغاية أو يتعلق أحياناً بالغاية أيضاً يُنخِطُ إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الانتخاب ليس خاصاً بما إلى الغاية فقد قال الفيلسوف في الخليقات ك ٦ ب ١٢ «الفضيلة تعصم الانتخاب من الخطأ وأما ما من شأنه أن يُفعل لأجل الانتخاب فليس يرجع إلى الفضيلة بل إلى قوة أخرى» وما لأجله يُفعل شيءٌ فهو غايةٌ. فالانتخاب إذن غايةٌ

٢ وأيضاً ان الانتخاب يدل على إثارة شيءٍ على آخر. وكما أن ما إلى الغاية يجوز إثارة بعضه على بعض كذلك يجوز إثارة غاية على أخرى. فإذاً يجوز أن يتعلق الانتخاب بالغاية كما يتعلق بما إلى الغاية

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخليقات ك ٣ ب ٢ «الإرادة تتعلق

بالغاية والانتخاب بما إلى الغاية

والجواب أن يُقال إنَّ الانتخاب يتبع القضية أو الحكم الذي هو نتيجة القياس العملي كما تقدم في ف ١ فإذا إنما 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 إذاً من حيث هي هي لا يتعلق بها الانتخاب إلا أنه كما ليس يمتنع في النظريات أن يكون ما هو مبدأ لبرهان أو علم نتيجة لبرهان أو علم آخر ما عدا المبدأ الأول الذي لا يقبل البرهان فإنه يمتنع أن يكون نتيجة لبرهان أو علم كذلك يجوز أن يكون ما هو غاية في عمل ما وسيلة إلى غاية أخرى فيتعلق به الانتخاب بهذا الاعتبار كما أن غاية عمل الطبيب هي الصحة ولذلك لا يتعلق بها انتخابه بل يتوقف عليها على أنه مبدأ إلا أن لها أيضاً غاية أخرى وهي خير النفس فيجوز من ثمة تعلق الانتخاب بالصحة أو بالمرض عندما يُعنى بنجاة النفس فقد قال الرسول في ٢ كور ١٢: ١٠ «متى ضعفتُ فحينئذٍ أنا قويٌّ» وأما الغاية القصوى فلا يتعلق بها الانتخاب أصلاً

إذاً أجيب على الأول بأن ما للفضائل من الغايات الخاصة وسيلة إلى السعادة على أنها الغاية القصوى وكذا يقال أيضاً في انتخاب تلك الغايات

وعلى الثاني بأن الغاية القصوى واحدة فقط كما سلف في مب ١ ف ٥ ولذلك فحينما كانت غايات متكررة جاز تعلق الانتخاب بها باعتبار كونها وسائل إلى الغاية القصوى

### الفصل الرابع

في أنَّ الانتخاب هل هو خاص بما نفعله

يُخطى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن الانتخاب ليس خاصاً بالأفعال الإنسانية لأنه يتعلق بما إلى الغاية. وما إلى الغاية ليس هو الأفعال فقط بل الآلات

البدنية أيضاً كما في الطبيعيات ك ٢ م ٨٤ وما يليه فإذا ليس الانتخاب خاصاً بالأفعال الإنسانية  
٢ وأيضاً ان الفعل قسيم للنظر. والانتخاب يدخل في النظر لجواز إثارة مذهب على آخر.  
فهو إذن غير خاص بالأفعال الإنسانية  
٣ وأيضاً ان الناس يُنتخبون للتراتب العالمية أو البيعية ممن لا يفعل في حقهم شيئاً فإذا  
ليس الانتخاب خاصاً بالأفعال الإنسانية  
لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخليقات ك ٣ ب ٢ «ليس أحدٌ ينتخب إلا ما يعتقد  
انه يفعله هو»

والجواب أن يقال كما أن القصد يتعلق بالغاية كذلك الانتخاب يتعلق بما إلى الغاية. والغاية  
أما فعلٌ أو شيءٌ ومتى كان شيءٌ غايةً فلا بدَّ هناك من فعلٍ إنسانيٍّ أما من حيث أن الإنسان يفعل  
ذلك الشيء الذي هو الغاية كما يفعل الطبيب الصحة التي هي الغاية ولذلك يقال لفعل الصحة غاية  
الطبيب وإما من حيث أنه ينتفع أو يتمتع على نحوٍ ما بالشيء الذي هو الغاية كما أن غاية البخل  
هي المال أو إحراز المال. وكذا يقال في ما إلى الغاية إذ لا بد أن يكون إما فعلاً أو شيئاً حاصلًا  
بتوسط فعلٍ به يفعل الإنسان ما إلى الغاية أو ينتفع به وعلى هذا فالانتخاب يتعلق دائماً بالأفعال  
الإنسانية

إذا أُجيب على الأول بأن الآلات البدنية إنما تتوجه إلى الغاية من حيث أن الإنسان يستعين  
بها على الوصول إلى الغاية

وعلى الثاني بأن في النظر أيضاً فعلاً عقلياً وهو الموافقة على مذهبٍ أو آخر وأما الفعل  
الذي هو قسيمٌ للنظر فإنما هو الفعل الخارجي

وعلى الثالث بأن الإنسان الذي ينتخب أسقفاً أو والياً على مدينةٍ إنما ينتخب اسناد تلك  
الخطة إليه ولو لم يكن له فعلٌ مؤثرٌ في نصب الأسقف أو الوالي

لم يكن له انتخاب وكذا حيثما قيل ان شيئاً يُؤثر على آخر فللمنتخب هناك فعلٌ ما

### الفصل الخامس

في أنَّ الانتخاب هل هو خاص بالممكنات

يُخطئ إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن الانتخاب غير خاص بالممكنات لأنه فعل الإرادة كما مرَّ في ف ١. والإرادة تتعلق بالممكنات والمستحيلات كما في الخلقيات ك ٣ ب ٢. فكذا الانتخاب أيضاً

٢ وأيضاً ان الانتخاب خاصٌ بما نفعله كما مرَّ في الفصل الآنف فلا فرق إذن في الانتخاب بين أن يكون المنتخب شيئاً مستحيلاً مطلقاً أو بالنسبة إلى المنتخب. وكثيراً ما يتعذر علينا اتمام ما ننتخبه فيكون مستحيلاً علينا. فالانتخاب إذن يتعلق بالمستحيلات

٣ وأيضاً ليس يبلو أحدٌ قدرته على فعل شيءٍ إلا بالانتخاب. وقد قال القديس مبارك في القانون الذي رسمه لرهبانه ب ٦٨ «إذا أمر الرئيس بأمرٍ مستحيل فيجب ابتلاء القدرة عليه» فإذا يجوز أن يتعلق الانتخاب بالمستحيلات

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ٢ «الانتخاب ليس يتعلق بالمستحيلات»

والجواب أن يُقال إنَّ انتخاباتنا تتعلق دائماً بأفعالنا كما تقدم في الفصل الآنف وما نفعله ممكنٌ لنا فيتحتم إذن القول بأن الانتخاب لا يتعلق إلا بالممكنات. وأيضاً فوجه الانتخاب إنما هو كوننا نقدر به على إدراك الغاية أو كونه يؤدي إلى الغاية وليس يمكن إدراك الغاية بالمستحيل يدل على ذلك ان الناس متى اجتمعوا للتشاور في أمر فوجدوه مستحيلاً تفرق شملهم لعجزهم عن مواصلة البحث فيه. ويظهر ذلك أيضاً من القياس العقلي السابق فإن نسبة ما إلى الغاية وهو ما يتعلق به الانتخاب إلى الغاية نسبة النتيجة إلى المبدأ ومعلومٌ ان المبدأ الممكن لا يلزم عنه نتيجة مستحيلة

فإذاً لا يمكن أن تكون الغاية ممكنة ما لم يكن ما إليها ممكناً. وليس يتحرك أحدٌ إلى المستحيل فإذاً ليس يتوجه أحدٌ إلى الغاية ما لم يظهر له إمكان ما إليها. فالانتخاب إذن ليس يتعلق بالمستحيل

إذاً أجيب على الأول بأن الإرادة متوسطة بين العقل والفعل الخارج فان العقل يعرض على الإرادة موضوعها وهي تصدر الفعل الخارج وعلى هذا فمبدأ حركة الإرادة يُعتَبَر من جهة العقل الذي يُعتَبَر شيئاً خيراً بالاجمال واما منتهى فعلها أي كماله فيُعتَبَر بالنسبة إلى الفعل الذي به يتوجه الإنسان إلى إدراك الشيء الخارج لأن حركة الإرادة تصدر عن النفس إلى الخارج ومن ثمة كان كمال فعل الإرادة يُعتَبَر بحسب ما فعله خيراً للفاعل وما كان كذلك فهو ممكنٌ ولذا كانت الإرادة الكاملة لا تتعلق إلا بالممكن الذي هو خيراً للمريد واما الإرادة الناقصة فتتعلق بالمستحيل وبعضهم يسميها ميلاً إرادياً لأن صاحبها إنما يريد ذلك لو كان ممكناً والانتخاب فعلٌ إراديٌّ محدودٌ إلى ما يفعله فاعلٌ مخصوصٌ فهو إذن لا يتعلق إلا بالممكنات

وعلى الثاني بأن موضوع الإرادة لما كان ما يُعتَبَر خيراً وجب أن يُحكم عليه بحسب تعلق الاعتبار به ولهذا فكما ان الارادة قد تتعلق بشيءٍ يُعتَبَر خيراً وهو ليس في الحقيقة خيراً كذلك انتخابها قد يتعلق بما يُعتَبَر ممكناً للمنتخب وهو ليس في الحقيقة ممكناً له

وعلى الثالث بأن القديس مبارك إنما قال ذلك لأن المرؤوس لا يجب أن يجزم بحكمه بكون شيءٍ ممكناً أو مستحيلاً بل يجب أن يرجع في ذلك إلى حكم رئيسه في كل أمرٍ

## الفصل السادس

في أنَّ الإنسان هل ينتخب اضطراراً أو اختياراً

يُتخطى إلى السادس بأن يقال: يظهر أن الإنسان ينتخب اضطراراً لأن نسبة الغاية إلى المُنتخَبات كنسبة المبادئ إلى ما يلزم عنها كما في الخلقيات ك ٧ ب ٨. والنتائج تحصل ضرورةً عن المبادئ. فالإنسان إذن يتحرك ضرورةً من الغاية إلى الانتخاب

٢ وأيضاً قد مرَّ في ف ١ ان الانتخاب يتبع حكم العقل العملي. والعقل يحكم على بعض الأشياء اضطراراً لضرورة المقدمات. فيظهر إذن ان الانتخاب أيضاً اضطراريٌّ

٣ وأيضاً إذا تساوى أمران من جميع الوجوه فليس يرجح الإنسان أحدهما على الآخر كما إذا وجد جائعٌ طعامين يشتهيها على السواء في مكانين متساويين في البعد فليس يرجح أحدهما على الآخر كما قال أفلاطون عند تعليقه سكون الأرض في الوسط على ما في كتاب السماء ٢ م ٧٥ و ٩٠. فبالأولى إذن لا يمكن ترجيح ما يُعتَقَد أدنى على ما يُعتَقَد مساوياً. فإذاً إذا عنَّ للإنسان أمران أو ثلاثة أو أكثر وظهر له أفضيلة أحدها تعذَّر انتخاب غيره منها فيُنتخَب إذن بالضرورة ما يظهر أنه الأفضل. وكل انتخاب فهو يتعلق بما يظهر أنه أفضل بوجهٍ من الوجوه فإذاً كل انتخاب فهو اضطراري

لكن يعارض ذلك ان الانتخاب هو فعل القوة النطقية وهي تتعلق بالمتقابلات كما قال الفيلسوف في الإلهيات ك ٩ م ٣

والجواب أن يقال ليس انتخاب الإنسان اضطرارياً لأن ما يمكن عدم وجوده فليس يجب وجوده وكون الانتخاب أو عدمه ممكناً يظهر وجهه من قدرتي الإنسان فهو يقدر أن يريد وأن لا يريد وأن يفعل وأن لا يفعل وهو يقدر أيضاً

أن يريد هذا أو ذاك وتحقيق ذلك من قدرة العقل فإن كل ما يقدر العقل أن يتصور فيه خيراً أمكن للإرادة أن تميل إليه والعقل يقدر أن يتصور الخير لا في الإرادة أو الفعل فقط بل في عدم الإرادة وعدم الفعل أيضاً. وأيضاً ففي كل خير جزئي يجوز اعتباره وجود خير ما وعدم خير ما وهذا يتضمن حقيقة الشر وبهذا الاعتبار يجوز انتخابه أو اجتنابه وليس يستحيل على العقل أن يتصور شراً أو عدم خير إلا في الخير الكامل الذي هو السعادة ولذا كان الإنسان يريد السعادة اضطراراً وليس في قدرته أن يريد أن لا يكون سعيداً أو أن يكون شقيماً. ولما كان الانتخاب لا يتعلق بالغاية بل بما إلى الغاية على ما مرّ في ف ٣ لم يكن يتعلق بالخير الكامل الذي هو السعادة بل بغيره من الخيرات الجزئية فلم يكن الإنسان منتخِباً اضطراراً بل اختياراً

إذا أُجيب على الأول بأن النتيجة لا تلزم دائماً عن المبادئ بالضرورة بل متى لزم عن عدم صدق النتيجة عدم صدق المبادئ فقط. وكذلك لا توجب الغاية دائماً على الإنسان أن ينتخب ما إليها إذ ليس كل ما إلى الغاية ضرورياً لحصولها أو إذا كان كذلك فليس يُعتبر دائماً كذلك

وعلى الثاني بأن مدار حكم العقل العملي إنما 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 إذا ركض تحرك

وعلى الثالث بأنه إذا عنّ للإنسان أمران متساويان في اعتبارٍ فليس يمتنع أن يُعتبر في أحدهما حالةً يفضل بها الآخر فتترجح الإرادة على الآخر



## المبحث الرابع عشر

في المشورة التي تتقدم الانتخاب - وفيه ستة فصول

ثم يجب النظر في المشورة والبحث في ذلك يدور على ست مسائل - ١ هل المشورة بحث - ٢ هل تتعلق بالغاية أو بما إليها فقط - ٣ هل تتعلق بما نفعه فقط - ٤ هل تدخل في كل ما نفعه - ٥ هل تحصل بطريقة التحليل - ٦ هل تتسلسل إلى غير النهاية

### الفصل الأول

هل المشورة بحث

يُنْتَخَطَى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن المشورة ليست بحثاً فقد قال الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ٢٢ المشورة شهوة. والبحث ليس إلى الشهوة. فإذا ليست المشورة بحثاً ٢ وأيضاً أن البحث خاصٌ بالعقل المنتقل بالتدريج فهو غير لائق بالله لأن عمله ليس تدريجياً كما مرَّ في ق ١ م ب ١٤ ف ٧. والله يوصف بالمشورة ففي افسس ١ : ١١ «يعمل كل شيء بحسب مشورة مشيئته» فإذا ليست المشورة بحثاً

وأيضاً إنما يُبحث عن الأشياء المشكوك فيها. والمشورة تُبدل في ما هو خيرٌ يقينٌ كقول الرسول في ١ كور ٧ : ٢٥ «وأما البتولية فليس عندي فيها وصيةٌ من الرب لكني أفيد فيها مشورة» فإذا ليست المشورة بحثاً

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس النيصي في كتاب طبيعة الإنسان ب ٣٤ كل مشورة بحث وليس كل بحث مشورة»

والجواب أن يُقال إن الانتخاب يتبع حكم العقل في ما يجب فعله كما مرَّ في المبحث الآنف ف ١. وما يجب فعله مظنةٌ لكثيرٍ من الشك لأن الأفعال 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 أن ينتخبه. وهذا البحث يقال له مشورة ومن ثمة قال الفيلسوف في الخلفيات ك ٣ ب ٣ «الانتخاب هو اشتهاء ما سبقت المشورة فيه»

إذا أُجيب على الأول بأنه متى كان فعلاً قوتين مترتبتين بينهما كان في كل منهما شيء يرجع إلى القوة الأخرى فجاز تسمية كل منهما من كل من القوتين ولا يخفى أن إرشاد العقل في ما إلى الغاية وميل الإرادة إليه بحسب إرشاد العقل فعلاً مترتبان بينهما ولذلك يُشاهد في فعل الإرادة الذي هو الانتخاب شيء من جهة العقل وهو الترتيب وفي المشورة التي هي فعل العقل شيء من جهة الإرادة بمثابة الهيولى لأن المشورة تتعلق بما يريد الإنسان أن يفعله وبمثابة المحرك أيضاً لأن الإنسان إنما يتحرك إلى المشورة في ما إلى الغاية من حيث يريد الغاية ومن ثمة قال الفيلسوف في الخلفيات ك ٦ ب ٢ «الانتخاب عقل شهواني» ايذاناً باشتراك العقل والإرادة في الانتخاب. وكذا قال الدمشقي في الموضع المتقدم ذكره «المشورة هي الشهوة الباحثة» ايذاناً بكون المشورة ترجع باعتبار ما إلى الإرادة التي عليها مدار البحث ومنها مبدؤه وإلى العقل الباحث

وعلى الثاني بأن ما يوصف به الله يجب اعتباره منزهاً عن كل نقص فينا فالعلم بالنتائج مثلاً يحصل لنا بالانتقال التدريجي من العلل إلى المعلومات وأما العلم الذي يوصف به الله فيدل على تيقن جميع المعلومات في العلة الأولى دون تدريج. وكذلك يوصف الله بالمشورة باعتبار تيقن الحكم وهو إنما يحصل لنا ببحث المشورة وهذا البحث لا محل له في الله. فإذاً ليس يوصف الله بالمشورة بهذا الاعتبار وهذا هو مراد الدمشقي بقوله هناك «ليس عند الله مشورة إذ هي من شأن الجاهل»

وعلى الثالث بأن ما هو خيرٌ يقينٌ في الغاية عند الرجال الحكماء والروحانيين يجوز أن لا يكون خيراً يقيناً عند الأكثرين أو الجسمانيين وباعتبار هذا تُبذل المشورة

### الفصل الثاني

في أن المشورة هل تتعلق بالغاية أو بما إليها فقط

يُتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر ان المشورة لا تتعلق بما إلى الغاية فقط بل بالغاية أيضاً فان كل مشكوك فيه يجوز البحث عنه. وقد يعرض بالنظر إلى أعمال الإنسان حصول الشك في نفس الغاية لا في ما إليها فقط والبحث في الأعمال هو المشورة فيظهر إذن جواز تعلق المشورة بالغاية

٢ وأيضاً ان موضوع المشورة هو الأفعال الإنسانية. وبعض هذه الأفعال غايات كما في الخليقات ك ١ ب ١. فيجوز إذن تعلق المشورة بالغاية

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس النيصي في كتاب طبيعة الإنسان ب ٣٤ «لا تتعلق المشورة بالغاية بل بما إلى الغاية»

والجواب أن يُقال إنَّ الغاية تتضمن حقيقة المبدأ في المفعولات لأن حقائق ما إلى الغاية تستفاد من الغاية والمبدأ لا يندرج تحت البحث بل يجب أن يتوقف عليه كل بحثٍ فالمشورة إذن لكونها بحثاً لا تتعلق بالغاية بل بما إلى الغاية فقط. إلا أنه قد يعرض أن يكون ما هو غاية لبعض الأشياء وسيلة إلى غاية أخرى كما يجوز أن يكون ما هو مبدأ لبرهان نتيجة آخر ولذلك فما يُعتبر غاية في بحثٍ يجوز أن يُعتبر واسطة في بحثٍ آخر وبهذا الاعتبار تتعلق به المشورة

إذا أُجيب على الأول بأن ما يُعتبر غاية فقد جُزِمَ به فإذا ما دام مشكوكاً فيه فليس يُعتبر غايةً ومن ثمة إذا تعلقت به المشورة لم تكن متعلقة بالغاية بل بما إلى الغاية

وعلى الثاني بأن المشورة إنما تتعلق بالأفعال باعتبار توجهها إلى غاية فإذا كان بعض الأفعال الإنسانية غايةً لم تتعلق به المشورة من حيث هو كذلك

### الفصل الثالث

في أنَّ المشورة هل هي خاصةٌ بما نفعله

يُتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن المشورة ليست خاصةً بما نفعله لأنها تدل على مفاوضة. ويجوز أن يتفاوض كثيرون أيضاً في أمور مستمرة ليست من أفعالنا كطبائع الأشياء. فإذا ليست المشورة خاصةً بما نفعله

٢ وأيضاً قد يتشاور الناس في الأمور الشرعية ومن ذلك يقال لبعض مستشارو الشرع أو مُفتون ومع ذلك فليس من شأن هؤلاء المتشاورين ان يشترعوا. فإذا ليست المشورة خاصةً بما نفعله

٣ وأيضاً قد يتشاور بعض الناس في حوادث مستقبلية ليست مقدورة لنا. فإذا ليست المشورة خاصةً بما نفعله

٤ وأيضاً لو كانت المشورة خاصةً بما نفعله لم يكن أحدٌ يشاور في ما يفعله الغير وهذا بين البطلان. فإذا ليست المشورة خاصةً بما نفعله

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس النيصي في كتاب طبيعة الإنسان ب ٣٤ «إنما نتشاور في ما عندنا ويمكن لنا فعله»

والجواب أن يُقال إنَّ معنى المشورة الحقيقي تفاوض كثيرين كما هو ظاهرٌ من دلالة اسمها (في اللاتينية) وهو Consilium إذ يظهر انه مُبدلٌ من Considium (أي المجالسة) لأن القوم يجلسون معاً للمذاكرة ولا بدَّ من اعتبار أن تحقق شيءٍ من الحوادث الجزئية لا بد له من ملاحظة أحوالٍ وقرائن كثيرة لا يتيسر لواحدٍ ملاحظتها لكنها تُدرك من كثيرين على أصح وجهٍ إذ ما يفوت أحدهم يراه الآخر وأما الضروريات والكليات فملاحظتها أبسط حتى ان واحداً يكون أكفى لها

ولذلك كان بحث المشورة خاصاً بالحوادث الجزئية على أن معرفة الحق في هذه ليست أمراً خطيراً فتُستَهِى بالذات كمعرفة الكليات والضروريات بل إنما تُستَهِى من حيث هي مفيدة للفعل إذ الأفعال تتعلق بالحوادث الجزئية. ومن ذلك يتحصل ان المشورة خاصة في الحقيقة بما نفعله إذا أُجيب على الأول بأن المشورة لا تدل على مطلق المفاوضة بل على المفاوضة في ما يُفعل لما تقدم في جرم الفصل

وعلى الثاني بأن الأمر المرسوم من الشرع وان لم يحصل بفعل المستشار لكنه يرشده إلى الفعل لأن رسم الشريعة من جملة دواعي الفعل

وعلى الثالث بأن المشورة لا تتعلق بما يُفعل بل بما هو واسطة إلى الفعل أيضاً ولهذا يُقال إن التشاور يحصل في الحوادث المستقبلية من حيث يُهتَدَى بمعرفتها إلى فعل شيء أو اجتنابه وعلى الرابع بآنا نشاور في أفعال الغير باعتبار اتحادهم بنا على نحوٍ اما بالمحبة كما أن الصديق يُعْنَى بأمور صديقه عنايته بأمور نفسه أو بطريق الآلة فان الفاعل الأصيل والآلي في حكم علة واحدة لأن أحدهما يفعل بواسطة الآخر وهكذا يشاور السيد في ما يفعله العبد

#### الفصل الرابع

في أن المشورة هل تدخل في كل ما نفعله

يُنْتَطَى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن المشورة تدخل في كل ما نفعله فان الانتخاب هو اشتهاؤ ما سبقت المشورة فيه كما مرّ في ف ١. والانتخاب يدخل في كل ما نفعله. فكذا المشورة أيضاً

٢ وأيضاً ان المشورة تدل على بحث العقل. وكل ما نفعله بغير سورة الألم نفعله بعد بحث العقل. فالمشورة إذن تدخل في كل ما نفعله

٣ وأيضاً قال الفيلسوف في الخلفيات ك ٣ ب ٣ «متى أمكن فعل شيءٍ بأمرٍ كثيرة يُنظر بالمشورة بأيها يكون فعله أيسر وأفضل ومتى أمكن فعله بواحد يُنظر بالمشورة كيف يُفعل به» وكل ما يُفعل فاما أن يُفعل بواحدٍ أو بكثيرٍ. فالمشورة إذن تدخل في كل ما نفعله لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس النيصي في كتاب طبيعة الإنسان ب ٣٤ «لا دخل للمشورة في أفعال العلم أو الصناعة»

والجواب أن يُقال إنَّ المشورة بحثٌ كما مرَّ في ف ١ ومن عادتنا أن نبحت في ما نشك فيه ومن ثمة كان طريق البحث والنظر الذي يقال له الدليل يفيد اليقين بالأمر المشكوك فيه وعدم الشك في المفعولات البشرية يعرض لأمرين أحدهما التأدي بطرق معيّنة إلى غايات معيّنة كما يعرض في الصناعات التي لها طرق معيّنة للعمل فان الكاتب مثلاً لا يحتاج إلى النظر في كيفية رسم الحروف فإن ذلك مرسومٌ معيّنٌ بالصناعة والثاني عدم الفرق بين أن يُفعل كذا أو على نحوٍ آخر وهذا شأن الأمور الحقيرة التي قلما تفيد في التوصل إلى الغاية أو تعوق عنه وما قل شأنه فليس يلتفت العقل إليه فهناك إذن أمران لا نعملُ المشورة فيهما وإن تُوسِّلَ بهما إلى الغاية كما قال الفيلسوف في الخلفيات ك ٣ ب ٣ أحدهما الأمور الحقيرة والثاني ما كانت كيفية فعله معيّنة كأفعال الصناعات ما عدا تلك الصناعات الحسية كصناعة الطب والتجارة ونحوهما كما قال غريغوريوس النيصي في الموضع المتقدم ذكره

إذا أُجيب على الأول بأن الانتخاب يتوقف على المشورة باعتبار الحكم ومن ثمة متى كان الحكم بيناً دون نظرٍ وبحثٍ لم يكن حاجةً إلى بحث المشورة

وعلى الثاني بأن العقل لا يبحث في الأمور الواضحة بل يحكم فيها حالاً ولذلك لا حاجة إلى بحث المشورة في جميع أفعال العقل

وعلى الثالث بأنه متى أمكن فعل شيءٍ بواحدٍ ولكن على طرق مختلفة جاز حصول الشك فيه كما متى فعلٌ بكثيرٍ أيضاً ولذلك يُحتاجُ فيه إلى المشورة واما متى تعين الشيء والطريقة فلم يبق حاجة إلى المشورة

### الفصل الخامس

في أنَّ المشورة هل تحصل بطريقة التحليل

يُخطئ إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن المشورة لا تحصل بطريقة التحليل لتعلقها بما نفعله. وأفعالنا لا تحصل بطريق التحليل بل بطريق التركيب أي يُنتقل فيها من البسائط إلى المركبات. فالمشورة إذن لا تحصل دائماً بطريقة التحليل

٢ وأيضاً ان المشورة بحثٌ عقلي والعقل يبتدئ من المتدمات وينتهي إلى المتأخرات بحسب الترتيب الأوفق ولكون الماضيات متقدمة على الحاضرات والحاضرات متقدمة على المستقبلات يظهر انه يجب في المشورة الانتقال من الحاضرات والماضيات إلى المستقبلات وهذا ليس يرجع إلى طريقة التحليل. فإذا لا تُرعى في المشورة طريقة التحليل

٣ وأيضاً لا تتعلق المشورة إلا بما هو ممكن لنا كما في الخلفيات ك ٣ ب ٣. وإنما يُعتبر كون شيءٍ ممكناً لنا أو غير ممكن مما نقدر أو لا نقدر أن نفعله للتوصل إليه. فلا بد إذن في بحث المشورة أن يُبتدأ من الحاضرات

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الموضع المتقدم ذكره «من يُعمل المشورة يظهر أنه يبحث ويحل»

والجواب أن يقال لا بدّ في كل بحثٍ من مبدأ يُبتدأ منه فان كان متقدماً في الخارج كما هو متقدّم في الذهن لم يكن الانتقال تحليلياً بل تركيبياً فان الانتقال من العلل إلى المعلولات انتقالٌ تركيبى لكون العلل أبسط من المعلولات واما ان كان المتقدم في الذهن متأخراً في الخارج كان الانتقال تحليلياً وذلك متى

حكماً على المعلومات البيّنة بتحليلها إلى العلل البسيطة والمبدأ في بحث المشورة هو الغاية وهي متقدمة في الذهن ومتأخرة في الخارج وعلى هذا يجب أن يكون بحث المشورة تحليلياً إذ يُبتدأ فيه مما يُقصد في المستقبل إلى أن يُتوصّل إلى ما يجب فعله حالاً

إذاً أُجيب على الأول بأن مدار المشورة على الأفعال والأفعال تُعلّل بالغاية ولهذا كان ترتيب الانتقال الفكري المتعلق بالأفعال عكس ترتيب الفعل

وعلى الثاني بأن العقل يبتدئ من المتقدم في الذهن لكنه لا يبتدئ دائماً من المتقدم في الزمان

وعلى الثالث بأن ما يجب أن يُفعل لأجل الغاية إذا لم يكن ملائماً للغاية لا نبحث في ما إذا كان ممكناً لنا أو لا ولذلك يجب أن يُنظر في ما إذا كان يؤدي إلى الغاية قبل النظر في ما إذا كان ممكناً

## الفصل السادس

في أن المشورة هل تتسلسل إلى غير النهاية

يُخطئ إلى السادس بأن يقال: يظهر أن بحث المشورة يتسلسل إلى غير النهاية لأن المشورة هي البحث في الجزئيات التي هي مناط الفعل. والجزئيات غير متناهية فإذاً بحث المشورة غير متناهٍ

٢ وأيضاً أن بحث المشورة لا يتناول النظر في ما يجب فعله فقط بل في كيفية رفع الموانع أيضاً. وكل فعل إنساني يمكن منعه بما لا يتناهى والمانع يمكن ارتفاعه بعقل إنساني. فالبحث إذن في رفع الموانع يذهب إلى غير النهاية

٣ وأيضاً أن بحث العلم البرهاني لا يتسلسل إذ يُنتهى فيه إلى مبادئ بيّنة بأنفسها يقينية مطلقاً. واليقين المطلق يتعذر في الحوادث الجزئية لكونها متغيرة غير ثابتة. فإذاً بحث المشورة يتسلسل إلى غير النهاية

لكن يعارض ذلك ان ليس يتحرك أحدٌ إلى ما يستحيل التوصل إليه كما في كتاب السماء ١ م ٥٨. وغير المتناهي يستحيل قطعه فلو كان بحث المشورة غير متناهٍ لما كان أحدٌ يبتدئ في المشورة وهذا بين البطلان

والجواب أن يُقال إنَّ بحث المشورة متناهٍ بالفعل من جهتين أي من جهة المبدأ ومن جهة المنتهى فإنه يُعتبر فيه مبدأً احدهما خاص من جنس المفعولات وهو الغاية التي لا تتعلق المشورة بها بل تتوقف عليها على أنها مبدأ لها كما مرَّ في ف ٢ والثاني ما يشبه أن يكون من جنس آخر كما يتوقف أحد العلوم البرهانية على أمور مستمدة من علم آخر وهو لا يبحث عنها. وهذه المبادئ التي يتوقف عليها بحث المشورة هي كل ما يستفاد بالحس ككون هذا الشيء خبزاً أو حديداً وكل ما يدرك بالاجمال في علم نظري أو عملي ككون الزنى محرماً من الله وكون الإنسان لا يقدر أن يعيش ما لم يغتذ بالغذاء الملائم وهذه لا يبحث فيها صاحب المشورة. واما منتهى البحث فهو ما نقدر حالاً على فعله فكما أن الغاية تتضمن حقيقة المبدأ كذلك ما يُفعل لأجل الغاية يتضمن حقيقة النتيجة وعلى هذا فما يُفعل أولاً يتضمن حقيقة النتيجة الأخيرة التي عندها ينتهي البحث. على أنه لا يمتنع أن تكون المشورة غير متناهية بالقوة لجواز أن يتعلق بحث المشورة بأمور غير متناهية

إذا أُجيب على الأول بأن الجزئيات ليست غير متناهية بالفعل بل بالقوة

وعلى الثاني بأن الفعل الإنساني وان جاز أن يحول دونه بعض الموانع إلا أنه لا يحول ذلك دونه دائماً فلا يلزم دائماً أعمال المشورة في رفع المانع

وعلى الثالث بأنه وان تعذر حصول اليقين مطلقاً ببعض الحوادث الجزئية لا يتعذر حصوله مقيداً أي باعتباره في حال الفعل فليس جلوس سقراط ضرورياً لكنه ضروري متى كان جالساً وهذا يمكن حصول اليقين به



## المبحث الخامس عشر في الرضى الذي هو فعل الإرادة بالنظر إلى ما إلى الغاية وفيه أربعة فصول

ثم يجب النظر في الرضى والبحث في ذلك يدور على أربع مسائل — ١ في أن الرضى هل هو فعل القوة الشهوانية أو المدركة — ٢ هل تنصف به الحيوانات العجم — ٣ هل يتعلق بالغاية أو بما إليها — ٤ هل الرضى بالفعل خاص بالجزء الأعلى من النفس

### الفصل الأول

في أن الرضى هل هو فعل القوة الشهوانية أو المدركة

يُتَخَطَّى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الرضى هو فعل القوة المدركة فقط فقد جعله أوغسطينوس في النطق الأعلى كما في كتاب الثالث ١٢ ب ١٢. والنطق يراد به القوة المدركة. فالرضى إذن فعل القوة المدركة

٢ وأيضاً ان معنى الرضى في اللاتينية (consentire) الشعور مع آخر. والشعور فعل القوة المدركة. فكذا الرضى أيضاً

٣ وأيضاً كما أن assestire (في اللاتينية أي التصديق) يدل على تعلق العقل بشيء كذلك consentire (أي الرضى) أيضاً. والتصديق فعل العقل الذي هو قوة مدركة. فالرضى إذن فعل القوة المدركة

لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ٢٢ «إذا حكم إنسان في شيء ولم يحبه لم يكن ثمة جزم» أي رضى. والمحبة فعل القوة الشهوانية فكذلك الرضى أيضاً

والجواب أن يُقال إن معنى consentire (أي الرضى) تعلق الحس بشيء ومن الشؤون الخاصة بالحس انه يدرك الأشياء الحاضرة لأن الواهمة تدرك أشباه

الجسمانيات ولو كانت الأشياء التي هي أشباهها غائبة والعقل يدرك الحقائق الكلية وهو يقدر على إدراكها سواء كانت الجزئيات شاهدة أو غائبة. ولما كان فعل القوة الشهوانية ميلاً إلى الشيء الخارج على نحو من التشبيه جاز أن 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 «احسِنوا شعوركُم بالله» وبهذا الاعتبار كان الرضى فعل القوة الشهوانية

إذا أُجيب على الأول بأن النطق محل الإرادة كما في كتاب النفس ٣ م ٤٢ فإذا مراد أوغسطينوس بالنطق الذي جعل فيه الرضى ما يشمل الإرادة أيضاً

وعلى الثاني بأن الشعور الحقيقي يرجع إلى القوة المدركة واما الشعور المجازي المبني على شبه المماساة فيرجع إلى القوة الشهوانية كما تقدم في جرم الفصل

وعلى الثالث بأن مدلول assentire (أي التصديق) الوضعي إيصال الشعور إلى آخر فهو إذن يدل على بعد ما عما يُصدَّق به. واما consentire (أي الرضى) فمدلوله الشعور مع آخر فهو إذن يدل على اتصال ما بما يُرضى به ولهذا كانت الإرادة التي من شأنها أن تميل إلى الشيء الخارج تتصف حقيقة بالرضى والعقل الذي ليس فعله بحسب الحركة إلى الشيء الخارج بل بالعكس كما مرّ في ق ١ مب ١٦ ف ١ ومب ٢٧ ف ٤ ومب ٥٩ ف ٢ يتصف حقيقة بالتصديق وان جرت العادة باستعمال أحدهما مكان الآخر بالفساحة. وقد يقال أيضاً ان العقل إنما يُصدَّق من حيث يتحرك من الإرادة

## الفصل الثاني

في أنَّ الحيوانات العجم هل تتصف بالرضى

يُتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الحيوانات العجم تتصف بالرضى لأن الرضى يدل على تخصيص الشهوة بواحد. وشهوة الحيوانات العجم محدودة إلى

واحد. فالحيوانات العجم إذن تتصف بالرضى

٢ وأيضاً يلزم من ارتفاع المتقدم ارتفاع المتأخر. والرضى متقدّم على صدور الفعل فلو لم يكن للحيوانات العجم رضى لم يصدر عنها فعلٌ وهذا بيّن البطلان

٣ وأيضاً قد يرضى الناس بفعل شيء عن ألم كالشهوة أو الغضب. والحيوانات العجم تفعل عن ألم. فلهم إذن رضى

لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في لدين المستقيم ك ٢ ب ٢٢ «بعد ان يحكم الإنسان يرتب ويحب ما قد حكم به عن مشورة وهذا يقال له جزم» أي رضى. والحيوانات العجم لا تتصف بالمشورة. فهي إذن لا تتصف بالرضى

والجواب أن يُقال إنّ الحيوانات العجم لا تتصف حقيقةً بالرضى وتحقيق ذلك ان الرضى يدل على توجيه الحركة الشهوانية إلى فعل شيء وهذا التوجيه خاص بمن في قدرته أن يتحرك بالحركة الشهوانية فان العصا مثلاً يجوز ان تمس الحجر واما توجيهها إلى مس الحجر فخاص بمن في قدرته تحريكها. والحركة الشهوانية ليست مقدورةً للحيوانات العجم بل حاصلةً لها بالغريزة الطبيعية ومن ثمة كان الحيوان الأعجم يشتهي لكنه لا يوجه الحركة الشهوانية إلى شيء فلا يتصف حقيقةً بالرضى بل إنما يتصف به حقيقةً الطبيعة الناطقة التي في قدرتها ان تتحرك بالحركة الشهوانية وان توجهها أو لا توجهها إلى هذا أو ذاك

إذاً أجيب على الأول بأن الحيوانات العجم تتخصص شهوتها بشيء بالمعنى الانفعالي فقط والرضى لا يدل على تخصيص الشهوة بالمعنى الانفعالي فقط بل بالمعنى الفاعلي

وعلى الثاني بأنه إنما يلزم من ارتفاع المتقدم ارتفاع المتأخر متى كان المتأخر لازماً بالخصوص عنه فقط. فان جاز لزوم شيء عن أشياء كثيرة لم يرتفع

المتأخر بارتفاع أحد المتقدّمات كما أنه لو جاز حصول الجمود عن الحرارة والبرودة فإن الآجرّ  
يجمد من الحرارة والجَمَد يجمد من البرودة لم يلزم من ارتفاع الحرارة ارتفاع الجمود. وصدور  
الفعل لا يلزم عن الرضى فقط عن شدة الشهوة أيضاً كما في الحيوانات العجم  
وعلى الثالث بأن من يفعل من الناس عن ألمٍ يقدر على مخالفة الألم بخلاف الحيوانات  
العجم فليس حكمهما واحداً

### الفصل الثالث

في أنّ الرضى هل يتعلق بالغاية أو بما إليها  
يُتخطّى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الرضى يتعلق بالغاية لأن ما لأجله شيءٌ كذا فهو  
أولى أن يكون كذلك كما في كتاب البرهان ١ م ٥. وإنما نرضى بما إلى الغاية لأجل الغاية. فإذا  
أولى أن نرضى بالغاية

٢ وأيضاً أن فعل الفاجر هو غايته كما أن فعل ذي الفضيلة أيضاً هو غايته والفاجر  
يرضى بفعله. فيجوز إذن تعلق الرضى بالغاية

٣ وأيضاً أن اشتهاً ما إلى الغاية هو الانتخاب كما مر في مب ١٣ ف ٣ فلو كان  
الرضى يتعلق بما إلى الغاية فقط لم يفترق عن الانتخاب في شيءٍ في ما يظهر وهذا ظاهر  
البطلان من قول الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ٢٢ أن الميل الذي كان سماه جزماً يعقبه  
الانتخاب. فإذا ليس يتعلق الرضى بما إلى الغاية فقط

لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في الموضع المار ذكره «الجزم يحصل متى رتب  
الإنسان وأحب ما قد حكمَ به عن مشورة» والمشورة تتعلق بما إلى الغاية فقط فكذا الرضى أيضاً  
والجواب أن يُقال إنّ الرضى يدل على توجيه الحركة الشهوانية إلى شيءٍ

سابق في قدرة الموجه. والمفعولات يجب أن يُعتَبَر فيها أولاً تصور الغاية ثم اشتهاؤها ثم المشورة في ما إليها ثم اشتهاؤه والشهوة تميل طبعاً إلى الغاية القصوى ولذلك فتوجيه الحركة الشهوانية إلى الغاية الحاصلة في التصور ليس يتضمن حقيقة الرضى بل حقيقة الإرادة البسيطة واما ما بعد الغاية القصوى فمن حيث هو إليها تتعلق به المشورة فيجوز تعلق الرضى به من حيث ان الحركة الشهوانية تتوجه إلى ما حُكِمَ به عن مشورة واما الحركة الشهوانية إلى الغاية فلا تتوجه إلى المشورة بل المشورة تتوجه إليها لأن المشورة تتوقف على اشتهاء الغاية واشتهاء ما إلى الغاية يتوقف على جزم المشورة ومن ثمة كان توجيه الحركة الشهوانية إلى جزم المشورة هو الرضى في الحقيقة ولما كانت المشورة لا تتعلق إلا بما إلى الغاية كان الرضى لا يتعلق حقيقة إلا بما إلى الغاية

إذا أُجيب على الأول بأنه كما نعلم النتائج بالمبادئ وأما المبادئ فليس يتعلق بها العلم بل شيء أعلى وهو التعلل كذلك نرضى بما إلى الغاية لأجل الغاية وأما الغاية فليس يتعلق بها الرضى بل شيء أعلى وهو الإرادة

وعلى الثاني بأن غاية الفاجر لذة الفعل التي لأجلها يرضى به لا نفس الفعل

وعلى الثالث بأن الانتخاب يتضمن الرضى وإضافة إلى ما يُؤثر عليه شيء ولذلك متى حصل الرضى لا يزال محلّ لحصول الانتخاب فقد يعرض ان نرى بالمشورة أموراً كثيرة تؤدي إلى الغاية فيروق لنا كل منها فيتعلق رضانا بكل منها لكننا نُؤثر واحداً منها بالانتخاب وأما إذا لم يكن هناك إلا واحد فقط يروق لنا فلا فرق حينئذ بين الرضى والانتخاب في الخارج بل في الاعتبار فقط فيقال رضى من حيث يروق فعله ويقال انتخاب من حيث يُؤثر على ما لا يروق فعله

### الفصل الرابع

في أنَّ الرضى بالفعل هل هو خاصٌّ بالجزء الأعلى من النفس يُتخطَّى إلى الرابع بأن يقال: يظهر ان الرضى بالفعل لا يرجع دائماً إلى النطق الأعلى فان اللذة تتبع الفعل وتكمله كما يكمل الحسن الشبيبة على ما في الخليقات ك ١٠ ب ٤ والرضى باللذة يرجع إلى النطق الأدنى كقول اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٢ ب ١٢ فإذا ليس الرضى بالفعل خاصاً بالنطق الأعلى

٢ وأيضاً ان الفعل الذي نرضى به يقال له إراديٌّ. والأفعال الإرادية تصدر عن قوىٍ متكررة. فإذا ليس النطق الأعلى وحده هو الذي يرضى بالفعل

٣ وأيضاً ان غاية النطق الأعلى هي ملاحظة السرمديات وتدبرها كما قال اوغسطينوس في الكتاب المتقدم ذكره ب ٧. وكثيراً ما يرضى الإنسان بالفعل لا لاعتبارات سرمدية بل لاعتبارات زمانية أو لآلام نفسانية أيضاً. فإذا ليس الرضى بالفعل خاصاً بالنطق الأعلى

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في الكتاب المار ذكره «ليس يمكن أن يجزم العقل بفعل الخطيئة ما لم يرضَ بالفعل القبيح ويخدمه ذلك القصد العقلي الذي له السلطان الأعلى على تحريك الأعضاء إلى الفعل أو منعها إياه»

والجواب أن يُقال إنَّ الحكيم الأخير يرجع دائماً إلى الأعلى الذي من شأنه ان يحكم على ما سواه لأنه ما دام محلٌّ للحكم في ما يُطلب الحكم فيه لم يصدر الحكم الأخير ومعلوم ان النطق الأعلى هو الذي من شأنه أن يحكم على جميع الأشياء لأننا نحكم على المحسوسات بالعقل على ما يرجع إلى الحقائق البشرية بالحقائق الإلهية التي ترجع إلى النطق الأعلى ومن ثمة فما بقي التردد في ممانعة الحقائق الإلهية أو عدمها فليس شيء من أحكام النطق يتضمن حقيقة الحكم الأخير. والحكم الأخير في ما يجب فعله هو الرضى بالفعل فكان الرضى بالفعل إلى النطق

الأعلى على أن يكون المراد به ما يشمل الإرادة كما مرّ في ف ١

إذا أُجيب على الأول بأن الرضى بلذة الفعل يرجع إلى النطق الأعلى كما يرجع إليه أيضاً الرضى بالفعل واما الرضى بلذة الفكر فيرجع إلى النطق الأدنى كما يرجع إليه الافتكار ومع ذلك فان نفس الافتكار أو عدمه أيضاً باعتبار كونه فعلاً يرجع الحكم فيه إلى النطق الأعلى وكذا الحكم في اللذة اللاحقة له واما باعتبار كونه متوجهاً إلى فعل آخر فيرجع إلى النطق الأدنى لأن ما كان متوجهاً إلى آخر فيرجع إلى صناعة أو قوة أدنى من الغاية التي يتوجه إليها ومن ثمة يقال للصناعة التي تبحث عن الغاية صناعة الهندسة العالية أو الصناعة الرئيسية

وعلى الثاني بأن كون الأفعال إنما يقال لها إرادية من حيث نرضى بها لا يوجب اسناد الرضى إلى كل قوة بل إلى الإرادة المشتق منها الإرادي والتي محلها النطق كما مرّ في ف ٦  
وعلى الثالث بأن النطق الأعلى لا يوصف بالرضى لأنه يحرك إلى الفعل بالحقائق السرمدية بل لأنه لا يمانع بها أيضاً



### المبحث السادس عشر

في الاستعمال الذي هو فعل الإرادة بالقياس إلى ما إلى الغاية  
وفيه أربعة فصول

ثم يجب النظر في الاستعمال ومدار البحث فيه على أربع مسائل — ١ في أن الاستعمال هل هو فعل الإرادة — ٢ هل تتصف به الحيوانات العجم — ٣ هل يتعلق بما إلى الغاية فقط أو بالغاية أيضاً — ٤ في نسبة الاستعمال إلى الانتخاب

## الفصل الأول

في أن الاستعمال هل هو فعل الإرادة

يُنْتَظَى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الاستعمال ليس فعل الإرادة فقد قال اوغسطينوس في التعليم المسيحي ك ١ ب ٤ «الاستعمال هو توجيه ما يُستعمل إلى نيل شيء آخر» وتوجيه شيء إلى آخر خاص بالعقل الذي من شأنه المقايسة والترتيب. فالاستعمال إذن هو فعل العقل وليس فعل الإرادة

٢ وأيضاً قال الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ٢٢ «يسور الإنسان إلى الفعل ويقال لذلك يستعمل ويقال لذلك استعمال» والفعل إلى القوة الاجرائية. وفعل الإرادة لا يلحق فعل القوة الاجرائية بل الاجراء هو الأخير. فالاستعمال إذن ليس فعل الإرادة

٣ وأيضاً قال اوغسطينوس في ك ٨٣ مب ٣٠ «كل ما صُنِعَ فقد صُنِعَ لاستعمال الإنسان لأن العقل يستعمل كل شيء بحكمه على كل ما أُوتِيَ الناس» والحكم على مخلوقات الله إنما هو إلى العقل النظري الذي يظهر أنه مغاير تمام المغايرة للإرادة التي هي مبدأ الأفعال الإنسانية. فإذا ليس الاستعمال فعل الإرادة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٠ ب ١١ «الاستعمال هو تعليق قدرة الإرادة بشيء»

والجواب أن يُقال إنَّ المراد باستعمال شيء استخدامه لفعلٍ ولذلك يقال للفعل الذي نستخدم له شيئاً استعمال ذلك الشيء كما أن ركوب الفرس هو استعماله والضرب هو استعمال العصا ومعلوم أننا لا نستخدم الأشياء الخارجة لفعلٍ إلا بواسطة المبادئ الباطنة وهي قوى النفس أو ملكات القوى أو الآلات التي هي أعضاء البدن. وقد مر في مب ٩ ف ١ ان الإرادة هي التي تحرك قوى

قوى النفس إلى أفعالها وهذا هو استخدامها للفعل وبذلك يتضح ان الاستعمال يُسند أولاً واصالةً إلى الإرادة باعتبار كونها المحرك الأول ثم إلى العقل باعتبار كونه مرشداً ثم إلى القوى الأخر باعتبار كونها مُنفذة ونسبتها إلى الإرادة التي تستخدمها للفعل نسبة الآلات إلى الفعل الأصل والفعل لا يُسند حقيقةً إلى الآلة بل إلى الفاعل الأصل كما يُسند البناء إلى البناء لا إلى آلات البناء ومن ذلك يتضح ان الاستعمال هو في الحقيقة فعل الإرادة

إذاً أجيب على الأول بأن العقل يوجّه إلى آخر والإرادة تميل إلى ما يوجهه العقل إلى آخر وبهذا الاعتبار يقال الاستعمال هو توجيه شيء إلى آخر

وعلى الثاني بأن كلام الدمشقي على الاستعمال باعتبار اسناده إلى القوى المنفذة وعلى الثالث بأن العقل النظري أيضاً تستخدمه الإرادة لفعل التعقل أو الحكم ولهذا يسند إليه الاستعمال على أنه متحرك من الإرادة كسائر القوى المنفذة

## الفصل الثاني

في أنّ الحيوانات العجم هل تتصف بالاستعمال

يُنخِطَى إلى الثاني بأن يقال: يظهر ان الحيوانات العجم تتصف بالاستعمال فان التمتع أشرف من الاستعمال لأننا نستعمل ما نوجهه إلى ما نقصد التمتع به كما قال اوغسطينوس في كتاب الثلاث ١٠ ب ١٠. والحيوانات العجم تتصف بالتمتع كما مر في مب ١١ ف ٢. فهي إذن أولى بأن تتصف بالاستعمال

٢ وأيضاً ان استخدام الأعضاء للفعل هو استعمالها. والحيوانات العجم تستخدم أعضائها لفعل شيء كاستخدامها الأرجل للمشي والقرون للنطح. فهي إذن تتصف بالاستعمال

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٣٠ «ليس يقدر ان يستعمل شيئاً سوى الحيوان الناطق»

والجواب أن يقال قد مرَّ في الفصل الآنف أن استعمال هو استخدام مبدأ من مبادئ الفعل للفعل كما أن الرضى هو استخدام الحركة الشهوانية لاشتهاء شيء كما مرَّ في المبحث الآنف ف ١ و ٢ و ٣. وليس يقدر أن يستخدم شيئاً لآخر إلا من كان له سلطان على ذلك الشيء وهو من شأن من يعرف أن يوجّه شيئاً إلى آخر وهذا خاصٌ بالعقل فإذا ليس يقدر أن يرضى ويستعمل إلا الحيوان الناطق فقط

إذاً أجيب على الأول بأن التمتع يدل على حركة الشهوة إلى المشتهى بالإطلاق والاستعمال يدل على حركة الشهوة إلى شيءٍ بالنسبة إلى آخر فإذا اعتُبرَ القياس بينهما من جهة الموضوع فالتمتع أشرف من الاستعمال لأن المشتهى بالإطلاق أفضل من المشتهى بالنسبة إلى آخر فقط وإذا اعتُبرَ ذلك من جهة القوة المدركة السابقة فالاستعمال أفضل لأن توجيه شيءٍ إلى آخر من شأن العقل وإدراك شيءٍ مطلقاً مشتركٌ بين العقل والحس

وعلى الثاني بأن الحيوانات تفعل شيئاً بأعضائها بقوة الغريزة الطبيعية لا عن علمٍ بنسبة الأعضاء إلى تلك الأفاعيل فهي إذن لا تتصف حقيقةً باستخدام الأعضاء للفعل ولا باستعمالها

### الفصل الثالث

في أن الاستعمال هل يجوز تعلقه بالغاية القصوى أيضاً

يُتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الاستعمال يجوز تعلقه بالغاية القصوى أيضاً فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٠ ب ١١ «كل من يتمتع يستعمل» وبعض الناس يتمتع بالغاية القصوى. فإذا بعض الناس يستعمل الغاية القصوى

٢ وأيضاً أن الاستعمال هو تعليق قدرة الإرادة بشيءٍ كما قال اوغسطينوس في الموضوع المتقدم ذكره. والإرادة لا تتعلق بشيءٍ أكثر من تعلقها بالغاية القصوى فيجوز إذن تعلق الاستعمال بالغاية القصوى

٣ وأيضاً قال ايلاريوس في كتاب الثالث ٢ «الأزلية في الآب والمثال في الصورة (يعني في الابن) والاستعمال في الموهبة» يعني في الروح القدس. والروح القدس هو الغاية القصوى لكونه هو الله. فيجوز إذن تعلق الاستعمال بالغاية القصوى

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٣٠ «ليس أحد يستعمل الله حقيقة بل يتمتع به» والله وحده الغاية القصوى. فالغاية القصوى إذن لا يجوز عليها الاستعمال

والجواب ان يقال قد مرّ في ف ١ ان الاستعمال يدل على استخدام شيءٍ لآخر وما يُستخدَم لآخر يدخل في حقيقة ما إلى الغاية فكان الاستعمال يتعلق دائماً بما إلى الغاية ولذلك فالأشياء المفيدة للغاية يقال لها (أي في اللاتينية) utilia (أي مفيدة ونافعة وهو مشتق من uti أي الاستعمال) بل قد يُطلق الاستعمال على الانتفاع لكن لا بد من اعتبار ان الغاية القصوى تقال على نحوين مطلقاً وبالإضافة إلى شخصٍ ما ولما كانت الغاية تُطلق تارةً على نفس الشيء وتارةً على نيّله أو احرازه كما أن غاية البخل هي المال أو احرازه على ما مرّ في مب ١ ف ٨ ومب ٢ ف ٧ ومب ٥ ف ٢ كان من الواضح ان الغاية القصوى مطلقاً هي نفس الشيء إذ ليس إحراز المال خيراً إلا بسبب خيرية المال وأما بالنظر إلى هذا الشخص فهي احراز المال لأن البخل لا يسعى في طلب المال إلا ليحرزه. فالمال إذن يقال مطلقاً وحقيقةً ان إنساناً يتمتع به لجعله فيه غايته القصوى واما باعتبار قصده منه احرازه فيقال انه يستعمله

إذاً أجيب على الأول بأن كلام اوغسطينوس على الاستعمال بالعموم باعتبار دلالاته على نسبة الغاية إلى التمتع بها الذي يسعى إليه الإنسان

وعلى الثاني بأن قدرة الإرادة تتعلق بالغاية لأجل أن تسكن الإرادة عندها

ولذلك فالسكون عند الغاية الذي هو التمتع يقال له بهذا الاعتبار استعمال الغاية واما ما إلى الغاية فلا تتعلق به قدرة الإرادة بالنسبة إلى استعماله فقط بل بالنسبة إلى أمر آخر تسكن عنده الإرادة وعلى الثالث بأن المراد بالاستعمال في كلا ايلاريوس السكون عند الغاية القصوى على حد ما يقال بوجه العموم ان إنساناً يستعمل الغاية لينالها كما مرَّ جرم الفصل وفي الجواب الأول ومن ثم قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٦ ب ١٠ «أراد بالاستعمال تلك اللذة أو السعادة أو الغبطة»

### الفصل الرابع

في أنَّ الاستعمال هل يتقدم الانتخاب

يُنَظَّطَّى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن الاستعمال يتقدم الانتخاب إذ ليس بعد الانتخاب سوى التنفيذ. والاستعمال لكونه فعل الإرادة يتقدم التنفيذ. فهو إذن يتقدم الانتخاب أيضاً

٢ وأيضاً ان المطلق متقدم على المضاف فإذا الأقل إضافة متقدم على الأكثر إضافة. والانتخاب يتضمن إضافتين إضافةً إلى ما يُنتخب إلى الغاية وأخرى إلى ما يُؤثر عليه والاستعمال يتضمن إضافةً إلى الغاية فقط. فالاستعمال إذن متقدم على الانتخاب

٣ وأيضاً ان الإرادة تستعمل سائر القوى من حيث تحركها وهي تحرك نفسها أيضاً كما مرَّ في مب ٩ ف ٣ فهي إذن تستعمل نفسها باستخدامها ذاتها للفعل وهي إنما تفعل ذلك متى رضيت. فالاستعمال إذن يوجد في الرضى أيضاً. والرضى يتقدم الانتخاب كما مر في مب ١٥ ف ٣ فكذا الاستعمال أيضاً

لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ٢٢ «الإرادة تسور بعد الانتخاب إلى الفعل ثم تستعمل» فالاستعمال إذن يلحق الانتخاب

والجواب أن يُقال إنَّ للإرادة نسبتين إلى المراد احدهما باعتبار حصوله على نحوٍ ما في المرید بمعادلة أو نسبةٍ إليه ولذلك فالأشياء المعادلة طبعاً لغاية يقال إنها تشتهي تلك الغاية طبعاً إلا أن ادراك الغاية على هذا النحو ناقصٌ وكل ناقصٌ يميل إلى الكمال ولذا كانت الشهوة الطبيعية والإرادية تميل إلى أن تدرك الغاية في الخارج وهو إدراكها الكامل وهذه هي النسبة الثانية للإرادة إلى المراد. والمراد ليس الغاية فقط بل ما إلى الغاية أيضاً وآخر ما يرجع إلى نسبة الإرادة الأولى باعتبار ما إلى الغاية هو الانتخاب إذ فيه تتم معادلة الإرادة فترید ما إلى الغاية إرادةً تامةً وأما الاستعمال فيرجع إلى نسبة الإرادة الثانية التي بها تميل إلى إدراك الشيء المراد ومن ذلك يتضح أن الاستعمال لاحق للانتخاب إذا كان المراد بالاستعمال استخدام الإرادة للقوة المنفذة بتحريكها إياها إلا أنه لما كانت الإرادة تحرك العقل أيضاً وتستعمله على نحوٍ ما جاز أن يراد أيضاً باستعمال ما إلى الغاية ملاحظة العقل له باعتبار توجيهه إلى الغاية والاستعمال بهذا إلى المعنى متقدماً على الانتخاب

إذاً أجيب على الأول بأن الحركة التي بها تحرك الإرادة لتنفيذ الفعل سابقةً على التنفيذ ولاحقةً للانتخاب ولما كان الاستعمال يرجع إلى هذه الحركة كان واسطة بين الانتخاب والتنفيذ

وعلى الثاني بأن المضاف الحقيقي متأخرٌ عن المطلق وأما المضاف المشهورى فليس يجب أن يكون متأخراً بل كلما كانت العلة متقدمة كان لها إضافاتٌ إلى معلوماتٍ أكثر

وعلى الثالث بأن الانتخاب يتقدم الاستعمال إذا تعلقا بشيءٍ واحدٍ لكي ليس يمتنع أن يكون استعمال شيءٍ متقدماً على انتخاب شيءٍ آخر ولما كانت أفعال الإرادة تتعلق بأنفسها جاز أن يُعتبر في كلٍ منها الرضى والانتخاب والاستعمال

كما لو قيل ان الإرادة ترضى بأن تنتخب وترضى بأن ترضى وتستعمل نفسها للرضى والانتخاب  
وحيثما كان موضوع هذه الأفعال متقدماً كانت متقدمة



### المبحث السابع عشر

#### في الأفعال المأمورة من الإرادة - وفيه تسعة فصول

ثم يجب النظر في الأفعال المأمورة من الإرادة والبحث في ذلك يدور على تسع مسائل — ١ في أن  
الأمر هل هو الإرادة أو فعل العقل — ٢ هل تنصف به الحيوانات العجم — ٣ في نسبته إلى الاستعمال — ٤ في  
أنَّ الأمر والفعل المأمور هل هما فعلٌ واحدٌ أو فعلان متغايران — ٥ في أنَّ الأمر هل يتعلق بفعل الإرادة — ٦  
هل يتعلق بفعل العقل — ٧ هل يتعلق بفعل الشهوة الحسية — ٨ هل يتعلق بفعل النفس النباتية — ٩ هل يتعلق  
بفعل الأعضاء الظاهرة

### الفصل الأول

#### في أنَّ الأمر هل هو فعل العقل أو فعل الإرادة

يُتخطى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الأمر ليس فعل العقل بل فعل الإرادة لأنه ضربٌ  
من التحريك فقد قال ابن سينا ان المحرك أربعة أقسام المتمم الفعل والمهيئ والأمر والمشير.  
والإرادة تنفرد بتحريك سائر القوى النفسانية كما مرَّ في مب ٩ ف ١. فالأمر إذن فعل الإرادة

٢ وأيضاً كما ان موضوع الأمر لا يكون إلا ما هو خاضعٌ كذلك فاعله لا يكون في ما  
يظهر إلا ما كان حراً غاية الحرية. وأعظم أصلٍ للحرية هو الإرادة. فالأمر إذن إلى الإرادة

٣ وأيضاً ان الأمر يلحقه الفعل حالاً. وفعل العقل لا يلحقه الفعل حالاً

لأن من يحكم بوجوب فعل شيء لا يفعله حالاً. فإذا ليس الأمر فعل العقل بل فعل الإرادة  
لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس النيصي في كتاب طبيعة الإنسان ب ١٦ والفيلسوف  
في الخلفيات ك ١ ب ١٣ «الشهوة تنقاد للعقل» فالأمر إذن فعل العقل

والجواب أن يُقال إن الأمر هو فعل العقل مسبقاً بفعل الإرادة وتحقيق ذلك انه لما كان  
يجوز تعلق كل من فعل الإرادة وفعل العقل بالآخر بمعنى ان العقل ينظر في إرادة الإرادة  
والإرادة تريد نظر العقل كان يعرض سبق كل منهما للآخر ولكون قوة الفعل السابق تستمر في  
الفعل اللاحق قد يعرض أحياناً ان يكون فعل الإرادة بحيث يستمر فيه بالقوة شيء من فعل العقل  
كما مرّ في الاستعمال في مب ١٦ ف ١ وفي الانتخاب في مب ١٢ ف ١ وقد يعرض العكس أي  
ان يكون فعل العقل بحيث يستمر فيه بالقوة شيء من فعل الإرادة. والأمر في ماهيته فعل العقل  
لأن الأمر يوجه المأمور إلى فعل شيء بطلبه منه أو باشعاره به والتوجيه بطريق الطلب هو فعل  
العقل وللعقل في طلب شيء أو الاشعار به طريقتان احدهما بالإطلاق والطلب على هذا النحو  
يُخبر عنه بصيغة الخبر كقول إنسان لآخر يجب عليك فعل هذا والثانية بتحريك المخاطب إلى ما  
يُطلب منه وهذا الطلب يُعبر عنه بصيغة الانشاء كما لو قيل لإنسان: أفعل هذا: والمحرك الأول  
في قوى النفس إلى مزاولة الفعل هو الإرادة كما مرّ في مب ٩ ف ١. فإذا لكون المحرك الثاني  
لا يحرك إلا بقوة المحرك الأول يلزم أن يكون تحريك العقل أيضاً بالأمر حاصلاً له بقوة الإرادة  
فيتحصل من ذلك ان الأمر هو فعل العقل مسبقاً بفعل الإرادة التي بقوتها يحرك العقل بالأمر إلى  
مزاولة العقل

إذا أُجيب على الأول بأن الأمر ليس مطلق التحريك بل تحريكاً مصحوباً

بطلبٍ يُشعر به آخر بأمرٍ ما وهذا من أفعال العقل

وعلى الثاني بأن أصل الحرية بمعنى محلها هو الإرادة وأما بمعنى علتها فهو العقل إذ إنما تقدر الإرادة أن تميل باختيارها إلى أمورٍ مختلفة من حيث يقدر العقل ان يتصور الخير باعتباراتٍ مختلفة ولهذا قد عرّف الفلاسفة الاختيار بكونه حكماً عقلياً طوعياً لا اعتبارهم ان العقل هو علة الحرية

وعلى الثالث بأن قضية ذلك الدليل أن الأمر ليس فعل العقل مطلقاً بل مع تحريكٍ ما كما تقدم في جرم الفصل

### الفصل الثاني

في أن الأمر هل تتصف به الحيوانات العجم

يُنْتَطَى إلى الثاني بأن يقال: يظهر ان الحيوانات العجم تتصف بالأمر فقد أثبت ابن سينا ان القوة الأمرة بالحركة هي القوة الشوقية والقوة المنفذة الحركة قائمة في العضلات والأعصاب. وكلا القوتين حاصلتان للحيوانات العجم. فهي إذن تتصف بالأمر

٢ وأيضاً من شأن العبد أن يكون مأموراً. ونسبة الجسد إلى النفس كنسبة العبد إلى السيد كما قال الفيلسوف في السياسة ك ١ ب ١. فالجسد إذن يُؤَمَّر من النفس حتى في الحيوانات العجم المركبة من نفس وجسد

٣ وأيضاً إنما يسور الإنسان إلى الفعل بالأمر. والحيوانات العجم تتصف بالسورة إلى الفعل كما قال الدمشقي في الايمان المستقيم ك ٢ ب ٢٢. فهي إذن تتصف بالأمر

لكن يعارض ذلك ان الأمر هو فعل العقل كما مرّ في الفصل الآنف. والحيوانات العجم خالية عن العقل. فهي إذن لا تتصف بالأمر

والجواب ان يقال ليس الأمر شيئاً سوى توجيه إنسانٍ إلى فعل شيءٍ مع

تحريكٍ طلبِي. والتوجيه فعلٌ خاصٌ بالعقل. فإذا يستحيل اتصاف الحيوانات العجم بالأمر بوجهٍ من الوجوه لخلوها عن العقل

إذا أُجيب على الأول بأنه إنما يُقال إنَّ القوة الشوقية تأمر بالحركة من حيث تحرك العقل الأمر وهذا خاصٌ بالناس فقط واما في الحيوانات العجم فليست القوة الشوقية أمرًا حقيقةً اللهم إلا أن يُطلق الأمر مجازاً على المحرك

وعلى الثاني بأن الجسد في الحيوانات العجم له أن يطيع وأما النفس فليس لها أن تأمر إذ ليس لها أن توجه فلا يصح فيها اعتبار الأمر والمأمور بل باعتبار المحرك والمتحرك فقط

وعلى الثالث بأن اتصاف الناس بالسورة إلى الفعل ليس كاتصاف الحيوانات العجم بها فهي تحصل في الناس بتوجيه العقل ومن ثمة كان لها حقيقة الأمر واما في الحيوانات العجم فانما تحصل بالغريزة الطبيعية لأنها حالما تتصور الملائم أو المنافر يتحرك شوقها طبعاً إلى طلبه أو الهرب منه فهي إذن تتوجه إلى الفعل من غيرها ولا توجه إليه أنفسها ولذا كانت تتصف بالسورة دون الأمر

### الفصل الثالث

في أن الاستعمال هل هو متقدم على الأمر

يُنخِطُ إلى الثالث بأن يقال: يظهر ان الاستعمال متقدم على الأمر لأن الأمر هو فعل العقل مسبوقاً بفعل الإرادة كما مرَّ في ف ١. والاستعمال هو فعل الإرادة كما مرَّ أيضاً في المبحث الانف ف ١. فهو إذن متقدم على الأمر

٢ وأيضاً ان الأمر من قبيل ما إلى الغاية. وما إلى الغاية يتعلق به الاستعمال. فيظهر إذن ان الاستعمال متقدم على الأمر

٣ وأيضاً كل فعل لقوة متحركة من الإرادة يقال له استعمال لأن الإرادة تستعمل سائر القوى كما مرَّ في الموضع المذكور آنفاً. والأمر هو فعل العقل باعتبار

تحركه من الإرادة كما مرَّ في ف ١ . فالأمر إذن استعمالٌ . والعام متقدِّمٌ على الخاص فالاستعمال إذن متقدِّمٌ على الأمر

لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ٢٢ «السورة إلى الفعل تتقدم الاستعمال» . والسورة إلى الفعل تحصل بالأمر . فالأمر إذن متقدِّمٌ على الاستعمال

والجواب أن يُقال إنَّ استعمال ما إلى الغاية إذا اعتُبر من جهة كونه في العقل الذي يوجه إلى الغاية فهو متقدِّمٌ على الانتخاب كما مرَّ في المبحث الآنف ف ٤ ؛ فيكون بالأولى متقدِّماً على الأمر . وأما إذا اعتُبر من جهة خضوعه للقوة المنفذة فهو متأخِّرٌ عن الأمر لأنَّ استعمال المستعملِ مقارن لفعل المستعملِ إذ لا تُستعمل العصا قبل أن يُفعل بها على نحو ما . والأمر ليس مقارناً لفعل المأمور بل متقدِّماً طبعاً على امتثاله وربما تقدمه في الزمان أيضاً فواضح إذن أن الأمر متقدِّمٌ على الاستعمال

إذا أُجيب على الأول بأن ليس جميع أفعال الإرادة متقدِّمةً على الأمر الذي هو من أفعال العقل بل بعضها سابقٌ له وهو الانتخاب وبعضها لاحقٌ له وهو الاستعمال لأنَّ الإرادة بعد جزم المشورة الذي هو حكم العقل تنتخب وبعد الانتخاب يأمر العقل ما يجب أن يُفعل به المنتخب وفي آخر الأمر تأخذ الإرادة بالاستعمال منفذة أمر العقل أي إرادة غير الأمر متى كان أمراً غيره أو إرادة الأمر متى كان أمراً نفسه

وعلى الثاني بأنه كما أن الأفعال متقدِّمة على القوى كذلك الموضوعات متقدِّمة على الأفعال . وموضوع الاستعمال ما إلى الغاية . فإذا كون الأمر من قبيل ما إلى الغاية يستلزم بالاولى كونه متقدِّماً على الاستعمال لا متأخراً عنه

وعلى الثالث بأنه كما أن فعل الإرادة المستعملة العقل للأمر يتقدم الأمر

كذلك يجوز أن يُقال إنَّ بعض أوامر العقل يتقدم استعمال الإرادة هذا وذلك لأنَّ فعل كلِّ منهما يتعلق بفعل الآخر

### الفصل الرَّابِعُ

في أنَّ الأمر والفعل المأمور هل هما فعلٌ واحدٌ أو فعْلان متغايران يُتخطَّى إلى الرابع بأن يُقال: يظهر أنَّ الأمر والفعل المأمور ليسا فعلاً واحداً لأنَّ أفعال القوى المتغايرة متغايرة. والأمر والفعل المأمور يرجعان إلى قوتين متغايرتين لأنَّ القوة الآمرة غير القوة المأمورة. فإذاً ليس الأمر والفعل المأمور فعلاً واحداً

٢ وأيضاً كلَّ أمرين جاز افتراقهما فهما متغايران إذ ليس يفارق شيء نفسه. والفعل المأمور يفارق الأمر أحياناً فقد يتقدم الأمر ولا يلحقه الفعل المأمور. فالأمر إذن مغايرٌ للفعل المأمور

٣ وأيضاً كلَّ شيئين بينهما نسبة المتقدم والمتأخر فهما متغايران. والأمر متقدم طبعاً على الفعل المأمور. فهما إذن متغايران

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب الجدل ٣ ب ٢ «حيثما حصل شيءٌ بسبب آخر فهناك شيءٌ واحدٌ فقط» والفعل المأمور لا يحصل إلا بسبب الأمر فهما إذن واحدٌ

والجواب أن يُقال لا يمتنع أن يكون بعض الأشياء كثيراً وواحداً من وجهين بل كل كثير واحدٌ من وجهٍ كما قال ديونيسيوس في الباب الأخير من الأسماء الإلهية مقاً ٢ إلا أن من الأشياء ما هو كثيرٌ مطلقاً وواحدٌ من وجهٍ ومنها ما هو بعكس ذلك وشأن الواحد في ذلك كشأن الموجود فالموجود مطلقاً هو الجوهر والموجود من وجهٍ هو العرض أو الموجود الذهنيُّ أيضاً ولذلك فالأشياء التي هي واحدٌ بالجوهر واحدٌ مطلقاً ومتكثرة من وجهٍ كما أن الكل في جنس الجوهر

المركب من أجزائه المكملّة أو الذاتية واحدٌ مطلقاً لأن الكل واحدٌ وجوهرٌ مطلقاً واما الأجزاء فموجوداتٌ وجواهر في الكل. والأشياء التي هي متغايرة بالجوهر وواحدٌ بالعرض متغايرة مطلقاً وواحدٌ من وجهٍ كما أن ناساً كثيرين شعبٌ واحدٌ وحجارةٌ كثيرةٌ جُثوةٌ واحدةٌ بوحدة التركيب أو الترتيب وكذلك الأشخاص المتكثرة المتحدّة بالجنس أو بالنوع متكثرة مطلقاً وواحدٌ من وجهٍ لأن الواحد بالجنس أو بالنوع واحدٌ في الذهن. وكما أن الكل في جنس الطبيعيات يتركب من هيولى وصورة كتركب الإنسان من نفسٍ وجسدٍ وهو موجودٌ واحدٌ طبيعى وان تكثرت أجزاؤه كذلك يحدث في الأفعال الإنسانية فإن لفعل القوة السافلة إلى فعل القوة العالية نسبة الهيولى من حيث ان القوة السافلة تفعل بقوة القوة العالية المحركة لها لأن نسبة فعل المحرك الأول أيضاً إلى فعل الآلة نسبة الصورة وبذلك يتضح ان الأمر والفعل المأمور فعلٌ إنسانيٌّ واحدٌ كما أن الكل واحدٌ ولكنه كثيرٌ باعتبار أجزائه

إذا أُجيب على الأول بأنه إذا كانت القوى المتغايرة غير مترتبة بينها كانت أفعالها متغايرة مطلقاً وأما متى كانت قوةً محرّكةً لأخرى كانت أفعالها متحدة باعتبار ما لاتحاد فعل المحرك والمتحرك كما في الطبيعيات ك ٣ م ٢٠ و ٢١

وعلى الثاني بأن جواز الافتراق بين الأمر والفعل المأمور يدل على أنهما كثيرٌ بالأجزاء فإن أجزاء الإنسان يجوز افتراقها وهي مع ذلك واحدٌ بالكل وعلى الثالث بأن ما هو كثيرٌ بالأجزاء وواحدٌ بالكل لا يمتنع تقدم بعضه على بعضٍ كتقدم النفس باعتبار ما على الجسد والقلب على سائر الأعضاء

### الفصل الخامس

في أنّ الأمر هل يتعلق بفعل الإرادة

يُنْخَطِى إلى الخامس بأن يقال: يظهر ان الأمر لا يتعلق بفعل الإرادة فقد

قال اوغسطينوس في اعترافاته ك ٨ ب ٩ «تأمر النفس ذاتها بأن تريد ولكنها لا تأتمر» والإرادة هي فعل قوة الإرادة. فالأمر إذن لا يتعلق بفعل الإرادة

٢ وأيضاً لا يجوز الأمر الأعلى من يعقله. والإرادة لا تعقل الأمر فهي مغايرة للعقل الذي من شأنه التعقل. فالأمر إذن لا يتعلق بفعل الإرادة

٣ وأيضاً لو تعلق الأمر بفعل من أفعال الإرادة لتعلق أيضاً بجميع أفعالها ولو تعلق بجميع أفعالها للزم التسلسل لأن فعل الإرادة يتقدم فعل العقل الأمر كما مر في ف ١ فلو تعلق به الأمر أيضاً لتقدم هذا الأمر أيضاً فعل من أفعال العقل وهكذا إلى ما لا يتناهى. والتسلسل محال. فإذا ليس يتعلق الأمر بفعل الإرادة

لكن يعارض ذلك ان كل مقدور لنا خاضع لأمرنا. وأعظم مقدور لنا أفعال الإرادة لأن جميع أفعالنا إنما يقال انها مقدورة لنا من حيث هي إرادية. فإذا يتعلق أمرنا بأفعال الإرادة

والجواب أن يقال ليس الأمر شيئاً سوى فعل العقل الموجّه مع تحريك إلى فعل شيء كما مر في ف ١ ولا يخفى ان العقل ينفذ حكمه في فعل الإرادة فهو كما يقدر أن يحكم ان إرادة شيء خيرٌ كذلك يقدر أن يحمل الإنسان بأمره على أن يريد ومن هذا يتضح جواز تعلق الأمر بفعل الإرادة

إذا أجيب على الأولى بأنه متى أمرت النفس ذاتها بأن تريد أمراً كاملاً فهي تريد كما قال اوغسطينوس هناك أيضاً. وأما كونها تأمر أحياناً نفسها ولا تريد فإنما يعرض من أنها لا تأمر أمراً كاملاً والأمر الناقص إنما يحصل من طريق ان العقل يتحرك من جهات مختلفة إلى الأمر أو عدمه فيذبذب بينهما دون ان يأمر أمراً كاملاً

وعلى الثاني بأنه كما أن العضو من أعضاء البدن لا يفعل لنفسه فقط بل للبدن

كله كما أن البصر يرى للبدن كله كذلك الأمر أيضاً في قوى النفس فإن العقل لا يعقل لنفسه فقط بل لجميع القوى والإرادة لا تريد لنفسها فقط بل لجميع القوى ولهذا كان الإنسان يأمر نفسه بفعل الإرادة من حيث هو عاقلٌ ومريد

وعلى الثالث بأن الأمر لكونه فعل العقل إنما يتعلق بالفعل الخاضع للعقل. وفعل الإرادة الأول لا يحصل عن نظر العقل بل عن غريزة الطبيعة أو عن تحريك علة أعلى كما سلف في مب ٩ ف ٤. فلا يلزم التسلسل

### الفصل السادس

في أن الأمر هل يتعلق بفعل العقل

يُتَخَطَّى إلى السادس بأن يقال: يظهر أن الأمر لا يجوز تعلقه بفعل العقل إذ لا يجوز في ما يظهر أن يأمر شيء نفسه. والعقل هو الذي يأمر كما مرَّ في ف ١. فالأمر إذن لا يتعلق بفعله ٢ وأيضاً ما بالذات مغاير لما بالمشاركة. والقوة التي يأمر العقل بفعلها عقلٌ بالمشاركة كما في الخلقيات ك ١ ب ١٣. فالأمر إذن لا يتعلق بفعل تلك القوة التي هي عقلٌ بالذات ٣ وأيضاً إنما يتعلق الأمر بالفعل المقدور لنا. وإدراك الحق والحكم به مما هو من أفعال العقل ليس مقدوراً لنا دائماً. فلا يجوز إذن تعلق الأمر بفعل العقل لكن يعارض ذلك أن ما نفعله باختيارنا يجوز فعله بأمرنا. وأفعال العقل تُفعل بالاختيار فقد قال الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ٢٢ «الإنسان بالاختيار يطلب ويبحث ويحكم ويدبر» فيجوز إذن تعلق الأمر بفعل العقل

والجواب أن يُقال إنَّ العقل لتعلقه بنفسه ينفذ حكمه في فعل نفسه كما ينفذ في أفعال سائر القوى فهو إذن يقدر أن يأمر بفعل نفسه لكن لا بد من الانتباه إلى أن فعل العقل يجوز فيه اعتباران أحدهما من جهة مزاولة الفعل وبهذا الاعتبار

يجوز تعلق الأمر دائماً بفعل العقل كما إذا أُعزَّزَ إلى إنسان أن يتبصر ويُعملَ الفكر والثاني من جهة الموضوع الذي يُعتبر من جهته إعلان للعقل أحدهما أن يتصور الحق في شيء وهذا ليس في مقدورنا بل إنما يحصل بقوة نورٍ طبيعي أو فائق الطبع وبهذا الاعتبار ليس فعل العقل في مقدورنا ولا يجوز عليه الأمر والثاني أن يصدَّق بما يتصوره فإذا تصور العقل ما يصدَّق به طبعاً كالمبادئ الأولى لم يكن تصديقه به أو عدمه في قدرتنا بل في رسم الطبيعة فيكون في الحقيقة خاضعاً لأمر الطبيعة. على أن العقل قد يتصور ما لا يكون بيّناً له بحيث لا يبقى في قدرته أن يصدق أو لا يصدَّق به أو يتوقف بينهما لعلّة ما وهذا يكون التصديق به أو عدمه مقدوراً لنا وخاضعاً لأمرنا

إذا أُجيب على الأول بأن العقل يأمر نفسه على نحو ما تحرك الإرادة نفسها كما مرّ في مب ٩ ف ٣ أي من حيث أن كلاً منهما يتعلق بفعله وينتقل من واحدٍ إلى آخر وعلى الثاني بأن العقل لاختلاف الموضوعات الخاضعة لفعله لا يمتنع أن تحصل له المشاركة في نفسه كما تحصل له في معرفة النتائج المشاركة في معرفة المبادئ ومما تقدم يظهر الجواب على الثالث

### الفصل السابع

في أنَّ الأمر هل يتعلق بفعل الشوق الحسي

يُنْتَخَطَى إلى السابع بأن يقال: يظهر أن الأمر لا يتعلق بفعل الشوق الحسي فقد قال الرسول في رو ٧: ١٩ «لأن ما أريده من الخير لا أعمله» وكتب الشارح على ذلك «يريد الإنسان أن لا يشتهي ولكنه يشتهي» والاشتهاء هو فعل الشوق الحسي. فإذاً ليس فعل الشوق الحسي خاضعاً لأمرنا

٢ وأيضاً أن الهيولى الجسمانية تنقاد لله وحده باعتبار الاستحالة الصورية كما

مرّ في ق ١ مب ١٠٥ ف ١ ومب ١٠ ف ٢. وفعل الشوق الحسي يحصل عنه استحالةٌ صورية في البدن أي حرارة أو برودة. فهو إذن غير خاضع لأمرٍ إنساني

٣ وأيضاً ان المحرك الخاص للشوق الحسي هو المُدرك بالحس أو بالوهم. وليس في مقدورنا دائماً أن ندرك شيئاً بالحس أو بالوهم. فإذاً ليس فعل الشوق الحسي خاضعاً لأمرنا

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس النيصي في كتاب طبيعة الإنسان ب ١٦ «ما يخضع للعقل قسمان شهوانيٌّ وغضبِيٌّ» وهما يرجعان إلى الشوق الحسي. فإذاً فعل الشوق الحسي خاضعٌ لأمر العقل

والجواب أن يقال إنما يخضع فعلٌ لأمرنا باعتبار كونه مقدوراً لنا كما مرّ في الفصل الآنف فإذاً لا بد لمعرفة كيفية خضوع فعل الشوق الحسي لأمر العقل من اعتبار كيفية مقدوريته لنا. ولا بد من الانتباه إلى أن الفرق بين الشوق الحسي والشوق العقلي الذي يقال له إرادة ان الشوق الحسي قوة ذات آلةٍ جسمانية بخلاف الإرادة وكل فعل قوة ذات آلةٍ جسمانية فليس يتوقف على قوة النفس فقط بل على استعداد الآلة الجسمانية أيضاً كتوقف الإبصار على القوة البصرية وعلى حالة العين التي تساعد عليه أو تعوق عنه وكذا فعل الشوق الحسي أيضاً فإنه ليس يتوقف على القوة الشوقية فقط بل على استعداد البدن أيضاً وما كان من جهة القوة النفسانية فهو يتبع الإدراك وإدراك الوهم لكونه جزئياً يستمد نظامه من إدراك العقل الكلي كما تستمد القوة الفاعلة الجزئية نظامها من القوة الفاعلة الكلية ولهذا كان فعل الشوق الحسي خاضعاً من هذه الجهة لأمر العقل وأما حال البدن واستعداده فليس خاضعاً من هذه الجهة لأمر العقل ولهذا كان لحركة الشوق الحسي من هذه الجهة مانعٌ عن أن يخضع مطلقاً لأمر العقل وقد يحدث أحياناً أيضاً ان حركة الشوق الحسي تنثور بداهةً إلى إدراك الوهم أو الحس فيكون

حصولها والحالة هذه من دون أمر العقل وان كان يقدر على منعها لو نظر إليها قبل وقوعها ومن ثمة 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 أو الملكية المتعلقة بالأحرار الذي ليس خضوعهم للأمر مطلقاً»

إذاً أجيب على الأول بأن اشتهاه الإنسان مع عدم إرادته ان يشتهي يحدث عن استعداد البدن المانع من امتثال الشوق الحسي مطلقاً أمر العقل ومن ثمة عقب الرسول قوله هذا بقوله «أرى ناموساً آخر في أعضائي يحارب ناموس عقلي» وقد يحدث ذلك أيضاً بسبب حركة الشهوة البديهية كما مرّ في جرم الفصل

وعلى الثاني بأن الكيفية الجسمانية بالقياس إلى فعل القوة الشوقية على ضربين احدهما سابقة وذلك متى كان إنسان مستعداً في بدنه على نحو ما إلى هذا الانفعال أو ذاك والأخرى لاحقة كما إذا احتدم إنسان من الغضب فالكيفية السابقة لا تخضع لأمر العقل لحصولها اما عن الطبيعة أو عن تحريك سابق لا يمكن سكونه حالاً والكيفية اللاحقة تمتثل أمر العقل لأنها تتبع حركة القلب المكانية التي تختلف باختلاف أفعال الشوق الحسي

وعلى الثالث بأنه لما كان إدراك الحس يقتضي محسوساً خارجاً لم يكن في قدرتنا إدراك شيء بالحس ما لم يكن المحسوس حاضراً لدينا وليس حضوره مقدوراً لنا دائماً إذ إنما يقدر الإنسان أن يستعمل الحس متى أراد إذا لم يكن ثمة مانع من جهة الآلة واما إدراك الوهم فيخضع لأمر العقل على نسبة قوة الواهمة أو ضعفها فان عدم قدرة الإنسان على توهم ما يلاحظه العقل ينشأ اما عن كون ذلك غير موهوم كغير الجسمانيات أو عن ضعف الواهمة الحاصل عن اعتلال في الآلة

### الفصلُ الثامنُ

في أنَّ الأمر هل يتعلق بفعل النفس النباتية

يُتخطَّى إلى الثامن بأن يقال: يظهر أنَّ الأمر يتعلق بأفعال النفس النباتية فإن قوى النفس الحساسة أشرف من قوى النفس النباتية. وقوى النفس الحساسة تخضع لأمر العقل. فأولى إذن أن تخضع له قوى النفس النباتية

٢ وأيضاً يقال للإنسان عالمٌ صغيرٌ لأن حكم النفس في البدن كحكم الله في العالم. والله موجودٌ في العالم بحيث يمتثل أمره جميع ما في العالم. فإذا كل ما في الإنسان يمتثل أمر العقل حتى قوى النفس النباتية أيضاً

٣ وأيضاً ليس يعرض المدح والذم إلا في الأفعال الخاضعة لأمر العقل. وأفعال القوة الغذائية والمولدة يعرض فيها المدح والذم والفضيلة والرذيلة كما يظهر في النهم والفجور وما يقابلهما من الفضائل فإذا أفعال هاتين القوتين خاضعةٌ لأمر العقل

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس النيصي في كتاب طبيعة الإنسان ب ٢٢ «ما ليس يُدْعَن للعقل هو الغذائية والمولدة»

والجواب أن يُقال إنَّ بعض الأفعال يصدر عن الشوق الطبيعي وبعضها عن الشوق الحيواني أو العقلي وكل فاعل يتشوق إلى الغاية على نحو ما فالشوق الطبيعي لا يتبع إدراكاً كما يتبع ذلك الشوق الحيواني والعقلي. والعقل يأمر من حيث هو قوةٌ مدركةٌ ولذلك يجوز أمر العقل على تلك الأفعال التي تصدر عن الشوق العقلي أو الحيواني لا على التي تصدر عن الشوق الطبيعي فإن هذه هي أفعال النفس النباتية ومن ثمة قال غريغوريوس النيصي في الموضع المتقدم ذكره «يقال طبيعي لما يقال له غاذٍ ومولدٍ» وعلى هذا فأفعال النفس النباتية ليست خاضعةً لأمر العقل

إذا أُجيب على الأول بأنه كلما كان فعلٌ أكثر تجرداً كان أشرف وأخضع

لأمر العقل وعدم خضوع قوى النفس النباتية للعقل دليل على انحطاط قدرها  
وعلى الثاني بأن المشابهة بين الله والنفس من وجه ان النفس تحرك البدن كما يحرك الله  
العالم لا من جميع الوجوه فإن النفس لم تخلق البدن من العدم كما خلق الله العالم فخضع لأمره في  
كل شيء

وعلى الثالث بأن محل الفضيلة والرذيلة والمدح والذم ليس أفعال القوة الغذائية والمولدة  
التي هي الهضم وتكوين الجسد الإنساني بل أفعال الجزء الحساس المتوجهة إلى أفعال الغذائية  
والمولدة كاشتتاء لذة الطعام والنكاح واستعمالها كما ينبغي أو على خلاف ما ينبغي

### الفصل التاسع

في أن الأمر هل يتعلق بفعل الأعضاء الظاهرة

يُنْتَخَطَى إلى التاسع بأن يقال: يظهر أن أعضاء البدن لا تتقاد للعقل في أفعالها فمن المحقق  
أن أعضاء البدن أبعد عن العقل من قوى النفس النباتية. وقوى النفس النباتية لا تتقاد للعقل كما  
تقدم في الفصل السابق. فأولى إذن ان لا تتقاد له أعضاء البدن

٢ وأيضاً ان القلب هو مبدأ الحركة الحيوانية. وحركة القلب لا تخضع لأمر العقل فقد قال  
غريغوريوس النيصي في كتاب طبيعة الإنسان ب ٢٢ «النابضة لا تتقاد للعقل» فإذاً حركة  
الأعضاء الجسمانية تخضع لأمر العقل

٣ وأيضاً قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ١٦ «قد نشدت حركة أعضاء التناسل  
دون محركٍ حاضرٍ وقد تخون المضطرم قلبه شوقاً فتبرد الشهوة في بدنه على حين استعارها في  
نفسه» فإذاً ليست حركة الأعضاء منقادة للعقل

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في اعترافاته ك ٨ ب ٩ «تأمر النفس فتتحرك اليد  
بكل سهولة حتى لا يكاد يمتاز الأمر عن الخدمة»

والجواب أن يُقال إنّ أعضاء البدن آلاتٌ لقوى النفس فحكمها في الانقياد للعقل كحكم قوى النفس ولما كانت القوى الحسية تخضع لأمر العقل دون القوى الطبيعية كانت جميع حركات الأعضاء التي تتحرك من القوى الحسية خاضعة لأمر العقل وحركات الأعضاء الصادرة عن القوى الطبيعية غير خاضعة له

إذاً أجيب على الأول بأن الأعضاء لا تحرك أنفسها بل تتحرك بقوة النفس التي منها ما هو أدنى إلى العقل من قوى النفس النباتية

وعلى الثاني بأن الأول في ما يتعلق بالعقل والإرادة هو ما كان حاصلًا بالطبع وعنه ينبعث ما سواه كانبعاث معرفة النتائج عن معرفة المبادئ المعلومة بالطبع وانبعاث انتخاب ما إلى الغاية عن إرادة الغاية المشتهاة بالطبع وكذلك المبدأ في الحركات الجسمانية ما كان حاصلًا بالطبع ومبدأ الحركة الجسمانية هو حركة القلب فهي إذن حاصلةً بالطبع لا بالإرادة لأنها تلزم عن الحيوية الحاصلة عن اتصال البدن والنفس لزوم العَرَض الذاتي كما تلزم حركة الأجسام الثقيلة والخفيفة عن صورتها الجوهرية ولذلك يُقال إنّ هذه الأجسام 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 الموضع المذكور هناك «كما أن المولدة والغاذية لا تنقاد للعقل كذل النابضة التي هي حيوية» وقد أراد بالنابضة حركة القلب التي تبدو بالعروق المتحركة

وعلى الثالث بأن حركة الأعضاء التناسلية إنما لا تنقاد للعقل عقاباً على الخطيئة كما قال اوغسطينوس في الموضع المذكور هناك أي معاقبةً للنفس على تمردّها على الله في ذلك العضو الذي به تنتقل الخطيئة الأصلية إلى الأعقاب إلا أنه لما كانت الطبيعة فقد فقدت بخطيئة الاب الأول النعمة الفائقة الطبع التي كانت مفاضةً على الإنسان من الله وتركت شأنها كما سيأتي في مب ٨٥ ف ١ و ٣ كان لا بد من

اعتبار سبب طبيعي لعدم انقياد حركة هذه الأعضاء خاصة للعقل وقد علل ذلك ارسطو في كتابه في علل حركة الحيوانات بقوله ان حركات القلب والعضو التناسلي غير إرادية أي لأن تحرك هذين العضوين يحصل عن إدراك ما أي من حيث يحصل في العقل والخيال أمور يتبعها آلام نفسانية تستتبع حركة هذين العضوين لكنهما لا يتحركان بحسب أمر العقل إذ لا بد لحركتهما من تغيير طبيعي من جهة الحرارة والبرودة وهذا التغيير لا يخضع لأمر العقل وإنما يعرض ذلك خاصة في هذين العضوين لأن 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 حركاتهما حاصلة لهما بالطبع ضرورة كون المبادئ طبيعية كما مر في الجواب السابق



### المبحث الثامن عشر

في ما يتعلق بالأفعال الإنسانية بالاجمال من الحسن والقبح  
وفيه أحد عشر فصلاً

ثم يجب النظر في حسن الأفعال الإنسانية وقبحها وأولاً في أن الفعل الإنساني كيف يكون حسناً أو قبيحاً وثانياً في ما يترتب على حسن الأفعال الإنسانية وقبحها كاستحقاق الثواب أو العقاب وكالخطيئة والذنب وفي الأول ثلاثة أبحاث الأول في حسن وقبح الأفعال الإنسانية بالاجمال والثاني في حسن وقبح الأفعال الباطنة والثالث في حسن وقبح الأفعال الظاهرة. أما الأول فالبحث فيه يدور على إحدى عشرة مسألة — ١ هل جميع الأفعال حسنة أو بعضها قبيح — ٢ في أن فعل الإنسان هل يستفيد الحسن أو القبح من الموضوع — ٣ هل يستفيد ذلك من الطرف — ٤ هل يستفيدة من الغاية — ٥ في ما إذا كان فعل إنساني

حسناً أو قبيحاً في نوعه — ٦ في أن الفعل هل يستفيد حقيقة الحسن أو القبح النوعية من الغاية — ٧ في أن الحقيقة النوعية المستفادة من الغاية هل تتدرج تحت الحقيقة النوعية المستفادة من الموضوع اندراجها تحت جنس أو بالعكس — ٨ هل يوجد من الأفعال ما لا يتصف بحسن ولا يقبح باعتبار حقيقته النوعية — ٩ هل يوجد منها ما لا يتصف بذلك باعتبار حقيقته الشخصية — ١٠ هل يفيد ظرف الفعل الأدبي حقيقة الحسن أو القبح النوعية — ١١ هل كل ظرف يزيد الحسن والقبح يفيد الفعل الأدبي حقيقة الحسن أو القبح النوعية

### الفصل الأول

هل جميع الأفعال الإنسانية حسنة أو بعضها قبيح

يُتَخَطَّى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن جميع أفعال الإنسان حسنة وليس شيء منها قبيحاً فقد قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ مقاً ٢٢ «الشر لا يفعل إلا بقوة الخير» وليس يفعل شرراً بقوة الخير. فإذا ليس شيء من الأفعال قبيحاً

٢ وأيضاً ليس يفعل شيء إلا باعتبار كونه بالفعل. وليس شيء قبيحاً باعتبار كونه بالفعل بل باعتبار خلوه القوة عن الفعل وأما من حيث تستكمل القوة بالفعل فهو حسن كما في الإلهيات ك ٩ م ١٩ و ٢٠. فإذا ليس يفعل شيء من حيث هو قبيح بل من حيث هو حسن فقط. فإذا جميع الأفعال حسنة وليس شيء منها قبيحاً

٣ وأيضاً لا يجوز أن يكون القبيح علة إلا بالعرض كما يتضح من قول ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ مقاً ٢٣. ولكل فعل معلول بالذات. فإذا ليس شيء من الأفعال قبيحاً بل كلها حسنة

لكن يعارض ذلك قوله تعالى في يو ٣: ٢٠ «كل من يفعل فعلاً قبيحاً يبغض النور» فإذا بعض أفعال الإنسان قبيح

والجواب أن يقال إن الكلام على الحسن والقبح في الأفعال تابع للكلام على

الخير والشر في الأشياء لأن كل شيء يفعل على حسب حاله وحصة كل شيء من الخير على قدر حصته من الوجود لأن الخير والموجود متساوقان كما مرّ في ق ١ مب ٥ ف ٣ وكمال الوجود ليس حاصلًا من وجه واحد بسيط إلا الله وأما ما عداه من الأشياء فلا يلائمه من كمال الوجود يحصل له من وجوه مختلفة ولذلك قد يعرض لبعض الأشياء أن تكون حاصلة على الوجود من وجه ولكنها غير حاصلة على كل ما تقتضيه لكمال الوجود كما أن كمال الوجود الإنساني يقتضي أن يكون ثمة شيء مركب من نفس وجسد حاصل على جميع القوى والآلات المطلوبة للإدراك والحركة فإن خلا الإنسان 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 أن الإنسان الأعمى يوصف بالخير من جهة كونه حياً وبالشر من جهة كونه فاقد البصر فإن لم يكن له شيء من الوجود أو الخيرية فليس يوصف بخير ولا بشر ولكن لأن كمال الوجود من حقيقة الخير فإن خلا شيء عن شيء مما يقتضيه كمال وجوده لا يقال له خير مطلقاً بل من وجه من حيث هو موجود لكن يجوز أن يقال له موجود مطلقاً ولا موجود من وجه كما مرّ في ق ١ مب ٥ ف ١. إذا تمهّد ذلك وجب القول بأن حصة كل فعل من الحسن على قدر حصته من الوجود وبحسب خلوه عن شيء مما يقتضيه الفعل الإنساني لكمال وجوده يخلو عن الحسن وبهذا الاعتبار يوصف بالقبح كما لو خلا عما تعين له بالعقل من الكمية أو المكان اللائق به أو نحو ذلك

إذا أُجيب على الأول بأن الشر يفعل بقوة الخير الناقص إذ لو لم يكن فيه شيء من الخير لم يكن موجوداً فلم يجز أن يفعل ولو لم يكن ناقصاً لم يكن شراً فالفعل الصادر عنه إذن حسن ناقص لأنه حسن من وجه وقبيح مطلقاً

وعلى الثاني بأنه لا يمتنع أن يكون شيء موجوداً بالفعل من وجه فيقدر أن

يفعل وغير موجودٍ بالفعل من وجهٍ آخر فيصدر عنه فعل ناقصٌ كالإنسان الأعمى فإنه حاصل بالفعل على قوة المشي فيقدر أن يمشي إلا أنه من جهة فقد البصر الذي يهدي الإنسان في مشيه يمشي مشيةً ناقصةً لتعثره في المشي

وعلى الثالث بأنه يجوز أن يحصل عن الفعل القبيح معلولٌ بالذات باعتبار ما له من الحسن والوجود كما أن السفاح هو علة توليد الإنسان من جهة ما فيه من مخالطة الذكر للأنثى لا من جهة خلوه عن ترتيب العقل

### الفصل الثاني

في أن فعل الإنسان هل يستفيد الحسن أو القبح من الموضوع يُنخَطَّى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الفعل لا يستفيد الحسن أو القبح من الموضوع لأن موضوع الفعل هو الشيء الخارج. والقبح ليس في الأشياء الخارجة بل في استعمال الخطأ كما قال أوغسطينوس في التعليم المسيحي ك ٣ ب ٢. فالفعل الإنساني إذن لا يستفيد الحسن أو القبح من الموضوع

٢ وأيضاً ان للموضوع إلى الفعل نسبة الهيولى. وحسن الشيء لا يحصل من جهة الهيولى بل بالأحرى من جهة الصورة التي هي الفعل. فالأفعال إذن لا تستفيد الحسن والقبح من الموضوع

٣ وأيضاً ان نسبة موضوع القوة الفاعلة إلى الفعل نسبة المعلول إلى العلة. وحسن العلة لا يتوقف على المعلول بل بالعكس. فالفعل الإنساني إذن لا يستفيد الحسن أو القبح من الموضوع لكن يعارض ذلك قوله في هوشع ٩: ١٠ «صاروا أرجاساً كاحبابهم». وإنما يرجس الإنسان أمام الله بقبح عمله. فإذا قبح العمل يُعتَبَر بحسب ما يحبه الإنسان من الموضوعات القبيحة وكذا يقال في حسن الفعل

والجواب أن يُقال إنَّ الحسن والقبح في الفعل يُعتَبَر من كمال الوجود أو نقصانه

كما يُعتَبَر كذلك أيضاً الخير والشر في سائر الأشياء وأول ما يرجع إلى كمال الوجود في ما يظهر هو ما يفيد الشيء الحقيقة النوعية وكما أن الشيء الطبيعي يستفيد حقيقته النوعية من صورته كذلك الفعل يستفيد حقيقته النوعية من الموضوع كما تستفيد الحركة من المنتهى ولذلك كما أن أول خيرية في الشيء الطبيعي تُعتَبَر من جهة صورته التي تفيد الحقيقة النوعية كذلك أول حسن في الفعل الأدبي يُعتَبَر من جهة الموضوع الملائم ولذلك يسميه بعضهم حسناً بالجنس وذلك كاستعمال الإنسان ما له وكما أن أول شر في الأشياء الطبيعية يحصل من عدم حصول الشيء المتولد على الصورة النوعية كما إذا لم يولد إنسان بل شيء آخر مكانه كذلك أول قبح في الأفعال الأدبية يحصل من جهة الموضوع كأخذ الإنسان ما لغيره ويقال له قبيح بالجنس إطلاقاً للجنس على النوع على حد قولنا الجنس الإنساني إطلاقاً له على النوع الإنساني بأسره

إذاً أُجيب على الأول بأن الأشياء الخارجة وإن كانت حسنة في أنفسها ليس لها دائماً ما يُقتَضَى من المعادلة لبعض أفعال مخصوصة فهي إذاً باعتبار كونها موضوعات لهذه الأفعال لا تتضمن حقيقة الخير والحسن

وعلى الثاني بأن الموضوع ليس الهيولى منها بل الهيولى التي فيها وهي تتضمن باعتبار ما حقيقة الصورة من حيث تفيد الحقيقة النوعية

وعلى الثالث بأن موضوع الفعل الإنساني ليس دائماً موضوع القوة الفاعلة فإن القوة الشوقية منفصلة من وجه من حيث تتحرك من المُشْتَهَى وهي مع ذلك مبدأ الأفعال الإنسانية وكذا أيضاً موضوعات القوى الفاعلة لا تتضمن دائماً حقيقة المفعول بل متى استحالت كما أن الغذاء المستحيل هو مفعول القوة الغذائية وأما الغذاء الغير المستحيل فنسبته إلى القوة الغذائية نسبة الهيولى التي يفعل فيها ومن كون الموضوع مفعولاً باعتبار ما للقوة الفاعلة يلزم كونه مُنتَهَى فعلها وكونه من ثمة يفيد الحقيقة

الصورية والنوعية فإن الحركة تستفيد حقيقتها النوعية من المنتهيات على أنه وإن لم يكن حسن الفعل أيضاً معلولاً لحسن المفعول إلا أنه إنما يوصف الفعل بالحسن من حيث يمكن أن يُصدر مفعولاً حسناً فتكون معادلة الفعل للمفعول علة لحسن الفعل

### الفصل الثالث

في أن فعل الإنسان هل يستفيد الحسن أو القبح من الظرف  
يُتَخَطَّى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الفعل لا يستفيد الحسن أو القبح من الظرف لأن الظروف تكتنف الفعل على أنها خارجة عنه كما مرَّ في مب ٧ ف ١ والحسن والقبح موجودان في نفس الأشياء كما في الإلهيات ك ٦ م ٨. فالفعل إذن لا يستفيدها من الظرف  
٢ وأيضاً إن حسن الفعل أو قبحه أخصُّ ما يُبحث عنه في علم الأخلاق. والظروف لكونها اعراضاً للأفعال يظهر أنها خارجة عن بحث الصناعة إذ «ما من صناعةٍ تبحث عما بالعرض» كما في الإلهيات ك ٦ م ٤. فإذا حسن الفعل أو قبحه لا يستفاد من الظرف  
٣ وأيضاً ما يوصف بشيءٍ باعتبار جوهره فليس يوصف به وصفه بعرض والفعل يوصف بالحسن والقبح باعتبار جوهره لجواز أن يكون الفعل حسناً أو قبيحاً في جنسه كما مرَّ في الفصل الآنف. فالفعل إذن لا يوصف بالحسن أو بالقبح من جهة الظرف  
لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخليقات ك ٢ ب ٦ أن صاحب الفضيلة يفعل بحسب ما ينبغي من الكيفية والزمان وسائر الظروف وصاحب الرذيلة يعكس ذلك يفعل في كل رذيلة بحسب ما لا ينبغي من الزمان والمكان وسائر الظروف فالأفعال الإنسانية إذن تستفيد الحسن أو القبح من الظروف

والجواب أن يُقال إنَّ ما تقتضيه الأشياء الطبيعية من تمام الكمال لا يحصل لها كله من الصورة الجوهرية التي تفيد الحقيقة النوعية بل كثيرٌ من ذلك يحصل لها من العوارض الزائدة كالشكل واللون ونحوهما في الإنسان وإذا فاتته منها ما تقتضيه حالته اللائقة حصل القبح. وكذا الشأن في الفعل فإن كمال حسنه لا يقوم كله في حقيقته النوعية بل بعضه يحصل من بعض العوارض الزائدة وهي الظروف المقتضاة للفعل فإن خلا الفعل عن شيء يقتضيه منها كان قبيحاً إذا أُجيب على الأول بأن الظروف خارجة عن الفعل من حيث انها ليست من ماهيته ولكنها فيه من حيث هي اعراضٌ له كما أن الاعراض التي في الجواهر الطبيعية خارجة عن ماهياتها

وعلى الثاني بأن الاعراض لا توجد كلها في محالها بالعرض بل بعضها اعراض ذاتية وهذه يبحث عنها في كل صناعة وبهذا الاعتبار يبحث عن ظروف الأفعال في علم الأخلاق وعلى الثالث بأنه لما كان الخير والموجود يتساوكان فكما ان الموجود يقال بحسب الجوهر وبحسب العرض كذلك الخير يقال على شيء بحسب وجوده الذاتي وبحسب وجوده العرضي وسواءً في ذلك الأشياء الطبيعية والأفعال الأدبية

### الفصل الرابع

في أنَّ الفعل الإنساني هل يستفيد الحسن أو القبح من الغاية يُنخِطى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن الحسن والقبح في الأفعال الإنسانية لا يستفادان من الغاية فقد قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ مقالة ١٤ «ليس يفعل شيء بقصد الشر» فلو كان حسن الفعل أو قبحه يحصل من الغاية لم يكن فعلاً قبيحاً وهذا ظاهر البطلان ٢ وأيضاً ان حسن الفعل شيء حاصل فيه والغاية علةٌ خارجة فليس يوصف

إذن فعل بالحسن أو بالقبح باعتبار الغاية

٣ وأيضاً قد يُقصد بفعل حسن غاية قبيحة كم لو تصدَّق إنسانٌ لأجل المجد الباطل وقد يُقصد بفعل قبيح غاية حسنة كما لو سرق إنسانٌ ليتصدق على فقير. فالفعل إذن لا يستفيد الحسن أو القبح من الغاية

لكن يعارض ذلك قول بويسيوس في كتاب الجدل ٣ ب ١ «ما كانت غايته حسنة فهو أيضاً حسن وما كانت غايته قبيحة فهو أيضاً قبيح»

والجواب أن يُقال إنَّ حكم الأشياء في الخيرية والوجود واحدٌ. فمن الأشياء ما ليس يتوقف وجوده على آخر وهذا يكفي النظر في وجوده مطلقاً ومنها ما يتوقف وجوده على آخر فيجب أن يُنظر فيه باعتبار العلة التي يتوقف عليها وكما أن وجود الشيء يتوقف على الفاعل والصورة كذلك خيريته تتوقف على الغاية ولذلك فالأفانيم الإلهية لعدم توقف خيريتها على آخر لا تعلل فيها خيرية بالغاية واما الأفعال الإنسانية وغيرها مما يتوقف حسنه على آخر فما عدا ما فيها من الحسن المطلق لها حسنٌ تعلل بالغاية التي تتوقف عليها وعلى هذا فالفعل الإنساني يجوز أن يُعتبر فيه أربعة أضرب من الحسن احدها باعتبار الجنس أي من حيث هو فعلٌ لأن له من الحسن مقدار ما له من الحدث والوجود كما مرَّ في ف ١ والثاني باعتبار النوع الذي يستفاد من الموضوع الملائم والثالث باعتبار الظروف من حيث هي أعراضٌ له والرابع باعتبار الغاية أي باعتبار نسبته إلى علة الحسن

إذاً أجيب على الأول بأن الخير الذي يقصده الفاعل بفعله ليس دائماً خيراً حقيقياً بل قد يكون خيراً حقيقياً وقد يكون خيراً ظاهرياً وباعتبار هذا يقبح الفعل من جهة الغاية

وعلى الثاني بأن الغاية وإن كانت علةً خارجةً إلا أن ما يُقتضى من المعادلة لها والنسبة إليها حاصل في نفس الفعل

وعلى الثالث بأنه لا يمتنع أن يكون الفعل الحاصل على ضربٍ من اضرب الحسن المتقدم ذكرها خالياً من ضربٍ آخر وبهذا الاعتبار يعرض أن يُقصد غايةً قبيحةً بالفعل الحسن في نوعه أو في ظروفه وبالعكس ومع ذلك لا يكون الفعل حسناً مطلقاً إلا إذا اجتمعت له اضرب الحسن كلها لأن النقص يحدث عن كل شرٍ والخير يحدث عن علة تامة كما قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ مقاً ٢٢

### الفصل الخامس

في ما إذا كان فعلٌ إنسانياً حسناً أو قبيحاً في نوعه

يُنْتَطَى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن الأفعال الأدبية لا تتغير في النوع باعتبار الحسن والقبح لأن حكم الحسن والقبح في الأفعال كحكمهما في الأشياء كما مرَّ في ف ١. وليس يتغير بهما النوع في الأشياء فإن الإنسان الخير والشرير واحدٌ بالنوع. فإذاً ليس يتغير بهما النوع في الأفعال أيضاً

٢ وأيضاً أن القبح لكونه عدماً فهو لاموجودٌ واللاموجود لا يصلح فصلاً كما قال الفيلسوف في الإلهيات ك ٣ م ١٠. ولكون الفصل يقوم النوع يظهر أن فعلاً لا يحصل في نوع بكونه قبيحاً. فالحسن والقبح إذن لا يتغير بهما نوع الأفعال الإنسانية

٣ وأيضاً أن للأفعال المتغيرة في النوع مفعولاتٍ متغيرة. ويجوز أن يحصل عن الفعل الحسن والقبح مفعولٌ واحدٌ بالنوع كما يُولد الإنسان من السفاح ومن النكاح. فإذاً ليس الفعل الحسن والقبح متغيرين في النوع

٤ وأيضاً قد توصف الأفعال بالحسن والقبح باعتبار الظروف كما مرَّ في ف ٣ والظرف لكونه عرضاً لا يفيد الفعل حقيقةً نوعية. فإذاً لا تتغير الأفعال الإنسانية في النوع بسبب الحسن والقبح

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلفيات ك ٢ ب ١ و ٢ «الملكات تصدر أفعالاً مماثلة لها» والملكة الحسنة والملكة والقبیحة متغايرتان في النوع كالسخاء والتبذير. فإذا الفعل الحسن والفعل القبیح متغايران في النوع أيضاً

والجواب أن يُقال إن كل فعلٍ يستفيد حقيقته النوعية من موضوعه كما مرّ في ف ٣ وفي مب ١ ف ٣ فيلزم إذن أن التغيرات في الموضوع يُحدث تغيراً نوعياً في الأفعال ولا بد من اعتبار أن التغيرات في الموضوع قد يحدث تغيراً نوعياً في الأفعال باعتبار نسبتها إلى مبدأ فاعلٍ ولا يحدثه باعتبار نسبتها إلى مبدأ فاعلٍ آخر إذ ليس شيء مما بالعرض يقوم النوع بل إنما يقوم ما بالذات فقط وقد يكون تغير الموضوع بالذات بالقياس إلى مبدأ فاعلٍ وبالعرض بالقياس إلى آخر كما أن إدراك اللون وإدراك الصوت متغايران بالذات بالقياس إلى الحس لا بالقياس إلى العقل. والأفعال توصف بالحسن والقبح بالقياس إلى العقل فقد قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ مقاً ٢١ «ان خير الإنسان قائمٌ بموافقة العقل وشره قائمٌ بمخالفته» لأن خير كل شيء ما كان ملائماً له بحسب صورته وشره ما كان حاصلاً له على خلاف ترتيب صورته وبذلك يظهر أن تغير الحسن والقبح في الموضوع يقاس بالذات إلى العقل أي باعتبار كون الموضوع موافقاً له أو غير ملائم وإنما يقال لبعض الأفعال إنسانية أو أدبية باعتبار صدورهما عن العقل ومن ذلك يتضح أن الحسن والقبح يوجبان تغير النوع في الأفعال الأدبية لأن الفصول الذاتية توجب تغير النوع إذا أُجيب على الأول بأن الخير والشر الطبيعيين يُحدثان أيضاً تغيراً في نوع الطبيعة فإن الجسم الميت والجسم الحي ليسا متحدين بالنوع وكذا الحسن والقبح العقليان يحدثان تغيراً في نوع الأدب

وعلى الثاني بأن القبح لا يدل على مطلق العدم بل على العدم في قوة مخصوصة إذ ليس يوصف فعل بكونه قبيحاً في نوعه من طريق أن ليس له موضوع بل

من طريق ان له موضوعاً غير موافق للعقل كسلب ما للغير فالموضوع إذن من حيث هو شيء وجودي يجوز أن يقوم نوع الفعل القبيح

وعلى الثالث بأن النكاح والسفاح باعتبار قياسهما إلى العقل متغايران نوعاً ولهما مفعولان متغايران نوعاً لأن احدهما يستحق المدح والثواب والآخر يستحق الذم والعقاب واما باعتبار قياسهما إلى القوة المولدة فليسا متغايرين نوعاً فيكون مفعولاهما متحدان نوعاً

وعلى الرابع بأنه قد يُعتبر الظرف فصلاً ذاتياً للموضوع باعتبار قياسه إلى العقل فيفيد الفعل الأدبي حقيقة نوعية وهذا يحدث كلما أصر الظرفُ الفعلَ من الحسن إلى القبح لأنه لا يجعل الفعل قبيحاً إلا بمنافاته العقل

### الفصل السادس

في أنَّ الفعل هل يستفيد حقيقة الحسن أو القبح النوعية من الغاية يُتخطى إلى السادس بأن يقال: يظهر ان الحسن والقبح المستفاد من الغاية لا يوجب تغاير النوع في الأفعال فان الأفعال تستفيد حقيقتها النوعية من الموضوع والغاية مغايرة للموضوع في الاعتبار. فإذا ما تفيد الغاية من الحسن والقبح لا يوجب تغايراً في نوع الفعل

٢ وأيضاً ما بالعرض لا يقوم النوع كما مرَّ في الفصل الأنف. وتوجه فعل إلى غاية عارض له كالتصدق لأجل المجد الباطل. فالأفعال إذن لا تتغاير نوعاً باعتبار الحسن والقبح المستفادين من الغاية

٣ وأيضاً ان الأفعال المتغايرة نوعاً يجوز أن يُقصد بها غاية واحدة كما يجوز أن يُقصد المجد الباطل بأفعال فضائل متغايرة ورذائل متغايرة. فإذا الحسن والقبح المستفادان من الغاية لا يوجبان تغاير الأفعال في النوع

لكن يعارض ذلك ما مرَّ بيانه في مب ١ ف ٣ من أن الأفعال الإنسانية تستفيد

حقيقتها النوعية من الغاية. فإذا الحسن والقبح المستفادان من الغاية يوجبان تغاير الأفعال في النوع والجواب أن يُقال إنَّ بعض الأفعال لها إنسانية من حيث هي إرادية كما مر في مب ١ ف ١ والفعل الإرادي يشتمل على فعلين فعل الإرادة الباطن وفعلها الظاهر ولكل منهما موضوع فموضوع الفعل الباطن هو الغاية بالخصوص وموضوع الفعل الظاهر ما يتعلق به وكما أن الفعل الظاهر يستفيد حقيقته النوعية من الموضوع الذي يتعلق به كذلك فعل الإرادة الباطن يستفيد حقيقته النوعية من الغاية التي هي موضوعه الخاص وما كان من جهة الإرادة فهو في حكم الصورة لما هو من جهة الفعل الظاهر لأن الإرادة تستخدم الأعضاء للفعل كآلاتٍ لها والأفعال الظاهرة لا تتضمن حقيقة الأدبية إلا من حيث هي إرادية ولذا كانت غاية الفعل الإنساني تُعتبر خيراً صورياً لحقيقته النوعية وموضوع الفعل الظاهر يُعتبر جزءاً مادياً له وهذا ما أراده الفيلسوف بقوله في الخلقيات ك ٥ ب ٢ أن من يسرق ليزني فهو في الحقيقة أشد اتصافاً بالزنى من السرقة

إذاً أجيب على الأول بأن الغاية تتضمن حقيقة الموضوع كما تقدم في جرم الفصل وفي مب ١ ف ٣

وعلى الثاني بأن التوجه إلى غاية مخصوصة وإن كان عارضاً للفعل الظاهر فهو غير عارضٍ لفعل الإرادة الباطن الذي نسبته إلى الفعل الظاهر نسبة الصوري إلى المادي وعلى الثالث بأنه متى قُصِدَ بأفعالٍ كثيرة متغايرة بالنوع غايةً واحدة كان ثمة تغايرٌ بالنوع من جهة الأفعال الظاهرة واتحادٌ به من جهة الفعل الباطن

### الفصل السابع

في أن حقيقة الحسن النوعية المستفادة من الغاية هل تدرج تحت حقيقته النوعية المستفادة من الموضوع اندراجاً تحت جنس أو بالعكس

يُتَخَطَّى إلى السابع بأن يقال: يظهر أن حقيقة الحسن النوعية المستفادة من الغاية تدرج تحت حقيقته النوعية المستفادة من الموضوع اندراجاً تحت الجنس كما لو أراد إنسان أن يسرق ليتصدق لأن الفعل يستفيد حقيقته النوعية من الموضوع كما مرَّ في الفصل الآنف وف ٢ ومب ١ ف ٣ ويستحيل أن يندرج شيء تحت نوع آخر غير مندرج تحت النوع الخاص بذلك الشيء لاستحالة حصول شيء واحد بعينه في أنواع مختلفة غير مترتبة بينها. فإذا الحقيقة النوعية المستفادة من الغاية تدرج تحت الحقيقة النوعية المستفادة من الموضوع

٢ وأيضاً أن الفصل الأخير يقوم دائماً النوع الأخص. والفصل المستفاد من الغاية يظهر أنه متأخر عن الفصل المستفاد من الموضوع لأن الغاية تتضمن حقيقة الأخير. فإذا الحقيقة النوعية المستفادة من الغاية مندرجة تحت الحقيقة النوعية المستفادة من الموضوع اندراجاً النوع الأخص

٣ وأيضاً كلما كان الفصل أشدَّ صوريةً كان أخص لأن نسبة الفصل إلى الجنس نسبة الصورة إلى الهيولى. والحقيقة النوعية المستفادة من الغاية أشدَّ صوريةً من المستفادة من الموضوع كما مرَّ في الفصل الآنف. فإذا الحقيقة النوعية المستفادة من الغاية مندرجة تحت الحقيقة النوعية المستفادة من الموضوع اندراجاً النوع الأخص تحت الجنس السافل

لكن يعارض ذلك أن لكل جنس فصولاً محدودة ويجوز أن يُقصدَ بفعل النوع الواحد المستفاد من الموضوع غايات غير محدودة كما يجوز أن يُقصدَ بالسرقة خيرات أو شرور غير محدودة. فإذا الحقيقة النوعية المستفادة من الغاية لا تدرج

تحت الحقيقة النوعية المستفادة من الموضوع اندراجها تحت جنس

والجواب أن يُقال إنَّ موضوع الفعل الظاهر يجوز أن يكون على ضربين بالنسبة إلى غاية الإرادة أحدهما ما يتوجه بالذات إلى الغاية كما أن صدق القتال يتوجه بالذات إلى النصر والثاني ما يتوجه إليها بالعرض كما أن أخذ ما للغير يتوجه بالعرض إلى التصديق. والفصول المقسمة لجنس والمقومة لأنواعه يجب أن تكون مقسمة له بالذات كما قال الفيلسوف في الإلهيات ك ٧ م ٤٢ فإن كانت مقسمة له بالعرض لم تكن القسمة صحيحة كما أنه لو قال قائل: بعض الحيوان ناطقٌ وبعضه غير ناطق وبعض غير الناطق ذو جناح وبعضه غير ذي جناح: لم تكن القسمة صحيحة لأن ذا الجناح وغير ذي الجناح ليسا مخصَّصين ذاتيين لغير الناطق بل يجب أن يقال في التقسيم: بعض الحيوان ذو أرجلٍ وبعضه ليس بذئ أرجلٍ وبعض ذوات الأرجل ذو رجلين وبعضها ذو أربعة أرجلٍ وبعضها ذو أرجل كثيرة: فإن هذه الأقسام تخصَّص بالذات الفصل المتقدم وعليه فمتى لم يكن الموضوع متوجهاً بالذات إلى الغاية لم يكن الفصل النوعي المستفاد من الموضوع مخصَّصاً بالذات للفصل النوعي المستفاد من الغاية ولا بالعكس فلم يكن أحد هذين النوعين مندرجاً تحت الآخر بل كان الفعل الأدبي مندرجاً تحت نوعين متباينين ومن ثمة نقول ان من يسرق ليزني يقترب شرَّين بفعلٍ واحدٍ وأما متى كان الموضوع متوجهاً بالذات إلى الغاية فيكون أحد الفصلين المذكورين مخصَّصاً بالذات للآخر فيكون أحد هذين النوعين مندرجاً تحت الآخر ويبقى النظر في أيهما يندرج تحت الآخر. ولبيان ذلك يجب أن يُعلم أولاً أنه كلّما كان الفصل مأخوذاً من صورةٍ أخص كان أكثر تمييزاً للنوع وثانياً أنه كلّما كان الفاعل اعمَّ صدرت عنه صورةٌ اعمُّ وثالثاً أنه كلما كانت الغاية متأخرة كان بازائها فاعلٌ اعمُّ كما أن النصر الذي هو غاية العسكر القصوى هو الغاية المقصودة من القائد الأعلى وأما ترتيب هذه الكتيبة

أو تلك فهو الغاية المقصودة من أحد القواد الأذنين. ومن ذلك يتحصل ان الفصل النوعي المستفاد من الغاية أعمُ والفصل المستفاد من الموضوع المتوجه بالذات إلى هذه الغاية نوعيٌ بالنسبة إليه لأن الإرادة التي موضوعها الخاص هو الغاية محركٌ كليٌ بالنسبة إلى جميع القوى النفسانية التي موضوعاتها الخاصة هي موضوعات الأفعال الجزئية

إذا أُجيب على الأول بأنه يمتنع اندراج شيءٍ باعتبار جوهره في نوعين غير مترتين وأما باعتبار ما يعرض له خارجاً عن جوهره فيجوز اندراجه في أنواع مختلفة كما يجوز اندراج تقاحة باعتبار لونها في نوع الأبيض وباعتبار رائحتها في نوع طيب الرائحة وكذا الفعل المندرج بجوهر في نوع طبيعي واحدٍ يجوز اندراجه في نوعين باعتبار أحواله الأدبية الخارجة عن جوهره كما مرَّ في مب ١ ف ٣

وعلى الثاني بأن الغاية وان كانت آخراً في الدرك لكنها أولٌ في القصد الذي باعتباره تؤخذ أنواع الأفعال الأدبية

وعلى الثالث بأن الفصل إنما يُنسب إلى الجنس كنسبة الصورة إلى الهيولى من حيث أن الجنس يحصل به بالفعل على أن الجنس أيضاً يُعتبر أشدَّ صورية من النوع من حيث هو أعمُ وأكثر تجرداً منه ولهذا كانت أركان الحد ترجع إلى جنس العلة الصورية كما في الطبيعيات ك ٢ م ٣١ وعلى هذا فالجنس هو علة النوع الصورية وكلما كان أعمَّ كان أشدَّ صوريةً

### الفصل الثامن

هل يوجد من الأفعال ما لا يتصف بحسن ولا بقبح باعتبار حقيقته النوعية يُتخطى إلى الثامن بأن يقال: يظهر ان ليس من الأفعال ما لا يتصف بحسن ولا بقبح باعتبار حقيقته النوعية لأن القبح هو عدم الحسن كقول اوغسطينوس في انكيريديون ب ١. والعدم والملكة متقابلان ليس بينهما متوسطٌ كما قال

الفيلسوف في المقولات في باب المتقابلات. فإذا ليس لنا فعلٌ لا يتصف في نوعه بحسنٍ ولا بقبحٍ أي متوسطٌ بين الحسن والقبيح

٢ وأيضاً ان الأفعال الإنسانية تستفيد حقائقها النوعية من الغاية أو الموضوع كما مر في ف ٦ ومب ١ ف ٣. وكل موضوع وغاية فهو يتضمن حقيقة الحسن أو القبيح. فإذا كل فعلٍ إنساني فهو في نوعه حسنٌ أو قبيح. فإذا ليس هناك فعل لا حسنٌ ولا قبيحٌ في نوعه

٣ وأيضاً قد تقدم في ف ١ أن الفعل يقال له حسنٌ متى كان حاصلاً على ما من شأنه أن يكون له من كمال الحسن ويقال له قبيح متى خلا عن شيءٍ من ذلك. ولا يعدو فعلٌ ان يكون حاصلاً على كل من شأنه أن يكون له من كمال الحسن أو أن يخلو عن شيءٍ منه. فإذا لا يعدو فعل أن يكون في نوعه حسناً أو قبيحاً وليس شيء من الأفعال لا حسناً ولا قبيحاً في نوعه

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كلام الرب في الجبل ك ٢ ب ١٨ «يوجد أفعال متوسطة يمكن أن تُفعل بنية صالحة أو طالحة وهذه ينبغي التوقف في الحكم عليها» فإذا يوجد أفعال لا حسنة ولا قبيحة في نوعها

والجواب أن يقال قد مر في ف ٢ ان كل فعل يستفيد حقيقته النوعية من الموضوع وان الفعل الإنساني الذي يقال له أدبيٌ يستفيد حقيقته النوعية من الموضوع باعتبار قياسه إلى مبدأ الأفعال الإنسانية الذي هو العقل وعليه فإذا اشتمل موضوع الفعل على ما يوافق حكم العقل كان الفعل حسناً في نوعه كالتصدق على الفقير وإذا اشتمل على ما ينافي حكم العقل كان الفعل قبيحاً في نوعه كالسرقة التي هي سلب ما للغير وقد يعرض أن لا يكون موضوع الفعل مشتملاً على ما يتعلق بحكم العقل كرفع قطعة صغيرة من الخشب عن الأرض والذهاب إلى الحقل ونحوهما وهذه الأفعال ليست في نوعها حسنة ولا قبيحة

إذا أُجيب على الأول بأن عدم ضربان أحدهما ما يقوم بحصول الانعدام وهذا لا يترك شيئاً بل يذهب بالكل كما يذهب العمى بالبصر كله والظلام بالنور كله والموت بالحياة كلها ويستحيل أن يكون بين هذا عدم والملكة المقابلة له متوسط ما بالنسبة إلى القابل الخاص لذلك. والثاني ما يقوم بحال الانعدام كما أن المرض هو عدم الصحة لا بمعنى أنه يذهب بالصحة كلها بل بمعنى أنه طريق إلى زوال الصحة الكلي الذي يحصل بالموت وهذا لعدم لكونه يترك شيئاً يجوز أن يكون بينه وبين الملكة المقابلة له متوسط ما وإنما القبيح هو عدم الحسن بهذا المعنى كما قال سيمبليشوس في شرح المقولات في باب المتقابلات لأنه لا يذهب بالحسن كله بل يترك منه شيئاً فيجوز إذن أن يكون بين الحسن والقبيح متوسط ما

وعلى الثاني بأن لكل موضوع أو غاية حسناً أو قبحاً طبيعياً في الأقل وليس لهما دائماً حسنٌ أو قبح أدبي وهو الذي يُعتبر بالقياس إلى العقل كما مرّ في جرم الفصل وهذا هو المراد بالبحث هنا

وعلى الثالث بأن ليس كل ما يشتمل عليه الفعل يرجع إلى حقيقته النوعية وعليه فإذا لم تشتمل حقيقته النوعية على كل ما يرجع إلى كمال حسنه لم يكن لذلك قبيحاً ولا حسناً في نوعه كما أن الإنسان ليس في نوعه صالحاً ولا طالحاً

### الفصل التاسع

هل يوجد من الأفعال ما ليس حسناً ولا قبيحاً بحسب حقيقته الشخصية يُنخطى إلى التاسع بأن يقال: يظهر أن بعض الأفعال لا حسنٌ ولا قبيح بحسب حقيقته الشخصية إذ ما من نوع ليس له أو لا يمكن أن يكون له فردٌ ما. وبعض الأفعال لا حسنٌ ولا قبيح بحسب حقيقته النوعية كما تقدم في الفصل الآنف. فيظهر إذن أن فعلاً شخصياً يجوز أن يكون لا حسناً قبيحاً

٢ وأيضاً من الأفعال 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 كأهل اللهو والمبذرين ليسوا أشراراً ولا اشتباه مع ذلك في انهم ليسوا أخياراً لا عتسافهم عن الفضيلة فيكونون في ملكتهم لا أخياراً ولا أشراراً. فإذا من الأفعال الشخصية ما ليس حسناً ولا قبيحاً

٣ وأيضاً ان الحسن الأدبي يرجع إلى الفضيلة والقبح الأدبي يرجع إلى الرذيلة وقد يعرض ان الإنسان لا يقصد بالفعل الذي ليس في نوعه حسناً ولا قبيحاً غاية ترجع إلى الرذيلة أو الفضيلة. فيعرض إذن أن يكون بعض الأفعال الشخصية لا حسناً ولا قبيحاً

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في خط ٤ على الإنجيل «الكلمة البطالة ما خلت عن نفع الاستقامة أو داعي ضرورة عادلة أو فائدة صالحة» والكلمة البطالة قبيحة لأن الناس يعطون عنها جواباً في يوم الدين كما في متى ١٢. فإن لم تخلُ عن داعي ضرورة عادلة أو فائدة صالحة فهي حسنة. فإذا كل كلمة فهي اما حسنة أو قبيحة وكذا أيضاً كل فعل آخر فهو اما حسنٌ أو قبيحٌ. فإذا ليس فعلٌ من الأفعال الشخصية لا حسناً ولا قبيحاً

والجواب أن يقال قد يعرض أن يكون بعض الأفعال لا حسناً ولا قبيحاً بحسب حقيقته النوعية ولكنه حسنٌ أو قبيح بحسب حقيقته الشخصية وذلك لما مرَّ في ف ٣ من أن الفعل الأدبي لا يستفيد الحسن من الموضوع الذي يستفيد منه الحقيقة النوعية فقط بل من الظروف التي هي بمنزلة أعراضٍ له أيضاً كما أنه قد يلائم إنساناً بحسب الاعراض الشخصية ما ليس يلائمه بحسب الحقيقة النوعية ولا بد لكل فعلٍ شخصيٍّ من ظرفٍ يميل به إلى جانب الحسن أو القبح ولو من جهة قصد الغاية في الأقل لأنه لما كان توجيه الأفعال إلى غاياتها خاصاً بالعقل فإن لم يكن الفعل الصادر عن رؤيةٍ متوجهاً إلى الغاية اللائقة كان بمجرد ذلك منافياً

للعقل ومتضمناً حقيقة القبيح وان توجه إلى الغاية اللاتقة كان موافقاً لما يحكم به العقل ومتضمناً حقيقة الحسن ولا بد أن يكون متوجهاً إلى الغاية اللاتقة أو غير متوجه إليها فإذا كل فعل إنساني صادر عن روية لا بد أن يكون بحسب حقيقته الشخصية حسناً أو قبيحاً فان لم يكن صادراً عن روية بل عن مجرد تخيل كما إذا عبث إنسانٌ بلحيته أو حرك يده أو رجليه لم يكن في الحقيقة فعلاً أدبياً أو إنسانياً إذ إنما يستفيد الفعل حقيقته الأدبية من العقل فيكون لا حسناً ولا قبيحاً لخروجه عن جنس الأفعال الأدبية

إذا أُجيب على الأول بأن كون فعل لا حسناً ولا قبيحاً بحسب نوعه يجوز أن يحدث على وجهين أحدهما أن تقتضي حقيقته النوعية أن يكون لا حسناً ولا قبيحاً وعلى هذا يتمشى الاعتراض إلا أنه ليس فعلٌ على هذا النحو لا حسناً ولا قبيحاً من جهة حقيقته النوعية إذ ليس للفعل الإنساني موضوعٌ يمتنع توجهه بغايته أو بظرفه إلى وجهة حسنة أو قبيحة والثاني أن لا تقتضي حقيقته النوعية أن يكون حسناً أو قبيحاً فيجوز أن يصير حسناً أو قبيحاً بشيء آخر كما أن الإنسان لا تقتضي حقيقته النوعية أن يكون أبيض أو أسود لكنها لا تقتضي أيضاً أن لا يكون أبيض أو أسود لجواز أن يحدث له البياض أو السواد من غير المبادئ النوعية

وعلى الثاني بأن المراد من كلام الفيلسوف هناك ان الشرير حقيقة من يضر بالناس وبهذا المعنى قال ان المبذر ليس شريراً إذ لا يضر إلا بنفسه وكذا يقال في سائر الذين لا يضررون ببني نوعهم. على أن مرادنا بالقبيح هنا كل ما ينافي العقل المستقيم بالاجمال وبهذا المعنى كل فعلٍ شخصي لا يخرج عن كونه حسناً أو قبيحاً كما مرّ في جرم الفصل

وعلى الثالث بأن كل غاية تُقصد بروية العقل ترجع إلى حسن فضيلة أو قبح رذيلة لأن ما يفعله إنسان على ما ينبغي لأجل حفظ بدنه أو راحته يرجع أيضاً

إلى حسن الفضيلة عند من يوجه بدنه إلى حسن الفضيلة وكذا يقال في ما سوى ذلك

### الفصل العاشر

هل يفيد بعض الظروف الفعل الأدبي حقيقة الحسن أو القبح النوعية

يُتَخَطَّى إلى العاشر بأن يقال: يظهر أن الظرف يمتنع أن يقوم نوع الفعل الحسن أو القبح لأن حقيقة الفعل النوعية تستفاد من الموضوع. والظروف مغايرة للموضوع. فهي إذن لا تفيد الفعل الحقيقة النوعية

٢ وأيضاً ان نسبة الظروف أو الفعل الأدبي كنسبة اعراضه كما مرّ في مب ٧ ف ١. والعرض لا يقوم النوع. فالظرف إذن لا يقوم نوعاً من أنواع الحسن أو القبح

٣ وأيضاً ليس لشيء واحد أنواع متكررة. وللعمل الواحد ظروف متكررة. فالظرف إذن لا يفيد الفعل الأدبي نوعاً من أنواع الحسن أو القبح

لكن يعارض ذلك ان المكان ظرف. وهو يفيد الفعل الأدبي نوعاً من القبح فان سرقة شيء من مكان مقدس تدنيس. فالظرف إذن يفيد الفعل الأدبي نوعاً من أنواع الحسن أو القبح

والجواب أن يقال كما أن أنواع الأشياء الطبيعية تتقوم من الصور الطبيعية كذلك أنواع الأفعال الأدبية تتقوم من الصور الحاصلة في العقل كما يتضح مما مرّ في ف ٥ ولكون الطبيعة محدودة إلى واحد والتسلسل فيها ممتنعاً فلا بد من الوصول إلى صورة قصوى يؤخذ منها الفصل النوعي الذي لا يجوز أن يكون وراءه فصل نوعي آخر ولذلك فما كان في الأشياء الطبيعية عرضاً لشيء لا يجوز اعتباره فصلاً مقوماً للنوع واما العقل فليس محدوداً إلى شيء واحد بل أيّ الأشياء فرض يمكن أن يتخطى إلى ما وراءه. وعليه فما يُعتَبَر في فعل واحد ظرفاً زائداً على الموضوع الذي يعين نوع الفعل يجوز أن يُعتَبَر من العقل الحاكم كهيئة أصيلة لذلك

الموضوع كما أن سلب ما للغير يستفيد الحقيقة النوعية من اعتبار الغير إذ بذلك يندرج في نوع السرقة فإن زاد على ذلك اعتبار المكان أو الزمان تقيّد باعتبار الظرف ولما كان يجوز للعقل أن يعلق حكمه على المكان أو الزمان أو نحوهما فقد يعرض أن تُعتبر هيئة المكان بالنسبة إلى الموضوع منافية لحكم العقل فالعقل يحكم مثلاً أن الإهانة لا يجب اقترافها في مكان مقدس فيكون من ثمه في سلب ما للغير من مكان مقدس منافاةً أخرى خصوصية لحكم العقل وهكذا فالمكان الذي كان يُعتبر أولاً ظرفاً يُعتبر الآن هيئةً أصيلةً للموضوع منافية للعقل وعلى هذا النحو كلّما تعلق ظرفٌ بحكم خصوصي للعقل على وجه الموافقة أو المخالفة وجب أن يفيد الظرف الفعل الأدبي حسناً أو قبيحاً الحقيقة النوعية

إذاً أُجيب على الأول بأن الظرف من حيث يفيد الفعل الحقيقة النوعية يُعتبر كهيئة للموضوع كما مرّ قريباً وكفصل نوعي له

وعلى الثاني بأن الظرف متى لم يخرج عن اعتبار الظرفية المحضة لم يفد حقيقةً نوعية لتضمنه حقيقة العرض وأما متى صار إلى هيئة أصيلة للموضوع أفاد بهذا الاعتبار الحقيقة النوعية

وعلى الثالث بأن ليس كل ظرف يفيد الفعل الأدبي نوعاً من أنواع الحسن أو القبح إذ ليس كل ظرف يفيد شيئاً من الموافقة أو المخالفة للعقل. فليس يلزم إذن من تعدد ظروف الفعل الواحد تعدد أنواعه وإن كان لا يمتنع اندراج فعل واحد أدبي في أنواع أدبية متكررة ولو كانت متباينة أيضاً كما مرّ في ف ٧ ومب ١ ف ٣

### الفصل الحادي عشر

هل كل ظرف يزيد الحسن أو القبح يفيد الفعل الأدبي حقيقة الحسن أو القبح النوعية يُنخطى إلى الحادي عشر بأن يقال: يظهر أن كل ظرف يتعلق بالحسن أو القبح يفيد الفعل الحقيقة النوعية فإن الحسن والقبح فصلان نوعيان للأفعال الأدبية

فإذا ما يفعل التمايز في حسن الفعل الأدبي أو قبحه بفعله بحسب الفصل النوعي وهذا هو التمايز بالنوع وما يزيد في حسن الفعل أو قبحه يفعل التمايز بحسب الحسن والقبح فهو إذاً بفعله بحسب النوع. فإذا كل ظرفٍ يزيد في حسن الفعل أو قبحه يقوم النوع

٢ وأيضاً ان الظرف الزائد اما يشتمل في نفسه على حقيقة الحسن أو القبح أو لا يشتمل فإن لم يشتمل عليها امتنع ان يزيد في حسن الفعل أو قبحه لأن ما ليس حسناً لا يقدر ان يفعل الأحسن وما ليس قبيحاً لا يقدر ان يفعل الأقيح وان اشتمل عليها كان بمجرد ذلك مشتملاً على نوع من أنواع الحسن أو القبح. فإذا كل ظرف يزيد الحسن أو القبح يقوم نوعاً جديداً من الحسن أو القبح

٣ وأيضاً ان القبح يحصل عن كل نقص كما قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ مقاً ٢٢. وفي كل ظرف يزيد القبح نقصٌ مخصوصٌ فإذا لكل ظرف نوعٌ جديدٌ من الخطيئة وهكذا كل ظرفٍ يزيد الحسن يظهر انه يزيد نوعاً جديداً من الحسن كما أن كل وحدة مضافة إلى العدد تُحدث نوعاً جديداً من العدد لأن الحسن قائمٌ بالعدد والوزن والمقدار

لكن يعارض ذلك ان الأكثر والأقل لا يُحدثان تغييراً في النوع. والأكثر والأقل ظرف زائد في الحسن أو في القبح. فإذا ليس كل ظرفٍ زائد في الحسن أو في القبح يفيد الفعل الأدبي حقيقة الحسن أو القبح النوعية

والجواب أن يُقال إنَّ الظرف يفيد الفعل الأدبي حقيقة الحسن أو القبح النوعية من حيث يتعلق بحكم العقل الخاص كما مر في الفصل الآنف وقد يعرض أحياناً ان الظرف لا يتعلق بحكم العقل في الحسن أو القبح إلا بعد وجود ظرف آخر يستفيد منه الفعل الأدبي حقيقة الحسن أو القبح النوعية كما أن سلب شيء في كمية كبيرة أو صغيرة لا يتعلق بحكم العقل في الحسن أو القبح إلا بعد وجود

حالة أخرى يستفيد الفعل بها القبح أو الحسن ككون المسلوب للغير مما ينافي العقل فإذا سلب ما للغير في كمية كبيرة أو صغيرة لا يوجب تغاير نوع الخطيئة إلا أنه قد يتقل الخطيئة أو يخففها وقس على ذلك سائر الأفعال القبيحة أو الحسنة. فإذا ليس كل ظرفٍ يزيد في حسن الفعل الأدبي أو قبحه يوجب تغاير نوعه

إذا أُجيب على الأول بأن ما يعرضه الاشتداد والانتقاص لا يوجب فيه اختلاف الاشتداد والانتقاص تغاير النوع كما أن ما يختلف بياضه في الكثرة والقلة لا يختلف في نوع اللون وكذا ما يجعل في الحسن أو القبح تغايراً من جهة الاشتداد والانتقاص لا يجعل في الفعل الأدبي تغايراً من جهة النوع

وعلى الثاني بأن الظرف المتقل الخطيئة أو الزائد في حسن الفعل قد لا يكون له حسنٌ أو قبحٌ في نفسه بل بالقياس إلى حال أخرى للفعل كما مر في جرم الفصل فلا يفيد نوعاً جديداً بل يزيد الحسن أو القبح الحاصل عن حال أخرى للفعل

وعلى الثالث بأن ليس كل ظرفٍ يحدث نقصاً خاصاً في نفسه بل بالقياس إلى شيءٍ آخر وكذا ليس كل ظرفٍ يفيد كملاً جديداً إلا بالقياس إلى شيءٍ آخر ومع ذلك فهو وإن زاد الحسن أو القبح لا يجعل دائماً تغايراً في نوع الحسن أو القبح



### المبحث التاسع عشر

في حسن فعل الإرادة الباطن وقبحه - وفيه عشرة فصول

ثم يجب النظر في حسن فعل الإرادة الباطن والبحث في ذلك يدور على عشر مسائل — ١ في أن صلاح الإرادة هل يتوقف على الموضوع — ٢ هل يتوقف على الموضوع فقط — ٣ هل يتوقف على العقل — ٤ هل يتوقف على الشريعة الأزلية — ٥ في أن العقل المخطئ هل

هو مُلزمٌ — ٦ في أنَّ الإرادة التي تتبع العقل المخطئ في ما ينافي شريعة الله هل هي طالحة — ٧ في أنَّ صلاح الإرادة في ما إلى الغاية هل يتوقف على قصد الغاية — ٨ في أنَّ كمية الصلاح أو الطلاح في الإرادة هل تتبع كمية الصلاح أو الطلاح في القصد — ٩ في أنَّ صلاح الإرادة هل يتوقف على موافقة الإرادة الإلهية — ١٠ في أنَّ الإرادة الإنسانية هل يُشترط لصلاحها موافقة الإرادة الإلهية في المراد

## الفصل الأول

في أنَّ صلاح الإرادة هل يتوقف على الموضوع

يُنْتَطَى إلى الأول بأن يقال: يظهر أنَّ صلاح الإرادة لا يتوقف على الموضوع إذ لا يجوز تعلق الإرادة إلا بالخير لأن الشر خارجٌ عن قصد الإرادة كما قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ مقاً ٢٢ فلو كان يُحكَم على صلاح الإرادة من الموضوع لكانت كل إرادة صالحة ولم تكن إرادة طالحة

٢ وأيضاً ان الصلاح يوجد أولاً في الغاية ولذلك لم يكن صلاح الغاية من حيث هو كذلك متوقفاً على شيءٍ آخر. والفعل الحسن غايةٌ مع ان الحدَث لا يكون غايةً أصلاً كما قال الفيلسوف في الخليقات ك ٦ ب ٥ لتوجهه دائماً إلى مفعولٍ ما على أنه غايةٌ له. فإذاً حسن فعل الإرادة لا يتوقف على الموضوع

٣ وأيضاً كل شيءٍ يفعل عبْرَه على حسب حاله. وموضوع الإرادة ما كان صالحاً بالصلاح الطبيعي فلا يجوز إذن أن يفيد الإرادة صلاحاً أدبياً. فإذاً صلاح الإرادة الأدبي لا يتوقف على الموضوع

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخليقات ك ٥ ب ١ «العدل ما بحسبه يريد بعضُ أموراً عادلة» وكذلك الفضيلة ما بحسبها يريد بعضُ أموراً صالحة. والإرادة الصالحة ما جرت بحسب الفضيلة. فإذاً منشأ صلاح الإرادة هو إرادة الإنسان خيراً

والجواب أن يُقال إنَّ الحسن والقبح فصلان ذاتيان لفعل الإرادة لأن الخير والشر بالذات يرجعان إلى الإرادة كما يرجع الصدق والكذب إلى العقل الذي يتميز فعله تمايزاً ذاتياً بفصلي الصدق والكذب على حسب قولنا في رأيٍ أنه صحيح أو فاسدٌ وعليه فالإرادة الصالحة والطالحة فعلاَن متغايران بالنوع. وتغاير النوع في الأفعال إنما يكون بتغاير الموضوعات كما مرَّ في المبحث السابق ف ٥ فإذا الحسن والقبح في أفعال الإرادة إنما يُعتَبَر حقيقةً بحسب الموضوعات

إذاً أُجيب على الأول بأن الإرادة لا تتعلق 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 الإرادة حسناً دائماً بل قد يكون قبيحاً

وعلى الثاني بأنه وان جاز أن يكون بعض الأفعال غاية قصوى للإنسان باعتبار ما الا ان هذا الفعل ليس فعل الإرادة كما مرَّ في مب ٣ ف ٤

وعلى الثالث بأن الشيء الصالح إنما يقدَّم للإرادة على أنه موضوعها بالعقل وهو من حيث يتعلق به حكم العقل يرجع إلى جنس الأدب ويفيد فعل الإرادة الصلاح الأدبي لأن العقل هو مبدأ الأفعال الإنسانية والأدبية كما مر في المبحث الآنف ف ٥

### الفصلُ الثَّاني

في أنَّ صلاح الإرادة هل يتوقف على الموضوع فقط

يُنْتَخَطُ إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن صلاح الإرادة لا يتوقف على الموضوع فقط فإن الغاية أقرب إلى الإرادة منها إلى قوة أخرى. وأفعال القوى الأخر لا تستفيد الحسن من الموضوع فقط بل من الغاية أيضاً كما يظهر مما تقدم في المبحث السابق ف ٤. فكذا إذن فعل الإرادة لا يستفيد الحسن والصلاح من الموضوع فقط بل من الغاية أيضاً

٢ وأيضاً ان حسن الفعل لا يستفاد من الموضوع فقط بل من الظروف أيضاً كما مرّ في المبحث الآنف ف ٣. وقد يتغاير الحسن والقبح في فعل الإرادة بتغاير الظروف كما إذا أراد إنسان متى ينبغي وحيث ينبغي وبقدر ما ينبغي كيف ينبغي أو بحسب ما ينبغي. فإذا لا يتوقف صلاح الإرادة على الموضوع وحده بل على الظروف أيضاً

٣ وأيضاً ان في جهل الظروف عذراً للإرادة على طلاحها كما مرّ في مب ٦ ف ٨ ولو كان صلاح الإرادة وطلاحها لا يتوقفان على الظروف لم يصح هذا العذر. فإذا صلاح الإرادة وطلاحها لا يتوقفان على الموضوع فقط بل على الظروف أيضاً

لكن يعارض ذلك ان الفعل لا يستفيد الحقيقة النوعية من الظروف من حيث هي هي كما مرّ في المبحث الآنف ف ١٠. والحسن والقبح فصلان نوعيان لفعل الإرادة كما مرّ هناك في ف ٥. فإذا ليس يتوقف صلاح الإرادة وطلاحها على الظروف بل على الموضوع وحده

والجواب أن يقال كلّما كان شيء في كل جنس أسبق كان أبسط وقائماً بأمور أقل كما أن الأجسام الأولى بسيطة ولذلك نجد ان الأول في كل جنس بسيط على نحو ما وقائم بواحد. ومبدأ حسن الأفعال الإنسانية وقبحها قائم بفعل الإرادة فكان صلاح الإرادة وطلاحها يُعتبر بحسب شيء واحد وأما حسن الأفعال الآخر وقبحها فيجوز أن يُعتبر بحسب أشياء مختلفة. وذلك الواحد الذي هو مبدأ في كل جنس ليس حاصلاً بالعرض بل بالذات لأن كل ما بالعرض يُردّ إلى ما بالذات على أنه مبدؤه. وعلى هذا فصلاح الإرادة لا يتوقف إلا على ذلك الواحد الذي يفعل بالذات صلاح الفعل أي على الموضوع ولا يتوقف على الظروف التي هي أعراض للفعل

إذا أُجيب على الأول بأن الغاية هي موضوع الإرادة لا موضوع القوى الآخر فليس الحسن المستفاد من الموضوع مغايراً في فعلها للحسن المستفاد من الغاية كما في أفعال القوى الآخر إلا أن يتغايراً أحياناً بالعرض باعتبار توقف غاية على غاية أخرى وإرادة على إرادة أخرى

وعلى الثاني بأنه إذا كانت الإرادة لا تتعلق إلا بالخير فليس شيء من الظروف يقوى على جعلها طالحة وما يقال من أن مريداً يريد خيراً ما متى لا ينبغي يحتمل معنيين أحدهما أن يكون هذا الظرف راجعاً إلى المراد فلا تكون الإرادة على ذلك متعلقة بالخير لأن إرادة فعل شيء متى لا ينبغي فعله ليس إرادة للخير والثاني أن يكون الظرف راجعاً إلى فعل الإرادة فيستحيل على ذلك أن يريد إنسان الخير متى لا ينبغي لأن الإنسان يجب أن يريد الخير دائماً إلا أن لا يريده أحياناً بالعرض من حيث أنه بإرادته خيراً مخصوصاً يمتنع حينئذٍ عن إرادة خير آخر مقتضىً وحينئذٍ لا يحصل الشر من إرادته ذلك الخير بل من عدم إرادته خيراً آخر وقس على ذلك سائر الظروف

وعلى الثالث بأن جهل الظروف إنما يكون فيه عذراً للإرادة على طلاحها باعتبار كون الظرف قائماً من جهة المراد أي من حيث تجهل ظروف الفعل الذي تريده

### الفصل الثالث

في أن صلاح الإرادة هل يتوقف على العقل

يُنْتَظَى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن صلاح الإرادة لا يتوقف على العقل لأن المتقدم لا يتوقف على المتأخر. ونسبة الخير والصلاح إلى الإرادة متقدمة على نسبته إلى العقل كما يتضح مما مر في مب ٨ ف ١ ومب ٩ ف ١. فإذاً ليس يتوقف صلاح الإرادة على العقل

٢ وأيضاً قال الفيلسوف في الخلفيات ك ٦ ب ٢ «إن صلاح العقل العملي هو الحق المطابق للشوق المستقيم». والشوق المستقيم هو الإرادة الصالحة. فإذا صلاح العقل العملي يتوقف على صلاح الإرادة دون العكس

٣ وأيضاً ليس يتوقف المحرك على المتحرك بل بالعكس. والإرادة تحرك العقل وسائر القوى كما مرّ في مب ٩ ف ١. فإذا ليس يتوقف صلاح الإرادة على العقل

لكن يعارض ذلك قول ايلاريوس في كتاب الثالث ١٠ «كل تشبث بما تنزع إليه الإرادة فهو خارج عن حد الاعتدال حيث لا تخضع الإرادة للعقل» وصلاح الإرادة قائم بكونها غير خارجة عن حد الاعتدال. فإذا صلاح الإرادة يتوقف على خضوعها للعقل

والجواب أن يُقال إن صلاح الإرادة يتوقف حقيقةً على الموضوع كما مرّ في ف ١ و ٢ وموضوع الإرادة يُعرض عليها بالعقل لأن خير العقل هو موضوع الإرادة المعادل لها وأما الخير المحسوس أو الموهوم فليس معادلاً للإرادة بل للشوق الحسي لأن الإرادة يجوز أن تميل إلى الخير الكلي الذي يدركه العقل وأما الشوق الحسي فلا يميل إلا إلى الخير الجزئي الذي تدركه القوة الحسية وعلى هذا فصلاح الإرادة يتوقف على العقل كما يتوقف على الموضوع

إذاً أُجيب على الأول بأن نسبة الخير إلى الإرادة متقدمة على نسبته إلى العقل باعتبار كونه خيراً أي مشتهىً لكن نسبته إلى العقل باعتبار كونه حقاً متقدمةً على نسبته إلى الإرادة باعتبار كونه مشتهىً لأن الإرادة لا يجوز أن تشتهي الخير إلا بعد أن يدركه العقل

وعلى الثاني بأن كلام الفيلسوف هناك على العقل العملي باعتبار كونه مشيراً ومستدلاً في ما إلى الغاية إذ بذلك يستكمل بالحكمة. واستقامة العقل في ما

إلى الغاية قائمة بالمطابقة لشهوة الغاية المقتضاة إلا أن اشتهاء الغاية المقتضاة لا يتم إلا بعد إدراك الغاية إدراكاً مستقيماً وهذا إنما يكون بالعقل وعلى الثالث بأن الإرادة تحرك العقل من وجهٍ والعقل يحرك الإرادة من وجهٍ آخر أي من جهة الموضوع كما سلف في مب ٩ ف ١

### الفصل الرابع

في أن صلاح الإرادة هل يتوقف على الشريعة الأزلية  
يُتَخَطَّى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن صلاح الإرادة لا يتوقف على الشريعة الأزلية إذ ليس للواحد إلا قاعدة واحدة ومقياس واحد. وقاعدة الإرادة الإنسانية التي يتوقف عليها صلاحها هي العقل المستقيم. فصلاح الإرادة إذن ليس يتوقف على الشريعة الأزلية  
٢ وأيضاً أن المقدار مجانسٌ للمتقدر كما في الإلهيات ك ١٠ م ٤. والشريعة الأزلية ليست مجانسة للإرادة الإنسانية. فإذا لا يجوز أن تكون الشريعة الأزلية قاعدة للإرادة الإنسانية فيتوقف صلاحها عليها  
٣ وأيضاً أن المقدار يجب أن يكون ثابتاً في غاية اليقين. والشريعة الأزلية مجهولة لنا. فإذا لا يجوز أن تكون مقداراً لإرادتنا فيتوقف عليها صلاح الإرادة  
لكن يعارض ذلك قول أوغسطينوس في رده على فوسطوس ك ٢٢ ب ٢٧ «الخطيئة قول أو فعل أو اشتهاء لشيء على خلاف الشريعة الأزلية» وصلاح الإرادة هو أصل الخطيئة. فإذا لما كان الطلاح مقابلاً للصلاح كان صلاح الإرادة يتوقف على الشريعة الأزلية  
والجواب أن يُقال إن جميع العلل المترتبة يتوقف فيها المعلول على العلة الأولى أكثر من توقفه على العلة الثانية لأن العلة الثانية لا تفعل إلا بقوة العلة الأولى. وكون العقل الإنساني قاعدة للإرادة الإنسانية يتقدر بها صلاحها إنما هو معلول

للشريعة الأزلية التي هي العقل الإلهي وعليه قوله في مز ٤ : ٦ «كثيرون يقولون من يرينا الخير ارتسم علينا نور وجهك أيها الرب» فكانه قال ان ما عندنا من نور العقل إنما يقدر أن يرينا الخير وتنتظم به إرادتنا من حيث هو نور وجهك أي منبعث عن وجهك ومن ذلك يتضح ان صلاح الإرادة الإنسانية يتوقف على الشريعة الأزلية أكثر من توقفه على العقل الإنساني وحيثما قصر العقل الإنساني وجب الالتفات إلى العقل الإلهي

إذاً أجيب على الأول بأن الشيء الواحد ليس له مقادير متكررة قريبة لكن يجوز أن يكون له مقادير متكررة مترتبة

وعلى الثاني بأن المقدار القريب مجانس للمتقدر لا المقدار البعيد

وعلى الثالث بأن الشريعة الأزلية وان كانت مجهولة لنا باعتبار كونها في العقل الإلهي لكنها معلومة لنا نوعاً من العلم اما بالعقل الطبيعي المنبعث عنها انبعاث المثال الخاص أو بوحى فائق الطبيعة

### الفصل الخامس

في أن الإرادة المخالفة العقل المخطئ هل هي طالحة

يُتَخَطَّى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن الإرادة المخالفة العقل المخطئ ليست طالحة لأن العقل هو قاعدة الإرادة الإنسانية من حيث يصدر عن الشريعة الأزلية كما تقدم في الفصل الآنف. والعقل المخطئ ليس يصدر عن الشريعة الأزلية فهو إذن ليس قاعدة الإرادة الإنسانية. فإذاً إذا خالفت الإرادة العقل المخطئ لم تكن طالحة

٢ وأيضاً قال اوغسطينوس في خط ٦ على كلام الرب ب ٨ «إذا كان أمر السلطة السفلى مضاداً لأمر السلطة العليا لم يكن مُلزماً كما لو أمر الوالي بشيء نهى عنه السلطان» والعقل المخطئ قد يعرض شيئاً منافياً لأمر الأعلى أي لأمر

الله الذي له السلطان الأعلى. فإذا ليس حكم العقل المخطئ ملزماً. فإذا إذا خالفت الإرادة العقل المخطئ لم تكن طالحة

٣ وأيضاً كل إرادة طالحة تُردُّ إلى نوعٍ من الطلاح. والإرادة المخالفة العقل المخطئ يتمتع ردها إلى نوعٍ من الطلاح كما أنه إذا أخطأ العقل المخطئ بإشارته بفعل الزنى فإرادة من يأبى الزنى لا يجوز ردها إلى شيءٍ من الطلاح. فإذا ليست الإرادة المخالفة العقل المخطئ طالحة لكن يعارض ذلك ان الضمير ليس شيئاً سوى تعلق العلم بفعلٍ كما مر في ق ١ مب ٧٩ ف ١٣. ومحل العلم هو العقل. فإذا الإرادة المخالفة العقل المخطئ مخالفة للضمير. وكل إرادة مخالفة للضمير فهي طالحة ففي رو ١٤: ٢٣ «كل ما ليس من الاعتقاد فهو خطيئة» أي كل ما خالف الضمير. فإذا الإرادة المخالفة العقل المخطئ طالحة

والجواب أن يقال لما كان الضمير هو حكم العقل على نحوٍ ما لكونه تعليق العلم بفعلٍ كما مر في الموضوع المتقدم ذكره كان البحث عما إذا كانت الإرادة المخالفة العقل المخطئ طالحة نفس البحث عما إذا كان الضمير المخطئ ملزماً — وقد جعل بعضٌ في ذلك للأفعال ثلاثة أجناس فمنها ما هو حسنٌ بالجنس ومنها ما ليس حسناً ولا قبيحاً ومنها ما هو قبيحٌ بالجنس وقالوا إذا أشار العقل أو الضمير بفعل ما هو حسنٌ بجنسه فليس ثمة خطأ وكذا إذا أشار بترك ما هو قبيح بجنسه لأن الباعث على الأمر بالحسن هو بعينه باعث على النهي عن القبيح. وأما إذا أوحى العقل أو الضمير إلى إنسانٍ قبيحاً بالذات يلتزم الإنسان شرعاً أن يفعله أو ان شيئاً حسناً بالذات منهيٌّ عنه كان مخطئاً وكذا إذا أوحى إلى إنسانٍ ان ما هو في نفسه لا حسنٌ ولا قبيحٌ كرفع كسرة صغيرة من الخشب عن الأرض منهيٌّ عنه أو مأموراً به كان مخطئاً. وعلى هذا قالوا ان العقل أو الضمير المخطئ

بالأمر أو بالنهي في ما ليس حسناً ولا قبيحاً مُلزِمٌ بحيث ان الإرادة المخالفة هذا العقل المخطئ تكون طالحة ومخالفتها له خطيئة وأما العقل أو الضمير المخطئ بأمره بما هو قبيحٌ بالذات أو بنهيهِ عما هو حسنٌ وضروري للخلاص بالذات فليس مُلزِمًا فلا تكون الإرادة المخالفة له في ذلك طالحة. إلا أن هذا القول خارجٌ عن الصواب لأن الإرادة المخالفة العقل أو الضمير المخطئ في ما ليس حسناً ولا قبيحاً طالحة على نحو ما باعتبار الموضوع الذي يتوقف عليه صلاحها أو طلاحها لا من حيث طبيعته بل من حيث اعتبار العقل إياه حسناً فيُفعل أو قبيحاً فيجتنب. ولما كان موضوع الإرادة ما يُعرض عليها من العقل كما مر في مب ٨ ف ١ فمتى عرض عليها شيئاً بصفة كونه قبيحاً اعتبرته عند توجهها إليه قبيحاً وهذا ليس يعرض في ما ليس حسناً ولا قبيحاً فقط بل في ما هو حسنٌ أو قبيحٌ بالذات أيضاً إذ ليس يصير حسناً أو قبيحاً بالعرض ما ليس حسناً أو قبيحاً فقط بل يجوز أن يصير الحسن قبيحاً والقبيح حسناً باعتبار العقل كما أن اجتناب الزنى حسنٌ إلا أن الإرادة لا تتوجه إليه إلا بحسبما يعرضه العقل فان عرضه العقل المخطئ بصفة أمرٍ قبيحٍ توجهت إليه مع اعتبار كونه قبيحاً فتكون طالحةً لأنها تريد أمراً قبيحاً لا بالذات بل بالعرض بحسب اعتبار العقل. وكذلك الايمان بالمسيح حسنٌ وضروري للخلاص بالذات لكن الإرادة لا تتوجه إليه إلا بحسبما يعرضه العقل فإذا عرضه العقل بصفة أمرٍ قبيحٍ توجهت إليه الإرادة على أنه قبيح لكن لا بالذات بل بالعرض بحسب اعتبار العقل ومن ثمة 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 بأن كل إرادة مخالفة العقل مطلقاً أي مصيباً أو مخطئاً طالحة دائماً

إذا أُجيب على الأول بأن حكم العقل المخطئ وان لم يكن صادراً عن الله إلا

ان العقل المخطئ يعرضه على أنه صادق وعلى أنه من ثمة صادر عن الله الذي هو مصدر كل حق

وعلى الثاني بأن كلام اوغسطينوس هذا إنما يصدق متى عُلِمَ ان السلطة السفلى تأمر بما ينافي أمر السلطة العليا ولكن لو اعتقد إنسان أن أمر الوالي هو أمر السلطان لكان باستهانتة بأمر الوالي يستهين بأمر السلطان. وكذا لو علم إنسان أن العقل الإنساني يحكم بما ينافي أمر الله لم يجب ان يتبع العقل لكن ليس العقل حينئذٍ مخطئاً بالكلية. وأما متى عرض العقل شيئاً على أنه أمر الله كان تعدي حكم العقل تعدياً لأمر الله

وعلى الثالث بأن العقل متى اعتبر شيئاً انه قبيح يعتبر فيه دائماً نوعاً من أنواع القبح كمنافاته الأمر الإلهي أو كونه معثرة أو ما أشبه ذلك وحينئذٍ تُردُّ تلك الإرادة الطالحة إلى ذلك النوع من الطلاح

### الفصل السادس

في أنَّ الإرادة الموافقة العقل المخطئ هل هي صالحة

يُتَخَطَّى إلى السادس بأن يقال: يظهر أن الإرادة الموافقة العقل المخطئ صالحة فكما أن الإرادة المخالفة العقل تميل إلى ما هو قبيح في حكم العقل كذلك الإرادة الموافقة العقل تميل إلى ما هو حسن في حكم العقل. والإرادة المخالفة العقل ولو كان مخطئاً طالحة. فإذا الإرادة الموافقة العقل ولو كان مخطئاً صالحة

- ٢ وأيضاً ان الإرادة الموافقة أمر الله والشرعية الأزلية صالحة دائماً. وإنما نتلقى الشريعة الأزلية وأمر الله باعتبار العقل ولو كان مخطئاً. فإذا الإرادة الموافقة العقل المخطئ أيضاً صالحة
- ٣ وأيضاً ان الإرادة المخالفة العقل المخطئ طالحة فلو كانت الإرادة الموافقة العقل المخطئ طالحة أيضاً لكانت إرادة ذي العقل المخطئ طالحة دائماً في ما يظهر

فيكون هذا الإنسان حائراً في أمره ويخطئ بالضرورة وهذا باطلٌ. فإذا الإرادة الموافقة العقل المخطئ صالحة

لكن يعارض ذلك ان ارادة قنلة الرسل كانت طالحة وهي مع ذلك كانت موافقة عقلهم المخطئ كقوله في يو ١٦: ٢ «سنأتي ساعة يظن فيها كل من يقتلكم انه يقرب قرباناً لله». فيجوز إذن أن تكون الإرادة الموافقة العقل المخطئ طالحة

والجواب أن يقال كما أن البحث عن المسئلة السابقة هو نفس البحث عما إذا كان الضمير المخطئ ملزماً كذلك البحث عن هذه المسئلة هو نفس البحث عما إذا كان في خطأ الضمير عذرٌ والبحث في ذلك متوقفٌ على ما مر في الجهل فقد أسلفنا في مب ٦ ف ٨ ان الجهل قد يصير به المجهول غير إرادي وقد لا يصير ولكون الفعل إنما يوصف بالحسن والقبح الأدبي من حيث هو إرادي كما يتضح مما تقدم في ف ٢ يظهر أن الجهل الذي يصير به المجهول غير إرادي يرفع حقيقة الحسن والقبح الأدبي بخلاف الجهل الذي لا يصير به المجهول غير إرادي واعني بالجهل المراد بالذات ما يُقصد بفعل الإرادة وبالجهل المراد بالتبعية ما يحصل بسبب الإهمال من حيث لا يريد الإنسان أن يعلم ما يجب عليه أن يعلمه كما مر هناك. إذا تمهّد ذلك فان كان خطأ العقل أو الضمير إرادياً بالذات أو بالتبعية بسبب الإهمال لتعلق الجهل بما يجب العلم به لم يكن في هذا الخطأ عذرٌ للإرادة حتى لا تكون طالحة بموافقتها العقل أو الضمير المخطئ على هذا النحو وان كان خطأ العقل أو الضمير مما يصير به المجهول غير إرادي لحصوله عن جهل ظرفٍ دون أدنى إهمالٍ كان في هذا الخطأ عذرٌ للإرادة فلا تكون طالحة بموافقتها العقل المخطئ كما أنه لو حكم العقل المخطئ بوجوب مضاجعة الإنسان امرأة غيره لكانت الإرادة الموافقة هذا العقل طالحة لحصول هذا الخطأ عن

الجهل بشريعة الله التي يجب على الإنسان العلمُ بها ولكنه لو أخطأ عقل الإنسان في اعتقاده ان المرأة الراقدة معه مكان امرأته هي نفس امرأته فاقتضت منه حقها فأراد مضاجعتها كان لإرادته عذراً فلا تكون طالحة لحصول هذا الخطأ عن جهله بظرفٍ جهلاً عاذراً يصير به المجهول غير إرادي

إذا أُجيب على الأول بأن الخير يحصل عن علة تامة والشرّ يحصل عن كل نقص كما قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤، ٢٢. فإذا يكفي لا تصاف ما تتوجه إليه الإرادة بالقبح أن يكون قبيحاً طبعاً أو اعتباراً وأما اتصافه بالحسن فيُشترط فيه أن يكون حسناً من الوجهين

وعلى الثاني بأن الشريعة الأزلية معصومة عن الخطأ وأما العقل الإنساني فيجوز عليه الخطأ وعلى هذا فالإرادة الموافقة العقل الإنساني ليست دائماً مستقيمة ولا دائماً موافقة للشريعة الأزلية

وعلى الثالث بأنه كما أن القياسيات إذا فُرض فيها أمرٌ واحدٌ غير صوابي لزم عنه بالضرورة أمورٌ أخرى كثيرة غير صوابية كذلك الأدبيات إذا فُرض فيها أمرٌ واحدٌ غير صوابي لزم عنه بالضرورة أمورٌ أخرى كثيرة غير صوابية كما أنه لو فُرض ان إنساناً يسعى وراء المجد الباطل سواءً حمله المجد الباطل على فعل ما يجب عليه فعله أو على تركه لخطئ دائماً لكن هذا لا يوقعه في الحيرة إذ يقدر أن يطرح القصد الطالح وكذا إذا فُرض خطأ العقل أو الضمير ناشئاً عن جهل لا عذر فيه لزم عنه بالضرورة طلاح الإرادة لكنه لا يوقع الإنسان في الحيرة إذ يقدر أن يرجع عن الخطأ لكون الجهل إرادياً وممكناً دفعه

### الفصل السابع

في أن صلاح الإرادة في ما إلى الغاية هل يتوقف على قصد الغاية  
يُتخطى إلى السابع بأن يقال: يظهر أن صلاح الإرادة لا يتوقف على قصد الغاية

فقد تقدم في ف ٢ ان صلاح الإرادة يتوقف على الموضوع وحده. وموضوع الإرادة في ما إلى الغاية مغايرٌ للغاية المقصودة. فصلاح الإرادة إذن لا يتوقف في ذلك على قصد الغاية

٢ وأيضاً ان إرادة امتثال أمر الله إنما هي إلى الإرادة الصالحة. ويجوز أن يُقصد ذلك غايةً قبيحةً أي المجد الباطل أو الطمع من حيث أن إنساناً يريد ان يطيع الله لنيل أمورٍ زمانية. فإذا ليس يتوقف صلاح الإرادة على قصد الغاية

٣ وأيضاً كما تتغاير الإرادة بالصلاح والصلاح كذلك تتغاير بهما الغاية. وصلاح الإرادة ليس يتوقف على صلاح الغاية المقصودة لأن من يريد أن يسرق ليتصدق بإرادته طالحة ولو قصد غاية صالحة. فكذا إذن صلاح الإرادة 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 شيءٍ من حيث هو صالحٌ. فإذا صلاح الإرادة يتوقف على قصد الغاية

والجواب أن يُقال إنَّ القصد يجوز أن يكون بالنسبة إلى الإرادة على نحوين أي سابقاً ولاحقاً فيكون سابقاً الإرادة على أنه علة لها متى أردنا شيئاً لقصد غايةٍ وحينئذٍ يُعتبر قصد الغاية علةً لصلاح المراد كما إذا أراد إنسانٌ أن يصوم لأجل الله إذ إنما يصير الصوم صالحاً من طريق أنه يُفعل لأجل الله ولما كان صلاح الإرادة يتوقف على صلاح المراد كما مر في ف ١ و ٢ كان يتوقف بالضرورة على قصد الغاية. ويكون لاحقاً الإرادة متى ورد على إرادة سابقة كما لو أراد إنسانٌ أن يفعل شيئاً ثم وجهه إلى الله وحينئذٍ لا يتوقف صلاح الإرادة السابقة على القصد اللاحق إلا باعتبار تكرار فعل الإرادة مع القصد اللاحق

إذا أُجيب على الأول بأنه متى كان القصد علةً للإرادة اعتبر قصد الغاية علةً

لصلاح الموضوع كما تقدم في جرم الفصل

وعلى الثاني بأنه لا يجوز وصف الإرادة بالصلاح إذا كان القصد الطالح علةً لإرادة الشيء لأن من يريد أن يتصدق ليظفر بالمجد الباطل فإنه يريد ما هو حسنٌ لذاته تحت اعتبار كونه قبيحاً ولذلك فيكون قبيحاً بحسب كونه مراداً منه فتكون إرادته طالحة ولكن إذا كان القصد لاحقاً جاز حينئذٍ أن تكون الإرادة صالحة وليس يقبح بالقصد اللاحق فعل الإرادة السابق بل فعلها المتكرر

وعلى الثالث بأن الشر يحصل عن كل نقصٍ والخير يحصل عن علة كاملة تامة كما مرَّ في الفصل السابق وعلى هذا فإذا أريد ما هو شرٌّ لذاته تحت اعتبار الخير أو ما هو خيرٌ تحت اعتبار الشر كانت الإرادة في كلا الحالين طالحة وأما كونها صالحة فيُشترط فيه أن تريد الخير تحت اعتبار الخير أي أن تريد الخير لأجل الخير

#### الفصل الثامن

في أن مقدار الصلاح أو الطلاح في الإرادة هل يتبع مقدار ذلك في القصد يُنخِطى إلى الثامن بأن يقال: يظهر أن مقدار الصلاح في الإرادة يتوقف على مقداره في القصد فقد كتب الشارح على قول متى ١٢: ٣٥ الرجل الصالح من كنزه الصالح يخرج الصالحات: ما نصه «يفعل الإنسان من الصلاح مقدار ما يقصده». والقصد لا يفيد الصلاح الفعل الظاهر فقط بل الإرادة أيضاً كما مرَّ في الفصل الآنف. فلإنسان إذن من صلاح الإرادة مقدار ما يقصده

٢ وأيضاً متى ازدادت العلة ازداد المعلول أيضاً. وصلاح القصد هو علة الإرادة الصالحة. فصلاح الإرادة إذن على قدر ما يقصد الإنسان من الصلاح

٣ وأيضاً إن شأن الإنسان في الطالحات أن يخطأ على قدر ما يقصد فلو قصد برمي حجر قتل إنسان لاقترب جريرة القتل. فكذا إذن شأنه في الصالحات أن يكون صلاح إرادته على قدر صلاح مقصده

لكن يعارض ذلك أنه يجوز أن يكون القصد صالحاً والإرادة طالحة. فإذاً كذلك يجوز أن يتفاوتا في درجة الصلاح

والجواب أن يقال يجوز أن يعتبر في الفعل وقصد الغاية ضربان من الكمية أحدهما من جهة الموضوع وذلك متى أراد الإنسان أو فعل شيئاً أصحح. والثاني من جهة اشتداد الفعل وذلك متى أراد الإنسان أو فعل بشدة وهذا أصحح من جهة الفاعل فإن كان كلامنا على كمية كليهما من جهة الموضوع فلا يخفى أن كمية الفعل لا تتبع كمية القصد ويجوز أن يعلل ذلك من جهة الفعل الظاهر بوجهين أحدهما كون الموضوع المتوجه إلى الغاية المقصودة غير معادل لتلك الغاية كما أن إنساناً إذا بذل عشرة دراهم لا يقدر أن ينال مقصوده إذا كان قاصداً أن يشري ما تساوي قيمته مائة درهم والثاني ما يمكن أن يحول دون الفعل الظاهر من الموانع التي ليس رفعها مقدوراً لنا كما لو قصد إنسان أن يذهب إلى رومية فاعترضته موانع فلم يقدر أن يفعل ذلك وأما من جهة فعل الإرادة الباطن فليس لذلك إلا وجهٌ واحدٌ وهو كون أفعال الإرادة الباطنة مقدورةً لنا بخلاف الأفعال الظاهرة. على أن الإرادة تقدر أن تريد موضوعاً غير معادل للغاية المقصودة فإذا توجهت من ثمة إلى ذلك الموضوع باعتباره على وجه الإطلاق لم تكن صالحة بقدر صلاح القصد إلا أنه لما كان القصد أيضاً يؤثر في فعل الإرادة باعتبار ما أي من حيث هو علته كان مقدار صلاح القصد يؤثر في الإرادة أي من حيث أن الإرادة تريد خيراً عظيماً على أنه غايةً وإن كان ما تريد أن يدرك به هذا الخير العظيم ليس مناسباً له قدرًا — وأما إذا اعتُبر مقدار القصد والفعل بحسب اشتدادهما فاشتداد القصد يؤثر في فعل الإرادة الباطن والظاهر لأن نسبة القصد إليهما نسبة الصورة على نحو ما كما يتضح مما مرّ في مب ١٢ ف ٤ وإنّ أجاز أن لا يكون للفعل الباطن أو الظاهر باعتبار مادته من الشدة مقدار ما

للقصد المستقيم كما إذا لم تكن إرادة التداعي شديدة كإرادة الصحة غير أن شدة قصد الصحة تؤثر من جهة الصورة في شدة إرادة التداعي ومع ذلك يجب الانتباه إلى أن اشتداد الفعل الباطن أو الظاهر يجوز أن يُعتبر موضوعاً للقصد كما لو قصد إنسان أن يريد أو يفعل شيئاً بشدة لكنه ليس لذلك يريد أو يفعل بشدة لأن مقدار صلاح الفعل الباطن أو الظاهر لا يتبع مقدار قصد الصالح كما تقدم ولهذا لا يستحق الإنسان الثواب بقدر ما يقصد أن يستحق لأن كمية استحقاق الثواب تتقدر باشتداد الفعل كما سيأتي في بيانه في مب ١١٤ ف ٤

إذا أُجيب على الأول بأن كلام الشارح هناك على اعتبار الله الذي ينظر خاصة إلى قصد الغاية ومن ثمة كتب شارح آخر على الآية المذكورة ان «كنز القلب هو القصد الذي منه يحكم الله على الأعمال» فقد مرّ قريباً ان صلاح القصد يؤثر على نحو ما في صلاح الإرادة الذي يجعل الفعل الظاهر أيضاً ثوابياً لدى الله

وعلى الثاني بأن صلاح القصد ليس وحده علة تامة للإرادة الصالحة فلا ينهض الاعتراض

وعلى الثالث بأن طلاح القصد وحده كافٍ لطلاح الإرادة ولهذا أيضاً يكون طلاح الإرادة على قدر طلاح القصد وليس الشأن ذلك في الصلاح كما مر قريباً

### الفصل التاسع

في أنّ صلاح الإرادة هل يتوقف على موافقة الإرادة الإلهية

يُنخِطى إلى التاسع بأن يقال: يظهر أن صلاح الإرادة الإنسانية ليس يتوقف على موافقة الإرادة الإلهية إذ يستحيل موافقة إرادة الإنسان للإرادة الإلهية كما يتضح من قوله في اش ٥٥: ٩ «كما علت السماوات عن الأرض كذلك طريقي علت عن طرقكم. وأفكاري عن أفكاركم» فلو كان صلاح الإرادة يتوقف على موافقة

الإرادة الإلهية لاستحال أن تكون إرادة الإنسان صالحة وهذا باطل

٢ وأيضاً كما أن إرادتنا منبعثة عن الإرادة الإلهية كذلك علمنا منبعث عن العلم الإلهي. وليس يتوقف حصول علمنا على موافقته العلم الإلهي فإن الله يعلم أشياء كثيرة نجهلها نحن. فإذا ليس من الضرورة أن تكون إرادتنا موافقة الإرادة الإلهية

٣ وأيضاً إن الإرادة هي مبدأ الفعل. ويمتنع أن يكون فعلنا موافقاً للفعل الإلهي. فإذا ليس من الضرورة أن تكون إرادتنا موافقة الإرادة الإلهية

لكن يعارض ذلك قوله في متى ٢٦: ٣٩ «ليس كمشيئتي بل كمشيئتك» وإنما قال ذلك لكونه يريد أن يكون الإنسان مستقيماً ويتوجه إلى الله كما قال اوغسطينوس في انكيريدون ب ١٠٦. واستقامة الإرادة هي صلاحها. فإذا صلاح الإرادة يتوقف على موافقة الإرادة الإلهية

والجواب أن يُقال إن صلاح الإرادة يتوقف على قصد الغاية كما مر في ف ٧ والغاية القصوى للإرادة البشرية هي الخير الأعظم الذي هو الله كما أسلفنا في مب ١ ف ٨. فإذا لا بد لصلاح الإرادة البشرية من توجهها إلى الخير الأعظم ونسبة هذا الخير إلى الإرادة الإلهية أولاً وبالذات نسبة موضوعه الخاص. وما كان أولاً في جنس فهو مقياس وعلّة لجميع مندرجات ذلك الجنس وإنما يكون شيء مستقيماً وخيراً من حيث يبلغ إلى مقياسه. فإذا لا بد لصلاح إرادة الإنسان من موافقتها الإرادة الإلهية

إذا أُجيب على الأول بأنه يستحيل على إرادة الإنسان أن توافق الإرادة الإلهية بالمساواة لا بالافتداء وكذا يوافق علم الإنسان العلم الإلهي من حيث يدرك الحق وفعل الإنسان الفعل الإلهي من حيث يلزم الفاعل وهذه الموافقة تحصل بالافتداء لا بالمساواة

وبذلك يتضح الجواب على الثاني والثالث

### الفصلُ العاشرُ

في أن موافقة الإرادة البشرية للإرادة الإلهية في المراد هل هي ضرورة لصلاحها يُتخطى إلى العاشر بأن يقال: يظهر أن إرادة الإنسان لا يجب دائماً أن توافق الإرادة الإلهية في المراد إذ يتعذر علينا إرادة ما نجهله لأن موضوع الإرادة هو الخير المُدرَك. ونحن نجهل في مواقع كثيرة ما يريد الله. فيتعذر إذن على الإرادة البشرية أن توافق الإرادة الإلهية في المراد

٢ وأيضاً ان الله يريد هلاك من يعلم بسابق علمه أنه سيموت على حال الخطيئة المميّنة فلو وجب على الإنسان أن يجعل إرادته موافقة للإرادة الإلهية في المراد لوجب عليه أن يريد هلاك نفسه وهذا باطلٌ

٣ وأيضاً ليس يجب على أحدٍ أن يريد ما ينافي الحَنان. ولو كان الإنسان يريد ما يريد الله لجاء ذلك أحياناً منافياً للحنان كما أنه لو أراد الله أن يموت أبو إنسانٍ وأراد ذلك ابنه لكانت إرادة الابن هذه منافيةً للحنان. فإذاً ليس يجب على الإنسان أن يجعل إرادته موافقةً للإرادة الإلهية في المراد

لكن يعارض ذلك ١ ان الشارح كتب على قوله في مز ٣٢: التسبيح يجمل بالمستقيمين: ما نصه «من أراد ما يريد الله فهو المستقيم القلب» وكل إنسان يجب عليه أن يكون مستقيم القلب. فإذاً كل إنسان يجب عليه أن يريد ما يريد الله

٢ وأيضاً ان صورة الإرادة تؤخذ من الموضوع كما تؤخذ منه صورة كل فعلٍ آخر فإذا وجب على الإنسان أن يجعل إرادته موافقةً للإرادة الإلهية وجب عليه أن يجعلها موافقةً لها في المراد

٣ وأيضاً ان تخالف الإرادات قائمٌ بإرادة الناس أموراً مختلفة. وكل من كانت

إرادته مخالفة للإرادة الإلهية لإرادته طالحة. فإذا كل من لا يجعل إرادته موافقة للإرادة الإلهية في المراد لإرادته طالحة

والجواب أن يُقال إنَّ الإرادة تتوجه إلى موضوعها بحسبما يعرضه عليها العقل كما مرَّ في ف ٥ وقد يعرض ان العقل يعتبر شيئاً باعتباراتٍ مختلفة فيكون خيراً باعتبار وشرّاً باعتبار آخر فإذا ارادته إرادة باعتبار كونه خيراً كانت سالحة وإذا لم ترده إرادة أخرى باعتبار كونه شرّاً كانت هذه الإرادة أيضاً سالحة كما أن إرادة الحاكم عندما يريد قتل اللص سالحة لأن ذلك عدلٌ وإرادة غيره كزوجة اللص أو ابنه ممن يريد عدم قتله باعتبار أن القتل شرٌّ بالطبع سالحة أيضاً ولأن الإرادة تتبع إدراك العقل فكلاً كانت حقيقة الخير المتصور أعمّ توجهت الإرادة إلى خيرٍ أعم كما يتضح من المثال المتقدم لأن من شأن الحاكم أن يُعنى بالخير العام الذي هو العدل ومن ثمة يريد قتل اللص الذي يُعتبر خيراً بالإضافة إلى الحالة العامة وأما زوجة اللص فشأنها العناية بخير العائلة الخاص وبهذا الاعتبار تريد أن لا يُقتل بعلمها اللص. وخير الكون بأسره ما كان حاصلاً في تصور الله الذي هو صانع الكون ومديره فإذا كل ما يريده فإنه يريده باعتبار الخير العام وهو خيريته التي هي خير الكون بأسره وأما الخليفة فمن طبعها أن تتصور خيراً جزئياً معادلاً لطبيعتها وقد يعرض أن يكون شيء خيراً باعتبار الحقيقة الجزئية وشرّاً باعتبار الحقيقة الكلية أو بالعكس كما مر قريباً ولذلك يعرض أن تكون إرادة سالحة لإرادتها شيئاً باعتبار الحقيقة الجزئية مع أن الله لا يريده باعتبار الحقيقة الكلية وبالعكس ومن ثمة يجوز أيضاً أن تكون إرادات البعض المختلفة المتعلقة بأمور متقابلة سالحة من حيث انهم يريدون أمراً أو لا يريدونه باعتبارات جزئية مختلفة. على أن إرادة الإنسان المريد خيراً جزئياً ليست مستقيمة ما لم يوجهه إلى الخير العام على أنه غاية له فإن ما لكل جزء أيضاً من الشوق الطبيعي يُقصد به

الخير العام الذي للكل والغاية يؤخذ منها ما يشبه أن يكون علةً صوريةً لإرادة ما إليها فإذا لا بد لإرادة إنسانٍ خيراً جزئياً بإرادة مستقيمة من أن يكون ذلك الخير الجزئي مراداً باعتبار المادة والخير العام الإلهي مراداً باعتبار الصورة وعلى هذا فالإرادة الإنسانية يجب عليها أن تكون موافقة للإرادة الإلهية في المراد باعتبار الصورة إذ يجب عليها أن تريد الخير الإلهي العام لا باعتبار المادة لما تقدم قريباً. على أن الإرادة الإنسانية توافق الإرادة الإلهية على نحو ما باعتبار الأمرين لأنها من حيث توافقتها في حقيقة المراد العامة توافقتها في الغاية القصوى ومن حيث لا توافقتها في المراد باعتبار المادة توافقتها باعتبار حقيقة العلة الفاعلة لأن ما يحصل لشيء من الميل الخاص المترتب على طبيعته أو إدراكه الجزئي إنما يحصل له من الله على أنه العلة الفاعلة ومن ثمه جرت العادة بأن يقال إن الإرادة الإنسانية توافق في ذلك الإرادة الإلهية لأنها تريد ما يريد الله أن تريده. وهناك أيضاً وجه آخر من الموافقة من جهة حقيقة العلة الصورية وهو أن الإنسان يريد شيئاً لمحبه له كما يريد الله وهذا الضرب من الموافقة يرجع إلى الموافقة الصورية المعتبرة بالقياس إلى الغاية القصوى التي هي موضوع المحبة الخاص

إذاً أجيب على الأول بأننا نعلم ما يريده الله بالعموم إذ نعلم أن الله يريد كل ما يريده باعتبار كونه خيراً ولذلك فكل من يريد شيئاً باعتبار كونه خيراً بنحو من الأنحاء إرادته موافقة للإرادة الإلهية من جهة حقيقة المراد. لكننا نجهل ما يريده الله بالخصوص وهذا ليس يجب علينا أن تكون إرادتنا موافقة فيه الإرادة الإلهية. إلا أنه في حال المجد سيرى الجميع في كل ما يريدونه نسبته إلى ما يريده الله بوجه الخصوص وستكون من ثمه إرادتهم موافقة لله في كل شيء لا باعتبار الصورة فقط بل باعتبار المادة أيضاً

وعلى الثاني بأن الله لا يريد هلاك أحدٍ ولا موت أحدٍ من حيث هو هو لأنه

يريد أن جميع الناس يخلصون لكنه يريد ذلك من حيث يقتضيه العدل. فإذا يكفي في ذلك أن يريد الإنسان عدل الله ورعاية نظام الطبيعة

وبذلك يتضح الجواب على الثالث

وأجيب على المعارضة الأولى بأن من وافقت إرادته الإرادة الإلهية في حقيقة المراد العامة أعظم إرادة لما يريده الله ممن توافق إرادته الإرادة الإلهية في خصوص الشيء المراد لأن توجه الإرادة إلى الغاية أكثر أصالة من توجهها إلى ما إلى الغاية وعلى الثانية بأن نوع الفعل وصورته يُعتبر بالأحرى من جهة حقيقة الموضوع لا من جهة مادته

وعلى الثالثة بأنه متى أراد بعض أموراً مختلفة باعتبارات مختلفة فليس في ذلك تنافٍ بين الإرادات وأما إذا أراد إنساناً أمراً ولم يرده آخر باعتبار واحد فيكون ذلك موجباً لتنافي الإرادتين إلا أن هذا ليس في شيء من مرادنا هنا



### المبحث المتمم عشرين

في حسن الأفعال الإنسانية الظاهرة وقبحها - وفيه ستة فصول

ثم يجب النظر في الحسن والقبح بالنظر إلى الأفعال الظاهرة ومدار البحث في ذلك على ست مسائل —  
١ في أن الحسن والقبح هل يحصلان أولاً في فعل الإرادة أو في الفعل الظاهر — ٢ في أن حسن الفعل الظاهر أو قبحه هل يتوقف كله على صلاح الإرادة — ٣ في أنه هل للفعل الباطن والفعل الظاهر حسن وقبح واحد بعينه —  
٤ في أن الفعل الظاهر هل يزيد الفعل الباطن شيئاً من الحسن أو القبح — ٥ في أن ما يترتب على الفعل الظاهر من العواقب هل يزيده شيئاً من الحسن أو القبح — ٦ في أن فعلاً ظاهراً بعينه هل يجوز أن يكون حسناً وقبيحاً

### الفصل الأول

في أنَّ الحسن أو القبح هل يحصل أولاً في فعل الإرادة أو في الفعل الظاهر  
يُنْتَظَى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الحسن والقبح يحصل أولاً في الفعل الظاهر ثم في  
فعل الإرادة فإن صلاح الإرادة يستفاد من الموضوع كما مر في المبحث السابق ف ١ و ٢.  
والفعل الظاهر هو موضوع فعل الإرادة الباطن إذ يقال نريد أن نسرق أو أن نتصدق. فإذا الحسن  
والقبح يحصلان أولاً في الفعل الظاهر ثم في فعل الإرادة

٢ وأيضاً إن أول ما يوصف بالحسن هو الغاية لأن ما إلى الغاية إنما يوصف بالحسن  
بالقياس إلى الغاية. وليس يجوز أن يكون فعل الإرادة غايةً كما مر في مب ١ ف ١ وأما فعل  
غيرها من القوى فيجوز أن يكون غايةً. فالحسن إذن يقوم أولاً بفعل غير الإرادة من القوى ثم  
بفعل الإرادة

٣ وأيضاً إن نسبة فعل الإرادة إلى الفعل الظاهر نسبة الصورة كما مر في مب ١٨ ف  
٦. وما كان من قبيل الصورة فهو متأخراً لأن الصورة ترد على الهيولى. فإذا الحسن والقبح  
يحصلان أولاً في الفعل الظاهر ثم في فعل الإرادة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الرجوع ١ ب ٩ «إنما تُقْتَرَفُ الخطايا  
وتُصْلَحُ السيرة بالإرادة». فإذا الحسن والقبح الأدبي يقومان أولاً بالإرادة

والجواب أن يُقال إنَّ بعض الأفعال الظاهرة يجوز اتصافها بالحسن أو بالقبح من وجهين  
أولاً باعتبار جنسها وما يُعْتَبَرُ فيها من الظروف كما أن التصديق بعد رعاية ما يجب رعايته من  
الظروف يوصف بالحسن وثانياً باعتبار قياسها إلى الغاية كما أن التصديق لأجل المجد الباطل  
يوصف بالقبح. ولكون الغاية هي موضوع الإرادة الخاص يظهر أن الحسن أو القبح الذي يستفاده  
الفعل الظاهر من

القياس إلى الغاية يحصل أولاً في فعل الإرادة ثم ينبعث عنه إلى الفعل الظاهر وأما الحسن أو القبح الحاصل للفعل الظاهر لذاته باعتبار ما له من الموضوع والظروف المقتضاة لذلك فليس ينبعث عن الإرادة بل بالأحرى عن العقل وعليه فإذا اعتُبر حسن الفعل الظاهر من جهة كونه في حكم العقل واعتباره فهو متقدم على حسن فعل الإرادة وإذا اعتُبر من جهة قيامه بانفاذ الفعل فهو تابع لحسن الإرادة الذي هو مبدؤه

إذا أُجيب على الأول بأن الفعل الظاهر هو موضوع الإرادة من حيث يعرضه عليها العقل على أنه خيرٌ مدركٌ ومحكومٌ عليه بالعقل فيكون حسنه متقدماً على حسن فعل الإرادة وأما من حيث قيامه بانفاذ الفعل فهو معلول الإرادة وتابع لها

وعلى الثاني بأن الغاية متقدمة في القصد ولكنها متأخرة في الدرك

وعلى الثالث بأن الصورة باعتبارها في الهيولى متأخرة عن الهيولى بطريق التوليد وان كانت متقدمة عليها بالطبع واما باعتبارها في العلة الفاعلة فهي متقدمة من كل وجهٍ ونسبة الإرادة إلى الفعل الظاهر نسبة العلة الفاعلة. فإذا حسن فعل الإرادة صورةً للفعل الظاهر باعتبار كونه في العلة الفاعلة

### الفصل الثاني

في أن حسن الفعل الظاهر وقبحه هل يتوقف كله على حسن الإرادة وقبحها يُتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن حسن الفعل الظاهر وقبحه يتوقف كله على الإرادة ففي متى ٧: ١٨ «لا تستطيع شجرة صالحة أن تثمر ثمراً رديئاً ولا شجرة فاسدة أن تثمر ثمراً جيداً» والمراد بالشجرة الإرادة وبالثمر الفعل على ما في الشارح. فإذا لا يجوز أن تكون الإرادة الباطنة حسنة والفعل الظاهر قبيحاً أو بالعكس

٢ وأيضاً قال اوغسطينوس في كتاب الرجوع ١ ب ٩ ان الخطيئة لا تُتَرَف إلا

بالإرادة فان لم يكن في الإرادة خطيئة لم تكن خطيئة في الفعل الظاهر. ولذلك فحسن الفعل الظاهر أو قبحه يتوقف كله على الإرادة

٣ وأيضاً ان الحسن والقبح اللذين عليهما كلامنا فصلان للفعل الأدبي. والفصول تقسم الجنس بالذات كما قال الفيلسوف في الإلهيات ك ٧ م ٤٣. فإذا لكون الفعل إنما هو أدبي من طريق كونه إرادياً يظهر أن الحسن والقبح يُعتبران في الفعل من جهة الإرادة فقط

لكن يعارض ذلك قول أوغسطينوس في ردّ الكذب ب ٧ «من الأشياء ما يحسن فعلها دون غاية أو إرادة صالحة»

والجواب أن يقال يجوز أن يعتبر في الفعل الظاهر ضربان من الحسن أو القبح كما مر في الفصل السابق أحدهما باعتبار الموضوع والظروف المقتضاة والثاني باعتبار القياس إلى الغاية فما كان باعتبار القياس إلى الغاية يتوقف كله على الإرادة وما كان باعتبار الموضوع أو الظروف المقتضاة يتوقف على العقل وعليه يتوقف صلاح الإرادة باعتبار توجهها إليه. ولا بد من اعتبار أن القبح يكفي له نقص واحد جزئي وأما الحسن بالإطلاق فلا يكفي له حسن واحد جزئي بل لا بد له من كمال الحسن وعليه فإذا كانت الإرادة صالحة من جهة الموضوع الخاص ومن جهة الغاية ترتب على ذلك حسن الفعل الظاهر إلا أنه لا يكفي لحسنه صلاح الإرادة الحاصل من جهة قصد الغاية بل متى كانت الإرادة طالحة اما من جهة قصد الغاية أو من جهة الفعل المراد ترتب على ذلك قبح الفعل الظاهر

إذاً أجيب على الأول بأن الإرادة الصالحة المعبر عنها بالشجرة الصالحة تُعتبر بحسب كونها صالحة من جهة الفعل المراد ومن جهة الغاية المقصودة

وعلى الثاني بأن الإنسان لا يخطأ بالإرادة متى أراد غايةً قبيحةً فقط بل متى أراد فعلاً قبيحاً أيضاً

وعلى الثالث بأنه لا يقال إراديّ لفعل الإرادة الباطن فقط بل للفعل الظاهر أيضاً باعتبار صدره عن الإرادة والعقل فيجوز من ثمة أن يكون الحسن والقبح فصلين لكل منهما

### الفصل الثالث

هل للفعل الظاهر والفعل الباطن حسنٌ وقبحٌ واحدٌ بعينه

يُنْتَطَى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن ليس لفعل الإرادة الباطن والفعل الظاهر حسنٌ أو قبحٌ واحدٌ بعينه لأن مبدأ الفعل الباطن هو قوة النفس الباطنة المُدْرِكة أو الشوقية ومبدأ الفعل الظاهر هو القوة المنفذة الحركة. وحيثما تختلف مبادئ الفعل تختلف الأفعال والفعل هو محل الحسن أو القبح ويتعذر قيام عرضٍ واحدٍ بعينه بمحال مختلفة. فيتعذر إذن أن يكون للفعل الباطن والفعل الظاهر حسنٌ واحدٌ بعينه

٢ وأيضاً ان الفضيلة هي التي تجعل صاحبها صالحاً وفعله حسناً كما في الخليقات ك ٢ ب ٦. والفضيلة العقلية القائمة بالقوة الآمرة مغايرة للفضيلة الخليفة المأمورة كما يتضح من الكتاب المذكور ب ١. فإذا حسن الفعل الباطن الراجع إلى القوة الآمرة مغايرٌ لحسن الفعل الظاهر الراجع إلى القوة المأمورة

٣ وأيضاً يستحيل أن تكون العلة والمعلول واحداً بعينه إذ ليس شيء علةً لنفسه. وحسن الفعل الباطن علةٌ لحسن الفعل الظاهر أو بالعكس كما مر في ف ١. فإذا يستحيل أن يكون حسنٌ كليهما واحداً بعينه

لكن يعارض ذلك ما مر بيانه في مب ١٨ ف ٦ من أن نسبة فعل الإرادة إلى الفعل الظاهر نسبة الجزء الصوري. والجزء المادي ينشأ عنهما واحدٌ. فإذا للفعل الباطن والظاهر حسنٌ واحدٌ

والجواب أن يقال إذا اعتبرَ فعل الإرادة والفعل الظاهر في جنس الأدب فهما

فعلٌ واحدٌ كما مر في مب ١٧ ف ٤ ومب ١٨ ف ٦. والفعل الذي هو واحدٌ بالمحل قد يكون له أوجهٌ متكررة من الحسن أو القبح وقد يكون له وجهٌ واحدٌ فقط وعلى هذا يجب أن يقال انه قد يكون حسناً الفعل الباطن والظاهر أو قبحاهما واحداً بعينه وقد يكونا متغايرين فقد مر في مب ١٨ ف ٦ ان هذين الحسنين أو القبحين يُقصد بأحدهما الآخر وما كان مقصوداً به آخر قد لا يكون حسناً إلا من حيث يُقصد به آخر كما أن الشراب المرّ حسنٌ من حيث يفيد الصحة فقط ومن ثمة لم يكن حسن الصحة وحسن الشراب غيرَين بل واحداً بعينه وقد يكون حسناً لذاته بقطع النظر عن نسبته إلى شيءٍ آخر حسن كما أن الدواء اللذيذ حسنٌ من حيث هو لذئذ بقطع النظر عن كونه مفيداً للصحة وعليه فمتى كان الفعل الظاهر حسناً أو قبيحاً من نسبته إلى الغاية فقط كان الحسن والقبح واحداً بعينه في فعل الإرادة الذي يتوجه بنفسه إلى الغاية وفي الفعل الظاهر الذي إنما يتوجه إلى الغاية بواسطة فعل الإرادة ومتى كان الفعل حسناً أو قبيحاً لذاته أي بحسب موضوعه أو ظروفه كان حسنه غيراً وحسن الإرادة المستفاد من الغاية غيراً غير أن حسن الغاية من جهة الإرادة يؤثر في الفعل الظاهر وحسن الموضوع والظروف يؤثر في فعل الإرادة كما مر في ف ١

إذا أُجيب على الأول بأن قضية تلك الحجة ان الفعل الباطن والفعل الظاهر متغايران في جنس الطبيعة إلا أن تغايرهما من هذه الجهة لا يمنع أن ينشأ عنهما واحد في جنس الأدب كما مر في مب ١٧ ف ٤

وعلى الثاني بأن الفضائل الخلقية تتوجه إلى أفعال الفضائل التي هي بمنزلة غاياتٍ للفضائل والحكمة التي هي فضيلة عقلية تتوجه إلى ما إلى الغاية كما في الخلقيات ك ٦ ب ١٢ ولهذا كان لا بدّ من التغاير بين الفضائل. وأما العقل المستقيم فليس يستفيد من غاية الفضائل حسناً مغايراً لحسن الفضيلة من حيث أن جميع

الفضائل تشترك في حسن العقل

وعلى الثالث بأنه متى انبعث عن شيء آخر انبعثه عن علة فاعلة متواطئة كان متغيراً فيهما كما أنه إذا سخن الحار كانت حرارة المسخن وحرارة المتسخن متغايرين بالعدد وان كانتا واحداً بالنوع وأما متى انبعث شيء عن شيء إلى آخر يوجه التشكيك أو بالمناسبة كان واحداً فيهما بالعدد كانبعاث الصحة عن الحيوان إلى الدواء والبول فإن صحة الدواء والبول ليست مغايرة لصحة الحيوان التي يؤثر فيها الدواء ويدل عليها البول وعلى هذا النحو ينبعث حسن الفعل الظاهر عن حسن الإرادة وبالعكس بحسب نسبة أحدهما إلى الآخر

#### الفصل الرابع

في أن الفعل الظاهر هل يزيد الفعل الباطن شيئاً من الحسن أو القبح يُتخطى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن الفعل الظاهر لا يزيد في حسن الفعل الباطن أو قبحه فقد قال فمذهب في خط ١٥ على إنجيل متى «الإرادة هي التي تثاب على الخير أو تُعاقب على الشر» والأعمال دلائل الإرادة. فإذا ليس يسأل الله عن الأعمال لأجل نفسه فيعلم كيف يحكم بل لأجل غيره فيعلم الجميع أنه عادل. والخير أو الشر يجب أن يُعتبر بحسب حكم الله أكثر من اعتباره بحسب حكم الناس فإذا ليس يزيد الفعل الظاهر شيئاً على حسن الفعل الباطن أو قبحه

٢ وأيضاً ان للفعل الباطن والظاهر حسناً واحداً بعينه كما مر في الفصل الآنف. والزيادة تحصل بضم شيء إلى آخر. فإذا ليس يزيد الفعل الظاهر في حسن الفعل الباطن أو قبحه

٣ وأيضاً ان حسن الخلقة كله لا يزيد شيئاً على الحسن الإلهي لانبعثه كله عن الحسن الإلهي. وحسن الفعل الظاهر ينبعث أحياناً كله عن حسن الفعل الباطن وأحياناً يحصل العكس كما مر في الفصل السابق. فإذا ليس يزيد أحدهما في

### حسن الآخر أو قبحه

لكن يعارض ذلك ان كل فاعل يقصد تحصيل الخير واجتناب الشر فلو كان لا يزداد بالفعل الخارج شيء من الحسن أو القبح لكان اتيان ذي الإرادة الصالحة أو الطالحة الفعل الحسن أو تركه الفعل القبيح عبثاً وهذا باطل

والجواب أن يقال إذا كان كلامنا على حسن الفعل الظاهر الذي يستفيده من حسن الغاية فالفعل الظاهر لا يزيد شيئاً على الحسن ما لم يعرض أن تصير الإرادة في نفسها أصلح في الأفعال الحسنة أو أطلع في الأفعال القبيحة وهذا يمكن حدوثه على ثلاثة أنحاء في ما يظهر أولاً بحسب العدة كما أنه لو أراد إنسان أن يفعل شيئاً بقصد صالح أو طالح لكنه لم يفعل حينئذ ثم أراد بعد ذلك وفعل لتضاعف فعل الإرادة فتضاعف الحسن أو القبح أيضاً. وثانياً بحسب المدة كما أنه لو أراد إنسان أن يفعل شيئاً بقصد صالح أو طالح لكنه لم يفعله لمانع ما وأراد آخر ذلك فلم تنزل به حركة الإرادة حتى أنجز فعله كان من الواضح أن إرادة هذا أكثر استمراراً في الخير أو الشر فتكون بذلك أطلع أو أصلح. وثالثاً بحسب الشدة فإن من الأفعال الخارجة ما من شأنه أن يقول الإرادة أو يضعفها من حيث هو مستلذ أو مستكره ومعلوم ان الإرادة كلما كان ميلها إلى الخير أو الشر أشد كانت أصلح أو أطلع. وأما إذا كان كلامنا على حسن الفعل الظاهر الذي يستفيده من الموضوع والظروف المقتضاة فنسبته إلى الإرادة نسبة المنتهى والغاية وبهذا الاعتبار يزيد الإرادة صلاحاً أو طلاحاً لأن كمال كل ميل أو حركة إنما هو بإدراك الغاية أو ببلوغ المنتهى وعلى هذا فالإرادة ليست كاملة ما لم تفعل عند القدرة على الفعل اما إذا تعذر عليها الفعل ولم تنزل كاملة باستعدادها للفعل عند القدرة عليه فيكون عدم ما يحصل عن الفعل الظاهر من الكمال غير إرادي مطلقاً وكما لا يستحق غير الإرادي ثواباً أو عقاباً في فعل الخير أو الشر كذلك لا يرفع شيئاً من الثواب أو

العقاب إذا فعل الإنسان خيراً أو شراً عن غير إرادة بالإطلاق

إذا أُجيب على الأول بأن كلام فمذهب على الإرادة متى كانت مستكملة بالفعل ومتى لم يُترك الفعل إلا لعدم القدرة عليه

وعلى الثاني بأن ذلك الاعتراض إنما يتمشى على حسن الفعل الظاهر المستفاد من حسن الغاية. وحسن الفعل الظاهر المستفاد من الموضوع والظروف مغايراً لصالح الإرادة المستفاد من الغاية وليس مغايراً لصالحها المستفاد من الفعل المراد بل نسبته إليه نسبة العلة كما تقدم في ف ١ وبذلك يتضح الجواب على الثالث

### الفصل الخامس

في أن ما يترتب على الفعل الظاهر من العواقب هل يزيده شيئاً من الحسن أو القبح يُنخطى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن ما يترتب على الفعل من العواقب يزيده في حسنه أو قبحه فإن للمعلول وجوداً سابقاً بالقوة في العلة. والعواقب تترتب على الأفعال ترتب المعلولات على العلل. فهي إذن سابقة الوجود بالقوة في الأفعال وكل شيء يُعتبر صالحاً أو طالحاً بحسب قوته لأن القوة التي هي الفضيلة هي التي تجعل صاحبها صالحاً كما في الخلقيات ك ٢ ب ٦. فإذا ما يترتب على الفعل من العواقب يزيده شيئاً على حسنه أو قبحه

٢ وأيضاً أن 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 اخواتي الأحباء الذين إليهم فرط اشتياقي وهم سروري واكليلي» فإذا ما يترتب على الفعل من العواقب يزيده شيئاً على حسنه أو قبحه

٣ وأيضاً ليس يزداد العقاب إلا بازدياد الذنب وعليه قوله في تث ٢٥: ٢ «وتكون جلداته على قدر ذنبه» وعواقب الفعل تزيد في عقاب الفاعل ففي

خر ٢١: ٢٩ «ان كان ثوراً نطاحاً من أمس فما قبل فأشهد على صاحبه ولم يضبطه وقتل رجلاً أو امرأة فليُرجم الثور وصاحبه أيضاً يُقتل» وإذا لم يقتل الثور إنساناً ولو لم يُضبط فلا يُقتل صاحبه. فإذا ما يترتب على الفعل من العواقب يزيد في حسنه أو قبحه

٤ وأيضاً لو فعل إنسان ما يسبب الموت كالضرب أو إصدار الحكم فلم يحصل الموت لم يحصل عجز. ولو حصل الموت لحصل العجز. فإذا ما يترتب على الفعل من العواقب يزيد في حسنه أو قبحه

لكن يعارض ذلك ان ما يترتب على الفعل من العواقب لا يجعل الفعل الحسن قبيحاً ولا القبيح حسناً كما أنه لو تصدق إنسان على فقير فاستعمل الفقير الصدقة في سبيل الخطيئة لم يفقد المتصدق شيئاً. وكذا لو صبر إنسان على إهانة ألحقت به لم يكن في صبره عذر لمن أهانه. فإذا ما يترتب على الفعل من العواقب لا يزيد في حسنه أو قبحه

والجواب أن يقال إن ما يترتب على فعل من العواقب لا يخلو أن يكون مقصوداً أو لا فان كان مقصوداً فلا شبهة في كونه يزيد الفعل حسناً أو قبحاً لأن من يعلم أنه قد يترتب على فعله شرور كثيرة ولا يعدل مع ذلك عنه يظهر أن إرادته أكثر طلاحاً. وان لم يكن ذلك مقصوداً اما أن يترتب على ذلك الفعل بالذات وفي الغالب أو بالعرض وفي النادر فإن كان الأول زاد في حسن الفعل أو قبحه إذ لا يخفى ان الفعل الأحسن في جنسه ما من شأنه أن يترتب عليه خيرات أكثر والفعل الأقبح ما من شأنه أن يترتب عليه شرور أكثر وان كان الثاني لم يزد في حسن الفعل أو قبحه إذ ليس يُحكم على شيء باعتبار ما بالعرض بل باعتبار ما بالذات فقط

إذا أُجيب على الأول بأن قوة العلة تُعتبر من المعلومات بالذات لا من المعلومات

## بالعرض

وعلى الثاني بأن الحسنات التي يفعلها السامعون تترتب على وعظ العالم تترتب المعلومات بالذات ولذلك تؤثر في استحقاق الواعظ الثواب ولا سيما متى كانت مقصودة منه وعلى الثالث بأن تلك العقوبة التي لأجلها فرضت معاقبة الفاعل مترتبة بالذات على تلك العلة وتُعتَبَر هنا مقصودة أيضاً ولذلك تستوجب العقاب وعلى الرابع بأن ذلك الاعتراض إنما ينهض لو كان العجز يترتب على الذنب لكنه لا يترتب على الذنب بل على الواقع لما يُعلَق عليه من حرمان سر بنحو من الأنحاء

## الفصل السادس

في أن فعلاً ظاهراً بعينه هل يجوز أن يكون حسناً وقبيحاً يُنْخَطَى إلى السادس بأن يقال: يظهر أن الفعل الواحد يجوز أن يكون حسناً وقبيحاً فان الحركة المتصلة واحدة كما في الطبيعيات ك ٥ م ٣٩ و ٤٠. والحركة المتصلة الواحدة يجوز أن تكون حسنة وقبيحة كما لو واطب إنسان على الحضور إلى الكنيسة فقصده بذلك أولاً المجد الباطل ثم قصد به عبادة الله. فإذاً يجوز أن يكون الفعل الواحد حسناً وقبيحاً ٢ وأيضاً ان الفعل والانفعال فعلٌ واحدٌ كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٣ م ٢٠ و ٢١. ويجوز أن يكون الانفعال حسناً كانفعال المسيح والفعل قبيحاً كفعل اليهود. فإذاً يجوز أن يكون الفعل الواحد حسناً وقبيحاً ٣ وأيضاً لما كان العبد بمنزلة آلةٍ لسيده كان فعله نفس فعل سيده كما أن فعل الآلة هو فعل الصانع. وقد يعرض أن يصدر فعل العبد بإرادة صالحة من جهة السيد فيكون حسناً وبإرادة طالحة من جهة العبد فيكون قبيحاً. فإذاً يجوز أن يكون

فعل واحد بعينه حسناً وقبيحاً

لكن يعارض ذلك أنه يمتنع اجتماع الضدين في واحد بعينه. والحسن والقبيح ضدان. فإذا يمتنع أن يكون الفعل الواحد حسناً وقبيحاً

والجواب أن يقال ليس يمتنع أن يكون شيء واحدًا باعتباره في جنسٍ ومتكثرًا باعتباره في جنس آخر كما أن السطح المتصل واحدًا باعتباره في جنس الكمية ومتكثرًا باعتباره في جنس اللون إذا كان بعضه أبيض وبعضه أسود. وعلى هذا لا يمتنع أن يكون فعلٌ واحدًا باعتباره في جنس الطبيعة وغير واحدٍ باعتباره في جنس الأدب كما لا يمتنع العكس أيضاً على ما مر في ف ٣ فالمشي المتصل فعلٌ واحد في جنس الطبيعة لكن يجوز أن يكون أفعالاً متكررة في جنس الأدب إذا تغيرت إرادة الماشي التي هي مبدأ الأفعال الأدبية فإذا اعتُبرَ الفعل واحدًا في جنس الأدب امتنع أن يكون حسناً وقبيحاً بالحسن والقبح الأدبي وإذا كان واحدًا بوحدة الطبيعة لا بوحدة الأدب جاز أن يكون حسناً وقبيحاً

إذاً أجيب على الأول بأن تلك الحركة المتصلة الصادرة عن قصد مختلف وان كانت واحدة بوحدة الطبيعة ليست واحدة بوحدة الأدب

وعلى الثاني بأن الفعل والانفعال يرجعان إلى فعل الأدب من حيث هما إراديان ولذلك كانا فعلين أدبيين من حيث هما إراديان بإرادة مختلفة ويجوز أن يكون احدهما حسناً من جهة والآخر قبيحاً من جهة أخرى

وعلى الثالث بأن فعل العبد ليس فعل السيد من حيث يصدر بإرادة العبد بل من حيث يصدر بأمر السيد وبهذا الاعتبار لا تجله إرادة العبد الطالحة قبيحاً



## المبحث الحادي والعشرون في ما يترتب على الأفعال الإنسانية باعتبار الحسن والقبح وفيه أربعة فصول

ثم يجب النظر في ما يترتب على الأفعال الإنسانية باعتبار الحسن أو القبح والبحث في ذلك يدور على أربع مسائل — ١ في أن الفعل الإنساني هل يترتب على حسنه أو قبحه كونه صواباً أو خطأ — ٣ هل يترتب على ذلك كونه ممدوحاً أو مذموماً — ٣ هل يترتب على ذلك استحقاق فاعله الثواب أو العقاب — ٤ هل يترتب على ذلك استحقاق فاعله الثواب أو العقاب عند الله

### الفصل الأول

في أن الفعل الإنساني هل يترتب على حسنه أو قبحه كونه صواباً أو خطأ  
يُنْتَظَى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الفعل الإنساني ليس يترتب على حسنه أو قبحه كونه صواباً أو خطأ لأن الخطأ مَسْخٌ في الطبيعة كما في الطبيعيات ك ٢ م ٨٢ والمسوخ ليس فعلاً بل شيئاً متكوناً على خلاف ترتيب الطبيعة. وما يحصل بالصناعة والعقل يحاكي بالطبع كما قال الفيلسوف في الموضع المتقدم ذكره فإذا ليس الفعل خطأ من طريق كونه خارجاً عن الترتيب المقتضى وقبيحاً

٢ وأيضاً قال الفيلسوف في الموضع المتقدم ذكره ان الخطأ يحصل في الطبيعة والصناعة متى لم تحصل الغاية المقصودة من الطبيعة أو الصناعة. وأخص ما يقوم حسن الفعل الإنساني أو قبحه بقصد الغاية وإدراكها. فيظهر إذن ان قبح الفعل لا يترتب عليه الخطأ

٣ وأيضاً لو ترتب الخطأ على قبح الفعل لَوُجِدَ الخطأ حيثما وجد القبح وهذا باطل فإن العقاب قبيحٌ وليس خطأ. فإذا ليس يلزم عن كون فعلٍ قبيحاً كونه خطأ

لكن يعارض ذلك ان حسن الفعل الإنساني يتوقف بالأصالة على الشريعة الأزلية كما مر في مب ١٩ ف ٤ فيلزم من ذلك ان قبحه يقوم بمخالفة الشريعة الأزلية. والخطأ قائم بهذه المخالفة فقد قال اوغسطينوس في رده على فوستوس ك ٢٢ ب ٢٧ «الخطأ قولٌ أو فعلٌ أو اشتهاؤٌ منافٍ للشريعة الأزلية». فإذا الفعل الإنساني من طريق كونه قبيحاً يُعتبر خطأ

والجواب أن يُقال إنَّ القبح أعمُّ من الخطأ كما أن الحسن أعمُّ من الصواب لأن القبح قائمٌ بعدم الحسن مطلقاً والخطأ قائمٌ حقيقةً بالفعل الذي يُفعل لغاية وليس له النسبة المقتضاة إلى تلك الغاية. وللنسبة المقتضاة إلى الغاية قانونٌ تجري عليه وهو في ما يُفعل بالطبع قوة الطبيعة التي تميل بالفاعل إلى غايةٍ مخصوصة فمتى صدر الفعل عن القوة الطبيعية بحسب الميل الطبيعي إلى الغاية كان الفعل جارياً على وجه الصواب لعدم خروج الوسط عن الطرفين أي لعدم خروج الفعل عن نسبة المبدأ الفاعل إلى الغاية ومتى جار الفعل عن هذا الوجه من الصواب حصل الخطأ. وأما في ما يُفعل بالإرادة فالقانون القريب هو العقل الإنساني والقانون الأعلى هو الشريعة الأزلية. فإذا كلما صدر فعل الإنسان إلى الغاية بحسب ترتيب العقل والشريعة الأزلية كان صواباً ومتى عدل عن هذا الوجه من الصواب قيل له خطأ. وواضحٌ مما تقدم في مب ١٩ ف ٣ و ٤ ان كل فعلٍ إراديٍ يقبح بمخالفته ترتيب العقل والشريعة الأزلية وكل فعل حسن يوافق العقل والشريعة الأزلية ومن ذلك يلزم أن الفعل الإنساني من طريق كونه حسناً أو قبيحاً يُعتبر صواباً أو خطأ

إذا أُجيب على الأول أن المسخ يقال له خطأ من حيث يصدر عن الخطأ الحاصل في فعل الطبيعة

وعلى الثاني بأن الغاية غايتان قصوى وقريبة فالطبيعة تخطئ بعدم توجه فعلها

إلى الغاية القصوى التي هي كمال المتكون لا بعدم توجهه إلى كل غاية قريبة فهي تفعل شيئاً بتكوينها وكذلك الإرادة إنما تخطئ بعدم توجه فعلها إلى الغاية القصوى المقصودة إذ ليس فعلٌ قبيحٌ من أفعال الإرادة يتوجه إلى السعادة التي هي الغاية القصوى ولو توجه فعلها إلى غايةٍ ما قريبة تقصدها الإرادة وتتركها وعليه فلما كان قصد هذه الغاية أيضاً متوجهاً إلى الغاية القصوى جاز أن يعتبر فيه حقيقة الصواب والخطأ

وعلى الثالث بأن كل شيء يتوجه إلى الغاية بفعله ولذلك كانت حقيقة الخطأ القائمة بعدم التوجه إلى الغاية قائمةً حقيقةً بالفعل وأما العقاب فيتعلق بالشخص المخطئ كما أسلفناه في ق ١  
مب ٤٨ ف ٥ و ٦

### الفصل الثاني

في أن الفعل الإنساني هل يترتب على حسنه أو قبحه كونه ممدوحاً أو مذموماً  
يُتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الفعل الإنساني لا يترتب على حسنه أو قبحه كونه ممدوحاً أو مذموماً فإن الخطأ يعرض في ما يُفعل بالطبع كما في الطبيعيات ك ٢ م ٨٢. والأمور الطبيعية ليست ممدوحة ولا مذمومة كما في الخليقات ك ٣ ب ٥. فإذاً ليس يترتب على كون الفعل الإنساني قبيحاً أو خطأ كونه مذموماً وهكذا لا يترتب على كونه حسناً كونه ممدوحاً

٢ وأيضاً كما يعرض الخطأ في الأفعال الخلقية يعرض أيضاً في أفعال الصناعة فيخطئ الناحي باخلاله في الكتابة والطبيب بوصفه شراباً ضاراً كما في الطبيعيات ك ٢ م ٨٢. وليس يُذمُّ الصانع على عمله عملاً قبيحاً لأن من مقتضى صناعته اقتداره على العمل الحسن والعمل القبيح متى أراد. فيظهر إذن أن الفعل الأدبي أيضاً لا يترتب على قبحه كونه مذموماً

٣ وأيضاً قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ مق ٢٢ «القبح ضعفٌ وعجزٌ»

والضعف أو العجز اما يرفع الذنب أو يخففه. فإذا ليس الفعل الإنساني مذموماً من حيث هو قبيحٌ لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك ١ ب ١٢ «الممدوحات أفعال الفضائل والمذمومات الأفعال المضادة لها». والأفعال الحسنة هي أفعال الفضائل لأن الفضيلة هي التي تجعل صاحبها صالحاً وفعله حسناً كما في الخلقيات ك ٢ ب ٦ فيتكون الأفعال القبيحة هي الأفعال المضادة لها. فإذا الفعل الإنساني يترتب على حسنه أو قبحه كونه محموداً أو مذموماً

والجواب أن يقال كما إن القبح أعم من الخطأ كذلك الخطأ أعم من الذنب إذ إنما يتصف فعلٌ بالذم أو بالمدح من حيث تُلقَى تبعته على فاعله إذ ليس المدح أو الذم سوى اسناد حسن الفعل أو قبحه إلى فاعله وإنما تُلقَى تبعه الفعل على الفاعل متى كان في قدرته بحيث يكون رب فعله وهذا حاصلٌ لجميع الأفعال الإرادية لأن الإنسان إنما هو رب فعله بالإرادة كما يتضح مما مر في مب ١ ف ١ و ٢. فإذا إنما يترتب المدح أو الذم على الحسن أو القبح في الأفعال الإرادية لاتحاد القبح والخطأ والذنب فيها

إذاً أجيب على الأول بأن الأفعال الطبيعية ليست في قدرة الفاعل الطبيعي لكون الطبيعة محدودة إلى واحدٍ فلا يقع فيها ذنب وان وقع فيها خطأ

وعلى الثاني بأن العقل ليس شأنه في الصناعات كشأنه في الخلقيات فهو يتوجه في الصناعات إلى غايةٍ جزئية وهذا أمرٌ حادث بالعقل واما في الأدبيات فيتوجه إلى غاية كلية متعلقة بالحياة الإنسانية بأسرها والغاية الجزئية تتوجه إلى الغاية الكلية ولما كان الخطأ يحصل بعدم التوجه إلى الغاية كما مر في ف ١ كان حصوله في فعل الصناعة على نحوين أحدهما بعدم التوجه إلى الغاية الجزئية المقصودة من الصانع وهذا الخطأ خاصٌ بالصناعة كما إذا قصد الصانع أن يعمل

عملاً حسناً فعمل عملاً قبيحاً أو أن يعمل عملاً قبيحاً فعمل عملاً حسناً والثاني بعدم التوجه إلى الغاية الكلية المتعلقة بالحياة الإنسانية كما إذا قصد الصانع أن يعمل عملاً قبيحاً وعمل ليخضع به الغير وهذا الخطأ ليس خاصاً بالصانع من حيث هو صانع بل من حيث هو إنسان. فالخطأ الأول يُدْمُ عليه الصانع من حيث هو صانع والخطأ الثاني يُدْمُ عليه الإنسان من حيث هو إنسان. وأما في الأدبيات التي يُعتَبَر فيها توجه العقل إلى تلك الغاية الكلية المتعلقة بالحياة الإنسانية فيُعتَبَر فيها الخطأ والقبح دائماً بحسب عدم توجه العقل إلى تلك الغاية الكلية ولذلك كان الإنسان يُدْمُ على هذا الخطأ من حيث هو إنسان ومن حيث هو أدبي ومن ثمه قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٦ ب ٥ «المخطئ في الصناعة بإرادته أفضل وأما المخطئ في الحكمة فاحط مقاماً» وكذا يقال في سائر الفضائل الأدبية التي تديرها الحكمة

وعلى الثالث بأن الضعف الحاصل في الشرور الإرادية خاضع لقدرة الإنسان ولذلك لا يرفع الذنب ولا يخففه

### الفصل الثالث

في أن الفعل الإنساني هل يترتب على حسنه أو قبحه استحقاق الثواب أو العقاب يُتَخَطَّى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الفعل الإنساني لا يترتب على حسنه أو قبحه استحقاق الثواب أو العقاب لأن الاستحقاق يُعَقَّل بالقياس إلى الجزاء الذي إنما محله في ما يتعلق بالغير. والأفعال الإنسانية الحسنة أو القبيحة لا تتعلق كلها بالغير بل بعضها يتعلق بنفس الفاعل. فإذا ليس كل فعل إنساني حسن أو قبيح يترتب عليه استحقاق الثواب أو العقاب ٢ وأيضاً ليس أحد يستحق عقاباً أو ثواباً من حيث يتصرف كما يشاء في ما هو ربُّه فإذا نقض الإنسان مثلاً ما يملكه لا يُعاقَب عليه كما لو نقض ما هو ملك غيره

والإنسان ربُّ أفعاله. فإذا ليس يستحق ثواباً أو عقاباً من حيث يُحسنُ أو يسيء التصرف في فعله  
٣ وأيضاً من أحسن إلى نفسه لا يستحق لذلك أن يُثاب من الغير وكذا يقال في من أساء  
إلى نفسه. والفعل الحسن خير وكمال لفاعله والفعل القبيح شرُّ له. فإذا ليس يترتب على حسن فعل  
الإنسان أو قبحه استحقاقه الثواب أو العقاب

لكن يعارض ذلك قوله في اش ٣: ١٠ «قولوا للصديق لك الخير لأنه يأكل من ثمرة  
أفعاله. وبل للمنافق وعليه الشرُّ فان جزاء يديهِ يُوَدَّى إليه»

والجواب أن يُقال إنَّ الاستحقاق يُعقَل بالقياس إلى الجزاء الذي يقتضيه العدل وإنما  
يُجازَى إنسانٌ بالعدل من حيث يفعل ما يعود على غيره بنفع أو ضرر ولا بد من اعتبار أن كل  
من عاش في اجتماع على نحوٍ ما فهو جزءٌ وعضوٌ للاجتماع كله فإذا أحسن أحدٌ أو أساء إلى  
فردٍ من أفراد اجتماع عاد فعله هذا على الاجتماع كله كما ان إيذاء اليد يلزم منه إيذاء الإنسان  
فإذا من يُحسن أو يسيء إلى فردٍ آخر يحصل له بذلك استحقاق الثواب أو العقاب من وجهين أي  
من حيث يستوجب الجزاء من ذلك الفرد الذي أحسن أو أساء إليه ومن حيث يستوجب من  
الاجتماع كله ومن يوجه إحسانه أو إساءته بالذات إلى الاجتماع كله فيستوجب الجزاء أولاً  
وأصالة من الاجتماع كله وثانياً من كل جزء من أجزائه ومن أحسن أو أساء إلى نفسه يستوجب  
أيضاً الجزاء من حيث أن فعله هذا يرجع أيضاً إلى الاجتماع باعتبار كونه جزءاً له وان كان لا  
يستوجب من حيث تعلق فعله هذا بالفرد الذي هو نفسه إلا أن يقال انه يستوجب الجزاء من نفسه  
على سبيل التشبيه باعتبار ان الإنسان يجب أن يعدل في حق نفسه. ومن ذلك يتضح ان الفعل  
الحسن أو القبيح يُعتَبَر فيه وجه المدح أو الذم باعتبار كونه في قدرة الإرادة ووجه الصواب  
والخطأ باعتبار نسبته إلى الغاية ووجه استحقاق الثواب والعقاب باعتبار الجزاء

العدل بالنسبة إلى الغير

إذا أُجيب على الأول بأن أفعال الإنسان الحسنة أو القبيحة وإن لم يتعلق عليها أحياناً نفع أو ضرر لفرد آخر لكنه يتعلق عليها نفع أو ضرر لآخر وهو الاجتماع

وعلى الثاني بأن الإنسان الذي هو ربُّ فعله يستحق الثواب أو العقاب على احسانه أو إساءته التصرف في فعله من حيث هو مخصوص بآخر أي بالاجتماع الذي هو جزؤه كما يستحق ذلك أيضاً لو أحسن أو أساء في توزيع غير ذلك من أشيائه التي يجب أن ينفقها في خدمة الاجتماع

وعلى الثالث بأن احسان الإنسان أو إساءته إلى نفسه بفعله يعود على الاجتماع كما مر في جرم الفصل

#### الفصل الرابع

في أنَّ الفعل الإنساني هل يترتب على حسنه أو قبحه استحقاق الثواب أو العقاب عند الله يُتَخَطَّى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن الفعل الإنساني الحسن أو القبيح لا يستحق فاعله عليه ثواباً أو عقاباً بالنسبة إلى الله لأن استحقاق الثواب أو العقاب يُفهم نسبة إلى المجازاة على ما يُجَلِّب للغير من نفع أو ضرر كما مر في الفصل الآنف والفعل الإنساني الحسن أو القبيح لا يلحق بالله نفعاً ولا ضرراً ففي أيوب ٣٥: ٦ «ان أنت خطئت فماذا تؤثر فيه وإن بررت فماذا تمنُّ عليه». فإذا الفعل الإنساني الحسن أو القبيح لا يستحق عليه فاعله ثواباً أو عقاباً عند الله

٢ وأيضاً إن الآلة لا تستحق ثواباً أو عقاباً عند من يستعملها لأن فعلها كله يُسند إلى مستعملها. والإنسان في فعله آلةٌ للقدرة الإلهية التي هي أول محرك له وعليه قوله في اش ١٠: ٥ «أتفتخر الفأس على من يقطع بها أو يتكبر المنشار على من يحركه» حيث يصرِّح بتشبيه الإنسان الفاعل بالآلة. فالإنسان إذن بفعله الحسن أو

القبح لا يستحق ثواباً أو عقاباً عند الله

٣ وأيضاً إنما يترتب على الفعل الإنساني استحقاق الثواب أو العقاب باعتبار نسبته إلى الغير. وليس لكل فعل إنساني نسبة إلى الله. فإذاً ليس يترتب على جميع الأفعال الإنسانية الحسنة أو القبيحة استحقاق الثوب أو العقاب عند الله

لكن يعارض ذلك قوله في جا ١٢: ١٤ «ان الله سيُحضِر للدينونة كل عملٍ خيراً كان أو شراً» والمراد بالدينونة الجزاء الذي بالقياس إليه يُعقَل استحقاق الثواب أو العقاب. فإذاً كل فعل إنساني حسنٍ أو قبيحٍ يترتب عليه استحقاق الثواب أو العقاب عند الله

والجواب أن يقال إنما يترتب على فعل إنسانٍ استحقاق الثواب أو العقاب بحسب نسبته إلى آخر باعتباره أو باعتبار الاجتماع الإنساني كما تقدم في الفصل السابق وبكلا الاعتبارين يترتب على أفعالنا الحسنة أو القبيحة استحقاق الثواب أو العقاب عند الله اما باعتباره تعالى فمن حيث هو غاية الإنسان القصوى ومن الواجب توجه جميع الأفعال إلى الغاية القصوى كما أسلفنا في مب ١٩ ف ١٠ فإذاً من يفعل الشر الذي لا يمكن توجهه إلى الله فليس يرعى حرمة الله التي تستوجبها الغاية القصوى وأما باعتبار الاجتماع الإنساني بأسره فلأن كل من يقوم بتدبير اجتماع يتولى على الخصوص العناية بالخير العام وعليه فهو الذي يجازي على ما يُفعل في الاجتماع من حسنٍ أو قبيحٍ والله هو مدبر الكون كله بالعموم كما مر في ق ١ مب ١٠٣ ف ٦ ومدبر المخلوقات الناطقة بالخصوص فيتضح إذن ان الأفعال الإنسانية يترتب عليها استحقاق الثواب أو العقاب بالقياس إليه تعالى والا لم يكن له عناية بالأفعال الإنسانية

إذاً أجيب على الأول بأن فعل الإنسان لا يمكن أن يلحق بالله ذاته نفعاً أو ضرراً لكن الإنسان من جهة نفسه يسلب الله شيئاً أو يؤدي له شيئاً برعايته أو

مخالفته الترتيب الموضوع من الله

وعلى الثاني بأن الإنسان يتحرك الله كآلة له بحيث لا يزال يحرك نفسه باختياره كما يتضح مما مرّ في مب ١٠ ف ٤ فهو إذن يستحق بفعله ثواباً أو عقاباً عند الله

وعلى الثالث بأن الإنسان لا يتوجه إلى الاجتماع السياسي باعتبار ذاته كلها وباعتبار كل ما يخصه فلا يلزم أن يترتب على كل فعلٍ من أفعاله استحقاق الثواب أو العقاب بالنسبة إلى الاجتماع السياسي لكن الإنسان بكليته وكل ما يقدر عليه وما يملكه متوجهٌ إلى الله ولهذا كان كل فعلٍ إنسانيٍّ حسنٍ أو قبيحٍ يترتب عليه استحقاق الثواب أو العقاب عند الله باعتباره في نفسه



### المبحث الثاني والعشرون

في محل الانفعالات النفسانية - وفيه ثلاثة فصول

ثم يجب النظر في الانفعالات النفسانية وأولاً بالاجمال ثم بالتفصيل اما بالاجمال ففيها أربعة أبحاث الأول في محلها والثاني في تمايزها والثالث في نسبة بعضها إلى بعض والرابع في حسنها وقبحها. أما الأول فالببحث فيه يدور على أربع مسائل — ١ هل يوجد انفعال في النفس — ٢ هل وجوده في الجزء الشوقي أولى منه في الجزء الإدراكي — ٣ هل وجوده في الشوق الحسي أولى منه في الشوق العقلي الذي هو الإرادة

### الفصل الأول

هل يوجد انفعال في النفس

يُنْتَخَطَى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن ليس في النفس انفعال لأن الانفعال خاصٌ بالمادة. والنفس ليست مركبة من مادة وصورة كما سلف في ق ١ مب ٧٣ ف ٥. فإذاً ليس في النفس انفعالٌ

٢ وأيضاً ان الانفعال حركة كما في الطبيعيات ك ٣ م ١٩ وما يليه. والنفس لا تتحرك كما أثبتته الفيلسوف في كتاب النفس ١ م ٣٦ وما يليه. فإذاً ليس في النفس انفعال

٣ وأيضاً ان الانفعال طريق إلى الفساد لأن كل انفعالٍ مفرطٍ يُفقد الجوهر شيئاً كما في كتاب الجدل ٦ ب ٢. والنفس غير فاسدة. فإذاً ليس فيها انفعال

لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو ٧: ٥ «حين كنا في الجسد كانت أهواء الخطايا التي بالناموس تعمل في أعضائنا» والخطايا توجد حقيقةً في النفس. فإذاً الأهواء التي يقال لها أهواء الخطايا وهي الانفعالات توجد أيضاً في النفس

والجواب أن يُقال إنَّ الانفعال يُطلق على ثلاثة معانٍ فيطلق أولاً بالعموم على مطلق القبول وان لم يُفقد من القابل شيءٌ كاستضاءة الهواء وهذا أولى أن يقال له استكمالٌ من أن يقال له انفعال ويطلق ثانياً بالخصوص على قبول شيءٍ مع فقد آخر وهذا يحدث على نحوين أحدهما أن يفقد الشيء ما يلائمه كما يقال لبرء جسد الحيوان انفعالٌ لقبوله الصحة وفقده المرض والثاني بعكس ذلك كما يقال لاعتلال جسد الحيوان انفعالٌ لقبوله المرض وفقده الصحة وهذا أخص أنواع الانفعال إذ إنما ينفعل شيءٌ من حيث ينجذب إلى الفاعل ولا يخفى أن ما يفارق ما يلائمه أشد انجذاباً إلى الفاعل ويشبه ذلك قوله في كتاب الكون والفساد ١ م ١٨ متى تكوّن الأشرف من الأخس فهناك كونٌ مطلقاً وفسادٌ من وجهٍ وبالعكس ذلك متى تكوّن الأخس من الأشرف. وعلى هذه الأنحاء الثلاثة يحدث الانفعال في النفس فباعتبار القبول فقط يُقال إنَّ الشعور والتعقل انفعالٌ واما الانفعال مع فقدٍ فإنما يحصل بالتغير الجسماني ولذلك لا يجوز اتصاف النفس بالانفعال الحقيقي إلا بالعرض أي من حيث ينفعل المركب إلا أنه متى كان التغير الجسماني إلى الأقيح كان أولى بحقيقة الانفعال منه متى كان إلى الأحسن

وعلى هذا فالحزن أولى بحقيقة الانفعال من الفرح

إذا أُجيب على الأول بأن الانفعال إنما يكون خاصاً بالمادة متى كان مع فقد وتغيّر وحينئذٍ لا يحصل إلا في المركبات من مادة وصورة وأما الانفعال بمعنى القبول فقط فليس خاصاً بالمادة بل يجوز أن يحصل في كل موجود بالقوة. والنفس وإن لم تكن مركبة من مادة وصورة إلا أن فيها شيئاً من الوجود بالقوة تتصف بحسبه بالقبول والانفعال كما يقال للتعقل انفعالاً على ما في كتاب النفس ٣ م ٢

وعلى الثاني بأن الانفعال والتحريك وإن لم تتصف بهما النفس بالذات إلا أنها تتصف بهما بالعرض كما في كتاب النفس ١ م ٣٦

وعلى الثالث بأن ذلك الدليل إنما يتجه على الانفعال الحاصل مع تغيّر إلى الأقباح وهذا النوع من الانفعال لا يجوز أن تتصف به النفس إلا بالعرض وإنما يتصف به بالذات المركب القابل للفساد

## الفصل الثاني

في أن وجود الانفعال في الجزء الشوقي هل هو أولى من وجوده في الجزء الإدراكي يُنخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن وجود الانفعال في الجزء الإدراكي من النفس أولى من وجوده في الجزء الشوقي لأن ما كان الأول في جنس يظهر أنه أعظم مندرجات ذلك الجنس وعلّة لما سواه كما في الإلهيات ك ٢ م ٤. والانفعال يحصل في الجزء الإدراكي قبل حصوله في الجزء الشوقي إذ ليس ينفع الجزء الشوقي إلا بعد انفعال الجزء الإدراكي. فالانفعال إذن في الجزء الإدراكي أولى منه في الجزء الشوقي

٢ وأيضاً ما كان أعظم فاعليةً فيظهر أنه أقل انفعالاً إذ الفعل مقابل للانفعال والجزء الشوقي أعظم فاعلية من الجزء الإدراكي. فيظهر إذن أن الجزء الإدراكي أعظم انفعالاً

٣ وأيضاً كما أن للشوق الحسي قوةً في آلة جسمانية كذلك القوة المدركة الحسية أيضاً. وانفعال النفس يحصل حقيقةً بالتأثر الجسماني. فإذا ليس الانفعال في الجزء الشوقي الحسي أولى منه في الجزء الإدراكي الحسي

لكن يعارض ذلك قول أوغسطينوس في مدينة الله ك ٩ ب ٢ ان «حركات النفس التي يعبر عنها اليونان بلفظ باثي وأصحابنا كشيشرون بالاضطرابات يسميها بعضٌ عواطف وبعض انفعالات كما هو أصرح في اليونانية» ومن ذلك يتضح ان الانفعالات النفسانية هي نفس العواطف. ولا اشتباه في أن العواطف ترجع إلى الجزء الشوقي لا إلى الجزء الإدراكي. فإذا وجود الانفعالات في الجزء الشوقي أولى منه في الجزء الإدراكي

والجواب أن يُقال إن اسم الانفعال يدل على انجذاب المنفعل إلى جهة الفاعل كما مر في الفصل السابق والنفس أشد انجذاباً إلى الشيء الخارج بالقوة الشوقية منها بالقوة المدركة لأن النفس تتوجه بالقوة الشوقية إلى الأشياء الخارجة بحسب وجودها العيني ومن ثمه قال الفيلسوف في الإلهيات ك ٦ م ٨ ان الخير والشر اللذين هما موضوع القوة الشوقية حاصلان في الخارج. وأما القوة المدركة فلا تتوجه إلى الخارج بحسب وجوده العيني لكنها تدركه بحسب وجوده الذهني الذي يحصل عندها أو تقبله بحسب حالها ومن ثمه قال الفيلسوف في الموضع المتقدم ذكره ان الصدق والكذب الراجعين إلى الإدراك ليسا في الخارج بل في الذهن وبذلك يتضح ان وجود حقيقة الانفعال في الجزء الشوقي أولى من وجودها في الجزء الإدراكي

إذاً أجيب على الأول بأن الاشتداد يحصل في ما يرجع إلى الكمال بعكس حصوله في ما يرجع إلى النقصان فهو يُعتبر في ما يرجع إلى الكمال بحسب القرب إلى المبدأ الأول الواحد وكلما كان شيء أقرب إليه كان أشد كما أن اشتداد

المضيء يُعْتَبَرُ بالقرب إلى ما هو الغاية في الإضاءة وكلما كان شيء أقرب إليه كان أضوأ. واما في ما يرجع إلى النقصان فلا يُعْتَبَرُ الاشتداد بحسب القرب إلى الأعلى بل بحسب البعد عن الكامل إذ بذلك تقوم حقيقة العدم والنقصان ولذلك كلما ازداد بعد الشيء عن الأول قلَّ اشتداده ولهذا نجد دائماً ان النقصان يكون في أول الأمر يسيراً ثم يكثر تدريجاً والانفعال من قبيل النقصان إذ إنما ينفعل شيءٌ بحسب كونه بالقوة وعلى هذا فالأشياء القريبة من الكامل الأول الذي هو الله يوجد فيها قليلٌ من حقيقة القوة والنقص ثم يزداد ذلك في ما سواها وعلى هذا القياس أيضاً يوجد في القوة النفسانية الأولى وهي المدركة من حقيقة الانفعال أقل مما في سواها

وعلى الثاني بأن القوة الشوقية إنما يقال انها أعظم فاعليةً لأنها أعظم مبدئيةً للفعل الظاهر وهذا حاصلٌ لها من حيث يحصل لها كونها أعظم انفعالاً أي من تعلقها بالشيء الخارج باعتبار وجوده العيني إذ إنما نتوصل إلى إدراك الأشياء الخارجة بالفعل الظاهر

وعلى الثالث بأن آلة النفس تتأثر على نحوين من التأثير كما مرَّ في ق ١ مب ٧٨ ف ٣ احدهما التأثير الروحاني وهو ما به يحصل في الآلة معنى الشيء الخارجي وهذا يحدث بالذات في فعل القوة الحسية المدركة كما تتأثر العين من المرئي لا بأن تتلون بل بأن يحصل فيها معنى اللون والثاني التأثير الطبيعي وهو ما به تتغير الآلة في حالتها الطبيعية كانتقالها إلى حال البرودة أو الحرارة أو نحو ذلك وهذا يحدث بالعرض في فعل القوة الحسية المدركة كما إذا أصاب العين كلالٌ من التحديق أو جَهْرٌ من قوة المرئي واما في فعل الشوق الحسي فيحدث بالذات ولذلك يؤخذ في تعريف حركات الجزء الشوقي من جهة المادة ما يدلُّ على تأثر طبيعي في الآلة كما يقال في تعريف الغضب انه فوران الدم حول القلب. ومن ذلك يتضح ان

وجود حقيقة الانفعال في فعل القوة الحسية الشوقية أولى منه في فعل القوة الحسية المدركة وان كانت كلتاهما فعل آلة جسمانية

### الفصل الثالث

في أنّ وجود الانفعال في الشوق الحسي هل هو أولى منه في الشوق العقلي الذي يقال له إرادة يُنْخَطَّى إلى الثالث بأن يقال: ليس وجود الانفعال في الشوق الحسي أولى منه في الشوق العقلي فقد قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٢ مقاً ٤ ان «ايروثاوس تفقه بوحى إلهي أعلى لا بتعلمه الإلهيات فقط بل بانفعاله بها أيضاً» والانفعال بالإلهيات يمتنع حصوله بالشوق الحسي الذي موضوعه الخير المحسوس. فإذا حصل الانفعال في الشوق العقلي كحصوله في الشوق الحسي

٢ وأيضاً كلما كان الفاعل أقوى كان الانفعال أشدّ. وموضوع الشوق العقلي وهو الخير الكلي فاعل أقوى من موضوع الشوق الحسي وهو الخير الجزئي. فإذا حصل حقيقة الانفعال في الشوق العقلي أولى منه في الشوق الحسي

٣ وأيضاً ان اللذة والمحبة يقال لهما انفعالات. وهما تحصلان في الشوق العقلي وليس في الشوق الحسي فقط والّا لم يوصف بهما الله والملائكة في الكتاب. فإذا ليس وجود الانفعالات في الشوق الحسي أولى 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 بتخيل خير أو شر أو هو حركة في النفس الغير الناطقة حاصلة بتوهم خير وشر»

والجواب أن يقال إنّ الانفعال يحصل حقيقة حيث يحصل التأثير الجسماني وهذا يحصل في أفعال الشوق الحسي وليس يحصل فيها الروحاني منه فقط كما في الإدراك الحسي بل الطبيعي أيضاً كما مر في الفصلين السابقين واما في فعل الشوق العقلي

فليس يشترط له تأثر جسماني لأن الشوق العقلي ليس قوة لآلة وبذلك يتضح ان حقيقة الانفعال أخص وجوداً في فعل الشوق الحسي منها في فعل الشوق العقلي كما هو ظاهر أيضاً من تعريفي الدمشقي الموردين في المعارضة

إذا أُجيب على الأول بأن المراد بالانفعال بالإلهيات هناك الكلف بها والاتصال بها بالمحبة وهذا أيضاً يحصل بدون تأثر جسماني

وعلى الثاني بأن شدة الانفعال لا تتوقف على قوة الفاعل فقط بل على استعداد المنفعّل للانفعال أيضاً لأن ما كان قوي الاستعداد للانفعال ينفعّل كثيراً حتى من الفواعل الضعيفة. فإذا وان كان موضوع الشوق العقلي أعظم فاعلية من موضوع الشوق الحسي إلا أن الشوق الحسي أشد انفعالاً

وعلى الثالث بأن المحبة واللذة ونحوهما متى اتصف بها الله أو الملائكة أو الناس باعتبار الشوق العقلي كان المراد بها مجرد فعل الإرادة مع مشابهة المفعول دون انفعال وعليه قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ٩ ب ٥ «الملائكة القديسون يعاقبون بلا غضب ويساعدون دون رقة قلب ومع ذلك فان أسماء هذه الانفعالات ونحوها تُستعمل في حقهم أيضاً في اصطلاح الكلام البشري لشبهه في الأفعال لا لضعف في العواطف»



### المبحث الثالث والعشرون

#### في تمايز الانفعالات - وفيه أربعة فصول

ثم يجب النظر في تمايز الانفعالات والبحث في ذلك يدور على أربع مسائل — ١ في أن الانفعالات التي في الشهوانية هل هي مغايرة للانفعالات التي في الغضب — ٢ في أن تضاد انفعالات الغضب هل يحصل بحسب تضاد الخير والشر — ٣ هل يوجد انفعال لا ضد له — ٤ يوجد في قوة واحدة انفعالات متغايرة بالنوع غير متضادة

## الفصل الأول

في أنَّ الانفعالات التي في الشهوانية هل هي مغايرة للانفعالات التي في الغضبية يُتخطى إلى الأول بأن يقال: يظهر ان الانفعالات التي في الغضبية والتي في الشهوانية ليست متغايرة فقد قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٢ ب ٥ ان انفعالات النفس هي ما يترتب عليها اللذة والألم. واللذة والألم حاصلان في الشهوانية فإذاً جميع الانفعالات حاصلّة في الشهوانية. فإذاً ليس فيها وفي الغضبية انفعالات متغايرة

٢ وأيضاً قال ايرونيوموس في شرح قول متى ١٣ يشبه ملكوت السماوات خميراً الخ ما نصه «يجب أن 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. فإذاً في الشهوانية والغضبية انفعال واحد بعينه

٣ وأيضاً ان الانفعالات والأفعال تتغاير بالنوع بحسب الموضوعات. وموضوع انفعالات الغضبية والشهوانية واحد بعينه وهو الخير والشر. فإذاً ليست انفعالات الغضبية والشهوانية متغايرة

لكن يعارض ذلك ان أفعال القوى المتغايرة متغايرة بالنوع كالابصار والسمع والغضبية والشهوانية قوتان ينقسم إليهما الشوق الحسي كما سلف في ق ١ مب ٨١ ف ٢. فإذاً لما كانت الانفعالات هي حركات الشوق الحسي كما تقدم في المبحث السابق ف ٢ كانت الانفعالات التي في الغضبية مغايرة بالنوع للانفعالات التي في الشهوانية

والجواب أن يُقال إنَّ انفعالات الغضبية والشهوانية متغايرة بالنوع لأنه لما كان للقوى المختلفة موضوعات مختلفة كما أسلفنا في ق ١ مب ٧٧ ف ٣ كان لا بد

من تعلق انفعالات القوى المختلفة بموضوعات مختلفة فتكون انفعالات القوى المختلفة متغايرة نوعاً بالأولى لأن تغاير نوع القوى يشترط له تغاير في الموضوع أعظم من التغاير الذي يشترط لتغاير نوع الانفعالات أو الأفعال لأنه كما أن تغاير الجنس في الطبيعيات يتبع تغاير قوة المادة وتغاير النوع يتبع تغاير الصورة في مادة واحدة بعينها كذلك في أفعال النفس الأفعال الراجعة إلى قوى متغايرة ليست متغايرة بالنوع فقط بل بالجنس أيضاً والأفعال أو الانفعالات المتجهة إلى موضوعات خاصة متغايرة مندرجة تحت موضوع واحد عام لقوة واحدة متغايرة على أنها أنواع لذلك الجنس. فإذا لا بد لمعرفة أي الانفعالات في الغضبية وأيها في الشهوانية من اعتبار موضوع كلتا هاتين القوتين وقد مر في ق ١ مب ٨١ ف ٢ أن موضوع القوة الشهوانية هو مطلق الخير أو الشر المحسوس باعتبار ما فيه من اللذة أو الألم إلا أنه لما كانت النفس لا بد أن تجد أحياناً صعوبة أو مضادة في اجتلاب شيء من هذا الخير أو اجتتاب شيء من هذا الشر من حيث يتعسر ذلك بوجه من الوجوه على قدرة الحيوان كان الخير أو الشر باعتبار كونه شاقاً أو متعسراً موضوع الغضبية. وعلى هذا فالانفعالات المتجهة إلى مطلق الخير أو الشر خاصة بالشهوانية كاللذة والألم والمحبة والبغض وأشباهها والانفعالات المتجهة إلى الخير أو الشر باعتبار كونه شاقاً لتعسر اجتلابه أو اجتتابه خاصة بالغضبية كالتهور والجبن والرجا ونظائرها

إذاً أجيب على الأول بأنه إنما أُوتِيَ الحيوانات القوة الغضبية لرفع الموانع التي تمنع الشهوانية عن الوصول إلى موضوعها أما لصعوبة اجتلاب الخير أو لصعوبة اجتتاب الشر كما مر في ق ١ مب ٨١ ف ٢ ولهذا كانت انفعالات الغضبية تنتهي إلى انفعالات الشهوانية وبهذا الاعتبار أيضاً يترتب على انفعالات الغضبية اللذة والألم اللذان هما من انفعالات الشهوانية

وعلى الثاني بأن ايرونيوموس أسند بغض الرذائل إلى الغضب لا باعتبار نفس البغض الذي هو خاصٌ بالشهوانية بل باعتبار ما في ذلك من الممانعة الخاصة بالغضبية وعلى الثالث بأن الخير من حيث هو لذيذ يحرك الشهوانية لكن إذا كان يعسر اجتلابه كان متضمناً من هذه الجهة ما يمانع الشهوانية فكان من الضرورة وجودة قوةٍ أخرى تتجه إلى ذلك وكذا يقال في الشر وهذه القوة هي الغضبية. ومن ذلك يتحصل ان انفعالات الشهوانية والغضبية متغايرة بالنوع

### الفصل الثاني

في أن تضاد انفعالات الغضبية هل يحصل بحسب تضاد الخير والشر يُتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن تضاد انفعالات الغضبية إنما يحصل بحسب تضاد الخير والشر لأن انفعالات الغضبية متوجهة إلى انفعالات الشهوانية كما مر في الفصل السابق. وانفعالات الشهوانية لا يحصل فيها تضادٌ إلا بحسب تضاد الخير والشر كالمحبة والبغض واللذة والألم. فكذا انفعالات الغضبية أيضاً

٢ وأيضاً ان الانفعالات تتغاير بتغاير الموضوعات كما تتغاير الحركات بتغاير المنتهيات. وليس يحصل تضاد في الحركات إلا بحسب تضاد المنتهيات. فإذاً ليس يحصل تضاد في الانفعالات إلا بحسب تضاد الموضوعات. وموضوع الشوق هو الخير أو الشر. فإذاً ليس يمكن حصول تضاد في انفعالات قوة شوقية إلا بحسب تضاد الخير والشر

٣ وأيضاً كل انفعال نفساني فانه يُعتَبَر بحسب الميل والنفور كما قال ابن سينا والميل يصدر عن اعتبار الخير والنفور عن اعتبار الشر لأنه كما ان الخير ما يشتهيهِ كل شيء على ما في الخلقيات ك ١ ب ١ كذلك الشر ما يهرب منه كل شيء. فإذاً لا يمكن أن يحصل في الانفعالات النفسانية تضادٌ إلا باعتبار الخير والشر

لكن يعارض ذلك ان الجبن والتهور ضدان. وهما ليسا متغايرين باعتبار الخير

والشر لأن كلاً منهما يُعتَبَر بالقياس إلى بعض الشرور. فإذا ليس كل تضادٍ في انفعالات الغضبية يحصل بحسب تضاد الخير والشر

والجواب أن يُقال إنَّ الانفعال حركة كما في الطبيعيات ك ٣ م ١٩ وما يليه فيجب من ثمة اعتبار تضاد الانفعالات بحسب تضاد الحركات أو التغيرات. والتضاد يحصل في التغيرات والحركات على ضربين كما في الطبيعيات ك ٥ م ٤٧ وما يليه أحدهما بحسب الميل والنفور بالنسبة إلى منتهى واحد بعينه وهذا خاصٌ بالتغيرات أي الكون الذي هو تغيرٌ إلى الوجود والفساد الذي هو تغيرٌ من الوجود والثاني بحسب تضاد المنتهيات وهذا خاصٌ بالحركات كمضادة التبييض الذي هو حركة من الأسود إلى الأبيض للتسود الذي هو حركة من الأبيض إلى الأسود. فإذاً كذلك يحصل التضاد في الانفعالات النفسانية على ضربين أحدهما بحسب تضاد الموضوعات أي الخير والشر والثاني بحسب الميل والنفور بالنسبة إلى منتهى واحد بعينه ففي انفعالات الشهوانية يحصل الضرب الأول فقط أي ما كان بحسب الموضوعات وفي انفعالات الغضبية يحصل كلا الضربين وتحقيق ذلك ان موضوع الشهوانية هو مطلق الخير أو الشر المحسوس كما تقدم في الفصل الآنف والخير من حيث هو خير لا يجوز أن يكون منتهى إليه فقط إذ 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 المنتهى الذي إليه بل حقيقة المُنْتَهَى الذي منه فقط فكذا إذن كل انفعال في الشهوانية بالنسبة إلى الخير فهو إليه كالمحبة والشوق واللذة وكل انفعال بالنسبة إلى الشر فهو منه كالبغض والكراهية والألم فإذاً لا يجوز أن يكون في انفعالات الشهوانية تضاد بحسب الميل والنفور بالنسبة إلى موضوع واحد بعينه وأما موضوع الغضبية فهو الخير أو الشر المحسوس لا مطلقاً بل باعتبار كونه متعسراً أو

شاقاً على ما مر في الفصل السابق. والخير الشاق أو المتعسر يتضمن حقيقة ما إليه من حيث هو خيرٌ وهو بهذا الاعتبار يرجع إلى انفعال الرجاء وحقيقة ما منه من حيث هو شاقٌ ومتعسرٌ وهو بهذا الاعتبار يرجع إلى انفعال اليأس وكذلك الشر الشاق يتضمن حقيقة ما منه من حيث هو شرٌ وهو بهذا الاعتبار يرجع إلى انفعال الخوف ويتضمن أيضاً حقيقة ما إليه باعتبار كونه أمراً شاقاً يُجتنب به الشر وبهذا الاعتبار يتوجه إليه التهور. فإذا حصل في انفعالات الغضبية تضادٌ بحسب تضاد الخير والشر كالتضاد بين الرجاء والخوف وبحسب الميل والنفور بالنسبة إلى منتهى واحد بعينه كالتضاد بين التهور والجبن.

### الفصل الثالث

هل يوجد انفعالٌ نفساني لا ضد له

يُتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن لكل انفعالٍ نفساني ضداً إذ لا يعدو الانفعال النفساني أن يكون في الغضبية أو في الشهوانية كما مر في الفصل السابق وفي كل فريق من هذه الانفعالات تضادٌ بنحو ما. فإذا لكل انفعالٍ نفساني ضدٌ

٢ وأيضاً كل انفعالٍ نفساني فموضوعه الخير أو الشر اللذان هما موضوعان كليان للجزء الشوقي. والانفعال الذي موضوعه الخير يقابله الانفعال الذي موضوعه الشر. فإذا لكل انفعال ضدٌ ٣ وأيضاً كل انفعالٍ نفساني فهو حاصلٌ بحسب الميل أو النفور كما مر في الفصل السابق. وكل ميلٍ يضاده نفورٌ وبالعكس. فإذا لكل انفعالٍ نفساني ضدٌ

لكن يعارض ذلك أن الغضب انفعالٌ نفساني. ولم يُجعل له انفعالٌ مضادٌ. فإذا ليس لكل انفعال ضدٌ

والجواب أن يقال قد انفرد انفعال الغضب بأنه لا يمكن أن يكون له ضدٌ

لا بحسب الميل والنفور ولا بحسب تضاد الخير والشر إذ إنما ينشأ الغضب عن الشر المتعسر الواقع وهو متى وقع فاما أن يعنو له الشوق فلا يخرج عن حدود الألم الذي هو انفعال الشهوانية أو يتحرك إلى مدافعتة وهذا هو الغضب وهو ليس يقدر على الهرب منه إذ إنما يُجعل الشر حاضراً أو ماضياً وهكذا يظهر أن حركة الغضب لا يضادها انفعال بحسب تضاد الميل والنفور. وكذا أيضاً لا يضادها انفعال بحسب تضاد الخير والشر لأن الشر الواقع يقابله الخير الحاصل الذي لا يتضمن حقيقة الشاق أو المتعسر وليس يبقى بعد حصول الخير حركة سوى سكون الشوق فيه وهذا هو اللذة التي هي انفعال الشهوانية وعلى هذا لا يمكن أن 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 أو العدم وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

### الفصل الرابع

هل يوجد في قوة واحدة انفعالات متغايرة بالنوع غير متضادة

يُنْخَطِّى إلى الرابع بأن يقال: يظهر انه يتمتع أن 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. فإذا ليس في قوة واحدة انفعالات غير متضادة متغايرة بالنوع

٢ وأيضاً ان التغاير بالنوع تغاير بالصورة. وكل تغاير بالصورة فهو يحصل بحسب نوع المضادة كما في الإلهيات ك ١٠ م ٢٤. فإذا الانفعالات الغير المتضادة التي في قوة واحدة ليست متغايرة بالنوع

٣ وأيضاً لما كان كل انفعال نفساني قائماً بالميل إلى الخير أو بالنفور عن الشر وجب

في ما يظهر أن يكون كل تغاير في الانفعالات النفسانية اما بتغاير الخير والشر أو بتغاير الميل والنفور أو بتفاوت هذين والنوعان الأولان من التغاير يوجبان المضادة في الانفعالات النفسانية كما مر في ف ٢ والنوع الثالث لا يوجب تغاير النوع والا لكان للانفعالات النفسانية أنواع غير متناهية. فإذا يمتنع أن تكون انفعالات قوة نفسانية واحدة متغايرةً بالنوع وغير متضادة

لكن يعارض ذلك ان المحبة واللذة متغايران بالنوع وهما من انفعالات الشهوانية وليستا مع ذلك متضادتين بل بالحرى احدهما علةٌ للأخرى. فإذا يوجد في قوة واحدة انفعالات متغايرةً بالنوع وغير متضادة

والجواب أن يُقال إنّ الانفعالات تتغاير بتغاير الفواعل التي هي موضوعات الانفعالات النفسانية. وتغاير الفواعل يجوز اعتباره على نحوين احدهما في نوع الفواعل أو طبيعتها كتغاير النار والماء والثاني في القوة الفاعلة. وتغاير الفاعل أو المحرك في قوة التحريك يجوز أن يُعتبر في الانفعالات النفسانية بحسب الشبه بالفواعل الطبيعية فإن كل محرك يجذب إليه المنفعل أو يدفعه عنه على نحو ما فيجذبه إياه إليه يفعل فيه ثلاثة أمور فهو أولاً يفيدته ميلاً إليه أو استعداداً للميل إليه كما ان الجسم الخفيف المتصعد يفيد الجسم المتولد خفةً يحصل له بها ميلٌ أو استعدادٌ للتصعد وثانياً إذا كان الجسم المتولد خارجاً عن حيزه يفيدته التحرك إلى حيزه وثالثاً يفيدته السكون متى وصل إلى حيزه إذ بنفس الآلة التي بها يتحرك شيءٌ إلى الخير يسكن فيه. وهذا الحكم جارٍ أيضاً في علة الدفع. وللخير في حركات الجزء الشوقي ما يشبه القوة الجاذبة وللشر ما يشبه القوة الدافعة فالخير إذن أولاً يُحدث في القوة الشوقية ميلاً أو استعداداً أو نسبةً طبيعية إلى الخير وهذا يرجع إلى انفعال المحبة التي يحاذيها على سبيل المضادة البغض من جهة الشر وثانياً إذا كان الخير لماً يحصل يفيد الحركة إلى إدراك الخير المحبوب وهذا يرجع إلى انفعال الشوق أو الشهوة ويقابله

من جهة الشر الهرب أو الكراهية وثالثاً إذا كان الخير قد حصل يفيد سكون الشوق في الخير الحاصل وهذا يرجع إلى اللذة التي يقابلها الألم من جهة الشر. أما الانفعالات الغضبية فلا بد فيها من سابقة استعداد أو ميل إلى طلب الخير والهرب من الشر بالشهوانية التي تتجه إلى مطلق الخير أو الشر. وباعتبار الخير الغير الحاصل بعدُ يحصل الرجاء واليأس وباعتبار الشر الغير الواقع بعدُ يحصل الجبن والتهور. وأما باعتبار الخير الحاصل فليس في الغضبية انفعال لخلوه حينئذٍ عن حقيقة الشاق كما مر في الفصل السابق وأما الشر الواقع فيستحقه انفعال الغضب ومن ذلك كله يتضح ان في الشهوانية ثلاثة أضرب من الانفعال أي المحبة والبغض والشوق والكراهية واللذة والألم وان في الغضبية ثلاثة أضرب أيضاً أي الرجاء واليأس والجبن والتهور والغضب الذي لا يقابله انفعال. فإذاً جميع الانفعالات المتغايرة بالنوع أحد 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 أربعة فصول

- ثم يجب النظر في حسن الانفعالات النفسانية وقبحها والبحث في ذلك يدور على أربع مسائل — ١ في أن الانفعالات النفسانية هل يجوز اتصافها بالحسن أو بالقبح الأدبي — ٢ هل كل انفعال نفسي قبيح بالقبح الأدبي — ٣ هل كل انفعال يزيد أو يقلل حسن الفعل أو قبحه — ٤ هل بعض الانفعالات حسن أو قبيح بنوعه

## الفصل الأول

في أنَّ الانفعالات النفسانية هل يجوز اتصافها بالحسن أو بالقبح الأدبي يُتخطى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن ليس يتصف انفعال نفسي بالحسن أو بالقبح الأدبي لأن الحسن والقبح الأدبي خاص بالإنسان إذ إنما يقال حقيقة آداب إنسانية كما قال امبروسيوس في تفسير لوقا. والانفعالات ليست خاصة بالناس بل مشتركة بينهم وبين سائر الحيوانات أيضاً. فإذا ليس يتصف انفعال نفسي بالحسن أو بالقبح الأدبي

٢ وأيضاً ان صلاح الإنسان وطلّاحه يُعتَبَر بحسب موافقته العقل أو مخالفته له كما قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ مقاً ٢١. والانفعالات النفسانية ليست في العقل بل في الشوق الحسي كما مر في مب ٢٢ ف ٣. فلا يُعتَبَر إذن بحسبها صلاح الإنسان أو طلاله الذي هو الحسن أو القبح الأدبي

٣ وأيضاً قال الفيلسوف في الخليّات ك ٢ ب ٥ «ليس يتعلّق مدحنا وذمنا بالانفعالات» وإنما يتعلّق مدحنا وذمنا بالأفعال الأدبية الحسنة والقيّحة. فالانفعالات إذن لا تتصف بالحسن أو القبح الأدبي

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ٧ و ٩ في كلامه على الانفعالات النفسانية «ان كانت المحبة صالحة فهذه الانفعالات حسنة أو كانت طالحة فهي قبيحة» والجواب أن يقال يجوز اعتبار الانفعالات النفسانية على نحوين أي في أنفسها وباعتبار خضوعها لأمر العقل والإرادة فإذا اعتُبرت في أنفسها من حيث هي حركات للشوق البهيمي فهي لا تتصف بالحسن أو القبح الأدبي لتوقفه على العقل كما مر في مب ١٩ ف ٣ وإذا اعتُبرت من حيث هي خاضعة لأمر العقل والإرادة فهي تتصف بذلك لأن الشوق الحسي أقرب إلى العقل والإرادة من الأعضاء

الظاهرة التي تتصف حركاتها وأفعالها بالحسن أو القبح الأدبي من حيث هي إرادية فهي إذن أولى بأن تتصف بالحسن أو القبح الأدبي من حيث هي إرادية والوجه في اتصافها بكونها إرادية اما تعلق أمر الإرادة بها أو عدم منعها لها

إذاً أجيب على الأول بأن هذه الانفعالات باعتبارها في أنفسها مشتركة بين الناس وسائر الحيوانات واما باعتبار تعلق أمر العقل بها فهي خاصة بالناس

وعلى الثاني بأن القوى الشوقية السافلة أيضاً يقال لها عقلية من حيث تشترك في العقل على نحو ما كما في الخليقات ك ١ ب ١٣

وعلى الثالث بأن مراد الفيلسوف ان الانفعالات لا يتعلق بها مدحنا أو ذمنا باعتبارها بوجه الإطلاق ولكنه لا يمنع كونها تصوير ممدوحة أو مذمومة باعتبار تعلق حكم العقل بها ومن ثمه قال بعد ذلك «إذ ليس يُمدح أو يُذم من يجبن أو يغضب مطلقاً بل من يجبن أو يغضب باعتبار ما» أي باعتبار موافقة العقل أو مخالفته

## الفصل الثاني

### هل كل انفعال نفساني قبيح بالقبح الأدبي

يُنْتَخَطَى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن جميع الانفعالات النفسانية قبيحة بالقبح الأدبي فقد قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ٩ ب ٤ وك ١٤ ب ٨ ان «بعضاً يسمون الانفعالات النفسانية أمراضاً أو اضطرابات نفسانية» وكل مرض أو اضطراب نفساني فهو قبيح بالقبح الأدبي. فإذاً كل انفعال نفساني قبيح بالقبح الأدبي

٢ وأيضاً 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 خطيئة وقبيح بالقبح الأدبي ولذلك قال أيبضا في موضع آخر ان الشيطان انقلب عما يوافق الطبيعة إلى ما يخالفها». فإذاً الانفعالات النفسانية قبيحة

### بالقبح الأدبي

٣ وأيضاً كل ما يؤدي إلى الخطيئة فهو قبيحٌ. والانفعالات النفسانية تؤدي إلى الخطيئة ومن ثمة قيل لها في رو ٧ «أهواء الخطايا». فيظهر إذن انها قبيحةٌ بالقبح الأدبي

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ٩ «المحبة المستقيمة تستقيم بها جميع عواطف النفس فإن ذويها يرهبون الخطأ ويرغبون في الثبات ويتألمون من الخطايا ويلتذنون بالأعمال الصالحة»

والجواب أن يُقال إن هذه المسئلة قد اختلف فيها الرواقيون والمشائون فقال الرواقيون بقبح جميع الانفعالات وقال المشائون بحسن الانفعالات المعتدلة وهذا الخلاف وان ظهر في اللفظ عظيماً إلا ان من نظر إلى مقاصد الفريقين وجده لا شيئاً أو يسيراً فان الرواقيين لم يكونوا يميزون بين الحسن والعقل فلم يكونوا يميزون أيضاً بين الشوق العقلي والحسي فلم يكونوا من ثمة يميزون بين الحس والعقل فلم يكونوا يميزون أيضاً بين الشوق العقلي والحسي فلم يكونوا من ثمة يميزون بين الانفعالات النفسانية وحركات الإرادة من حيث ان محل الانفعالات النفسانية هو الشوق الحسي ومحل حركات الإرادة البسيطة هو الشوق العقلي بل كانوا يسمون كل حركةٍ نطقية في الجزء الشوقي إرادة ويطلقون الانفعالات على الحركات الخارجة عن حدود العقل ولما كان توليوس مشايحاً لهم في ذلك سمى جميع الانفعالات أمراضاً نفسانية وأثبت من ذلك ان الذين هم مرضى ليسوا اصحاء والذين ليسوا أصحاء بُلَّةٌ ولذلك نسمي البُلَّة مخبئين أي فاسدي العقول وأما المشائون فيطلقون الانفعالات على جميع حركات الشوق الحسي ولذلك يعتبرونها حسنة متى كانت معتدلة بالعقل وقبيحة متى خرجت عن اعتدال العقل ومن ذلك يظهر أن توليوس أخطأ في ابطاله قول المشائين الذين كانوا يثبتون التوسط في الانفعالات بقوله انه يجب اجتناب كل شر ولو متوسطاً بحجة انه كما أن الجسم السقيم بسقمٍ متوسطٍ ليس

صحيحاً كذلك النفس ذات الأمراض أو الانفعالات المتوسطة ليست صحيحة لأن الانفعالات لا يقال لها أمراضٌ أو اضطرابات نفسانية إلا متى خرجت عن اعتدال العقل

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراض الأول

وعلى الثاني بأن كل انفعال نفسي تزداد فيه أو تنقص حركة القلب الطبيعية من حيث انها تشتد أو تضعف بحسب انقباض القلب أو انبساطه وبهذا الاعتبار تتضمن حقيقة الانفعال إلا أنه ليس يجب أن يخرج الانفعال دائماً عن ترتيب العقل الطبيعي  
وعلى الثالث بأن الانفعالات النفسانية متى خرجت عن ترتيب العقل أدت إلى الخطيئة وأما متى كانت بحسب ترتيب العقل فترجع إلى الفضيلة

### الفصل الثالث

في أن الانفعال هل يزيد أو يقلل حسن الفعل أو قبحه

يُخطئ إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن كل انفعال يقلل دائماً من حسن الفعل الأدبي لأن كل ما يمنع حكم العقل الذي يتوقف عليه حسن الفعل الأدبي يقلل بالتالي حسن الفعل الأدبي. وكل انفعال فهو يمنع حكم العقل فقد قال سلّوستيوس في الكتاب الموضوع ضد كاتيلينا «يجدر بجميع الناس الذين ينظرون في الأمور المشكوك فيها أن يكونوا منزهين عن البغض والغضب والصدقة والرحمة». فإذا كل انفعال يقلل من حسن الفعل الأدبي

٢ وأيضاً كلما كان فعل الإنسان أشبه بفعل الله كان أفضل ومن ثمة قال الرسول في افسس ٥: ١ «كونوا مقتدين بالله كأبناءً احباء». والله والملائكة القديسون يعاقبون بلا غضب ويساعدون بلا رقة قلب كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ٩ ب ٥. فإذا فعل مثل هذه الأفعال بدون انفعال نفسي أفضل من فعلها معه

٣ وأيضاً كما أن القبح الأدبي يُعتَبَر بالقياس إلى العقل كذلك الحسن الأدبي أيضاً. والقبح الأدبي يقل بالانفعال لأن من يخطأ عن انفعال أقل ذنباً ممن يخطأ عن خبث. فإذاً من يفعل فعلاً حسناً مع انفعال فهو أقل فضلاً ممن يفعل دون انفعال

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في الموضوع المتقدم ذكره ان «انفعال الرحمة يخدم العقل متى قُصدَ معها رعاية العدل سواءً أريد بها اسعاف محتاج أو العفو عن تائب». وما يخدم العقل لا يقل به الحسن الأدبي. فالانفعال النفساني إذن لا يقلل من الحسن الأدبي

والجواب أن يُقال إن الرواقيين كما كانوا يجعلون كل انفعال نفساني قبيحاً كانوا يثبتون بالتالي ان كل انفعال نفساني يقلل من حسن الفعل لأن كل خير متى اختلط بالشر تلاشى بالكلية أو قل وهذا صحيح إذا لم يكن مرادنا بالانفعالات النفسانية إلا حركات الشوق الحسي الخارجة عن حد الاعتدال باعتبار كونها اضطرابات وأمراضاً وأما إذا أردنا بالانفعالات جميع حركات الشوق الحسي بالإطلاق فكمال صلاح الإنسان يقتضي أن تكون الانفعالات أيضاً معتدلةً بالعقل لأنه لما كان صلاح الإنسان قائماً بالعقل قيام الشيء بأصله فكلما كان ما ينبعث إليه هذا الصلاح من الأمور الملائمة الإنسان أكثر كان هو أكمل. فإذاً ليس يشتهيه أحدٌ في أن جريان أفعال الأعضاء الظاهرة على قانون العقل يرجع إلى كمال الصلاح الأدبي ولذلك لما كان يجوز انقياد الشوق الحسي للعقل كما مر في مب ١٧ ف ٧ كان كمال الصلاح الأدبي أو الإنسان يقتضي أن تكون الانفعالات النفسانية أيضاً جارية على ترتيب العقل. فإذاً كما أن إرادة الإنسان الصلاح وفعله إياه في الخارج أفضل كذلك يقتضي كمال الصلاح الأدبي أيضاً أن لا يتحرك الإنسان إلى الصلاح بالإرادة فقط بل بالشوق الحسي أيضاً كقوله في مز ٨٣

٣ : «قلبي وجسمي ابتهجا بالإله الحي» حيث أطلق القلب على الشوق العقلي والجسم على الشوق الحسي

إذا أُجيب على الأول بأن الانفعالات النفسانية يجوز أن تكون على نحوين بالنسبة إلى حكم العقل فقد تكون سابقة عليه وهذه تقلل حسن الفعل لما أنها تغشي على حكم العقل الذي يتوقف عليه حسن الفعل الأدبي فإن الاحسان إلى الغير بحكم العقل أفضل منه بانفعال الرحمة فقط. وقد تكون لاحقة له وهذا على نحوين أحدهما بطريق الفيض والزيادة وذلك متى تحرك جزء النفس الأعلى بحركة شديدة فتتبع الجزء الأدنى أيضاً حركته هذه والانفعال اللاحق على هذا النحو في الشوق الحسي يدل على اشتداد الإرادة وازدياد الحسن الأدبي والثاني بطريق الايثار وذلك متى أثر الإنسان بحكم العقل أن يفعل بانفعال ما ليكون أسرع في فعله بمساعدة الشوق الحسي والانفعال النفساني على هذا النحو يزيد في حسن الفعل

وعلى الثاني بأن ليس لله والملائكة شوق حسي ولا أعضاء جسمية ولذلك لا يُعتبر فيهم حسن الفعل بحسب حكم الانفعالات أو الافعال الجسمية كما يُعتبر فينا وعلى الثالث بأن الانفعال المتجه إلى الشر متى كان سابقاً حكم العقل يخفف الذنب ومتى كان لاحقاً له بنحو من النحويين المتقدمين يزيده أو يدل على زيادته

#### الفصل الرابع

هل بعض الانفعالات حسن أو قبيح

يُنْتَظَى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن ليس شيء من الانفعالات النفسانية حسناً أو قبيحاً بنوعه بالحسن أو القبح الأدبي لأن الحسن والقبح الأدبي يُعتبر بحسب العقل. ومحل الانفعالات هو الشوق الحسي فإذا ما يُعتبر بحسب العقل

إنما يحصل لها بالعرض وليس شيء مما بالعرض يرجع إلى نوع الشيء. فيظهر إذن ان ليس شيء من الانفعالات حسناً أو قبيحاً بنوعه

٢ وأيضاً ان الأفعال والانفعالات تستفيد الحقيقة النوعية من الموضوع فلو كان شيء من الانفعالات حسناً أو قبيحاً بنوعه لكانت الانفعالات التي موضوعها حسنٌ حسنة كالمحبة والشوق واللذة والانفعالات التي موضوعها قبيحٌ قبيحةً بنوعها كالبغض والجبن والألم. وهذا بين البطلان. فإذا ليس شيء من الانفعالات حسناً أو قبيحاً بنوعه

٣ وأيضاً ليس نوعٌ من أنواع الانفعال الا وهو موجودٌ في بعض الحيوانات العجم والحسن الأدبي لا يوجد إلا في الإنسان. فإذا ليس شيء من الانفعالات حسناً أو قبيحاً بنوعه

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٠ ب ٥ «الرحمة ترجع إلى الفضيلة» وقول الفيلسوف أيضاً في الخلقيات ك ٢ ب ٧ «الحياة انفعالٌ محمودٌ» فإذا بعض الانفعالات حسنٌ أو قبيح بنوعه

والجواب أن يقال يظهر ان الكلام على الانفعالات يجب أن يكون كالكلام على الأفعال على ما مر في مب ١٨ ف ٦ و ٧ ومب ٢٠ ف ٣ أي أن نوع الفعل أو الانفعال يجوز اعتباره على نحوين أولاً باعتباره في جنس الطبيعة وبهذا الاعتبار لا يتعلق الحسن أو القبح الأدبي بنوع الفعل أو الانفعال والثاني باعتباره في جنس الأدب أي من حيث يشتركان في شيء من الإرادي وحكم العقل وبهذا الاعتبار يجوز أن يتعلق الحسن والقبح الأدبي بنوع الانفعال من حيث يُعتبر موضوع الانفعال شيئاً موافقاً في نفسه العقل أو مخالفاً له كما يظهر في الحياة الذي هو تخوف أمر قبيح وفي الحسد الذي هو اغتمام بنعمة الغير إذ بهذا الاعتبار يتعلقان بنوع الفعل الظاهر

إذا أُجيب على الأول بأن تلك الحجة تنتج على الانفعالات باعتبار في نوع الطبيعة أي من حيث يُعتبر الشوق الحسي في نفسه واما من حيث ينقاد للعقل فالحسن والقبح العقلي ليس يحصل عن انفعالاته بالعرض بل بالذات

وعلى الثاني بأن الانفعالات التي تميل إلى الخير الحقيقي حسنة وكذا التي تنفر عن الشر الحقيقي واما الانفعالات التي بعكس ذلك تنفر عن الخير وتميل إلى الشر فقيحة  
وعلى الثالث بأن الشوق الحسي لا ينقاد للعقل في الحيوانات العجم ولكنه من حيث ينقاد لقوة حاکمة طبيعية خاضعة للعقل الأعلى الذي هو العقل الإلهي كان في هذه الحيوانات ما يشبه حسن 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 الغضب إلى انفعالات الشهوانية — ٢ في نسبة انفعالات الشهوانية بعضها إلى بعض — ٣ في نسبة انفعالات الغضب بعضها إلى بعض — ٤ في الأصول الأربعة للانفعالات

#### الفصل الأول

في أن الانفعالات الغضبية هل هي متقدمة على انفعالات الشهوانية أو بالعكس  
يُخطى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن انفعالات الغضبية متقدمة على انفعالات الشهوانية فإن ترتيب الانفعالات تابع لترتيب الموضوعات. وموضوع الغضبية هو الخير الشاق الذي يظهر أنه أعلى من الخيرات الأخر. فيظهر إذن أن انفعالات

## الغضبية متقدمة على انفعالات الشهوانية

٢ وأيضاً ان المحرك متقدّم على المتحرك. ونسبة الغضبية إلى الشهوانية نسبة المحرك إلى المتحرك إذ إنما أُوتِيَتْهَا الحيوانات لرفع الموانع التي تمتنع بها الشهوانية عن التمتع بموضوعها كما مر في مب ٢٣ ف ١ ومزيل المانع يتضمن حقيقة المحرك كما في الطبيعيات ك ٨ م ٣٢. فإذا انفعالات الغضبية متقدمة على انفعالات الشهوانية

٣ وأيضاً ان اللذة والألم من انفعالات الشهوانية وهما يعقبان انفعالات الغضبية فقد قال الفيلسوف في الخليقات ك ٤ ب ٥ «القصاص يسكن سورة الغضب بجعله اللذة بدلاً من الألم». فإذا انفعالات الشهوانية متأخرة عن انفعالات الغضبية

لكن يعارض ذلك ان انفعالات الشهوانية تتعلق بالخير المطلق وانفعالات الغضبية تتعلق بالخير المقيد أي بالخير الشاق. ولكون الخير المطلق متقدماً على الخير المقيد يظهر ان انفعالات الشهوانية متقدمة على انفعالات الغضبية

والجواب أن يُقال إن انفعالات الشهوانية تتناول أكثر مما تتناوله انفعالات الغضبية فان في انفعالات الشهوانية شيئاً يرجع إلى الحركة كالشوق وشيئاً يرجع إلى السكون كاللذة والألم وليس في انفعالات الغضبية ما يرجع إلى السكون بل ما يرجع إلى الحركة فقط وتحقيق ذلك ان ما يُسكن عنده لا يتضمن حقيقة المتعسر أو الشاق الذي هو موضوع الغضبية والسكون لكونه غاية الحركة فهو متقدم في القصد ولكنه متأخر في الدرك فإذا اعتُبرت انفعالات الغضبية بالقياس إلى 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 ١٢: «فرحين من الرجاء» واما انفعال الشهوانية المفيد سكوناً في الشر وهو الألم فهو متوسط بين انفعاليين من انفعالات الغضبية

فانه يتبع الخوف لأنه متى وقع الشر المرهوب حصل الألم ويسبق حركة الغضب لأن حملَ الألم السابق إنساناً على الانتقام يرجع إلى حركة الغضب ولكون المجازاة على الشر تُعتبر خيراً فمتى أدرك الغضوب ذلك حصلت له اللذة وهكذا يتضح ان كل انفعال من انفعالات الغضبية ينتهي إلى ما يرجع إلى السكون من انفعالات الشهوانية أي إلى اللذة أو الألم. واما إذا اعتبرت انفعالات الغضبية بالقياس إلى انفعالات الشهوانية المفيدة حركة فواضح ان انفعالات الشهوانية متقدمة عليها لأنها تزيد شيئاً على انفعالات الشهوانية كما أن موضوع الغضبية أيضاً يزيد على موضوع الشهوانية المشقة أو الصعوبة فإن الرجاء يزيد على الشوق جهد النفس وسموها إلى إدراك الخير الشاق والخوف يزيد على الكراهية أو المقت انكساراً في النفس بسبب صعوبة الشر. فإذا انفعالات الغضبية متوسطة بين ما يفيد من انفعالات الشهوانية حركة إلى الخير أو الشر وما يفيد منها سكوناً في الخير أو الشر وهكذا يتضح ان انفعالات الشهوانية منها مبدأ انفعالات الغضبية وإليها مصيرها

إذا أُجيب على الأول بأن تلك الحجة إنما تتجه لو كان من حقيقة موضوع الشهوانية أن يكون شيئاً مقابلاً للشاق كما أن من حقيقة موضوع الغضبية أن يكون شاقاً إلا أنه لما كان موضوع الشهوانية هو مطلق الخير كان متقدماً بالطبع على موضوع الغضبية تقدّم العام على الخاص

وعلى الثالث بأن مزيل المانع ليس محركاً بالذات بل بالعرض وكلامنا الآن على نسبة الانفعالات بالذات وأيضاً فالغضبية تزيل ما يمنع سكون الشهوانية في موضوعها وهذا ليس يلزم عنه سوى ان انفعالات الغضبية سابقة على انفعالات الشهوانية الراجعة إلى السكون والتي عليها يتجه الاعتراض الثالث أيضاً

## الفصل الثاني

في أنَّ المحبة هل هي أول انفعالات الشهوانية

يُتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن المحبة ليست أول انفعالات الشهوانية فإن اسم القوة الشهوانية موضوع من الشهوة التي هي والشوق انفعال واحد بعينه. وإنما يسمّى شيء مما هو سابق عليه كما في كتاب النفس ٢ م ٤٩. فالشهوة إذن سابقة على المحبة

٢ وأيضاً ان المحبة تفيد نوعاً من الاتصال فقد عرفها ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ مق ٩ بأنها قوة جامعة ومؤلفة. والشهوة أو الشوق حركة إلى الاتصال بالمتشوّق أو المنشوّق إليه. فالشهوة إذن متقدمة على المحبة

٣ وأيضاً ان العلة متقدمة على المعلول. وقد تكون اللذة علة للمحبة فإن بعضاً يحبون لأجل اللذة كما في الخليقات ك ٨ ب ٢ و ٣. فاللذة إذن متقدمة على المحبة. فإن لم تكن المحبة أول انفعالات الشهوانية

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ٧ و ٩ «المحبة منشأ جميع الانفعالات فالمحبة المشتاقة إلى إدراك المحبوب هي الشهوة ومتى أدركته وتمتعت به فهي اللذة» فالمحبة إذن أول انفعالات الشهوانية

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ٧ و ٩ «المحبة منشأ جميع الانفعالات فالمحبة المشتاقة إلى إدراك المحبوب هي الشهوة ومتى أدركته وتمتعت به فهي اللذة» فالمحبة إذن أول انفعالات الشهوانية

والجواب أن يقال إن موضوع الشهوانية هو الخير والشر والخير متقدم طبعاً على الشر لكون الشر هو عدم الخير فإذا جميع الانفعالات التي موضوعها الخير متقدمة طبعاً على الانفعالات التي موضوعها الشر أي كلّ منها متقدم على الانفعال الذي يقابله لأن طلب الخير هو الذي يدعو إلى الهرب عن الشر المقابل له. والخير يتضمن حقيقة الغاية التي هي أول في القصد وآخر في الدرك فإذا يجوز أن يعتبر ترتيب انفعالات الشهوانية بحسب القصد أو بحسب الدرك اما بحسب الدرك فالأول ما يحصل أولاً في ما يتوجه إلى الغاية ولا يخفى ان كل ما يتوجه إلى الغاية يحصل

فيه أولاً الاستعداد أو المعادلة للغاية إذ ليس يتوجه شيء إلى غاية غير معادلة له ثم يتحرك إلى الغاية ثم يسكن فيها بعد إدراكها فاستعداد الشوق أو معادلته للخير هو المحبة التي إنما هي الارتياح إلى الخير والحركة إلى الخير هي الشوق أو الشهوة والسكون في الخير هو اللذة وعلى هذا الترتيب فالمحبة متقدمة على الشوق والشوق متقدم على اللذة وأما بحسب ترتيب القصد فالأمر بالعكس لأن اللذة المقصودة علة للشوق والمحبة لأن اللذة هي التمتع بالخير والتمتع بالخير غاية على نحو ما كالخير كما مر في مب ١١ ف ٣

إذا أُجيب على الأول بأننا إنما نسمي شيئاً على حسب معرفتنا له لأن الألفاظ دلائل العقول كما قال الفيلسوف في العبارة ك ١ ونحن في الأغلب نعرف العلة بالمعلول ومعلول المحبة هو اللذة متى أدرك المحبوب والشوق أو الشهوة متى لم يدرك والمحبة يُشعر بها أكثر متى حصلت عن الاحتياج كما قال اوغسطينوس في الثالث ك ١٠ ب ١٢ وعلى هذا فالشهوة أعظم محسوسية من سائر انفعالات الشهوانية ولذلك سميت القوة منها

وعلى الثاني بأن اتصال المحبوب بالمحب على نحوين أحدهما حقيقي وذلك متى اقترن المحب بالمحبوب في الخارج وهذا يرجع إلى اللذة اللاحقة الشوق والثاني شوقي وذلك متى كان في المحب استعداد أو معادلة للمحبوب باعتبار أن ما له استعداد لآخر أو ميل إليه يشاركه في شيء منه والاتصال المدلول عليه بالمحبة على هذا النحو متقدم على حركة الشوق وعلى الثالث بأن اللذة إنما تكون علة للمحبة من حيث هي متقدمة في الذهن

### الفصل الثالث

في أن الرجاء هل هو أول انفعالات الغضبية

يُتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الرجاء ليس أول انفعالات الغضبية فإن

اسم القوة الغضبية مأخوذاً من الغضب. ولكون التسمية تُجَعَل من المتقدم يظهر ان الغضب متقدماً على الرجاء

٢ وأيضاً ان الشاق هو موضوع الغضبية. ومحاولة دفع شرٍ مضادٍ يُخَشَى وقوعه في المستقبل مما يرجع إلى التهور أو دفع شرٍ واقع في الحاضر مما يرجع إلى الغضب يظهر انه اشق من محاولة تحصيل خيرٍ ما على وجه الإطلاق وكذلك يظهر ان محاولة دفع الشر أشق من محاولة دفع الشر المستقبل. فيظهر إذن ان الغضب متقدماً على التهور والتهور متقدماً على الرجاء فلا يكون الرجاء متقدماً

٣ وأيضاً ان الرجوع عن المنتهى يقع في الحركة إلى الغاية قبل التوجه إليه. والجبن واليأس يفيد أن الرجوع أو النفور عن شيءٍ والتهور والرجاء يفيدان التوجه أو الميل إلى شيءٍ. فإذا الجبن واليأس متقدمان على الرجاء والتهور

لكن يعارض ذلك انه كلما كان شيءٌ أقرب إلى الأول كان أكثر تقدماً. والرجاء أقرب إلى المحبة التي هي أول الانفعالات. فالرجاء إذن هو الأول بين الانفعالات الغضبية كلها

والجواب أن يُقال إن جميع انفعالات الغضبية تفيد حركةً إلى شيءٍ كما مر في ف ١. والحركة إلى شيءٍ يمكن حصولها في الغضبية عن أمرين احدهما مجرد الاستعداد أو المعادلة للغاية وهذا يرجع إلى المحبة أو البغض والثاني حضور الخير أو الشر وهذا يرجع إلى الألم أو اللذة وليس ينشأ عن حضور الخير انفعالٌ في الغضبية كما مر في مب ٢٢ ف ٣ بل ينشأ عن حضور الشر انفعال الغضب ولما كان الاستعداد أو المعادلة للغاية متقدماً في طريقة الدرك على إدراك الغاية كان الغضب آخر انفعالات الغضبية كلها بحسب طريقة الدرك وأما سائر انفعالات الغضبية المفيدة حركةً لاحقةً ما يتعلق بالخير أو الشر من المحبة أو البغض فما كان

منها موضوعه الخير وهو الرجاء واليأس فهو متقدّم طبعاً على ما موضوعه الشر وهو التهور والجبن إلا أن الرجاء متقدّم على اليأس لأن الرجاء حركة إلى الخير من حيث هو خيرٌ ولكون الخير جاذباً من طبعه كان الرجاء حركة إلى الخير بالذات وأما اليأس فهو نفورٌ عن الخير وهذا لا يلائم الخير من حيث هو خير بل باعتبار أمرٍ آخر ولذلك كان بمنزلة ما بالعرض وكذلك الجبن أيضاً لكونه نفوراً عن الشر متقدّم على التهور. وأما كون الرجاء واليأس متقدمين طبعاً على الجبن والتهور فظاهر من أنه كما أن اشتهاه الخير سببٌ لاجتناب الشر كذلك الرجاء واليأس سببٌ للجبن والتهور لأن التهور يترتب على رجاء الانتصار والجبن يترتب على اليأس من الغلب والغضب يترتب على التهور إذ ليس يغضب أحدٌ فيطلب الانتقام ما لم تدعه الجراءة إلى الانتقام كما قال ابن سينا في الطبيعيات ك ٦. ومن ذلك يتضح ان الرجاء هو الأول بين انفعالات الغضب كلها وإذا أردنا أن نعلم ترتيب جميع الانفعالات بحسب طريقة الدرك فالأول بينها المحبة والبغض ثم يليهما الشوق والهرب ثم الرجاء واليأس ثم الجبن والتهور ثم الغضب ثم اللذة والألم اللذان يلحقان جميع الانفعالات كما في الخليقات ك ٢ ب ٥ إلا أن المحبة متقدمة على البغض والشوق على الهرب والرجاء على اليأس والجبن على التهور واللذة على الألم كما يستفاد مما تقدم قريباً وفي الفصلين السابقين

إذاً أجيب على الأول بأن الغضب لكونه ينشأ عن الانفعالات الأخر كما ينشأ المعلول عن العلل السابقة كان أظهر منها فسمّيت به القوة

وعلى الثاني بأنه ليس الشاق سبب الميل أو الاشتهاه بل الخير ولهذا كان الرجاء الذي يتعلق بالخير على نحو أصل متقدماً على سواء وإن كان التهور أو الغضب يتعلق أحياناً بما هو أشقُّ

وعلى الثالث بأن الشوق يتحرك أولاً وبالذات إلى الخير على أنه موضوعه

الخاص ومن ذلك ينشأ نفوره عن الشر فإن حركة القوة الشوقية لا تعادل الحركة الطبيعية بل قصد الطبيعة والطبيعة تقصد الغاية قبل رفع المضاد الذي إنما يُسعى وراءه لأجل إدراك الخير

### الفصل الرابع

في أن اللذة والألم والرجاء والخوف هل هي أصول الانفعالات

يُتخطى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن اللذة والألم والرجاء والخوف ليست أصول الانفعالات فان اوغسطينوس لم يذكر الرجاء بل ذكر مكانه الشهوة في مدينة الله ك ١٤ ب ٧ و ٩

٢ وأيضاً ان للانفعالات النفسانية طريقتين من الترتيب أي ترتيب القصد وترتيب الدرك فاما تُعتبر أصول الانفعالات بحسب ترتيب القصد فتتخصر في اللذة والألم اللذين هما الانفعالات الغائيان أو تُعتبر بحسب ترتيب الدرك فتكون المحبة هي أصل الانفعالات. فإذا لا يصح بوجه من الوجوه جعل أصول الانفعالات في اللذة والألم والرجاء والخوف

٣ وأيضاً كما أن التهور يصدر عن الرجاء كذلك الخوف يصدر عن اليأس فإذاً اما يجب أن يُجعل أصل الانفعالات في الرجاء واليأس من حيث هما علتان أو في الرجاء والتهور باعتبار النسب الذي بينهما

لكن يعارض ذلك قول بويسيوس في التعزية ك ١ قص ٧ في ذكره الأصول الأربعة للانفعالات «اطرد اللذة والخوف ودع عنك الرجاء ولا ينزلن بك ألم»

والجواب أن يقال إن هذه الانفعالات الأربعة يقال لها بالاجمال أصول الانفعالات اما اللذة والألم فلكونها مكملين وغائيين مطلقاً بالنسبة إلى جميع الانفعالات ولذلك يلحقان جميع الانفعالات كما في الخلقيات ك ٢ ب ٥ واما

الخوف والرجاء فلأنهما مكمّان لا مطلقاً بل في جنس الحركة الشوقية إلى شيء لأن الحركة باعتبار الخير تبتدئ في المحبة وتصير إلى الشوق وتنتهي في الرجاء وباعتبار الشر تبتدئ في البغض وتصير إلى الكراهية وتنتهي في الخوف ومن ثمة جرت العادة بأن يُعتَبر عدد هذه الانفعالات الأربعة باعتبار اختلاف الحال والاستقبال لأن الحركة تتجه إلى شيء مستقبل والسكون يحصل في شيء حاضر فالخير الحاضر يتعلق به اللذة والشر الحاضر يتعلق به الألم والخير المستقبل يتعلق به الرجاء والشر المستقبل يتعلق به الخوف وأما سائر الانفعالات التي تتعلق بالخير أو بالشر الحاضر أو المستقبل فترجع إلى هذه الأربعة من حيث تستكمل بها ولذلك ذهب بعض إلى أن هذه الانفعالات الأربعة إنما تُجعل أصولاً للانفعالات لكونها عامة على أن هذا إنما يصح إذا كان المراد بالرجاء والخوف حركة شوقية متوجهة بالأجمال إلى اشتهاء شيء أو الهرب من شيء

إذا أُجيب على الأول بأن أوغسطينوس إنما ذكره الشهوة مكان الرجاء لتعلقهما بشيء واحد وهو الخير المستقبل

وعلى الثاني بأن هذه الانفعالات تُجعل أصولاً بحسب ترتيب القصد والكمال على أن خوف والرجاء وإن لم يكونا انفعالين أخيرين مطلقاً لكنهما أخيران في جنس الانفعالات المتوجهة إلى شيء باعتبار كونه مستقبلاً ولا يبقى محل للاعتراض إلا من جهة الغضب إلا أنه لا يمكن جعله أصلاً من أصول الانفعالات لأنه معلول للتهور الذي لا يجوز أن يكون أصلاً للانفعالات كما سيأتي في مب ٤٥ ف ٢

وعلى الثالث بأن اليأس يفيد النفور عن الخير وهذا يشبه أن يكون بالعرض والتهور يفيد الميل إلى الخير وهذا أيضاً يحصل بالعرض ولذلك لا يجوز أن يكون هذان الانفعالات أصليين لأن ما بالعرض يمتنع أن يكون أصلاً لغيره وكذا أيضاً يمتنع ذلك في الغضب لترتبته على التهور



## المبحث السادس والعشرون في الانفعالات النفسانية بالتفصيل وأولاً في المحبة وفيه أربعة فصول

ثم يجب النظر في الانفعالات النفسانية بالتفصيل وأولاً في انفعالات الشهوانية ثم في انفعالات الغضبية والبحث الأول على ثلاثة أقسام فسنبحث أولاً في المحبة والبغض وثانياً في الشهوة والهرب وثالثاً في اللذة والألم. أما المحبة فيُبحث فيها عن ثلاثة أمور — ١ عن المحبة نفسها — ٢ عن علتها — ٣ عن معلولاتها. أما الأول فالبحث فيه يدور على أربع مسائل — ١ — في أن المحبة هل هي إلى الشهوانية — ٢ هل هي انفعال — ٣ هل هي عين الحب — ٤ هل تصح قسمتها إلى محبة صداقة ومحبة شهوة

### الفصل الأول

في أن المحبة هل هي إلى الشهوانية

يُخطئ إلى الأول بأن يقال: يظهر أن المحبة ليست إلى الشهوانية ففي ح ك ٨: ٢ «أحببتها أي (الحكمة) والتمستها منذ صباي». والشهوانية لكونها جزءاً من الشوق الحسي ليس في قدرتها التوجه إلى الحكمة التي لا تدرك بالحس. فالمحبة إذن ليست إلى الشهوانية

٢ وأيضاً يظهر أن المحبة هي نفس كل انفعال فقد قال أوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ٧ «المحبة المشتاقة إلى إدراك المحبوب هي الشهوة ومتى أدركته وتمتعت به فهي اللذة ومتى هربت مما يضاده فهي الخوف ومتى وقع ما يضاده وشعرت به فهي الألم» وليس كل انفعال إلى الشهوانية بل الخوف المذكور هنا إلى الغضبية. فإذا لا يصح أن تجعل المحبة بالإطلاق إلى الشهوانية

٣ وأيضاً ان ديونيسيوس أثبت في الأسماء الإلهية ب ٤ مقا ٩ محبة طبيعية. والمحبة الطبيعية أولى في ما يظهر بأن تجعل إلى القوى الطبيعية المختصة بالنفس النباتية. فالمحبة إذن ليست إلى الشهوانية بوجه الإطلاق

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الجدَل ك ٢ ب ٣ ان المحبة إلى الشهوانية

والجواب أن يُقال إنَّ المحبة شيءٌ راجعٌ إلى الشوق إذ موضوع كلٍ منهما الخير فهي إذن تختلف باختلاف الشوق فمن الشوق ما لا يلحق إدراك المشتاق بل بل إدراك غيره وهذا يقال له شوقٌ طبيعيٌّ فإن الأشياء الطبيعية تنتهي ما يلائمها في طباعها لا بإدراكها بل بإدراك مُبدع الطبيعة كما أسلفنا في ق ١ مب ١٠٣ ف ١ و ٢ و ٣ ومنها ما يلحق إدراك المشتاق لكن بالإيجاب لا بالاختيار وهذا هو الشوق الحسي الذي في الحيوانات العجم وأما الذي في الناس فيحصل بشيءٍ من الاختيار من حيث ينقاد للعقل ومنه ما يلحق إدراك المشتاق باختياره وهذا هو الشوق العقلي الذي يقال له إرادة. وفي كلٍ من هذه الأشواق يقال محبةٌ لما هو مبدأ الحركة المتوجهة إلى الغاية المحبوبة ومبدأ هذه الحركة في الشوق الطبيعي هو ميل المشتاق طبعاً إلى ما يميل إليه وهذا يجوز أن يقال له محبة طبيعية كما أن ميل الجسم الثقيل إلى الوسط ناشئ عن الثقل ويجوز أن يقال له محبة طبيعية وكذلك موافقة الشوق الحسي أو الإرادة لخيرٍ ما أي التلذذ بالخير يقال لها محبة حسية أو عقلية. فإذا المحبة الحسية تحصل في الشوق الحسي كما أن المحبة العقلية تحصل في الشوق العقلي وهي إلى الشهوانية لأنها تقال بالقياس إلى مطلق الخير لا بالقياس إلى الشاق الذي هو موضوع الغضبية

إذا أُجيب على الأول بأن الكلام في تلك الآية على المحبة العقلية

وعلى الثاني بأن المحبة تطلق على الخوف واللذة والشهوة والألم لا باعتبار اتحاد الماهية بل باعتبار كونها علةً لها

وعلى الثالث بأن المحبة الطبيعية ليست في قوى النفس النباتية فقط بل في جميع قوى النفس وفي جميع أجزاء البدن أيضاً وفي جميع الأشياء على وجه الإطلاق لأن لكل شيء شيئاً جميلاً وخيراً محبوباً كما قال ديونيسيوس في الموضع المشار إليه في الاعتراض إذ لكل شيء ميلٌ طبيعيٌّ إلى ما يلائمه في طبعه

## الفصل الثاني

### هل المحبة انفعال

يُتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن المحبة ليست انفعالاً إذ ليس الانفعال قوة. وكل محبة فهي قوة كما قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ مقاً ٩. فإذا ليست المحبة انفعالاً ٢ وأيضاً أن المحبة اتصالٌ أو ارتباطٌ كقول أوغسطينوس في كتاب الثالث ٨ ب ١٠. والاتصال أو الارتباط ليس انفعالاً بل إضافة. فإذا ليست المحبة انفعالاً ٣ وأيضاً قال الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ٢٢ أن الانفعال حركة. والمحبة لا تدل على حركة الشوق التي هي الاشتهااء بل على مبدأ هذه الحركة. فهي إذن ليست انفعالاً لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلفيات ك ٧ ب ٥ «المحبة انفعال»

والجواب أن يُقال إنَّ الانفعال هو حصول أثر الفاعل في المنفعل والفاعل الطبيعي يُصدر في المنفعل أثرين فهو أولاً يفيد الصورة وثانياً يفيد الحركة اللاحقة الصورة كما أن المولد يفيد الجسم النقل والحركة اللاحقة النقل والنقل الذي هو مبدأ الحركة إلى الخير الطبيعي يجوز أن يقال له على نحو ما محبةٌ طبيعية بسبب ما يقارنه من الميل الطبيعي. وكذلك أيضاً المشتهى يفيد الشهوة أولاً موافقةً له وهي تلذذٌ بالمشتهى يلحقه الحركة إليه الحركة الشوقية تحدث بالاستدارة كما في كتاب

النفس ٣ م ٥٥ فإن المشتهى يحرك الشهوة مُلقياً فيها على نحو ما غاية قصدها فتميل إلى إدراكه حقيقة فيكون منتهى الحركة حيث كان مبدؤها. فتأثر الشهوة الأول من المشتهى يقال له محبة وهي ليست شيئاً سوى الارتياح إلى المشتهى وهذا الارتياح يلحقه الحركة إلى المشتهى وهي الشوق ثم يحصل في آخر الأمر السكون وهو اللذة. وعلى هذا فلكون المحبة قائمة بتأثر الشهوة من المشتهى يتضح أن المحبة انفعالٌ وهي حقيقة في الشهوانية ومجازاً في الإرادة

إذاً أجيب على الأول بأنه لما كانت القوة هي مبدأ الحركة أو الفعل سمى ديونيسيوس المحبة قوةً من حيث هي مبدأ الحركة الشوقية

وعلى الثاني بأن المحبة يقال اتصال من حيث ان الشهوة المُحبة تتعلق بما تحبه بالارتياح تعلقها بنفسها أو بشيءٍ منها وهكذا يتضح ان المحبة ليست إضافة الاتصال بل الاتصال لاحقاً لها ومن ثمة قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ مقاً ٩ ان المحبة قوة جامعة وقال الفيلسوف في السياسة ك ٢ ب ٢ «الاتصال فعل المحبة»

وعلى الثالث بأن المحبة وان كانت لا تدل على حركة الشهوة المتجهة إلى المشتهى لكنها تدل على حركتها التي تتأثر بها من المشتهى لترتاح إليه

### الفصل الثالث

في أنَّ المحبة هل هي عين الحب

يُنخَطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن المحبة هي عين الحب فقد قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ مقاً ٩ «ان نسبة المحبة إلى الحب كنسبة الأربعة إلى الاثنين المكررين والمستقيم الخطوط إلى ذي الخطوط المستقيمة» وهذه الأشياء تدل على واحدٍ بعينه. فإذاً المحبة والحب يدلان على واحدٍ بعينه

٢ وأيضاً ان الحركات الشوقية تتغير بتغايير الموضوعات. وموضوع الحب والمحبة

واحد بعينه. فهما إذن واحدٌ بعينه

٣ وأيضاً إذا كان الحب والمحبة متغايرين في شيءٍ فأخص ما يتغايران فيه على ما يظهر كون الحب يُخصُّ بالخير والمحبة تخص بالشر كما قال بعضٌ على ما روى اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ٧. ولكنهما لا يتغايران في ذلك فقد ورد في الكتاب المقدس استعمال كليهما في الخير والشر كما قال اوغسطينوس هناك. فهما إذن ليسا متغايرين كما انتج اوغسطينوس هناك أيضاً بقوله ان المحبة والحب ليسا شيئين مختلفين

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الموضوع المتقدم ذكره ان «بعض القديسين يرى ان اسم المحبة أولى بالالهيات من اسم الحب»

والجواب ان يُقال إنَّ المحبة والحب والإعزاز والصدقة تدل على واحدٍ بعينه على نحو ما لكنها تختلف في أنَّ الصداقة بمنزلة ملكة كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٨ ب ٥ والمحبة والحب يدلان على معناهما بطريق الفعل أو الانفعال والاعزاز يجوز فيه اعتبار الأمرين إلا أن دلالة هذه الثلاثة على الفعل مختلفة فان المحبة أعمُّها لأن كل حب او اعزاز محبةٌ ولا يُعكس فالحب يزيد على المحبة معنى الانتخاب السابق كما يظهر من لفظه (أي dilectio في اللاتينية) ولذلك فهو ليس في الشهوانية بل في الإرادة فقط وهو خاصٌ بالطبيعة الناطقة والاعزاز يزيد على المحبة معنى كمالٍ لها وهو تعظيم قدر المحبوب كما يستفاد من لفظه (أي charitas في اللاتينية) إذاً أجيب على الأول بأن كلام ديونيسيوس على المحبة والحب باعتبارهما في الشوق العقلي فان المحبة بهذا الاعتبار نفس الحب

وعلى الثاني بأن موضوع المحبة أعم من موضوع الحب لأنها أكثر تناولاً منه كما مرَّ في جرم الفصل

وعلى الثالث بأن المحبة والحب لا يختلفان باختلاف الخير والشر بل بما تقدم في جرم الفصل على انهما واحدٌ بعينه في الجزء العقلي وعلى هذا المعنى يُحمل كلام اوغسطينوس في المحبة ومن ثمة قال بعد ذلك ان «الإرادة المستقيمة هي المحبة الصالحة والإرادة الفاسدة هي المحبة الطالحة» إلا أنه لما كانت المحبة التي هي انفعال الشهوانية تميل بكثيرٍ إلى الشر حمل ذلك بعضاً على إثبات التفرقة المشار إليها في الاعتراض

وعلى الرابع بأنه إنما جعل بعضُ اسم المحبة حتى في الإرادة أيضاً أولى بالالهيات من اسم الحب لأن المحبة تدل على انفعالٍ ولا سيما باعتبارها في الشوق الحسي والحب يقتضي تقدم حكم العقل وتوجه الإنسان إلى الله بالمحبة بطريقة الانفعال مجذوباً على نحو ما منه تعالى اسهل وأعظم من توجهه إليه بمجرد إرشاد العقل الذي هو شأن الحب كما مر في جرم الفصل ولهذا كانت المحبة أولى بالالهيات من الحب

### الفصل الرابع

هل يصح قسمة المحبة إلى محبة صداقة ومحبة شهوة

يُتَخَطَّى إلى الرابع بأن يقال: يظهر انه لا يصح قسمة المحبة إلى محبة صداقة ومحبة شهوة فإن المحبة انفعالٌ والصداقة ملكة كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٨ ب ٥. والملكة لا يجوز أن تكون قسماً للانفعال. فإذاً ليس يصح قسمة المحبة إلى محبة شهوة ومحبة صداقة

٢ وأيضاً ليس يُقسَم شيءٌ إلى ما هو قسيمه فليس الإنسان قسيماً للحيوان. والشهوة قسيمةٌ للمحبة على أنها انفعالٌ مغايرٌ لها. فيمتنع إذن ان تكون الشهوة قسماً للمحبة

وأيضاً ان الصداقة ثلاثة أقسام مفيدة ومستلذة ومحمودة كما قال الفيلسوف

في الخلقيات ك ٨ ب ٣. والصدقة المفيدة والمستلذة تتضمن الشهوة. فإذا لا يجب جعل الشهوة قسيمة للصدقة

لكن يعارض ذلك ان من الأشياء ما يقال اننا نحبه لكوننا نشتهيها كما يُقال إنّ إنساناً يحب الخمر بسبب الحلاوة التي يشتهيها فيها كما في كتاب الجدل ٢ ب ٢. وليس يُقال إنّ لنا صداقة مع الخمر أو نحوها كما في الخلقيات ك ٨ ب ٢. فإذا محبة الشهوة غيرٌ ومحبة الصداقة غيرٌ

والجواب أن يُقال إنّ المحبة هي إرادة الخير لشيءٍ كما قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٤. فإذا حركة المحبة تتوجه إلى أمرين أي إلى الخير الذي يريده المحب لشيءٍ أي لنفسه أو لغيره وإلى ما يريد له الخير فالخير الذي يريده المحب لغيره يتعلق به محبة الشهوة وما يريد له المحبُ الخيرَ يتعلق به محبة الصداقة وهذه القسمة تُعتبر بحسب المتقدم والمتأخر لأن ما يُحبُّ بمحبة الصداقة يُحبُّ مطلقاً ولذاته وما يُحبُّ الشهوة فليس يحب مطلقاً ولذاته بل لغيره لأنه كما أن الموجود لذاته مطلقاً ما حصل على الوجود في نفسه والموجود من وجهٍ ما كان وجوده في غيره كذلك الخير المساوق الموجود خيراً مطلقاً متى كان حاصلاً في نفسه على الخيرية وخيراً من وجهٍ متى كان خيراً لغيره وعلى هذا فالمحبة التي يُحبُّ بها شيءٌ ليكون له خيراً محبةٌ بالإطلاق والمحبة التي يُحبُّ بها شيءٌ ليكون خيراً لآخر محبةٌ من وجهٍ

إذا أُجيب على الأول بأن المحبة لا تقسم إلى صداقة وشهوة بل إلى محبة صداقة ومحبة شهوة إذ إنما يقال صديقٌ حقيقةً لمن نريد له خيراً وما نريده لأنفسنا يقال اننا نشتهي

وبذلك يتضح الجواب على الثاني

وعلى الثالث بأن الصداقة المفيدة والمستلذة يريد بها الصديق خيراً لصديقه

وبهذا الاعتبار تحصل حقيقة الصداقة إلا أنه لما كان يقصد أيضاً بذلك الخير لذته وفائدته كانت الصداقة المفيدة والمستلذة من حيث تُعتبر من جهة محبة الشهوة عارية عن حقيقة الصداقة الحقيقية



### المبحث السَّابع والعشرون في علة المحبة - وفيه أربعة فصول

ثم يجب النظر في علة المحبة والبحث في ذلك يدور على أربع مسائل — ١ في أن الخير هل هو وحده علة للمحبة — ٢ هل المعرفة علة لها — ٣ هل المشابهة علة لها — ٤ هل انفعال آخر نفساني علة لها

#### الفصل الأول

في أن الخير هل هو وحده علة للمحبة

يُتخطى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن ليس الخير وحده علة المحبة إذ ليس الخير علة المحبة إلا لكونه يُحبُّ وقد يعرض أن يُحبُّ الشرُّ أيضاً كقوله في مز ١٠: ٦ «من يحب الجور يبغض نفسه» وإلا لكانت كل محبة صالحة. فإذاً ليس الخير وحده علة المحبة

٢ وأيضاً قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٤ «انا نحب من يقرُّ بشره» فيظهر إذن ان الشر هو علة الخير

٣ وأيضاً قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ مقا ٩ «ليس الخير وحده محبوباً عند الجميع بل الجميل أيضاً»

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثلاث ٣ «ليس يُحبُّ حقيقةً

إلا الخير فقط» فالخير إذن علة المحبة

والجواب أن يُقال إنَّ المحبة إلى القوة الشوقية التي هي قوة منفعة كما مرَّ المبحث الآنف ف ١ فنسبة موضوعها إليها نسبة علة حركتها أو فعلها وعلى هذا فإنما يكون علة المحبة بالخصوص ما كان موضوعها وموضوع المحبة الخاص هو الخير لأن المحبة تدل على ميل طبيعي أو ارتياح في المحب إلى المحبوب كما مرَّ في المبحث الآنف ف ١ و ٢ وإنما يكون خيراً لشيء ما كان معادلاً له ويميل إليه طبعاً ذلك الشيء ومن ذلك يتحصل أن الخير هو العلة الخاصة للمحبة

إذا أُجيب على الأول بأن الشر لا يُحبُّ أصلاً إلا باعتبار الخير أي من حيث هو خيرٌ من وجهٍ ويُعتبر خيراً مطلقاً وعلى هذا يكون شيءٌ من المحبة قبيحاً من حيث تميل إلى ما ليس خيراً حقيقياً بالإطلاق وبهذا المعنى يحب الإنسان الجور من حيث يجر منه لنفسه خيراً كاللذة أو المال أو نحو ذلك

وعلى الثاني بأن من يقر بشره فليس يُحبُّ لأجل الشر بل لأجل اقراره به فإن اقرار الإنسان بشره يتضمن حقيقة الخير من حيث ينفي التدليس أو التلبيس

وعلى الثالث بأن الجميل والخير واحدٌ ذاتاً وإنما يتغايران اعتباراً فقط لأنه لما كان الخير ما يشتهيهِ كل شيء كان من حقيقته أن تسكن الشهوة عنده. وأما الجميل فمن حقيقته أن تسكن الشهوة في منظره أو إدراكه ولذلك إنما يتعلق به من الحواس بوجه الخصوص ما كان منها مدركاً بالوجه الأخص وهو البصر والسمع الخادمان للعقل فانا نقول مناظر جميلة وأصوات جميلة وأما محسوسات الحواس الأخر فلا نصفها بالجمال فلا نقول طعومٌ أو روائح جميلة وبذلك يتضح أن الجميل يزيد على الخير نسبةً إلى القوة المدركة فإن الخير يُطلق على ما يروق للشهوة مطلقاً والجميل يُطلق على ما يروق لها مجرد إدراكه

## الفصلُ الثَّاني

في أنَّ المعرفة هل هي غاية المحبة

يُتَخَطَّى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أنَّ المعرفة ليست علة المحبة لأن التماس شيء إنما يحدث عن محبته. وقد يُلْتَمَسُ أمورٌ مجهولة كالعلوم لأنه لما كان تحصيل العلوم هو معرفتها كما قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٣٥ فمتى عُرِفَتْ حصلت ولم تُلْتَمَس. فإذا ليست المعرفة علة المحبة

٢ وأيضاً ان محبة شيء مجهول وفضل محبة شيء على معرفته يظهر انهما في حكم واحد. وبعض الأشياء تُحَبُّ أكثر من أن تُعرَفَ كالله الذي يمكن في هذه الحيوة أن يُحَبَّ بذاته لا أن يُعرَفَ بذاته. فإذا ليست المعرفة علة المحبة

٣ وأيضاً لو كانت المعرفة علة المحبة لامتنع وجود المحبة حيث لا معرفة. والمحبة توجد في جميع الأشياء كما قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ مق ٩ بخلاف المعرفة فانها لا توجد في جميع الأشياء. فإذا ليست المعرفة علة المحبة

لكن يعارض ذلك ان اوغسطينوس أثبت في كتاب الثالث ١٠ انه لا يمكن لأحد أن يحب شيئاً مجهولاً

والجواب أن يقال قد مرَّ في الفصل الآنف ان الخير هو علة المحبة من حيث هو موضوعها وهو ليس موضوع الشهوة الا باعتبار كونه مُدْرَكاً فكانت المحبة تقتضي إدراكاً للخير المحبوب ولذلك قال الفيلسوف في الخليقات ك ٩ ب ٥ و ١٢ ان «النظر الجسماني هو مبدأ المحبة الحسية» وكذلك نظر الجمال الروحاني أو الخيرية الروحانية هو مبدأ المحبة الروحانية. فالمحبة إذن تُعلَّل بالمعرفة كما تُعلَّل بالخير الذي لا تتعلق به المحبة إلا إذا كان مُدْرَكاً

إذا أُجيب على الأول بأن من يُلْتَمَسُ العلم لا يكون جاهلاً إياه بالكلية بل لا بد أن يكون له سابقة معرفة به بوجه ما اما بالاجمال أو بشيء من آثاره أو بسماعه مدحه

كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٠ ب ١ و ٢ و ٣. وليس معرفته اياه على هذا النحو تحصيلاً له بل إنما يُحصَلُ بكمال معرفته

وعلى الثالث بأنه يُشترط لكمال المعرفة ما لا يُشترط لكمال المحبة فإن المعرفة خاصة بالعقل الذي من شأنه أن يفصل الأشياء المتصلة في الخارج ويؤلف على نحو ما بين الأشياء المختلفة بإيقاعه النسبة بينها ولذلك يُشترط لكمال المعرفة ان يعرف الإنسان بالتفصيل جميع ما في المطلوب معرفته كأجزائه وقواه وخاصياته والمحبة خاصة بالقوة الشوقية التي تتوجه إلى الشيء بحسبما هو في نفسه فيكفي لكمالها ان يُحَبَّ الشيء بحسب إدراكه في نفسه ولهذا يعرض ان شيئاً يُحَبُّ أكثر من أن يُعرَف لجواز أن يُحَبَّ محبة كاملة وان لم يُعرَف معرفة كاملة كما يظهر على الخصوص في العلوم التي يحبها بعض الناس بسبب ما لهم بها من المعرفة الإجمالية كمعرفتهم ان الخطابة علم يقتدر به الإنسان على الاقناع فيحبون ذلك فيها وكذا يقال في محبة الله

وعلى الثالث بأن المحبة الطبيعية الموجودة في جميع الأشياء أيضاً صادرة عن معرفة ما لا في نفس الأشياء الطبيعية بل في مبدع الطبيعة كما مر في المبحث الأنف ف ١

### الفصل الثالث

في أنَّ المشابهة هل هي علة المحبة

يُتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن المشابهة ليست علة للمحبة لأن شيئاً واحداً بعينه لا يكون علة للاضداد والمثابهة علة للبغض ففي أم ١٣: ١٠ «المشاجرات تحدث دائماً بين المتكبرين» وقال الفيلسوف في الخلقيات ك ٨ ب ٤ «الخزافون يختصمون». فإذا ليست المشابهة علة المحبة

٢ وأيضاً قال اوغسطينوس في اعترافاته ك ٤ ب ٤ «قد يحب إنسان في غيره ما

لا يريدون أن يكون فيه» كمن يحب ممثل الروايات الهزلية ولكنه لا يريد أن يكون ممثلاً. ولو كانت المشابهة هي العلة الخاصة للمحبة لم يجز ذلك بل لم يكن الإنسان يحب في غيره إلا ما هو حاصلٌ عليه أو يريد أن يحصل عليه. فالمشابهة إذن ليست علة المحبة

٣ وأيضاً كل إنسان يحب ما يحتاج إليه وإن لم يكن حاصلًا عليه كما يحب السقيم الصحة والفقير الغنى. وهو من حيث يحتاج إليهما وليس حاصلًا عليهما مباينٌ لهما. فإذا ليست المشابهة فقط علة للمحبة بل المباينة أيضاً

٤ وأيضاً 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. فإذا ليست المشابهة علة للمحبة

لكن يعارض ذلك قوله في سي ١٣: ١٩ «كل حيوان يحب نظيره»

والجواب أن يُقال إنَّ المشابهة هي في الحقيقة علة المحبة لكن لا بد من اعتبار أن المشابهة بين اثنين يجوز اعتبارها على نحوين أولاً من حيث أن في كليهما بالفعل شيئاً واحداً بعينه كما يقال لاثنتين حاصلين على البياض متشابهان وثانياً من حيث أن لأحدهما بالقوة والميل ما للآخر بالفعل كقولنا أن الجسم الثقيل الخارج عن حيزه مشابه للجسم الثقيل الموجود في حيزه وكمشابهة القوة للفعل لأن الفعل موجودٌ في القوة على نحوٍ ما فالضرب الأول من المشابهة يصدر عنه محبة الصداقة أو الإخاء لأنه من حيث يكون اثنان متشابهين كأنَّ لهما صورة واحدة يكونان متحدتين في تلك الصورة كاتحاد إنسانين في صورة الإنسانية وأبيضين في البياض ولهذا كان أحدهما يميل إلى الآخر ميله إلى نفسه ويريد له الخير إرادته إياه لنفسه والضرب الثاني يصدر عنه محبة الشهوة أو صداقة النافع أو اللذيذ لأن كل موجودٍ بالقوة من حيث هو كذلك يشتهي وجوده بالفعل ومتى حصل له ذلك

يستلذ به إذا كان ذا شعور وإدراك وقد مر في المبحث الآنف ف ٤ ان المحب بمحبة الشهوة يحب حقيقة نفسه لأنه يريد ذلك الخير الذي يشتهيهِ وكل إنسان فهو أحبُّ إلى نفسه من غيره لاتحاده بنفسه في الجوهر وبغيره في شبه صورة ما وعليه فإذا امتنع عن إدراك الخير الذي يحبه بسبب مشابهته لنفسه في الصورة صار مكروهاً لنفسه لا من حيث هو مشابه لنفسه بل من حيث هو مانعٌ لخيره ولهذا يختصم الخزّافون لتمانعهم في الربح ويتشاجر المتكبرون لتمانعهم في العظمة التي يشتهونها

ومن ذلك يظهر الجواب على الاعتراض الأول

وأجيب على الثاني بأن محبة إنسان في غيره لما لا يحبه في نفسه يوجد فيها أيضاً حقيقة المشابهة باعتبار المناسبة لأنه بالنسبة إلى ما يحبه في نفسه كالغير بالنسبة إلى ما يُحبُّ فيه كما أنه إذا أحبَّ المغنيُّ المُجيدُ الكاتب المُجيدَ يُعتَبَرُ هنا شبه المناسبة من حيث ان كلاهما حاصلٌ على ما يلائمه في صناعته

وعلى الثالث بأن من يحب ما يحتاج إليه يشابه ما يحبه مشابهة القوة للفعل كما تقدم في جرم الفصل

وعلى الرابع بأن غير الكريم يحب الكريم باعتبار مشابهة القوة للفعل أيضاً من حيث يتوقع منه ما يشتهيهِ ومثل ذلك يقال في من يرعى الصداقة بالنسبة إلى من ليس يرعاها فيظهر أن الصداقة عند كليهما صداقة نفع. أو يقال انه وان لم يكن جميع الناس حاصلين على هذه الفضائل باعتبار ملكاتها التامة إلا انهم حاصلون عليها باعتبار مبادئها العقلية التي تقتضي ان من لم يكن ذا فضيلة يحب ذا الفضيلة لمشابهته عقله الطبيعي

### الفصل الرابع

هل انفعال آخر نفساني علة للمحبة

يُتخطى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أنه يجوز أن يكون انفعال آخر علة للمحبة فقد قال الفيلسوف في الخلفيات ك ٨ ب ٣ ان بعضاً يُحبُّون لأجل اللذة. واللذة انفعال فإذاً بعض الانفعالات الأخر علة للمحبة

٢ وأيضاً ان الشوق انفعال. وقد نحب بعض الناس بسبب شوقنا إلى أمرٍ نتوقعه منهم كما يظهر في كل صداقة تتعقد بسبب النفع. فإذاً بعض الانفعالات الأخر علة للمحبة

٣ وأيضاً قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٠ ب ١ «من لا يرجو نيل شيء ما فهو اما يحبه محبة فاترة أو لا يحبه أصلاً وان رآه جميلاً جداً». فإذاً الرجاء أيضاً علة المحبة لكن يعارض ذلك ان جميع الانفعالات الأخر تصدر عن المحبة كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ٧ و ٩

والجواب أن يقال ليس انفعال آخر الا وهو مسبق بمحبة ما وتحقيق ذلك ان كل انفعال نفساني آخر يفيد حركة إلى شيء أو سكوناً في شيء وكل حركة إلى شيء أو سكون في شيء يصدر عن ميل أو استعداد طبيعي وهذا يرجع إلى حقيقة المحبة فيستحيل إذن أن يكون انفعال نفساني آخر علة بالاجمال لكل محبة إلا أنه قد يكون انفعال آخر علة لنوع من المحبة كما أن خيراً علة لآخر

إذاً أجيب على الأول بأنه متى أحبَّ إنسان شيئاً لأجل اللذة كانت هذه المحبة صادرة عن اللذة إلا ان هذه اللذة صادرة أيضاً عن محبة أخرى سابقة. إذ ليس يلتذ أحدٌ إلا بما يحبه بوجه ما وعلى الثاني بأن الاشتياق إلى شيء ما مسبق دائماً بمحبة ذلك الشيء وعلى هذا

فالشوق إلى شيء يجوز أن يكون علةً لمحبة شيء آخر كما أن من يشتهي المال يحب لذلك من يهبه المال

وعلى الثالث بأن المحبة تصدر عن الرجاء أو تزداد به باعتبار اللذة التي تصدر عنه وباعتبار الشوق الذي يشتد به لأن ما لا نرجوه لا نشاق إليه شوقاً شديداً على أن الرجاء أيضاً إنما 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 أن الاتصال هل هو معلول للمحبة — ٢ هل التداخل معلول لها — ٣ هل الانجذاب معلول لها — ٤ هل الغيرة معلول لها — ٥ في أن المحبة هل هي انفعال مضر بالمحب — ٦ هل هي علة لكل ما يفعله المحب

### الفصل الأول

#### في أن الاتصال هل هو معلول للمحبة

يُتخطى على الأول بأن يقال: يظهر أن الاتصال ليس معلولاً للمحبة فإن الغيبة منافية للاتصال. والمحبة تجتمع مع الغيبة فقد قال الرسول في غلا ٤: ١٨ «غاروا على الذي هو حسن في الخير كل حين (يريد نفسه كما في الشارح) لا وقت حضوري عندكم فقط». فإذا ليس الاتصال معلولاً للمحبة

٢ وأيضاً كل اتصال فهو إما بالماهية كاتصال الصورة بالهيولى والعرض بالمحل والجزء بالكل أو بجزء آخر مقوم للكل وإما بشبه الجنس أو النوع أو العرض. واتصال

الماهية لا يصدر عن المحبة والا لم تتعلق المحبة أصلاً بالأشياء المفترقة بالماهية واتصال الشبه أيضاً لا يصدر عن المحبة بل المحبة تصدر عنه كما مر في المبحث الآنف ف ٣. فإذا ليس الاتصال معلولاً للمحبة

٣ وأيضاً ان الحس بالفعل يصير محسوساً بالفعل والعقل بالفعل يصير معقولاً بالفعل. والمحـب بالفعل لا يصير محبوباً بالفعل. فالإتصال إذن معلولٌ للإدراك لا للمحبة لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ مقاً ٩ «كل محبة فهي قوة موحدة»

والجواب أن يُقال إنَّ اتصال المحب بالمحـبـوب على ضربين احدهما حقيقيٌّ وذلك متى كان المحبوب حاضراً لدى المحب والثاني شوقيٌّ وهذا يُعتبر بحسب إدراكٍ سابقٍ لأن الحركة الشوقية تتبع الإدراك ولما كانت المحبة على ضربين محبة شهوة ومحبة صداقة كان كلاهما يحصل عن تصور اتصال المحبوب بالمحب لأن من يحب شيئاً مشتتاً إياه يتصوره عائداً إلى صلاح حاله وكذلك من يحب إنساناً بمحبة الصداقة يريد له الخير كما يريد لنفسه فيعتبره بمنزلة نفسه من حيث يريد له الخير كما يريد لنفسه ولذلك يُقال إنَّ الصديق ذاتٌ ثانية لصديقه وقال اوغسطينوس في اعترافاته ك ٤ ب ٦ وفي رجوعه ك ٢ ب ٦ «لقد أصاب من قال عن صديقه انه نصف روحه». فالضرب الأول من الاتصال تفعله المحبة على سبيل العلة المؤثرة لانها تحرك إلى اشتهاه والتماس حضور المحبوب لدى المحب على أنه ملائمٌ له وخاص به والضرب الثاني تفعله المحبة على سبيل العلة الصورية لأن المحبة هي هذا الاتصال أو الارتباط ومن ثمة قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٨ ب ١٠ «المحبة كوصلة تجمع أو تشتهي ان تجمع بين اثنين» أي بين المحب والمحـبـوب وقد أشار بقوله تجمع إلى اتصال الشوق الذي ليس من دونه محبة وبقوله تقصد ان تجمع

## إلى الاتصال الحقيقي

إذا أُجيب على الأول بأن ذلك الاعتراض يتجه على الاتصال الحقيقي الذي تقتضيه اللذة على أنه علتها وأما الشوق فيحصل عند غيبة المحبوب الحقيقية وأما المحبة فتحصل في الغيبة وفي الحضور

وعلى الثاني بأن الاتصال بالنسبة إلى المحبة على ثلاثة أقسام فمنه ما هو علة للمحبة وهذا هو الاتصال الجوهرى باعتبار محبة الإنسان لنفسه والاتصال التشبيهي باعتبار محبة لغيره كما مرّ في المبحث الآنف ف ٣. ومنه ما هو نفس المحبة ذاتاً وهو ما كان بحسب مناسبة الشوق وهو يشبه الاتصال الجوهرى من حيث أن نسبة المحب إلى المحبوب بمحبة الصداقة كنسبته إلى نفسه ونسبته إلى المحبوب بمحبة الشهوة كنسبته إلى شيء يخصه. ومنه ما هو معلول للمحبة وهذا هو الاتصال الحقيقي الذي يلتمسه المحب من المحبوب وهو يكون موافقة المحبة فقد قال الفيلسوف في السياسة ك ٢ ب ٢ «قال ارسطوفانس ان المتحابين يتوقان إلى أن يصيرا واحداً إلا أنه لما كان ذلك يستلزم فساد كليهما أو احدهما كانا يلتزمان ما يلائمهما ويليق بهما من الاتحاد أي أن يصطحبا ويتشافها ويتصلا بينهما في نحو ذلك»

وعلى الثالث بأن الإدراك يستكمل باتصال المُدرك بالمُدرك بشبهه واما المحبة فتقتضي اتصال المحبوب نفسه بالمحب على نحو ما كما مر قريباً فالمحبة إذن أجمع من الإدراك

## الفصل الثاني

في أنَّ التداخل هل هو معلول للمحبة

يُتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر ان المحبة لا تحدث التداخل أي حصول كل من المحب والمحبوب في الآخر لأن ما يحصل في الآخر يكون محوياً فيه. ويمتنع كون شيء واحد بعينه حاوياً ومحوياً. فإذا امتنع أن يصدر عن المحبة التداخل

أي حصول كل من المحب والمحبيب في الآخر

٢ وأيضاً ليس ينفذ شيء باطن شيء تام الأجزاء إلا بقسمة وتفصيل. وتفصيل الأشياء المتصلة حقيقة ليس إلى الشهوة التي هي محل المحبة بل إلى العقل. فإذا ليس التداخل معلولاً للمحبة

٣ وأيضاً لو كان كل من المحب والمحبيب يحصل في الآخر بالمحبة لكان اتصال المحبوب بالمحب كاتصال المحب بالمحبيب والاتصال هو المحبة كما مر في الفصل الأنف فيلزم كون المحب محبوباً دائماً من المحبوب وهذا ظاهر الفساد. فإذا ليس التداخل معلولاً للمحبة

لكن يعارض ذلك قوله في ١ يو ٤ : ١٦ «من ثبت في المحبة ثبت في الله والله فيه» وقوله في المحبة أي محبة الله. فإذا كذلك كل محبة تقتضي حصول المحبوب في المحب

والجواب أن يقال إن هذا التداخل يجوز اعتباره من جهة القوة المدركة ومن جهة القوة الشوقية لأنه من جهة القوة المدركة يقال إن المحبوب حاصل في المحب من حيث يوجد في إدراك المحب كقوله في فيلبي ١ : ٧ «لاني احفظكم في قلبي» ويقال ان المحب حاصل في المحبوب بالإدراك لا من حيث يوجد في إدراك المحبوب الظاهري بل من حيث يجتهد أن يستقصي داخلاً جميع ما يختص بالمحبيب واحداً واحداً وهكذا يدخل إلى باطنه كقوله في ١ كور ٢ : ١٠ عن الروح القدس الذي هو محبة الله «يفحص حتى أعماق الله». وأما من جهة القوة الشوقية فيقال ان المحبوب يحصل في المحب باعتبار وجوده في شوقه بارتياح ما إليه بحيث يلتذ المحب به أو بخيراته عند حضوره أو يتوجه بالاشتياق عند غيبته إليه إذا كان محبوباً بمحبة الشهوة أو إلى الخيرات التي يريدها له إذا كان محبوباً بمحبة الصداقة لا لسبب خارج كما إذا اشتهى إنسان شيئاً لأجل شيء آخر أو أراد خيراً لغيره لأجل شيء آخر بل لارتياح باطن إلى المحبوب ولذلك يقال محبة باطنة واحشاء المحبة.

وبعكس ذلك يحصل المحب في المحبوب بمحبة الشهوة بخلاف حصوله فيه بمحبة الصداقة فان محبة الشهوة لا تسكن في إدراك المحبوب أو التمتع به على وجه خارج أو ظاهري بل تلتصق بكمال الحصول على المحبوب بوصولها إلى باطنه على نحو ما ومحبة الصداقة يحصل بها المحب في المحبوب من حيث يعتبر خيراً المحبوب أو شره كخير أو شره وإرادته كإرادته حتى كأنما يظهر انه يفعل ويتأثر بالخير أو الشر في شخص صديقه ولهذا كان من شأن الأصدقاء أن يريدوا شيئاً واحداً ويتألموا أو يلتذوا بشيء واحد كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٩ ب ٣ وفي الخطابة ك ٢ ب ٤ حتى انه من حيث يعتبر المحب ما لصديقه لنفسه يظهر انه حاصل فيه كأنما هما واحد بعينه وأما من حيث يريد ويفعل بعكس ذلك لأجل الصديق كما يريد ويفعل لأجل نفسه لاعتباره صديقه كنفسه فالمحبيب يحصل في المحب. ويجوز اعتبار التداخل من جهة ثالثة في محبة الصداقة باعتبار مبادلة المحبة من حيث ان كلاً من الصديقين يحب الآخر ويريد ويفعل له الخير

إذا أُجيب على الأول بأن المحبوب يحصل في المحب من حيث يرتسم في شوقه بارتياحه إليه والمحب يحصل في المحبوب من حيث يتتبع على نحو ما في باطن المحبوب وليس يمتنع أن يكون شيء حاوياً ومحوياً باعتباره كاشتمال كل من الجنس والنوع على الآخر

وعلى الثاني بأن إدراك 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 بأن تلك المحبة تتجه على النوع الثالث من التداخل وهو ليس يحصل في كل

محبة

### الفصل الثالث

في أنَّ الانجذاب هل هو معلولٌ للمحبة

يُتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن ليس الانجذاب معلولاً للمحبة إذ يظهر أن الانجذاب يدل على انسلاخ عن الحس. والمحبة لا تفعل دائماً انسلاخاً عن الحس فقد يكون المحبون مالكين انفسهم. فالمحبة إذن لا تفعل الانجذاب

٢ وأيضاً أن المحب يشتهي اتصال المحبوب به فهو إذن يجذب المحبوب إلى نفسه وليس يتوجه إليه منسلخاً عن نفسه

٣ وأيضاً أن المحبة تصل المحب بالمحبوب كما مر في الفصلين السابقين فلو انسلاخ المحب عن نفسه ليتوجه إلى المحبوب لكان المحبوب أحبَّ إليه دائماً من نفسه وهذا بين البطلان. فإذا ليس الانجذاب معلولاً للمحبة

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ مقاً ١٠ «المحبة الإلهية تفعل الانجذاب.. والله نفسه حصل له الانجذاب بسبب المحبة» ولكون كل محبة مشتركة في شبه المحبة الإلهية كما قال ديونيسيوس هناك أيضاً يظهر أن كل محبة تحدث انجذاباً

والجواب أن يُقال يراد بانجذاب الإنسان انسلاخه عن نفسه وهذا يحدث بحسب القوة المدركة والقوة الشوقية أما بحسب القوة المدركة فمتى انسلاخ الإنسان عن حالة إدراكه الخاص اما لترفعه إلى إدراك أعلى كما يقال منجذب لمن يرتقي إلى إدراك ما فوق الحس والعقل من حيث ينسلخ عن حالة إدراك العقل والحس الطبيعية أو لانحطاطه إلى حالة أدنى كما يقال منجذب لمن يصيبه خبل أو جنون واما بحسب القوة الشوقية فمتى توجه الشوق من إنسان إلى آخر خارجاً بنحو من الأنحاء عن نفسه فالانجذاب الأول تحدثه المحبة بطريق التهيئة والتمهيد أي من حيث تحمل المحب على التفكير بالمحبوب كما مر في الفصل الأنف والتفكر الشديد

بشيءٍ يُذهل صاحبه عما سواه والانجذاب الثاني تُحدثه المحبة بدون توسط اما محبة الصداقة فتحدثه مطلقاً واما محبة الشهوة فلا تحدثه مطلقاً بل من وجه لأن المحب يخرج في محبة الشهوة عن نفسه على نحو ما أي من حيث لا يكتفي بأن يتلذذ بالخير الحاصل عليه في نفسه بل يلتبس ان يتمتع بخير خارج عن نفسه إلا أنه لالتماسه ذلك الخير الخارج لنفسه ليس يخرج عن نفسه مطلقاً بل ذلك الشوق ينقضي أخيراً في داخله وأما في محبة الصداقة فشوق المحب يخرج مطلقاً عن نفسه لأنه يريد الخير ويفعله لصديقه باذلاً همه وعنايته لأجله

إذا أُجيب على الأول بأن ذلك الاعتراض يتجه في الانجذاب الأول

وعلى الثاني بأن الاعتراض يرد على محبة الشهوة التي لا تحدث الانجذاب بالإطلاق كما مر في جرم الفصل

وعلى الثالث بأن المحب إنما ينسلخ عن نفسه من حيث يريد الخير ويفعله لصديقه وهو لا يريد خير صديقه أكثر من خير نفسه فلا يلزم كون غيره أحب إليه من نفسه

#### الفصل الرابع

في أن الغيرة هل هي معلول للمحبة

يُنَخَّطَى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن الغيرة ليست معلولاً للمحبة أنها مبدأ للخصومة وعليه قوله في ١ كور ٣: ٣ إذ فيكم غيرة وخصومة الآية. والخصومة تنافي المحبة. فالغيرة إذن ليست معلولاً للمحبة

٢ وأيضاً ان موضوع المحبة هو الخير الذي من شأنه أن يشرك في نفسه. والغيرة منافية للاشتراك لاقتضائها في ما يظهر عدم احتمال المحب الشركة في المحبوب كما يُقال إن الرجال يغارون على نسائهم إذ لا يريدون ان يكنّ مشتركات بينهم وبين غيرهم. فالغيرة إذن ليست معلولاً للمحبة

٣ وأيضاً لا تكون الغيرة دون بغض كما لا تكون دون محبة أيضاً ففي مز ٧٢: ٣

«غرتُ من الأئمة» فإذا ليس يجب جعل الغيرة معلولاً للمحبة بأكثر مما هي معلولٌ للبغض  
لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ مقاً ١٠ ان «الله يُدعى غيوراً  
لفرط محبته للكائنات»

والجواب أن يُقال إنَّ الغيرة كيفما اعتبرت تصدر عن شدة المحبة فلا يخفى انه كلما كانت  
قوةً أشدَّ ميلاً إلى شيء كانت أشدَّ دفعا لكل ما يضاد ذلك أو ينافيه ولما كانت المحبة حركة إلى  
المحبيب كما قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٣٥ و ٣٦ كانت المحبة الشديدة تبتغي دفع كل  
ما ينافيها إلا ان ذلك ليس يحدث في محبة الشهوة ومحبة الصداقة سواء لأن من يشتهى شيئاً في  
محبة الشهوة اشتهاً شديداً يتحرك إلى مدافعة كل ما ينافي طمأنينة إدراك المحبوب أو طمأنينة  
التمتع به وبهذا المعنى يُقال إنَّ الرجال يغارون على نسائهم لئلا يفوتهم بشركة الغير ما يبتغونه  
من الانفراد بالزوجة وكذلك الذين يبتغون العظمة يتحركون إلى مقاومة من يظهر انهم يتعظمون  
لاعتبارهم انهم يحولون دون عظمتهم وهذه هي غيرة الحسد المشار إليها بقوله في مز ٣٦: ١  
«لا تغبط الأشرار ولا تغرَّ من صانعي الاثم». واما محبة الصداقة فهي تبتغي خير الصديق فمتى  
كانت شديدة حركة الإنسان إلى مقاومة كل ما ينافي خير الصديق وبهذا المعنى يُقال إنَّ الصديق  
يغار لصديقه متى عُنِيَ بدفع ما يقال أو يفعل ضد خير صديقه وعلى هذا النحو يُقال إنَّ إنساناً  
يغار لله متى حاول ان يدفع بحسب طاقته ما يضاد كرامة الله أو إرادته كقوله في ٣ ملوك ١٩:  
١٤ «غرتُ لرب الجنود» وفي شرح قوله في يو ٢: غيرة بيتك اكلتني: «يؤكل من الغيرة  
الصالحة من يجتهد في إصلاح كل ما يراه من القبائح وإذا تعذر عليه ذلك احتمله وأنَّ منه»

إذا أُجيب على الأول بأن كلام الرسول هناك على غيرة الحسد التي هي سبب

الخصومة ليس لمضادة الشيء المحبوب بل لمدافعة ما يحول دونه من العوائق

وعلى الثاني بأن الخير يُحَبُّ من حيث يمكن اشتراك المحب فيه ولذلك فكل ما يمنع كمال هذا الاشتراك يصير مستكراً وهكذا من محبة الخير تحصل الغيرة على أنه 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 فإن هذه الغيرة لا تحصل عنها حقيقة إذ ليس يحسد أحدٌ غيره على إدراك الحق الذي يمكن إدراكه كله من كثيرين بل قد يحسده على سمو إدراكه

وعلى الثالث بأن بغض الإنسان لما ينافي الشيء المحبوب يحصل أيضاً عن المحبة ولذلك تُجعل الغيرة معلولاً بالخصوص للمحبة بأكثر مما تُجعل معلولاً للبغض

### الفصل الخامس

في أنَّ المحبة هل هي انفعالٌ مضرٌ بالمحب

يُتَخَطَّى إلى الخامس بأن يقال: ان المحبة انفعالٌ مضرٌ فان السقم يدل على ضرر بالسقيم. والمحبة تُسَقِّمُ ففي نش ٢: ٥ «أسندوني بالزهور شدّدوني بالتفاح فقد أسقمني الحب». فالمحبة إذن انفعال مضر

٢ وأيضاً ان الاذابة ضرب من التحليل. والمحبة مذيبة ففي نش ٥: ٦ «نفسى ذابت حين نطق حبيبي» فالمحبة إذن محللة فهي إذن مُفسِدة ومضرة

٣ وأيضاً ان الضرم يدل على فرط الحرارة الذي هو مُفسِدٌ والضرَم يحدث عن المحبة فقد جعل ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية الحرارة والحدة والاضطراب في جملة خاصيات محبة السروفيين وفي نش ٨: ٦ عن المحبة «وميضها كوميض النار واللهيب». فالمحبة إذن انفعالٌ مضرٌ ومُفسِدٌ

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ مقا ٩ «كل

شيء يحب نفسه من حيث يحفظ ذاته». فالمحبة إذن ليست انفعالاً مضرّاً بل حافظاً ومكمّلاً

والجواب أن يُقال إنّ المحبة تدل على تعلق القوة الشوقية بخيرٍ كما مر في مب ١٦ ف ١ و ٢ ومب ٢٧ ف ١ وليس يتضرر شيءٌ بتعلقه بما يلائمه بل يستكمل وتحسن حاله به إذا كان ذلك ممكناً وإنما يتضرر وتقبح حاله بتعلقه بما لا يلائمه وعلى هذا فمحبة الخير الملائم مكمّلة للمحب ومُصلِحة لحاله ومحبة الخير المنافر مضرّة بالمحب ومُفسِدة لحاله. فإذا أعظم ما يستكمل الإنسان وتصلح حاله بمحبة الله وأعظم ما يتضرر وتقبح حاله بمحبة الخطيئة وعليه قوله في هوشع ٩: ١٠ «صاروا أرجاساً كأحبابهم» وما قلناه إلى الآن عن المحبة فإنما قلناه باعتبار جهتها الصورية أي باعتبار ما هو الشهوة وأما باعتبار ما في انفعال المحبة من الجهة المادية وهو التأثير الجسماني فقد تكون المحبة مضرّة بسبب فرط التأثير كما يعرض ذلك في الحس وفي كل فعلٍ من أفعال القوى النفسانية يحدث بتأثير الآلة الجسمانية

وأما ما أورد في الاعتراضات فيجاب عليه بأنه يمكن أن يجعل للمحبة معلومات قريبة أربعة وهي الذوبان والتمتع والسقم والاضطرار وأولها الذوبان بأن المقابل للتجمّد لأن الأشياء المتجمدة تندمج أجزاؤها بحيث يتعسر دخول جسم غريب بينها والمحبة تقتضي استعداد الشوق لقبول الخير المحبوب باعتبار وجود المحبوب في المحب كما تقدم في ف ٢ فتجمّد القلب أو صلابته كيفية منافية للمحبة وأما الذوبان فيدل على لين في القلب يصير به القلب مستعداً لدخول المحبوب فيه فإذا كان المحبوب حاضراً وحاصلاً حصل اللذة أو التمتع وإذا كان غائباً حصل من ذلك انفعالان أي الألم من الغيبة (ولذلك سمى توليوس الألم على وجه الخصوص مرضاً) وشدة الشوق إلى إدراك المحبوب ويعبر عنها بالاضطرار فهذه هي معلومات المحبة باعتبارها من الجهة الصورية بحسب نسبة القوة الشوقية إلى الموضوع. وأما

انفعال المحبة فيلحقه باعتبار تأثر الآلة معلولاتٍ معادلةً للمعلولات السابقة

### الفصل السادس

في أنَّ المحبة هل هي علة لكل ما يفعله المحب

يُتخطى إلى السادس بأن يقال: يظهر ان المحب لا يفعل كل شيءٍ عن محبةٍ فان المحبة انفعالٌ كما مر في مب ٢٦ ف ٢. وليس يفعل الإنسان كل ما يفعله عن انفعالٍ بل منه ما يفعله عن انتخاب ومنه ما يفعله عن جهل كما في الخلقيات ك ٣ ب ٥. فإذاً ليس يفعل الإنسان كل ما يفعله عن محبة

٢ وأيضاً ان الشهوة هو مبدأ الحركة والفعل في جميع الحيوانات فلو فعل الإنسان كل شيءٍ عن محبة لكانت سائر انفعالات القوة الشهوية عبثاً

٣ وأيضاً ليس يصدر شيءٌ عن علتين متضادتين معاً. ومن الأشياء ما يصدر عن البغض. فإذاً ليس يصدر كل شيءٍ عن المحبة

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ مق ٩ «إنما تفعل جميع الأشياء ما تفعله بسبب المحبة»

والجواب أن يقال كل فاعل يفعل لغاية كما مر في مب ١ ف ١ و ٢ والغاية هي الخير الذي يشتهي ويحب كل شيءٍ فيتضح إذن أن كل فاعل أياً كان لا يفعل فعلاً إلا عن محبة

إذاً أجيب على الأول بأن ذلك الاعتراض يرد على المحبة التي هي انفعال في الشوق الحسي وكلامنا الآن على المحبة بالاجمال باعتبار تناولها المحبة العقلية والنطقية والحيوانية والطبيعية فبهذا المعنى تكلم ديونيسيوس على المحبة في الأسماء الإلهية ب ٤ مق ١٢

وعلى الثاني بأن المحبة يصدر عنها الشوق والألم واللذة وبالتالي سائر الانفعالات الأخر كما مر في مب ٢٥ ف ٢. فإذاً كل فعلٍ يصدر عن انفعال ما فهو يصدر

عن المحبة أيضاً باعتبار كونها العلة الأولى فلا تكون الانفعالات الأخر عبثاً لكونها عللاً قريبة وعلى الثالث بأن البغض أيضاً يصدر عن المحبة كما سيأتي قريباً في المبحث التالي ف

٢



### المبحث التاسع والعشرون في البغض - وفيه ستة فصول

ثم يجب النظر في البغض والبحث في ذلك يدور على ست مسائل — ١ في أن الشر هل هو علة البغض وموضوعه — ٢ في أن البغض هل يحدث عن المحبة — ٣ في أن البغض هل هو أشد من المحبة — ٤ هل يقدر أحد أن يبغض نفسه — ٥ هل يقدر أحد أن يبغض الحق — ٦ هل يمكن بغض شيء كلي

#### الفصل الأول

في أن الشر هل هو علة البغض وموضوعه

يُنْتَخَطَى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الشر ليس علة البغض وموضوعه لأن كل موجود من حيث هو موجودٌ خيرٌ فلو كان موضوع البغض هو الشر لم يتعلق البغض بشيء بل بعدم شيء فقط وهذا بين البطلان

٢ وأيضاً إن بغض الشر محمودٌ ولذلك قيل في مدح بعضهم في ٢ مكّا ٣: ١ «كانت الشرائع محفوظة غاية الحفظ لما كان عليه أونيّاً الكاهن الأعظم من الورع ولأجل الذين كانوا يبغضون الشر» فلو كان لا يُبغَض إلا الشر لكان كل بغض محموداً وهذا بين الفساد  
٣ وأيضاً ليس شيء بعينه خيراً وشرّاً معاً. وقد يُبغَض ويُحَبُّ شيءٌ واحدٌ بعينه

من أشياء مختلفة. فالبغض إذن ليس يتعلق بالشر فقط بل بالخير أيضاً

لكن يعارض ذلك ان البغض يضاد المحبة. وموضوع المحبة هو الخير كما مر في مب ٢٦ ف ١. فإذا موضوع البغض هو الشر

والجواب أن يقال لما كان الشوق الطبيعي ينبعث عن إدراك ما ولو أجنبياً كان الحكم واحداً على ما يظهر في ميل الشوق الطبيعي والشوق الحيواني الذي يحصل عن الإدراك الذاتي كما مر في مب ٢٦ ف ١ وظاهر في الشوق الطبيعي انه كما أن لكل شيء ميلاً أو استعداداً طبيعياً لما يلائمه وذلك هو المحبة الطبيعية كذلك لكل شيء نفوراً طبيعياً عما هو منافراً ومفسدٌ وهذا هو البغض الطبيعي. فإذا كذلك الأمر في الشوق الحيواني أو العقلي فإن المحبة هي ميل الشوق إلى ما يُعتبر ملائماً والبغض هو نفور الشوق عما يُعتبر منافراً ومضراً وكما أن كل ملائم من حيث هو كذلك يتضمن حقيقة الخير كذلك كل منافر من حيث هو كذلك يتضمن حقيقة الشر وعليه فكما أن الخير هو موضوع المحبة كذلك الشر هو موضوع البغض

إذاً أجيب على الأول بأن الموجود من حيث هو موجود لا يتضمن حقيقة المنافر بل حقيقة الملائم لاشتراك جميع الأشياء في الموجود وأما الموجود من حيث هو موجود مخصوص بعينه فيتضمن حقيقة المنافر لموجود معين وبهذا الاعتبار يكون بعض الموجودات مكروهاً لبعضها وشرّاً بالقياس إلى بعضها وإن لم يكن شرّاً في نفسه

وعلى الثاني بأنه كما قد يُعتبر خيراً ما ليس في الحقيقة خيراً كذلك قد يعتبر شرّاً ما ليس في الحقيقة شرّاً ومن ذلك يعرض أحياناً أن لا يكون بغض الشر ولا محبة الخير خيراً

وعلى الثالث بأن محبة أشياء مختلفة وبغضها لشيء واحد بعينه يعرض بحسب الشوق الطبيعي من طريق ان شيئاً واحداً بعينه يكون في طبعه ملائماً لأحدها ومنافراً

لآخر كما أن الحرارة ملائمة للنار ومنافرة للماء وبحسب الشوق الحيواني من طريق ان شيئاً واحداً بعينه يعتبر من أحدها خيراً ومن آخر شراً

## الفصل الثاني

في أن البغض هل يصدر عن المحبة

يُنْتَظَى إلى الثاني بأن يقال: يظهر ان المحبة ليست علة للبغض لأن الأشياء القسيمة بعضها لبغض هي معاً بالطبع كما في باب معاً من لواحق المقولات. وكل من المحبة والبغض قسيمٌ للآخر لكونهما متضادين. فهما إذاً معاً بالطبع. فإذاً ليست المحبة علة للبغض

٢ وأيضاً ليس أحد الضدين علة للآخر. والمحبة والبغض ضدان فإذاً الخ

٣ وأيضاً ليس المتأخر علة للمتقدم. والبغض متقدم على المحبة في ما يظهر لدلالة البغض على نفور عن الشر والمحبة على ميل إلى الخير. فإذاً ليست المحبة علة للبغض

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ٧ و ٩ «جميع العواطف تصدر عن المحبة» فالبغض إذن لكونه من جملة العواطف النفسانية يصدر عن المحبة

والجواب أن يُقال إنَّ المحبة قائمة بنوع من موافقة المحب للمحبوب والبغض قائم بنوع من المنافرة أو المخالفة كما تقدم في الفصل الأنف وكل شيء يجب أن يُعْتَبَر فيه ما يلائمه قبل اعتبار ما ينافره إذ إنما يكون شيءٌ منافراً لآخر من حيث هو مُفسدٌ أو مانعٌ لما يلائمه ومن ذلك يلزم بالضرورة ان المحبة متقدمة على البغض وانه ليس يبغض شيءٌ إلا لمضادته الملائم المحبوب وعلى هذا فكل بغض يحدث عن المحبة

إذاً أجيب على الأول بأن الأشياء القسيمة بعضها لبغض منها ما يوجد معاً بالطبع حقيقةً واعتباراً كنوعَي الحيوان ونوعَي اللَّون ومنها ما يوجد معاً اعتباراً

ولكن احدها متقدمٌ حقيقةً على الآخر وعلّةٌ له كما هو ظاهرٌ في أنواع الأعداد والأشكال والحركات ومنها ما ليس معاً لا حقيقةً ولا اعتباراً كالجوهر والعرض لأن الجوهر في الحقيقة علة العرض. والموجود يصدق بالاعتبار على الجوهر قبل صدقه على العرض إذ ليس يصدق على العرض إلا من حيث هو في الجوهر. والمحبة والبغض موجودان معاً بالطبع اعتباراً لا حقيقةً فلا يمتنع كون المحبة علةً للبغض

وعلى الثاني بأن المحبة والبغض إنما يكونان متضادين متى تلقها بواحدٍ بعينه وأما متى تعلقا بمتضادين لم يكونا متضادين بل متلازمين لأن محبة شيءٍ وبغض ضده في حكم واحد فتكون محبة شيءٍ علةً لبغض ما يضاده

وعلى الثالث بأن الرجوع عن منتهى متقدمٍ في الدرك على التوجه إلى منتهى آخر وأما في القصد فالأمر بالعكس إذ إنما يُرجع عن منتهى لِيُتَوَجَّهَ إلى آخر والحركة الشوقية أخص بجهة القصد منها بجهة الدرك ولذلك كانت المحبة متقدمة على البغض إذ كلاهما حركة شوقية

### الفصل الثالث

في أنَّ البغض هل هو أشد من المحبة

يُتَخَطَّى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن البغض أشد من المحبة فقد قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٣٦ «ليس أحدٌ إلا وهربه به من الألم أعظم من ابتغائه اللذة» والهرب من الألم يرجع إلى البغض وابتغاء اللذة يرجع إلى المحبة. فالبغض إذن أشد من المحبة

٢ وأيضاً ان الأضعف يُغَلَب من الأشد. والمحبة تُغَلَب من البغض وذلك متى استحالت المحبة إليه. فالبغض إذن أشد من المحبة

٣ وأيضاً ان عاطفة النفس تظهر بالأثر. والإنسان أشد ثباتاً في دفع المكروه منه في طلب المحبوب كما أن الحيوانات العجم أيضاً تترك المستلذات بسبب الضرب

كما مثل بذلك اوغسطينوس في الموضوع المتقدم ذكره. فالبغض إذن أشد من المحبة لكن يعارض ذلك ان الخير أقوى من الشر لأن الشر لا يفعل إلا بقوة الخير كما قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ مقا ١٦. واختلاف المحبة والبغض تابع لاختلاف الخير والشر. فالمحبة إذن أشد من البغض

والجواب أن يقال يستحيل أن يكون المعلول أقوى من علته وكل بغض فهو يصدر عن محبة صدور المعلول عن علته كما مر في الفصل السابق فيستحيل إذن أن يكون البغض أشد من المحبة مطلقاً بل من الضرورة أيضاً أن تكون المحبة بالإطلاق أشد من البغض فإن حركة شيء إلى الغاية أشد من حركته إلى ما إلى الغاية وغاية الهرب عن الشر إدراك الخير فإذا حركة النفس إلى الخير أشد مطلقاً منها إلى الشر إلا أنه قد يظهر ان البغض أشد من المحبة لأمرين اما أولاً فلأن البغض يُشعر به أكثر من المحبة لأنه لما كان إدراك الحس قائماً بنوع من التأثير فمتى كان قد تأثر شيء فلا يُشعر بذلك كما لو كان في حال التأثير ولذلك فحرارة حمى الدق وان كانت أشد لا يُشعر بها كما يُشعر بحرارة حمى الربيع لأن حرارة حمى الدق صارت كأنها ملكة أو طبيعية ولهذا كانت المحبة أيضاً أشد تأثيراً عند غيبة المحبوب كقول اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٠ ب ١٢ «المحبة يُشعر بها أكثر متى حصلت عن الاحتياج» ولهذا كانت منافرة ما يُبغض أشد تأثيراً على الحس من ملاءمة ما يُحب. وأما ثانياً فلعدم نسبة البغض إلى المحبة المحاذية له لأنه بحسب تفاوت الخيرات في العظم والحقارة تتفاوت المحبات التي يقابلها أبغاضٌ معادلة لها وعلى هذا فالبغض المحاذي لمحبة أعظم أشد تحريكاً من المحبة التي هي أدنى

وبذلك يتضح الجواب على الأول لأن محبة اللذة أدنى من محبة حفظ الذات التي يحاذيها الهرب من الألم ولذلك كان الهرب من الألم أشد من محبة الذات

وأجيب على الثاني بأن البغض ليس يغلب المحبة أصلاً إلا أجل محبة أعظم

يحاذيها فالإنسان مثلاً أحب لنفسه منه لصديقه ولكونه يحب نفسه يبغض صديقه إذا ضاده  
وعلى الثالث بأنه إنما يكون الفعل في دفع المكروه أشدّ لأن البغض أشدّ تأثيراً على الحس

### الفصل الرابع

هل يقدر أحد أن يبغض نفسه

يتخطى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن إنساناً يقدر أن يبغض نفسه ففي مز ١٠: ٦ «من  
يحب الجور يبغض نفسه» وكثير من الناس يحبون الجور. فإذا كثير من الناس يبغضون أنفسهم  
٢ وأيضاً إنما نبغض من نريد ونفعل له الشر. وقد يريد إنسان ويفعل الشر لنفسه كالذين  
ينتحرون. فإذا بعض الناس يبغضون أنفسهم

٣ وأيضاً قال بولسيوس في التعزية ك ٢ نث ٥ «البخل يجعل صاحبه مكروهاً» ومن ذلك  
يتحصل ان كل إنسان يبغض البخيل. وبعض الناس بخلاء. فهم إذن يبغضون أنفسهم  
لكن يعارض ذلك قول الرسول في افسس ٥: ٢٩ «لم يبغض أحد جسده قط»

والجواب أن يقال يستحيل أن يبغض إنسان نفسه بالذات فان كل شيء يشتهي الخير طبعاً  
ولا يمكن أن يشتهي لنفسه شيئاً الا باعتبار كونه خيراً لأن الشر يحصل دون قصد الإرادة كما  
قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ مق ٢٢ ومحبّة إنسان هي إرادة الخير له كما مر في  
مب ٢٦ ف ٤ فإذا من الضرورة أن يحب الإنسان نفسه ويستحيل أن يبغض إنسان نفسه بالذات  
إلا أنه قد يعرض ان يبغض إنسان نفسه بالعرض وذلك يحدث على نحوين فيحدث أولاً من جهة  
الخير الذي يريده إنسان لنفسه إذ قد يعرض أن يكون ما يُشتهى على أنه خير من

وجهٍ شراً بالإطلاق وهكذا يريد الإنسان لنفسه الشر بالعرض وهذا هو بغضه لنفسه ويحدث ثانياً من جهة نفسه التي يريد لها الخير فإن كل شيء هو بالخصوص ما هو الأهم فيه ولذلك يُسند إلى المملكة ما يفعله الملك كأنما الملك هو المملكة بأسرها وواضح ان الإنسان بالخصوص هو عقل الإنسان ويعرض ان بعضاً يعتبرون انهم بالخصوص ما هم هم باعتبار الطبيعة الجسمانية والحسية فيحبون أنفسهم بحسب ما يعتبرون به أنفسهم لكنهم يبغضون ما هم هم حقيقةً بإرادتهم ما ينافي العقل وفي كلا الوجهين من يحب الجور فليس يبغض نفسه أي روحه فقط بل يبغض ذاته أيضاً

وبذلك يتضح الجواب على الأول

وأجيب على الثاني بأنه ليس أحدٌ يريد أو يفعل لنفسه شراً إلا من حيث يعتبره خيراً فان الذين ينتحرون أيضاً يعتبرون موتهم خيراً من حيث ينتهي به ما يتولاهم من شقاء أو ألم وعلى الثالث بأن البخل يبغض عرضاً من اعراضه لكنه ليس لذلك يبغض نفسه كما أن المريض يبغض المرض من حيث يحب نفسه. أو يُقال إنَّ البخل يجعل صاحب مكروهاً عند الغير لا عند نفسه بل هو بالأحرى صادرٌ عن افراط محبة الذات لابتغاء الإنسان بها لنفسه من الخيرات الزمانية أكثر مما يجب أن يبتغيه

### الفصل الخامس

هل يقدر أحدٌ أن يبغض الحق

يُتخطى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن ليس يقدر أحدٌ أن يبغض الحق فان الخير والموجود والحق أمورٌ متساوقة. وليس يقدر أحدٌ أن يبغض الخير. فإذاً ليس يقدر أحدٌ أن يبغض الحق

٢ وأيضاً ان جميع الناس يشتهون العلم طبعاً كما في أول الإلهيات. والعلم ليس

يتعلق إلا بالحق فالحق إذن يُشتهى ويُحب بالطبع. وما كان حاصلًا بالطبع فهو حاصلٌ دائماً. فإذا ليس يقدر أحدٌ أن يبغض الحق

٣ وأيضاً قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٤ ان «الناس يحبون غير المتصنعين» وما ذاك إلا لأجل الحق. فالإنسان إذن يحب الحق بالطبع فهو إذن لا يبغضه

لكن يعارض ذلك قول الرسول في غلا ٤: ١٦ «صرت عدواً لكم لقولي لكم الحق»

والجواب أن يقال إنَّ الخير والحق والموجود متحدة حقيقةً لكنها متغايرة اعتباراً فان الخير يتضمن اعتبار المشتهى ولا كذلك الموجود أو الحق فان الخير ما يشتهيه كل شيءٍ ولذلك لا يجوز أن يُبغض الخير من حيث هو خيرٌ لا باعتباره كلياً ولا باعتباره جزئياً وأما الموجود والحق الكليان فيمتنع عليهما البغض لأن المنافرة سبب البغض والملاءمة سبب المحبة والموجود والحق يشترك فيهما جميع الأشياء إلا أنه لا يمتنع تعلق البغض بموجود جزئي وبحق جزئي باعتبار كونه مضاداً أو منافراً لأن المضادة والمنافرة لا تتنافي حقيقة الموجود والحق كما تتنافي حقيقة الخير ومضادة حق جزئي أو منافرته للخير المحبوب تحدث على ثلاثة أنحاءٍ أولاً باعتبار كون الحق موجوداً في نفس الأشياء الخارجة وجود العلة والأصل وبهذا الاعتبار قد يبغض الإنسان الحق من حيث يريد أن لا يكون حقاً ما هو حقٌ وثانياً باعتبار حصول الحق في معرفة الإنسان فتمنعه عن طلب المحبوب كما لو أراد بعض أن لا يعرفوا حقيقة الايمان ليسوغ لهم الخطأ وبلسان هؤلاء قيل في أيوب ٢١: ١٤ «معرفة طرقك لا نبتغيها» وثالثاً يُبغض الحق الجزئي على أنه منافراً باعتبار كونه حاصلًا في عقل الغير كما أنه لو أراد إنسان أن يقترب خطيئة يبغض معرفة الغير للحق من جهة خطيئته وعلى هذا قول اوغسطينوس في اعترافاته ك ١٠ ب ٢٣ «يحب الناس الحق ساطعاً ولكنهم يبغضونه موبخاً»

وبذلك يتضح الجواب على الأول

وأجيب على الثاني بأن معرفة الحق محبوبة بالذات ولذلك قال اوغسطينوس «يحببه الناس ساطعاً» إلا أنه يجوز أن تكون مكروهةً بالعرض من حيث تحول دون مشتهى ما وعلى الثالث بأنه إنما يُحَبُّ غير المتصنعين من حيث ان الإنسان يحب بالذات معرفة الحق الذي يعلنه غير المتصنعين

### الفصل السادس

هل يمكن بغض شيء كلي

يُنَخَّطُ إلى السادس بأن يقال: يظهر انه يستحيل تعلق البغض بشيء كلي لكونه من انفعالات الشوق الحسي الذي إنما يتحرك من إدراك المحسوس. والحس لا يقدر أن يدرك الكلي. فيستحيل إذن تعلق البغض بشيء كلي

٢ وأيضاً ان البغض يحدث عن المنافسة للمنافية للشركة. والشركة من حقيقة الكلي. فيستحيل إذن تعلق البغض بشيء كلي

٣ وأيضاً ان موضوع البغض هو الشر. والشر يوجد في الخارج لا في الذهن كما في الالهيات ك ٦ م ٨. فإذا لكون الكلي لا يوجد في العقل الذي ينتزع الكلي من الجزئي يظهر أنه يستحيل تعلق البغض بشيء كلي

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٤ «إنما يحدث الغضب بين الافراد واما البغض فيتعلق بالاجناس أيضاً فان كل إنسان يبغض اللص والمفتري»

والجواب أن يقال يجوز اعتبار الكلي على نحوين الأول من حيث يراد به معنى الكلية والثاني من حيث يراد به الطبيعة المتصفة بذلك المعنى فان اعتبار الإنسان الكلي غيرٌ واعتبار الإنسان بما هو إنسانٌ غيرٌ. فإذا اعتُبرَ الكلي بالمعنى

الأول فليس لقوة حسية لا إدراكية ولا شوقية أن تتعلق به لأن الكلي يحصل بانتزاعه من المادة الشخصية التي هي محل كل قوة حسية إلا أنه يجوز لقوة حسية إدراكية وشوقية أن تتعلق بشيء بوجه العموم كقولنا ان موضوع البصر هو اللون بالعموم لا لأن البصر يدرك اللون الكلي بل لأن اللون ليس يوصف بكونه مُدرَكًا من البصر من حيث هو لونٌ جزئيٌّ بعينه بل من حيث هو لونٌ مطلقاً. وبهذا المعنى يجوز تعلق البغض الحسي أيضاً بشيء كلي فمن الأشياء ما يضاد الحيوان من حيث طبيعته الكلية لا من حيث طبيعته الجزئية فقط كمضادة الذئب للشاة ومن ثمة كانت الشاة تبغض الذئب بالعموم واما الغضب فلا يحدث إلا عن شيء جزئي إذ إنما يحدث عن فعل شيء مضر والأفعال خاصة بالجزئيات ولذلك قال الفيلسوف في الموضع المتقدم ذكره ان الغضب لا يتعلق إلا بشيء جزئي واما البغض فيجوز أن يتعلق بشيء بالعموم. وأما البغض باعتباره في الجزء العقلي فلكونه يلحق الإدراك العقلي الكلي يجوز تعلقه بالكل باعتباره

إذا أُجيب على الأول بأن الحس لا يدرك الكلي من حيث هو كلي لكنه يدرك ما تعرض له الكلية بالانتزاع

وعلى الثاني بأن ما كان مشتركاً بين الجميع لا يجوز تعلق البغض به لكنه لا يمتنع أن يكون شيء مشتركاً بين كثيرين ومنافراً لآخرين فيكون مكروهاً لهم

وعلى الثالث بأن ذلك الاعتراض يتجه على الكلي من حيث يراد به معنى الكلية فهو بهذا الاعتبار لا يتعلق به الإدراك أو الشوق الحسي



## المبحثُ المتم ثلاثين في الشهوة - وفيه أربعة فصول

ثم يجب النظر في الشهوة والبحث في ذلك يدور على أربع مسائل — ١ في أنَّ الشهوة هل هي خاصة بالشوق الحسي فقط — ٢ هل هي انفعالٌ مخصوصٌ — ٣ هل يوجد شهواتٌ طبيعية وشهواتٌ غير طبيعية — ٤ في أنَّ الشهوة هل هي غير متناهية

### الفصلُ الأولُ

في أنَّ الشهوة هل هي خاصة بالشوق الحسي فقط

يُتخطَّى إلى الأول بأن يقال: يظهر أنَّ الشهوة ليست خاصة بالشوق الحسي فمنها ما يقال لها شهوة الحكمة كقوله في ح ك ٦: ٢١ «شهوة الحكمة تُبَلِّغ إلى الملكوت الدائم» والشوق الحسي يمتنع تعلقه بالحكمة. فإذاً ليست الشهوة خاصة بالشوق الحسي

٢ وأيضاً ان ابتغاء أوامر الله ليس إلى الشوق الحسي بل قال الرسول في رو ٧: ١٨ «الخير لا يسكن فيَّ أي في جسدي». والشهوة تتعلق بابتغاء أوامر الله كقوله في مز ١١٨: ٢٠ «اشتَهت نفسي أن تبتغي أحكامك». فهي إذن ليست خاصة بالشوق الحسي

٣ وأيضاً ان لكل قوة خيراً خاصاً تشتهيهِه. فالشهوة إذن 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 يُقسَم إلى شهوة وغضب وهذا هو جزء النفس الغير الناطق الانفعالي والشوقي» فالشهوة إذن خاصة بالشوق الحسي

والجواب أن يُقال إنَّ الشهوة هي الشوق إلى المستلذ كما قال الفيلسوف في الخطابة ك ١  
ب ٢ واللذة على قسمين كما سيأتي قريباً في المبحث التالي ف ٣ و ٤ احدهما اللذة بالخير المعقول  
وهو خير العقل والثاني اللذة بالخير المحسوس فاللذة الأولى يظهر انها خاصة بالنفس وحدها  
والثانية مشتركة بين النفس و الجسد لأن الحس قوة في آلة جسمية ومن ثمة كان الخير المحسوس  
هو خير المركب كله. والشوق إلى هذه اللذة يظهر انه هو الشهوة المشتركة بين النفس والجسد  
كما يدل على ذلك مجرد لفظها (أي في اللاتينية وهو concupiscentia ومعناه الاشتهاه معاً).  
فالشهوة إذن خاصة في الحقيقة بالشوق الحسي وبالقوة الشهوانية المأخوذة اسمها منها

إذاً أُجيب على الأول بأن الشوق إلى الحكمة أو غيرها من الخيرات الروحانية يقال له  
أحياناً شهوة أو لمشابهة بينهما أو لاشتداد شوق الجزء الأعلى الذي يحصل منه فيض على الشوق  
الأدنى بحيث ان الشوق الأدنى يتوجه أيضاً على حسب حاله إلى الخير الروحاني تابعاً الشوق  
الأعلى والجسد أيضاً يخدم الروحانيات كقوله في مز ٨٣: ٣ «قلبي وجسمي ابتهجا بالاله الحي»

وعلى الثاني بأن الابتغاء والاشتياق ليس في الحقيقة إلى الشوق الأدنى فقط بل بالحري  
إلى الشوق الأعلى أيضاً إذ لا يفيد المصاحبة في الاشتهاه كالشهوة (أي في اللاتينية  
concupiscentia) بل يفيد مجرد الحركة إلى الشيء المبتغى

وعلى الثالث بأن من شأن كل قوة نفسانية أن تشتهي خيرها الخاص بالشهوة الطبيعية التي  
لا تتبع الإدراك وأما اشتهاه الخبر بالشهوة الحيوانية التي تتبع الإدراك فخاصٌ بالقوة الشوقية  
واشتهاه شيء باعتبار كونه خيراً مستلذاً بالحس وهو الاشتهاه بالخصوص فخاصٌ بالقوة  
الشهوانية

## الفصلُ الثَّاني

في أنَّ الشهوة هل هي انفعال مخصوص

يُتَخَطَّى إلى الثاني بأن يقال: يظهر ان الشهوة ليست انفعالاً مخصوصاً للقوة الشهوانية فان الانفعالات تتمايز بحسب موضوعاتها. وموضوع الشهوانية هو المستلذ بالحس وهو أيضاً موضوع الشهوة كما قال الفيلسوف في الخطابة ك ١ ب ١١. فإذا ليست الشهوة انفعالاً مخصوصاً في الشهوانية

٢ وأيضاً قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٣٣ «الشهوة هي محبة الأمور الفانية» فهي إذن ليست مغايرة للمحبة. وجميع الانفعالات المخصوصة متغايرة بينها. فالشهوة إذن ليست انفعالاً مخصوصاً في الشهوانية

٣ وأيضاً كل انفعال من انفعالات الشهوانية يقابله منها انفعالٌ مخصوص كما تقدم في مب ٢٣ ف ٢. وليس في الشهوانية انفعالٌ مخصوص يقابل الشهوة فقد قال الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ١٢ «الخير المرجوّ تحصل عنه الشهوة والحاضر تحصل عنه اللذة وكذلك الشر المتوقع يحصل عنه الجبن والحاضر يحصل عنه الألم» ومن ذلك يظهر انه كما أن الألم يضاد اللذة كذلك الجبن يضاد الشهوة والجبن ليس في الشهوانية بل في الغضبية. فالشهوة إذن ليست انفعالاً مخصوصاً في الشهوانية

لكن يعارض ذلك ان الشهوة تصدر عن المحبة وتتوجه إلى اللذة وهما من انفعالات الشهوانية فهي إذن مغايرة لساير انفعالات الشهوانية مغايرة انفعالٍ مخصوص

والجواب أن يُقال إنَّ الخير المستلذ بالحس هو بالاجمال موضوع الشهوانية كما مر في مب ٢٣ ف ١ فبتغايره إذن تتغاير انفعالات الشهوانية وتغاير الموضوع يجوز اعتباره اما من جهة طبيعته أو من جهة التغاير في قوة الفعل فتغاير الموضوع الفاعل

من جهة طبيعته يحصل عنه تغاير الانفعالات المادي والتغاير من جهة القوة الفاعلة يحصل عنه تغاير الانفعالات الصوري الذي به تتغاير الانفعالات بالنوع. وهناك اعتبار آخر لقوة الغاية أو الخير المحركة من جهة كون الخير حاضراً حقيقةً ومن جهة كونه غائباً فباعتبار كونه حاضراً يوجب السكون فيه وباعتبار كونه غائباً يوجب التحرك إليه وعلى هذا فالمستند المحسوس من حيث يجعل الشوق مناسباً على نحو ما وموافقاً له يحدث المحبة ومن حيث يجذب إلى نفسه حال غيبته يحدث الشهوة ومن حيث يحمل على السكون في نفسه حال حضوره يحدث اللذة ومن ذلك يظهر أن الشهوة انفعال مغايرٌ بالنوع للمحبة وللذة وأما اشتهاء هذا المستند أو ذاك فيحدث في الشهوات تغايراً بالعدد

إذا أُجيب على الأول بأن الخير المستند ليس موضوع الشهوانية مطلقاً بل باعتبار كونه غائباً كما أن المحسوس هو موضوع الحافظة باعتبار كونه ماضياً فان هذه الأحوال الجزئية توجب تغاير النوع من انفعالات الجزء الحساس الذي يتعلق بالجزئيات أو في قواه أيضاً

وعلى الثاني بأن ذلك الوصف وصف بالعلة لا بالماهية فليست الشهوة هي نفس المحبة بل معلولاً للمحبة أو يُقال إنَّ اوغسطينوس اطلق هناك الشهوة بالفساحة على كل حركة شوقية تتعلق بالخير المستقبل فيدخل فيها المحبة والرجاء

وعلى الثالث بأنه لم يوضع اسم للانفعال الذي يقابل الشهوة بلا توسط ويتعلق بالشر كتعلق الشهوة بالخير إلا أنه لتعلقه بالشر الغائب كالجبن قد يستعمل الجبن مكانه كما قد تستعمل الشهوة مكان الرجاء لأن ما كان من الخير أو الشر يسيراً لا يُعتدُّ به ولذلك وُضع لكل حركة شوقية إلى الخير أو الشر المستقبل الرجاء والجبن اللذان يتعلقان بالشاق من الخير أو الشر

### الفصل الثالث

هل يوجد شهوات طبيعية وشهوات غير طبيعية

يُتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن ليس بعض الشهوات طبيعياً وبعضها غير طبيعي فان الشهوة خاصة بالشوق الحيواني كما تقدم في ف ١. والشوق الطبيعي قسيم للشوق الحيواني. فإذا ليس لنا شهوة طبيعية

٢ وأيضاً ان التغاير المادي لا يوجب التغاير في النوع بل في العدد فقط والتغاير العددي لا يدخل في مقاصد العلم. ولو وجد شهوات طبيعية وشهوات غير طبيعية لم تكن تتغاير إلا بتغاير الموضوعات المشتهاة وهذا يحصل عنه التغاير المادي والعددي فقط. فالشهوة إذن لا تقسم إلى طبيعية وغير طبيعية

٣ وأيضاً ان النطق قسيم للطبع كما في الطبيعيات ك ٢ م ٥٩ فلو كان في الإنسان شهوة غير طبيعية لوجب ان تكون ناطقة وهذا مستحيل لأن الشهوة انفعالية فهي إلى الشوق الحسي وليست إلى الإرادة التي هي شوق نطقي. فإذا ليس يوجد شهوات غير طبيعية

لكن يعارض ذلك ان الفيلسوف أثبت في الخلفيات ك ١ ب ١١ وفي الخطابة ك ٣ ب ١١ شهوات طبيعية وشهوات غير طبيعية

والجواب ان يقال إن الشهوة هي الشوق إلى الخير اللذيذ كما تقدم في ف ١ والشيء يكون لذياً على نحوين أولاً لكونه ملائماً لطبيعة الحيوان كالطعام والشراب ونحوهما وشهوة هذا الضرب من اللذيذ يقال لها طبيعية وثانياً لكونه ملائماً للحيوان بحسب إدراكه كما إذا تصور إنسان شيئاً خيراً وملائماً فاستلذه وشهوة هذا الضرب من اللذيذ يقال لها غير طبيعية ويطلق عليها عادة اسم الهوى. فالشهوات الأولى الطبيعية مشتركة بين الناس والبهائم لأن لكل فريق منهما ما يلائمه ويستلذه بالطبع والناس متفقون جميعاً فيها ولذلك وصفها الفيلسوف في الخلفيات ك ٣ بكونها

عامة وضرورية وأما الشهوات الثانية فخاصة بالناس الذين من شأنهم وحدهم ان يتصوروا شيئاً خيراً وملائماً ما عدا ما تقتضيه الطبيعة ولذلك قال الفيلسوف في خطابة ك ١ ان الشهوات الأولى غير نطقية والثانية نطقية ولاختلاف اعتبارات الناس باختلافهم يقال للثانية أيضاً خاصة ومُردفة أي زائدة على الطبيعة كما في الخلفيات ك ٣

إذا أُجيب على الأول بأن ما يُشتاق إليه بالشوق الطبيعي يجوز أن يُشتاق إليه بعينه بالشوق الحيواني متى تعلق به الإدراك وعلى هذا فالطعام والشراب ونحوهما مما يُشتاق إليه طبعاً يجوز أن تتعلّق به الشهوة الحيوانية

وعلى الثاني بأن مغايرة الشهوات الطبيعية لغير الطبيعية ليست ماديةً فقط بل صوريةً أيضاً باعتبار ما من حيث تحصل عنه مغايرة الموضوع الفاعل وموضوع الشوق هو الخير المُدرك فتغاير الفاعل إذن يرجع إليه تغاير الإدراك أي من حيث يُدرك كون شيء ملائماً بالإدراك المطلق الذي عنه تحدث الشهوات الطبيعية التي سماها الفيلسوف في الموضوع المتقدم من الخطابة غير نطقية ومن حيث يُدرك شيء كذلك بالروية التي عنها تحدث الشهوات الغير الطبيعية التي لذلك سماها الفيلسوف في الموضوع المذكور نطقية

وعلى الثالث بأن الإنسان ليس يوجد فيه نطق كليّ فقط وهو الذي يرجع إلى الجزء العقلي بل نطق جزئي أيضاً وهو يرجع إلى الجزء الحسي كما أسلفنا في ق ١ مب ٧٨ ف ٤ وعلى هذا فالشهوة النطقية أيضاً يجوز أن ترجع إلى الشوق الحسي ولهذا يجوز أيضاً أن يتحرك الشوق الحسي من النطق الكلي بواسطة التصور الجزئي

#### الفصل الرابع

في أنّ الشهوة هل هي غير متناهية

يُنخَطّى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن الشهوة ليست غير متناهية فإن موضوعها

هو الخير المتضمن حقيقة الغاية والنهاية ومن يثبت غير المتناهي ينفي النهاية كما في الإلهيات ك  
٢ م ٨. فيمتنع إذن كون الشهوة غير متناهية

٢ وأيضاً ان الشهوة تتعلق بالخير الملائم لصدورها عن المحبة. وغير المتناهي لكونه  
غير معادلٍ يمتنع أن يكون ملائماً. فيمتنع إذن كون الشهوة غير متناهية

٣ وأيضاً ان غير المتناهيات لا يمكن قطعها فلا يمكن فيها البلوغ إلى الأخير. والمشتهي  
تحصل له اللذة ببلوغه إلى الأخير. فإذاً لو كانت الشهوة غير متناهية لم تحصل اللذة أصلاً

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في السياسة ك ١ ب ٦. «لما كانت الشهوة غير متناهية  
كان الناس يشتهون أموراً غير متناهية»

والجواب أن يُقال إنّ الشهوة قسمان طبيعية وغير طبيعية كما مر في الفصل الآنف  
فالشهوة الطبيعية لا يجوز أن تكون غير متناهية بالفعل لتعلقها بما تقتضيه الطبيعة والطبيعة لا  
تقصد إلا شيئاً محدوداً ومعيناً ولذلك لا يشتهي إنسانٌ أصلاً طعاماً غير متناهٍ أو شراباً غير متناهٍ  
إلا أنه كما يعرض في الطبيعة وجود غير متناهٍ بالقوة على سبيل التعاقب كذلك يعرض للشهوة  
الطبيعة أن تكون غير متناهية بالتعاقب بمعنى انها بعد أن تكون قد حصلت على طعام تشتهي مرة  
أخرى طعاماً أو شيئاً آخر تقتضيه الطبيعة لأن هذه الخيرات الجسمانية لورودها من خارج لا  
تبقى دائماً بل تُفقد ومن ثم قال الرب للسامرية في يو ٤: ١٣ «من يشرب من هذا الماء يعطش  
أيضاً». وأما الشهوة الغير الطبيعية فغير متناهية مطلقاً لكونها تتبع العقل كما مر في الفصل  
الآنف ومن شأن العقل أن يذهب إلى غير النهاية. وعليه فمن يشتهي الغنى لا يجب أن يشتهي إلى  
حد محدود بل يجوز أن يشتهي أن يصير غنياً مطلقاً بقدر الطاقة. ويجوز أيضاً ان يعلل كون  
بعض الشهوات متناهياً وبعضها غير متناهٍ بعلّةٍ أخرى كما قال الفيلسوف في السياسة ك ١ ب ٦  
فان الشهوة

الغاية لا تكون إلا غير متناهية لأن الغاية تُشْتَهَى لذاتها كالصحة ولذا فالصحة التي هي أعظم تُشْتَهَى أكثر وهكذا إلى غير النهاية كما أنه إذا كان الأبيض بالذات يفرز فالأشد بياضاً أكثر إفرازاً وأما شهوة ما إلى الغاية فليست غير متناهية إذا كان لا يُشْتَهَى منه إلا ما يلئم الغاية وعلى هذا فمن يجعل الغنى غايةً يشتهيهِ إلى ما لا يتناهى ومن يشتهيهِ لضرورة المعاش يشتهي منه ما كان متناهياً وضرورياً للمعاش كما قال الفيلسوف في الموضع المتقدم ذكره وقس على ذلك شهوة سائر الأشياء

إذا أُجيب على الأول بأن كل ما يُشْتَهَى فانه يعتبر متناهياً اما لكونه متناهياً حقيقةً من حيث يُشْتَهَى دفعةً واحدة بالفعل واما لكونه متناهياً من حيث يتعلق به الإدراك إذ يمتنع إدراكه باعتبار كونه غير متناهٍ لأن الغير المتناهي ما أي كم فُرض له لا يزال بالامكان فرض شيء خارج عنه كما في الطبيعيات ك ٣ م ٦٣

وعلى الثاني بأن للعقل قدرة غير متناهية باعتبار ما من حيث يقدر ان ينظر في شيء إلى غير النهاية كما يظهر في زيادة الاعداد والخطوط فيكون غير المتناهي باعتبار ما معادلاً للعقل لأن الكلي الذي يدركه العقل غير متناهٍ باعتبار ما من حيث يتناول بالقوة افراداً غير متناهية وعلى الثالث بأنه لا يُشْتَرَط لاستلذاذ الإنسان أن ينال كل ما يشتهيهِ بل ان يتلذذ بكل مشتهى يناله



## المبحث الحادي والثلاثون

### في اللذة في نفسها - وفيه ثمانية فصول

ثم يجب النظر في اللذة والألم اما اللذة ففيها أربعة أبحاث الأول في اللذة في نفسها والثاني في عليها والثالث في معلولاتها والرابع في حسننها وقبحها. اما الأول فالببحث فيه يدور على

ثمانى مسائل — ١ في أنّ 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 الأعلى إلى لذة الشوق الأدنى — ٦ في نسبة اللذات الحسية بعضها إلى بعض — ٧ في ما إذا كان لنا لذة غير طبيعية — ٨ في ما إذا كان يجوز التضاد بين اللذات

## الفصل الأول

### في أنّ اللذة هل هي انفعال

يُتخطى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن اللذة ليست انفعالاً فإن الدمشقي قد فرق بين الفعل والانفعال بقوله في الدين المستقيم ك ٢ ب ٢٢ «الفعل حركة ملائمة للطبيعة والانفعال حركة منافرة للطبيعة» واللذة فعلٌ كما قال الفيلسوف في الخقيات ك ٧ ب ١٢ و ١٣ وك ١٠ ب ٤. فهي إذن ليست انفعالاً

٢ وأيضاً ان الانفعال هو التحرك كما في الطبيعيات ك ٢ م ١٩ وفي النفس ك ٢ م ٥٤ واللذة لا تقوم بالتحرك بل بانقضاء الحركة إذ إنما تحدث عن الخير الذي قد حصل. فهي إذن ليست انفعالاً

٣ وأيضاً ان اللذة تقوم باستكمال المتلذذ على نحو ما لانها تكمل الفعل كما في الخقيات ك ١٠ ب ٤. والاستكمال ليس انفعالاً او استحالة كما في الطبيعيات ك ٧ م ١٦ وفي النفس ك ٢ م ٥٨. فاللذة إذن ليست انفعالاً

لكن يعارض ذلك ان اوغسطينوس جعل اللذة أي الفرح في جملة الانفعالات النفسانية في مدينة الله ك ١٠ ب ٦ وك ١٤ ب ٨

والجواب أن يُقال إنّ حركة الشوق الحسي يقال لها بالخصوص انفعالٌ كما مر في مب ٢٢ ف ٣ وكل عاطفة تصدر عن الادراك الحسي فهي حركةٌ للشوق الحسي وهذا يصدق بالضرورة على اللذة لأنها «حركةٌ نفسانية واستكمالٌ دفعيٌ

ومحسوسٌ بطبيعة موجودة» كما قال الفيلسوف في الخطابة ك ٥ ب ١١ ولفهم ذلك يجب أن يُعتبر انه كما يحدث في الأشياء الطبيعية ان بعض الأشياء تدرك كمالاتها الطبيعية كذلك يحدث في الحيوانات وإذا كان التحرك إلى الكمال لا يحصل دفعة فادراك الكمال الطبيعي يحصل دفعة والفرق بين الحيوانات وسائر الأشياء الطبيعية ان سائر الأشياء 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 إذن قد أراد بقيد الحركة النفسانية بيان جنس اللذة وبقيد الاستكمال بالطبيعة الموجودة أي بما هو موجودٌ في طبيعة الخارج بيان علتها وهي حضور الخير الملائم للطبع ويفيد الدفعي الدلالة على أن الاستكمال لا يراد به حال الاستكمال بل انقضاؤه أي نهاية الحركة إذ ليست اللذة تكوناً كما زعم أفلاطون بل هي قائمة بانقضاء التكون كما في الخليقات ك ٧ ب ١٢ وبقيد المحسوس الاحتراس عن كمالات الأشياء الغير المحسوسة التي لا لذة فيها وهكذا يتضح أن اللذة لكونها حركةً في الشوق الحيواني تابعة إدراك الحس هي انفعالٌ نفساني إذا أُجيب على الأول بأن الفعل الذي يلائم الطبيعة ولا يعوق منه عائق كمالٌ ثانٍ كما في كتاب النفس ٢ م ٢ و ٥ و ٦ ولذلك متى استكملت الأشياء بفعلها الطبيعي الغير الممانع حصلت لها اللذة القائمة بانقضاء الاستكمال كما تقدم في جرم الفصل وعلى هذا فقول الفيلسوف اللذة فعلٌ ليس وصفاً بالماهية بل بالعلة

وعلى الثاني بأن الحيوان يجوز أن يُعتبر فيه حركتان احدهما بحسب قصد الغاية وتختص بالشهوة والثانية بحسب الدرك وتختص بالفعل الخارج فإذا انقطعت في من قد أدرك الخير الذي يلتذ به حركة الدرك التي بها يتوجه إلى الغاية فلا تنقطع حركة القوة الشوقية فهي كما كانت تشتهي قبل الدرك ما لم يكن حاصلاً كذلك تتلذذ بعده بما قد حصل لأنه وان كانت اللذة سكوناً للشوق باعتبار حضور الخير

الذيذ المالى الشوق لا يزال الشوق مع ذلك متأثراً من المُشْتَهَى وباعتبار هذا التأثر كانت اللذة حركةً

وعلى الثالث بأنه وان كان اسم الانفعال يُطلق بأخص وجهٍ على الانفعالات المُفسدة والمتوجهة إلى الشر كالأمراض الجسمانية وكالألم والجبن في النفس إلا أن بعض الانفعالات تتوجه إلى الخير كما مر في مب ٢٢ و ٢٣ ف ١ واللذة انفعالٌ من هذا القبيل

### الفصل الثاني

في أنّ اللذة هل تحصل في الزمان

يُتَخَطَّى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن اللذة تحصل في الزمان لأنها حركة كما قال الفيلسوف في الخطابة ك ١ ب ١١. وكل حركةٍ فهي في زمانٍ. فاللذة إذن تحصل في الزمان ٢ وأيضاً يقال لشيءٍ مستمرٍّ أو طويل المدة باعتبار الزمان. وبعض اللذات تُوصَف بطول المدة. فاللذة إذن تحصل في الزمان

٣ وأيضاً ان الانفعالات النفسانية متحدة بالجنس. وبعض الانفعالات النفسانية تحصل في الزمان. فكذا اللذة أيضاً

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلفيات ك ١٠ ب ٣ و ٤ «ليس يحصل أحدٌ على اللذة باعتبار زمانٍ ما»

والجواب أن يُقال إنّ شيئاً يحصل في الزمان على نحوين بالذات وبالغير أو بما يشبه العرض لأنه لما كان الزمان هو عدد المتعاقبات كان يقال حاصلٌ في الزمان بالذات لما كان من حقيقته التعاقب أو شيءٌ راجع إلى التعاقب كالحركة والسكون والتكلم وما أشبه ذلك ويقال حاصل في الزمان بالغير لا بالذات لما ليس من حقيقته التدريج والتعاقب لكنه خاضع لشيءٍ تدريجي كما أن الاتصاف بالإنسانية ليس

من حقيقته التعاقب إذ ليس حركة بل منتهى الحركة أو التحريك أي التوليد إلا أنه لما كان خاضعاً لعلل متغيرة كان بهذا الاعتبار حاصلاً في الزمان. إذا تقرر ذلك وجب القول بأن اللذة ليست بالذات في الزمان لأنها التذاذ بالخير الحاصل الذي كانما هو منتهى الحركة إلا أنه إذا كان ذلك الخير الحاصل خاضعاً للتغير كانت اللذة في الزمان بالعرض واما إذا لم يكن متغيراً البتة فلا تكون اللذة في الزمان لا بالذات ولا بالعرض

إذا أُجيب على الأول بأن الحركة على ضربين كما في كتاب النفس ٣ م ٢٨ احدهما فعل ناقص أي موجود بالقوة وهذه الحركة تدريجية وحاصلة في الزمان والثانية فعل كامل أي موجود بالفعل كالتعقل والشعور والإرادة وأشباهها ومثلها التلذذ أيضاً وهذه الحركة ليست تدريجية ولا حاصلة في الزمان بالذات

وعلى الثاني بأن اللذة تتصف بالاستمرار أو طول المدة باعتبار كونها في الزمان بالعرض

وعلى الثالث بأن موضوع سائر الانفعالات ليس الخير الحاصل كما هو موضوع اللذة فهي إذن تتضمن من حقيقة الحركة الناقصة أكثر مما تتضمنه اللذة فيكون عدم الحصول في الزمان أليق باللذة

### الفصل الثالث

في أن اللذة هل هي مغيرة للفرح

يُتَخَطَّى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الفرحة هو عين اللذة من كل وجه لأن الانفعالات النفسانية تتمايز بالموضوعات. وموضوع اللذة والفرحة واحد بعينه وهو الخير الحاصل. فالفرحة إذن هو عين اللذة من كل وجه

٢ وأيضاً ان الحركة الواحدة لا تنتهي إلى مُنتَهَيْن. والحركة التي تنتهي إلى الفرحة وإلى اللذة واحدة وهي الشهوة. فاللذة إذن والفرحة واحد من كل وجه

٣ وأيضاً لو كان الفرح مغايراً للذة لكان الانشراح والبهجة والطرب تدل بجامع الحجة على شيء غير اللذة فتكون كلها انفعالات متميزة وهذا ظاهر الفساد. فالفرح إذن ليس مغايراً للذة لكن يعارض ذلك أنا نصف الحيوانات العجم باللذة ولا نصفها بالفرح. فإذاً ليس الفرح واللذة واحداً بعينه

والجواب أن يُقال إنَّ الفرح نوعٌ من اللذة كما قال ابن سينا في كتابه في النفس إذ لا بد من اعتبار أنه كما أن من الشهوات ما هو طبيعيٌّ ومنها ما ليس طبيعياً ولكنه تابعٌ للعقل كما تقدم في المبحث الآنف ف ٣ كذلك من اللذات ما هو طبيعيٌّ ومنها ما ليس طبيعياً ولكنه مصاحبٌ للعقل أو بعبارةٍ أخرى منها ما يختص بالنفس ومنها ما يختص بالجسد كما قال الدمشقي وغيغوريوس النيصي الأول في الدين المستقيم ك ٢ ب ١٣ و ٢٢ والثاني في كتاب طبيعة الإنسان ب ١٨ لأننا نتلذذ بما نشتهيهِ بالطبع متى حصلنا عليه وبما نشتهيهِ بالعقل. والفرح لا يُطلق إلا على اللذة التابعة للعقل ولذلك لا نصف به الحيوانات العجم بل انما نصفها باللذة فقط. وكل ما نشتهيهِ بالطبع نقدر أيضاً أن نشتهيهِ مع لذة العقل بدون العكس ولذلك كل ما تتعلق به اللذة يجوز أن يتعلق به الفرح عند ذوي العقول وان لم يتعلق دائماً بكل شيءٍ إذ قد يشعر أحياناً إنسانٌ بلذةٍ في البدن ولا يفرح بها بالعقل ومن ذلك يتضح ان اللذة أعم من الفرح

إذاً أجيب على الأول بأنه لما كان موضوع الشوق الحيواني هو الخير المُدرك كان تغاير الإدراك يرجع على نحوٍ ما إلى تغاير الموضوع فكانت اللذات الحيوانية التي يقال لها أيضاً أفراحٌ ممايزةٌ للذات الجسمانية التي يقال لها لذاتٌ فقط على حدٍّ ما مرَّ في الشهوات أيضاً في المبحث الآنف ف ٣

وعلى الثاني بأن مثل هذا التغاير موجود أيضاً في الشهوات بحيث ان اللذة هي

بازاء الشهوة والفرح بازاء الرغبة وهذا يرجع بالأحرى إلى الشهوة الحيوانية في ما يظهر وهكذا يتغاير السكون أيضاً بحسب تغاير الحركة

وعلى الثالث بأن سائر الأسماء الدالة على اللذة مأخوذة من معلولاتها فان الانسراح مأخوذ من معنى انبساط القلب والبهجة مأخوذة من العلائم الظاهرة الدالة على اللذة الباطنة أي من حيث أن الفرح الباطن ينبعث إلى الخارج والطرب مأخوذ من بعض دلائل أو آثار خاصة للانسراح ومع ذلك يظهر أن جميع هذه الأسماء ترجع إلى الفرح إذ لا نستعملها إلا في حق الطبائع الناطقة

#### الفصل الرابع

في أن اللذة هل تحصل في الشوق العقلي

يتخطى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن اللذة لا تحصل في الشوق العقلي فقد قال الفيلسوف في الخطابة ك ١ ب ١١ «اللذة حركة محسوسة» والحركة المحسوسة لا تحصل في الجزء العقلي. فاللذة إذن لا تحصل في الجزء العقلي

٢ وأيضاً ان اللذة انفعال. وكل انفعال يحصل في الشوق الحسي. فاللذة إذن لا تحصل في الشوق الحسي

٣ وأيضاً ان اللذة مشتركة بيننا وبين الحيوانات العجم. فهي إذن لا تحصل إلا في الجزء المشترك بيننا وبين الحيوانات العجم

لكن يعارض ذلك قوله في مز ٣٦: ٤ «تَلَذَّذْ بِالرَّبِّ». والشوق الحسي لا يقدر أن يتعلق بالله بل إنما يتعلق به الشوق العقلي فقط. فاللذة إذن يجوز أن تحصل في الشوق العقلي

والجواب أن يقال قد مر في الفصل الأنف ان من اللذة ما يتبع إدراك العقل وإدراك العقل ليس يتحرك به الشوق الحسي فقط بتعلقه بشيء جزئي بل الشوق العقلي الذي يقال له إرادة أيضاً وعلى هذا يحصل في الشوق العقلي أي في الإرادة

اللذة التي يقال لها فرحٌ لا اللذة الجسمانية على أن بين لذة الشوقين فرقاً وهو ان لذة الشوق الحسي يصاحبها تغيرٌ جسماني ولذة الشوق العقلي ليست سوى حركةٍ بسيطة للإرادة وبهذا المعنى قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ٦ «ليس الهوى والانشراح سوى الإرادة المتعلقة ببلوغ ما نريده»

إذاً أجيب على الأول بأن الفيلسوف أطلق المحسوس في التعريف على كل إدراك فقط قال في الخليقات ك ١٠ ب ٤ «لكل حاسةٍ لذة وكذلك للعقل والنظر لذة» ويحتمل أيضاً أن يكون أراد بذلك تعريف لذة الشوق الحسي فقط

وعلى الثاني بأن اللذة تتضمن في الحقيقة حقيقة الانفعال من حيث يصاحبها تغيرٌ جسماني وهي لا تحصل في الشوق العقلي بهذا الاعتبار بل باعتبار الحركة البسيطة إذ بهذا المعنى تحصل في الله والملائكة ومن ثمه قال الفيلسوف في الخليقات ك ٧ في الباب الأخير ان «الله يفرح بفعل واحدٍ بسيطٍ» وقال ديونيسيوس في آخر مراتب السلطة السماوية «لا يشعر الملائكة بلذتنا الانفعالية لكنهم يفرحون بالله بفرح عدم الفساد»

وعلى الثالث بأنه لا تحصل عندنا اللذة التي نشارك فيها الحيوانات العجم فقط بل اللذة التي نشارك فيها الملائكة أيضاً وعليه قول ديونيسيوس في الموضع المشار إليه «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 أيضاً

### الفصل الخامس

في أن اللذات الجسمانية المحسوسة هل هي أعظم من اللذات الروحانية المعقولة يُتخطى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن اللذات الجسمانية المحسوسة أعظم من اللذات الروحانية المعقولة فان جميع الناس يسعون وراء لذةٍ ما كما قال الفيلسوف

في الخلفيات ك ١٠ ب ٢. والذين يسعون وراء اللذات المحسوسة أكثر من الذين يسعون وراء اللذات المعقولة. فإذا اللذات الجسمانية أعظم

٢ وأيضاً ان عظمة العلة تُعرف من المعلول. ومعلولات اللذات الجسمانية أشد تأثيراً فهي تحدث في البدن تغييراً وفي بعض الناس جنوناً كما في الخلفيات ك ٧ ب ٣. فهي إذن أشد تأثيراً

٣ وأيضاً ان اللذات الجسمانية يجب تعديلها وقمعها بسبب شدتها. واللذات الروحانية لا يجب قمعها. فإذا اللذات الجسمانية أعظم

لكن يعارض ذلك قوله في مز ١١٨ : ١٠٣ «ما أعذب أقوالك في حلقي هي أحلى في فمي من العسل» وقول الفيلسوف في الخلفيات ك ١٠ ب ٧ «أعظم لذة ما حصلت بفعل الحكمة»

والجواب أن يُقال إنَّ اللذة تحصل عن الاتصال بالملائم متى أدرك بالحس والعقل كما مر في ف ١ ولا بد من اعتبار ان أفعال النفس الحسية والعقلية بالخصوص متى لم تتعدَّ إلى موضوع خارج كانت أفعالاً وكمالاتٍ لنفس الفاعل وهي التعقل والشعور والإرادة وأشباهها لأن الأفعال التي تتعدَّى إلى موضوع خارج هي بالأحرى أفعالٌ وكمالاتٌ للموضوع المتأثر منها فان الحركة هي فعل المتحرك من المحرك وعلى هذا فما تقدم ذكره من أفعال النفس الحسية والعقلية هو خيرٌ للفاعل وهو أيضاً مُدركٌ بالحس والعقل فاللذة إذن تحصل عن نفس هذه الأفعال أيضاً لا عن موضوعاتها فقط وعليه فإذا قيسَت اللذات المعقولة باللذات المحسوسة باعتبار التذاذنا بنفس الأفعال كالتذاذنا بادراك الحس وبادراك العقل فلا شبهة في أنَّ اللذات المعقولة أعظم جداً من اللذات المحسوسة فإنَّ الإنسان أشدَّ التذاذاً بادراكه شيئاً بالتعقل منه بادراكه شيئاً بالشعور لأنَّ الإدراك العقلي أكمل ويُدرك أكثر من الإدراك الحسي لأنَّ العقل أعظم النفاتاً إلى فعله من

الحس ثم ان الإدراك العقلي أحبُّ إلى الإنسان فكل إنسان يؤثر فقد الباصرة على فقد البصيرة كما هي مفقودة في البهائم أو المجانين على ما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٤ ب ١٤. وإذا قيسَت اللذات المعقولة الروحانية بالذات المحسوسة الجسمانية في أنفسها وبوجه الإطلاق فالذات الروحانية أعظم وهذا يظهر من الأمور الثلاثة التي تشترط للذة وهي الخير المتصل وما يتصل به واتصاله به فان الخير الروحاني أعظم من الخير الجسماني وأحبُّ إلى الإنسان يدل على ذلك ان الناس يتجافون حتى عن أعظم الملاذ البدنية لئلا يفقدوا الكرامة التي هي خيرٌ معقولٌ ثم ان الجزء العقلي أيضاً أشرف جداً وأعظم إدراكاً من الجزء الحسي واتصال الطرفين في اللذات المعقولة أدخلُ واكملُ وأثبتُ اما كونه ادخل فلأن الحس يقف عند عوارض الشيء الظاهرة واما العقل فيبلغ بادراكه إلى كنه الشيء لأن موضوع العقل هو الماهية. واما كونه أكمل فلان اتصال المحسوس بالحس يقارنه الحركة التي هي فعلٌ ناقصٌ ولذلك لم تكن اللذات المحسوسة تحصل دفعةً بل شيءٌ ينقضي فيها وشيءٌ يتوقع انقضاؤه كما يظهر في لذة الطعام والنكاح وأما المعقولات فليس فيها حركةٌ ولذلك كانت اللذات المعقولة تحصل دفعةً. وأما كونه أثبت فلأن المستلذات الجسمانية فاسدة وسريعة الزوال وأما الخيرات الروحانية فغير فاسدة. واما بالنسبة إلينا فالذات الجسمانية أشدُّ لثلاثة أمور أولاً لأن المحسوسات أبين لنا من المعقولات وثانياً لأن اللذات المحسوسة لكونها من انفعالات الشوق الحسي يقارنها تغييرٌ جسمانيٌّ وهذا ليس يحدث في اللذات الروحانية إلا بفيضٍ من الشوق الأعلى على الشوق الأدنى وثالثاً لأن اللذات الجسمانية تُستَهَي على انها أدوية لنقائص أو ادواءٍ جسمانية ينشأ عنها آلامٌ فمتى عقت اللذات الجسمانية هذه الآلام كان الإنسان أشدَّ شعوراً بها وأكثر قبولاً لها منه للذات الروحانية التي يقابلها آلامٌ مضادة لها كما سيأتي في مب ٣٥ ف ٥

إذا أُجيب على الأول بأنه إنما يسعى الأكثرون وراء اللذات الجسمانية لأنها أبين للأكثرين ولاحتياج الناس إليها على أنها أدوية لآلام كثيرة ولما كان أكثر الناس متقاصرين عن إدراك اللذات الروحانية الخاصة بأهل الفضيلة كانوا يجنحون إلى اللذات الجسمانية وعلى الثاني بأن تغير البدن إنما يحصل بالأخص عن اللذات الجسمانية من حيث انها انفعالات للشوق الحسي

وعلى الثالث بأن اللذات الجسمانية تحصل بالجزء الحسي الذي يدبّر من العقل ولذلك يجب تعديلها وقمعها بالعقل واما اللذات الروحانية فتحصل بالعقل الذي هو المدبّر ولهذا كانت في أنفسها معتدلة

### الفصل السادس

في أن لذات اللمس هل هي أعظم من لذات سائر الحواس  
يُتخطى إلى السادس بأن يقال: يظهر أن اللذات الحاصلة باللمس ليست أعظم من اللذات الحاصلة بالحواس الأخر إذ أعظم لذة في ما يظهر ما يُفقد بفقدائها كل فرح. وهذا شأن اللذة الحاصلة بالبصر ففي طوبيا ٥: ١٢ «أي فرح يكون لي أنا المقيم في الظلام لا أبصر ضوء السماء». فإذا اللذة الحاصلة بالبصر هي أعظم اللذات المحسوسة  
٢ وأيضاً كل إنسان يستلذ ما يحبه كما قال الفيلسوف في الخطابة ك ١ ب ١١ واحب حاسة إلى الإنسان البصر. فإذا أعظم لذة ما كانت بحاسة البصر  
٣ وأيضاً ان أخص مبدأ للصدقة المستلذة هو الرؤية. وسبب هذه الصداقة هو اللذة. فيظهر إذن ان أعظم لذة هي اللذة الحاصلة بالبصر  
لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخليقيات ك ٣ ب ١٠ «أعظم اللذات يحصل باللمس»

والجواب أن يُقال إنَّ كل شيءٍ يُستلذَّ من حيث يحب كما تقدم في ف ١. والحواس تُحبُّ لأمرين أي للإدراك وللنفع كما في الإلهيات ك ١ في أوله فاللذة إذن تحصل بالحس بكلا الأمرين إلا أنه لما كان اعتبار الإدراك خيراً إنما هو خاصٌّ بالإنسان كانت لذات الحواس الأولى وهي الحاصلة بالإدراك خاصةً بالناس ولذات الحواس من حيث تُحبُّ لأجل النفع مشتركة بين جميع الحيوانات فإذا اعتبرنا لذة الحس الحاصلة باعتبار الإدراك فواضح أن اللذة الحاصلة بالبصر أعظم من اللذة الحاصلة بحاسة أخرى وإذا اعتبرنا لذة الحس الحاصلة باعتبار النفع فأعظم اللذات هي اللذة الحاصلة باللمس فإن نفع المحسوسات يُعتَبَر بحسب نسبتها إلى حفظ الطبيعة الحيوانية ومحسوسات اللمس أقرب إلى هذا النفع لأن اللمس مُدْرِكٌ لما يقوم به الحيوان أي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحوها وبهذا الاعتبار كانت اللذات الحاصلة باللمس أعظم لكونها أقرب إلى الغاية ولهذا أيضاً كانت الحيوانات التي لا تحصل لها لذة بالحس إلا باعتبار النفع لا تلتذُّ بسائر الحواس إلا بالقياس إلى محسوسات اللمس فإن الكلاب لا تلتذُّ بريح الأرانب بل بالافتتيات بها ولا الأسد يلتذُّ بخوار الثور بل بافتراسه كما في الخليقات ك ٣ ب ١٠ وعليه لما كانت أعظم اللذات هي لذة اللمس باعتبار النفع ولذة البصر باعتبار الإدراك فمن أراد المقايسة بينهما وجد بالإطلاق أن لذة اللمس أعظم من لذة البصر باعتبارها ضمن حدود اللذة المحسوسة إذ لا يخفى أن الشيء الطبيعي بالغ غاية القدرة في كل شيء ولذات اللمس هي المقصودة من الشهوات الطبيعية كشهوة الطعام والنكاح ونحوهما. وأما إذا اعتبرت لذات البصر من حيث يخدم البصر العقل فهي أفضل كما أن اللذات المعقولة هي أفضل من اللذات المحسوسة

إذاً أجيب على الأول بأن الفرح يراد به اللذة الحيوانية كما تقدم في ف ٣ وهي أخص بالبصر وأما اللذة الطبيعية فهي أخص باللمس

وعلى الثاني بأنه إنما كان البصر أحب إلى الإنسان بسبب الإدراك إذ به تظهر لنا كثرة اختلاف الأشياء كما قال الفيلسوف في الموضوع المتقدم ذكره

وعلى الثالث بأن اللذة والرؤية ليستا علةً للمحبة للحمية بطريقة واحدة لأن اللذة وخصوصاً إذا كانت حاصلةً باللمس هي علة الصداقة المستلذة بطريق الغاية والرؤية علتها بطريق مبدأ الحركة من حيث ينطبع برؤية المحبوب شبح الشيء الداعي إلى المحبة واشتهاء التلذذ به

### الفصل السابع

هل يوجد لذة غير طبيعية

يُنْتَخِطُ إلى الثاني بأن يقال: يظهر أنه ليس يوجد لذة غير طبيعية لأن اللذة في عواطف النفس على نسبة السكون في الأجسام. وشوق الجسم الطبيعي لا يسكن إلا في حيزه الطبيعي فكذا سكون الشوق الحيواني الذي هو اللذة يمكن أن يحصل إلا في ما كان طبيعياً له. فإذاً ليس يوجد لذة غير طبيعية

٢ وأيضاً ما كان ضد الطبيعة فهو قسريٌّ. وكل قسري فهو مؤلمٌ كما في الإلهيات ك ٥ م ٦. فإذاً ليس شيءٌ مما هو ضد الطبيعة لذيداً

٣ وأيضاً أن استكمال شيءٍ بطبيعته متى شُعرَ بهِ احدث لذة كما يتضح من تعريف الفيلسوف المتقدم ذكره في ف ١. والاستكمال بالطبيعة طبيعيٌ لكل شيءٍ لأن الحركة الطبيعية ما كانت إلى منتهىٍ طبيعيٍّ. فإذاً كل لذة فهي طبيعية

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلفيات ك ٧ ب ١٢ أن بعض اللذات تحدث مرضاً وتتنافى الطبيعة

والجواب أن يُقال إنَّ الطبيعي ما كان بحسب الطبيعة كما في الطبيعيات ك ٢ م ٤ و ٥ والطبيعة تُعتبر في الإنسان على نحوين أولاً باعتبار كون العقل هو بالأخص طبيعة الإنسان إذ هو الذي يفيد الإنسان الحقيقة النوعية وبهذا الاعتبار يجوز

أن يُقال إنَّ اللذات الطبيعية ما تعلقت بما يلائم الإنسان من جهة العقل كما أن التلذذ بملاحظة الحق وبأفعال الفضائل طبيعيٌّ للإنسان. وثانياً باعتبار كون الطبيعة قسيمةً للعقل أي كونها ما هو مشترك بين الإنسان وغيره وخصوصاً ما ليس منقاداً للعقل وبهذا الاعتبار كل ما يرجع إلى حفظ البدن اما في شخصه كالمطعم والمشرب والمرقد ونحو ذلك واما في نوعه كالنكاح يقال له لذيةً بالطبع. وقد يحدث أن تكون بعض اللذات من القسمين المتقدمين غير طبيعية مطلقاً وطبيعية من وجهٍ فقد يحدث أن يفسد في شخصٍ مبدأً من مبادئ النوع الطبيعية فيصير المضاد لطبيعة النوع طبيعياً لذلك الشخص بالعرض كما أن التسخين طبيعيٌّ للماء الحار فإذا كذلك يحدث ان ما هو منافع لطبيعة الإنسان اما من جهة العقل أو من جهة حفظ البدن يصير طبيعياً للإنسان ما بسبب ما حصل فيه من فساد الطبيعة بوجهٍ من الوجوه وهذا الفساد قد يحدث من جهة البدن كأن يحدث بالمرض مثلاً كما يجد المحمومون الحلوى مراراً وبالعكس أو بفساد في المزاج كما يلتذُّ بعض بأكل التراب أو الفحم أو ما أشبه ذلك وقد يحدث من جهة النفس كما تجعل العادة بعض الناس أن يستلذوا أكل اللحوم البشرية ومضاجعة البهائم والذكور أو نحو ذلك مما ينافي الطبيعة البشرية وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

### الفصل الثامن

هل يمكن حصول المضادة بين اللذات

يُتَخَطَّى إلى الثامن بأن يقال: يظهر أن لا مضادة بين اللذات فان الانفعالات النفسانية تستفيد النوع والمضادة من الموضوعات. وموضوع اللذة هو الخير والمضادة لا تحصل بين الخيرات بل بين الخير والشر كما في باب المتقابلات من المقولات. فيظهر اذن ان لا مضادة بين اللذات

٢ وأيضاً ان الواحد يضاده واحدٌ كما أثبتته الفيلسوف الإلهيات ك ١٠ م ١٧. واللذة يضادها الألم. فإذا لا تضاد بين لذةٍ وأخرى

٣ وأيضاً لو كان بين الذات تضادٌ لم يكن إلا بسبب تضاد الأشياء التي يستلذها الإنسان. وهذا التغير ماديٍّ والمضادة تغيرٍ صوريٍّ كما في الإلهيات ك ١٠ م ١٣ و ١٤. فإذا لا تضاد بين لذةٍ وأخرى

لكن يعارض ذلك ان الأشياء التي هي متجانسة ومتمانعة معاً متضادة كما قال الفيلسوف في الموضع المذكور. وبعض الذات متمانعة كما في الخلقيات ك ١٠ ب ٥. فإذا بعض الذات متضادة

والجواب أن يُقال إنَّ اللذة في عواطف النفس على نسبة السكون في الأجسام الطبيعية كما تقدم في ٢. ومتى حصل سكونان في منتهيين متضادين قيل لهما متضادان كمضادة السكون الذي في جهة فوق للسكون الذي في جهة تحت كما في الطبيعيات ك ٥ م ٥٤ وعلى هذا يحدث أيضاً في عواطف النفس أن تكون لذتان متضادتين

إذا أُجيب على الأول بأن المراد بما أُورد من قول الفيلسوف الخيرُ والشرُّ في الفضائل والردائل فيوجد رذيلتان متضادتان ولكن لا يوجد فضيلتان متضادتان وأما في ما سوى ذلك فلا يمتنع تضاد خيرين كالحرارة والبرودة اللتين احدهما خيرٌ للنار والأخرى خيرٌ للماء وعلى هذا النحو يجوز التضاد بين لذتين الا ان ذلك ممتنعٌ في خير الفضيلة إذ لا يعتبر الا بحسب الموافقة لشيء واحدٍ وهو العقل

وعلى الثاني بأن اللذة في عواطف النفس كالسكون الطبيعي في الأجسام لتعلقها بشيءٍ ملائم وكأنه طبيعي والألم كالسكون القسري لأن الأليم ينافر الشوق الحيواني كما ينافر محل السكون القسري الشوق الطبيعي. والسكون الطبيعي يقابله السكون القسري في نفس الجسم الواحد والسكون الطبيعي في جسمٍ آخر كما في الطبيعيات

ك ٥ م ٥٤ وما يليه. فاللذة إذن يقابلها اللذة والألم

وعلى الثالث بان الأشياء التي نستلذها لكونها موضوعات اللذة لا تحدث تغيراً مادياً فقط بل تغيراً صورياً أيضاً إذا اختلف وجه الاستلذاذ لأن اختلاف وجه الموضوع يحدث تغيراً في نوع الفعل أو الانفعال كما يتضح مما مر في مب ٢٣ ف ١



### المبحث الثاني والثلاثون

#### في علة اللذة - وفيه ثمانية فصول

ثم يجب النظر في علل اللذة والبحث في ذلك يدور على ثماني مسائل — ١ في ما إذا كان الفعل هو العلة الخاصة للذة — ٢ في ما إذا كانت الحركة علة لها — ٣ في ما إذا كان الرجاء والتذكر علة لها — ٤ في ما إذا كان الألم علة لها — ٥ في ما إذا كانت أفعال الغير علة للذتنا — ٦ في ما إذا كان الاحسان إلى الغير علة للذة — ٧ في ما إذا كانت المشابهة علة لها — ٨ في ما إذا كان المعجب علة لها

### الفصل الأول

في ما إذا كان الفعل هو العلة الخاصة للذة

يُتَخَطَّى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الفعل ليس بالعلة الخاصة والأولى للذة فإن التلذذ قائم بانفعال الحس من شيء كما قال الفيلسوف في الخطابة ك ١ ب ١١ إذ لا بد للذة من الإدراك كما مر في المبحث الأنف ف ١. وموضوعات الأفعال تُدرَك قبل الأفعال. فإذاً ليس الفعل هو العلة الخاصة للذة

٢ وأيضاً أن اللذة تقوم بالأخص بالغاية المدركة لأن إدراك الغاية هو الذي يُشْتَهَى بالخصوص. وليس الفعل غاية دائماً بل قد يكون المفعول هو الغاية. فإذاً

ليس الفعل هو العلة الخاصة وبالذات للذة

٣ وأيضاً ان البطالة والراحة يراد بهما انقطاع الفعل. وهما مستلذتان كما في الخطابة ك  
١ ب ١١. فإذا ليس الفعل هو العلة الخاصة للذة

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلفيات ك ٧ ب ١٢ و ١٣ وك ١٠ ب ٤ و ٥ «اللذة  
فعلٌ طبيعيٌّ غير مُمانع»

والجواب أن يقال قد مر في المبحث الآنف ف ١ ان اللذة يشترط لها أمران حصول الخير  
الملائم وادراك هذا الحصول وكلاهما يقوم بفعلٍ لأن الإدراك الفعلي فعلٌ وكذلك إنما نحصل على  
الخير الملائم بفعلٍ بل كل فعل خاص بشيءٍ فهو خيرٌ ملائم له فوجب من ثمة ان كل لذة تترتب  
على فعلٍ

إذا أُجيب على الأول بأن موضوعات الأفعال ليست لذية إلا من حيث تتصل بنا اما  
بالإدراك وحده كما إذا لَدَّ لنا ملاحظة أو مشاهدة بعض الأشياء أو بنحو آخر مع الإدراك كما إذا  
استلذ انسان بإدراك حصوله على خيرٍ كالغنى أو الكرامة أو نحو ذلك مما لا يُستلذ به إلا باعتبار  
حصوله فقد قال الفيلسوف في السياسة ك ٢ ب ٣ «ان اعتبار الإنسان شيئاً ملكاً له يتضمن لذة  
عظيمة» وهذه اللذة تصدر عن محبة الإنسان الطبيعية لنفسه والحصول على شيءٍ من ذلك انما  
هو استعماله أو القدرة على استعماله وهذا إنما يكون بفعل ومن ذلك يتضح ان كل لذة ترجع إلى  
فعلٍ على انه علةٌ لها

وعلى الثاني بانه حيث لا تكون الأفعال غايات بل المفعولات فالمفعولات أيضاً مستلذة من  
حيث انها حاصلة أو مفعولة وهذا يرجع إلى استعمال أو فعل

وعلى الثالث بأن الأفعال إنما هي مستلذة من حيث انها معادلة للفاعل وطبيعية له ولما  
كانت القدرة البشرية متناهية كان الفعل معادلاً لها في مقدارٍ ما فإذا تجاوز ذلك المقدار لم يكن  
معادلاً لها ولا مستلذاً بل كان بالأحرى متعباً ومُملاً

وبهذا الاعتبار كانت البطالة واللعب وغير ذلك مما يرجع إلى الراحة مستلذة من حيث يُتجافى بها عن الألم الحاصل عن التعب

### الفصل الثاني

في ما إذا كانت الحركة علة للذة

يُنخَطَى إلى الثاني بأن يقال: يظهر ان الحركة ليست علة للذة لأن الخير المُدرَك حاضراً هو علة اللذة كما مر في المبحث السابق ف ١ ومن ثمة قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٧ ب ١٢ ان اللذة ليست كوناً بل فعل شيء كائن. وما يتحرك إلى آخر فهو لم يحصل عليه بعد لكنه متوجه على نحو ما إلى الكون بالنسبة إليه من حيث ان كل حركة يقارنها كون وفساد كما في الطبيعيات ك ٨ م ٢٤. فالحركة إذن ليست علة للذة

٢ وأيضاً ان الحركة تُحدث مشقةً وتعباً في الأفعال. والأفعال من حيث هي شاقة ومُتعبة ليست مستلذة بل مؤلمة. فإذا ليست الحركة علة للذة

٣ وأيضاً ان الحركة تتضمن تجدداً وهو يقابل العادة. والأشياء المعتادة مستلذة عندنا كما قال الفيلسوف في الخطابة ك ١ ب ١١. فإذا ليست الحركة علة للذة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في اعترافاته ك ٨ ب ٣ «أيها الرب إلهي ما هذا أن هذا القسم من الكائنات يتلذذ بتعاقب الشدة والرخاء والحرب والسلم مع انك أنت لذة دائمة لنفسك وللبعض المخلوقات من حولك» مما يدل على أن الناس يتلذذون ببعض التعاقبات وهكذا يظهر ان الحركة علة للذة

والجواب أن يقال يُشترط للذة ثلاثة أمور الخير اللذيذ واتصال المستلذ وإدراك هذا الاتصال وباعتبار هذه الثلاثة تصير الحركة لذية كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٧ ب ١٢ وفي الخطابة ك ١ ب ١١ لأن التغير يصير من جهتنا مستلذاً لنا بسبب ان طبيعتنا متغيرة ولهذا فما يكون ملائماً لنا الآن لا يكون ملائماً لنا في

ما بعد كما ان الاصطلاء بالنار ملائم للإنسان في الشتاء لا في الصيف. وأما من جهة الخير اللذيذ الذي يتصل بنا فيصير التغير أيضاً لذيقاً لأن دوام فعل شيء يزيد المفعول كما أنه كلما طال مدة مجاورة إنسان للنار يزداد تسخناً وجفافاً والحالة الطبيعية محدودة بقدر فمتى تجاوزت مدة حضور اللذيذ قدر الحالة الطبيعية صار بعده لذيقاً وأما من جهة الإدراك فلأن الإنسان يتوق إلى إدراك شيء كامل بكليته فمتى تعذر إدراك بعض أمور بكليتها دفعة واحدة استلذ فيها التغير بحيث ينقضي منها شيء ويعقبه آخر وهكذا يُشعر بالكل وعلى هذا قول اوغسطينوس في اعترافاته ك ٤ ب ١١ «لا مرأ في انك لا تروم الوقوف عند مقاطع الكلم بل أن تُدرج فيأتي غيرها وتسمع الكل فهكذا جميع الأشياء التي يتركب منها واحدٌ وليست كلها معاً يكون فيها الكل الذ من الأجزاء إذا أمكن ادراك الكل» وعلى هذا فإذا كان شيء ذا طبيعة غير متغيرة وتعذر فيه مجاوزة الحالة الطبيعية باستمرار حضور المستلذ وامكن له إدراك مستلذه كله دفعة لم يكن التغير لذيقاً عنده وكلما كانت بعض اللذات أقرب إلى ذلك كان استمرارها أقل منافرة

إذا أُجيب على الأول بأن ما يتحرك وان لم يحصل تماماً حال تحركه على ما يتحرك إليه إلا أنه يبتدئ أن يحصل على شيء منه وبهذا الاعتبار يكون للحركة شيء من اللذة لكنه ليس لها كمال اللذة لأن أكمل اللذات يكون في ما ليس متغيراً وأيضاً فالحركة تصير لذيقاً من حيث يصير بها ملائماً ما لم يكن من قبل ملائماً أو كان ولكنه بطل أن يكون ملائماً كما مر في جرم الفصل

وعلى الثاني بأن الحركة إنما تؤدي إلى المشقة والتعب من حيث تتجاوز الحالة الطبيعية وهي ليست لذيقاً من هذه الحيثية بل من حيث يرتفع بها ما يضاد الحالة الطبيعية

وعلى الثالث بأن الشيء المعتاد إنما يصير لذيقاً من حيث يصير طبيعياً لأن العادة بمنزلة طبيعة ثانية والحركة ليست لذيقاً من حيث يُعدل بها عن المادة بل من

حيث يُمنع بها فساد الحالة الطبيعية الذي يمكن حدوثه من الاستمرار على فعلٍ وهكذا تصير العادة والحركة لذية بنفس ما تصير به طبيعية

### الفصل الثالث

في ما إذا كان الرجا والتذكر علة للذة

يُنْتَطَى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الرجاء والتذكر ليسا علة للذة إذ اللذة إنما تتعلق بالخير الحاضر كما قال الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ١٣. والتذكر والرجاء يتعلقان بالغائب فإن التذكر يتعلق بالماضيات والرجاء يتعلق بالمستقبلات فإذاً ليس التذكر والرجاء علة للذة

٢ وأيضاً ان شيئاً واحداً بعينه لا يكون علة للمتضادات. والرجاء علة للألم ففي أم ١٣: ١٢ «الرجاء الممتول يؤلم النفس» فإذاً ليس الرجاء علة للذة

٣ وأيضاً كما أن الرجاء يشارك اللذة في التعلق بالخير كذلك الشهوة والمحبة أيضاً. فإذاً لا يجب تعليل اللذة بالرجاء دون الشهوة أو المحبة

لكن يعارض ذلك قوله في رو ١٢: ١٢ «فرحين بالرجاء» وفي مز ٧٦: ٤ «ذكرت الله فتلذذت»

والجواب أن يقال إن اللذة تحصل عن حضور الخير الملائم من حيث يُشعر به أو يُدرك بوجه من الوجوه وحضور شيءٍ لدينا يكون على نحوين أحدهما بحسب الإدراك أي باعتبار حصول المُدرك في المدرك بشبهه والثاني بحسب الحقيقة باعتبار اتصال شيءٍ بآخر حقيقةً أما بالفعل أو بالقوة بنوع من أنواع الاتصال ولما كان الاتصال الحقيقي أعظم من الاتصال التشبيهي وهو اتصال الإدراك وكان الاتصال الحقيقي بالفعل أعظم منه بالقوة كانت اللذة الحاصلة بالحس وهي التي تقتضي حضور المحسوس حقيقةً أعظم ثم يليها في الرتبة لذة الرجاء التي لا يحصل فيها اتصال اللذيق بحسب الإدراك فقط بل بحسب احتمال نيل الخير اللذيق

أيضاً ثم يلي هذه لذة التذكر التي إنما يحصل فيها اتصال الإدراك فقط  
إذا أُجيب على الأول بأن ما يتعلق به الرجاء والتذكر وإن كان غائباً مطلقاً لكنه حاضراً  
من وجهٍ أي اما باعتبار الإدراك فقط أو باعتبار الإدراك والاحتمال المظنون في الأقل  
وعلى الثاني بانه لا يمتنع أن يكون شيءٌ واحدٌ بعينه علة للمتضادات باعتبارات مختلفة  
وعلى هذا فالرجاء من حيث يتضمن تصور حضور الخير المستقبل يُحدث اللذة ومن حيث يخلو  
عن حضوره يحدث الألم  
وعلى الثالث بأن المحبة والشهوة تحدثان اللذة لأن كل محبوب يلذ للمحب لأن المحبة  
اتصالٌ أو اتحادٌ طبيعيٌّ للمحب بالمحبوب. وكذلك كل مُشتهى يلذ للمشتهي لأن الشهوة هي  
بالخصوص الشوق إلى اللذة الا انه لما كان الرجاء يتضمن ما لا تتضمنه المحبة ولا الشهوة من  
الثقة بتحقق حضور الخير اللذيذ فُضِّلَ عليهما بجعله علةً للذة وكذلك فُضِّلَ على التذكر بجعله علةً  
للذة بالفعل لتعلق التذكر بما قد مضى

### الفصل الرابع

في ما إذا كان الألم علة اللذة

يتخطى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن الألم ليس علةً للذة. فان الضد لا يكون علةً لضده.  
والألم مضاداً للذة. فلا يكون علةً لها  
٢ وأيضاً ان معلومات المتضادات متضادة. وتذكر المستلزمات علة للذة. فإذا تذكر  
المؤلمات علةً للألم وليس علةً للذة  
٣ وأيضاً ان نسبة البغض إلى المحبة كنسبة الألم إلى اللذة. وليس البغض علةً للمحبة بل  
بالعكس كما مر في مب ٢٩ ف ٢. فإذا ليس الألم علةً للذة  
لكن يعارض ذلك قوله في مز ٤١: ٤ «كان لي دمعي خبزاً نهاراً وليلاً» والمراد

بالخبز الطعام اللذيذ. فيظهر إذن الدموع الصادرة عن الألم علةً للذة

والجواب ان يقال يجوز اعتبار الألم على نحوين باعتبار كونه بالفعل وباعتبار كونه في الذاكرة وفي كلا الاعتبارين يجوز أن يكون الألم علةً للذة اما الألم بالفعل فيكون علةً لها نم حيث يذكر بالشيء المحبوب الذي يتألم الإنسان لغيبته ولكنه يلتذ بمجرد تصوره واما تذكر الألم فيصير علة للذة بسبب ما عليه من النجاة منه لأن الخلو عن الشر يُعتبر خيراً ولذلك متى تصور الإنسان انه نجا من بعض الألم ازدادت لذته وعليه قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ٢٢ في الباب الأخير «كثيراً ما نتذكر الأحزان ونحن فرحون والأوجاع ونحن أصحاء دون وجع وبذلك يزداد فرحنا ومسرتنا» وقوله في اعترافاته ك ٨ ب ٣ «كلما كان الخطر في الحرب أشدَّ كانت اللذة بالانتصار أعظم»

إذا أُجيب على الأول بأن الضد قد يكون علة بالعرض لضده كما أن البارد قد يسخن على ما في الطبيعيات ك ٨ م ٨ وكذلك الألم قد يكون بالعرض علة للذة من حيث يكون سبباً لتصور شيء لذيق

وعلى الثاني بأن تذكر المؤلمات من حيث هي مؤلمات ومضادة للمستلذات لا يحدث لذة بل إنما يحدثها باعتبار نجاة الإنسان منها. وكذلك تذكر المستلذات باعتبار فقدائها يجوز أن يحدث ألماً

وعلى الثالث بأن البغض أيضاً يجوز أن يكون علةً للمحبة بالعرض أي باعتبار ان بعضاً يتحابون من حيث يتفقون في بغض واحد بعينه

### الفصل الخامس

في ما إذا كانت أفعال الغير علة للذتنا

يُتخطى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن أفعال الغير ليست علةً للذتنا فان علة اللذة هي الخير الخاص المتصل. وأفعال الغير ليست متصلة بنا. فهي إذن ليست

## علةً للذتنا

٢ وأيضاً ان الفعل هو خير الفاعل الخاص فلو كانت أفعال الغير علة للذتنا لكانت سائر خيرات الغير بجامع الحجة علةً للذتنا. وهذا بيّن البطلان

٣ وأيضاً ان الفعل لذيق من حيث يصدر عن الملكة الحاصلة فينا ومن ثمة قيل في الخليقات ك ٢ ب ٣ ان «علامة الملكة الحاصلة لنا يجب اعتبارها من اللذة المترتبة على الفعل» وأفعال الغير لا تصدر عن الملكات الحاصلة فينا بل قد تصدر عن الملكات الحاصلة في الفواعل. فإذا ليست أفعال الغير لذيقنا لنا بل للفواعل

لكن يعارض ذلك قوله في ٢ يو ٤ «سررت جداً لأنني وجدت من أبنائك من يسلكون في الحق»

والجواب أن يقال يُشترط للذة أمران الحصول على الخير الخاص وإدراك ذلك كما مر في ف ١ فيجوز إذن أن يكون فعل الغير علة للذة من ثلاثة وجوه أولاً من حيث نحصل بفعل الغير على خيرٍ ما وبهذا الاعتبار تكون أفعال الغير التي نحصل بها على خيرٍ ما لذيقنا لنا لأن قبول الإحسان من الغير لذيق. وثانياً من حيث نحصل بأفعال الغير على معرفة أو اعتقاد خيرٍ يخصنا ولذلك يستلذ الناس ما يوليههم إياه الغير من المدح أو التكرمة لما يحصل عندهم بذلك من اعتقاد ان فيهم شيئاً حسناً ولما كان هذا الاعتقاد يصير أقوى بشهادة الفضلاء والحكماء كان مدحهم وتكرمتهم ألدّ للناس ولأن في المداينة مدحاً ظاهرياً كانت المداينات أيضاً لذيقنا لبعضهم ولما كانت المحبة تتعلق بخيرٍ والتعجب يتعلق بعظيمٍ كان الإنسان يستلذ محبة الأغيار له وتعجبهم منه من حيث ان ذلك يحمله على اعتقاد فضله أو عظمته مما يبعث على اللذة. وثالثاً من حيث ان أفعال الغير إذا كانت حسنة يعتبرها الإنسان خيراً خاصاً به بسبب شدة المحبة التي تحمل الإنسان على تنزيل صديقه منزلة نفسه. وبسبب البغض الذي يحمل الإنسان على اعتبار خير الغير مضاداً

لنفسه يصير القبيح من أفعال العدو لذيداً ومن ثمة قيل في ١ كور ١٣: ٦ «المحبة لا تفرح بالظلم بل تفرح بالحق»

إذا أُجيب على الأول بأن فعل الغير يجوز أن يكون متصلاً بي اما بالمعلول كما في الوجه الأول أو بالاعتقاد كما في الثاني أو بالعاطفة كما في الثالث

وعلى الثاني بأن هذه الحجة تتجه على الوجه الثالث لا على الوجهين الأولين

وعلى الثالث بأن أفعال الغير وان لم تصدر عن الملكات الحاصلة فيّ لكنها يحصل لي عنها شيء لذيدٌ أو تُحدث عندي اعتقاداً أو تصوراً لملكةٍ تخصني أو تصدر عن ملكة من هو متحدٌ معي بالمحبة

### الفصل السادس

في ما إذا كان الاحسان إلى الغير علة للذة

يُتخطى إلى السادس بأن يقال: يظهر ان الاحسان إلى الغير ليس علة لذية لأن لذة الإنسان تحصل عن حصوله على خيره كما تقدم في ف ١ والفصل الآنف والاحسان لا يحصل به صاحبه على خيره بل يصدر به عنه خيرٌ إلى آخر. فيظهر إذن أولى أن يكون علة للألم من أن يكون علة للذة

٢ وأيضاً ان البخل الطبيعي للإنسان أكثر من التبذير كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٤ ب ١. والاحسان إلى الغير يرجع إلى التبذير وأما البخل فيرجع إليه الانقطاع عن الاحسان. ولكون الفعل الطبيعي لذيداً لكل إنسان كما في الخلقيات ك ٧ ب ١٤ وك ١٠ ب ٤ و ٥ يظهر ان الاحسان إلى الغير ليس علة للذة

٣ وأيضاً ان المعلولات المتضادة تصدر عن علل متضادة. والإنسان يستلذ طبعاً بعض ما يرجع إلى الاساءة كقهر الغير وتعنيفه أو توبيخه والاقتصاص منه أيضاً بالنظر إلى الغضب كما قال الفيلسوف في الخطابة ك ١ ب ١١. فالاحسان إذن علة للألم لا للذة

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في السياسة ك ٢ ب ٣ ان «بذل العطاء والمساعدة للأصدقاء أو الأجانب لذيذ جداً»

والجواب أن يُقال إنّ الاحسان إلى الغير يجوز أن يكون علة للذة على ثلاثة أنحاء أولاً باعتبار المعلول وهو الخير الحاصل للغير وعلى هذا فمن حيث ننزل خير الغير منزلة خيرنا بسبب الاتحاد بالمحبة نتلذذ بالخير الذي نفعله للغير ولا سيما للأصدقاء كالتأذنا بخير أنفسنا. وثانياً باعتبار الغاية كما يرجو الإنسان باحسانه إلى الغير إدراك خير لنفسه اما من الله أو من الناس والرجاء هو علة اللذة. وثالثاً باعتبار المبدأ وبهذا الاعتبار يجوز أن يكون الاحسان إلى الغير لذيذاً بالنسبة إلى ثلاثة مبادئ أولها القدرة على الاحسان وباعتبار هذا يصير الاحسان إلى الغير لذيذاً من حيث يتصور الإنسان بذلك ان عنده من زيادة الخير ما يقدر أن يُشرك فيه غيره ولذلك يتلذذ الناس بولدهم وأعمالهم لما انهم يشركونهم في خيرهم والثاني هو الملكة الباعثة على الاحسان الذي يصير بها طبيعياً للإنسان ولذلك كان الاسخياء يستلذون العطاء والثالث هو المحرك كما إذا تحرك إنسانٌ من آخر بحبه إلى الاحسان إلى الغير لأن كل ما نفعله أو ننفعل منه بسبب الصديق فهو لذيذٌ لأن المحبة هي أخص علة للذة

إذاً أجيب على الأول بان اصدار الخير من حيث يدل على خير المُصدر لذيذٌ واما من حيث يفقد به المُصدرُ خير نفسه فقد يكون مؤلماً كما إذا كان مفرطاً

وعلى الثاني بأن التبذير يدل على إصدارٍ مفرطٍ وهو منافٍ للطبيعة ولذلك يُقال إنّ التبذير منافٍ للطبع

وعلى الثالث بأن القهر والتعنيف والاقتصاص ليس ذلك لذيذاً باعتبار ما يترتب عليه من شر الغير بل من حيث يرجع إلى خير الفاعل. فان محبة الإنسان

لخيره أعظم من بغضه لشر الغير فان القهر والغلب لذيق بالطبع من حيث يعتقد به الإنسان فضل نفسه ولهذا كانت جميع الألعاب التي فيها مخاصمة ويُرجى فيها انتصارٌ لذيقه جداً ومثلها جميع المخاصمات بالاجمال باعتبار ما فيها من رجاء الفوز والانتصار واما التعنيف والتوبيخ فيكون علة للذة من وجهين احدهما من حيث يجعل الإنسان ان يتصور بذلك حكمته وفضله لأن التوبيخ والتأديب من شأن الحكماء والأعلمين والثاني من حيث ان الإنسان بتوبيخه الغير يُحسن إليه وهذا لذيقٌ كما تقدم في جرم الفصل. واما الاقتصاص فانه لذيق للغضوب من حيث يظهر انه يدفع به عنه ما يظهر انه لحق به من الاحتقار بسبب الاهانة السابقة لأنه متى أهين إنسانٌ من آخر يظهر انه احتقر منه بذلك فيشتهي أن يدفع عنه هذا الاحتقار بالمعاقبة على الاهانة. وبذلك يظهر أن الاحسان إلى الغير يجوز أن يكون لذيقاً بالذات واما الاساءة إلى الغير فليست لذيقاً إلا من حيث يظهر انها ترجع إلى خير المسيء

### الفصل السابع

في ما إذا كانت المشابهة علة للذة

يُنْتَخَطَى إلى السابع بأن يقال: يظهر ان المشابهة ليست علة للذة فإن الامارة والرئاسة تتضمن نوعاً من المباينة. والامارة والرئاسة لذيقاً طبعاً كما في الخطابة ك ١ ب ١١. فالمباينة إذن علة للذة لا المشابهة

٢ وأيضاً ليس شيء أعظم مباينة للذة من الألم. والذين يتألمون أشد طلباً للذات كما في الخلفيات ك ٧ ب ١٤. فالمباينة إذن علة للذة لا المشابهة

٣ وأيضاً ان الذين يشبعون من بعض اللذات لا يلتذون بها بل يملؤونها كما يظهر في من يشبع من الطعام. فإذا ليست المشابهة علة للذة

لكن يعارض ذلك ان المشابهة علة للمحبة كما مر في مب ٢٧ ف ٣. والمحبة علة

للذة. فالمشابهة إذن علةٌ للذة

والجواب أن يُقال إنَّ المشابهة ضربٌ من الوحدة فالمشابهة إذاً باعتبار اتحادها بمشابهة لذيذٌ كما هو محبوبٌ أيضاً على ما مر في الموضع المتقدم ذكره وإذا كان المشابه لا يُفسد خيره بل يزيده فهو لذيذٌ مطلقاً كما في مشابهة الإنسان للإنسان والشاب للشاب وإذا كان مفسداً لخيره يصير مملاً أو مؤلماً بالعرض ليس من حيث هو مشابهُة ومتحدٌ بل من حيث يُفسد ما هو أعظم اتحاداً. وفساد المشابهة لخيره يحدث على نحوين أحدهما بأن يُفسد الحد المقدر لخيره بالافراط لأن الخير وخصوصاً الجسماني كالصحة يقوم بنوعٍ من الاعتدال ولهذا كان ما يزيد عن الحاجة من الأطعمة وسائر الملذذ البدنية مملولاً والثاني مما يقصد بالذات من مضادة خيره كما أن الخزافين يكرهون غيرهم من الخزافين لا من حيث هم خزاقون بل من حيث يفقدون بهم فضلهم أو ربحهم الذي يشتهونه على أنه خيره

إذا أُجيب على الأول بأنه لما كان بين الأمر والمأمور نوعٌ من الشركة كان بينهما ضربٌ من المشابهة لكن باعتبار نوعٍ من الفضل والزيادة لأن الأمانة والرئاسة ترجعان إلى فضل خير الأمر والرئيس لأنهما من شأن الحكماء والأفاضل ولهذا كان ذلك يحمل الإنسان على اعتقاد خيريته أو لأن الإنسان بقيامه بالامارة والرئاسة يُحسن إلى الغير وهذا لذيذٌ

وعلى الثاني بأن ما يتلذذ به المتألم وإن لم يكن مشابهاً للألم لكنه مشابهة للإنسان المتألم لأن الآلام تضاد خير المتألم ولذلك تُشْتَهَى اللذة من المتألمين على أنها مفيدة لخيرهم من حيث يُداوى بها ضده ولهذا السبب كانت اللذات البدنية التي يضادها بعض الآلام تُشْتَهَى أكثر من اللذات العقلية التي ليس لها مضادٌ من الآلام كما سيأتي في مب ٣٥ ف ٥ ولهذا أيضاً كانت جميع الحيوانات تشتهي اللذات طبعاً لأن الحيوان يتعب دائماً بالحس والحركة ولذلك أيضاً كان الشبان أشدَّ اشتهاً

للذات بسبب كثرة ما يحصل فيهم من التغيرات مدة نشوئهم وكان اشتهاؤ أصحاب المالنخوليا للذات شديداً لغاية دفع الألم فكأنما الخلط الفاسد يقرض أبدانهم قرصاً كما في الخلقيات ك ٧ ب ١٤ وعلى الثالث بأن الخيرات الجسمانية حاصلة بقدر محدود فمجاوزته في الأشباه تُفسد خير الإنسان ولذلك تصير هذه المجاوزة مملولة ومؤلمة من حيث تضاد خير الإنسان

### الفصل الثامن

في ما إذا كان التعجب علة للذة

يُتَخَطَّى إلى الثامن بأن يقال: يظهر ان التعجب ليس علة للذة لأن التعجب من شأن الطبيعة الجاهلة كما قال الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ٢٢. وليس الجهل لذيقاً بل العلم. فإذا ليس التعجب علة للذة

٢ وأيضاً ان التعجب هو مبدأ الحكمة لكونه سبيلاً إلى البحث عن الحق كما في أول الإلهيات ب ٢. والنظر في المعلومات الذ من البحث عن المجهولات كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ١٠ ب ٧ لما في هذا من الصعوبة والموانع بخلاف ذاك واللذة تحصل عن فعل غير مُمانع كما في الخلقيات ك ٧ ب ١٢ و ١٣. فالتعجب إذن ليس علة بل بالأحرى مانعاً منها ٣ وأيضاً ان كل إنسان يلتذ بما تعودّه ولذلك كانت أفعال الملكات المكتسبة بالعادة لذيدة. والإنسان ليس يتعجب مما قد تعودّه كما قال اوغسطينوس في تفسير يوحنا مقا ٢٤. فالتعجب إذن يضاد علة اللذة

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخطابة ك ١ ب ١١. ان «التعجب علة للذة»

والجواب أن يُقال إن بلوغ المُستَهَيّ لذيق كما تقدم في ف ٣ ولذلك كلما ازداد

الشوق إلى شيء محبوب تزداد اللذة ببلوغه بل ان نفس ازدياد الشوق يحصل به ازدياد اللذة من حيث يحصل به رجاء الشيء المحبوب كما مر في الموضع المتقدم ذكره من أن الشوق لذية من جهة الرجاء. والتعجب شوق إلى العلم ومنشؤه في الإنسان كونه يرى المعلول ويجهل العلة أو كون علة ذلك المعلول تفوق طور إدراكه أو قدرته ولذلك كان التعجب علة للذة من حيث يقارنه رجاء البلوغ إلى معرفة ما يشتهي معرفته ولهذا كان كل ما يُتَعَجَّب منه لذية كالأشياء النادرة وكمثيل الأشياء مطلقاً وان لم تكن لذية في نفسها أيضاً فان النفس تلتذ بقياس الأشياء بعضها على بعض لأن قياس شيء على آخر فعل خاص بالعقل وطبيعي له كما قال الفيلسوف في كتاب الشعر ب ٤ ولهذا أيضاً كانت النجاة من الأخطار العظيمة لذية جداً لأنه مستغربة كما في الخطابة ك ١ ب ١١

إذا أُجيب على الأول بأن التعجب ليس لذية باعتبار ما فيه من الجهل بل باعتبار ما فيه من الشوق إلى معرفة العلة ومن حيث ان المتعجب يعرف شيئاً جديداً وهو انه ليس كما كان يعتقد نفسه

وعلى الثاني بأن اللذة تتضمن أمرين السكون في الخير وإدراك هذا السكون فباعتبار الأول لما كان النظر في الحقائق المعلومة أكمل من البحث عن الحقائق المجهولة كان النظر في المعلومات ألد بالذات من البحث عن المجهولات ولكنه يحدث بالعرض باعتبار الثاني أن يكون البحث عن المجهولات ألد لصدوره عن شوق أعظم والشوق الناشئ عن إدراك الجهل أعظم فالإنسان إذا يلتذ جداً بما يجده أو يتعلمه من جديد

وعلى الثالث بأن الأمور المعتادة يلذ فعلها من حيث صارت كأنها طبيعية إلا ان الأمور النادرة قد تكون لذية اما باعتبار الادراك إذ تشتهي معرفتها من حيث انها مستغربة أو باعتبار الفعل لأن العقل يصير بالشوق أميل إلى شدة

الفعل في الأمور الجديدة كما في الخلقيات ك ١٠ ب ٤ لأن الفعل الأكمل يُحدث لذة أكمل



### المبحث الثالث والثلاثون

#### في معلولات اللذة - وفيه أربعة فصول

ثم يجب النظر في معلولات اللذة والبحث في ذلك يدور على أربع مسائل — ١ في أن الانبساط هل هو معلول للذة — ٢ في أن اللذة هل تحدث عطشاً أو شوقاً إليها — ٣ في أن اللذة هل تمنع استعمال العقل — ٤ في أن اللذة هل تكمل الفعل

### الفصل الأول

#### في أن الانبساط هل هو معلول للذة

يُتخطى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الانبساط ليس معلولاً للذة لأن الانبساط يرجع بالأولى إلى المحبة في ما يظهر كقول الرسول في ٢ كور ١١ «قلبنا متسع» ومن ثمه قيل عن وصية المحبة في مز ١١٨: ٩٦ «أما وصيتك فرحةٌ جداً». واللذة انفعالٌ مغايرٌ للمحبة. فإذا ليس الانبساط معلولاً للذة

٢ وأيضاً متى انبسط شيء صار اوعب. والاستيعاب يرجع إلى الشوق الذي يتعلق بالشيء الغير الحاصل. فيظهر إذن ان الانبساط أخص بالشوق منه باللذة

٣ وأيضاً ان الانقباض مقابل للانبساط وهو يرجع إلى اللذة في ما يظهر إذ إنما نقبض على ما نريد ان نمسكه بشدة. وهذا هو عاطفة الشوق نحو الشيء اللذيذ. فالانبساط إذن لا يرجع إلى اللذة

لكن يعارض ذلك قوله في اش ٦٠: ٥ تعبيراً عن اللذة والفرح «تتظرين وتتهللين

ويخفق قلبك وينبسط» وأن اللذة أيضاً وضع لها اسمٌ من معنى الانبساط وهو الانشراح كما مر في  
مب ٣١ ف ٣

والجواب أن يُقال إنَّ العَرَضَ بعدُ من ابعاد الحجم الجسماني فلا توصف به عواطف  
النفس إلا مجازاً ومعنى الانبساط حركة إلى العرض ويجوز وصف اللذة به باعتبار أمرين  
مطلوبين لها احدهما من جهة القوة الإدراكية التي تدرك اتصال خير ملائم وبهذا الادراك يدرك  
الإنسان انه بالغ كمالاً هو عظمٌ روحاني وبهذا الاعتبار يُقال إنَّ قلب الإنسان يعظم أو ينبسط باللذة  
والثاني من جهة القوة الشوقية التي ترضى بالشيء اللذيذ وتسكن فيه وكأنما تقبل عليه لتحويه في  
باطنها وهكذا تنبسط عاطفة النفس باللذة باقبالها بوجه ما على الشيء اللذيذ لتحويه في باطنها

إذا أُجيب على الأول بانه لا يتمتع في الأمور المجازية أن يوصف أمورٌ مختلفة بواحد  
بعينه باعتبار اختلاف أوجه المشابهة وعلى هذا فالانبساط يرجع إلى المحبة باعتبار نوع من  
الامتداد من حيث أن عاطفة المحب تتناول غيره بحيث لا يُعنى بما يخصه فقط بل بما يخص  
غيره أيضاً ويرجع إلى اللذة من حيث ان شيئاً يتسع في نفسه ليصير على نحو ما أوعب

وعلى الثاني بأن الشوق يتسع نوعاً من الاتساع بتصور الشيء المُشتهى لكنه بحضور  
الشيء اللذيذ الحاصل يصير أكثر اتساعاً لأن القلب أشد اقبالاً على الشيء اللذيذ الحاصل منه على  
الشيء المُشتهى الغير الحاصل لأن اللذة هي غاية الشوق  
وعلى الثالث بأن المستلذ يُضيق على الشيء اللذيذ بشدة تعلقه به لكنه يوسع قلبه ل يتمتع  
باللذيذ كمال التمتع

## الفصل الثاني

في أن اللذة هل تحدث عطشاً أو شوقاً إليها

يتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن اللذة لا تحدث شوقاً إلى نفسها لأن كل حركة

متى بلغت إلى السكون تنقطع. واللذة بمنزلة سكون لحركة الشوق كما تقدم في مب ٢٣ ف ٤ ومب ٣٠ ف ٢. فإذا متى بلغت حركة الشوق إلى اللذة انقطعت. فاللذة إذن لا تُحدث شوقاً

٢ وأيضاً ليس المقابل علةً لمقابله. واللذة مقابلة للشوق بوجه ما من جهة الموضوع لتعلق الشوق بالخير الغير الحاصل وتعلق اللذة بالخير الحاصل. فاللذة إذن لا تُحدث شوقاً إلى نفسها

٣ وأيضاً ان الملل ينافي الشوق. وكثيراً ما تُحدث اللذة الملل. فهي إذن لا تُحدث شوقاً إلى نفسها

لكن يعارض ذلك قول الرب في يو ٤: ١٣ «من يشرب من هذا الماء يعطش أيضاً» ومراده بالماء اللذة الجسمانية كما قال اوغسطينوس

والجواب أن يقال يجوز اعتبار اللذة على نحوين بحسب كونها بالفعل وبحسب كونها في الذاكرة وكذلك يجوز اعتبار العطش أو الاشتياق على نحوين بالخصوص باعتبار دلالاته على اشتهاء الشيء الغير الحاصل وبالعموم باعتبار دلالاته على نفي الملل فاللذة باعتبار كونها بالفعل لا تحدث عطشاً أو اشتياقاً إلى نفسها بالذات بل بالعرض فقط إلا أنه إذا أُخذ العطش أو الاشتياق بمعنى اشتهاء الشيء الغير الحاصل فاللذة لا تحدث العطش أو الاشتياق مطلقاً لأن اللذة هي عاطفة الشوق نحو الشيء الحاضر وقد لا يُحصل على الشيء الحاضر حصولاً كاملاً وهذا يجوز أن يكون من جهة الشيء الحاصل أو من جهة الحاصل عليه اما من جهة الشيء الحاصل فمتى لم يحصل كل دفعة بل تدريجاً وهكذا متى استلذ الإنسان ما حصل عليه منه يشتاق ان يحصل على ما بقي منه ما أن من يسمع الشطر الأول من الشعر ويستلذه يشتاق إلى أن يسمع الشطر الثاني منه كما قال اوغسطينوس في اعترافاته ك ٤ ب ١١ وعلى هذا النحو فجميع اللذات الجسمانية تقريباً تُحدث عطشاً إلى نفسها إلى أي حدٍ

من الكمال بلغت لأن هذه اللذات تترتب على حركة كما يظهر في لذات الأطعمة وأما من جهة الحاصل عليه فكما إذا كان شيء كاملاً في نفسه ولم يحصل عليه الإنسان حصولاً كاملاً دفعةً بل تدريجاً كالتذادنا في هذه الفانية بإدراكنا شيئاً من المعرفة الإلهية إدراكاً ناقصاً وهذه اللذة تحرك العطش أو الاشتياق إلى المعرفة الكاملة ويجوز أن يُحمل على هذا قوله في سي ٢٤: ٢٩ «من شربني عاد ظامئاً» وأما إذا أخذ العطش أو الاشتياق بمعنى اشتداد العاطفة الرافع المَلَل فاللذات الروحانية بالخصوص تُحدث عطشاً أو اشتياقاً إلى نفسها لأن اللذات الجسمانية لمجاورتها بازديادها أو استمرارها الحالة الطبيعية تصير مملوكةً كما هو ظاهرٌ في لذة الطعام ولذلك متى بلغ الإنسان حد الكمال في اللذات الجسمانية ملّها وربما اشتاق إلى غيرها وأما اللذات الروحانية فلا تتجاوز الحالة الطبيعية بل تكمل الطبيعة ولذلك متى بُلغَ فيها إلى النهاية كانت ألذَّ إلا أن يحدث الخلاف بالعرض من حيث ينضم إلى الفعل النظري بعض أفعال القوى الجسمانية التي يعترِبها الكلال بمداومة الفعل ويجوز أن يحمل على هذا المعنى أيضاً قوله في سي ٢٤: ٢٩ «من شربني عاد ظامئاً» فقد قيل أيضاً عن الملائكة الذين يعرفون الله معرفة كاملة ويلتذون به لذة كاملة في ١ بط ١: ١٢ «يشتهي الملائكة أن يطلّعوا عليها» وأما إذا اعتُبرت اللذة من حيث هي في الذاكرة لا بالفعل فمن شأنها أن تُحدث عطشاً واشتياقاً إلى نفسها وذلك متى رجع الإنسان إلى تلك الحالة التي استلذَّ فيها ما مضى فإن خرج عن تلك الحالة لم يُحدث فيه تذكر اللذة لذةً بل مللاً كالذي يحدثه تذكر الطعام عند الشبعان

إذا أُجيب على الأول بأنه متى كانت اللذة كاملة حصل فيها السكون من كل وجهٍ وانقطعت حركة الاشتياق إلى ما ليس حاصلاً وأما متى كانت ناقصة فلا تنقطع بالكلية حركة الاشتياق إلى ما ليس حاصلاً

وعلى الثاني بأن ما يُحصل عليه حصولاً ناقصاً يُحصل عليه ولا يُحصل عليه من وجهين  
ولذلك يجوز أن يتعلق به الشوق واللذة معاً  
وعلى الثالث بأن اللذة لا تحدث المَلّ بنفس الطريقة التي بها تحدث الاشتياق كما مر في  
جزم الفصل

### الفصل الثالث

في أن اللذة هل تمنع استعمال العقل

يُتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن اللذة لا تمنع استعمال العقل فان السكون يساعد جداً  
على ما ينبغي من استعمال العقل ومن ثمة قيل في الطبيعيات ك ٧ م ٢٠ «النفس تصير في حالة  
السكون والاطمئنان عالمة وحكيمة» وفي حك ٨: ١٦ «إذا دخلتُ بيتي سكنتُ إليها» أي إلى  
الحكمة. واللذة ضربٌ من السكون. فهي إذن لا تمنع استعمال العقل بل بالأحرى تساعد عليه

٢ وأيضاً متى لم يجتمع شيان في واحدٍ بعينه وان كانا متضادين لا يتمانعان. ومحل اللذة  
الجزء الشوقي ومحل استعمال العقل الجزء الإدراكي. فاللذة إذن لا تمنع استعمال العقل

٣ وأيضاً ما يُمنع من آخر يظهر أنه يتحرك منه على نحو ما. واستعمال القوة الإدراكية  
ليس يتحرك من اللذة بل بالأحرى يحركها لأنه علّة لها. فاللذة إذن لا تمنع استعمال العقل  
لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخليقات ك ٦ ب ٥ «اللذة تفسد حكم الفطنة»

والجواب أن يُقال إنّ اللذات الخاصة تزيد الأفعال والأجنبية تمنعها كما في الخليقات ك  
١٠ ب ٥ فمن اللذات ما يتعلق بفعل العقل كما إذا تلذذ إنسان بالنظر في أمر أو بتحقيقه بالقياس  
العقلي وهذه اللذة لا تمنع استعمال العقل بل تساعد عليه لأن ما نستلذه نفعه بأكثر انتباه والانتباه  
يساعد على الفعل وأما اللذات البدنية

فتمنع استعمال العقل بثلاثة طرق اما أولاً فبطريق الذهول لأن ما نستلذه ننشغل جداً به كما مر في مب ٤ ف ١ ومتى اشتد تعلق الفكر بشيء ضعف تعلقه بغيره أو ذهل عنه بالكلية وعلى هذا فإذا كانت اللذة البدنية عظيمة منعت استعمال العقل بالكلية بجذبها إليها فكر القلب أو عاقت عنه كثيراً. وإما ثانياً فبطريق المضادة فان بعض اللذات ولا سيما ما كان منها مجاوزاً الحالة 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 الأول فتمنع كلا الحكمين. واما ثالثاً فبنوع من الاعتقال والتقييد أي من حيث يترتب على اللذة الجسمانية تغير جسماني أعظم مما يترتب على سائر الانفعالات بقدر زيادة تأثر القوة الشوقية من الشيء الحاضر على تأثرها بالشيء الغائب فان هذه التغيرات والاضطرابات الجسمانية تمنع استعمال العقل كما يُشاهد في السكارى الذين نجد استعمال العقل عندهم معتقلاً أو ممنوعاً

إذا أُجيب على الأول بأن اللذة الجسمانية يسكن بها الشوق في الشيء اللذيذ وهذا السكون قد يضاد العقل أحياناً لكنها تحدث دائماً تغيراً في البدن وباعتبار كلا الأمرين تمنع استعمال العقل وعلى الثاني بأن القوة الشوقية والقوة الإدراكية جزآن متغايران لكنهما في نفس واحدة ولذلك متى تعلق فكر النفس تعلقاً شديداً بفعل احدهما عاقه ذلك عما يضاده من أفعال الأخرى وعلى الثالث بأنه لا بد لاستعمال العقل ما ينبغي من استعمال الوهم وسائر القوى الحسية التي تستعين بآلة جسمانية ولذلك يمتنع استعمال العقل بالتغير الجسماني عند امتناع فعل القوة الوهمية وسائر القوى الحسية

## الفصل الرابع في أنَّ اللذة هل تكمل الفعل

يُتَخَطَّى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أنَّ اللذة لا تكمل الفعل فإن كل فعل إنساني يتوقف على استعمال العقل. واللذة تمنع استعمال العقل كما تقدم في الفصل السابق فاللذة إذن لا تكمل الفعل الإنساني بل تضعفه

٢ وأيضاً ليس شيء يكمل نفسه أو علة. واللذة فعل كما في الخلقيات ك ٧ ب ١٢ و ١٣ وك ١٠ ب ٤ ومعنى ذلك انها فعل بذاتها أو بعلة. فهي إذن لا تكمل الفعل

٣ وأيضاً لو كانت اللذة تكمل الفعل فهي اما تكمله على انها غاية له أو صورة أو فاعل. لكننا لا تكمله على انها غاية له إذ ليست اللذة غاية للأفعال بل بالعكس كما مر في الفصل الآنف ولا على أنها علة فاعلة لأن الفعل بالأحرى علة فاعلة للذة ولا على انها صورة لأن اللذة لا تكمل الفعل على أنها ملكة كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ١٠ ب ٤. فهي إذن لا تكمل الفعل

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الموضع المتقدم ذكره ان اللذة تكمل الفعل

والجواب أن يُقال إنَّ اللذة تكمل الفعل على نحوين أولاً بطريق الغاية لا باعتبار اطلاق الغاية على ما لأجله شيء بل باعتبار جواز اطلاقها على كل خير زائد زيادة كمالية وبهذا الاعتبار قال الفيلسوف في الموضع المتقدم ذكره ان اللذة تكمل الفعل على انها غاية زائدة أي من حيث يرد على الخير الذي هو الفعل خيراً آخر هو اللذة الدالة على سكون الشوق في الخير السابق. وثانياً بطريق العلة الفاعلة لا بالأصالة فقد قال الفيلسوف في الموضع المذكور ان اللذة تكمل الفعل لا كما يكمل الطبيب الصحيح بل كما تكمله الصحة لكن بالتبعية أي من حيث ان الفاعل لالتناذه بفعله يزداد انتباهه إليه وعنايته به وبهذا الاعتبار قيل في الخلقيات

ك ١٠ ب ٥ ان اللذات تزيد الأفعال الخاصة وتمنع الأجنبية

إذا أُجيب على الأول بأن ليس كل لذة تمنع فعل العقل بل اللذة الجسمانية التي لا تترتب على فعل العقل بل على فعل الشهوانية الذي يزداد باللذة واما اللذة المترتبة على فعل العقل فانها تعزز استعمال العقل

وعلى الثاني بأنه قد يحدث لاثنتين أن يكون كل منهما علةً للآخر بمعنى أن يكون احدهما علةً فاعلةً للآخر والآخر علةً غائيةً له وبهذا المعنى يحدث الفعل اللذة على أنه علةً فاعلةً لها وتكمل اللذة الفعل على أنها غايةً له كما تقدم في جرم الفصل  
وبما تقدم يتضح الجواب على الثالث



### المبحث الرابع والثلاثون

في حسن اللذات وقبحها - وفيه أربعة فصول

ثم يجب النظر في حسن اللذات وقبحها والبحث في ذلك يدور على أربع مسائل — ١ في ما إذا كانت كل لذة قبيحة — ٢ في أنه إذا لم تكن كل لذة قبيحة هل كل لذة حسنة — ٣ في ما إذا كانت بعض اللذات هي أفضل الخيرات — ٤ في ما إذا كانت اللذة مقياساً أو قاعدة يحكم منها على الحسن أو القبح الأدبي

### الفصل الأول

في ما إذا كانت كل لذة قبيحة

يُتخطى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن كل لذة قبيحةً فان ما يُفسدُ الفطنة ويمنع من استعمال العقل يظهر أنه قبيح في نفسه لأن حسن الإنسان قائمٌ بموافقة

العقل كما قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ مقاً ٢١ واللذة تُفسد الفطنة وتمنع من استعمال العقل وكلما كانت اللذات أعظم كان فعلها هذا أشدّ ولذلك يستحيل تعقل شيء في اللذات اللحمية التي هي أعظم اللذات كما في الخليقات ك ٧ ب ١١ وقد قال أيضاً ايرونيμος في تفسيره متى «لا يمكن حضور الروح القدس حينما تُفعل الأفعال الزوجية ولو كان القائم بوظيفة التوليد نبياً». فاللذة إذن شرٌّ في نفسها فإذا كل لذة قبيحة

٢ وأيضاً ما يهرب منه ذو الفضيلة ويسعى وراءه من كان عارياً عن الفضيلة يظهر انه شرٌّ في ذاته ويجب اجتنابه لأن صاحب الفضيلة بمنزلة مقياس وقاعدة للأفعال الإنسانية كما في الخليقات ك ١٠ ب ٥ وقد قال الرسول في ١ كور ٢: ١٥ «الروحاني يحكم في كل شيء». والأطفال والبهائم الذين ليس لهم فضيلة يسعون وراء اللذات وأما العفيف فيهرب منها. فاللذات إذن في ذاتها قبيحة ويجب اجتنابها

٣ وأيضاً ان الفضيلة والصناعة تتعلقان بالمتعسر والحسن كما في الخليقات ك ٢ ب ٣ وليست اللذة غايةً لصناعة. فإذا ليست اللذة شيئاً حسناً

لكن يعارض ذلك قوله في مز ٣٦: ٤ «تَلَذُّ بِالرَّبِّ» والكتاب المقدس لا يأمر بشيء قبيح. فيظهر إذن ان ليست كل لذة قبيحةً

والجواب أن يُقال إن بعضاً ذهبوا إلى أن جميع اللذات قبيحة كما في الخليقات ك ١٠ ب ٢ و ٣ ووجه هذا القول في ما يظهر أن أصحابه إنما أرادوا اللذات الحسية والجسمانية التي هي أظهر فان متقدمي الفلاسفة لم يكونوا يميزون المعقولات عن المحسوسات ولا العقل عن الحس في غير ذلك أيضاً كما في كتاب النفس ٢ م ١٥٠ وكانوا يقبّحون اللذات الجسمانية حتى قالوا ان من كان من الناس جانحاً إلى اللذات المفرطة إذا أمسك للذات بلغ إلى منتصف الفضيلة إلا أن هذا القول باطلٌ لأنه لما كان لا يمكن لإنسان أن يعيش دون لذة حسية وجسمانية فمتى رُوي ان

الذين يقبّحون جميع اللذات متمتعون ببعضها اعراض الناس عن أقوالهم واقتدوا بأفعالهم فازدادوا ميلاً إلى اللذات فان الأعمال أشد تأثيراً من الأقوال في الأفعال والانفعالات البشرية التي فيها للتجربة قوة عظيمة. فالحق إذن ان بعض اللذات حسنٌ وبعضها قبيح لأن اللذة سكون للقوة الشوقية في الخير المحبوب مترتب على فعلٍ يجوز من ثمة أن يكون لذلك وجهان احدهما من جهة الخير الذي يسكن عنده الإنسان ويستلذه لأن صفة الحسن والقبح الأدبي تُعتبر بحسب موافقة العقل أو 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 سكوناً طبيعياً وهو ما كان في ما يلائم الطبيعة كسكون الثقل في جهة السفلى وسكوناً غير طبيعي وهو ما كان في ما ينافر الطبيعة كسكون الثقل في جهة العلو كذلك يوجد في الأدبيات لذة حسنة باعتبار سكون الشوق الأعلى أو الأدنى في ما يوافق العقل ولذة قبيحة باعتبار سكونه في ما يخالف العقل وشرعية الله. والوجه الثاني من جهة الأفعال التي بعضها قبيحٌ وبعضها حسنٌ واللذات أشبه بالأفعال المقارنة هي لها من الشهوات المتقدمة عليها في الزمان. فإذا لما كانت شهوات الأفعال الحسنة حسنة وشهوات الأفعال القبيحة قبيحةً كانت بالأولى لذات الأفعال الحسنة حسنةً ولذات الأفعال القبيحة قبيحةً

إذاً أجيب على الأول بأنه قد تقدم في المبحث الآنف ف ٣ ان اللذات المتعلقة بفعل العقل لا تمنع العقل ولا تُفسد الفطنة بل إنما يفعل ذلك اللذات الأجنبية كاللذات الجسمانية التي قد مر هناك انها تمنع استعمال العقل اما بمضادة الشوق الذي يسكن في ما ينافر العقل ومن هنا ينشأ قبح اللذة الأدبي واما بتقييد العقل على نحو ما كما في الجماع الزوجي فان هذه اللذة وان كانت في ما يوافق العقل لكنها تمنع استعمال العقل بسبب ما يقارنها من التغير الجسماني إلا أن هذا لا ينشأ

عنه قبح أدبي كما أن النوم الذي يتوقف به استعمال العقل لا يوصف بالقبح الأدبي إذا كان موافقاً للعقل لأن من شأن العقل أيضاً أن ينقطع أحياناً استعماله على أننا نقول أن هذا التقيد الحاصل للعقل من لذة الفعل الزوجي وإن لم يوصف بقبح أدبي إذ ليس بخطيئة مميتة ولا عرضية لكنه ناشئ عن قبح أدبي أي عن جريرة الأب الأول لأن هذا لم يكن في حال البرارة كما يتضح مما أسلفناه في القسم الأول مب ٩٨ ف ٢

وعلى الثاني بأن العفيف لا يتجافى عن جميع اللذات بل عن اللذات المفرطة والمنافرة للعقل وطلب الأطفال والبهائم للذات لا يثبت كونها بالاجمال قبيحة لأن الله ركّب فيهم الشوق الطبيعي الذي يتحرك إلى ما يوافقه

وعلى الثالث بأن الصناعة لا تتعلق بكل خير بل بالمصنوعات الخارجة فقط كما سيأتي في مب ٥٧ ف ٣ وأما أفعالنا وانفعالاتنا فتتعلق بها الفطنة والفضيلة لا الصناعة ومع ذلك فقد تصدر اللذة عن بعض الصناعات كصناعة الطباخة والعطارة كما في الخليقات ك ٧ ب ١٢

## الفصل الثاني

في ما إذا كانت كل لذة حسنة

يُتَخَطَّى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن كل لذة حسنة فإن الحسن والخير ثلاثة أقسام أي محمود ومفيد ولذيذ كما مر في ق ١ مب ٥ ف ٦. وكل محمود فهو حسن وكذا كل مفيد. فإذا كل لذة أيضاً حسنة

٢ وأيضاً ما لا يُقصد لغيره فهو خيرٌ وحسنٌ لذاته كما في الخليقات ك ١ ب ٦ و ٧ واللذة لا تُقصد لغيرها لأن سؤالنا الإنسان لماذا يريد أن يتلذذ لما يُضحك منه في ما يظهر. فهي إذن حسنة لذاتها وما يُحمل على آخر بالذات يُحمل عليه حملاً كلياً فإذا كل لذة فهي حسنة

٣ وأيضاً ما يُستَهَى من الجميع يظهر أنه خير لذاته لأن الخير ما يشتهيهِ كل شيء كما في الخلقيات ك ١ ب ١. والجميع يشتهون لذة ما حتى الأطفال والبهائم. فاللذة إذن خير لذاتها فإذا كل لذة حسنة

لكن يعارض ذلك قوله في ام ٢: ١٤ «الذين يفرحون بصنيع الشر وينتهجون بأقبح الأشياء»

والجواب أن يقال كما أن الرواقيين قَبَّحُوا جميع الذات كذلك اتباع ابيقوروس حَسَّنُوا جميعها لقولهم بأن كل لذة حسنة في نفسها وقد جرَّهم إلى هذا القول في ما يظهر عدم تفرقتهم بين ما هو حسن مطلقاً وما هو حسن بالإضافة والحسن مطلقاً ما هو حسن في ذاته. ويعرض أن يكون ما ليس حسناً في ذاته حسناً بالإضافة على نحوين أولاً لكونه ملائماً لواحدٍ في حاله الحاضرة التي ليست مع ذلك طبيعية له كما أنه قد يكون حسناً وخيراً للأبرص أن يتناول بعض الأدوية المسمومة التي ليست بالإطلاق ملائمة للمزاج الإنساني. وثانياً لاعتبار غير الملائم ملائماً. ولكون اللذة هي سكون الشوق في الخير فإن كان ما يسكن عنده الشوق خيراً بالإطلاق كانت اللذة مطلقاً وحسنةً بالإطلاق وإن لم يكن خيراً بالإطلاق بل بالإضافة لم تكن اللذة مطلقاً بل إضافية ولا حسنةً بالإطلاق بل حسنةً من وجهٍ أو في الظاهر

إذا أُجيب على الأول بأن المحمود والمفيد يقالان بالنسبة إلى العقل ولذلك ليس شيء محموداً أو مفيداً إلا وهو خيرٌ وحسنٌ وأما اللذيذ فيقال بالنسبة إلى الشوق الذي قد يتوجه إلى ما ينافر العقل ولذلك لم يكن كل لذِيذٍ حسناً بالحسن الأدبي الذي يُعتَبَر بحسب موافقة العقل

وعلى الثاني بأن اللذة إنما لا تُقصدَ لغيرها لكونها سكوناً في الغاية والغاية يجوز وصفها بالحسن والقبح وإن لم تكن غايةً إلا باعتبار كونها خيراً لواحدٍ. وكذا

يقال في اللذة

وعلى الثالث بأن كل شيء يشتهي اللذة كما يشتهي الخير إذ اللذة هي سكون الشوق في الخير وكما انه ليس كل خير يشتهي خيراً بالذات والحقيقة كذلك ليس كل لذة حسنة بالذات والحقيقة

### الفصل الثالث

في ما إذا كان شيء من اللذات أفضل الخيرات

يُتَخَطَّى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن ليس شيء من اللذات أفضل الخيرات إذ ليس شيء من الكون والتوليد أفضل الخيرات لامتناع كون الكون غايةً قصوى واللذة تلحق الكون إذ إنما يتلذذ شيء من طريق استكمال طبيعته كما تقدم في مب ٣١ ف ١. فإذا استحيل أن تكون لذة أفضل الخيرات

٢ وأيضاً ما كان أفضل الخيرات يمتنع ازدياد فضله بزيادة شيء عليه. واللذة تقبل زيادة الفضل بزيادة شيء عليها فان اللذة مع الفضيلة أفضل منها دون الفضيلة فإذا ليست اللذة أفضل الخيرات

٣ وأيضاً ما كان أفضل الخيرات فهو خيراً كلياً لكونه خيراً بالذات لأن ما بالذات متقدم على ما بالعرض وأفضل منه. واللذة ليست خيراً كلياً كما تقدم في الفصل الآنف. فهي إذن ليست أفضل الخيرات

لكن يعارض ذلك ان السعادة هي أفضل الخيرات لأنها غاية الحياة البشرية. والسعادة لا تحصل دون لذة ففي مز ١٥: ١١ «ستملأني فرحاً مع وجهك ولي من يمينك لذات على الدوام»

والجواب أن يقال إن أفلاطون لم يقبَح جميع اللذات كالرواقيين ولم يحسنّها كلها كاتباع ابيقوروس لكنه قال ان بعضها حسنٌ وبعضها قبيحٌ لكن ليس شيء منها أفضل الخيرات على أن قوله هذا باطل من وجهين كما يؤخذ من أدلته أحدهما

انه لما وجد اللذات المحسوسة والجسمانية قائمة بحركة وكون كما يظهر في الشبع من الأطعمة ونحوها اعتبر ان جميع اللذات لاحقة للحركة والكون ولكون الحركة والكون فعلين ناقصين يلزم أن لا تكون اللذة متضمنة حقيقة الكمال الأقصى إلا ان هذا ظاهر البطلان بالنسبة إلى اللذات العقلية لأن الإنسان لا يتلذذ بتكون العلم فقط كتعلمه أو التعجب منه على ما مر في مب ٣٢ ف ٢ و ٨ بل بالنظر في العلم الذي سبق تحصيله أيضاً. والثاني انه أراد بأفضل الخيرات ما هو الخير الأعظم بالإطلاق أي الخير القائم بنفسه باعتبار تجرده وعدم اشتراك شيء فيه كما ان الله هو الخير الأعظم مع أن كلامنا على أفضل الخيرات البشرية والأفضل في كل شيء هو الغاية القصوى وقد مر في مب ١ ف ٨ ان الغاية يراد بها أمران أي نفس الشيء واستعماله كما أن غاية البخل هي المال أو احرازه وعلى هذا يجوز أن تكون غاية الإنسان القصوى اما نفس الله الذي هو الخير الأعظم مطلقاً أو التمتع به المراد به التلذذ بالغاية القصوى وبهذا الاعتبار يجوز وصف بعض لذات الإنسان بكونها أفضل الخيرات البشرية

إذاً أجيب على الأول بأن ليس كل لذة تلحق الكون بل بعض اللذات تلحق الأفعال الكاملة كما مر في جرم الفصل فلا يمتنع من ثمة كون بعض اللذات أفضل الخيرات وان لم تكن كل لذة كذلك

وعلى الثاني بأن ذلك لا يعترض يتجه على أفضل الخيرات مطلقاً الذي كل خير خيرٌ بالمشاركة فيه ولذلك لا يزداد فضله بزيادة شيء عليه وأما سائر الخيرات بالعموم فلا شبهة في أن كلاً منها يزداد فضلاً بزيادة خيرٍ آخر عليه. على أنه يجوز أن يقال أيضاً أن اللذة ليست أمراً أجنبياً عن فعل الفضيلة بل مصاحباً له كما في الخليقات ك ١ ب ٨

وعلى الثالث بأن اللذة ليست أفضل الخيرات من حيث هي لذة بل من حيث

هي سكون تام في الخير الأفضل فلا يجب من ثمة كون كل لذةٍ أفضل الخيرات أو حسنة كما أن بعض العلوم هو أفضلها وليس كل علم كذلك

### الفصل الرابع

في ما إذا كانت اللذة مقياساً أو قاعدة يُحكم منها على الحسن أو القبح الأدبي يُنخطى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن اللذة ليست مقياساً أو قاعدةً للحسن والقبح الأدبي فان كل شيء يتقدر بالأول في جنسه كما في الإلهيات ك ١٠ م ٣ و ٤ واللذة ليست الأول في جنس الآداب بل يتقدمها المحبة والاشتياق. فهي إذن ليست قاعدة الحسن والقبح الأدبي

٢ وأيضاً أن المقياس والقاعدة يجب أن يكون متساوياً في أجزائه ولذلك كانت الحركة التي هي أعظم تساوياً في أجزائها مقياساً وقاعدةً لجميع الحركات كما في الإلهيات ك ١٠ م ٣. واللذة مختلفة ومتباينة في أنواعها إذ بعضها حسنٌ وبعضها قبيحٌ. فإذا ليست اللذة مقياساً وقاعدةً للآداب

٣ وأيضاً أن الحكم على المعلول بالعلة أوثق من العكس. وحسن الفعل أو قبحه علةٌ لحسن اللذة أو قبحها لأن اللذات الحسنة ما كانت مترتبة على الأفعال الحسنة واللذات القبيحة ما كانت مترتبة على الأفعال القبيحة كما في الخليقات ك ١٠ ب ٥ فإذا ليست اللذة قاعدةً ومقياساً للحسن والقبح الأدبي

لكن يعارض ذلك أن أوغسطينوس كتب على قوله في مز ٧: انك فاحص القلوب والكلى أيها الإله: ما نصه «غاية الاهتمام والتفكر هي اللذة التي يحاول الإنسان البلوغ إليها» وقال الفيلسوف في الخليقات ك ٧ ب ١١ أن «اللذة هي الغاية الأصيلة التي بالقياس إليها نحكم مطلقاً على كل شيء بكونه خيراً وشرّاً»

والجواب أن يقال إنَّ المحل الأصيل للحسن أو القبح الأدبي هو الإرادة كما مر في مب ٢٠ ف ١ وصلاح الإرادة أو طلاحها إنما يُعرف بالخصوص من الغاية وإنما يُعتبر

غايةً ما تسكن عنده الإرادة وسكون الإرادة وغيرها من الأشواق في الخير هو اللذة ولذلك فإنما يُحكَم خصوصاً على الإنسان بالصلاح أو الطلاح من لذة الإرادة الإنسانية لأن الصالح وذا الفضيلة من يتلذذ بأفعال الفضائل والطالح من يتلذذ بالأفعال القبيحة واما لذات الشوق الحسي فليست مقياساً للحسن أو القبح الأدبي لأن الطعام يستلذه الأخيار والأشرار سواءً بحسب الشوق الحسي واما إرادة الأخيار فتستلذها باعتبار موافقتها للعقل مما لا تلتفت إليه إرادة الأشرار

إذاً أجيب على الأول بأن المحبة والاشتياق متقدمان على اللذة باعتبار طريقة الكون إلا أن اللذة متقدمة عليهما باعتبار حقيقة الغاية فإن الغاية في المفعولات تتضمن حقيقة المبدأ الذي هو القاعدة أو المقياس الخاص الذي يُبنى عليه الحكم

وعلى الثاني بأن كل لذة مساويةٌ لغيرها في أنها سكونٌ في خير وبهذا الاعتبار يجوز أن تكون قاعدةً أو مقياساً إذ الصالح من تسكن إرادته في الخير الحقيقي والطالح من تسكن إرادته في الشر

وعلى الثالث بأنه لما كانت اللذة تكمل الفعل من حيث هي غايةً كما مر في المبحث الآنف ف ٤ كان يستحيل وجود فعلٍ حسنٍ كاملٍ دون لذة في ذلك الحسن لأن حسن الشيء يتوقف على الغاية وبهذا الاعتبار يكون حسن اللذة علةً لحسن الفعل على نحو ما



### المبحث الخامس والثلاثون

#### في الألم والغم - وفيه ثمانية فصول

ثم يجب النظر في الألم والغم وسيُنظر أولاً في الغم أو الألم في نفسه وثانياً في علله وثالثاً في معلوماته ورابعاً في أدويته وخامساً في حسنه أو قبحه. أما الأول فالمبحث فيه يدور على

ثمانى مسائل — ١ فى أنَّ الألم هل هو انفعال نفسانى — ٢ فى أنَّ الغم هل هو عين الألم — ٣ فى أنَّ الغم أو الألم هل هو مضادٌ للذة — ٤ هل كل ألم مضاد لكل لذة — ٥ هل يوجد ألم مضاد للذة بالنظر العقلى — ٦ فى أنَّ الهرب من الألم هل هو أوجب من طلب اللذة — ٧ فى أنَّ الألم الظاهر هل هو أعظم من الألم الباطن — ٨ فى أنواع الألم

## الفصل الأول

فى أنَّ الألم هل هو انفعال نفسانى

يُنْخَطِّى إلى الأول بأن يقال: يظهر أنَّ الألم ليس انفعالاً نفسانياً إذ ليس يكون انفعال نفسانى فى البدن. والألم يجوز أن يكون فى البدن فقد قال اوغسطينوس فى كتاب الدين الصحيح ب ١٢ «الألم الذى يوصف به البدن فسادٌ بديهيٌّ لسلامة ذلك الشيء الذى تجعله النفس بسوء استعمالها له خاضعاً للفساد» فإذا ليس الألم انفعالاً نفسانياً

٢ وأيضاً كل انفعال نفسانى فهو إلى القوة الشوقية. والألم ليس إلى القوة الشوقية بل بالأحرى إلى القوة الإدراكية فقد قال اوغسطينوس فى كتاب طبيعة الخير ب ٢٠ «إنما يُحدث الألم فى البدن الحسُّ المقاوم لجسم أقدَر». فإذا ليس الألم انفعالاً نفسانياً

٣ وأيضاً كل انفعال نفسانى فهو إلى الشوق الحيوانى. والألم ليس إلى الشوق الحيوانى بل بالحرى إلى الشوق الطبيعى فقد قال اوغسطينوس فى شرح تك ك ٨ ب ١٤ «لو لم يبق فى الطبيعة شيءٌ من الخير لم تُعاقب بالألم من خيرٍ مفقودٍ». فإذا ليس الألم انفعالاً نفسانياً

لكن يعارض ذلك ان اوغسطينوس جعل الألم فى جملة الانفعالات النفسانية فى مدينة الله ك ١٤ ب ٨ مستشهداً لذلك بقول فرجيليوس «لذلك يخافون ويشتهون ويتلذذون ويتألمون»

والجواب أن يقال كما يشترط للذة أمران أي اتصال الخير وإدراك هذا الاتصال كذلك يُشترط للألم أيضاً أمران أي اتصال شرٍّ مما يُعتبر شراً من حيث ينعدم به خيرٌ وإدراك هذا الاتصال. وكل متصل إذا لم يكن خيراً أو شراً بالقياس إلى ما يتصل به لا يمكن أن يحدث لذة أو ألماً وبذلك يظهر أن شيئاً إنما يكون موضوعاً للذة والألم باعتبار كونه خيراً أو شراً والخير والشر من حيث هما كذلك تتعلق بهما القوة الشوقية فيتضح إذن أن اللذة والألم هما إلى القوة الشوقية وكل حركة شوقية أو ميل تابع للإدراك فهو إلى الشوق العقلي أو الحسي لأن ميل الشوق الطبيعي لا يتبع إدراك المشتاق بل إدراك غيره كما مر في ق ١ مب ١٠٣ ف ١ و ٨. فإذا لما كان لا بد من سبق اللذة والألم بشعورٍ أو إدراكٍ في نفس المحل كان واضحاً أن الألم كاللذة أيضاً في كونه في الشوق العقلي أو الحسي وكل حركة في الشوق الحسي يقال لها انفعال كما مر في مب ٢٢ ف ٢ ولا سيما ما كان منها دالاً على نقصٍ ولذلك فالألم باعتبار كونه في الشوق الحسي يقال له بأخص وجه انفعال نفساني كما أن الادواء الجسمانية يقال لها حقيقةً انفعالات جسمانية ومن ثمه سمى أوغسطينوس الألم مرضاً بالخصوص كما في مدينة الله ك ١٤ ب ٧

إذا أُجيب على الأول بأنه إنما يُسند الألم إلى البدن باعتبار وجود علته في البدن كما إذا انفعلنا من شيء مضر للبدن وأما حركة الألم فهي دائماً في النفس إذ يمتنع تألم البدن دون تألم النفس كما قال أوغسطينوس في شرح تك ك ١٢ ب ٢٤ وشرح مز ٨

وعلى الثاني بأن الألم لا يُسند إلى الحس لكونه فعل القوة الحسية بل لاشتراط الشعور للألم الجسماني كاشتراطه للذة الجسمانية

وعلى الثالث بأن الألم من فقدان الخير يدل على خيرية الطبيعة ليس لكونه فعل الشوق الطبيعي بل لأن الطبيعة متى اشتتهت شيئاً باعتبار كونه خيراً وشعرت

بعدم حصولها عليه حصل انفعال الألم في الشوق الحسي

## الفصل الثاني

في أنَّ الغم هل هو نفس الألم

يُتَخَطَّى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أنَّ الغم ليس نفس الألم فقد قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ٧ ان «الألم يوصف به الجسمانيات والغم توصف به النفس بالأخص» فإذا ليس الغم نفس الألم

٢ وأيضاً ان الألم لا يتعلق إلا بالشر الحاضر. والغم يجوز أن يتعلق بالماضي والمستقبل كما أن التوبة اغتمام بالماضي واهتمام بالمستقبل. فالغم إذن مغايرٌ للألم بالكلية

٣ وأيضاً ان الألم لا يحصل في ما يظهر إلا عن حاسة اللمس. والغم يجوز حصوله عن جميع الحواس. فالغم إذن ليس نفس الألم بل أعم منه

لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو ٩: ٢ «ان لي غماً شديداً وألماً في قلبي لا ينقطع» حيث أطلق الغم والألم على شيء واحد بعينه

والجواب أن يقال يجوز حصول اللذة والألم عن إدراكين أي إدراك الحس الظاهر أو إدراك الحس الباطن أي العقل أو الوهم والإدراك الباطن أعمُّ من الإدراك الظاهر فان كل ما يتناوله الإدراك الظاهر يتناوله الإدراك الباطن ولا يُعكَّس فاللذة الحاصلة عن الإدراك الباطن مختصة باسم الفرح كما تقدم في مب ٣١ ف ٣ وكذا الألم الحاصل عن الإدراك الباطن مختص باسم الغم وكما ان اللذة الحاصلة عن الإدراك الظاهر يقال لها لذة ولا يقال لها فرح كذلك الألم الحاصل عن الإدراك الظاهر يقال له ألم ولا يقال له غم وعلى هذا فالغم نوعٌ من الألم كما أن الفرح نوعٌ من اللذة

إذا أُجيب على الأول بأن كلام اوغسطينوس هناك على استعمال اللفظ لأن

استعمال الألم في الآلام الجسمانية التي هي أظهر أكثر منه في الآلام الروحانية وعلى الثاني بأن الحس الظاهر لا يدرك إلا الحاضر وأما القوة الإدراكية الباطنة فتدرك الحاضر والماضي والمستقبل ولذلك يجوز تعلق الغم بالحاضر والماضي والمستقبل ولا يجوز تعلق الألم الجسماني المترتب على إدراك الحس الظاهر إلا بالحاضر

وعلى الثالث بأن محسوسات اللمس ليست مؤلمة من حيث هي غير معادلة للقوة الإدراكية فقط بل من حيث هي منافرة للطبيعة أيضاً وأما محسوسات المشاعر الأخر فيجوز أن تكون غير معادلة للقوة لكنها ليست منافرة للطبيعة إلا بالنسبة إلى محسوسات اللمس ومن ثمة انفرد الإنسان من حيث هو حيوان كامل في إدراكه بكونه يتلذذ بمحسوسات المشاعر الأخر في أنفسها وأما سائر الحيوانات فلا تتلذذ بها إلا باعتبار نسبتها إلى محسوسات اللمس كما في الخفقات ك ٣ ب ١٠ ولهذا فالألم باعتبار مضادته للذة الطبيعية لا يُستعمل بالنسبة إلى محسوسات المشاعر الأخر بل إنما يُستعمل بالنسبة إليها الغم المضاد للفرح الحيواني وعلى هذا فإذا اعتُبر الألم بمعنى الألم الجسماني كما هو الغالب في الاستعمال كان قسيماً للغم باعتبار قسمة الإدراك إلى باطن وظاهر وإن كانت اللذة اعم من الألم الجسماني باعتبار الموضوعات وأما إذا اعتُبر الألم بالعموم فيكون جنساً للغم كما تقدم في جرم الفصل

### الفصل الثالث

في ما إذا كان الألم مضاداً للذة

يُنْتَطَى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الألم ليس مضاداً للذة إذ ليس أحد الضدين علةً للآخر. ويجوز أن يكون الألم علةً للذة ففي متى ٥: ٥ «طوبى للحزان فانهم يعزّون» فإذا ليسا متضادين

٢ وأيضاً ان الضد ليس يوصف بضده. وقد يكون الألم لذياً فقد قال اوغسطينوس في اعترافاته ك ٣ ب ٢ ان «الألم يلذ في المشاهد» وفي ك ٤ ب ٥ «البكاء

أمرٌ مرٌّ ولكنه قد يكون لذيذاً». فإذا ليس الألم مضاداً للذة

٣ وأيضاً ان الضد لا يكون موضوعاً لصدده لامتتاع اجتماع الضدين معاً. ويجوز أن يكون الألم موضوعاً للذة فقد قال اوغسطينوس في كتاب التوبة ب ١٣ «التائب يتألم دائماً ويلتذ بالألم» وقال الفيلسوف في الخلفيات ك ٩ ب ٤ ان الشرير بالعكس يتألم بالتذاده. فإذا ليست اللذة والألم ضدين

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ٦ «الانشراح موافقة الإرادة لما نريده والاعتماد مخالفة الإرادة لما نريده» والموافقة والمخالفة ضدان. فالانشراح إذن والاعتماد ضدان

والجواب أن يُقال إن المضادة اختلافٌ في الصورة كما قال الفيلسوف في الإلهيات ك ١٠ م ١٣ و ١٤. وصورة الانفعال والحركة أي حقيقتهما النوعية تستفاد من الموضوع أو المنتهى ولكون موضوعي اللذة والألم متضادين وهما الخير الحاضر والشر الحاضر يلزم كون الألم واللذة متضادين

إذا أُجيب على الأول بأنه لا يمتنع كون أحد الضدين علة للآخر بالعرض وبهذا المعنى يجوز أن يكون الألم علة للذة أولاً من حيث أن التألم بغيبة شيء أو حضور ضد يدعو إلى زيادة التماس ما يُتْلَذ به كزيادة التماس العطشان للذة الشراب دفعاً بها لما يقاسيه من الألم وثانياً من حيث ان الإنسان لفرط اشتياقه إلى لذة ما لا يأبى معاناة الآلام توصلاً إلى تلك اللذة وبكلا الوجهين يؤدي الحزن الحاضر إلى عزاء الحياة المستقبلية لأن الإنسان بحزنه من الخطايا أو من تأجيل المجد يستحق العزاء الأبدي وأيضاً فهو يستحقه من حيث انه لا يأبى معاناة الاتعاب والمكاره في سبيل إدراكه

وعلى الثاني بأن الألم يجوز أن يكون لذيذاً بالعرض أي من حيث يقارنه التعجب كما في المشاهد أو من حيث يذكر بمحبوب ويدعو إلى محبة ما يتألم بغيبته

ولكون المحبة لذیذة كان الألم وجميع الأشياء المترتبة على المحبة من حيث يُشعر فيها بالمحبة لذیذة ولهذا قد تكون الآلام أيضاً في المشاهد لذیذة من حيث يُشعر بمحبة من یجرى تذكاره فيها وعلى الثالث بأن الإرادة والعقل يتعلقان بأفعالهما من حيث تُعتبر أفعالهما حسنة أو قبیحة وبهذا المعنى یجوز أن یكون كل من الألم واللذة موضوعاً للآخر لا بالذات بل بالعرض أي من حيث يُعتبر كلاهما خيراً أو شراً

### الفصل الرابع

في ما إذا كان كل ألم مضاداً لكل لذة

يُتخطى إلى الرابع بأن یقال: یظهر أن كل ألم مضادٌ لكل لذة فكما أن البیاض والسواد نوعان متضادان في جنس اللون كذلك اللذة والألم نوعان متضادان في جنس الانفعالات النفسانية. والبیاض والسواد متضادان تضاداً كلياً فكذا اللذة والألم أيضاً

٢ وأيضاً ان الأدوية مضادة لما يُداوى بها. وكل لذة دواء لكل ألم كما یتضح مما قاله الفيلسوف في الخلفیات ك ٧ في الباب الأخير. فإذا كل لذة مضادة لكل ألم

٣ وأيضاً ان الأمور المتضادة هي الأمور المتمانعة. وكل أمل مانعٌ لكل لذة كما یظهر من قول الفيلسوف في الخلفیات ك ١٠ ب ٥. فإذا كل ألم مضادٌ لكل لذة

لكن یعارض ذلك ان المتضادات لا تستند إلى علة واحدة. وتلذذ الإنسان بشيءٍ وتألمه بمقابله یصدران عن ملكة واحدة فان المحبة یصدر عنها الفرح مع الفرحین والبكاء مع الباكین كما في رو ١٢: ١٥. فإذا ليس كل ألم مضاداً لكل لذة

والجواب ان یقال إن المضادة اختلاف في الصورة كما في الإلهیات ك ١٠ م ١٣

و ١٤ والصورة منها جنسية ومنها نوعية فيحدث إذن ان يكون شيئان متضادين في صورة الجنس كالفضيلة والرذيلة وفي صورة النوع كالعدل والظلم ولا بد من اعتبار ان بعض الأشياء تستفيد حقيقتها من الصور المطلقة كالجواهر والكيفيات وبعضها تستفيدها من النسبة إلى شيء خارج كما تستفيد الانفعالات والحركات الحقيقة النوعية من المنتهيات أو الموضوعات فالأشياء التي تستفيد حقيقتها النوعية من الصور المطلقة يجوز فيها أن تكون الأنواع المندرجة تحت أجناس متضادة غير متضادة في حقيقة النوع لكن لا يجوز أن يكون بينها شيء من المشابهة أو المشاركة فان الفجور والعدالة المندرجين في جنسين متضادين وهما الفضيلة والرذيلة ليسا متضادين في حقيقتهما النوعية وليس بينهما شيء من المشابهة أو المشاركة. وأما الأشياء التي تستفيد حقيقتها النوعية من النسبة إلى شيء خارج فيجوز فيها أن تكون أنواع الأجناس المتضادة غير متضادة وان يكون بين هذه الأنواع شيء من المشابهة أو المشاركة لأن اتحاد النسبة إلى المتضادات يحدث المضادة كما أن الميل إلى البياض والميل إلى السواد يتضمنان حقيقة المضادة وتضاد النسبة إلى المتضادات يحدث المشابهة كالميل عن البياض والميل إلى السواد وهذا يظهر بالأخص في المناقضة التي هي مبدأ التقابل لأن التقابل قائم بالثبوت والنفي في واحد بعينه كالأبيض والالأبيض وثبوت أحد المتقابلين ونفي الآخر يعتبر فيهما المشاركة والمشابهة كقولنا الأسود والالأبيض. والألم واللذة لكونهما انفعالين يستفيدان حقيقتهما النوعية من موضوعاتهما وهما متضادان في جنسهما لرجوع أحدهما إلى الطلب والآخر إلى الهرب وهذان في الشوق كالثبوت والنفي في العقل كما في الخلقيات ك ٦ ب ٢ وعليه فالألم واللذة متى تعلقا بواحد بعينه كانا متقابلين في النوع ومتى تعلقا بمختلفين فان لم يكن هذان المختلفان متقابلين بل متغايرين لم يكن الألم واللذة متقابلين في الحقيقة النوعية بل كانا متغايرين كالتألم بموت الصديق والتلذذ بالنظر العقلي

وان كان ذاك المختلفان متضادين لم يكن الألم واللذة غير متضادين في حقيقة النوع فقط بل كان بينهما مشاركة ومشابهة أيضاً كالتلذذ بالخير والتألم بالشر

إذا أُجيب على الأول بأن البياض والسواد لا يستفيدان الحقيقة النوعية من النسبة إلى شيء خارج كاللذة والألم فليس حكم الجهتين واحداً

وعلى الثاني بأن الحقيقة الجنسية تستفاد من الهيولى كما في الخليقات ك ٨ م ٦. وفي الاعراض يقوم المحل مقام الهيولى وقد تقدم في جرم الفصل ان اللذة والألم متضادان في الجنس ولذلك فحالة المحل في كل ألم مغايرة لحالته في كل لذة لأن الشوق في كل لذة يعتبر راضياً بما هو حاصل عليه وفي كل ألم يُعتبر هارباً وعليه فإذا اعتبر الأمر من جهة المحل فكل لذة دواء لكل ألم وكل ألم مانع لكل لذة وخصوصاً متى كانت اللذة مضادة للألم في النوع أيضاً

وبذلك يظهر الجواب على الثالث — أو يقال انه وان لم يكن كل ألم مضاداً لكل لذة في النوع لكنه مضاد لكل لذة في الأثر لأن الطبيعة الحيوانية تتعزز باحدهما وتضعف بالآخر على نحو ما

### الفصل الخامس

في ما إذا كان يوجد ألم مضاد للذة النظر العقلي

يُتخطى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أنه يوجد ألم مضاد للذة النظر العقلي فقد قال الرسول في ٢ كور ٧: ١٠ «لأن الغم بحسب رضى الله ينشئ توبة للخلاص لا ندم عليها». والنظر إلى الله خاص بالعقل الأعلى الذي من شأنه أن يشتغل بالنظر العقلي كما قال اوغسطينوس في كتاب الثلاث ١٢ ب ٣ و ٤. فالغم إذن مقابل للذة النظر العقلي

٢ وأيضاً ان للمتضادات معلومات متضادة فإذا كان ما ينظر فيه أحد الضدين علة للذة ما ينظر فيه الآخر علة للألم فيكون هناك ألم مضاد للذة النظر

## العقلي

٣ وأيضاً كما ان موضوع اللذة هو الخير كذلك موضوع الألم هو الشر وقد يكون النظر العقلي شراً فقد قال الفيلسوف في الإلهيات ك ١٢ م ٥١ «من الأشياء ما لا يليق امعان النظر فيه» فيجوز إذن أن يكون هناك ألمٌ مضادٌ للذة النظر العقلي

٤ وأيضاً كل فعل باعتبار كونه غير مُمانع فهو علةٌ للذة كما في الخليقات ك ٧ ب ١٢ و ١٣ وك ١٠ ب ٤ و ٥. ويجوز ممانعة فعل النظر العقلي بحيث يتعسر وجوده أو يمتنع رأساً فيجوز إذن أن يكون في النظر العقلي ألمٌ مضادٌ للذة

٥ وأيضاً ان تعب الجسد علةٌ للألم «والدرس الكثير يتعب الجسد» كما في جا ١٢ : ١٢. فإذا في النظر العقلي ألمٌ مضادٌ للذة

لكن يعارض ذلك قوله في حك ٨ : ١٦ «ليس في معاشرتها (أي الحكمة) مرارة ولا في الحياة معها مللٌ بل سرورٌ وفرح» وإنما تكون معاشرة الحكمة والحياة معها بالنظر العقلي. فإذا لا ألمٌ مضادٌ للذة النظر العقلي

والجواب أن يُقال إن لذة النظر العقلي يجوز اعتبارها على نحوين أحدهما كون النظر العقلي علةً لها لا موضوعاً لها وهي بهذا الاعتبار لا تتعلق بالنظر العقلي بل بالشئ المنظور فيه ويجوز أن يُنظر في شيء ضارٍ ومؤلمٍ كما يُنظر في شيءٍ نافعٍ ولذيذٍ وعليه فإذا اعتُبرت لذة النظر العقلي على هذا النحو جاز أن يكون هناك ألمٌ مضادٌ لها. والثاني كون النظر العقلي موضوعاً وعلةً للذة كما إذا تلذذ إنسان بنظره العقلي وبهذا الاعتبار لا يقابل لذة النظر العقلي ألمٌ كما قال غريغوريوس النيصي في كتاب طبيعة الإنسان ب ١٨ والفيلسوف في الجدل ك ١ ب ١٣ وفي الخليقات ك ١٠ ب ٣ إلا أن هذا يجب حمله على معنى أن لذة النظر العقلي لا يقابلها ألمٌ بالذات وتحقيق ذلك ان الألم يضاد بالذات اللذة المتعلقة بموضوع مضادٍ لموضوع الألم كمضادة الألم المتعلقة بالبرودة للذة المتعلقة بالحرارة وليس شيءٌ يضاد موضوع النظر العقلي

لأن حقائق المتضادات باعتبار كونها مُدركة ليست متضادة بل احد هذه المتضادات سبب لإدراك الآخر وعلى هذا لا يجوز أن يكون هناك ألمٌ مضادٌ بالذات للذة الحاصلة بالنظر العقلي بل ليس هناك ألمٌ مصاحبٌ لها على نحو ما يحدث في الذات الجسمانية التي هي كأدوية لبعض المكاره كما يتلذذ إنسانٌ بالشراب من حيث يقاسي العطش حتى إذا زال العطش كله زالت لذة الشراب أيضاً لأن لذة النظر العقلي لا تحصل عن دفع مكروه بل عن كون النظر العقلي لذيداً في نفسه إذ ليست كوناً بل فعلاً كاملاً كما مر في المبحث الأنف ف ٣. وأما بالعرض فيخالط الألم لذة الإدراك وذلك من وجهين أي من جهة الآلة ومن جهة مانع الإدراك اما من جهة الآلة فيخالط الألم اللذة بالأصالة في قوى الجزء الحسي الإدراكية التي هي ذات آلة جسمانية وذلك اما من قبل المحسوس المنافي لما تقتضيه الآلة من المزاج كطعم المروشم المنتن أو من قبل استمرار المحسوس الملائم الذي يتجاوز بدوامه الحالة الطبيعية كما مر في مب ٣٣ ف ٢ فيصير الإدراك المحسوس مملولاً بعد أن كان لذيداً إلا أن هذين الأمرين لا محل لهما بالأصالة في نظر العقل إذ ليس للعقل آلة جسمانية ولهذا قيل في الآية الموردة في المعارضة «ليس في نظر العقل مرارة ولا مل» إلا أنه لما كان العقل البشري يستعين على النظر والتأمل بالقوى الإدراكية الحسية التي قد ينالها كلالٌ في أفعالها كان يخالط النظر العقلي شيءٌ من التعب والألم بالتعبية على أن الألم المصاحب النظر العقلي بالعرض في كلا الوجهين لا يضاد لذته لأن الألم الحاصل من مانع النظر العقلي لا يضاد لذته بل بالحرى يشابهها ويشاركها كما يتضح مما تقدم في الفصل الأنف والألم أو التعب الحاصل من الكلال الجسماني ليس مجانساً للذة النظر العقلي فهو إذن مغايرٌ لها بالكلية وبذلك يتضح ان اللذة المتعلقة بفعل النظر العقلي لا يضادها ألمٌ ولا يصاحبها أيضاً ألمٌ إلا بالعرض

إذا أُجيب على الأول بأن ذلك الألم الموافق لرضى الله لا يتعلق بفعل النظر العقلي بل بأمرٍ ينظر فيه العقل أي بالخطيئة التي يعتبرها العقل مضادةً للذة الإلهية وعلى الثاني بأن الأشياء المتضادة في الخارج ليست متضادة باعتبارها في الذهن لأن حقائق المتضادات ليست متضادة بل بالحرى احداها سبب لإدراك الأخرى ولذلك كان العلم بالمتضادات واحداً

وعلى الثالث بأن النظر العقلي ليس في نفسه شراً أصلاً إذ إنما هو ملاحظة الحق الذي هو خير العقل إلا أنه قد يكون شراً بالعرض فقط أي من حيث أن النظر في الأخس يمنع النظر في الفضل أو من جهة الأمر المنظور فيه من حيث تتفعل منه القوة الشوقية انفعالاً مجاوزاً ترتيب العقل

وعلى الرابع بأن الألم الناشئ عن مانع النظر العقلي لا يضاد لذة النظر العقلي بل يشابهها كما مر في جرم الفصل

وعلى الخامس بأن تعب البدن إنما يؤثر في النظر العقلي بالعرض والتبعية كما مرّ قريباً في جرم الفصل

### الفصل السادس

في ما إذا كان الهرب من الألم أوجب من طلب اللذة

يُنخِطَى إلى السادس بأن يقال: يظهر أن الهرب من الألم أوجب من طلب اللذة فقد قال أوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٣٦ «ليس أحدٌ لا يؤثر الهرب من الألم على طلب اللذة». وما تتفق فيه جميع الأشياء يظهر أنه طبيعي. فإذا إيثّر الهرب من الألم على طلب اللذة طبيعي وملائم ٢ وأيضاً أن فعل الضد يؤثر في سرعة الحركة وشدتها فإن الماء الحار أسرع وأشدّ تجمداً كما قال الفيلسوف في الآثار الجوية ك ١ ب ١٢. وإنما يُهَرَّب من الألم

لمضادة المؤلم واما اللذة فلا تُطلب لمضادة المؤلم بل بالحري لملاءمة اللذيد. فالهرب إذن من الألم أولى من طلب اللذة

٣ وأيضاً كلما قاوم الإنسان على مُقتضى العقل انفعالاً أشدَّ كان أولى بالمدح وأعظم فضيلة لأن الفضيلة تتعلق بالمتعسر والخير كما في الخلقيات ك ٢ ب ٣. والشجاع الذي يقاوم الحركة التي يُهرَّب بها من الألم أعظم فضيلة من العفيف الذي يقاوم الحركة التي تُطلب بها اللذة فقد قال الفيلسوف في الخطابة ك ١ ب ٤ ان «أهل الشجاعة والعدالة أعظم الناس تجلَّةً». فإذا الحركة التي يُهرَّب بها من الألم أشدُّ من الحركة التي تُطلب بها اللذة

لكن يعارض ذلك ان الخير أقوى من الشر كما قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤  
مقا ٢١ و ٢٢. والداعي إلى طلب اللذة هو الخير الذي هو موضوعها وإلى الهرب من الألم هو الشر. فطلب اللذة إذن أشدُّ من الهرب من الألم

والجواب أن يُقال إنَّ طلب اللذة هو بالذات أشدُّ من الهرب من الألم وذلك لأن علة اللذة هي الخير الملائم وعلة الألم هي الشر المنافر ويجوز أن يكون خيراً ملائماً دون أدنى منافرة لكن لا يجوز أن يكون شراً منافراً من كل وجه دون أدنى ملاءمة ولذلك يجوز أن تكون اللذة تامة وكاملة وأما الألم فهو ناقصٌ دائماً ومن ثمة كان طلب اللذة أعظم طبعاً من الهرب من الألم. وهناك أيضاً وجهٌ آخر لذلك وهو ان الخير الذي هو موضوع اللذة يُطلب لذاته وأما الشر الذي هو موضوع الألم فإنما يُهرَّب منه من حيث هو عدم الخير وما بالذات أفضل مما بالعرض ودليل ذلك ظاهرٌ في الحركات الطبيعية فإن كل حركة طبيعية فهي في آخرها حين تدنو من المنتهى الملائم لطبيعتها أشدُّ منها في أولها حين تبعد عن المنتهى المنافر لطبيعتها وما ذاك إلا أن ميل الطبيعة إلى الملائم أشدُّ من هربها من المنافر وعلى هذا فميل القوة الشوقية أيضاً إلى اللذة أشدُّ بالذات من هربها من

الألم وأما بالعرض فقد يكون هرب إنسان من الألم أشدَّ من طلبه اللذة وهذا يحدث من ثلاثة وجوه أما أولاً فمن جهة الإدراك لأن أكثر ما يُشعر بالمحبة متى حصلت عن الاحتياج كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٠ ب ١٢ ومن الاحتياج إلى المحبوب يحصل الألم الذي إنما ينشأ عن فقد خير محبوب أو نزول شرٍ مضاد وأما اللذة فلا تحتاج إلى الخير المحبوب بل تسكن فيه بعد حصوله فإذا لكون المحبة علةً للذة والألم فكما ازداد الشعور بالمحبة كان الهرب من الألم أشدَّ لكونه مضاداً للمحبة. وأما ثانياً فمن جهة العلة المؤلمة المنافية للخير الذي هو أحب إلينا من الخير الذي نتلذذ به فإن صلاح حال بدننا الطبيعي أحبُّ إلينا من لذة الطعام ولذلك نترك لذة الطعام أو نحوه خوفاً من الألم الذي ينشأ عن الضرب أو نحوه مما ينافي صلاح حال البدن. وأما ثالثاً فمن جهة المعلول أي من حيث أن الألم لا يمنع لذةً واحدةً فقط بل جميع اللذات

إذا أُجيب على الأول بأن ما قال اوغسطينوس من أن الهرب من الألم يُؤثر على طلب اللذة يصدق بالعرض لا بالذات وهذا واضح من قوله بعد ذلك «وقد نرى أيضاً أن الحيوانات العظيمة تتجافى عن أعظم اللذات خوفاً من الألم» لأنها تضاد الحياة التي هي أحب شيء إلى الأحياء

وعلى الثاني بأن حكم الحركة الصادرة من الداخل غير حكم الحركة الصادرة من الخارج فإن ميل الحركة الصادرة من الداخل إلى الملائم أشدُّ من ميلها عن المضاد كما تقدم في جرم الفصل في الحركة الطبيعية وأما الحركة الصادرة من الخارج فتشتد من المضادة لأن كل شيء يحاول على حسب حاله أن يقاوم ضده كما يحاول أن يحفظ نفسه ومن ثم كانت الحركة القسرية تشتد في الأول وتضعف في الآخر. وحركة الجزء الشوقي تصدر من الداخل لأنها تصدر من النفس إلى الخارج ولذلك كان طلب اللذة أشدَّ من الهرب عن الألم وأما حركة الجزء

الحسي فتصدر من الخارج إلى النفس ولذلك فما كان أشد مضادةً يُشعر به أكثر وهكذا من حيث أن الشعور يُشترط للذة والألم فقد يكون الهرب من الألم أشد بالعرض من طلب اللذة وعلى الثالث بأن الشجاع لا يمدح من حيث لا يُغلب بمقتضى العقل من أي ألم بل من حيث لا يُغلب من ذلك الألم القائم باخطار الموت والهرب من هذا الألم أشد من طلب لذة الطعام أو الوقاع التي عليها مدار العفة كما أن الحياة أحب إلى الإنسان من الطعام أو الوقاع وأما العفيف فهو على عدم سعيه وراء لذات اللمس أولى بالمدح منه على عدم هربه من الآلام المضادة لها

### الفصل السابع

في ما إذا كان الألم الظاهر أعظم من الألم الباطن

يُنخِطَى إلى السابع بأن يقال: يظهر أن الألم البدني الظاهر أعظم من الألم القلبي الباطن فإن الألم الظاهر يحصل عن علةٍ منافيةٍ لصالح حال البدن القائمة به الحياة والألم الباطن يحصل عن توهم الشر بوجه ما. ولكون الحياة أحب إلى الإنسان من الخير الموهوم يظهر مما تقدم أن الألم الظاهر اعظم من الألم الباطن

٢ وأيضاً أن الحقيقة اعظم تحريكاً من الشبه. والألم الظاهر يحصل عن الاتصال الحقيقي بمضادٍ والألم الباطن يحصل عما يُتصور من شبه المضاد. فالألم الظاهر إذن أعظم من الألم الباطن

٣ وأيضاً أن العلة تُعرف من المعلول. ومعلولات الألم الظاهر أشدُ فإن موت الإنسان بالآلام الظاهرة أسهل من موته بالآلم الباطن. فالألم الظاهر إذن أعظم من الألم الباطن والهرب منه أشد من الهرب من الألم الباطن

لكن يعارض ذلك قوله في سي ٢٥: ١٧ «غاية الألم ألم القلب وغاية الخبث خبث المرأة» فإذاً كما أن خبث المرأة يفوق خبث سواها كما هو المراد من الآية

كذلك ألم القلب يفوق كل ألم ظاهر

والجواب أن يُقال إنّ الألم الظاهر والألم الباطن يتفقان في شيء واحدٍ ويختلفان في شيئين فيتفقان في أن كلا منهما هو حركة القوة الشوقية كما تقدم في ف ١ ويختلفان في ذينك الشيين المطلوبين للألم واللذة أي في العلة التي هي الخير أو الشر المتصل وفي الإدراك فإن علة الألم الظاهر هي الشر المتصل المنافر للبدن وعلة الألم الباطن هي الشر المتصل المنافر للشوق ثم إن الألم الظاهر يلحق إدراك الحس وخصوصاً اللمس والألم الباطن يلحق الإدراك الباطن أي إدراك الوهم أو إدراك العقل أيضاً فإذا اعتبرت علة الألم الباطن بالقياس إلى علة الألم الظاهر فاحدهما ترجع بالذات إلى الشوق الذي يخصه كلا الألمين والأخرى ترجع إليه بالغير لأن الألم الباطن يحصل عن منافرة شيءٍ للشوق نفسه والألم الظاهر يحصل عن منافرة شيءٍ للشوق من حيث ينافر البدن وما بالذات متقدم دائماً على ما بالغير وعليه فالألم الباطن من هذه الجهة أعظم من الألم الظاهر وهو أيضاً أعظم منه من جهة الإدراك فإن إدراك العقل والوهم أعلى من إدراك حاسة اللمس إذا تقرر ذلك فالألم الباطن أفضل بالإطلاق وبالذات من الألم الظاهر يدل على ذلك أن الإنسان يحتمل أيضاً الآلام الظاهرة اختياراً تخلصاً من الألم الباطن ومن حيث لا ينافي الألم الظاهر الشوق الباطن يصير على نحوٍ ما مستلذاً بلذة باطنة إلا أنه قد يجمع الألم الظاهر الألم الباطن فيزداد الألم إذ ليس الألم الباطن أعظم من الألم الظاهر فقط بل أعم منه أيضاً لأن كل ما ينافر البدن يجوز أن يكون منافراً للشوق الباطن وكل ما يُدرك بالحس يجوز أن يدرك بالوهم والعقل ولا يُعكس وقد صرّح بذلك بقوله في الآية الموردة في الاعتراض «غاية الألم ألم القلب» لأن الآلام الظاهرة أيضاً تتدرج تحت ألم القلب الباطن

إذا أُجيب على الأول بأن الألم الباطن يجوز أن يتعلق أيضاً بما يضاد الحياة

وعلى هذا لا يجب مقايضة الألم الباطن بالألم الظاهر من جهة اختلاف الشرور التي هي علة الألم بل من جهة نسبة علة الألم هذه إلى الشوق

وعلى الثاني بأن الألم الباطن لا يصدر عما يُتصور من شبه الحقيقة على أنه علة له فان الإنسان ليس يتألم بما يحصل في تصويره من شبه الشيء الحقيقي بل بالحقيقة الحاصل عنده شبهه وكما كان الشبه أكثر تجرداً من المادة كان تصور الحقيقة بشبهها أتمّ ولذلك كان الألم الباطن أعظم بالذات لصدوره عن شرٍ أعظم لأن الشر يُدرك أكثر بالإدراك الباطن

وعلى الثالث بأن التأثيرات البدنية إنما هي أكثر صدوراً عن الألم الظاهر أولاً لأن علة الألم الظاهر مُفسدة للمتصل اتصالاً جسمانياً مما يقتضيه إدراك اللمس وثانياً لأن الحس الظاهر أعظم جسمانية من الحس الباطن كما أن الشوق الحسي أعظم جسمانية من الشوق العقلي ولذلك كان تأثر البدن من حركة الشوق الحسي أشد كما مر في مب ٣١ ف ٤ وكذلك أيضاً تأثره من الألم الظاهر أشد من تأثره من الألم الباطن

### الفصل الثامن

في أن أنواع الألم هل هي أربعة فقط

يُنَخَّطُ إلى الثامن بأن يقال: يظهر أن الدمشقي لم يُصِبْ في جعله للألم أنواعاً أربعة وهي الكسل والحصر والرحمة والحسد كما في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ١٤ لأن الألم مقابل للذة وليس يُجعل للذة أنواع. فإذا ليس يجب أن يُجعل للألم أيضاً أنواع

٢ وأيضاً ان التوبة نوع من الألم وكذا أيضاً الغيظ والغيرة كما قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٩ و ١١. وهي غير داخلية في هذه الأنواع. فإذا ليست قسمة الألم المذكورة وافية

٣ وأيضاً كل قسمة فيجب أن تكون بالمتقابلات. والأشياء المذكورة آنفاً ليست متقابلة فقد قال غريغوريوس النيصي في كتاب طبيعة الخير ب ١٩ «الكسل ألم قاطع للصوت والحصر ألم ضاغط والحسد ألم من خير الغير والرحمة ألم من شر الغير» ويجوز أن يتألم إنسانٌ بشر الغير وبخير الغير على حين ينضغط أيضاً في الباطن ويفقد الصوت في الظاهر. فإذا ليست القسمة المذكورة آنفاً صحيحةً

لكن يعارض ذلك نص غريغوريوس النيصي والدمشقي في الموضوعين المتقدم ذكرهما والجواب أن يُقال إنَّ من حقيقة النوع أن يحصل عن زيادة على الجنس وما يجوز أن يزداد على الجنس يعتبر على ضربين أحدهما ما يُخص به بالذات ويندرج فيه بالقوة كما يزداد الناطق على الحيوان وهذه الزيادة تُحدث أنواعاً حقيقية لجنسٍ كما يتضح مما قاله الفيلسوف في الإلهيات ك ٧ م ١٣ وك ٨ م ١٠ والثاني ما يزداد على الجنس وهو أجنبي عن حقيقته كما لو زيد الأبيض أو نحوه على الحيوان وهذه الزيادة لا تُحدث أنواعاً حقيقةً للجنس على ما هو المتعارف من المراد بالأجناس والأنواع على أنه قد يقال لشيءٍ إنه نوع لجنس من حيث يشتمل على أمرٍ أجنبي مخصّص لحقيقة الجنس كما يقال للجمر واللهيب أنهما نوعان للنار بسبب تخصيص طبيعة النار بمادة أجنبية وبهذا المعنى أيضاً يُقال إنَّ التتجيم وعلم المناظر نوعان للعلم الرياضي من حيث أن المبادئ الرياضية تخصّص بمادة طبيعية. وعلى هذا يُجعل هنا للألم أنواعٌ بزيادة شيءٍ أجنبي على حقيقة الألم وهذا الأجنبي يجوز اعتباره إما من جهة علة الموضوع أو من جهة المعلول فإن الموضوع الخاص للألم هو الشر الخاص فيجوز من ثمة اعتبار الموضوع الأجنبي للألم إما بالنظر إلى أحدهما فقط أي لكونه شراً لكن ليس خاصاً ومن هنا تحصل الرحمة التي هي ألم الإنسان من شر غيره لكن من حيث يعتبره كشر نفسه وإما بالنظر إلى كليهما أي لكونه ليس

شراً ولا خاصاً بل خيراً أجنبياً لكن من حيث يُعتبر الخير الأجنبي شراً خاصاً ومن هنا يحصل الحسد وأما المعلول الخاص للألم فقائم بنوع من هرب الشوق فيجوز من ثمة اعتبار معلوله الأجنبي بالنظر إلى أحدهما فقط أي من حيث ليس هرباً وبذل يحصل الحصر الذي يضغط النفس حتى لا تجد مناصاً ولذلك يقال له أيضاً ضيق النفس فإذا بلغ انضغاط النفس هذا إلى حد أن يوقف الأعضاء الظاهرة أيضاً عن العمل وهذا هو الكسل كان المعلول أجنبياً بالنظر إلى كلا الأمرين إذ ليس هرباً وليس في الشوق. وإنما يوصف الكسل على وجه الخصوص بقطع الصوت لأن الصوت هو أعظم الحركات الظاهرة دلالةً على التصور والانفعال الباطن ليس في الناس فقط بل في الحيوانات الأخر أيضاً كقوله في السياسة ك ١ ب ٢

إذا أُجيب على الأول بأن اللذة تحصل عن الخير الذي يحدث على نحوٍ واحدٍ ولذلك لم يجعل للذة أنواع متكررة كما جعل ذلك للألم لحصوله عن الشر الذي يحدث على أنحاءٍ متكررة كما قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ مق ٢

وعلى الثاني بأن التوبة تتعلق بالشر الخاص الذي هو بالذات موضوع الألم ولذلك لم يُلحَق بهذه الأنواع وأما الغيرة والغیظ فمندرجان تحت الحسد كما سيأتي بيانه في ثا. ثا. مب ٣٦ ف ٢

وعلى الثالث بأن هذه القسمة لم تجعل بحسب تقابل الأنواع بل بحسب اختلاف الأمور الأجنبية المخصصة حقيقة الألم كما مر في جرم الفصل



## المبحث السادس والثلاثون في علل الألم - وفيه أربعة فصول

ثم يجب النظر في علل الألم والبحث في ذلك يدور على أربع مسائل — ١ في أن علة الألم هل هي الخير المفقود أو الشر المتصل — ٢ في أن الشهوة هل هي علة الألم — ٢ في أن اشتهاء الوحدة هل هو علة الألم — ٤ في أن القدرة التي يُعجز عن مقاومتها هل هي علة الألم

### الفصل الأول

في أن علة الألم هل هي الخير المفقود أو الشر المتصل

يُتخطى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن علة الألم هي الخير المفقود لا الشر المتصل فقد قال اوغسطينوس في كتاب ثمانين مسائل دُلشيثيوس مس ١ أن الألم يحصل عن فقد الخيرات الزمنية. فجامع الحجة إذن كل ألم يحصل عن فقد خيرٍ

٢ وأيضاً قد مر في المبحث الأنف ف ٤ أن الألم المضاد للذة يتعلق بنفس ما تتعلق به اللذة. واللذة تتعلق بالخير كما مر هناك. فالألم إذن يتعلق أصالةً بفقد الخير

٣ وأيضاً قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ٧ و ٩ أن المحبة هي علة الألم كما هي علة سائر الانفعالات النفسانية. وموضوع المحبة هو الخير. فالألم إذن يتعلق بالخير المفقود لا بالشر المتصل

لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ١٢ «الشر المتوقع يُنشئ الخوف والحاضر يُنشئ الألم»

والجواب أن يقال لو كانت الأعدام في الذهن كما هي في الخارج لم يكن لهذه

المسئلة شيء من الأهمية لأن الشر هو عدم الخير كما مرَّ في ق ١ مب ٤٨ ف ١. وليس العدم في الخارج سوى فقد الملكة المقابلة فيكون التألم بالخير المفقود نفس التألم بالشر الواقع. لكن الألم هو حركة الشوق التابع الإدراك والعدم يتضمن في الإدراك حقيقة موجودٍ ولذلك يقال له موجودٌ ذهنيٌّ فيكون الشر من حيث هو عدمٌ متضمناً حقيقة المضاد ومن ثمة كان في الحركة الشوقية فرق بين أن تكون متعلقة على الأخص بالشر المتصل أو بالخير المفقود. ولما كانت حركة الشوق الحيواني في أفعال النفس كالحركة الطبيعية في الأشياء الطبيعية كان يجوز اعتبار الحقيقة من اعتبار الحركات الطبيعية فإذا اعتبرنا في الحركات الطبيعية الميل والنفور فالميل يتعلق بالذات بما هو ملائم للطبيعة والنفور يتعلق بالذات بما هو مضادٌ لها كما أن الثقل ينفر بالذات عن المكان الأعلى ويميل بالطبع إلى المكان الأدنى وأما إذ اعتبرنا علة كلتا الحركتين التي هي الثقل فميل الثقل إلى السفَل متقدِّمٌ على نفوره عن العلو إذ إنما ينفر عنه ليميل إلى السفَل وعلى هذا فلكون الألم يحصل في الحركات الشوقية بطريق الهرب أو النفور واللذة تحصل بطريق الإدراك أو الميل فكما أن اللذة تتعلق أولاً بالخير الحاصل على أنه موضوعها الخاص كذلك الألم يتعلق بالشر المتصل وأما علة اللذة والألم وهي المحبة فتتعلق بالخير قبل تعلقها بالشر فإذا كان موضوع الانفعال هو علته كان الشر المتصل أولى بأن يكون علة للألم من الخير المفقود

إذاً أجيب على الأول بأن فقد الخير يُعتبر شراً كما أن زوال الشر يعتبر خيراً ولهذا قال أوغسطينوس إن الألم يحصل عن فقد الخيرات الزمنية

وعلى الثاني بأن اللذة والألم المضاد لها يتعلقان بواحدٍ بعينه لكن باعتبارين متضادين لأن اللذة تحصل عن حضور شيء والا لم يحصل عن غيبته. واحد الضدين يتضمن عدم الآخر كما في الإلهيات ك ١٠ م ١٥ ومن هنا كان الألم الذي يتعلق

بضد ما تتعلق به اللذة يتعلق بنفس ما تتعلق به اللذة باعتبار مصادٍ  
وعلى الثالث بأنه متى صدر عن علةٍ واحدةٍ حركاتٌ متكررة فلا يجب أن تتعلق جميع هذه  
الحركات أولاً بما تتعلق به أولاً العلة بل إنما يجب أن يتعلق به كذلك الحركة الأولى فقط واما  
الحركات الأخر فكلٌ منها يتعلق أولاً بما يلائمها في حقيقتها الخاصة

### الفصل الثاني

في أن الشهوة هل هي علة للألم

يُنْتَخِطُ إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الشهوة ليست علةً للألم لأن الألم يتعلق ذاتاً بالشر  
كما مر في الفصل الآنف والشهوة حركة في الشوق إلى الخير. والحركة إلى أحد الضدين ليست  
علة للحركة إلى الآخر. فإذا ليست الشهوة علةً للألم

٢ وأيضاً ان الألم يتعلق بالحاضر والشهوة تتعلق بالمستقبل كما قال الدمشقي في الدين  
المستقيم ك ٢ ب ١٢. فإذا ليست الشهوة علةً للألم

٣ وأيضاً ما كان لذياً بالذات فليس علةً للألم. والشهوة لذية لذاتها كما قال الفيلسوف في  
الخطابة ك ١ ب ١١. فهي إذن ليست علةً للألم

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في أماليه ب ٢٤ «متى غشِيَ الإنسان جهلُ العمل  
وشهوة الضار حصل عنده معهما الخطأ والألم». والجهل هو علة الخطأ فالشهوة إذن علة الألم

والجواب أن يُقال إنَّ الألم حركة في الشوق الحيواني والحركة الشوقية تشبه الشوق  
الطبيعي كما تقدم في الفصل الآنف ويجوز أن يُعلَّل ذلك بأمرين احدهما من جهة غاية الحركة  
والثاني من جهة مبدئها كما يعلل هبوط الجسم الثقيل بالمكان السافل على أنه غاية له وبالميل  
الطبيعي الناشئ عن الثقل على أنه مبدأ له. وعلة الحركة الشوقية من جهة الغاية موضوعها وبهذا  
الاعتبار قيل في الفصل الآنف

ان علة الألم هو الشر المتصل وعلتها من جهة المبدأ ميل القوة الشوقية الباطن وهي تميل أولاً إلى الخير ثم إلى الهرب من الشر المضاد ولهذا كان مبدأ هذه الحركة الشوقية الأول هو المحبة التي هي ميل القوة الشوقية الأول إلى إدراك الخير ومبدؤها الثاني هو البغض الذي هو ميل القوة الشوقية الأول إلى الهرب من الشر. إلا أنه لما كانت الشهوة هي المعول الأول للمحبة الذي هو أخص ما تلتذ به كما مر في مب ٣٢ ف ٦ كان اوغسطينوس كثيراً ما يطلقها على المحبة كما مر في مب ٣٠ ف ٢ ويجعلها بهذا المعنى علة كلية للألم. وأما الشهوة باعتبار حقيقتها الخاصة فقد تكون علة للألم كل ما يحول دون بلوغ الحركة إلى المنتهى فهو مضاداً للحركة وما يضاد حركة الشوق فهو مؤلم وعلى هذا فالشهوة قد تصير علة للألم من حيث نتألم بابطاء الخير المُستَهَى أو بزواله بالمرة لكنها لا يجوز أن تكون علة كلية للألم لأن تألمنا بزوال ما نحن متلذذون به من الخيرات الحاضرة أشد من تألمنا بزوال ما نشتهي من الخيرات المستقبلية

إذا أُجيب على الأول بأن ميل الشوق إلى إدراك الخير هو علة ميله إلى الهرب عن الشر كما تقدم في جرم الفصل ومن ثمة كانت حركات الشوق المتعلقة بالشر تُعلل بحركاته المتعلقة بالخير

وعلى الثاني بأن ما يُستَهَى وان كان في الحقيقة مستقبلاً لكنه حاضرٌ باعتبار ما من حيث يُرجى. أو يقال انه وان يكن الخير المُستَهَى مستقبلاً إلا ان ما يحول دونه يعترض في الحال وهو يُحدث الألم

وعلى الثالث بأن الشهوة لذیذة ما بقي رجاء حصول المشتهى لكن إذا زال الرجاء بما يعترض ذلك من العوائق أحدثت الشهوة الألم

### الفصل الثالث

في أنَّ الشوق إلى وحدة هل هو علة للألم

يُتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أنَّ الشوق إلى الوحدة ليس علة للألم فقد قال الفيلسوف في الخلفيات ك ١٠ ب ٣ إنَّ القول بان الامتلاء هو علة اللذة والقطع هو علة الألم يظهر أنه ناشئ عن الذات والآلام المتعلقة بالطعام. وليس كل لذة أو ألم كذلك. فإذاً ليس الشوق إلى الوحدة علة كلية للألم لأن الامتلاء يرجع إلى الوحدة والقطع يحدث الكثرة

٢ وأيضاً كل انفصال فهو مقابل للوحدة فلو كان الألم يحصل عن الشوق إلى الوحدة لم يكن شيء من الانفصال لذيداً وهذا ظاهر البطلان من انفصال جميع الفضلات

٣ ان الداعي إلى اشتهاؤنا اتصال الخير هو نفس الداعي إلى اشتهاؤنا مفارقة الشر. وكما أنَّ الاتصال يرجع إلى الوحدة لكونه ضرباً من الاتحاد كذلك الانفصال مضاداً للوحدة. فإذاً ليس يجب جعل الشوق إلى الاتصال علةً للألم بأكثر من الشوق إلى الانفصال

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الاختيار ٣ ب ٢٣ «ان الألم الذي تشعر به البهائم يظهر منه جلياً شدة اشتهاء النفوس للوحدة في تدبيرها ابدانها وامدادها اياها بروح الحياة إذ ليس الألم سوى شعورٍ بالتفرق أو بالفساد غير صابرٍ عليه»

والجواب أن يُقال إنَّ الألم يجب تعليله بالشوق إلى الوحدة أي بمحببتها على حد تعليله باشتهاء الخير لأن خير كل شيء قائم بنوع من الوحدة أي من حيث أنَّ الأشياء القائم منها كمال الشيء متحدة فيه بعضها ببعض ولذلك جعل الأفلاطونيون الواحد مبدأ كالخير ومن ثمة كان كل شيء يشتهي الوحدة بالطبع كما يشتهي

الخيرية أيضاً ولهذا كما أن محبة الخير أو الشوق إليه علة للألم كذلك محبة الوحدة أو الشوق إليها علة له أيضاً

إذا أُجيب على الأول بأن حقيقة الخير لا تستكمل بكل اتحاد بل بذلك الاتحاد الذي يتوقف عليه كمال الشيء ولهذا ليس الشوق إلى كل وحدة علة للألم كما زعم بعض ممن ردّ الفيلسوف زعمهم بكون بعض الامتلاآت ليست لذيفة كما ان من يكون ممثلاً من الطعام لا يلذ له تناول الطعام لأن هذا الامتلاء أو الاتحاد لا يقوم كمال الوجود بل ينافيه. فإذا ليس يصدر الألم عن اشتهاء كل وحدة بل عن اشتهاء تلك الوحدة القائم بها كمال الطبيعة

وعلى الثاني بأن الانفصال قد يكون لذيداً اما من حيث يزول ما هو مضادّ لكمال الشيء أو من حيث يصاحب الانفصال اتصال ما كاتصال المحسوس بالحس

وعلى الثالث بأنه إنما يُشْتَهَى انفصال الأشياء الضارة والمفسدة من حيث تزيل الوحدة المقتضاة. فإذا ليست العلة الأولى للألم هي اشتهاء هذا الانفصال بل اشتهاء الوحدة

#### الفصل الرابع

في أنّ القدرة التي تتعذر مقاومتها هل هي علة للألم

يُنْخَطِى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن الألم لا يجب تعليله بالقدرة الغالبة لأن ما في قدرة الفاعل ليس حاضراً بل مستقبلاً. والألم يتعلق بالشر الحاضر. فإذا ليست القدرة الغالبة علة للألم ٢ وأيضاً ان الضرر المُنْزَل علة للألم. ويجوز انزال الضرر من القدرة السافلة أيضاً. فإذا ليس يجب تعليل الألم بالقدرة الغالبة

٣ وأيضاً ان علل الحركات الشوقية هي الأميال النفسانية الباطنة. والقدرة

الغالبية أمرٌ ظاهرٌ. فإذا ليس يجب تعليل الألم بها

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب طبيعة الخير ب ٢٠ «يحدث الألم في النفس عن مقاومة الإرادة لقدرة غالبية وفي البدن من مقاومة الحس لجسم أقدر»

والجواب ان يُقال إن الشر المتصل هو علة الألم باعتبار كونه موضوعاً له كما مر في ف ١ فإذا ما كان علة لاتصال الشر يجب أن يُجعل علةً للألم وواضح أن تعلق الشوق بالشر الحاضر منافعٍ لميله وما كان منافياً لميل شيءٍ فليس يعرض له إلا بفعل شيءٍ أقوى ولذلك علل اوغسطينوس الألم بالقدرة الغالبة. لكن يجب أن يعلم انه إذا بلغت القدرة الغالبة إلى حد أن تحيل الميل المضاد إلى ميلٍ خاصٍ لم يكن ثمة منافاة أو قسرٌ كما إذا أفسد الفاعل الأقوى الجسم الثقيل فأزال منه ميله إلى ما تحت فلا يكون حينئذٍ تصعده قسرياً بل طبيعياً وكذا إذا بلغت القدرة الغالبة إلى حد أن تزيل ميل الإرادة أو الشوق الحسي لم يلزم عنها ألمٌ بل إنما يلزم عنها الألم متى بقي ميل الشوق إلى الضد ومن ثمة قال اوغسطينوس في الموضوع المتقدم ذكره «ان مقاومة الإرادة للقوة الغالبة تحدث الألم» لأنه إذا تقاوم الإرادة بل رضيت لم يلزم الألم بل اللذة

إذا أُجيب على الأول بأن القدرة الغالبة لا تحدث الألم باعتبار كونها فاعلة بالقوة بل باعتبار كونها فاعلة بالفعل أي من حيث تحدث اتصال الشر المُفسد

وعلى الثاني بأنه لا يمتنع أن تكون قدرة غير غالبية مطلقاً وغالبية من وجه فتحدث بهذا الاعتبار ضرراً إما إذا لم تكن غالبية بوجه من الوجوه فلا يجوز من ثمة أن تسبب ألماً

وعلى الثالث بأن الفواعل الظاهرة يجوز أن تكون علة للحركات الشوقية من حيث تحدث حضور الموضوع وبهذا الاعتبار تجعل القدرة الغالبة علة للألم



## المبحث السابع والثلاثون في معلولات الألم - وفيه أربعة فصول

ثم يجب النظر في معلولات الألم والبحث في ذلك يدور على أربع مسائل — ١ في أنَّ الألم هل يُبطل قوة التعلم — ٢ في أن انضغاط النفس هل هو معلول للألم — ٣ في أنَّ الألم هل يُضعف كل فعل — ٤ في أنَّ الألم هل هو أضرُّ بالبدن من سائر الانفعالات النفسانية

### الفصل الأول

#### في أنَّ الألم هل يُبطل قوة التعلم

يُتخطَّى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الألم لا يُبطل قوة التعلم ففي اش ٢٦: ٩ «حين تصنع احكامك في الأرض يتعلم البرّ جميع سكان المسكونة» وبعد ذلك في عد ١٦ «في الضيقة تعليمك لهم». واحكام الله والضيقة تُحدث ألماً في قلوب الناس. فالألم إذن لا يُبطل قوة التعلم بل يزيدها

٢ وأيضاً في اش ٢٨: ٢٩ «لمن ترى يُعلّم العلم ولمن يفقه الخطاب. للمفطومين عن اللبن المفصولين عن الثدي» أي عن اللذات. وأخص ما يزيله الألم اللذة لأن الألم يمنع كل لذة كما في الخليقات ك ٧ ب ٥ وقد قيل في سي ١١: ٢٩ «شر ساعة يُنسي اعظم لذة». فالألم إذن لا يُبطل قوة التعلم بل يُؤتيها

٣ وأيضاً ان الألم الباطن أعظم من الألم الظاهر كما مر في مب ٣٥ ف ٧. ويجوز مجامعة التعلم للألم الباطن في الإنسان. فأولى إذن أن تجوز مجامعته للألم الجسماني

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب حديث النفس ١ ب ١٢ «اني وان كنت أعالي في هذه الأيام شدة ألم الأسنان لم أكن أشغل نفسي إلا في ما ربما كنت قد تعلمته واما التعليم فقد كان ممتنعاً علي بالكلية إذ كان لا بد لي فيه من

عزم النفس كله»

والجواب أن يقال لما كانت جميع قوى النفس قائمة في ماهية النفس التي هي واحدة كان من الضرورة أنه متى انشغل عزم النفس انشغالاً شديداً بفعل قوةٍ اعرض عن فعل قوةٍ أخرى إذ ليس للنفس الواحدة إلا عزم واحدٌ فإذا اشغل شيءٌ كل عزم النفس أو معظمه لا يحتمل معه شيئاً آخر يستدعي انتباهاً عظيماً وواضحٌ أن الألم المحسوس يشغل عزم النفس أشد الانشغال لأن كل شيءٍ يميل طبعاً بكل عزمه إلى دفع ما يضاده كما هو مشاهدٌ أيضاً في الأشياء الطبيعية وكذلك واضحٌ أيضاً أن تعلم شيءٍ جديد لا بد فيه من الدرس والاجتهاد وشدة العزم كما يظهر من قوله في أم ٢: ٤ «ان التمسست الحكمة كالفضة وبحثت عنها كالدفائن فحينئذٍ تدرك العلم» وعليه فإذا كان الألم شديداً امتنع الإنسان حينئذٍ عن تعلم شيءٍ وقد يشتد الألم إلى حد أن يمنع الإنسان مدة وجوده عن مطالعة شيءٍ مما تعلمه من قبل أيضاً إلا أن ذلك يختلف باختلاف حب الإنسان التعلم أو المطالعة لأنه كلما كان هذا الحب أعظم كان أمنع للنفس عن تمام الاندفاع في الألم

إذاً أجيب على الأول بأن الألم المعتدل الذي لا يُفقد صاحبه الرشد قد يساعد على تلقي العلم وخصوصاً علم ما يرجو الإنسان دفع الألم به وبهذا المعنى كان الناس أقبل لتعليم الله «في الضيقة»

وعلى الثاني بأن كلا اللذة والألم من حيث يشغلان عزم النفس يمنعان نظر العقل ومن ثمة قيل في الخلفيات ك ٧ ب ١١ انه يستحيل تعقل شيءٍ في أثناء لذة الوقاع إلا ان الألم اشغل لعزم النفس من اللذة كما نجد أيضاً في الأشياء الطبيعية أن فعل الجسم الطبيعي في ضده أشدُّ كما أن الماء الحار أشد انفعالاً بالبارد حتى انه يصير به أشدَّ تجمداً فإذا كان الألم معتدلاً جاز أن يساعد على التعلم بالعرض من حيث يُبطل فرط اللذة وأما بالذات فهو يعوق عن التعلم وإذا اشتد فيزيل قوة

التعلم بالمرّة

وعلى الثالث بأن الألم الظاهر يحدث عن إيذاء البدن فكان ما يصاحبه من التغير الجسماني أعظم مما يصاحب الألم الباطن وإن كان الألم الباطن أعظم باعتبار صورة الألم التي هي من جهة النفس ولذلك فالألم الجسماني يمنع من الألم الباطن للنظر العقلي الذي لا بد له من تمام السكون على أن الألم الباطن أيضاً إذا اشتدّ اشغل النفس حتى يتعذر على الإنسان تعلم شيء جديد

### الفصل الثاني

في أن انضغاط النفس هل هو معلول للألم

يُتَخَطَّى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن انضغاط النفس ليس معلولاً للألم فقد قال الرسول في ٢ كور ٧: ١١ «فانظروا للكم هذا الذي تألمتموه بحسب رضى الله كما أنشأ فيكم من الاجتهاد بل من الاحتجاج بل من الغيظ الخ» والاجتهاد والغيظ يدلان على ترفع في النفس وهو يقابل الانضغاط. فإذاً ليس الانضغاط معلولاً للألم

٢ وأيضاً إن الألم مقابلٌ للذة. ومعلول اللذة هو الانبساط الذي لا يقابله الانضغاط بل الانقباض. فإذاً ليس يجب أن يُجعل الانضغاط معلولاً للألم

٣ وأيضاً إن الابتلاع من معلولات الألم كما يظهر من قول الرسول في ٢ كور ٢: ٧ «لئلا يُبتلع مثل هذا من فرط الألم». وما ينضغط فليس يُبتلع بل يُقهر تحت شيءٍ ثقيل وما يُبتلع يدخل في المُبتلع. فإذاً ليس يجب جعل الانضغاط معلولاً للألم

لكن يعارض ذلك أن غريغوريوس النيصي والدمشقي وصفا الألم بالضغط الأول في كتاب طبيعة الإنسان ب ١٩ والثاني في الدين المستقيم ك ٢ ب ١٣

والجواب أن يُقال إنّ معلولات الانفعالات النفسانية قد يُطلق عليها بعض الأسماء مجازاً تشبيهاً بالأجسام المحسوسة لأن حركات الشوق الحيواني مشابهة

لأُميَال الشوق الطبيعي وعلى هذا النحو يُنسَب الاضطرام إلى المحبة والانبساط إلى اللذة والانضغاط إلى الألم إذ إنما يُقال إنّ الإنسان ينضغط من حيث يمتنع بثقلٍ ما عن حركته الخاصة وواضح مما تقدم في المبحث الآنف ف ١ ان الألم يحصل عن شرٍ حاضِرٍ وهذا الشر من حيث ينافي حركة الإرادة بضغط النفس من حيث يمنعها عن التمتع بما تريده وإذا كان الشر المؤلم لا يبلغ من القوة إلى حدٍّ أن يذهب برجاء التخلص منه فالنفس وان انضغطت من حيث انها لا تحصل في الحال على ما تريده يبقى فيها مع ذلك حركة إلى دفع الضار المؤلم واما إذا بلغ من القوة إلى حد أن لا يبقى معه رجاء التخلص فتمتّع أيضاً بالإطلاق الحركة الباطنة في النفس المتضايقه حتى يتعذر عليها التوجه إلى جهة من الجهات وربما امتنعت حركة الجسم الظاهرة أيضاً حتى يقع الإنسان في حال البلاءه

إذا أُجيب على الأول بأن ذلك الترفع إنما يحصل في النفس عن الألم الموافق لرضى الله بسبب ما يصاحبه من رجاء اغتفار الخطيئة

وعلى الثاني بأنه إذا اعتبرت الحركة الشوقية فمآل الانقباض والانضغاط إلى واحد لأن النفس بانضغاطها المانع لها عن التخطي باختيارها إلى الأمور الخارجة تتكمش إلى نفسها منقبضة في ذاتها على نحو ما

وعلى الثالث بأنه إنما يُقال إنّ الألم يبتلع الإنسان متى أثرت قوة الشر المؤلم في النفس في كل وجهٍ حتى ذهبت بكل رجاء في التخلص منه وهكذا فهو يضغط أيضاً ويبتلع على نحو واحدٍ فإن بعض الأشياء تتلزم عند استعمالها مجازاً مع انها لو استعملت حقيقةً لظهر انها متنافية

### الفصل الثالث

في أنّ الألم هل يُضعف كل فعل

يُتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الألم ليس يمنع كل فعل فان الاجتهاد

يحدث عن الألم كما يظهر من آية الرسول المؤرّدة في الفصل الأنف. والاجتهاد يساعد على اتقان الفعل ومن ثمة قال الرسول في ٢ تيمو ٢: ١٥ «اجتهد أن تجعل نفسك... عاملاً غير مستحي». فالألم إذن ليس يمنع الفعل بل يساعد على اتقانه

٢ وأيضاً ان الألم يُحدث في كثيرين الشهوة كما في الخلفيات ك ٧ في الباب الأخير. والشهوة تؤثر في اشتداد الفعل. فكذا الألم أيضاً

٣ وأيضاً كما أن بعض الأفعال خاصة بالمتلذذين كذلك بعضها ملائم للمتألمين كالبكاء. وكل شيء يزداد بما يلائمه. فإذا من الأفعال ما لا يُمنع بالألم بل يزداد به كما لا

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلفيات ك ١٠ ب ٤ «اللذة تكمل الفعل والألم يمنعه»

والجواب أن يقال قد تقدم في الفصل الأنف أن الألم قد لا يبلغ من ضغط النفس أو ابتلاعها إلى حد أن يُبطل كل حركة باطنة وظاهرة بل قد تصدر عنه بعض الحركات وعلى هذا فالفعل يجوز أن يكون بالنسبة إلى الألم على نحوين أحدهما أن يكون موضوعاً للألم والألم بهذا المعنى يمنع كل فعل لأن ما نفعه بالألم لا نحسن فعله أصلاً مثل ما نفعه بلذة أو بدون ألم وتحقيق ذلك ان الإرادة هي علة الفعل الإنساني فمتى كان الفعل موضوعاً للألم يتحتم ضعفه. والثاني ان يكون صادراً عن الألم ومعلولاً له وبهذا المعنى يحتم اشتداد الفعل بالألم كما أنه كلما كان الإنسان أشدّ تألماً بشيء كان أعظم اجتهاداً في دفع الألم هذا إذا كان له رجاء بدفعه والّا لم يحدث عن الألم حركة أو فعل

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

### الفصل الرابع

في أنَّ الألم هل هو أضر بالبدن من سائر الانفعالات النفسانية يُتخطَّى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أنَّ الألم لا ينزل أعظم ضرر بالبدن فان للألم وجوداً روحانياً في النفس. وما كان ذو وجود روحاني فقط فليس يُحدث تغييراً جسمانياً كما هو ظاهرٌ من اشتداد الألوان الجوية التي لا يتلون منها جسمٌ. فالألم إذن لا يفعل ضرراً جسمانياً

٢ وأيضاً لو كان الألم يفعل ضرراً جسمانياً لم يكن ذلك إلا من حيث يصاحبه تغيير جسماني. والتغير الجسماني يحصل في جميع الانفعالات النفسانية كما مر في مب ٢٢ ف ٢. فإذا ليس الألم أضر بالبدن من سائر الانفعالات النفسانية

٣ وأيضاً قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٧ ب ٣ «من الغضب والشهوة ما يفعل في البعض جنوناً» وهذا أعظم الأضرار في ما يظهر لأن العقل أفضل ما في الإنسان وأيضاً يظهر أنَّ اليأس أضر من الألم لكونه علةً له. فإذا ليس الألم أضر بالبدن من سائر الانفعالات النفسانية لكن يعارض ذلك قوله في ام ١٧: ٢٢ «القلب المسرور ينشئ بهجة العمر والروح المنكسر يجفف العظام» وفيه ٢٥: ٢٠ «كالعث في الثوب والسوس في الخشب هكذا الكآبة في جسم الرجل» وفي سي ٣٨: ١٩ «الحزن يجلب الموت»

والجواب أن يُقال إنَّ الألم أضر بالبدن من سائر الانفعالات النفسانية وتحقيق ذلك ان الألم ينافي الحياة البشرية من جهة نوع حركته لا من جهة مقداره أي كميته فقط كسائر الانفعالات النفسانية فان حياة الإنسان قائمة بحركة تتبعث من القلب إلى سائر الأعضاء وهذه الحركة تلائم الطبيعة الإنسانية في قدرٍ معيَّن فان تعدته كانت منافرة للحياة الإنسانية بمقدار الكمية لا بشبه النوع فقط وإذا امتنع صدورها كانت منافرة للحياة بنوعها. ولا بد في جميع الانفعالات النفسانية

من اعتبار أن التغير الجسماني الذي هو ماديٌّ فيه مطابق ومعاذلٌ لحركة الشوق التي هي صوريةٌ فيه مُعادلَةٌ المادة للصورة في كل شيءٍ وعلى هذا فالانفعالات النفسانية المتضمنة حركة الشوق إلى إدراك شيءٍ لا تنافي الحركة الحيوية بالنوع بل يجوز أن تنافياها بالكم كالمحبة والفرح والاشتياق ونحوها فهي إذن تنفع بنوعها طبيعة البدن لكنها قد تضرها بافراطها واما الانفعالات المتضمنة حركة الشوق الحاصلة بنوعٍ من الهرب أو الانقباض فتتافي الحركة الحيوية لا بالكم فقط بل بنوع الحركة أيضاً ولذلك تضر مطلقاً وذلك كالخوف واليأس وأعظمها الألم الذي يضغط النفس بالشر الحاضر الذي هو أشدُّ تأثيراً من الشر المستقبل

إذا أُجيب على الأول بأنه لما كانت النفس تحرك البدن طبعاً كانت حركة النفس الروحانية بالطبع علةً للتغير الجسماني وليس الشأن ذلك في المعاني الروحانية التي ليس لها بالطبع قوةٌ على تحريك الأجسام الأخر التي ليس من شأنها أن تتحرك من النفس

وعلى الثاني بأن التغير الجسماني الحاصل عن سائر الانفعالات موافق بنوعه للحركة الحيوية واما التغير الحاصل عن الألم فمضادٌ لها كما تقدم في جرم الفصل

وعلى الثالث بأن فساد الحيوية يُقتضى له سبب أقوى من سبب فقد الرشداً فإننا نجد ادواء كثيرة تُفقد الرشداً ولكنها لا تتصل إلى افساد الحياة ومع ذلك فان الخوف والغضب يجلبان أعظم الأضرار الجسمانية بما يخالطهما من الألم الناشئ عن غيبة ما يُشتهي والألم أيضاً قد يُفقد العقل كما يُشاهد في الذين يُمنون من الألم بالمالنخوليا أو بالجنون



## المبحث الثامن والثلاثون في أدوية الألم - وفيه خمسة فصول

ثم يجب النظر في أدوية الألم والبحث في ذلك يدور على خمس مسائل — ١ في أن الألم هل يسكن بكل لذة — ٢ هل يسكن بالبكاء — ٣ هل يسكن بشفقة الأصدقاء — ٤ هل يسكن بالنظر في الحق — ٥ هل يسكن بالنوم والاستحمام

### الفصل الأول

#### في أن الألم هل يسكن بكل لذة

يُتَخَطَّى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن ليست كل لذة تسكن كل ألم لأن اللذة لا تسكن الألم إلا من حيث هي مضادة له إذ إنما يُتداوَى بالأضداد كما في الخليقات ك ٢ ب ٣. وقد تقدم في مب ٣٥ ف ٤ ان ليست كل لذة مضادة لكل ألم فإذا ليست كل لذة تسكن كل ألم

٢ وأيضاً ما يُحدث الألم لا يسكنه. وبعض اللذات تُحدث الألم ففي الخليقات ك ٩ ب ٤ ان الشرير يتألم لكونه تلذذ. فإذا ليست كل لذة تسكن الألم

٣ وأيضاً قال اوغسطينوس في اعترافاته ك ٤ ب ٧ انه يهرب من المكان الذي كان من عادته أن يجتمع فيه بصديقه الذي مات «لأن عينيه كانتا أقل طلباً له حيث لم يكن لهما عادة أن تراه» وهذا يستفاد منه أن الأمور التي شاركنا فيها أصدقائنا الذين درجوا أو نأوا تصير ثقيلة علينا عند توجعنا لموتهم أو بعادهم. وأخص ما شاركنا فيه اللذات. فهي إذن تغدو ثقيلة علينا حال توجعنا. فإذا ليست كل لذة مسكنة لكل ألم

ولكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخليقات ك ٧ في الباب الأخير «اللذة

تدفع الألم المضاد والعارض إذا كانت شديدة»

والجواب أن يُقال إنَّ اللذة هي سكون الشوق في الخير الملائم والألم يحصل عما ينافر الشوق كما مر في مب ٣٣ ف ١ فنسبة اللذة إلى الألم في الحركات الشوقية كنسبة السكون أي الراحة في الأجسام إلى التعب الذي يحدث عن تغيير غير طبيعي لأن الألم أيضاً يدل على تعب أو مرض في القوة الشوقية فكما أن كل راحة للبدن يُداوى بها كل تعب صادر عن أي علة غير طبيعية كذلك كل لذة يسكن بها كل ألم عن أي سبب حصل

إذا أُجيب على الأول بأنه وإن لم تكن كل لذة مضادة لكل ألم بالنعوع فهي تضاده بالجنس كما مر في مب ٣٥ ف ٤ ولهذا فمن جهة استعداد المحل يمكن تسكين كل ألم بكل لذة وعلى الثاني بأن لذات الأشرار لا تُحدث ألماً في الحال بل في الاستقبال أي من حيث يتوبون عن الشرور التي تلذذوا بها وهذا الألم يُداوى بما يضاده من اللذات

وعلى الثالث بأنه متى كان لعلتين ميلان إلى حركتين متضادتين حصل التدافع بينها إلا أنه يغلب منهما أخيراً تلك التي هي أقوى وأبقى ومن يتألم بما اعتاد أن يتلذذ به مع صديقه الميت أو الغائب يوجد فيه علتان متضادتان المنزع فإن تذكر موت الصديق أو بعباده ينزع به إلى الألم والخير الحاضر ينزع إلى اللذة فكان كل منهما يضعف بالآخر إلا أنه لما كان الشعور بالحاضر أشد تأثيراً من تذكر الماضي وحب الذات أبقى من حب الغير كانت اللذة أخيراً تدفع الألم ومن ثمه عقّب اوغسطينوس قوله ذلك بقوله انه «كان ينقضي ألمه فيعود إلى سالف لذاته»

## الفصل الثاني

في أَنَّ الألم هل يسكن بالبكاء

يُتَخَطَّى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن البكاء لا يسكن الألم إذ ليس يُضَعِف معلول علته. والبكاء أو النحيب معلول للألم. فهو إذن ليس يضعف الألم

٢ وأيضاً كما أن البكاء أو النحيب هو معلول الألم كذلك هو معلول الانشراح. وكما أن الضحك لا يضعف الانشراح كذلك البكاء لا يسكن الألم

٣ وأيضاً ان البكاء يُتَصَوَّر عنده الشر المؤلم. وتصور الشيء المؤلم يزيد الألم كما أن تصور الشيء اللذيذ يزيد الفرح. فيظهر إذن ان البكاء لا يسكن الألم

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في اعترافاته ك ٤ ب ٤ و ٧ انه حين كان يتلطف على موت صديق «لم يكن يجد لنفسه بعض الراحة إلا بالنحيب والبكاء»

والجواب أن يُقال إنَّ البكاء والنحيب يسكنان الألم طبعاً وذلك لسببين احدهما ان كل ضارٍ كامن في النفس أشد تأليماً لأن النفس أكثر تردداً إليه بخاطرها فمتى انبعث إلى الخارج توجه خاطر النفس على نحو ما إلى الخارج فيضعف الألم الباطن ولذلك متى أبدى الناس الحزان حزنها في الخارج اما بالبكاء والنحيب واما بالكلام أيضاً سكن حزنها والثاني ان الإنسان يستلذ دائماً الفعل الملائم له بحسب حالته الحاضرة والبكاء والنحيب فعلا ملائمان للمغموم أو المتألم فهو يستلذهما ولكون كل لذة تسكن الألم شيئاً ما كما مر في الفصل الآنف يلزم ان الألم يسكن بالبكاء والنحيب

إذاً أجيب على الأول بأن نسبة العلة إلى المعلول مضادة لنسبة المؤلم إلى المتألم لأن كل معلول ملائم لعلته فهي من ثمة تستلذه والمؤلم مضادٌ للمتألم ولذلك كانت نسبة معلول الألم إلى المتألم مضادة لنسبة المؤلم إليه فكان الألم يسكن بمعلوله باعتبار هذه المادة

وعلى الثاني بأن نسبة المعلول إلى العلة مشابهة لنسبة اللذيذ إلى المتلذذ بسبب

ما فيهما من الملاءمة. وكل شبيهه يزيد شبيهه ولذلك يزداد الانشراح بالضحك ونحوه من معلومات الانشراح الا أن يحدث الخلاف بالعرض بسبب الافراط

وعلى الثالث بأن تصور الشيء المؤلم من شأنه في نفسه أن يزيد الألم إلا أنه من تصور الإنسان كونه يفعل ما يلائمه بحسب تلك الحالة ينشأ نوعٌ من اللذة ولهذا السبب عينه إذا ضحك الإنسان في الحالة التي يظهر انه يجب أن يبكي فيها تألم بذلك لفعله ما ليس ملائماً كما قال توليوس في المسائل التسقولاتية ك ٣

### الفصل الثالث

في أن الألم هل يسكن بالشفقة

يُتَخَطَّى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن توجع الصديق الشفوق لا يسكن الألم لأن معلومات المتضادات متضادة. وقد قال اوغسطينوس في اعترافاته ك ٨ ب ٤ «متى تشارك كثيرون في اللذة كانت اللذة أعظم في كل منهم لأن كلاً منهم يضطرم ويستعر من الآخر» فإذا كذلك متى تشارك كثيرون في الألم كان الألم أعظم في ما يظهر

٢ وأيضاً ان الصداقة تقتضي تبادل المحبة كما قال اوغسطينوس في اعترافاته ك ٤ ب ٨ و ٩. والصديق الشفوق يتألم بألم الصديق المتألم. فإذا ألم الصديق الشفوق يتألم به أيضاً الصديق المتألم أولاً بشره الخاص بسبب ألم الغير. وهكذا متى تضاعف الألم يظهر انه يزداد

٣ وأيضاً كل شر ينزل بالصديق فهو مؤلم لصديقه كنفس الشر النازل بصديقه لأن الصديق ذاتٌ ثانية لصديقه. والألم شرٌّ. فإذا ألم الصديق الشفوق يزيد ألم الصديق الذي تتعلق به الشفقة

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلفيات ك ٩ ب ١١ «الصديق الشفوق يعزي في

الآلام»

والجواب أن يُقال إنَّ الصديق الشفوق معزٍ طبعاً في الآلام وقد علل الفيلسوف ذلك بأمرين في الموضوع المتقدم ذكره احدهما انه لما كان من شأن الألم أن يضغط الإنسان كان يتضمن حقيقة العبء الثقيل الذي يحاول المتقل به أن يخففه عن نفسه فمتى رأى الإنسان غيره مشاركين له في الألم توهم انهم يقومون معه بذلك العبء تخفيفاً له عنه فيخف عليه عبء الألم كما يعرض أيضاً في حمل الأثقال الجسمانية. والثاني هو الأولى ان الإنسان متى شاركه الأصدقاء في ألمه أدرك أنهم يحبونه وهذا مستلذٌ لديه كما مر في مب ٣٢ ف ٥ فإذا لما كانت كل لذة تسكن الألم كما تقدم في ف ١ كان يلزم ان الصديق الشفوق يسكن الألم

إذا أُجيب على الأول بأن الصداقة تظهر في كلا الأمرين أي في مشاركة المتلذذ في اللذة ومشاركة المتألم في الألم ولذلك فكلاهما يصير لذياً باعتبار العلة وعلى الثاني بأن ألم الصديق مؤلم في نفسه ولكنه باعتبار علته التي هي المحبة لذياً وبذلك يتضح الجواب على الثالث

### الفصل الرابع

في أنَّ الألم هل يسكن بالنظر في الحق

يُنْتَخَطَى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن النظر في الحق لا يسكن الألم ففي جا ١: ١٨ «من ازداد علماً فقد ازداد ألماً» والعلم من قبيل النظر في الحق فالنظر في الحق إذن لا يسكن الألم ٢ وأيضاً ان النظر في الحق من خصائص العقل النظري. والعقل النظري لا يحرك كما في كتاب النفس ٣ من ٥٨. فإذاً لكون اللذة والألم حركةً في النفس يظهر أن النظر في الحق لا يؤثر شيئاً في تسكين الألم ٣ وأيضاً ان دواء الداء يجب وضعه حيث يكون الداء. ومحل النظر في الحق هو العقل. فهو إذن لا يسكن الألم الجسماني الذي محله الحس

لكن يعارض ذلك قول أوغسطينوس في حديث النفس ك ١ ب ١٢ «كان يظهر لي أنه إذا تجلّى لأذهاننا ذلك النور نور الحق فاما لن أشعر بذلك الألم أو احتمله كلا شيء»

والجواب ان يُقال إنّ أعظم لذة قائمة بالنظر في الحق كما مر في مب ٣١ ف ٥ وكل لذة فإنها تسكن الألم كما تقدم في ف ١ والفصل الآنف ومن ثمة فالنظر في الحق يسكن الألم وتسكينه اياه يزداد بازدياد كمال محبة الإنسان للحكمة ولذلك كان الناس يفرحون بالاضطهاد لنظرهم في الإلهيات وفي السعادة المستقبلية كقوله في يع ١: ٢ «احتسبوا كل سرور يا أخوتي ان تقعوا في تجارب مختلفة» بل ان هذه المسرة تحصل أيضاً في أثناء عذاب البدن كما أن تريبيوريوس الشهيد عندما كان يمشي حافياً على الجمر المضطرم قال «يظهر لي أنني أمشي باسم يسوع المسيح على زهر الورد»

إذا أُجيب على الأول بأن من يزداد علماً يزداد ألماً اما لما يجده الإنسان في إدراك الحق من الصعوبة والنقصان واما لأن العلم يؤدي به إلى معرفة أمور كثيرة منافية للإرادة وعلى هذا فالعلم يُحدث ألماً من جهة المعلومات واما من جهة النظر في الحق فيُحدث لذة

وعلى الثاني بأن العقل النظري لا يحرك النفس من جهة الأمر المنظور فيه لكنه يحركها من جهة النظر الذي هو خير للإنسان ولذيذ بالطبع

وعلى الثالث بأن قوى النفس يحصل فيها فيضٌ من الأعلى إلى الأدنى وعلى هذا فلذة النظر الحاصلة في الجزء الأعلى تفيض على الحس فتسكن ما فيه من الألم

### الفصل الخامس

في أنّ الألم هل يسكن بالنوم أو بالاستحمام  
يُخطئ إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن النوم والاستحمام لا يسكنان الألم

لأن الألم يحصل في النفس. والنوم والاستحمام خاصان بالبدن. فإذا ليس لهما تأثيرٌ في تسكين الألم

٢ وأيضاً يظهر أن معلولاً واحداً لا يصدر عن علل متضادة. والنوم والاستحمام لكونها جسمانيين ينافيان النظر في الحق الذي هو علة تسكن الألم كما مر في الفصل الآنف. فإذا ليس يسكن بهما الألم

٣ وأيضاً ان الألم الجسماني يقوم بتغيير في القلب. وهذان الدوّان أخص بالحواس والأعضاء الظاهرة منهما بحالة القلب الباطنة في ما يظهر. فإذا ليس يسكن بهما الألم

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في اعترافاته ك ٩ ب ١٢ «كنت قد سمعت ان الحمّام إنما سمّي (balneum) من حيث يدفع ضيق النفس» إلى أن قال «نمت واستيقظت فوجدت كثيراً من ألمي قد سكن» وقد استشهد على ذلك بقول امبروسيوس في بعض أشعاره «الراحة تعيد إلى الأعضاء المرتخية قوة العمل وتنعش القلوب المنهوكَة وتدفع الألم»

والجواب أنظ يُقال قد مر في مب ٣٧ ف ٤ ان الألم منافراً بنوعه لحركة البدن الحيوية ولذلك فما يعيد الطبيعة الجسمانية إلى مقتضى حالة حركتها الحيوية فهو منافراً للألم ومسكناً له بل ان هذه الأدوية برجع الطبيعة بل إلى حالتها المقتضاة تحصل عنها لذة فان هذا ما يفعل اللذة كما مر في مب ٣١ ف ١ فإذا لما كانت كل لذة تسكن الألم كان يسكن بهذه الأدوية الجسمانية إذا أُجيب على الأول بأن حالة البدن المقتضاة متى شُعر بها أحدثت لذة فهي إذن تسكن الألم

وعلى الثاني بأن اللذات تتمانع كما مر في مب ٣١ ف ٨ ومع ذلك فان كل لذة تسكن الألم فإذا ليس يمتنع تسكين الألم بالعلل المتمانعة

وعلى الثالث بأن كل حال حسنة من أحوال البدن تؤثر في القلب على أنه مبدأ الحركات الجسمانية وغايتها كما في كتاب علة حركة الحيوانات ب ١١



### المبحث التاسع والثلاثون

في حسن الألم وقبحه - وفيه أربعة فصول

ثم يجب النظر في حسن الألم وقبحه والبحث في ذلك يدور على أربع مسائل — ١ هل كل ألم شر — ٢ هل يجوز أن يكون الألم خيراً محموداً — ٣ هل يجوز أن يكون خيراً مفيداً — ٤ هل ألم الجسم هو الشر الأعظم

### الفصل الأول

هل كل ألم قبيح

يتخطى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن كل ألم قبيح فقد قال غريغوريوس النيصي في كتاب طبيعة الإنسان ب ١٩ «كل ألم فهو شر بطبعه» وما كان شراً بالطبع فهو شر كل أين وأن. فإذا كل ألم قبيح

٢ وأيضاً ما يهرب منه الجميع حتى أهل الفضيلة فهو شر. والألم يهرب منه الجميع حتى أهل الفضيلة لأنه وإن كان الحكيم لا يريد أن يتلذذ إلا أنه يريد أن لا يتألم كما في الخلقيات ك ٧ ب ١١. فاللذة إذن شر

٣ وأيضاً كما أن الشر الجسماني موضوع وعلة للألم الجسماني كذلك الشر الروحاني موضوع وعلة للألم الروحاني. وكل ألم جسماني شر في البدن. فإذا كل ألم روحاني شر في النفس

لكن يعارض ذلك ان التألم بالشر مضادٌ للتلذذ بالشر. والتلذذ بالشر قبيحٌ ومن

ثم قيل في أم ٢: ١٤ في ذم بعض الناس «يفرحون بصنيع الشر». فإذا التأم بالشر قبيحٌ والجواب أن يُقال إنَّ الخير أو الشر يجوز أن يقال على نحوين أحدهما أن يقال مطلقاً وبالذات وبهذا المعنى كل ألم شرٌّ فان تضايق شوق الإنسان من الشر الحاضر يعتبر شراً لأن ذلك شيء مانع من سكون الشوق في الخير والثاني ان يقال لشيء خيرٌ أو شرٌّ من اعتبار شيءٍ آخر وبهذا المعنى يقال للحياء خيرٌ من اعتبار فعل شيءٍ قبيح كما في الخليقات ك ٤ في الباب الأخير وعلى هذا فإذا اعتبر وجود شيءٍ مؤلم كان تألم الإنسان بالشر الحاضر خيراً لأنه إذا لم يتألم بذلك لم يكن عدم تألمه إلا اما لأنه لم يشعر بكونه منافراً أو لأنه لم يعتبره منافراً وكلاهما شرٌّ كما لا يخفى ولذلك كان حصول الألم عن اعتبار وجود الشر الحاضر خيراً وهذا ما أراده اوغسطينوس بقوله في شرح تك ٨ ب ١٤ «وأيضاً فالتألم بفقد الخير خيراً لأنه لو لم يبق في الطبيعة شيءٌ من الخير لم تُعاقب بالألم من فقد خيرٍ» إلا أنه لما كان القول الأدبي خاصاً بالافراد التي تختص بها الأفعال وجب أن يُحكَم على ما يُعتبر خيراً بكونه خيراً كما أن ما يُعتبر ارادياً يُحكَم عليه بكونه إرادياً كما في الخليقات ك ٣ ب ١ وكما مر في مب ٦ ف ٦

إذا أُجيب على الأول بأن كلام غريغوريوس النيصي على الألم من جهة الشر المؤلم لا من جهة من يشعر بالشر أو يرفضه ومن هذه الجهة أيضاً يهرب الجميع من الألم من حيث يهربون من الشر لكنهم لا يهربون من الشعور بالشر أو من الهرب منه وكذا يقال أيضاً في الألم الجسماني لأن الشعور به والهرب منه دليل على صلاح الطبيعة

وبذلك يتضح الجواب على الثاني والثالث

## الفصل الثاني

### هل يجوز أن يكون الألم خيراً محموداً

يُنْتَظَى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الألم لا يتضمن حقيقة الخير المحمود لأن ما يؤدي إلى الجحيم مضاداً للمحمود. وقد قال أوغسطينوس في شرح تك ك ١٢ ب ٣٣ «يظهر أن يعقوب خشي أن يتولاه فرط الألم فلا يذهب إلى راحة السعداء إلى جحيم الخطاة». فالألم إذن ليس يتضمن حقيقة الخير المحمود

٢ وأيضاً ان الخير المحمود يتضمن حقيقة الممدوح والثوابي. والألم يخفض من اعتبار المدح واستحقاق الثواب فقد قال الرسول في ٢ كو ٩: ٧ «كل امرئ كما نوى في قلبه لا عن ابتئاسٍ أو اضطرارٍ». فإذاً ليس الألم خيراً محموداً

٣ وأيضاً قال أوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ١٥ «إنما نتألم بما يعرض لنا على خلاف إرادتنا» وعدم إرادة ما يحدث في الحال هو إرادة مخالفة لترتيب الله الخاضع لعنايته كل ما يُفعل. فإذاً من حيث ان موافقة الإرادة الإنسانية للإرادة الإلهية ترجع إلى استقامة الإرادة كما مر في مب ١٩ ف ١٠ يظهر أن الألم مضادٌ لاستقامة الإرادة فلا يكون متضمناً حقيقة المحمود

لكن يعارض ذلك ان كل ما يُستحق به ثواب الحياة الأبدية يتضمن حقيقة المحمود. والألم هو كذلك كما يتضح من قوله في متى ٥: ٥ «طوبى للحزان فانهم يعزّون» فالألم إذن خيراً محمود

والجواب أن يقال يجوز أن يكون الألم خيراً محموداً من نفس الحيثية التي هو بها خيراً فقد تقدم في الفصل الآنف ان الألم خيراً باعتبار إدراك الشر والهرب منه فان هذين يدلان في الألم الجسماني على صلاح الطبيعة الذي ينشأ شعور الحس بالضرار الذي يُحدث الألم وهرب الطبيعة منه واما في الألم الباطن فقد يكون إدراك الشر بحكم العقل المستقيم والهرب من الشر بكَراهية الإرادة الصالحة له

وكل خيرٍ محمودٍ فهو يصدر عن هذين الأمرين أي استقامة العقل والإرادة ومن ذلك يظهر أن الألم يجوز أن يكون خيراً محموداً

إذاً أجيب على الأول بأن مقياس الانفعالات النفسانية جميعها هو العقل وهو الأصل الذي يستند إليه الخير المحمود ويتعداه الألم المفرط الذي عليه كلام اوغسطينوس ولذلك يخرج عن حقيقة الخير المحمود

وعلى الثاني بأنه كما أن التألم بالشر يصدر عن الإرادة والعقل المستقيمين اللذين يكرهان الشر كذلك التألم بالخير يصدر عن العقل والإرادة الفاسدين اللذين يكرهان الخير ولهذا كان هذا الألم يمنع ما يترتب على الخير المحمود من المدح أو استحقاق الثواب كما لو تصدق إنسان مبتئساً

وعلى الثالث بأن من الأشياء ما يحدث في الحال لا بإرادة الله بل بسماحه كالخطايا فالإرادة المقاومة للخطيئة الحاصلة في نفسها أو في غيرها ليست مخالفة لإرادة الله وأما الشرور الانتقامية فتحدث في الحال بإرادة الله أيضاً إلا أن استقامة الإرادة لا تقتضي أن يريد الإنسان هذه الشرور في نفسها بل ان لا يعاند فيها قضاء العدل الإلهي فقط كما مر في مب ١٩ ف ١٠

### الفصل الثالث

هل يجوز أن يكون الألم خيراً مفيداً

يُنْتَخَبُ إلى الثالث بأن يقال: يظهر أنه يمتنع أن يكون الألم خيراً مفيداً ففي سي ٣٠: ٢٥ «الحزن قتل كثيرين وليس فيه ثمرة»

٢ وأيضاً ان الانتخاب يتعلق بما هو مفيدٌ لغاية. والألم لا يتعلق به انتخاب بل ان شيئاً دون الألم أولى بالانتخاب منه مع الألم كما في الجد ك ٣ ب ٢. فإذاً ليس الألم خيراً مفيداً

٣ وأيضاً ان غاية كل شيء فعله كما في كتاب السماء ٢ م ١٧. والألم يمنع من

الفعل كما في الخلقيات ك ١٠ ب ٥. فإذا أَلَم ليس الأَلَم خيراً مفيداً

لكن يعارض ذلك ان الحكيم لا يَلْتَمِس الاّ الأمور المفيدة. وقد قيل في جا ٧: ٥ «قلب الحكماء حيث الغم وقلب الجهال حيث الفرح». فالأَلَم إذن مفيدٌ

والجواب أن يُقال إنّ الشر الحاضر ينشأ عنه حركتان شوقيتان احدهما ما بها يضاد الشوق الشر الحاضر وليس للأَلَم فائدة من هذه الجهة لامتناع أن يكون ما هو حاضرٌ غير حاضر والثانية ما بها يهرب الشوق من الشر المؤلم ويدفعه والأَلَم مفيد من هذه الجهة إذا تعلق بما يجب الهرب منه فان شيئاً يجب الهرب منه على نحوين أولاً لذاته من حيث هو مضاد للخير كالخطيئة. ولذا كان الأَلَم المتعلق بالخطيئة مفيداً لهرب الإنسان من الخطيئة كقول الرسول في ٢ كور ٧: ٩ «افرح الآن لا لأنكم غمتم بل لأن غمكم كان للتوبة.. وثانياً لا لكونه شراً لذاته بل لكونه سبباً للشر اما لشدة تعلق الإنسان به بالمحبة أو لدفعه إياه إلى شر كما يظهر في الخيرات الفانية وبهذا الاعتبار يجوز أن يكون الأَلَم المتعلق بالخيرات الفانية مفيداً كقوله في جا ٧: ٣ «الدخول إلى بيت النياحة خير من الدخول إلى بيت الوليمة لأن في ذلك تنبيهاً إلى أنه منتهى جميع البشر» وإنما كان الأَلَم مفيداً في كل شر يجب الهرب منه لتضاعف سبب الهرب فان الشر في ذاته يجب الهرب منه والأَلَم في ذاته يهرب منه جميع الناس كما أن جميع الناس يشتهون الخير والتلذذ بالخير. فإذا كما أن التلذذ بالخير يدعو إلى زيادة العناية في طلبه كذلك التألم بالشر يدعو إلى زيادة الاجتهاد في الهرب منه

إذا أُجيب على الأول بأن المراد بتلك الآية الغم المفرط الذي يستغرق القلب فان مثل هذا الأَلَم يستوقف حركة النفس ويمنع الهرب من الشر كما مر في مب ٣٧ ف ٢

وعلى الثاني بأنه كما أن كل مُتَخَبِّ يصير بالأَلَم أقل انتخاباً كذلك كل مهروب منه يصير الهرب منه بالأَلَم أشد فيكون الأَلَم بهذا الاعتبار مفيداً

وعلى الثالث بأن الألم المتعلق بفعل يمنع من الفعل واما الألم المتعلق بعدم الفعل فهو أدعى إلى الفعل

### الفصل الرابع

في أنّ ألم البدن هل هو الشر الأعظم

يُتَخَطَّى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن الألم هو الشر الأعظم فإن الأفضل يقابله الأقبح كما في الخليقات ك ٨ ب ١٠. ومن اللذات ما هو الخير الأفضل وهو لذة السعادة. فإذا من الآلام ما هو الشر الأعظم

٢ وأيضاً ان السعادة أعظم خير للإنسان لكونها غايته القصوى والسعادة قائمة بحصول الإنسان على كل ما يريده وعدم إرادته شراً كما مر في مب ٣ ف ٤ ومب ٥ ف ٨. فإذا أعظم خير للإنسان هو تمام إرادته والألم قائم بحدوث شيء ضدّ الإرادة كما يتضح من قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ١٥. فالألم إذن أعظم شرّ للإنسان

٣ وأيضاً قال اوغسطينوس على سبيل الاستدلال في حديث النفس ك ١ ب ١٢ «نحن مركبون من جزئين أي من النفس والبدن واخسهما البدن والخير الأعظم ما هو الأفضل للجزء الأشرف والشر الأعظم ما هو الأقبح للجزء الأخس وأفضل شيء في النفس هو الحكمة وأقبح شيء في البدن هو الألم. فإذا أعظم خير للإنسان هو اكتساب الحكمة وأعظم شر له هو التآلم»

لكن يعارض ذلك ان الذنب شر أعظم من العقاب كما مر في ق ١ مب ٦٨ ف ٦ والألم من قبيل العقاب على الخطيئة كما أن التمتع بالأمور الفانية هو شر الذنب فقد قال اوغسطينوس في كتاب الدين الصحيح ب ١٢ «ما المراد بما يقال له ألم النفس سوى فقد ما كانت تتمتع به أو ترجو أن تتمتع به من الأمور الفانية. والشر كل الشر هو الخطيئة وعقابها». فإذا ليس الألم أعظم شر للإنسان

والجواب أن يقال يستحيل أن يكون ألمٌ أعظمُ شرٍّ للإنسان لأن كل ألم فهو يتعلق بما بشر حقيقي أو بشر ظاهري هو في الحقيقة خير فالألم الذي يتعلق بالشر الحقيقي يمتنع أن يكون الشر الأعظم لوجود أقبح منه وهو ما عدم الحكم بالشرية على ما هو شر حقيقةً أو عدم الهرب منه والألم الذي يتعلق بالشر الظاهري الذي هو في الحقيقة خير يمتنع أيضاً أن يكون الشر الأعظم لأن الهرب من الخير الحقيقي أقبح منه فيستحيل إذن أن يكون بعض الألم أعظم شرٍّ للإنسان

إذاً أجيب على الأول بأن اللذة والألم يشتركان في خيرين وهما الحكم الصحيح في الخير والشر وصلاح الإرادة التي تثبت الخير وتتكسر الشر وهكذا يتضح أن في الألم خيراً يمكن أن يصير بعدمه أقبح لكن ليس في كل لذة شرٍّ يمكن أن يصير بعدمه أفضل ولذلك جاز أن يكون بعض اللذات أعظم خير للإنسان على نحو ما مر في مب ٣٤ ف ٣ ولم يجز أن يكون بعض الآلام أعظم شرٍّ للإنسان

وعلى الثاني بأن انكار الإرادة للشر خير فيمتنع من ثمة أن يكون الألم هو الشر الأعظم لما يخالطه من الخير

وعلى الثالث بأن ما يضر بالأفضل أقبح مما يضر بالأقبح وإنما يقال لشيءٍ شرٌّ لكونه يضر كما قال أوغسطينوس في أماليه ب ١٢. فإذا ما هو شر للنفس فهو شرٌّ أعظم مما هو شر للبدن وعلى هذا فالحجة التي أوردها أوغسطينوس ساقطة لا بالمعنى المقصود منه بل بالمعنى المقصود من غيره

بيان بعض أغلاط وقعت في طبع المجلد الثاني وأُغفلت في اصلاح غلطه†

خطأ	صواب	وجه	سطر
الذي	الذين	٢٣	١١
اصوات المتنفسات	اصوات غير المتنفسات	٢٦	٢١
لا تتعلق بما	لا تتعلق إلا بما	٣٢	٨
لان شيئاً يستضيء	لان شيئاً لا يستضيء	٤٠	٥
الذي يُعلم	الذي لم يُعلم	٧٦	١٤
برؤية بذاته	برؤية ذاته	١١٨	٢٠
طبيعية	نطقية	١٢٨	١١
الجسمانية صادرة	الجسمانية ليست صادرة	١٦٤	٢٠
لُتمضي	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 يتعين كل شيء	واما ذوات الادراك فانما يتعين كل منها	..	٥
ليس قوة ولا قوة	ليس ملكة ولا قوة	٣٨٣	١
فاذاً كذلك الملكات متقدمة	فهي اذن متقدمة على الملكات	٤٤٥	١١
بانفسها	بنفسه	٤٥٠	١٩
معقول	مقدور	٤٥١	١١

† صُححت الأغلاط في النص.

خطأ	صواب	وجه	سطر
ان يقول انبذقلس ان	ان يقال بما قال انبذقلس من ان	٤٥٤	١٩
الذي هو غير ناطق مع ان	وهذا باطل لان	٤٦٠	٢٢
المعقولات	المقولات	٤٦٨	١٦
مُدركاً	مُدركاً	٤٧٣	١٢
بمعنى انها تصير مركبةً قائمةً بنفسها	بصنع المركبات والقائمت بأنفسها	٤٧٩	١٤
صدور المتنفسات	صدور غير المتنفسات	٥١١	١٧
فالعفة التي هي محمودة في الحال الحاضرة لم تكن محمودة في حال البرارة وإن	فالعفة لم تكن محمودة في حال البرارة وإن	٦٦	٥
تكن محمودة في حال البرارة	كانت محمودة في الحال الحاضرة		
ثم في وجه ١١٢ أهمل طبع المعارضة وهذا نصها:			

لكن يعارض ذلك قوله في تك ١ : ١ في البدء خلق الله السماوات والأرض» ولو كان الله قد خلق شيئاً قبلها لم تكن هذه الآية صادقة. فإذا لم تُخلَق الملائكة قبل الطبيعة الجسمية



بيان ما وقع من أغلاط الطبع المهمة في هذا المجلد الثالث †

خطأ	صواب	وجه	سطر
ان الجواهر	إلى ان لجواهر	٦٦	١٤
الرف	ألوف	٨٥	٨
٤ لو كان	٤ وأيضاً لو كان	٨٧	٢١
ساق	سابق	٩٩	٧

† صُححت الأغلاط في النص.

خطأ	صواب	وجه	سطر
صاقص	بلاد دائيمرقا	١٣٠	١٦
هن	من	١٥٧	١٥
قال	ان	..	١٩
هذه	هذا	١٥٨	٤
الجيل	الجيل	٢٣١	٢
لكن للانتفاع	لكن ليس للانتفاع	..	١٦
جهلها	جعلها	٢٤٢	٧
ولادة	طبيعة	٢٥٠	١٠
يتخطى إلى الثاني ان ليس	يُتخطى إلى الثاني بأن 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 إرادي	بالخوف إرادي	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 لطبيعته	مما ليس علةً لطبيعته	٢٩٠	٩
ما كا	ما كان	٢٩٣	١٠
يست	ليست	٢٩٥	١١

خطأ	صواب	وجه	سطر
مخيولاً	مخبولاً		٢٩٧ ٢
وهو فيها الاستثمار	الاستثمار		٢٩٩ ٢٢
تتقدم	تقدم		٣٠٢ ١
التمتع	نتمتع		٣٠٤ ٤
ولادة	طبيعة		٣١٧ ٧
العلياء	العليا		٣١٨ ١٠
النظر المشورة	النظر في المشورة		٣٢٥ ٣
assentire	consentire		٣٣٤ ١٢
يُطَبَّ	يُطَلَّب		٣٤٨ ١٦
الأولى	الأول		٣٥٤ ١٧
اذ لم يكن	إذا لم يكن		٣٥٨ ١٩
تقدم في ف ١ انه يُقال إنَّ الفعل	تقدم في ف ١ ان الفعل		٣٧٧ ٧
موفقاً	موافقاً		٤٠١ ٦
لانه	لان		٤٤٩ ٢
من ومحاولة	من محاولة		٤٥٢ ٥
من لمحبةٍ	من المحبة		٤٨٥ ١٩
الكل	الكلي		٤٩٠ ١٢
أخرى	أُخرى		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	٥٣٣	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
يحتم	يتحتم	٥٧٢	١٧
يشبه	بشبه	٥٧٣	٢١
الذي	الذين	٥٧٥	١٧

## فهرس

### للمجلد الثالث من كتاب الخلاصة اللاهوتية

وجه	
٣	المبحث الخامس بعد المئة في تحريك الله للمخلوقات وفيه ٨ فصول
.	الفصل ١ في أن الله هل يقدر أن يحرك المادة إلى الصور مباشرة
٥	الفصل ٢ في ان هل يقدر أن يحرك جسماً مباشرة
٧	الفصل ٣ في أن الله هل يحرك العقل المخلوق مباشرة
٩	الفصل ٤ في أن الله هل يقدر أن يحرك الارادة المخلوقة
١١	الفصل ٥ في أن الله هل يفعل في كل فاعل
١٣	الفصل ٦ في أن الله هل يقدر أن يفعل شيئاً خارجاً عن نظام الأشياء الطبيعي
١٥	الفصل ٧ هل جميع ما يفعله الله خارجاً عن نظام الأشياء الطبيعي معجزات
١٧	الفصل ٨ في أن المعجزات هل تتفاوت في العظم
	المبحث السادس بعد المئة في كيفية تحريك المخلوقات بعضها لبعض وأولاً في انارة الملائكة وفيه ٤
١٨	فصول
١٩	الفصل ١ هل ينير ملاك ملاكاً
٢١	الفصل ٢ في أنه هل يقدر ملاك أن يحرك ارادة ملاك آخر
٢٣	الفصل ٣ في أن الملاك الأدنى هل يقدر أن ينير الملاك الأعلى
٢٥	الفصل ٤ في أن الملاك الأعلى هل ينير الملاك الأدنى في جميع ما يعلمه
٢٧	المبحث السابع بعد المئة في كلام الملائكة وفيه ٥ فصول
٢٧	الفصل ١ هل يتخاطب الملائكة
٣٠	الفصل ٢ في أن الملاك الأدنى هل يخاطب الملاك الأعلى
٣٢	الفصل ٣ في أن الملاك هل يخاطب الله
٣٣	الفصل ٤ في أن البعد المكان يهل يؤثر شيئاً في كلام الملاك
٣٤	الفصل 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 الفصل ٢ في أنه هل يندرج تحت الطبقة الواحدة مراتب متكررة
- ٤٠ الفصل ٣ في أنه هل تشتمل المرتبة الواحدة على ملائكة كثيرين
- ٤٢ الفصل ٤ في ان تمايز الطبقات والمراتب هل هو حاصل عند الملائكة بالطبع
- ٤٣ الفصل ٥ في أن الأسماء المخصصة بمراتب الملائكة هل هي لائحة بها
- ٤٩ الفصل ٦ في أن الدرجات المعينة للمراتب هل هي مناسبة لها
- ٥٤ الفصل ٧ في أن المراتب الملكية هل تبقى بعد يوم القضاء
- ٥٦ الفصل ٨ في أن الناس هل يرقون إلى مراتب الملائكة
- ٥٨ المبحث التاسع بعد المئة في ترتيب الملائكة الأشرار وفيه ٤ فصول
- .. الفصل ١ هل المراتب الملكية موجودة في الشياطين
- ٦٠ الفصل ٢ هل عند الشياطين رئاسة
- ٦١ الفصل ٣ هل عند الشياطين انارة
- ٦٢ الفصل ٤ في أن الملائكة الأخيار هل لهم رئاسة على الأشرار
- ٦٤ المبحث العاشر بعد المئة في رئاسة الملائكة على الخليقة الجسمانية وفيه ٤ فصول
- .. الفصل ١ في أن الخليقة الجسمانية هل تدبر بالملائكة
- ٦٧ الفصل ٢ في أن الهيولى الجسمانية هل تتقاد لأمر الملائكة
- ٦٩ الفصل ٣ في أن الأجسام هل تتقاد للملائكة في الحركة المكانية
- ٧١ الفصل ٤ في أن الملائكة هل يقدرون على فعل المعجزات
- ٧٣ المبحث الحادي عشر بعد المئة في فعل الملائكة في الناس وفيه ٤ فصول
- ٧٤ الفصل ١ في أن الملاك هل يقدر أن ينير الإنسان
- ٧٦ الفصل ٢ في أن الملائكة هل يقدرون أن يغيروا إرادة الإنسان
- ٧٨ الفصل ٣ في أن الملاك هل يقدر أن يغير وجدان الإنسان
- ٨٠ الفصل ٤ في أن الملاك هل يقدر أن يغير الحس الإنساني
- ٨٢ المبحث الثاني عشر بعد المئة في رسالة الملائكة وفيه ٤ فصول
- ٨٢ الفصل ١ في أن الملائكة هل يرسلون للخدمة
- ٨٤ الفصل ٢ هل يرسل جميع الملائكة للخدمة

وجه

- ٨٧ الفصل ٣ هل جميع الملائكة الذين يرسلون يقفون بين يدي الله
- ٨٩ الفصل ٤ هل يرسل جميع ملائكة الطبقة الثانية
- ٩١ المبحث الثالث عشر بعد المئة في حراسة الملائكة الأخيار وفيه ٨ فصول
- ٩٢ الفصل ١ في أنَّ الملائكة هل يحرسون الناس
- ٩٤ الفصل ٢ هل لكل إنسان ملاك يحرسه
- ٩٦ الفصل ٣ في أن حراسة الناس هل هي خاصة بأدنى مراتب الملائكة فقط
- ٩٧ الفصل ٤ في أنَّه هل لجميع الناس ملائكة حارسة
- ٩٩ الفصل ٥ في أنَّ الملاك هل يتولى حراسة الإنسان منذ ولادته
- ١٠١ الفصل ٦ في أنَّ الملاك الحارس هل يترك الإنسان أحياناً
- ١٠٢ الفصل ٧ في أنَّ الملائكة هل يتألمون من شرور الذين يحرسونهم
- ١٠٤ الفصل ٨ هل يجوز الخصام بين الملائكة
- ١٠٥ المبحث الرابع عشر بعد المئة في محاربة الشياطين وفيه ٥ فصول
- ١٠٦ الفصل ١ في أنَّ الشياطين هل يحاربون البشر
- ١٠٧ الفصل ٢ هل التجربة خاصة بالشيطان
- ١٠٩ الفصل ٣ في أنَّ الخطايا هل تنشأ كلها عن تجربة الشيطان
- ١١٠ الفصل ٤ في أنَّ الشياطين هل يقدر أن يخدعوا البشر ببعض المعجزات
- ١١٣ الفصل ٥ في أنَّ الشيطان الذي يغلب من إنسان هل تحظر عليه المحاربة بسبب ذلك
- ١١٤ المبحث الخامس عشر بعد المئة في فعل الخليفة الجسمانية وفيه ٦ فصول
- ١١٥ الفصل ١ هل شيء من الأجسام فاعل
- ١١٨ الفصل ٢ هل يوجد في الهيولى الجسمانية مبادئ بذرية
- ١٢١ الفصل ٣ في أنَّ الاجرام العلوية هل هي علة لما يحدث في الاجرام السفلية
- ١٢٣ الفصل ٤ في أنَّ الاجرام العلوية هل هي علة للأفعال الإنسانية
- ١٢٦ الفصل ٥ في أنَّ الاجرام العلوية هل تقدر أن تؤثر في الشياطين
- ١٢٨ الفصل ٦ في أنَّ الاجرام العلوية هل توجب ما يخضع لتأثيرها
- ١٣١ المبحث السادس عشر بعد المئة في القدر وفيه ٤ فصول
- ... الفصل ١ في أنَّ القدر هل هو شيء ما
- ١٣٣ الفصل ٢ هل القدر موجود في المخلوقات

وجه	
١٣٥	الفصل ٣ هل القدر غير متحرك
١٣٦	الفصل ٤ هل كل شيء خاضع للقدر
١٣٨	المبحث السابع عشر بعد المئة في ما يتعلق بفعل الإنسان وفيه ٤ فصول
...	
١٤٢	الفصل ١ هل يقدر الإنسان أن يعلم إنساناً آخر
١٤٢	الفصل ٢ هل يقدر الناس أن يعلموا الملائكة
١٤٤	الفصل ٣ في أن الإنسان هل يقدر بقوة نفسه أن يغير الهيولى الجسمانية
١٤٦	الفصل ٤ في أن نفس الإنسان المفارقة هل تقدر أن تحرك الأجسام ولو بالحركة المكانية فقط
١٤٧	المبحث الثامن عشر بعد المئة في تناسل الناس باعتبار النفس وفيه ٣ فصول
١٤٨	الفصل ١ في أن النفس الحسية هل تصدر بالتناسل مع المنى
١٥١	الفصل ٢ في أن النفس العقية هل تصدر عن المنى
١٥٥	الفصل ٣ في أن النفوس البشرية هل أبدعت معاً منذ بدء العالم
١٥٧	المبحث التاسع عشر بعد المئة في تناسل الإنسان باعتبار البدن وفيه فصلان
...	
١٦٣	الفصل ١ في أنه هل يستحيل شيء من الغذاء إلى حقيقة الطبيعة الإنسانية
١٦٣	الفصل ٢ في أن المنى هل هو من فضل الغذاء
١٦٧	<b>الجزء الأول من القسم الثاني</b>
...	
...	الفاتحة
...	المبحث الأول في غاية الإنسان القصوى بالاجمال وفيه ٨ فصول
١٦٨	الفصل ١ هل يليق بالإنسان أن يفعل لغاية
١٦٩	الفصل ٢ في أن الفعل لغاية هل هو خاص بالطبيعة الناطقة
١٧١	الفصل ٣ في أن الأفعال الإنسانية هل تستفيد حقيقتها النوعية من الغاية
١٧٣	الفصل ٤ هل للحياة الإنسانية غاية قصوى
١٧٦	الفصل ٥ هل يجوز أن يكون لإنسان واحد غايات قصوى متعددة
١٧٨	الفصل ٦ في أن الإنسان هل يريد كل ما يريده لأجل الغاية القصوى
١٧٩	الفصل ٧ هل لجميع الناس غاية قصوى واحدة
١٨١	الفصل ٨ هل تشترك سائر المخلوقات في تلك الغاية القصوى
١٨٢	المبحث الثاني في ما تقوم به سعادة الإنسان وفيه ٨ فصول
...	
...	الفصل ١ في أن السعادة هل تقوم بالغنى

وجه

- ١٨٤ الفصل ٢ هل سعادة الإنسان قائمة بالكرامة
- ١٨٦ الفصل ٣ في ان سعادة الإنسان هل هي قائمة بالنباهة أو بالمجد
- ١٨٨ الفصل ٤ هل السعادة قائمة بالسلطة
- ١٩٠ الفصل ٥ هل سعادة الإنسان قائمة بشيء من خيرات البدن
- ١٩٢ الفصل ٦ هل سعادة الإنسان قائمة باللذة
- ١٩٤ الفصل ٧ هل سعادة الإنسان قائمة بشيء من خيرات النفس
- ١٩٧ الفصل ٨ هل سعادة الإنسان قائمة بخير مخلوق
- ١٩٩ المبحث الثالث في أنَّ السعادة ما هي وفيه ٨ فصول
- ... الفصل ١ في أنَّ السعادة هل هي شيء غير مخلوق
- ٢٠٠ الفصل ٢ هل السعادة فعل
- ٢٠٣ الفصل ٣ في أنَّ السعادة هل هي فعل الجزء الحسي أو العقلي فقط
- ٢٠٥ الفصل ٤ في انه إذا كانت السعادة فعل الجزء العقلي هل هي فعل العقل أو الإرادة
- ٢٠٨ الفصل ٥ في أنَّ السعادة هل هي فعل العقل النظري أو العملي
- ٢١٠ الفصل ٦ في أنَّ السعادة هل هي قائمة بمطالعة العلوم النظرية
- ٢١٢ الفصل ٧ في أنَّ السعادة هل هي قائمة بمعرفة الجواهر المفارقة أي الملائكة
- ٢١٤ الفصل ٨ في ان سعادة الإنسان هل هي قائمة برؤية الذات الإلهية
- ٢١٦ المبحث الرابع في مقتضيات السعادة وفيه ٨ فصول
- ... الفصل ١ في أنَّ السعادة هل تقتضي اللذة
- ٢١٧ الفصل ٢ هل الرؤية ادخل في حقيقة السعادة من اللذة
- ٢١٩ الفصل ٣ في أنَّ السعادة هل تقتضي الاحاطة
- ٢٢١ الفصل ٤ في أنَّ السعادة هل تقتضي استقامة الإرادة
- ٢٢٣ الفصل ٥ في ان سعادة الإنسان هل تقتضي البدن
- ٢٢٧ الفصل ٦ في أنَّ السعادة هل تقتضي شيئاً من كمالات البدن
- ٢٢٩ الفصل ٧ في أنَّ السعادة هل تقتضي خيرات خارجة
- ٢٣١ الفصل ٨ في أنَّ السعادة هل تقتضي مجتمع الأصدقاء
- ٢٣٢ المبحث الخامس في إدراك السعادة وفيه ٨ فصول
- ... الفصل ١ هل يقدر الإنسان أن يدرك السعادة

وجه

- ٢٣٤ الفصل ٢ هل يجوز أن يتفاوت الناس في درجات السعادة
- ٢٣٦ الفصل ٣ هل يجوز أن يكون إنسان سعيداً في هذه الحياة
- ٢٣٨ الفصل ٤ هل يمكن فقد السعادة بعد إدراكها
- ٢٤١ الفصل ٥ في أن الإنسان هل يقدر أن يدرك السعادة بقوة طبعه
- ٢٤٣ الفصل ٦ في أن الإنسان هل يدرك السعادة بفعل خليفة أعلى
- ٢٤٥ الفصل ٧ في أن نيل الإنسان السعادة من الله هل يقتضي أعمالاً صالحة
- ٢٤٧ الفصل ٨ هل يتوق كل إنسان إلى السعادة
- ٢٤٨ المبحث السادس في الارادي وغير الارادي وفيه ٨ فصول
- ٢٥٠ الفصل ١ في أن الأفعال الإنسانية هل يوجد فيها ارادي
- ٢٥٣ الفصل ٢ في أنه هل يوجد ارادي في الحيوانات العجم
- ٢٥٤ الفصل ٣ هل يمكن وجود الارادي دون فعل
- ٢٥٦ الفصل ٤ هل يمكن قسر الارادة
- ٢٥٨ الفصل ٥ في أن القسر هل يحدث غير الارادي
- ٢٦٠ الفصل ٦ في أن الخوف هل يحدث غير الارادي بالاطلاق
- ٢٦٢ الفصل ٧ في أن الشهوة هل تحدث غير الارادي
- ٢٦٤ الفصل ٨ في أن الجهل هل يحدث غير الارادي
- ٢٦٦ المبحث السابع في ظروف الأفعال الإنسانية وفيه ٤ فصول
- ... الفصل ١ في أن الظرف هل هو عرض للفعل الإنساني
- ٢٦٨ الفصل ٢ في أن اللاهوتي هل يجب عليه أن ينظر في ظروف الأفعال الإنسانية
- ٢٧٠ الفصل ٣ في أن عدد الظروف المذكور في الكتاب الثالث من الخلفيات هل هو صحيح
- ٢٧٢ الفصل ٤ في أن ما لاجله الفعل وما فيه الفعل هل هما أخص الظروف
- ٢٧٣ المبحث الثامن في ما تتعلق به الارادة من المرادات وفيه ثلاث فصول
- ٢٧٤ الفصل ١ في أن الارادة هل تتعلق بالخير فقط
- ٢٧٥ الفصل ٢ في أن الارادة هل تتعلق بالغاية فقط أو بما إلى الغاية أيضاً
- ٢٧٧ الفصل ٣ في أن الارادة هل تتحرك بفعل واحد إلى الغاية وما إليها
- ٢٧٩ المبحث التاسع في محرك الارادة وفيه ٦ فصول
- ٢٨٠ الفصل ١ في أن الارادة هل تتحرك من العقل

وجه	
٢٨٢	الفصل ٢ في أنَّ الارادة هل تتحرك من الشوق الحسي
٢٨٤	الفصل ٣ في أنَّ الارادة هل تحرك نفسها
٢٨٥	الفصل ٤ في أنَّ الارادة هل تتحرك من مبدأ خارج
٢٨٧	الفصل ٥ في أنَّ الارادة هل تتحرك من الجرم السماوي
٢٨٩	الفصل ٦ في أنَّ الارادة هل لا تتحرك من مبدأ خارج غير الله
٢٩١	المبحث العاشر في كيفية تحرك الارادة وفيه ٤ فصول
...	الفصل ١ في أنَّ الارادة هل تتحرك إلى شيء بالطبع
٢٩٤	الفصل ٢ في أنَّ الارادة هل تتحرك من موضوعها بالضرورة
٢٩٦	الفصل ٣ في أنَّ الارادة هل تتحرك من الشوق الأدنى بالضرورة
٢٩٨	الفصل ٤ في أنَّ الارادة هل تتحرك من محرك خارج أي من الله بالضرورة
٢٩٩	المبحث الحادي عشر في التمتع الذي هو فعل الارادة وفيه ٤ فصول
...	الفصل ١ في أنَّ التمتع هل هو فعل القوة الشوقية
٣٠١	الفصل ٢ في أنَّ التمتع هل هو خاص بالخليقة الناطقة أو مشترك بينها وبين الحيوانات العجم
٣٠٣	الفصل ٣ في أنَّ التمتع هل هو خاص بالغاية القصوى
٣٠٥	الفصل ٤ في أنَّ التمتع هل هو خاص بالغاية الحاصلة
٣٠٦	المبحث الثاني عشر في القصد وفيه ٥ فصول
...	الفصل ١ في أنَّ القصد هل هو فعل العقل أو الارادة
٣٠٨	الفصل ٢ في أنَّ القصد هل هو خاص بالغاية القصوى
٣٠٩	الفصل ٣ هل يمكن قصد امرين معاً
٣١١	الفصل ٤ في أنَّ قصد الغاية واردة ما إليها هل هما فعل واحد
٣١٣	الفصل ٥ في أنَّ الحيوانات العجم هل تتصرف بالقصد
٣١٤	المبحث الثالث عشر في انتخاب ما إلى الغاية وفيه ٦ فصول
...	الفصل ١ في أنَّ الانتخاب هل هو فعل الارادة أو فعل العقل
٣١٦	الفصل ٢ في أنَّ الحيوانات العجم هل تتصرف بالانتخاب
٣١٨	الفصل ٣ في أنَّ الانتخاب هل هو خاص بما إلى الغاية أو يتعلق أحياناً بالغاية أيضاً
٣١٩	الفصل ٤ في أنَّ الانتخاب هل هو خاص بما نفعله

وجه

- ٣٢١ الفصل ٥ في أنَّ الانتخاب هل هو خاص بالممكنات
- ٣٢٣ الفصل ٦ في أنَّ الإنسان هل ينتخب اضطراراً أو اختياراً
- ٣٢٥ المبحث الرابع عشر في المشورة التي تتقدم الانتخاب وفيه ٦ فصول
- ... الفصل ١ هل المشورة بحث
- ٣٢٧ الفصل ٢ في أنَّ المشورة هل تتعلق بالغاية أو بما إليها فقط
- ٣٢٨ الفصل ٣ في أنَّ المشورة هل هي خاصة بما نفعله
- ٣٢٩ الفصل ٤ في أنَّ المشورة هل تدخل في كل ما نفعله
- ٣٣١ الفصل ٥ في أنَّ المشورة هل تحصل بطريقة التحليل
- ٣٣٢ الفصل ٦ في أنَّ المشورة هل تتسلسل إلى غير النهاية
- ٣٣٤ المبحث الخامس عشر في الرضى الذي هو فعل الارادة بالنظر إلى ما إلى الغاية وفيه ٤ فصول
- ... الفصل ١ في أنَّ الرضى هل هو فعل القوة الشهوانية أو المدركة
- ٣٣٥ الفصل ٢ في أنَّ الحيوانات العجم هل تتصف بالرضى
- ٣٣٧ الفصل ٣ في أنَّ الرضى هل يتعلق بالغاية أو بما إليها
- ٣٣٩ الفصل ٤ في أنَّ الرضى بالفعل هل هو خاص بالجزء الأعلى من النفس
- ٣٤٠ المبحث السادس عشر في الاستعمال الذي هو فعل الارادة بالقياس إلى ما إلى الغاية وفيه ٤ فصول
- ٣٤١ الفصل ١ في أنَّ الاستعمال هل هو فعل الارادة
- ٣٤٢ الفصل ٢ في أنَّ الحيوانات العجم هل تتصف بالاستعمال
- ٣٤٣ الفصل ٣ في أنَّ الاستعمال هل يجوز تعلقه بالغاية القصوى أيضاً
- ٣٤٥ الفصل ٤ في أنَّ الاستعمال هل يتقدم الانتخاب
- ٣٤٧ المبحث السابع عشر في الأفعال المأمورة من الارادة وفيه ٩ فصول
- ... الفصل ١ في أنَّ الامر هل هو فعل العقل أو فعل الارادة
- ٣٤٩ الفصل ٢ في أنَّ الامر هل تتصف به الحيوانات العجم
- ٣٥٠ الفصل ٣ في أنَّ الاستعمال هل هو متقدم على الامر
- ٣٥٢ الفصل ٤ في أنَّ الامر والفعل المأمور هل هما فعل واحد أو فعلا متغايران
- ٣٥٣ الفصل ٥ في أنَّ الامر هل يتعلق بفعل الارادة
- ٣٥٥ الفصل ٦ في أنَّ الامر هل يتعلق بفعل العقل

وجه

- ٣٥٦ الفصل ٧ في أنَّ الامر هل يتعلق بفعل الشوق الحسي
- ٣٥٩ الفصل ٨ في أنَّ الامر هل يتعلق بفعل النفس النباتية
- ٣٦٠ الفصل ٩ في أنَّ الامر هل يتعلق بفعل الأعضاء الظاهرة
- ٣٦٢ المبحث الثامن عشر في ما يتعلق بالأفعال الإنسانية بالاجمال من الحسن والقبح فيه ١١ فصلاً
- ٣٦٣ الفصل ١ هل جميع الأفعال الإنسانية حسنة أو بعضها قبيح
- ٣٦٥ الفصل ٢ في أنَّ فعل الإنسان هل يستفيد الحسن أو القبح من الموضوع
- ٣٦٧ الفصل ٣ في أنَّ فعل الإنسان هل يستفيد الحسن أو القبح من الطرف
- ٣٦٨ الفصل ٤ في أنَّ الفعل الإنساني هل يستفيد الحسن أو القبح من الغاية
- ٣٧٠ الفصل ٥ في ما إذا كان فعل إنساني حسناً أو قبيحاً في نوعه
- ٣٧٢ الفصل ٦ في أنَّ الفعل هل يستفيد حقيقة الحسن أو القبح النوعية من الغاية
- ٣٧٤ الفصل ٧ في أنَّ حقيقة الحسن النوعية المستفادة من الغاية هل تتدرج تحت حقيقته النوعية المستفادة من الموضوع اندراجها تحت جنس أو بالعكس
- ٣٧٦ الفصل ٨ هل يوجد من الأفعال ما لا يتصف بحسن ولا بقبح باعتبار حقيقته النوعية
- ٣٧٨ الفصل ٩ هل يوجد من الأفعال ما ليس حسناً ولا قبيحاً بحسب حقيقته الشخصية
- ٣٨١ الفصل ١٠ هل يفيد بعض الظروف الفعل الأدبي حقيقة الحسن أو القبح النوعية
- ٣٨٢ الفصل ١١ هل كل ظرف يزيد الحسن أو القبح يفيد الفعل الأدبي حقيقة الحسن أو القبح النوعية
- ٣٨٤ المبحث التاسع عشر في حسن فعل الارادة الباطن وقبحه وفيه ١٠ فصول
- ٣٨٥ الفصل ١ في أنَّ صلاح الارادة هل يتوقف على الموضوع
- ٣٨٦ الفصل ٢ في أنَّ صلاح الارادة هل يتوقف على الموضوع فقط
- ٣٨٨ الفصل ٣ في أنَّ صلاح الارادة هل يتوقف على العقل
- ٣٩٠ الفصل ٤ في أنَّ صلاح الارادة هل يتوقف على الشريعة الأزلية
- ٣٩١ الفصل ٥ في أنَّ الارادة المخالفة العقل المخطئ هل هي طالحة
- ٣٩٤ الفصل ٦ في أنَّ الارادة الموافقة العقل المخطئ هل هي سالحة
- ٣٩٦ الفصل ٧ في أنَّ صلاح الارادة في ما إلى الغاية هل يتوقف على قصد الغاية
- ٣٩٨ الفصل ٨ في أنَّ مقدار الصلاح أو الطلاح في الإرادة هل يتبع مقدار ذلك في القصد

وجه

- ٤٠٠ الفصل ٩ في أن صلاح الارادة هل يتوقف على موافقة الارادة الإلهية
- ٤٠٢ الفصل ١٠ في ان موافقة الارادة البشرية الإرادة الالهية في المراد هل هي ضرورية اصلاحها
- ٤٠٥ المبحث المتمم عشرين في حسن الأفعال الإنسانية الظاهرة وقبحها وفيه ٦ فصول
- ٤٠٦ الفصل ١ في أن الحسن أو القبح هل يحصل أولاً في فعل الارادة أو في الفعل الظاهر
- ٤٠٧ الفصل ٢ في ان حسن الفعل الظهر وقبحه هل يتوقف كله على حسن الارادة وقبحها
- ٤٠٩ الفصل ٣ هل للفعل الظاهر والفعل الباطن حسن وقبح واحد بعينه
- ٤١١ الفصل ٤ في أن الفعل الظاهر هل يزيد الفعل الباطن شيئاً من الحسن أو القبح
- ٤١٣ الفصل ٥ في أن ما يترتب على الفعل الظاهر من العواقب هل يزيده شيئاً من الحسن أو القبح
- ٤١٥ الفصل ٦ في أن فعلاً ظاهراً بعينه هل يجوز أن يكون حسناً وقبيحاً
- ٤١٧ المبحث الحادي والعشرون في ما يترتب على الأفعال الإنسانية باعتبار الحسن والقبح وفيه ٤ فصول
- ... الفصل ١ في أن الفعل الإنساني هل يترتب على حسنه أو قبحه كونه صواباً أو خطأ
- ٤١٩ الفصل ٢ في أن الفعل الإنساني هل يترتب على حسنه أو قبحه كونه ممدوحاً أو مذموماً
- ٤٢١ الفصل ٣ في أن الفعل الإنساني هل يترتب على حسنه أو قبحه استحقاق الثواب أو العقاب
- ٤٢٣ الفصل ٤ في أن الفعل الإنساني هل يترتب على حسنه أو قبحه استحقاق الثواب أو العقاب عند الله
- ٤٢٥ المبحث الثاني والعشرون في محل الانفعالات النفسانية وفيه ٣ فصول
- ... الفصل ١ هل يوجد انفعال في النفس
- ٤٢٧ الفصل ٢ في أن وجود الانفعال في الجزء الشوقي هل هو أولى من وجوده في الجزء الإدراكي
- ٤٣٠ الفصل ٣ في أن وجود الانفعال في الشوق الحسي هل هو أولى منه في الشوق العقلي الذي يقال له ارادة
- ٤٣١ المبحث الثالث والعشرون في تمايز الانفعالات وفيه ٤ فصول
- ٤٣٢ الفصل ١ في أن الانفعالات التي في الشهوانية هل هي مغايرة للانفعالات التي في الغضبية
- ٤٣٤ الفصل ٢ في أن تضاد انفعالات الغضبية هل يحصل بحسب تضاد الخير والشر
- ٤٣٦ الفصل ٣ هل يوجد انفعال نفساني لا ضد له
- ٤٣٧ الفصل ٤ هل يوجد في قوة واحدة انفعالات متغايرة بنوع غير متضادة
- ٤٣٩ المبحث الرابع والعشرون في حسن الانفعالات النفسانية وقبحها وفيه ٤ فصول

وجه

- ٤٤٠ الفصل ١ في أنَّ الانفعالات النفسانية هل يجوز اتصافها بالحسن أو بالقبح الأدبي
- ٤٤١ الفصل ٢ هل كل انفعال نفساني قبيح بالقبح الأدبي
- ٤٤٣ الفصل ٣ في أنَّ الانفعال هل يزيد أو يقلل حسن الفعل أو قبحه
- ٤٤٥ الفصل ٤ هل بعض الانفعالات حسن أو قبيح
- ٤٤٧ المبحث الخامس والعشرون في نسبة الانفعالات بعضها إلى بعض وفيه ٤ فصول
- ... الفصل ١ في أنَّ الانفعالات الغضبية هل هي متقدمة على انفعالات الشهوانية أو بالعكس
- ٤٥٠ الفصل ٢ في أنَّ المحبة هل هي أول انفعالات الشهوانية
- ٤٥١ الفصل ٣ في أنَّ الرجاء هل هو أول انفعالات الغضبية
- ٤٥٤ الفصل ٤ في أنَّ اللذة والألم والرجاء والخوف هل هي أصول الانفعالات
- ٤٥٦ المبحث السادس والعشرون في الانفعالات النفسانية بالتفصيل وأولاً في المحبة وفيه ٤ فصول
- ... الفصل ١ في أنَّ المحبة هل هي الشهوانية
- ٤٥٨ الفصل ٢ هل المحبة انفعال
- ٤٥٩ الفصل ٣ في أنَّ المحبة هل هي عين الحب
- ٤٦١ الفصل ٤ هل يصح قسمة المحبة إلى محبة صداقة ومحبة شهوة
- ٤٦٣ المبحث السابع والعشرون في علة المحبة وفيه ٤ فصول
- ... الفصل ١ في أنَّ الخير هل هو وحده علة للمحبة
- ٤٦٥ الفصل ٢ في أنَّ المعرفة هل هي علة المحبة
- ٤٦٦ الفصل ٣ في أنَّ المشابهة هل هي علة المحبة
- ٤٦٩ الفصل ٤ هل انفعال آخر نفساني علة للمحبة
- ٤٧٠ المبحث الثامن والعشرون في معلولات المحبة وفيه ٦ فصول
- ... الفصل ١ في أنَّ الاتصال هل هو معلول للمحبة
- ٤٧٢ الفصل ٢ في أنَّ التداخل هل هو معلول للمحبة
- ٤٧٥ الفصل ٣ في أنَّ الانجذاب هل هو معلول للمحبة
- ٤٧٦ الفصل ٤ في أنَّ الغيرة هل هي معلول للمحبة
- ٤٧٨ الفصل ٥ في أنَّ المحبة هل هي انفعال مضر بالمحب

وجه

- ٤٨٠ الفصل ٦ في أنّ المحبة هل هي علة لكل ما يفعله المحب
- ٤٨١ المبحث التاسع والعشرون في البغض وفيه ٦ فصول
- ... الفصل ١ في أنّ الشر هل هو علة البغض وموضوعه
- ٤٨٣ الفصل ٢ في أنّ البغض هل يصدر عن المحبة
- ٤٨٤ الفصل ٣ في أنّ البغض هل هو أشد من المحبة
- ٤٨٦ الفصل ٤ هل يقدر أحد أن يبغض نفسه
- ٤٨٧ الفصل ٥ هل يقدر أحد أن يبغض الحق
- ٤٨٩ الفصل ٦ هل يمكن بغض شيء كلي
- ٤٩١ المبحث المتم ثلاثين في الشهوة وفيه ٤ فصول
- ... الفصل ١ في أنّ الشهوة هل هي خاصة بالشوق الحسي فقط
- ٤٩٣ الفصل ٢ في أنّ الشهوة هل هي انفعال مخصوص
- ٤٩٥ الفصل ٣ هل يوجد شهوات طبيعية وشهوات غير طبيعية
- ٤٩٦ الفصل ٤ في أنّ الشهوة هل هي غير متناهية
- ٤٩٨ المبحث الحادي والثلاثون في اللذة وفيه ٨ فصول
- ٤٩٩ الفصل ١ في أنّ اللذة هل هي انفعال
- ٥٠١ الفصل ٢ في أنّ اللذة هل تحصل في الزمان
- ٥٠٢ الفصل ٣ في أنّ اللذة هل هي مغايرة للفرح
- ٥٠٤ الفصل ٤ في أنّ اللذة تحصل في الشوق العقلي
- ٥٠٥ الفصل ٥ في أنّ اللذات الجسمانية المحسوسة هل هي أعظم من اللذات الروحانية المعقولة
- ٥٠٨ الفصل ٦ في ان لذات اللمس هل هي أعظم من لذات سائر الحواس
- ٥١٠ الفصل ٧ هل يوجد لذة غير طبيعية
- ٥١١ الفصل ٨ هل يمكن حصول المضادة بين اللذات
- ٥١٣ المبحث الثاني والثلاثون في علة اللذة وفيه ٨ فصول
- ... الفصل ١ في ما إذا كان الفعل هو العلة الخاصة للذة
- ٥١٥ الفصل ٢ في ما إذا كانت الحركة علة للذة
- ٥١٧ الفصل ٣ في ما إذا كان الرجاء والتذكر علة للذة
- ٥١٨ الفصل ٤ في ما إذا كان الألم علة للذة

وجه

- ٥١٩ الفصل ٥ في ما إذا كانت أفعال الغير علة للذتنا
- ٥٢١ الفصل ٦ في ما إذا كان الاحسان إلى الغير علة للذة
- ٥٢٣ الفصل ٧ في ما إذا كانت المشابهة علة للذة
- ٥٢٥ الفصل ٨ في ما إذا كان التعجب علة للذة
- ٥٢٧ المبحث الثالث والثلاثون في معلولات اللذة وفيه ٤ فصول
- ... الفصل ١ في أن الانبساط هل هو معلول للذة
- ٥٢٨ الفصل ٢ في أن اللذة هل تحدث عطشاً أو شوقاً إليها
- ٥٣١ الفصل ٣ في أن اللذة هل تمنع استعمال العقل
- ٥٣٣ الفصل ٤ في أن اللذة هل تكمل الفعل
- ٥٣٤ المبحث الرابع والثلاثون في حسن اللذات وقبحها وفيه ٤ فصول
- ... الفصل ١ في ما إذا كانت كل لذة قبيحة
- ٥٣٧ الفصل ٢ في ما إذا كانت كل لذة حسنة
- ٥٣٩ الفصل ٣ في ما إذا كان شيء من اللذات أفضل الخيرات
- ٥٤١ الفصل ٤ في ما إذا كانت اللذة مقياساً أو قاعدة يحكم منها على الحسن أو القبح الأدبي
- ٥٤٢ المبحث الخامس والثلاثون في الألم والغم وفيه ٨ فصول
- ٥٤٣ الفصل ١ في أن الألم هل هو انفعال نفساني
- ٥٤٥ الفصل ٢ في أن الغم هل هو نفس الألم
- ٥٤٦ الفصل ٣ في ما إذا كان الألم مضاداً للذة
- ٥٤٨ الفصل ٤ في ما إذا كان كل ألم مضاداً لكل لذة
- ٥٥٠ الفصل ٥ في ما إذا كان يوجد ألم مضاد للذة النظر العقلي
- ٥٥٣ الفصل ٦ في ما إذا كان الهرب من الألم أوجب من طلب اللذة
- ٥٥٦ الفصل ٧ في ما إذا كان الألم الظاهر أعظم من الألم الباطن
- ٥٥٨ الفصل ٨ في أن أنواع الألم هل هي أربعة فقط
- ٥٦١ المبحث السادس والثلاثون في علل الألم وفيه ٤ فصول
- ... الفصل ١ في أن علة الألم هل هي الخير المفقود أو الشر المتصل
- ٥٦٣ الفصل ٢ في أن الشهوة هل هي علة للألم
- ٥٦٥ الفصل ٣ في أن الشوق إلى الوحدة هل هو علة للألم

وجه

- ٥٦٦ الفصل ٤ في أنَّ القدرة التي تتعذر مقاومتها هل هي علة للألم
- ٥٦٨ المبحث السابع والثلاثون في معلولات الألم وفيه ٤ فصول
- ... الفصل ١ في أنَّ الألم هل يبطل قوة التعلم
- ٥٧٠ الفصل ٢ في أنَّ انضغاط النفس هل هو معلول للألم
- ٥٧١ الفصل ٣ في أنَّ الألم هل يضعف كل فعل
- ٥٧٣ الفصل ٤ في أنَّ الألم هل هو أضر بالبدن من سائر الانفعالات النفسانية
- ٥٧٥ المبحث الثامن والثلاثون في أدوية الألم وفيه ٥ فصول
- ... الفصل ١ في أنَّ الألم هل يسكن بكل لذة
- ٥٧٧ الفصل ٢ في أنَّ الألم هل يسكن بالبكاء
- ٥٧٨ الفصل ٣ في أنَّ الألم هل يسكن بالشفقة
- ٥٧٩ الفصل ٤ في أنَّ الألم هل يسكن بالنظر في الحق
- ٥٨٠ الفصل ٥ في أنَّ الألم هل يسكن بالنوم أو بالاستحمام
- ٥٨٢ المبحث التاسع والثلاثون في حسن الألم وقبحه وفيه ٤ فصول
- ... الفصل ١ هل كل ألم قبيح
- ٥٨٤ الفصل ٢ هل يجوز أن يكون الألم خيراً محموداً
- ٥٨٥ الفصل ٣ هل يجوز أن يكون الألم خيراً مفيداً
- ٥٨٧ الفصل ٤ في أنَّ ألم البدن هل هو الشر الأعظم

# SUMMA THEOLOGIAE

THOMAS AQUINAS  
1224 – 1274 A.D.

VOL. III

*DAR SADER Publishers*  
BEIRUT