

الْخُلَاصَةُ الْإِلَاهِيَّةُ

SUMMA THEOLOGIAE

www.muhammadanism.org

May 17, 2009

Arabic

الْقَدِيسُ تُوْمَا الْأَكُوْبِيَّيْ
SAINT THOMAS AQUINAS

المُجَلَّدُ الثَّلَاثُ

Vol. III

كِتَابُ
الْخُلَاصَةِ الْلاهُوتِيَّةِ
لِلْقَدِّيسِ ثُومَا الْأَكُونِيَّيِّ الْأُسْتَاذِ الْمَلَكِيِّ

المجلد الثالث

ترجمه من اللاتينية إلى العربية الفقيراً إلى ربه تعالى
الخورى بولس عواد
عُنِيَ 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
ليطبع
† 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 أنّ 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 أنّ الله هل يقدر أن يحرك المادة إلى الصورة مباشرةً

يُنْتَخَطَى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الله ليس يقدر أن يحرك المادة إلى الصورة مباشرةً 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 صورةً في مادة. فإذا ليس يقدر أن يفعل صورةً في مادة

٢ وأيضاً متى تعلق فاعل بأمور كثيرة فليس يُصَدِر شيئاً منها ما لم يتعين إلى واحدٍ بآخر ففي كتاب النفس ٣ م ٥٨ ان الرأي الكلي ليس يحرك إلا بتوسط تصور رأيٍ 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 لشيءٍ 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 إخراجه 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 أُجيب 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 بتوليد مركّباً نظيره كذلك الله بخلاف ما سواه من الصور التي ليست في مادة لأن المادة لا تتدرج في قوة جوهرٍ آخر مفارق ولذا لم يكن فعل الشياطين والملائكة في هذه المرئيات 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 ثمه يقدر أن يفيض على المادة صورة جزئية بعينها

وعلى الثالث بأن ما للعلل الثانية من القوة على إصدار معلولات معينة إنما هو

حاصل لها من الله فهو إذن لما كان يُؤتي ما سواه من العلل قوةً على إصدار معلولاتٍ معينة كان قادراً أيضاً أن يُصدر معلولاتٍ معينة بنفسه دون توسطٍ آخر

الفصل الثاني

في أنّ الله هل يقدر أن يحرك جسماً مباشرة

يُنخِطُ 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 مُشْتَهَى ومَعْقُولاً. على أنه ليس يُتَصَوَّرُ شيءٌ إلا بالعقل الذي ليس جسماً ولا قوةً جسمانيةً. 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 مرّ 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 خطأً ولما كانت الأجسام تتحرك مباشرةً من العلل المخلوقة فلا يشكّن أحد في قدرة الله على تحريك أيّ الأجسام مباشرةً وهذا لازم عما تقدم في الفصل الأنف لأن كل حركة في الجسم أيّاً كان اما لاحقاً لصورة ما كما تلحق الحركة المكانية للأجسام الثقيلة والخفيفة الصورة المفاضة من المولّد التي باعتبارها يقال له محرك وأما سبيلٌ إلى صورةٍ 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

إذاً أُجيب على الأول بأن المماسّة ضربان مماسّة بالجسم كما إذا تماسّ جسمان ومماسّة بالقوة كقولهم ان المؤلم بماسّ المتألم فالله 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 مُشتهىً ومعقولاً لكنه ليس يجب أن يحرك دائماً باعتبار كونه مُشتهىً ومعقولاً من المتحرك بل باعتبار كونه مُشتهىً ومتحركاً من نفسه لأنه يفعل كل شيءٍ لأجل خيريته

وعلى الثالث بأن مراد الفيلسوف هناك اثبات أن قوة المحرك الأول ليست قوةً في حجمٍ وذلك بالدليل الآتي وهو أن قوة المحرك الأول غير متناهية وقد أثبت هذا بجواز تحريكها في زمان غير متناهٍ. ولو كانت القوة الغير المتناهية في حجمٍ لحركت لا في زمان وهذا محال فإذاً 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 مجاوزةً لكل قوة متناهية مجاوزةً 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 مناسبةً ما. والقوة التي ليست في حجمٍ قوةً 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

الفصلُ الثالث

في أنّ الله هل يحرك العقل المخلوق مباشرة

يُنخِطَى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الله ليس يحرك العقل المخلوق مباشرةً 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 مبدأً 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 مبدأً في العاقل أحدهما القوة العقلية وهذا المبدأ موجودٌ عند العاقل بالقوة أيضاً والثاني مبدأً للتعلل بالفعل وهو شبه الشيء المعقول في العاقل. فيقال إذن لشيءٍ أنه يحرك العقل متى أتى العاقل قوةً للتعلل 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 للتعلل صادرةً عنه وأيضاً لما كان الموجود الأول ولجميع الموجودات سابقةً وجودٍ فيه من حيث هو العلة الأولى وجب أن يكون لها عنده وجود معقولٍ بحسب حالة لأنه كما أن جميع الحقائق المعقولة التي للأشياء توجد أولاً في الله ثم تنبعث منه إلى العقول الأخر لتتعلل كذلك تنبعث أيضاً إلى المخلوقات لتوجد بأنفسها. وعلى هذا فالله يحرك العقل المخلوق من حيث يؤتبه قوةً على التعلل طبيعياً أو فائقةً 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 قوةً للتعلل وعلى الثاني بأن النور العقلي مع شبه الشيء المعقول مبدأً كافٍ للتعلل ولكنه مبدأً ثانويٌّ 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 كافيةً لأن يُعقل بماهيته كما مرّ في مب ٥٦ ف ٣ فهو إذن يحرك العقل المخلوق وإن لم يكن معقولاً له كما أسلفنا في مب ١٢ ف ٢

الفصل الرابع

في أنّ الله هل يقدر أن يحرك الإرادة المخلوقة

يُنخِطُ إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن الله ليس يقدر أن يحرك الإرادة المخلوقة لأن كل ما يتحرك من خارج فإنه يُفسر. 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 صادقةً معاً. ولو حرك الإرادة للزم ذلك لأن تحرك شيءٍ 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 باطلٌ. 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 مُصدر قوة الإرادة. ويجوز أن تتحرك الإرادة من كل خيرٍ على أنه موضوعٌ لها لكنها لا تتحرك تحركاً كافياً وقوياً إلا من الله إذ ليس يقدر شيءٌ ان يحرك

متحركاً ما تحريكاً كافياً ما لم تكن قوة المحرك الفعلية مجاوزةً أو مساويةً في الأقل لقوة المتحرك الانفعالية. وقوة الإرادة الانفعالية تتناول الخير بالاجمال لأن موضوعها هو الخير الكلي كما أن موضوع العقل هو الموجود الكلي. وكل خيرٍ مخلوقٍ فهو خيرٌ جزئيٌّ والله وحده هو الخير الكلي فهو إذن وحده يملأ الإرادة ويحركها كموضوعٍ لها تحريكاً كافياً. وأيضاً فقوة الإرادة صادرةً عن الله وحده إذ ليست الإرادة شيئاً سوى ميلٍ 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 باملته إياها باطناً

إذاً أجيب 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 يُقسَر الثقل بتحركه من المولد إلى أسفل. وعلى هذا النحو ليس يقسر الله الإرادة بتحريكه إياها لأنه يؤتيتها ميلها الخاص

وعلى الثاني بأن تحرك شيءٍ بالإرادة هو تحركه من تلقاء نفسه أي من مبدإٍ داخلٍ على أن هذا المبدأ الداخلي يجوز أن يكون صادراً عن مبدإٍ خارجٍ فلا يكون تحرك الشيء من تلقاء نفسه منافياً لتحركه 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 تحركها من الغير منافياً لتحركها من تلقاء نفسها كما مرَّ في الجواب السابق لم يلزم ارتفاع الثواب أو العقاب

الفصل الخامس

في أنّ الله هل يفعل في كل فاعل

يُنخِطَى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن الله ليس يفعل في كل فاعلٍ لأنه منزّه عن كل قصورٍ فلو كان يفعل في كل فاعلٍ لكفى ثمّ فعله فلم يكن حاجةً إلى فعل الفاعل المخلوق

٢ وأيضاً ليس يُسند فعلٌ واحدٌ إلى فاعلين معاً كما ليس يمكن تحرك متحركين بحركةٍ واحدةٍ بالعدد فلو كان فعل الخليقة مسنداً إلى الله في الخليقة الفاعلة لامتنع إسناده إلى الخليقة أيضاً فلم يكن للخليقة فعلٌ

٣ وأيضاً يُقال إنّ 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 ان الله ليس يفعل بعد ذلك في الخليقة الفاعلة

لكن يعارض ذلك قوله في اش ٢٦: ١٢ «كل أعمالنا أتت عملتها لنا ايها الرب»

والجواب أن يُقال إنّ بعضاً أرادوا بفعل الله في كل فاعلٍ ان ليس لقوةٍ مخلوقة فعلٌ في الأشياء بل إنما يفعل الله جميع الأشياء مباشرةً فالنار مثلاً لا تسخّن بل الله يسخّن في النار وهلم جرأً على أن هذا مستحيلٌ اما 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 رُكِبَ فيها من القوى الفاعلة لم يكن في وجود تلك القوى فائدة بل لم يكن على نحوٍ 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 العلة أربعة المادة وهي ليست مبدأ الفعل بل المحل المقابل لأثر الفعل والغاية والفاعل والصورة وهي مبدأ الفعل ولكن بترتيبٍ 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 بده. 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 شيءٍ من شبه الخير الأعظم الذي هو الله لزم أن يكون الله علةً غائية لكل فعلٍ واما ثانياً فيجب أن يُعتبر انه متى وُجِدَ 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 للموَدَّ 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 وأعمّ كانت أدخل فيه وكان الله هو العلة الخاصة للوجود الكلي المنتشر في جميع الأشياء والذي هو ادخلُ شيءٍ فيها لزم ان 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 بعظامٍ وعصبٍ»

إذا أُجيب 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 فعلٍ واحدٍ عن فاعلين متحدي الرتبة ولكن ليس يتمتع صدور فعلٍ واحدٍ بعينه عن فاعلٍ أولٍ 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 أنّ الله هل يقدر أن يفعل شيئاً خارجاً عن نظام الأشياء الطبيعي يُنخِطى إلى السادس بأن يقال: يظهر أن الله ليس يقدر أن يفعل شيئاً خارجاً عن نظام الأشياء الطبيعي فقد قال اوغسطينوس في رده على فوستوس ك ٢٦ ب ٣ «ان الله مكون 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 ان الله وضع نظام الطبيعة فلو فعل شيئاً خارجاً عن النظام لكان

متغيراً فيما يظهر وهذا محالٌ

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في الموضوع 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 ثمّ لم تكن العلة العالية مندرجة تحت نظام العلة السافلة بل بالعكس ومثال ذلك مشاهدٌ 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 وإلاّ 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 الموضوع المتقدم ذكره «ان الله يفعل شيئاً خارقاً لمساق الطبيعة العادي ولكنه ليس يفعل شيئاً خارقاً للشريعة العليا لأنه ليس يفعل شيئاً ضد نفسه»

إذاً أجيب على الأول بأن حدوث شيءٍ في الأشياء الطبيعية خارج عن نظام الطبيعة 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 مدّ البحر وجزره الذي ليس مخالفاً للطبيعة وإن 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 الموضع المتقدم ذكره «ما فعله في شيءٍ ذاك الذي هو علة كل كيفيةٍ وعددٍ ونظامٍ في الطبيعة فهو طبيعيٌّ 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 لعلّة ما ما يخالفه فلم يكن يعروه تغييرٌ بفعله ما يخالف ذلك النظام

الفصل السابع

هل جميع ما يفعله الله خارجاً عن نظام الأشياء الطبيعي معجزاتٌ يُتخطى 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 علةٍ 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 فيبراًوا كما في أع ه أو ليس فائناً قوة الطبيعة كبرء بعض الناس من الحمى أو ليس فائناً الرجاء كبعث الموتى الذي نرجوه جميعاً وسيحدث مع ذلك خارجاً عن نظام الطبيعة. فإذا ليس جميع ما يحدث خارجاً عن نظام الطبيعة معجزاتٍ

٣ وأيضاً ان اسم العجيبة وهي المعجزة مشتق من التعجب والتعجب يتعلق بالأمر البادية للحس. وقد يحدث شيء خارجاً عن النظام الطبيعي في ما ليس بادياً للحس وذلك كما حصل العلم للرسل بغير استنباطٍ أو تعلم. فإذا ليس جميع ما يحدث خارجاً عن نظام الطبيعة عجائب أو معجزات

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في رده على فوسطوس ك ١٦ ب ٣ «ما يفعله الله خارقاً لمساق الطبيعة المعتاد والمعهود عندنا يقال له معجزٌ أو عجيبي»

والجواب أن يُقال 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 أثرٍ ما ظاهر معلوماً لواحدٍ ومجهولاً لآخر ومن ثمّه قد يكون شيء عجيبياً عند واحدٍ وليس عجيبياً عند آخر كما أن كسوف الشمس عجيبيٌ 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 وان 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 باعتبار جوهر المفعول فقط بل باعتبار طريقة الفعل ونظامه أيضاً. ويقال أيضاً للمعجزة انها فائقة رجاء الطبيعة لا رجاء النعمة فإن هذا من الإيمان الذي به نصِّق بالبعث المستقبل

وعلى الثالث بأن علم الرسل وان لم يكن بادياً في نفسه لكنه كان بادياً في آثاره التي منها كان يظهر عجباً

الفصلُ الثَّامنُ

في أنَّ المعجزات هل تتفاوت في العظم

يُنخِطَى إلى الثامن بأن يقال: يظهر أن المعجزات لا تتفاوت في العظم فقد قال اوغسطينوس في رسالته إلى ثولوسيانوس «ان حقيقة المعجزات قائمةٌ كلها بقدرة الفاعل». والمعجزات كلها تحدث بقدرةٍ 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 ذلك. 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 كمنقطةٍ من دلوٍ وكهبةٍ في ميزان» بل إنما يقال لشيءٍ معجزٌ بالنسبة إلى قوة الطبيعة التي يجاوزها ولهذا كلما كان أكثر مجاوزةً لقوة الطبيعة كان أعظم اعجازاً. ويجاوز شيءٌ قوة الطبيعة على ثلاثة أنحاءٍ أولاً باعتبار جوهر الأمر المفعول كاجتماع جسمين

معاً أو إِدبار 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 الكُمة وما أشبه ذلك فإن الطبيعة لقدرة 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 كبير المحموم من الحمى بدهاءة بالقدرة الإلهية دون علاج ودون التدرج الطبيعي المعتاد في المحمومين وكانعقاد الغمام في الجوّ وحدث المطر بغتة بالقدرة الإلهية دون أسباب طبيعة كما جرى عندما صلى صاموئيل وإيليا وهذا الضرب له المقام الأدنى بين المعجزات ولكل من هذه الأضرب الثلاثة أيضاً درجات مختلفة باختلاف مجاوزة القوة الطبيعية

وبهذا يتضح الجواب على الاعتراضات التي إنما هي مُوردة من جهة القدرة الإلهية



المبحثُ السَّادسُ بعد المئة

في كيفية تحريك المخلوقات بعضها لبعضِ وأولاً في إنارة الملائكة وفيه أربعة فصول

ثم يجب النظر في تحريك المخلوقات بعضها لبعضِ 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 بعضٍ. وثانياً عن تأثيرهم في الخليقة الجسمانية. وثالثاً عن تأثيرهم في الناس. والأول يجب

أن يبحث فيه عن إنارة الملائكة وكلامهم وترتيبهم وأخبارهم وأشراهم . أما الانارة فالبحث فيها يدور على أربع مسائل .
١ هل يحرك ملائكة عقل ملاك بانارته اياه . ٢ هل يحرك ملائكة إرادة ملاك . ٣ هل يقدر الملائكة الأدنى أن ينير الملائكة الأعلى . ٤ هل ينير الملائكة الأعلى الملائكة الأدنى في جميع مداركهم

الفصل الأول

هل ينير ملائكة ملائكة

يُتَخَطَّى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن ليس ينير ملائكة ملائكة فان الملائكة يملكون الآن نفس السعادة التي نرجوها في المستقبل. ولن ينير حينئذٍ إنسان إنساناً كقوله في ار ٣١: ٣٤ «لن يعلم بعد كل واحدٍ قريبه وكل واحدٍ اخاه» فكذا إذن ليس ينير ملائكة ملائكة

٢ وأيضاً ان النور الذي في الملائكة ثلاثة أنواع نور الطبيعة ونور النعمة ونور المجد فيستمد الملائكة النور الأول من الخالق والثاني من المبرر والثالث من المُسعد. وليس شيء من ذلك سوى الله. فإذا ليس ينير ملائكة ملائكة

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 ملائكة عقل ملائكة

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في كتاب المراتب السماوية «ان ملائكة الطبقة الثانية تتطهر وتستتير وتستكمل بملائكة الطبقة الأولى»

والجواب أن يقال ينير ملائكة ملائكة وبيان ذلك ان النور باعتباره من جهة العقل ليس شيئاً سوى كشفٍ 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 أُنِيرَ الجميع في ما هو تدبير السر الذي كان منذ الدهور مكتوماً في الله» فالمراد إذاً بانارة ملائكة
لآخر كشفه له عن الحق المُدرَك منه. ومن ثمَّه 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
الآنف ف ٣ كان للملاك أن يُطَلَعَ ملاكاً آخر على ما يعلمه من الحق باعتبار هذين الأمرين أما أولاً
فبتقويته قوته العاقلة لأنه كما أن قوة الجسم الأقل كمالاً 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 درجةٍ تعادل فهم الأدنى وترفعه إلى مقامٍ 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 واحدٍ 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 مقاً ١ «تستتير الملائكة بحقائق الموجودات»

وعلى الثاني بأن إنارة ملائِكٍ 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 مرّ في جرم الفصل

وعلى الثالث بأن العقل النطقي يتصور من الله مباشرةً أما كما تتصور الصورة من المتمثل بها لكونه ليس مصنوعاً على صورة غير الله أو كما يتصور المحل بالصورة الأخيرة المكملة 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 أنّه هل يقدر ملائِكٌ أن يحرك إرادة ملائِكٍ آخر

يُنخَطَى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أنه يقدر ملائِكٌ ان يحرك إرادة ملائِكٍ آخر لأنه كما ينير ملائِكٌ ملائِكاً كذلك يطهّره ويكمله كما قال ديونيسيوس في المحل المُورد في المعارضة السابقة. والتطهر والاستكمال يرجعان في ما يظهر إلى الإرادة لأن التطهر يكون من أوضاع الائم الذي يرجع إلى الإرادة والاستكمال يحصل بإدراك الغاية التي هي موضوع الإرادة. فإذاً يقدر ملائِكٌ أن يحرك إرادة ملائِكٍ 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 مسخّنون. وذلك إنما هو بالمحبة المختصة بالإرادة. فإذا يقدر ملاكٌ أن يحرك إرادة ملاكٍ 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 ملاكٍ آخر

لكن يعارض ذلك أن تحريك الإرادة إنما هو إلى من يبرّر لأن البرارة هي استقامة الإرادة. وليس يبرر إلا الله وحده. فإذا ليس الملاك أن يحرك إرادة ملاكٍ 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 شيءٌ 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 خيرٍ» 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 شيءٌ محبوبٌ 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 ميلٌ 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 ملائكة ان يحرك إرادة ملاك آخر

إذاً أُجيب 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 واستنارة الملاك راجعة إلى العقل كما مرّ في الفصل السابق فالمراد إذن بتطهره براءته من نقص العقل الذي هو الجهالة وباستكمال إدراكه غاية العقل التي هي الحق المُدرَك وهذا ما أراده ديونيسيوس بقوله في مراتب السلطة البيعية ب ٦ ق ٣ «ان التطهير هو في الجواهر السافلة من الملائكة 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 الملوّن وعلى الثاني بأن أحد الملائكة يقدر أن يجزّ الآخر إلى محبة الله بطريق الاقناع كما مرّ 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 أنّ الملاك الأدنى هل يقدر أن ينير الملاك الأعلى

يُنخِطُ 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 يستتيرون من الأدنى

ويتعلمون منهم كقول الرسول في ١ كور ١٤: ٣١ «تستطيعون أن تتنبأوا جميعكم واحداً فواحداً ليتعلم الجميع ويوعظ الجميع» فإذا كذلك الأعلون في المراتب السماوية يجوز أن يستتيروا من الأذنين

٢ وأيضاً كما أن نظام الجواهر الجسمانية متعلق بإرادة الله كذلك نظام الجواهر الروحانية. وقد يفعل الله على خلاف نظام الجواهر الجسمانية كما مر في المبحث الآنف ف ٦ و ٧. فإذا 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 ان الملاك ينير الملاك الذي يقبل عليه كما مر في ف ١. ولما كان هذا الاقبال إرادياً كان لا على الملائكة أن يقبل على أديانها دون أن يقبل على الملائكة المتوسطة فإذا 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 يُقال إن الملائكة الأذنين لا ينيرون 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 بأخر ولذا ليس يمتنع أن يُفعل 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 خارجاً 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 اللاتق بالجواهر الروحانية يُخرق من الله أصلاً بل كانت السافلات فيه تتحرك دائماً بواسطة العاليات دون العكس

إذاً 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 أنّ الملاك الأعلى هل ينير الملاك الأدنى في جميع ما يعلمه

يُنخِطَى 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 الأعلى علماً أعم وللملائكة الأدنى علماً أخص وأخط» والعلم الأعم يتناول أكثر مما يتناوله العلم الأخص. فإذاً ليس كل ما يعلمه الملائكة الأعلون يعلمه الملائكة الأدنى بانارة الأعلى

٢ وأيضاً قال معلم الأحكام في حكم ٢ تم ٢ ان «الملائكة الأعلى عرفوا منذ الدهر سرّ التجسد وأما الملائكة الأدنى فقد كان مجهولاً عندهم إلى أن تمّ»

وهذا يظهر من أنه لما سأل بعض الملائكة سؤال جاهلٍ «من هذا ملكُ المجد» أجابهم بعضُ آخر جواب عالمٍ «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 محلٌّ 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 شيءٍ آخر وهذا باطلٌ في ما يظهر. فإذا ليس ينبر الأعلون الأذنين في جميع الأشياءِ

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في خط ٣٤ في الإنجيل «إذا وُهبَ بعضُ الأشياءِ في ذلك الوطن السماوي بطريقةٍ أعلى فليس يُملكُ مع ذلك شيءٌ بوجه الانفراد» وقول ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ك ١٥ «كل جوهرٍ سماوي فانه يُطلَعُ من دونه على ما أُوتِي 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 يُسهمَ غيره في نفسه ومن ثمة كانت الفواعل الجسمية تهب غيرها شبهها على قدر طاقتها فإذا كلمات كانت الفواعل أكثر اشتراكاً في الخيرية الإلهية كانت أقدر على إفاضة كمالاتها على غيرها بحسب طاقتها. ومن ثمة نبّه القديس بطرس أولئك المشتركين في الخيرية الإلهية بالنعمة بقوله في ١ بط ٤: ١٠ «ليخدم كلُّ واحدٍ الآخرين بما نال من المواهب كما يليق بالوكلاء الصالحين على نعمة الله المتنوعة» فأولى إذن بالملائكة القديسين الذين هم مشتركون في الخيرية الإلهية أتم اشتراكٍ أن يُسهموا من دونهم في ما يُؤتونه من الله غير أن وجوده في الملائكة الأعلين أعلى طبقةً من وجوده في الملائكة

الأدنين ولهذا كان الملائكة الأعلون لا يزالون في مرتبة أعلى ولهم علم أكمل كما أن المعلم يعلم نفس ما تعلمه منه التلميذ ولكن بطريقة أتمّ
إذاً أجيب على الأول بأنه إنما يقال لعلم الملائكة الأعلين أعمّ 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 تامّ كما كان للملائكة الأعلين وانهم ازدادوا بعد ذلك علماً به عند تمامه

وعلى الثالث بأن الملائكة الأعلين لا يزال يوحى إليهم من الله دائماً حتى يوم القضاء شيء جديد مما يتعلق بتدبير العالم وخصوصاً بنجاة المنتخبين. فإذاً 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 أنّ البعد المكاني هل يؤثر شيئاً في كلام الملاك . ٥ هل يعرف جميع الملائكة ما يقع بين ملاكين من التخاطب

الفصل الأول

هل يتخاطب الملائكة

يُتخطى 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 ملاكٍ عن ملاكٍ 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 تخاطبٌ

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 طرقٍ 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 الثالوث ١٠ ب ٨ وثانياً بملاحظته أو تصوُّره بالفعل وثالثاً باعتبار نسبه إلى آخر. وواضح ان المعقول ينتقل من الحالة الأولى إلى الثانية بأمر الإرادة ولذا يقال في حدِّ الملكة «ما يستعمله مستعملٌ متى شاء» وكذا ينتقل من الحالة الثانية إلى الثالثة بالإرادة إذ بالإرادة يتجه تصور العقل إلى أمرٍ 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 يُعرَفَ حالاً من ذلك الآخر بل لا بدَّ ثمَّه من إشارة محسوسة وهذا ما أراده غريغوريوس بقوله في أدبياته ك ٢ ب ٤ «نحن محتجبون في خبيثة 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 ضروريٌ 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. فإذا كما يتنبه الحس بإشارة محسوسة كذلك يجوز أن يتنبه عقل الملاك إلى أن يعي بقوة معقولة

الفصل الثاني

في أنّ 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 الأدنىين». والملائكة الأدنىون لا ينيرون الأعلىين أصلاً كما مرّ في المبحث الأنف ف ٣. فإذا لا يخاطبونهم أيضاً

٢ وأيضاً قد مرّ في المبحث الأنف ف ١ ان الإنارة ليست سوى إظهار واحد لآخر ما هو ظاهر 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 لآلبابهم محجوباته الغير المرئية» وهذا هو الإنارة بعينها. فإذا كل كلامٍ لله فهو انارةً فكذا إذن كل كلامٍ للملاك فهو انارةً. فإذا 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 الأدنىين للأعلىين على ما فسرّه ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٦

والجواب أن يقال يقدر الملائكة الأدنىون أن يخاطبوا الملائكة الأعلىين وبيان

ذلك ان كل انارة في الملائكة كلامٌ وليس كل كلامٍ انارةً إذ ليست مخاطبة ملائِكٍ لآخر سوى توجيهه تصوره بإرادته إلى أن يعلمه ذلك الآخر. وما يُتصوَّر بالعقل يرجع إلى مبدأين إلى الله الذي هو الحق الأول وإلى إرادة العاقل التي بها نلاحظ شيئاً بالفعل. ولما كان الحق هو نور العقل والله هو قاعدة كل حقٍ كان إظهار ما يتصوَّر 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 يسمَّى 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 ان الملائكة يقال لهم أعلون أو أدنون بالقياس إلى المبدأ الذي هو الله. فإذاً الانارة التي تتعلق بالمبدأ الذي هو الله إنما تصدر من الملائكة الأعلين إلى الأدنى فقط. وأما بالقياس إلى المبدأ الآخر الذي هو الإرادة فالمرید هو الأول والأعلى ولهذا كان إظهار ما يتعلق بالإرادة يصدر من المرید إلى غيره أياً كان وبهذا الاعتبار يخاطب الملائكة الأعلون الأدنى والأدنون الأعلين

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراض الأول والثاني

وعلى الثالث أجيب بأن مخاطبة الله للملائكة هي كلها إنارةً لأنه لما كانت إرادة الله قاعدةً للحق كانت معرفة ما يريد الله راجعةً إلى كمال العقل المخلوق وإنارته وليس كذلك حكم إرادة الملاك كما مرَّ في جرم الفصل

الفصل الثالث

في أنّ الملاك هل يخاطب الله

يُنْتَخَطَى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الملاك ليس يخاطب الله لأن الغرض من الكلام إظهار شيءٍ لآخر والملاك ليس يقدر أن يُظهِر شيئاً لله لكونه تعالى يعلم كل شيءٍ. فالملاك إذن ليس يخاطب الله

٢ وأيضاً ان الكلام هو توجيه تصور العقل إلى الغير كما مرّ في ف ١. والملاك موجبة 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 الملائكُ الربَّ وقال: يا رب الجنود إلى متى لا ترحم أورشليم» فالملاك إذن يخاطب الله

والجواب أن يُقال إنّ كلام الملاك قائمٌ بتوجيه تصور عقله إلى الغير كما مرّ في ف ١. والشيء يتوجه إلى آخر على ضربين أحدهما لا يصال شيءٍ 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 حقٍ وكل إرادةٍ. 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 يرونه فوق طور عقلمهم»

إذاً أجيب 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

الفصلُ الرَّابِعُ

في أنَّ البعد المكاني هل يُوَثِّرُ شيئاً في كلام الملاك

يُتَخَطَّى إلى الرابع بأن يقال: يظهر ان البعد المكاني يُوَثِّرُ 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 السروفين «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 ملائكة لآخر

والجواب أن يُقال إنَّ 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 محلَّ لها في الملائكة. وما كان مجرداً
بالكلية عن المكان والزمان فليس يفعل فيه شيئاً لا اختلاف الزمان ولا بعد المكان. فإذاً ليس يُوَثِّرُ
بُعدُ 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 نداءً 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»

الفصلُ الخامس

هل يعرف جميع الملائكة ما يقع من التخاطب بين ملاكين

يُنخِطَى 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 ان البعد المكاني لا تأثير له في كلام الملاك. فإذا متى خاطب ملاكٌ فهم ذلك جميع الملائكة

٢ وأيضاً ان الملائكة مشتركون جميعاً في قوة التعقل. فإذا عرف أحدهم ما يتجه إليه من تصوُّر عقل الآخر عرفه سائر الآخرين بجامع الحجة

٣ وأيضاً ان الانارة ضربٌ من الكلام واستنارة ملاكٍ من آخر تتصل إلى جميع الملائكة لأن «كل جوهرٍ سماويٍّ فانه يُطَّلَعُ غيره على ما أُوتِيَ إدراكه» كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ك ١٥. فإذا كذلك ما يقع من التخاطب بين ملاكين يتصل بجميع الملائكة

لكن يعارض ذلك ان 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 واحدٍ دون الآخر فيجوز من ثمه أن يدرك واحدٌ 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 الآنف

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 خاصٌ لكل ملاكٍ ولهذا ليس يجب أن يكون كلام كل من الملائكة عاماً لجميعهم



المبحثُ الثَّامُنُ بعد المئة

في ترتُّب 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 ثمان 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 حاصلٌ بالطبيعة . ٥ في أسماء كل مرتبة وخاصياتها . ٦ في نسبة المراتب بعضها إلى بعض . ٧ هل تبقى المراتب بعد يوم القضاء . ٨ في أن الناس هل ينتقلون إلى مراتب الملائكة

الفصلُ الأوَّل

هل جميع الملائكة طبقةً واحدة

يُنخَطَى إلى الأوَّل بأن يقال: يظهر أن جميع الملائكة طبقةً واحدة لأنه لما كان الملائكة أعلى المخلوقات وجب أن يكونوا أفضلها ترتيباً. وأفضل ترتيبٍ للجماعة أن تكون مندرجةً تحت رئاسة واحدة كما يتضح مما قاله الفيلسوف في آخر ك ١٢ من الالهيات. فإذاً لما كان معنى الطبقة في اليونانية (يارازُكيًا) الرئاسة المقدسة يظهر أن لجميع الملائكة طبقةً واحدة

٢ وأيضاً قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٣ «الطبقة هي الرتبة والعلم والفعل». وجميع الملائكة متحدون رتبةً بالنسبة إلى الله الذي يعرفونه والذي هو نظام أفعالهم. فإذاً جميع الملائكة طبقةً واحدة

٣ وأيضاً ان الرئاسة المقدسة التي يقال لها طبقة موجودة في الناس والملائكة وجميع الناس طبقةً 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 طبقةً واحدة كقول اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٢ ب ١ «يوجد مدينتان أن مُجْتَمَعان 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 بطريقةً واحدة بعينها ولكن إذا لم

يمكن تدبيرها من الرئيس بطريقة واحدة بعينها رجعت إلى رئاسات مختلفة كما يخضع لملكٍ واحدٍ مدنٌ مختلفة تساس بشرائع مختلفة ووزراء مختلفين. وواضحٌ 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 وجامع الحجة وجب جعل الملائكة ثلاث طبقات فقد مرّ في مب ٥٥ ف ٣ عند الكلام على معرفة الملائكة ان للملائكة الأعلى معرفةً 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 أنحاءٍ أما أولاً فباعتبار صدورها عن المبدأ الأول الكلي الذي هو الله وهذه الطريقة خاصةً 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 التكثر وهذه الطريقة خاصةً بالطبقة الثانية. وأما ثالثاً فباعتبار تخصيص هذه الحقائق بجزئيات الأشياء من حيث هي متوقفةً على عللها الخاصة وهذه الطريقة خاصةً بالطبقة السفلى وسيأتي لذلك مزيد بيان عند الكلام على كلٍ من مراتب الملائكة في ف ٦ من هذا المبحث. فالطبقات إذن تتعدد من جهة الكثرة المرؤوسة. ومن ذلك يتضح ان القائلين بأن في الأقانيم الإلهية ترتيباً رئاسياً يسمونه فائق المقام السماوي على ضلالٍ وقولهم هذا منافٍ لمراد ديونيسيوس لأن في الأقانيم الإلهية ترتيباً في الطبيعة لا في الطبقة فقد قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٣ ان مرتبة الطبقة هي مرتبة تطهّر واستتارة واستكمالٍ لبعضٍ ومرتبة تطهيرٍ وانارةٍ وتكميلٍ لآخرين. والأقانيم 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

يُنخِطَى 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 بحياسة شيء. فإذاً ليس للملائكة مراتب مختلفة

٣ وأيضاً ان المراتب أو الدرجات تقسم في مراتب السلطة البيعية باعتبار التطهير والانارة والتكميل فإن درجة الشامسة مطهرة ودرجة القسيسين منيرة ودرجة الأساقفة مكّملة كما قال ديونيسيوس في الكتاب المتقدم ذكره ب ٥ ق ١. وكل ملاكٍ يطهّر وينير ويكّمّل. 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 الترتب تحت تدبير رئيسٍ كما تقدم في الفصل الأنف 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 الأكارين وهلم جراً إلا أنه وان تعددت المراتب في مدينةٍ واحدة فمرجعها ثلاثٌ باعتبار ان لكل جماعة كاملة أولاً ووسطاً وآخرًا ومن ثمه نرى للناس في كل هيئةٍ اجتماعية مراتب ثلاثاً فمنهم أعلون كالوجوه ومنهم أدنون كالرعاع ومنهم متوسطون كالشعب المكرّم فكذا إذاً تختلف المراتب في كل طبقةٍ ملكية باختلاف الوظائف والأعمال وهذا الاختلاف كله يرجع إلى ثلاثة أي الأعلى والأوسط والأدنى ولهذا جعل ديونيسيوس في كل طبقةٍ مراتب ثلاثاً فجعل في الطبقة الأولى السروفيين والكروبيين والاعراش وفي الثانية السادات والقوات والسلطين وفي الثالثة الرئاسات ورؤساء الملائكة والملائكة كما في مراتب السلطة السماوية ب ٧ و ٨ و ٩

إذاً أُجيب على الأول بأن لفظ 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 يسخّن فهو أكمل حرارة ممّن ليس يقدر ومن يقدر أن يُعلّم فهو أكمل علماً ممن ليس ذلك مقدوراً له. وكلما قدر قادرٌ أن يشرك غيره في موهبة أكمل كان أكمل درجةً كما أن من يقدر على تعليم علمٍ 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 ملائِك هو أعلى من أعظم إنسانٍ في الطبقات البشرية كقوله تعالى في متى ١١: ١١ «الصغير في ملكوت السماوات أعظم منه» أي من يوحنا المعمدان الذي «لم يحم في مواليد النساء أعظم منه». فإذا أصغر ملائِك 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 أنّه هل تشتمل المرتبة الواحدة على ملائكة كثيرين

يُنخِطُ 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 ملائِك وملائِك تفاوتاً. والمرتبة الواحدة إنما تشتمل على أمورٍ متساوية. فإذا ليست المرتبة الواحدة مشتملة على ملائكة كثيرين

٢ وأيضاً ما يكفي له واحدٌ فلا حاجة فيه إلى كثيرٍ. وما يتعلق بوظيفة واحدة ملكية يكفي له ملائِك واحدٌ كفايةً تفوق كفاية شمسٍ 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 ملائكة وملائكة كثيرين كثلائة أو أربعة مثلاً مرتبةً واحدةً 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 مرتبةً واحدة

لكن يعارض ذلك قوله في اش ٦ : ٣ ان السروفيين كان ينادي أحدهم الآخر. فإذا لملائكة كثيرين مرتبةً 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 بأمرٍ 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 ومراتبهم إلا بوجه العموم وبهذا الاعتبار يندرج ملائكة كثيرون تحت مرتبة واحدة لكن لو كانت معرفتنا لوظائفهم وخصائصهم كاملة لحصل لنا علمٌ كامل بما لكل ملائكة من الوظيفة الخاصة والمرتبة الخاصة أعظم من علمنا بما لكل نجم من ذلك وان احتجب عن أبصارنا

إذا أُجيب 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 أولين ومتوسطين وآخرين»

وعلى الثاني بأن ذلك الفصل الخامس في المراتب والوظائف الذي بحسبه يكون لكل ملاك وظيفة ومرتبة مخصوصة مجهولاً 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

يُنخَطَى 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 تقاض في قلوبنا بالروح القدس الذي أُعطي 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 مثالٌ للرتب السماوية. والمراتب البشرية لا تحصل بالطبع بل بموهبة النعمة فليس من طباع الناس أن يكون أحدهم أسقفاً والآخر

قسيماً والآخر شماساً فكذا إذاً 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 شيءٍ من آلاء النعمة ومتفقة بالموهب الطبيعية» فإذاً ليست مراتب الملائكة تتمايز بحسب مواهب النعمة فقط بل بحسب المواهب الطبيعية أيضاً

والجواب أن يُقال إنَّ الترتيب السياسي الذي هو ترتيب جماعة مرؤوسة يُعتَبَر بالنسبة إلى الغاية ويمكن أن يعتبر للملائكة غايتان احدهما مقدورةٌ لهم بقوة طباعهم وهي أن يعرفوا الله ويحبوه بالمعرفة والمحبة الطبيعيين 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 اما 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 مرَّ في مب ٦٢ ف ٢ و ٣ ولهذا كانت المراتب البشرية تتمايز بحسب مواهب النعمة فقط دون الطبيعة

الفصل الخامس

في أنَّ الأسماء المخصوصة بمراتب الملائكة هل هي لائقَةٌ بها يُتخطى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن الأسماء المخصوصة بمراتب الملائكة ليست لائقَةٌ بها فإن جميع الأرواح السماوية يقال لها ملائكة وقوات وسلطين سماوية وما اشترك به الجميع من الأسماء فليس يليق اختصاص بعضٍ به. فإذاً ليس يليق تسمية مرتبةٍ بالملائكة وأخرى بالقوات

- ٢ وأيضاً ان صفة السيادة أي الربوبية خاصةً بالله كقوله في مز ٩٩: ٣ «أعلموا أن الرب هو الإله» فإذاً ليس يليق أن تسمى إحدى مراتب الأرواح السماوية بالسيادات
- ٣ وأيضاً ان اسم السيادة راجعٌ إلى السياسة في ما يظهر وكذا أيضاً اسم الرئاسات والسلطين. فإذاً ليس يليق وضع هذه الأسماء الثلاثة لثلاث مراتب
- ٤ وأيضاً ان اسم رؤساء الملائكة صريحٌ في معنى الرئاسة. فإذاً ليس يجب إطلاقه على مرتبةٍ غير مرتبة الرئاسات
- ٥ وأيضاً ان اسم السروفيين موضوعٌ من معنى الاضطرام الذي يرجع إلى المحبة واسم الكروبيين موضوعٌ من معنى العلم. والمحبة والعلم موهبتان يشترك فيهما جميع الملائكة. فليس يجب جعلهما اسمين لمرتبتين مخصوصتين
- ٦ وأيضاً ان الأعراش هي الكراسي. وإنما يُقال إنَّ الله مستقرٌّ في الخليفة الناطقة من طريق انه يعرفها ويحبها. فإذاً ليس يجب أن تكون مرتبة الأعراش مغايرةً لمرتبتي الكروبيين والسروفيين. وهكذا يظهر أن الأسماء الموضوعه لمراتب الملائكة غير لائقةٍ بها
- لكن يعارض ذلك نص الكتاب المقدس الذي وردت فيه هذه الأسماء فقد ورد اسم السروفيين في اش ٦ واسم الكروبيين في حز ١ والاعراش في كولوسي ١ والسيادات والقوات والسلطين والرئاسات في افسس ١ ورؤساء الملائكة في رسالة يهوذا القانونية والملائكة في مواطن كثيرة من الكتاب المقدس
- والجواب أن يقال لا بدُّ في تسمية المراتب الملكية من اعتبار ان اسم كل مرتبةٍ يدل على خاصيتها كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٧ ولا بدُّ لمعرفة خاصية كل مرتبة من اعتبار ان وجود شيءٍ في الأشياء المترتبة يكون على ثلاثة أنحاءٍ بالخصوصية وبالمجازة أو الاستعلاء وبالمشاركة فيقال ان شيئاً

موجودٌ في شيءٍ بالخصوصية متى كان مساوياً ومعادلاً لطبيعته وبالمجاورة 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 يسمِّي 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 ثمه يجب أن يعتبر في مراتب الملائكة ان جميع الكمالات الروحانية مشتركة بين جميع الملائكة وانها في الأعلى منهم أعظم منها في الأدنى 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 بالمجاورة وهكذا كان اسم المرتبة العليا يؤخذ من الكمال الأعلى ومن ثمه 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 الحقيرة ورؤساء ملائكة للذين يُخبرون بالأمر الخطيرة وقواتٌ لمن بهم تُفعل المعجزات وسلطين لمن بهم تُدفع أو تُدحر قوات الأعداء ورؤساء الأرواح الصالحة

إذاً أجيب على الأول بأن معنى الملاك الرسول فإذاً يقال لجميع الأرواح السماوية ملائكة من حيث هي كاشفة للأمر الإلهية. على أن للملائكة الأعلى

في هذا الكشف مزياً 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 فتحتمل معنيين أحدهما عامٌ 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 سياسةٍ شديدة لا مسامحة معها وليس يثنىها شيءٌ من أفعال الارقاء أو الرعية أو المقهورين وثالثاً على التشوق إلى السيادة الحقة التي هي في الله والمشاركة فيها» وكذا اسم كل مرتبةٍ 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 وجوهٍ مختلفة فإن من شأن السيد أن يأمر بما يجب فعله فقط ومن ثمة قال غريغوريوس في خط ٣٤ في الإنجيل «يقال لبعض أجواق الملائكة سيادات من حيث يخضع لأمرها سائر الأجواق الملكية» واسم السلطان يدل على شيءٍ من الترتيب كقول الرسول في رو ١٣: ٢ «من يقاوم السلطان فإنما يعاند ترتيب الله» ومن ثمة قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٨ ان اسم السلطان يدل على نوعٍ من الترتيب باعتبار قول الالهيات وباعتبار ما يفعله الأعلون في الأدنى من الأفعال الإلهية بسوقهم إياهم إلى ما فوق. فإذاً من شأن مرتبة السلاطين ترتيب ما يجب أن يفعله الخاضعون لها. وأما الترتيب فهو التصدر بين جماعةٍ كما قال غريغوريوس في الموضع المشار إليه آنفاً أي التقدم في انفاذ ما يؤمر به ومن ثمة قال ديونيسيوس في الموضع المتقدم ذكره ان اسم الرئاسة يدل على القيادة مع ترتيبٍ مقدس لأن الذين يقودون غيرهم متصدرين بينهم يقال لهم رؤساء كقول في مز ٦٧: ٢٦ «تقدّم الرؤساء يصحبهم المرمنون»

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 المشتملة على فرط الحرارة. والنار يُعْتَبَر 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 حدّةٍ 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 ينيرون 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 يقدر على معرفة حقائق الأعمال الإلهية في الله دون توسط الكروبيين لهم مزية العلم والسروفيون لهم مزية الاضطرام على أن هاتين المزييتين وان 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 ان 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 حدِّ 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 يُحمَل 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

الفصلُ السادسُ

في أنّ الدرجات المعينة للمراتب هل هي مناسبة لها

يُنخَطَى 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 كرسية. فإذا مرتبة الأعراش في غاية العلو

٣ وأيضاً ان العلم متقدّمٌ على المحبة والعقل أعلى من الإرادة في ما يظهر. ومرتبة الكروبيين موضوعة من العلم ومرتبة السروفيين من المحبة. فيظهر إذن ان مرتبة الكروبيين أعلى من مرتبة السروفيين

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 أوآخرها. والسيادات أوائل الطبقة الوسطى والقوات أواسطها والسلطين أوآخرها. والرئاسات أوائل الطبقة الأخيرة ورؤساء الملائكة أواسطها والملائكة أوآخرها 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 رئاسة وسلطانٍ وقوةٍ وسيادةٍ» فجعل القوة بين السلطان والسيادة كما قال ديونيسيوس وعند ذكره إياها نازلاً في كولوسي ١ : ١٦ قال «اعرأشاً كان أو سياداتٍ أو رئاساتٍ أو سلطين به وفيه خُلِقَ 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 بالمعلولات الجزئية كما مرّ 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 فعلٌ من هذه الثلاثة ولذلك لما اعتبر ديونيسيوس خاصيات المراتب الملكية بحسب مدلول أسمائها جعل في الطبقة الأولى تلك المراتب الدالة أسماؤها على نسبةٍ إلى الله وهي السروفيون والكروبيون والأعراش وفي الطبقة المتوسطة تلك المراتب الدالة أسماؤها على سياسةٍ أو تدبيرٍ عامٍ وهي السیادات والقوات والسلطين 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 شبهة 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 توسطٍ 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 عامٌ للطبقة الأولى كلها كتسمية مرتبة الملائكة مما هو عامٌ لجميع الأرواح السماوية . وأما حقيقة السياسة والتدبير فنقتضي أموراً ثلاثة أولها تعيين ما يجب فعلها وهذا إلى السیادات والثاني إيتاء القوة على انفاذه وهذا إلى القوات والثالث ترتيب كيفية انفاذ ما أمرَ به أو جُزِمَ به حتى ينفذه المنفذون وهذا إلى السلطين . وأما انفاذ الخدم الملكية فقائمٌ بابلاغ

الأمر الإلهية. وكل فعل يكون في إنفاذه بعض بمنزلة مبتدئين فيه وقادة لسواهم كمديري الألقان في الغناء والقادة في الحرب وهذا إلى الرئاسات وبعض ينفذونه على وجه الإطلاق وهذا إلى الملائكة وبعض بين بين وهذا إلى رؤساء الملائكة كما مر في الفصل الأنف عند الجواب على الرابع. وترتيب المراتب على هذا الوجه لائق لأن أعلى المرتبة السفلى مقارب دائماً لأدنى المرتبة التي فوقها كما أن بين الحيوانات السافلة والنبات بوناً يسيراً والمرتبة الأولى هي مرتبة الأقانيم 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 المقاربين للسيادات فقد قال غريغوريوس في خط ٣٤ في الإنجيل إنما يقال أعراش للملائكة «الذين بهم يصرف الله أحكامه» فإنهم يتلقون الإنارات الإلهية على نحو يقوون معه على مباشرة إنارة الطبقة الثانية التي من شأنها ترتيب الخدم الإلهية ومرتبة السلاطين مقارنة لمرتبة الرئاسات لأنه لما كان من شأن السلاطين ترتيب الخاضعين لهم جعل الرئاسات بعدهم دون توسط دلالة 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 أقدم من خير فردٍ منهم ومن ثمه قيل في دانيال ١٠: ١٣ «قد قاومني رئيس مملكة فارس». ولترتيب غريغوريوس أيضاً وجّه من المناسبة لأنه لما كانت مرتبة السيادات تقضي وتأمّر بما يرجع إلى الخدم الإلهية كان ترتيب المراتب الخاضعة لها بحسب ترتيب من تُقضى في حقهم الخدم الإلهية. وقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٣ ب ٤ ان «تدبير الاجرام يجري بترتيب الاجرام السفلية تُدبّر بالاجرام العلوية وجميعها تُدبّر بالخلقة الروحانية والروح الشرير يُدبّر 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 اما بأمورٍ خطيرةٍ مجاوزة ادراك العقل أو بأمورٍ حقيرة يستطيع العقل إدراكها

إذاً أوجب 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 والسروفيين بوجهٍ أعلى كما مرّ في جرم الفصل

وعلى الثالث بأن المعرفة تحصل بحصول المعروف في العارف والمحبة تحصل باتحاد المحب بالمحبيب 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 قوةً 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 أنّ المراتب الملكية هل تبقى بعد يوم القضاة

يُنخِطُ إلى السابع بأن يقال: يظهر أن المراتب الملكية لا تبقى بعد يوم القضاة فقد قال الرسول في ١ كور ١٥: ٢٤ ان المسيح «سيُبطل كل رئاسة وسلطانٍ متى سلّم الملك لله الأب» 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 القضاة 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 القضاة قد أدركوا الخلاص فإذا لن يبقى بعد يوم القضاة 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 الاختلافين 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 القضاة من وجهٍ ويرتفع من وجهٍ فهو يرتفع باعتبار ان الغرض

من وظائف الملائكة سوق البعض إلى الغاية ويبقى باعتبار ملاءمته عند إدراك الغاية الأخير كما أن للمراتب الجنديّة أيضاً وظائف متغايرة في حالتها الحرب والظفر

إذاً أُجيب على الأول بأن الرئاسات والسلطين ستبطل عند ذلك الانقضاء الأخير باعتبار سوقها غيرها إلى الغاية لأنه متى أُدرِكت الغاية لم يبق حاجةً إلى السعي وراءها وهذا يستفاد من قول الرسول «متى سلم المُلك لله الأب» أي متى أدّى بالمؤمنين إلى التمتع بالله

وعلى الثاني بأن أفعال الملائكة الأعلى في الملائكة الأدنى يجب اعتبارها على حدّ 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 علمٍ جديدٍ فقط بل في حفظ العلم السابق أيضاً ودليل ذلك أنه لو نسي ناسٍ 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 علمٍ جديدٍ 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

الفصلُ الثَّامُنُ

في أنَّ الناس هل يَرَقُونَ إلى مراتب الملائكة

يُنْتَخَى إلى الثامن بأن يقال: يظهر ان الناس لا يَرَقُونَ إلى مراتب الملائكة لأن طبقة الناس مندرجة تحت أدنى طبقات الملائكة كاندراج الطبقة السفلى تحت الوُسْطى والوسْطى 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 تلائمها 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 ضلالاً 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 بعضُ 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 سخاءِ الله

لا عن رتبة الطبيعة ولذا يستطيع الناس بموهبة النعمة أن يستحقوا من المجد ما يساؤون به الملائكة في درجات كلٍ 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 الباقيون فسيكون لهم مرتبةً على حياها قسيمةً لمجتمع الملائكة غير أن هذا منافٍ لقول اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٢ ب ١ «لن يكون ثمة مجتمعان للناس والملائكة بل مجتمعٌ واحدٌ لأن سعادة الجميع قائمة بالاتصال بالله الواحد»

إذاً أُجيب 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 الأذنون أن يرتقوا إلى درجة الأعلين الطبيعية كذلك لا يستطيعون ان 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 ان 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 يفوّض أحياناً إلى بعض القديسين بانعامٍ خاصٍ القيام بهذه الوظائف عند الأحياء أو الأموات اما بفعل المعجزات أو بطرد الشياطين أو بما يشبه ذلك كما قال اوغسطينوس في الموضوع 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 التَّاسِعُ 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

يُتَخَطَّى 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 يُطَلَق عليهم أسماء جميع المراتب. على أنه لم يرد قط إطلاق السروفيين أو الاعراش أو السیادات 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 اضطرار المحبة واسم الأعراش موضوع من الحلول الإلهي واسم السیادات يدل على نوع من الحرية وذلك كله مقابل للخطيئة ولهذا لا تطلق هذه الأسماء على الملائكة الخطاة

الفصلُ الثاني

هل عند الشياطين رئاسةٌ

يُنْتَخَبُ إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن ليس عند الشياطين رئاسةٌ لأن كل رئاسةٍ فهي بحسب نوعٍ من ترتيب العدالة. والشياطين قد سقطوا من العدالة مطلقاً. فإذاً ليس عندهم رئاسةٌ 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». فإذاً 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. فإذاً 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 مترتبةً بينها أيضاً كما هو ظاهرٌ في الأشياء الجسمانية لأنه لما كانت الاجرام السفلية خاضعة للاجرام العلوية بترتيبٍ طبيعي كانت أفعالها وحركاتها أيضاً خاضعةً لأفعال الاجرام العلوية وحركاتها وقد وضح مما تقدم في الفصل الآنف ان بعض الشياطين خاضعٌ لبعضهم بترتيبٍ طبيعي فإذاً كذلك أفعالهم خاضعةٌ لأفعال الأعلين وهذا ما تقوم به حقيقة الرئاسة أي أن يكون فعل المرؤوس خاضعاً لفعل الرئيس. فإذاً 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

إذاً 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 ينضموا إلى من يرونهم منهم أشد 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 الأذنين للأعلى فليس يرجع إلى خيرية الأعلى بل إلى شريتهم لأنه لما كان فعل الشرور يرجع بأخص وجهٍ إلى الشقاوة كانت الرئاسة في الشرور زيادةً في الشقاوة

الفصلُ الثالثُ

هل عند الشياطين إنارةٌ

يُنخَطَى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن عند الشياطين إنارةٌ فإن الإنارة قائمةٌ بكشف الحق. ويجوز لشیطانٍ أن يكشف الحق لشیطانٍ آخر لأن الشياطين الأعلى أذكى طبعاً. فإذاً يجوز للشياطين الأعلى أن ينيروا الأذنين

٢ وأيضاً ان الجسم الأشد ضياءً يجوز أن ينير الجسم الأقل ضياءً كما تنير الشمس القمر. والشياطين الأعلى أكثر اشتراكاً في النور الطبيعي. فيظهر إذن انه يجوز لهم أن ينيروا الشياطين الأذنين

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 عقلٍ 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 إذاً أجيب على الأول بأن ليس كل كشفٍ 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 رئاسةٌ على الأشرار

يُنخَطَى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن ليس للملائكة الأخيار رئاسةٌ على الأشرار لأن رئاسة الملائكة تُعْتَبَر على الخصوص بحسب الانارات. والملائكة الأشرار لكونهم ظلّما لا يستتبرون من الأخيار. فإذاً ليس للملائكة الأخيار رئاسةٌ على الملائكة الأشرار

٢ وأيضاً يظهر أن ما يفعله المرؤوسون من الشر ليرجع إلى تهامل الرئيس. والشياطين يفعلون شروراً كثيرةً فلو كانوا خاضعين لرئاسة الملائكة الأخيار

لكان عند الملائكة الأخيار تهامل في ما يظهر . وهذا باطل

٣ وأيضاً ان رئاسة الملائكة تابعةً 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 رئاسةً على جميع الملائكة الأشرار

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ٣ ب ٤٠ «ان روح الحياة الأبق والخاطيء يدبر بروح الحياة الناطق والصالح والبار» وقول غريغوريوس في خط ٣٦ على الانجيل «السلطين ملائكة خاضع لولايتهم القوات المضادة»

والجواب ان يُقال إنّ مرتبة الرئاسة كلها موجودةً أولاً وأصالةً 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 رئاسةً على الملائكة الأشرار وكانوا يتولون سياستهم

إذاً أُجيب على الأول بأن كثيراً من الأسرار الإلهية يُكشَف 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 الكشوف هي من جهة الملائكة الكاشفين إنارتٌ لقصدهم بها وجه الله وأما من جهة الشياطين فليست إنارتٍ 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 ومقدارٌ لجميع الأفعال الإنسانية»



المبحثُ العاشرُ بعد المئة

في رئاسة الملائكة على الخليقة الجسمية - وفيه أربعة فصول

ثم ينبغي النظر في رئاسة الملائكة على الخليقة الجسمية والبحث في ذلك يدور على أربع مسائل . ١ في أنّ الخليقة الجسمية هل تدبر بالملائكة . ٢ هل تنقاد لامرهم . ٣ في أنّ الملائكة هل يقوون بقدرتهم الخاصة على تحريك الأجسام بالحركة المكانية مباشرة . ٤ في أنّ الملائكة الأخيار أو الأشرار هل يقدرّون على فعل المعجزات

الفصلُ الأول

في أنّ الخليقة الجسمية هل تُدبّر بالملائكة

يُنْتَظَى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الخليقة الجسمية لا تُدبّر بالملائكة لأن ما يفعل على وتيرة معينة لا يحتاج إلى تدبير رئيسٍ إذ إنما نحتاج إلى تدبير آخر مخافة ان نفعل على خلاف ما يجب. والأشياء الجسمية لها أفعالٌ معينة من الطبائع المركبة فيها من الله فهي إذن لا تحتاج إلى تدبير الملائكة

٢ وأيضاً ان الموجودات السافلة 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 مرّ في مب ١٠٨ ف ٢ و ٦. فإذاً 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 إنّ الأمور الإنسانية والأمور الطبيعية مشتركة في أنّ 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 مباشرة إلا أن يكون قد أراد بذلك النفوس البشرية وذلك لأنه لم يعتبر أنه يحصل في الاجرام السفلية أفعالاً سوى الأفعال الطبيعية وهذه يكفي لها حركة الاجرام العلوية. على أنه لما كان مذهبنا انه يحدث في الاجرام السفلية من دون أفعال الجسم الطبيعية أفعالاً كثيرة لا تكفي لها قدر الاجرام العلوية تحتم القول عندنا بأن الملائكة يُلَوَّنَ مباشرة 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 بعضٍ وانها من ثمة تلى مباشرة 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 وأعمّ ولذلك لم يقل بتوليها مباشرة 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 مباشرة 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 السافلة سماه العقل الفعال. أما الايمة القديسون فقد وافقوا الأفلاطونيين في إثبات جواهر روحانية مختلفة موكلة بالجسمانيات فقد قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ م 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 اوريجانوس في شرحه قول الكتاب في عد ٢٢: لما رأت الاتانُ الملاك: «ان العالم في حاجةٍ إلى ملائكة يوكّلون بالبهايم 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 بالأمور 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

الفصلُ الثاني

في أنّ الهيولى الجسمانية هل تنقاد لأمر الملائكة

يُنخِطُ إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الهيولى الجسمانية تنقاد لأمر الملائكة فإن قدرة الملاك أعظم من قدرة النفس. والهيولى الجسمانية تنقاد لتصور النفس لأن جسم الإنسان يتغير بتصور 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 تناله القدرة الساقلة تناله 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 مدبّرةً بالملائكة كما مرّ في الفصل الأنف فيظهر من ذلك أن نسبة الأجسام إلى الملائكة نسبة الآلات لأن حقيقة الآلة كونها محرّكة متحركة. وفي كل معلول أمرٌ يحصل بقوة الفواعل الأصيلة ويمتنع حصوله بقوة الآلة وهو الأمر الأصل في المعلول فهضم الغذاء مثلاً يحصل بقوة الحرارة الطبيعية التي هي آلةٌ 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 الأصيلة في الآثار الجسمانية تحصل بقوة الملائكة. فالهيولى إذن تنقاد في تصوّرها للملائكة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ٣ ب ٨ «لا تظنّ أن هيولى هذه الكائنات المشاهدة تنقاد لأمر هؤلاء الملائكة المذنبين بل إنما تنقاد لله وحده»

والجواب أن يُقال إنّ الأفلاطونيين وضعوا أن الصور التي في الهيولى صادرةً عن الصور المجردة لأنهم كانوا يقولون بأن الصور الهيلوانية إنما هي مُشاركات للصور المجردة وقد وافقهم ابن سينا في شيءٍ من ذلك فإنه صار إلى أن جميع الصور التي في مادة صادرةً عن تصور العقل وإن الفواعل الجسمانية إنما هي مهَيئةٌ لقبول الصور فقط ويظهر أن وهمهم في ذلك مبنيٌّ على اعتبارهم الصورة أمراً مصنوعاً بالذات بحيث يصح أن تصدر عن مبدأٍ صوريٍّ على أن الفيلسوف قد أثبت في الإلهيات ك ٧ م ٢٧ ان الذي يُصنَع حقيقةً هو المركب لأنه هو الذي يوجد حقيقةً من حيث هو قائمٌ بنفسه وأما الصورة فلا يقال لها موجودٌ بمعنى انها موجودة بنفسها بل بمعنى أن شيئاً موجودٌ بها فهي إذاً ليست تُصنَع حقيقةً لأن الصنع إنما يقع على ذي الوجود إذ ليس الصنع سوى سبيل إلى الوجود. وواضح ان المصنوع مشابهةً للصانع لأن كل فاعلٍ 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 موجودٌ في قوته وهذا خاصٌ بالله فإذا كل صورة هيلانية تصدر اما عن الله مباشرةً أو عن فاعلٍ جسماني وليس عن الملاك مباشرةً

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 شيءٌ 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 بوجهٍ أعلى كما أن العقل يدرك المحسوسات بوجهٍ أعلى مما يدركها به الحس وهكذا الملاك فإنه يغير الهيولى الجسمانية بوجهٍ أعلى مما يغيرها به الفواعل الجسمانية أي بتحريكه الفواعل الجسمانية على أنه علّة أعلى

وعلى الثالث بأنه ليس يمتنع أن يحصل في الأشياء الطبيعية بقوة الملائكة بعض معلولات لا تكفي لها الفواعل الجسمانية إلا أنه ليس في ذلك انقياد الهيولى لأمر الملاك كما أنها لا تنقاد لأمر الطهارة لكونهم يطبخونها بالنار على وجهٍ ما باعتدالٍ 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 أنّ الأجسام هل تنقاد للملائكة في الحركة المكانية

يُنخِطُ إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الأجسام لا تنقاد للملائكة في الحركة المكانية فإن الحركة المكانية في الأجسام الطبيعية تابعةٌ لصورها. وليس الملائكة علّةٌ لصور الأجسام الطبيعية كما مرَّ في الفصل الأنف 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 الثالث ٣ ب ٨ و ٩ ان «الملائكة تستخدم البذار الجسمانية لإصدار بعض المعلولات» وليس لهم سبيل إلى ذلك إلا بتحريك الأجسام بالحركة المكانية فالأجسام إذن تنقاد لهم في الحركة المكانية

والجواب أن يُقال إن 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 داخلٍ 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 مكانية أُخرى كمد البحر وجزره اللذين ليسا لاحقين لصورة الماء الجوهرية بل لقوة القمر فإذاً أولى أن يجوز كون بعض الحركات المكانية لاحقةً لقوة الجواهر الروحانية وعلى الثاني بأن الملائكة متى أثروا الحركة المكانية على أنها الأولى جاز ان يؤثروا 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 والمحبية له ويجوز أن تحرك بواسطته غيره وأما قوة الملاك فليست منحصرة في جسمٍ فيجوز أن يحرك بالحركة المكانية ما ليس متصلاً به من الأجسام

الفصلُ الرابعُ

في أنَّ الملائكة هل يقدرون على فعل المعجزات

يُنخِطُ إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن الملائكة يقدرون على فعل المعجزات فقد قال غريغوريوس في خط ٣٤ على الإنجيل «يقال قواتٌ لتلك الأرواح التي بها تُفعل 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 الموضوع المتقدم ذكره. فالشياطين إذن يقدرون على فعل المعجزات فأولى إذن أن يقدر عليه الملائكة الأختيار

٣ وأيضاً قال اوغسطينوس في الموضوع المتقدم ذكره «من اعتقد أن جميع ما يحدث بوجهٍ مرئيٍّ يجوز أن يحدث أيضاً بواسطة القوات الجوية السافلة فليس

في اعتقاده هذا منافاةً». ومتى حدث شيءٌ من معلولات العلة الطبيعية على خلاف نظام العلة الطبيعية قلنا له معجزة كما لو برئ محمومٌ 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 يُقال إنَّ المعجزة تقال حقيقةً متى حدث شيءٌ على خلاف ترتيب الطبيعة إلا أنه ليس يكفي لحقيقة المعجزة أن يحدث شيءٌ على خلاف ترتيب طبيعة جزئية والا لكان من يرمي بحجرٍ صعداً يفعل معجزة لكون ذلك مخالفاً لترتيب طبيعة الحجر. فإذا إنما يقال لشيءٍ معجزةً من حيث أنه يحدث على خلاف ترتيب الطبيعة المخلوقة بأسرها وهذا ليس مقدوراً إلا لله وحده إذ مهما يفعله الملاك أو غيره من المخلوقات أياً كان بقدرته فإنما يُفعل بحسب ترتيب الطبيعة المخلوقة فلا يكون معجزةً. فإذا ليس يقدر أن يفعل المعجزات إلا الله وحده

إذاً أُجيب على الأول بأنه يُقال إنَّ بعض الملائكة يفعلون المعجزات اما لأن الله يفعلها إجابةً لالتماسهم على حد ما يقال من ان الناس القديسين يفعلون المعجزات أو لأنهم يؤدُّون خدمةً ما في فعلها كجمع الرقات في يوم البعث أو نحو ذلك

وعلى الثاني بأن المعجزات تقال بوجه الاطلاق متى حدثت أمورٌ على خلاف ترتيب الطبيعة المخلوقة بأسرها كما تقدم في جرم الفصل إلا أنه لما لم تكن كل قوة الطبيعة المخلوقة معلومةً لنا كان ما يُفعل 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 كالاستغاثة 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 يقدرون أن يفعلوا شيئاً على خلاف ترتيب الخليقة بأسرها مما تقتضيه حقيقة المعجزة كما مرّ في جرم الفصل



المبحثُ الحادي عشر بعد المئة

في فعل الملائكة في الناس - وفيه أربعة فصول

ثم ينبغي النظر في فعل الملائكة في الناس وأولاً في أنهم هل يقدرون أن يغيروهم بقوتهم الطبيعية وثانياً في أنهم كيف يرسلون من الله خدمتهم وثالثاً في أنهم كيف يحرسونهم اما الأول فالبحث فيه يدور على أربع مسائل . ١ في أنّ 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

الفصلُ الأوَّلُ

في أنَّ الملاك هل يقدر أن ينير الإنسان

يُنخَطَى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الملاك ليس يقدر أن ينير الإنسان لأن الإنسان يستنير بالايمن ولهذا خصَّ ديونيسيوس الانارة بالمعمودية التي هي سر الايمان كما في مراتب السلطة البيعية ب ٢. والايمن يفاض من الله مباشرة كقوله في افسس ٢: ٨ «انكم بالنعمة مخلصون بالايمن وذلك ليس منكم إنما هو عطية الله» فإذاً 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 يستنرون من الملائكة. فإذاً لا يستنرون 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 يستنرون بواسطة الملائكة

والجواب أن يقال لما كان ترتيب العناية الإلهية قاضياً بأن يخضع الأدنى لفعل الأعلى كما مرَّ في المبحث الأنف ف ١ كان الناس يستنرون بالملائكة لكونهم أدنى منهم كما أن الملائكة الأدنى يستنرون بالأعلى غير أن طريقة كلتا 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 يُعَرَض 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 مرَّ في الموضوع المشار إليه وأما العقل الإنساني فلا يستطيع أن يعقل الحقيقة مجردة بل هو مفطورٌ على أن يعقل بالالتفات إلى الصور الخيالية كما مرَّ 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 استتارة الإنسان من الملاك

إذاً أُجيب على الأول بأن الإيمان يقتضي أمرين أولاً ملكة العقل التي بها يتهيأ لا طاعة الإرادة الجانحة إلى الحقيقة الإلهية. لأن العقل يصدِّق بالحقيقة الإيمانية لا مقتنعاً بالبرهان بل مأموراً من الإرادة «إذ ليس يؤمن أحدٌ إلا بإرادته» كما قال اوغسطينوس 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 يستتيرون من الملائكة في ما يجب الإيمان به فقط بل في ما يجب فعله أيضاً

وعلى الثاني بأن النطق الطبيعي الصادر عن الله مباشرةً يمكن تعزيزه بالملاك كما مرَّ 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 مكشوف له وثانياً من جهة المبدأ وعلى هذا فليس كل من يعقل حقيقة يدرك ما هو العقل الذي هو مبدأ الفعل العقلي وكذا ليس كل من يستتير من الملاك يدرك أنه مستتير منه

الفصل الثاني

في أنّ الملائكة هل يقدرّون أن يغيروا إرادة الإنسان

يُتخَطَّى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الملائكة يقدرّون أن يغيروا إرادة الإنسان فقد كتب الشارح على قول الرسول في عبر ١: ٧ «الذي صنع ملائكته أرواحاً وخدامه لهيب نارٍ» ما نصه «إنما هم نارٌ لاتقادهم 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 يضرّهما» وقد زاد الدمشقي على ذلك أنه يُلقِيها فقد قال في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٤ ان «كل شرٍ وكل هوى قبيح فهو صادرٌ عن الشياطين وقد أُذن لهم أن يُلقُوا ذلك في الإنسان» فكذا إذن الملائكة الأخيار يلقون الأفكار الصالحة ويضرّمونها. وليس يستطيعون ذلك إلا بتغيير الإرادة. فهم إذن يغيرون الإرادة

٣ وأيضاً ان الملاك ينير عقل الإنسان بواسطة الصور الخيالية كما مرّ في الفصل الأنف. وكما يجوز تغيير الملاك للخيال الخادم للعقل يجوز تغييره للشوق الحسي الخادم للإرادة لأنه أيضاً قوة ذات آله 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 لئيشتهى 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 يقدر أن يهيجوا هذه الانفعالات النفسانية يقدر أن يحركوا الإرادة لكن ليس بالضرورة إذ لا يزال لها الخيار في قبول الانفعال النفساني أو رفضه

إذاً 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 يُلقوا الأفكار بإحداثهم إياها في الداخل لأن استعمال القوة المفكرة خاضعٌ للإرادة على أنه يقال للشيطان مضمراً الأفكار من حيث يهيج إلى التفكر أو إلى اشتهاه 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 وإن 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 أنّ الملاك هل يقدر أن يغير وجدان الإنسان

يُتخطى 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 بتغييرٍ من جهة الملاك لم يحصل عن الحس بالفعل. فإذا ينافي حقيقة الخيال الذي هو فعل القوة الوجدانية أن يحصل بتغييرٍ 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 الأنف 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 شريراً 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 المكاني ومن ثمة 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 حينئذٍ من نفس الأمور الخارجية وقد يكون ثوران الأرواح والاخلاط من الشدة بحيث تحدث هذه الرؤى عند المستيقظين أيضاً كما يظهر في الممنونين بدأ الرسام ومن شاكلهم فإذا كما يحدث ذلك بثوران الأخلاط الطبيعي وأحياناً أيضاً بإرادة الإنسان الذي يتخيل باختياريه ما كان قد شعر به من قبل كذلك يجوز أن يحدث بقوة الملاك الخير أو الشرير تارةً مع الغيبة عن الحواس البدنية وتارةً 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 يرسمه 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 دُكر 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 ثمه 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 أنّ الملاك هل يقدر أن يغير الحس الإنساني

يُنخِطَى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن الملاك ليس يقدر أن يغير الحس الإنساني لأن الفعل
الحسيّ هو فعل الحيوة وفعل الحيوة ليس يصدر عن مبدأ خارجيٍّ 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. فإذاً 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. فإذاً ليس في قدرته أن يغير الحس بل إنما يتغير الحس من
المحسوس

لكن يعارض ذلك أن الملاكين اللذين قلَّبا سدوم «ضربا 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 لامتلأه بالصفراء يجد كل شيءٍ 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 مرَّ في مب ٥١ ف ٢ وكذا يقدر أيضاً أن يثير في الداخل الأرواح والأخلاق التي منها يتغير الحس إلى حالات مختلفة كما مرَّ في الفصل الآنف

إذاً أجيب 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 أنحاءٍ شتى كما مرَّ في جرم الفصل

وعلى الثاني بأن الملاك يقدر أن يتوسل باثارة الأرواح والأخلاق في الداخل إلى تغيير فعل القوة الغازية وكذا أيضاً إلى تغيير فعل القوة الشوقية والحسية وكل قوة ذات آلة جسمانية وعلى الثالث بأن فعل شيءٍ على خلاف ترتيب الخليقة بأسرها غير مقدور للملاك وأما فعل شيءٍ 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 أنّ الذين يرسلون هل هم وقوفٌ بين يديه تعالى . ٤ في انهم من أية مراتب يرسلون

الفصل الأول

في أنّ الملائكة هل يرسلون للخدمة

يُتخطى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الملائكة لا يُرسلون للخدمة فان كل رسالةٍ إنما تكون إلى مكانٍ معيّن. والأفعال العقلية لا تعين مكاناً لأن العقل يجرد عن المكان والزمان. فإذاً لما كانت الأفعال الملكية عقلية يظهر أن الملائكة لا يُرسلون ليفعلوا أفعالهم

٢ وأيضاً ان سماء 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 فإذاً 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 مُرْسَلٌ لمن يصدر بنحوٍ 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 الكلِّي 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 ثمه 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 بخليقة جسمية بواسطة الملائكة تعلق 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 آلة عاقلة والآلة تتحرك من آخر ويتجه فعلها إلى آخر ومن ثمه كانت أفعال الملائكة تسمى خدماً ويقال انهم يُرسلون للخدمة

إذاً 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 نوعٍ 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 وعلّةً 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 لله 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 ثمه قال الرسول في فيلبي ٢: ٣ «فليحسب كل منكم صاحبه أفضل منه»

الفصلُ الثَّاني

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 إنن

أن يُرسل من دونهم من الملائكة

٣ وأيضاً ان الاقانيم الإلهية مجاوزةً جميع مراتب الملائكة بغير تناهٍ. وهي تُرسل. فأولى إذن أن يرسل جميع الملائكة الأعلى

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 ملاكٍ وملاكٍ تفاوتٌ كما مرَّ في مب ١٠٨ ف ٣ كان دون كل ملاكٍ ملاكٌ آخر ما عدا الملاك الأخير فيلزم أن لا يرسل للخدمة إلا الملاك الأخير وهذا منافٍ لقوله في دانيال ٧: ١٠ «تخدمه أوفٍ أوفٍ»

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 ترتيبٍ 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 أنَّ الله يستطيع أن يوحى إلى الناس بعض الأمور مباشرةً دون توسط الملائكة وأن الملائكة الأعلى 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 ترتيبٌ آخر فيُعدّل عنه إليه كما يعدل عن ترتيب الطبيعة إلى ترتيب النعمة ويجب أن يعتبر أيضاً ان 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 الموضوع 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»

إذاً أُجيب على الأول بأنه كما أن بعض رسالات الأقانيم الالهية مرتبة تتعلق بالخلقية الجسمية وبعضها غير مرتبة تحصل باعتبار بعض الآثار الروحانية كذلك بعض رسالات الملائكة يقال لها خارجية وهي ما كان الغرض منها تأدية خدمةٍ 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 إنّ 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 الموضوع المتقدم ذكره ان الملاك الذي أرسل لتطهير شفتي النبي كان من الملائكة الأذنين وإنما قيل له سروفٌ أي محرقٌ بالاشتراك لأنه كان أتى ليحرق شفتي النبي . أو يُقال إنّ الملائكة الأعلين يبذلون المواهب الخاصة التي يُسمون منها بواسطة الملائكة الأذنين فيكون قوله

ان أحد السروفيين طهر بالنار شفتي النبي ليس لأنه فعل ذلك بنفسه مباشرة بل لأن ملاكاً الأذنى 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 ملائكةً متفاوتون أيضاً بحيث يُرسل الأعلون للخدم العالية والأذنون للخدم السافلة

الفصل الثالث

هل جميع الملائكة الذين يُرسلون ينتقون بين يدي الله

يُنخِطى 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 أُرسل للخدمة وقد قال في طو ١٢: ١٥ «أنا هو رافائيل الملاك أحد السبعة الواقفين أمام الله» فإذاً الملائكة الذين يُرسلون يقفون بين يدي الله

٣ وأيضاً كل ملاكٍ سعيدٍ 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» فإذاً أولى أن يقف بين يديه تعالى الملائكة الذين يُرسلون للخدمة

٤ وأيضاً لو كان الملائكة الأذنون 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 ألوفٌ وألوفٌ 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 قسامين ووقفاً 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 الأب» 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 مباشرة في ضياء الذات الإلهية ولهذا يُقال إنَّ الطبقة الأولى كلها مخصوصة بالاستتارة من الله مباشرة غير أن الأعلىين منهم يدركون أكثر مما يدركه الأدنىون وينيرون فيه الآخرين كما أن بعض الوقوف بين يدي الملك يعلم من أسرارهِ أكثر مما يعلمهُ البعض الآخر

الفصل الرَّابِعُ

هل يُرسل جميع ملائكة الطبقة الثانية

يُنخَطَى 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 يستنيرون بملائكة الطبقة الأولى كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٨ فإذا 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. فإذا جميع ملائكة الطبقة الثانية يُرسلون للخدمة

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الموضوع المتقدم ذكره «السيادات أجل من أن تكون خاضعةً بوجه من الوجوه». والرسالة للخدمة من قبيل الخضوع. فإذا لا تُرسل السيادات للخدمة

والجواب أن يُقال إنَّ الرسالة للخدمة الخارجية تليق حقيقةً بالملاك من

حيث يفعل بأمر الله ما يتعلق بخلقة جسمانية على ما مرّ 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 ثمّه إنما يُرسل للخدمة الخارجية ملائكة تلك المراتب الدالة أسماؤها على شيءٍ من الانفاذ. واسم السیادات ليس يدل على شيءٍ من الانفاذ بل على تدبير ما يجب انفاذه والأمر به. فقط لكن أسماء المراتب السفلى تدل على شيءٍ 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 وأمرون بما يجب أن يفعله آخرون كالمهندسين الذين لا يفعلون بيدهم شيئاً بل يدبرون ويأمرون 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 التبويض 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

سُتُّ 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 الساقلة 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 يُحمَلُ قوله «الوفُ الوفِ» على معنى التضعيف فيكون بمثابة قوله ألوفٌ متكررة ألوفٍ مراتٍ ولما كانت مئة عشرة ألفاً فلو قيل مئات ربواتٍ لدلَّ 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 الموضوع 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 ثمانى مسائل . ١ هل يحرس الملائكة الناس . ٢ هل يؤكّل بكل إنسان ملاكٌ يحرسه . ٣ هل الحراسة خاصة بأدنى المراتب الملكية فقط . ٤ هل يليق بكل إنسان أن يكون له ملاكٌ حارسٌ . ٥ متى تبتدئ حراسة الملاك للإنسان . ٦ في أنّ الملاك هل يحرس الإنسان دائماً . ٧ هل يؤلمه هلاك المحروس . ٨ هل يختصم الملائكة بسبب الحراسة

الفصلُ الأوَّل

في أنَّ الملائكة هل يحرسون الناس

يُنخِطَى إلى الأوَّل بأن يقال: يظهر أن الملائكة لا يحرسون الناس إذ إنما يُوكَّل الحراس ببعضٍ لأنهم لا يقدرّون أو لا يعرفون أن يحرسوا أنفسهم كالأطفال والمرضى. والإنسان يقدر باختياريه أن يحرس نفسه ويعرف ذلك بمعرفته الطبيعية للشريعة الطبيعية. فإذا ليس يحرس الملاك الإنسان

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 ثمّ 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 موكّلين بحراسة الناس لكانوا مُهملين ما يجب عليهم وهذا بيّن البطلان. فإذا ليس الملائكة حراساً للناس

لكن يعارض ذلك قوله في مز ٩٠: ١١ «أوصى ملائكته بك ليحرسوك في جميع طرقك»

والجواب أن يُقال إنّ العناية الإلهية قضت في جميع الأشياء بأن المتحركات والمتغيرات تُحرّك وتُدبّر بما ليس متحركاً وما ليس متغيراً كما تحرّك وتُدبّر جميع الجسمانيات بالجواهر الروحانية والغير المتحركة والاجرام السفلية بالاجرام العلوية الغير المتغيرة في جوهرها بل نحن أيضاً نتدبّر 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 متكررةٍ وبيتعدا عن سنن الخير ولذا وجب أن يوكل الملائكة بحراسة الناس فيتدبر الناس ويتحركوا بهم إلى الخير

إذا أُجيب على الأوّل 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 متكررةٍ في تطبيقه مبادئ الشرع الكلية على الأعمال الجزئية ومن ثمّ 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 الخلقيات ك ١٠ ب ٨ وك ٦ ب ١٢. فالله باعتبار الأول يحرس الإنسان مباشرةً بايتائه اياه 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 مرئيّ بانارة الملائكة إياهم لفعل الخير فإذاً ليس يجب تعليل هلاك الناس باهمال الملائكة بل بشريّة الناس واما تجليهم أحياناً للناس على وجهٍ مرئيّ بخلاف الشريعة العامة فهو من نعمة الهية خاصة على حدّ فعل المعجزات أيضاً بخلاف ترتيب الطبيعة

الفصلُ الثاني

هل لكل إنسان ملاك يحرسه

يُنخِطَى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن ليس لكل إنسانٍ ملاكٌ يحرسُهُ فإن الملاك أقدر من الإنسان. وإن إنساناً واحداً ليكفي لحراسة كثير من الناس. فإذا أولى أن يقدر ملاكٌ واحداً على حراسة كثيرٍ من الناس

٢ وأيضاً ان الأعلى يوجه الأدنى إلى الله بالأوسط كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة البيعية ب ٣ ولما كانت جميع الملائكة متفاوتةً كما مر في مب ١٠٨ ف ٣ كان ملاكٌ واحداً فقط مباشراً للناس دون توسط ملاكٍ آخر. فإذا إنما يحرس الناس مباشرةً ملاكٌ واحداً فقط

٣ وأيضاً ان الملائكة الأعظمين يُفَوِّض إليهم الوظائف العظمى وليست حراسة أحد الناس وظيفةً أعظم من حراسة الآخر لتساوي الناس جميعاً في الطبيعة فإذاً لما كان جميع الملائكة متفاوتين في درجاتهم كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٥ يظهر أن ليس لكل إنسان ملاك يحرسُهُ

لكن يعارض ذلك ان ايرونيوموس كتب في شرحه قول متى ١٨ ان ملائكتهم في السماوات الآية ما نصه «ان النفوس البشرية لهي من عظم الشرف بحيث ان لكل منها ملاكاً موكلاً بحراستها منذ ولادتها»

والجواب أن يقال لكل إنسانٍ ملاكٌ موكلاً بحراسته وتحقيقه ان حراسة الملائكة نوعٌ 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 صُور افرادهم أيضاً أي في نفوسهم الناطقة وهذا ممتنعٌ في سائر الفاسدات. وواضحٌ 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 ملائكةٍ من ملائكة رتبةٍ واحدة موكلاً به فإذاً من مُقتضى الصواب أيضاً أن يكون لكل إنسان ملائكةً موكلاً بحراسته

إذاً أُجيب على الأول بأن الإنسان يُحرس على نحوين أحدهما من حيث هو فردٌ وبهذا الاعتبار يجب للإنسان الواحد حارسٌ بل ربما وُكِّلَ به حُرَّاسٌ والثاني من حيث هو جزءٌ مجتمَعٍ ما وبهذا الاعتبار يُوكَّل 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 تُوكَّل بحراسة الناس حتى في المحجوبات والخفايا المتعلقة بخلاص كلٍ منهم في نفسه. فإذاً لكل إنسان ملائكةً مُوكَّلَ بحراسته

وعلى الثاني بأن من الأشياء ما يستتير فيه من الله مباشرةً جميع ملائكة الطبقة الأولى كما مرَّ في المبحث الأنف ف ٣ ومنها ما يستتير فيه من الله مباشرةً الأعلون منهم فقط وهم يكشفونه للأدنين وكذا يقال في المراتب السافلة 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 يستتيرون 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 وظيفهً أعظم من حراسة آخر

الفصلُ الثالثُ

في أن حراسة الناس هل هي خاصة بأدنى مراتب الملائكة فقط

يُنخِطَى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن حراسة الناس ليست خاصةً بأدنى مراتب الملائكة فقط فقد قال الذهبي الغم 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 مرَّ في المبحث الأنف ف ٤ ان مراتب خمساً تُرسل للخدمة الخارجة. فإذا جميع ملائكة هذه المراتب الخمس تتولى حراسة الناس

٣ وأيضاً ان أعظم شيءٍ ضرورةً لحراسة الإنسان في ما يظهر هو طرد الشياطين وهو أخص شيءٍ 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 تُخصَّص في مز ١١٠ بالملائكة الذين مرتبتهم أدنى المراتب كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٩

والجواب أن يُقال إنَّ حراسة الإنسان ضربان كما مرَّ 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 الموضوع المتقدم ذكره وأحقر شيءٍ في وظائف الملائكة العناية بما يرجع إلى

خلاص الإنسان الفرد. والثانية كلية وهي متكررة بحسب اختلاف المراتب لأنه كلما كان الفاعل أعمّ كان أعلى وعلى هذا فحراسة الجماعة البشرية إلى مرتبة الرئاسات أو رؤساء الملائكة ومن ثمّ يقال لميخائيل الذي نسميه رئيس الملائكة أحد الرؤساء كما في دا ١٠ وحراسة جميع الطبائع الجسمية أيضاً إلى القوات وحراسة الشياطين أيضاً إلى السلاطين وحراسة الأرواح الخيرة أيضاً إلى الرئاسات أو السیادات على ما قال غريغوريوس في خط ٣٤ على الإنجيل

إذا أُجيب على الأول بأنه يُحتَمَل أن يكون مراد الذهبي الفم في قوله المورّد الملائكة الأعلى من أدنى المراتب الملكية لأن في كل مرتبةٍ أوائل وأواسط وأواخر كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٤ ويُحتَمَل أن يكون الملائكة الأعلون موكلين بحراسة المتخبين من الله لدرجة من المجد أعلى

وعلى الثاني بأن ليس جميع الملائكة الذين يُرسلون موكلين بحراسة كل إنسان بل بعض المراتب موكلة بالحراسة الكلية على تفاوتٍ في الأكثر والأقل كما مرّ قريباً

وعلى الثالث بأن الملائكة الأدنى أيضاً يمارسون وظائف الأعلى من حيث يشتركون في شيءٍ من مواهبهم ونسبتهم إليهم كنسبة منفعدي قدرتهم وبهذا الاعتبار يقدر جميع ملائكة المرتبة السفلى أيضاً أن يطردوا الشياطين ويفعلوا المعجزات

الفصلُ الرَّابِعُ

في أنّه هل لجميع الناس ملائكة حارسة

يُنْتَخَطَى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن ليس لجميع الناس ملائكة حارسة فقد قيل عن المسيح في فيلبي ٢: ٧ «صائراً في شبه البشر موجوداً كبشرٍ في الهيئة» فلو كان لجميع الناس ملائكة حارسة لكان للمسيح أيضاً ملائكة حارس

وهذا غير لائقٍ في ما يظهر لأن المسيح أعظم من جميع الملائكة فإذاً ليس لجميع الناس ملائكة حارسه

٢ وأيضاً ان 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. فإذاً ليس يتولى الملائكة حراسة جميع الناس

٣ وأيضاً ان الغرض من حراسة الملائكة للناس هو إبلاغهم الحياة الخالدة وحضهم على احسان العمل وكفائتهم شر وثبات الشياطين. والناس المعلوم هلاكهم بعلمٍ سابقٍ لن يبلغوا الحياة الخالدة والكفرة وان عملوا الخير أحياناً لكنهم لا يُحسِنون عَمَلَهُ إذ لا يعملونه بنيةٍ 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. فإذاً ليس لجميع الناس ملائكة حارسه

لكن يعارض ذلك قول ايرونييموس المورد في معارضة الفصل الثاني من هذا المبحث وهو ان لكل نفس ملاكاً موكلاً 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 «أخَفُوا لي فخاً في الطريق الذي كنت سالكاً فيه» وكما يوگَل بالناس السالكين في سبيل غير مأمونٍ من يحرسهم كذلك يُوگَل بكل إنسان ما دام مسافراً ملاكٌ حارسٌ ومتى أتمَّ السبيل فارقهُ الملاك الحارس ورافقهُ في السماء ملاكٌ مشاركٌ له في ملك النعيم وفي جهنم شيطانٌ معذِّبٌ

إذاً أُجيب على الأول بأن المسيح باعتبار كونه إنساناً كان متدبراً من كلمة الله مباشرة فلم يكن به حاجةٌ 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 جاءته 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 مكائد 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 يُحدث كل ما يشاؤه من المضار

الفصل الخامس

في أنّ الملاك هل يتولى حراسة الإنسان منذ ولادته

يُنخِطَى 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 يُعمدون. فإذاً إنما يتولى الملاك حراسة الإنسان منذ عماده لا منذ ولادته

٢ وأيضاً ان حراسة الملائكة للناس إنما هي انارتهم اياهم بطريقة التعليم وليس للأطفال قَبْلُ بالتعليم لعدم تمييزهم. فإذاً 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 ايرونييموس في الموضوع المتقدم ذكره «ان لكل نفس منذ أول ولادتها ملاكاً موكلاً بحراستها»

والجواب أن يُقال إن 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 ايرونييموس في الموضوع 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

إذا أُجيب على الأول بأنه إذا اعتبر حصول أثر الحراسة الأخير الذي هو ادراك الميراث فالملائكة إنما تُرسل للخدمة من أجل الذين سيرثون الخلاص فقط. إلا أنه لا تنتفي 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 الأ أن لها أيضاً آثاراً أخرى كثيرة تلائم حال الأطفال وهي طرد الشياطين ودفح مضار أخرى جسمانية وروحانية

وعلى الثالث بأن الطفل ما دام في رحم أمه لا يكون منفصلاً عنها تمام الانفصال بل لا يزال متصلاً بها بصلية ما وجزءاً منها على نحو ما كما ان الثمرة

ما دامت في الشجرة فهي جزءٌ منها ولذا يُحتمَلُ أن يكون الملاك الحارس الوالدة حارساً أيضاً للجنين الذي في رحمها ولكنه متى وُلِدَ فانفصل عن والدته عُيِّنَ له ملاكٌ حارسٌ قاله ايرونيموس في الموضوع المار ذكره

الفصلُ السادسُ

في أنّ الملاك الحارس هل يترك الإنسان أحياناً

يُنْتَخَبُ إلى السادس بأن يقال: يظهر أن الملاك الحارس قد يترك أحياناً الإنسان الموكَّلَ بحراسته ففي ار ٥١: ٩ بلسان الملائكة «عالجنا بابل فلم تشفَ فلنهجرها» وفي اش ٥: ٥ «أزليُّ سياجُهُ 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 إليّ 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 بليّةٍ أو خطيئةٍ على مقتضى ترتيب الأحكام الإلهية وبهذا المعنى يُقال إنَّ الملائكة تركت بابل وبيت اسرائيل لأن الملائكة حُرَّسهما 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 أنّ الملائكة هل يتألّمون من شرور الذين يحرسونهم

يُنخِطَى إلى السابع بأن يقال: يظهر أن الملائكة يتألّمون من شرور الذين يحرسونهم ففي اش ٣٣: ٧ «ستبكي ملائكة السلام بكاءً مرّاً». والبكاء هو علامة الألم والحزن. فإذا يتألّم 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 الاثيم فهي إذن تجزن من اثم البار

٤ وأيضاً قال اوريجانوس في شرحه قول سفر العدد ١٨ كل ما يقدمونه من بواكير الآية «يُدعى الملائكة إلى القضاء ليُرَى ما إذا كان سقوط الناس من اهمالهم أو من تواني الناس». ويحق لكل أن يتألّم من الشرور التي من أجلها

يُدعى إلى القضاء . فالملائكة إذا يتألمون من آثام الناس

لكن يعارض ذلك ان ليس من سعادةٍ كاملةٍ حيث يكون الحزن والألم ومن ثمة قيل في رؤ
٢١: ٤ «لا يكون بعد موتٌ ولا نوحٌ ولا صراخٌ ولا ألمٌ» وسعادة الملائكة كاملة فإذا لا يتألمون من
شيءٍ

والجواب أن يقال ليس يتألم الملائكة من آثام الناس ولا من عذابهم فإن الحزن والألم لا
يتعلقان إلا بما يصاد الإرادة كما قال اوغسطينوس في الموضوع المتقدم ذكره وليس يحدث في العالم
شيءٌ مضادٌ 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 ثمة إذا اعتبرنا الأمر على
وجه الإطلاق فليس يحدث في العالم شيءٌ على خلاف إرادة القديسين فقد قال الفيلسوف في
الخلقيات ك ٣ ب ١ إنما يقال إراديٌّ 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 إراديٌّ
بأكثر مما هو غير إراديٍّ 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 لبعضٍ باقتراف الاثم

إذا أُجيب على الأول بأنه يجوز أن يكون المراد بالملائكة في كلام اشعيا المُورد رُسل حزقيا
الذين بكوا بسبب كلام ريشاقا 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 يُدعون إلى القضاء بسبب آثام الناس لا على انهم مجرمون بل
انهم شهود ليقنعوا الناس بتوانيتهم

الفصلُ الثامنُ

هل يجوز الخصام بين الملائكة

يُنخِطَى 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 المستعلين
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 لفريقٍ والآخر لآخر وإذا كان أحد الفريقين محقاً كان الآخر مُبطلًا قطعاً فيلزم تعصب
الملاك الصالح للباطل وهذا محالٌ. فإذا يمتنع الخصام بين الملائكة الأختيار

لكن يعارض ذلك قول جبرائيل في دا ١٠: ١٣ «قد قاومني رئيس مملكة فارس واحداً
وعشرين يوماً» والمراد برئيس مملكة فارس هنا الملك الموكل بحراسة مملكة فارس. فإذا قد تتقاوم
الملائكة فيكون بينهم خصام

والجواب أن يُقال إنَّ هذه المسئلة ثارت بسبب آية دانيال هذه فقال ايرونيوس في تفسيرها
ان رئيس مملكة فارس هو الملك 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 المجلّوين 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 تقاوم الملائكة وجب أن يُعتَبَر ان 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 مرئوساً أو رئيساً للآخر والملائكة لا يستطيعون سبيلاً إلى معرفة ما يقضي به في ذلك ترتيب الحكمة الإلهية إلا بوحى من الله ولذلك يفكرون 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



المبحثُ الرابعُ عشرَ 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 يقدرّون أن يفعلوا معجزات حقيقية لخداع الناس . ٥ في أن الشياطين الذين يُغلبون من الناس هل تُحظر عليهم بسبب ذلك محاربة الناس

الفصلُ الأولُ

في أنَّ الشياطين هل يحاربون البشر

يُنْتَخَبُ إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الشياطين لا يحاربون البشر لأن الملائكة يتولون حراسة البشر برسالة من الله. والشياطين لا يُرْسَلون 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 ودهاءةٌ. 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 خداماً مخصوصين كما يخدم الملائكة الله في وظائف مخصوصة لخلص 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 الأول

إذاً 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 أُرسِلَ الروح الكاذب لمعاقبة احاب ملك إسرائيل فإن العقاب يُسند إلى الله على أنه واضعهُ 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 اليساع لغلامه «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 لخبث الشياطين الذي يستخدم الأمرين لمحاربة البشر غير أن هذا يرجع بترتيب الله إلى مجد المختارين

الفصل الثاني

هل التجربة خاصة بالشيطان

يُنخِطَى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن التجربة ليست خاصةً بالشيطان فقد ورد إسناد التجربة إلى الله كقوله في تك ٢٢ : ١ «جَرَّبَ اللهُ إِبْرَاهِيمَ» 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 يُفعل في حق البشر. فهم إذا لا يجربون

٣ وأيضاً ان التجربة سبيلٌ إلى الخطيئة. ومحل الخطيئة الإرادة. فإذاً من حيث يتعذر على الشياطين تغيير إرادة الإنسان كما مرّ في مب ١١ ف ٢ يظهر أن التجربة ليست من شأنهم

لكن يعارض ذلك قوله في ١ تسا ٣: ٥ «لئلاً 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 كمشككٍ فيها واما لينفع واما ليعلم واما للشيطان فإنما يجرب ليعلم 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 فلانَّ يَعْلَمُ أي يُعْلِمُ غيرهُ وعليه قوله في تث ١٣: ٣ «ان الرب الهكم يجربكم ليعلم هل تحبونهُ» وتُسند التجربة أيضاً إلى اللحم والعالم على أنهما آله أو مادَّة 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 يُفعل 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 ليجريه بتلك الرذيلة التي هو إليها أميل

وعلى الثالث بأن الشيطان وإن كان لا يستطيع تغيير إرادة الإنسان لكنه يقدر كما مرّ في
مب ١١١ ف ٣ و ٤ أن يغير نوعاً ما قواه السافلة التي وإن كانت لا تقسر الإرادة لكنها تميلها

الفصل الثالث

في أنّ الخطايا هل تنشأ كلها عن تجربة الشيطان

يُنخِطَى 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 خبيث وكل رجاسة فهما مبتدعان من الشيطان»

٢ وأيضاً ان كل خاطئ يصدق عليه قول الرب لليهود في يو ٨: ٤٤ «أنتم من ابٍ هو
إبليس» وما ذلك إلا باعتبار انهم إنما كانوا يخطأون بتلقين الشيطان

٣ وأيضاً كما يوكل الملائكة بحراسة البشر كذلك يوكل الشياطين بمحاربتهم وكل ما نفعه
من الخير يصدر عن تلقين الملائكة الأخيار لأن الإلهيات إنما تبلغ إلينا بواسطة الملائكة. فإذا كل
ما نفعه 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 فاعلٌ استعداداً لمعلولٍ فيقال له حينئذٍ علة ذلك المعلول على وجه التبعية والتمهيد كما لو قيل
ان من يُبَيِّس الحطب علةٌ 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 تُقترف جميع الخطايا باغراء الشيطان بل منها ما يحدث عن الاختيار وفساد اللحم فقد قال اوريجانوس في كتاب المبادئ ٣ ب ٢ «لو فُرض عدم وجود الشيطان لكان أيضاً للبشر شهوة الطعام والنكاح ونحوهما» مما قد يحدث فيه خللٌ كثيرٌ إذا لم تُقمع هذه الشهوة بالعقل ولا سيما إذا قُدر 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 بمثل ما اغتر به الأبولان» كما قال ايسيدوروس في كتاب الخير الأعظم ٣

وبذلك يتضح الجواب على الأول

وأجيب على الثاني بأنه إذا اقترب الناس بعض الخطايا بغير اغراء الشيطان فانهم مع ذلك يصيرون بها ابناء الشيطان من حيث انه أول من خطىء فاقصدوا به

وعلى الثالث بأن الإنسان يقدر ان يقترف 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

الفصلُ الرَّابِعُ

في أنَّ الشياطين هل يقدرُون أن يخدعوا البشر ببعض المعجزات يُتخطى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن الشياطين لا يقدرُون أن يخدعوا البشر بمعجزاتٍ حقيقية. وأقوى ما يكون فعل الشيطان في أعمال المسيح الدجال. وقد

قال الرسول في ۲ تسا ۲: ۹ «يكون مجيئه بعمل الشيطان بكل قوة وبالعلامات والعجائب الكاذبة»
فإذا أولى أن لا يأتي الشياطين في غير ذلك الحين إلا بآيات كاذبة

۲ وأيضاً ان المعجزات الصحيحة الصحيحة تحدث باستحالة في الأجسام. والشياطين لا
يقدر أن يحولوا جسماً إلى طبيعة أخرى فقد قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ۱۸ «ولست أرى
أن جسماً إنسانياً يجوز استحالته بوجه من الوجوه بعمل الشيطان أو سلطانه إلى أعضاء بهيمية»
فإذا ليس يقدر الشياطين أن يفعلوا معجزاتٍ صحيحة

۳ وأيضاً لا قوة لدليلٍ يتعلق بمتقابلين فلو جاز أن يفعل الشياطين معجزاتٍ صحيحة حملاً
على اعتقاد أمرٍ باطلٍ لم يكن في المعجزات الصحيحة قوة على إثبات حقيقة الإيمان وهذا باطلٌ فقد
قيل في مر ۱۶: ۲۰ «والرب كان يعمل معهم ويثبت الكلام بالآيات التي كانت تتبعه»

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب ۸۳ مب ۷۹ «كثيراً ما يُفعل بأعمالٍ سحرية
معجزاتٌ تشبه تلك المعجزات التي يفعلها خدام الله»

والجواب أن يقال يتضح مما مرَّ في مب ۱۰۵ ف ۸ ومب ۱۱۰ ف ۴ 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
إنسانٌ أيضاً ما يجاوز قدرة إنسانٍ آخر ومعرفته فحمل ذلك الآخر على التعجب من فعله حتى يخال
ذلك على نحو ما معجزة على أنه لا بدَّ 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 وطفادع حقيقة ولما هبطت نارٌ من السماء وأكلت بدفعةٍ واحدةٍ عيال أيوب وغنمه وثار اعصارٌ فهدم بيته وقتل ابناه (مما كان من أعمال الشيطان) لم يكن ذلك أشباحاً خيالية قاله أوغسطينوس في مدينة الله ك ٢٠ ب ١٩

إذا أُجيب على الأول بأنه يجوز أن يقال لأعمال المسيح الدجال انها آيات الكذب كما قال أوغسطينوس في الموضوع المتقدم ذكره اما لأنه سيخدع المشاعر البشرية بأشباح خيالية فيظهر أنه يفعل ما ليس يفعل أو لأنه إذا كان ذلك معجزاتٍ حقيقة سيجرُّ مع ذلك من يصدق به إلى الكذب

وعلى الثاني بأن الهيولى الجسمانية لا تتقاد لأمر الملائكة أحياناً أو أشراراً حتى يقدر الشياطين بقوتهم أن يحولوا الهيولى من صورةٍ إلى أخرى كما مرَّ في مب ١١٠ ف ٢ بل يقدر أن يستخدموا لانتماء 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 طفادع 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 بهيميٍّ وكبعث جسم الإنسان الميت وما يظهر حدوثه من ذلك بفعل الشياطين فليس أمراً حقيقةً بل ظاهرياً فقط وهذا يمكن حدوثه على نحوين من الداخل بأن يغير الشيطان خيال الإنسان بل مشاعره الجسمية أيضاً حتى يرى 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 شكلٍ ما حتى إذا تشكّل به يظهر فيه على وجهٍ محسوسٍ يقدر أيضاً أن يشكّل كل شيءٍ جسماني بكل صورةٍ جسمانية فيتشكل بها وهذا ما أراه أوغسطينوس بقوله في مدينة الله ك ١٨ ب ١٨ «ان خيال الإنسان الذي يتغير بأصناف أمورٍ فائتة الحصر حين التفكير أو الحلم أيضاً قد يبدو لمشاعر الغير متشكلاً بصورة بعض الحيوانات» وليس المراد بذلك ان قوة الإنسان الخيالية أو صورتها تبدو هي بعينها متشكلاً لحواس الغير بل ان الشيطان الذي يلقي في خيال إنسانٍ صورةً 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 فان غرض السحرة منه مجد أنفسهم وغرض القديسين مجد الله والسحرة يفعلون ذلك بتصرفات سرية والقديسون يفعلونه بتصرفٍ 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 إنسانٍ لا تُحظر عليه المحاربة بسبب ذلك فإن المسيح قد انتصر على مجرّبه انتصاراً مبيناً جداً فعاد مع ذلك إلى محاربتِهِ بحمله اليهود على قتله. فإذاً غير صحيح ان الشيطان المغلوب يكف عن المحاربة ٢ وأيضاً ان 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 غلب الشيطان امتنع عليه ان 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 وان 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 ان الشيطان يعيد الكرة أحياناً على من تركهُ 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 الخليقة الجسمية - وفيه ستة فصول

ثم يجب النظر في فعل الخليقة الجسمية وفي القدر الذي يُسند إلى بعض الاجرام. اما الأفعال الجسمية فالبحت فيها يدور على ست مسائل . ١ هل شيءٌ من الأجسام فاعلٌ . ٢ هل يوجد في الأجسام مبادئ بذرية . ٣ هل الاجرام العلوية علةٌ لما يُفعل هنا بالاجرام السفلية . ٤ هل هي علةٌ للأفعال البشرية . ٥ هل الشياطين خاضعةٌ لأفعالها . ٦ هل توجب ما يخضع لأفعالها

الفصلُ الأوَّلُ

هل شيءٌ من الأجسام فاعلٌ

يُنْتَخَبُ إلى الأوَّلِ بأن يقال: يظهر أن ليس شيءٌ من الأجسام فاعلاً فقد قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ٥ ب ٩ «من الأشياء ما هو مفعولٌ غير فاعل كالأجسام ومنها ما هو فاعلٌ غير مفعولٍ كالله ومنها ما هو فاعلٌ ومفعولٌ كالجواهر الروحانية»

٢ وأيضاً كل فاعلٍ ما عدا الفاعل الأوَّلِ يحتاج في فعله إلى موضوعٍ 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 انه كلما ازدادت كمية الجسم ازداد رزانةً وتثاقلاً عن الحركة. فإذاً ليس جوهرٌ جسمانيٌّ فاعلاً

٤ وأيضاً ان قوة الفعل تحصل لكل فاعلٍ من قربه إلى الفاعل الأوَّلِ. والأجسام في نهاية البعد عن الفاعل الأوَّلِ لكونه في غاية البساطة وهي في غاية التركيب. فإذاً ليس جسمٌ فاعلاً

٥ وأيضاً لو كان جسمٌ فاعلاً لا يعدو أن يفعل اما إلى صورةٍ جوهرية أو إلى صورةٍ عرضية لكنه ليس يفعل إلى صورةٍ جوهرية إذ ليس في الأجسام مبدأً للفعل إلا كيفيةً فاعلة وهي عرضية ولا يجوز أن يكون العرض علةً لصورةٍ جوهرية لأن العلة أفضل من المعلول. وكذا ليس يفعل إلى صورةٍ عرضية لأن العرض لا يتجاوز محله كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٩ ب ٤

لكن يعارض ذلك ان ديونيسيوس قال عن النار الجسمية عند ذكره خاصياتها

في مراتب السلطة السماوية ب 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 أنحاءٍ فمنهم من نفى الأفعال عن الأجسام بالكلية وهذا مذهب ابن جبرول في كتاب ينبوع الحياة حيث تمحلَّ إثبات عدم فعل شيءٍ من الأجسام بحججٍ أشار إليها إشارة فقط وان كل ما يظهر انه 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 معيَّنة والصور المفارقة مطلقة تشبه أن تكون كلية وعلى هذا كان يقول بأن الصور المفارقة عللٌ 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 مادةٍ 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 بشيءٍ 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 شيءٍ بالفعل من خصائص الفعل الذاتية من حيث هو فعلٌ ومن ثمَّه كان كل فاعلٍ يفعل ما يشبهه فإذاً من طريق ان شيئاً صورةً غير محدودة بهيولى مقيدة بالكم يكون فاعلاً مطلقاً وكلياً ومن طريق كونه صورةً محدودة إلى هيولى معينة يكون فاعلاً مقيداً وجزئياً وعلى هذا لو كانت النار صورةً مجردة كما ذهب الأفلاطونيون لكانت على نحو ما علة لكل نارية وأما صورة النار المعينة

التي في هيولى جسمانية معيّنة فهي علة لتلك النارية المخصوصة الصادرة من جسم معيّن إلى جسم معيّن ومن ثمّه 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 مبدأ 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 بين 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 طبيعةً 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 للأخر 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 واما الجسم فهو مركبٌ من القوة والفعل ولذلك هو فاعلٌ ومنفعلٌ

وعلى الثالث بأن الكمية لا تعوق الصورة الجسمانية عن الفعل بالإطلاق كما مرّ في جرم الفصل بل إنما توقعها عن أن تكون فاعلاً كلياً من حيث تتشخص بحلولها في المادة المقيدة بالكم وما استُدلّ 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 انه 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 وان 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. ومجاورة العرض محله في الفعل ليست منافيةً لحقيقته بل إنما ينافيها مجاوزته محله في الوجود اللهم إلا أن يتصوّر متصوّر ان 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

يُنخَطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن ليس في الهيولى الجسمانية مبادئ

بذرية فإن المبدأ يدل على شيءٍ من حيث هو ذو وجود روحاني. وليس يوجد شيءٌ في الهيولى الجسمانية وجوداً روحانياً بل وجوداً جسمانياً أي بحسب كيفية وجود ما هو موجودٌ 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 تُستخدَم بالحركة المكانية بل الأجسام فإذا لا يجوز القول بأن في الهيولى الجسمانية مبادئ بذرية

٣ وأيضاً ان البذر مبدأً فعليّ. وليس في الهيولى الجسمانية مبدأً فعليّ 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 مغايرةٌ 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 بطريقةً جسمانية ومرئية بذوراً خفيةً كامنةً 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 وُضِعَ أولاً للدلالة على تولد الاحياء الذي يقال له ولادة ولما كانت الاحياء تتولد من مبدأٍ متصلٍ كتولد الثمرة من

الشجرة والجنين من الأم المرتبط بها جُعِل اسم الطبيعة لكل مبدأ حركة موجود في المتحرك. وواضح ان 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 نباتٍ أو حيوانٍ وجودها في العلل الجزئية ثم هي موجودة في البذور التي تصدر عن الحيوان والنبات ولها إلى المعلولات الأخرى الجزئية نسبة العلل الأولية الكلية إلى المعلولات الأول التي تصدرها

إذا أُجيب على الأول بأن هذه القوى الفعلية والانفعالية في الأشياء الطبيعية وان لم يجز أن يقال لها مبادئ باعتبار وجودها في الهيولى الجسمانية لكنه يجوز أن يقال لها مبادئ بالنسبة إلى أصلها من حيث هي حاصلةً عن المبادئ التصورية

وعلى الثاني بأن هذه القوى الفعلية والانفعالية موجودة في بعض أجزاء جسمانية متى استخدمها الشياطين بالحركة المكانية لإصدار بعض المعلولات 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 بعلم 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 المركّبة 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 أنّ الاجرام العلوية هل هي علة لما يحدث في الاجرام السفلية يُتخطّى 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. فإذا 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 واقدر» 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 صادرةً عن الوحدة وكان غير المتحرك يلزم حالاً واحدةً والمتحرك يتغير إلى أحوالٍ متكررةً 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 أُجيب 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 والتكثف لم يكن حاجة إلى جعل مبدأ 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 مبدأ فعليّ فوق هذه الاستعدادات المادية ومن ثمّ أثبت الأفلاطونيون الصورة المفارقة التي بحسب المشاركة فيها تحصل الاجرام السفلية على الصور الجوهرية على أن هذا أيضاً قاصراً 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 مبدأ فعليّ 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 مشابهةً 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 اوغسطينوس بهذا أيضاً على نفي التنجيم لأن آثار النجوم تختلف في الجسمانيات أيضاً باختلاف استعداد المادة

الفصلُ الرَّابِعُ

في أنّ الاجرام العلوية هل هي علةٌ للأفعال الانسانية
يُنْتَخِطُ 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 إن 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 تُحسِّن 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 أفعالاً معينة كسائر الأشياء الطبيعية وهذا كله ظاهر الفساد ومنافٍ لما يُشاهد من أعمال

الناس. إلا أنه يجب أن يُعلم أن الاجرام العلوية قد تؤثر في العقل والارادة بالتبعية وبالعرض أي من حيث ان 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 وان كان للآلام التي في القوة الغضبية والشهوانية قوةً على عطف الإرادة إلا أنه لا يزال في قدرة الإرادة أن تتبع تلك الآلام أو تتبذها 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 ان الارادة في الناس على ما يصنعها كل يوم أبو الناس والالهة^(١). وإن قد ثبت ان العقل والارادة ليسا فعلين لآلتين جسميتين امتنع كون الاجرام العلوية علة للأفعال الإنسانية

إذا 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 مبدأٍ 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 يجمعون هذه الآلام قليلٌ عديدهم ولهذا يصح أن تصدق انباءُ المنجمين باعتبار الأكثر وخصوصاً على وجه العموم لا على وجه الخصوص إذ لا يمتنع ان إنساناً يجمع أهواءه باختياره ولهذا يقول المنجمون أيضاً ان الإنسان الحكيم يتسلط على النجوم أي من حيث يتسلط على آلامه

الفصلُ الخامسُ

في أنَّ الاجرام العلوية هل تقدر أن تؤثر في الشياطين

يُنْتَخَطَى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن الاجرام العلوية تقدر أن تؤثر في الشياطين فانهم يعذبون بعض الناس في بعض أوقات الامتلات القمرية ولذلك يقال لهؤلاء الناس معتزون في رؤوس الأهله ولو لم يكن الشياطين خاضعين لتأثير الاجرام العلوية لامتنع ذلك. فالشياطين إذاً يخضعون لأفعال الاجرام العلوية

٢ وأيضاً ان 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 ان الاجرام العلوية أقدر من الاجرام السفلية. والشياطين يُطْرَدون ببعض الاجرام السفلية أي ببعض الأعشاب والحجارة والحيوانات وبعض الأصوات والألفاظ والتصاووير والأشكال كما رواه اوغسطينوس عن فرفوروس في مدينة الله ك ١٠ ب ١١. فاولى إذن أن يكونوا خاضعين لفعل الاجرام العلوية

لكن يعارض ذلك ان 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 وايرادهم اشعاراً ونصوصاً لم يعرفوها قط وكجعل مستدعي الأرواح بعض التماثيل تتكلم وتتحرك وأشبه ذلك وقد حمل هذا الأفلاطونيون على القول بأن الشياطين حيوانات ذات أجسامٍ هوائيةٍ 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 بابدانٍ ومن ذلك يتضح انهم غير خاضعين لفعل الاجرام العلوية إلا بالذات ولا بالعرض ولا بالأصالة ولا بالتبعية

إذا أُجيب على الأول بأن تعذيب الشياطين للناس في بعض أوقات الامتلاآت القمرية يحدث لأمرين أولاً ليشينوا خليفة الله وهي القمر كما قال ايرونيموس 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 يُضلوا الناس فيعتقدوا ان في النجوم ألوهية وأما ثانياً فلأنهم يجدون الهولى 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 الحجاره 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

الفصلُ السادسُ

في أنّ الاجرام العلوية هل توجب ما يخضع لتأثيرها

يُنخِطى 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 الهولى بالضرورة متى كانت قدرة الفاعل بحيث تتناول الهولى بأسرها. وقدرة الاجرام العلوية تتناول هولى الاجرام السفلية بأسرها لكونها أعلى منها. فإذا بالضرورة تقبل الهولى الجسمانية آثار الاجرام العلوية

٣ وأيضاً إذا كان أثر الجرم العلوي لا يحصل بالضرورة فإنما ذلك لعدة مانعة 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 حلها 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 لنبتلان 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 علةٍ سابقة يلزم عنها بالضرورة كما أن تكوّن جسمٍ أرضيٍّ ناريٍّ في الطبقة العليا من الهواء وهبوطه إلى أسفل معلولٌ لقوةٍ سماويةٍ وكذا أيضاً وجود مادةٍ قابلة للاحتراق على سطح الأرض يمكن اسناده إلى مبدأ سماويٍّ وأما ملاقات النار الهابطة لهذه المادة واحراقها اياها فليس ذلك معلولاً لجسمٍ سماويٍّ 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 العلة الجزئية السفلية التي قد تتخلف عنها معلولاتها في الأقل

وعلى الثاني بأن قوة الجرم السماوي ليست غير متناهية فلا بد لحصول أثره من استعدادٍ معيّن 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 علةٍ أخرى ترجع إلى جرم سماوي على أنه علتها إلا أنه إذ كان اجتماع علتين حاصلاً بالعرض لا يرجع إلى علةٍ سماويةٍ كما مرّ في جرم الفصل



المبحثُ السادس عشرَ بعد المئة

في القَدَر - وفيه أربعة فصول

ثم يجب النظر في القدر والبحث في ذلك يدور على أربع مسائل . ١ في أنّ القدر هل هو . ٢ في انه في أي شيء هو . ٣ هل هو غير متحرك . ٤ هل جميع الأشياء خاضعة له

الفصلُ الأولُ

في أنّ القَدَر هل هو شيءٌ ما

يُنخَطَى إلى الأول بأن يقال: يظهر أنّ 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 قصدٍ فقد قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ٥ ب ٩ « fatum (أي القَدَر) مشتق من fando أي القول» فليس يحدث بالقدر إلا ما سبق فقائه وجزم به جازم. وما يحدث بقصدٍ فليس يحدث بالاتفاق أو الخبطة. فإذاً لو كانت الأشياء تحدث بالقَدَر لم يكن فيها خبطةً واتفاقاً

لكن يعارض ذلك ان ما ليس موجوداً فليس يصدق عليه حدٌ وقد حد بويسيوس القدر في كتاب التعازي نث ٦ بأنه «هيئةٌ حاصلة في الأشياء المتحركة بها تربط العناية الإلهية كل شيءٍ بنظامه» فالقدر إذن شيءٌ ما

والجواب أن يقال يُشاهد في الكائنات السفلية حدوث بعض الأشياء بالاتفاق أو الخبطة وقد يعرض أن يكون شيءٌ بالنسبة إلى العلل السافلة اتفاقياً ولكنه بالنسبة إلى علةٍ 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 علة عالية 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 علة عالية وهي الاجرام العلوية وعلى هذا فليس القدر شيئاً سوى حالٍ من أحوال النجوم فيها يصوَّر في الحشى أو يُولَد كل واحد لكن هذا باطل من وجهين اما أولاً فمن جهة الأمور الإنسانية فقد أوضحنا في المبحث الأنف ف ٤ ان الأفعال الإنسانية لا تخضع لتأثير الاجرام العلوية إلا بالعرض والتبع والعلة المقدِّرة لترتيبها ما يُفَعَل بالقدر لا بد أن تكون علة بالأصالة وبالذات لما يُفَعَل. وأما ثانياً فمن جهة كل ما يُفَعَل بالعرض فقد مرَّ في المبحث الأنف ف ٦ ان ما يحصل بالعرض ليس في الحقيقة موجوداً ولا واحداً وكل فعلٍ طبيعيٍّ فإنه ينتهي إلى واحدٍ ما فيستحيل إذن أن يكون ما يحصل بالعرض معلولاً بالذات لمبدأٍ فاعلٍ طبيعيٍّ. فإذاً ليس يمكن لطبيعة أن تفعل بالذات أن من يقصد حفر قبر يصيب كنزاً وواضح ان الجرم السماوي يفعل على طريقة المبدأ الطبيعي فتكون مفعولاته أيضاً في هذا العالم طبيعةً فإذاً يمتنع أن تكون قوةً فاعليةً للجسم السماوي علة لما يُفَعَل هنا بالعرض عن خبطةٍ أو اتفاقٍ ولذلك فالحق أن يُقال إنَّ ما يُفَعَل 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 يُعتَبَر 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 يُحدِّثه كما لو علم عالمٌ بوجود كنز دفين في مكانٍ ما فحمل فلاحاً جاهلاً بذلك على أن يحفر هناك قبراً وهكذا لا يمتنع أن ما يُفَعَل هنا بالعرض على أنه اتفاقيٌّ

يُسند إلى علة مرتبة 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 يفعل هنا خاضع للعناية الإلهية باعتبار سابق ترتيبها له ونطقها به على نحو ما يجوز لنا أن نثبت القدر وإن أبى العلماء القديسون استعمال هذا الاسم بسبب الذين كانوا يخصونه بقوة أوضاع النجوم ومن ثمه 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 العلة 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 موجود في المخلوقات

يُنخَطى 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. فإذا ليس القدر في المخلوقات بل في الله. فإذا ليس القدر في المخلوقات بل في الله

٢ وأيضاً أن للقدر إلى ما يفعل بالقدر نسبة العلة كما يدل عليه طريقة التعبير. والعلة الكلية بالذات لما يفعل هنا بالعرض هي الله وحده كما مر في الفصل الآنف. فالقدر إذن موجود 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 بويسيوس 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 قَدْر وهذا ما أراده بويسيوس 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 معيَّنة من الله لإصدار بعض المعلولات

إذاً أجيب على الأول بأن ترتيب العلل الثانية الذي يسميه اوغسطينوس هناك سلسلة العلل لا يقال له قَدْر إلا من حيث يتعلق بالله ولهذا إنما يطلق القدر على قدرة الله أو إرادته باعتبار معنى العليَّة واما باعتبار حقيقته الذاتية فهو هيئة العلل الثانية أو سلسلتها أي ترتيبها

وعلى الثاني بأن القَدْر يتضمن من حقيقة العليَّة 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 واحداً وإذا اعتبر بالنسبة إلى المعلولات أو العلل المتوسطة كان متكرراً وعلى هذا المعنى قول فرجيليوس الشاعر «تجذبك أقدارك»

الفصلُ الثالثُ

هل القدر غير متحركٍ

يُنخَطَى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن القدر ليس غير متحركٍ فقد قال بويسيوس في التعزية ك ٤ نث ٦ «ان نسبة سلسلة القدر المتحركة إلى بساطة العناية الثابتة كنسبة القياس إلى العقل وما يُؤد 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 متحركٍ لحدث ما يخضع له على وجهٍ ضروريٍّ وغير متحركٍ. ويظهر أن أخضع شيءٍ للقدر هو الحوادث المسندة إليه فيلزم أن لا يكون في الأشياء حادث بل أن تحدث كلها بالضرورة

لكن يعارض ذلك قول بويسيوس في الموضوع 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 بال العناية 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 المنافاة لثبات العناية الإلهية. فالحق إذن أن يُقال إنّ القدر باعتبار العلة الثانية متحرك وباعتبار خضوعه للعناية الإلهية ثابت لا بثبات الضرورة المطلقة بل بثبات الضرورة الشرطية على حدّ ما يُقال إنّ قولنا «إذا سبق علم الله بهذا فيسكون» شرطية صادقة أو ضرورية. ولهذا بعد أن قال بويسيوس 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

الفصلُ الرَّابِعُ

هل كل شيء خاضع للقدر

يُنخِطَى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن كل شيء خاضع للقدر فقد قال بويسيوس في التعزية ك ٢ نث ٦ «ان سلسلة القدر تحرك السماء والكواكب وتعدّل بين العناصر وتلبسها صوراً متغيرة بتحويل أحدها إلى آخر وهي تجدد كل مولودٍ ومفقودٍ بصدور مثله من الأجنة والبدور وتقيد أفعال الناس وحظوظهم برباط من العلة غير منحلٍ» 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 اوغسطينوس 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 ثابتٍ 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 أُجيب على الأول بأن كل ما ذُكر 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 باحداثة 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

الفصلُ الأوَّلُ

هل يقدر الإنسان أن يعلم إنساناً آخر

يُنْتَخِطُ إِلَى الْأَوَّلِ بِأَنْ يُقَالَ: يَظْهَرُ أَنَّ إِنْسَانًا لَا يَقْدِرُ أَنْ يَعْلَمَ إِنْسَانًا آخَرَ فَقَدْ قَالَ الرَّبُّ فِي مَتَّى ٢٣: ٨ «لَا تُدْعَوُا مُعَلِّمِينَ» وَكُتِبَ عَلَى ذَلِكَ أَيْرُونِيمُوسُ «لَثَلَا تَصَفُّوْا النَّاسَ بِصِفَةِ الْمَجْدِ الْإِلَهِيِّ» فَالْمُعَلِّمِيَّةُ إِذْنٌ خَاصَّةٌ بِالْمَجْدِ الْإِلَهِيِّ. عَلَى أَنَّ التَّعْلِيمَ خَاصٌّ بِالْمُعَلِّمِ فَهُوَ إِذْنٌ غَيْرُ مُقَدَّرٍ لِلْإِنْسَانِ بَلْ خَاصٌّ بِاللَّهِ

٢ وأيضاً لو كان يعلم إنساناً آخر لم يكن ذلك إلا من حيث يفعل بعلمه لاحداث العلم في آخر. والكيفية التي بها يفعل فاعلاً لإصدار مثله ككيفية فعلية. فيلزم كون العلم ككيفية فعلية كالحرارة

٣ وأيضاً لا بد لحصول العلم من النور العقلي وشبح الشيء المعقول. وليس يقدر إنسان أن يحدث شيئاً منهما في آخر. فإذاً 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 أحدٌ أن يعلم غيره بمعنى أن يحدث فيه العلم بإيراد الدلائل لأنه لا يعدو ان يورد له دلائل أمور

معلومةٍ أو أمورٍ مجهولةٍ فإن أورد له دلائل أمور معلومة كان العلم حاصلًا له قبل ذلك فلا يستفيده من المعلم وان أورد له دلائل أمور مجهولة لم يستفد بهذه الدلائل شيئاً كما أنه لو أورد موردًا للآتيني ألفاظاً يونانية يجهل معناها لا يقدر بذلك أن يعلمه. فإذا ليس يقدر إنسان أن يحدث العلم في إنسانٍ آخر بتعليمه إياه

لكن يعارض ذلك قول الرسول في ١ تيم ٢: ٧ «نُصِبْتُ أنا لها كارزاً ورسولاً... معلماً للأمم في الايمان والحق»

والجواب أن يُقال إنَّ في هذه المسئلة أقوالاً مختلفة فذهب ابن رشد إلى ان لجميع الناس عقلاً هيولانياً واحداً كما مرَّ في مب ٧٦ ف ١ و ٢ ومب ٧٩ ف ٥ وهذا يستلزم أن لجميع الناس أشباحاً معقولة غير مختلفة 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 فتتهياً على ما ينبغي للإدراك العقلي. وهذا القول صحيح من جهة أن العلم الذي في التلميذ وفي المعلم واحدٌ بعينه إذا اعتُبرت العينية من جهة وحدة المعلوم لأن حقيقة ما يعلم التلميذ والمعلم واحدة بعينها واما من جهة ان لجميع الناس عقلاً هيولانياً واحداً وأشباحاً معقولة غير مختلفة الا باختلاف الأخيلة فقط فهو باطلٌ كما مرَّ في المواضع المشار إليها. وذهب الأفلاطونيون إلى أن العلم حاصل 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 تهىء فقط لقبول الصور التي تستفيدها المادة الجسمانية بالمشاركة في المثل 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 يُحدِّث العلم في المتعلم بإخراجه إياه من القوة إلى الفعل كما في الطبيعيات ك ٨ م ٣٢. وبيان ذلك ان المعلولات الصادرة عن مبدأ خارج بعضها يصدر عن مبدأ خارج فقط كحدوث صورة البيت في المادة عن الصناعة فقط وبعضها يصدر تارةً عن مبدأ خارج وتارةً عن مبدأ داخل كحدوث الصحة في المريض تارةً عن مبدأ خارج أي عن صناعة الطب وتارةً عن مبدأ داخل كشفاء مريض بقوة الطبيعة. وهذه المعلولات يجب فيها اعتبار أمرين أحدهما ان الصناعة تحذو في فعلها حذو الطبيعة فكما أن الطبيعة تشفي المريض بافساد المادة المسببة المرض وتوجيهها إلى وجهةٍ ما ودفعها كذلك الصناعة أيضاً. وأيضاً فالمبدأ الخارج الذي هو الصناعة لا يفعل على أنه فاعلٌ أصيلٌ بل على أنه معاونٌ للفاعل الأصيل الذي هو المبدأ الداخل بتقويته إياه وتقديمه له الأدوات والمعاون التي تستعين بها الطبيعة على إصدار الأثر كما يقوي الطبيب الطبيعة ويمدّها بالأطعمة والأدوية التي تستعين بها على الغرض المقصود. والعلم يحصل في الإنسان عن مبدأ داخل كما يظهر في من يُحصّل 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 بالبداهة منذ البدء بعض مبادئ كلية لجميع العلوم فمن طبّق 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 يتأدى 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 أُجيب 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 ثمه 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 يُحدث العلم في التلميذ على طريقة الفاعل الطبيعي كما قال ابن رشد معترضاً في كتاب النفس ٣ حا ٥ فلا يلزم ان كون العلم كيفية فعلية بل هو مبدأً يهتدي به صاحبه في ما يعملهُ

وعلى الثالث بأن المعلم لا يُحدث 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 أمورٍ معلومة بوجهٍ اجمالي مختلطٍ ولكنها غير معلومةٍ بوجه الخصوص والتفصيل فمتى حصل حاصلٌ بنفسه على العلم لا يجوز أن يقال انه يعلم نفسه أو معلّم لنفسه إذ لم يكن له من قبل علمٌ كاملٌ كما يجب أن يكون للمعلم

الفصلُ الثانيُّ

هل يقدر الناس أن يُعلِّموا الملائكة

يُنْتَخَبُ إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الناس يقدرون أن يعلموا الملائكة فقد قال الرسول في افسس ٣: ١٠ «لَتُعَلِّمَ حِكْمَةَ اللَّهِ الْمُنْتَوَعَةَ لَدَى الرِّئَاسَاتِ وَالسَّلَاطِينِ فِي السَّمَاوِيَّاتِ بِالْكَنِيسَةِ» والكنيسة هي جماعة الناس المؤمنين. فإذا يعلم الملائكة بعض الأشياء بواسطة الناس

٢ وأيضاً ان الملائكة الأعلى الذين يستنبرون في الأمور الإلهية من الله مباشرةً يقدرون أن يُفَقِّهوا الملائكة الأدنى كما مرَّ في مب ١٠٦ ف ١ و ٣ ومن الناس من يتفقه في الأمور الإلهية من كلمة الله مباشرةً كما يظهر بالخصوص في الرسل كقوله في عبر ١: ٢ «كَلَّمْنَا أُخِيرًا فِي هَذِهِ الْأَيَّامِ فِي الْإِبْنِ» فإذا قد قدر بعض الناس على تعليم بعض الملائكة

٣ وأيضاً ان الملائكة الأدنى يتفقهون من الملائكة الأعلى. 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 مقا 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 الأعلىين بكشفهم لهم أفكارهم كما مرّ في مب ١٠٧ ف ٢ الا ان الملائكة الأعلىين لا يستتبرون من الأذنين في الأمور الإلهية. وواضح ان الناس الأعلىين يخضعون للملائكة الأذنين بنفس الوجه الذي به يخضع الملائكة الأذنون للملائكة الأعلىين وهذا بيّن من قوله تعالى في متى ١١: ١١ «لم يقم في مواليد النساء أعظم من يوحنا المعمدان ولكن الأصغر في ملكوت السماء أعظم منه» فإذا لا يستتير الملائكة أصلاً من الناس في الأمور الإلهية ولكن الناس يقدرون أن يكشفوا أفكار قلوبهم للملائكة بطريق التخاطب لأن معرفة خفايا القلوب خاصة بالله وحده

إذاً أجيب على الأول بأن اوغسطينوس قد شرح آية الرسول هذه في شرح تك ك ١٥ ب ١٩ بقوله ان «الرسول كان قال قبلها: لي أنا أصغر القديسين جميعاً أعطيت هذه النعمة أن اوضح 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 ان 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 ان «ذلك المكتوم لا يعرفه الملائكة في الله فقط بل يرونه في هذا العالم أيضاً عندما يتّم ويُعلن» كما قال اوغسطينوس 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 ايرونيوس 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 نكره

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 يقوون 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 أنّ الإنسان هل يقدر بقوة نفسه أن يغير الهيولى الجسمية

يُنخِطَى 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 تارةً بالصلوة وتارةً بالقوة كبطرس الذي أقام طابيتا من الموت بصلاته وامات حننيا وسقيرا الكاذبين بتوبيخه اياهما» 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 يُشاهد 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 إلاّ اما 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 يقدرون بقوتهم الطبيعية أن يغيروا الهيولى الجسمانية إلاّ باستخدامهم الفواعل الجسمانية لإصدار بعض المعلولات فبالأولى إذن لا تقدر النفس بقوتها الطبيعية أن تغير الهيولى الجسمانية إلاّ بواسطة بعض الأجسام إذا أُجيب على الأول بأنه يُقال إنَّ القديسين يفعلون المعجزات بقوة النعمة لا بقوة الطبيعة وهذا واضحٌ من قول غريغوريوس في الموضوع المتقدم ذكره «الذين هم أبناء الله من القوة لا غرو إذا قدروا بالقوة على فعل المعجزات»

وعلى الثاني بأن ابن سينا علَّل السحر بكون الهيولى الجسمانية من شأنها ان تنقاد للجوهر الروحاني أكثر من انقيادها لما في الطبيعة من الفواعل المضادة ولهذا متى كانت النفس قوية التصور تغيّرت بها الهيولى الجسمانية وبهذا علَّل الطَّرَفَ الساحر . على أننا قد أوضحنا في مب ١١٠ ف ٢ ان 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 الهواءَ المتصل إلى مسافةٍ محدودة وعلى هذا النحو إذا كانت المرايا جديدة صقيلاً يعرفها 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 لخبائة الشياطين اما بسماح 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 آلهِ جسمانية فلا بدّ لتصور النفس الإنسانية من تحرك الشوق الحسي مع فعل جسماني. وتصور النفس الإنسانية لا يكفي لتغيير الأجسام الخارجة إلا بتوسط تغيير جسمها الخاص كما مرَّ قريباً

الفصلُ الرَّابِعُ

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 الخارجة

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 قوةً 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 إنَّ 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 ان ليس جسم حياً بالنفس المفارقة. فإذا ليس ينقاد جسم لأمرها في الحركة المكانية وذلك باعتبار قوة طبعها وإلا فقد تُوتى بالقوة الإلهية ما هو فوق قوتها الطبيعية

إذا أُجيب 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 محدودةً 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 لضلال الكفرة الذين كانوا يعتقدون ذلك كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٠ ب ١١ وفم الذهب في خط ٢٩ على متى ولهذا يحتمل أن يكون سيمون الساحر قد انخدع من بعض الشياطين بايهامه إياه أنه نفس الطفل الذي كان قد قتله



المبحثُ الثامنَ عشرَ 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 المنى . ٢ هل تصدر مع ذلك النفس العقلية . ٣ هل ابدعت جميع النفوس معاً

الفصلُ الأولُ

في أنَّ النفس الحسية هل تصدر بالتناسل مع المنى

يُتخطَّى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن النفس الحسية لا تصدر بالتناسل مع المنى 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 المنى لا هي ولا جزء منها إذ لا يوجد جزء منها إلا في جزء من الجسم وليس في المنى جزء من الجسم لأن كل جزء من الجسم إنما يتكون من المنى أو بقوة المنى فإذا لا تصدر النفس الحسية عن المنى

٤ وأيضاً إذا كان في المنى مبدأً فاعلاً للنفس الحسية فهو اما يبقى بعد تولد الحيوان أو لا والأول مستحيلٌ للزوم كونه اما عين نفس الحيوان المتولد الحسية وهذا ممتنعٌ للزوم كون المولد والمتولد والصانع والمصنوع واحداً بعينه أو شيئاً آخر وهذا أيضاً ممتنعٌ فقد مرَّ في مب ٧٦ ف ١ ان ليس في الحيوان الواحد إلا مبدأً واحدٌ صوريٌّ وهو النفس. والثاني مستحيلٌ أيضاً في ما يظهر للزوم كون الفاعل يفعل لفساد نفسه وهو ممتنعٌ. فإذا امتنع تولد النفس الحسية مع المنى

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 كالمولدة من التعفن. والنفوس تصدر في هذه الحيوانات عن القوة التي في العناصر كقوله في تك ١ : ٢٠ «لَتُخْرَجَ المِيَاهُ زَحَافًا ذَا نَفْسٍ 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 مُبَدَعَةٌ 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 وفاعلة 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 الصُّور تصدر طبعاً إلى الوجود من فواعل طبيعية تنقل الهيولى من القوة إلى الفعل بقوة جسمية حاصلة فيها وكلِّما كان الفاعل أقدر كان قادراً على إيصال أثره إلى ما هو أبعد كما أن الجسم كلِّما كان أشدَّ حرارةً بلغت حرارته إلى ما هو أبعد. وعلى هذا فالأجسام الغير الحية التي هي أدنى في رتبة الطبيعة تولِّد ما يماثلها لا بواسطة بل بأنفسها كما تولِّد النار ناراً بنفسها وأما الأجسام الحية فلكونها أقدر تفعل لتوليد مثلها مباشرةً وبواسطة اما مباشرةً ففي فعل التغذية الذي به يولِّد اللحم لحمًا واما بواسطة

ففي فعل التوليد لأن قوةً فاعلةً تتبعت من نفس المولّد إلى بذر الحيوان أو النبات كما تتبعت قوة محرّكة من الفاعل الأصيل إلى الآلة. وكما لا فرق في أن يُقال إنّ شيئاً يتحرك من الآلة أو من الفاعل الأصيل كذلك لا فرق في أن يُقال إنّ نفس المتولد صادرة عن نفس المولّد 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 المولّدة لا تولد بقوتها فقط بل بقوة النفس كلها إذ هي قوة من قواها ولذا كانت قوة النبات المولّدة تولد نباتاً وقوة الحيوان المولّدة تولّد حيواناً وكلما كانت النفس أكمل كانت قوتها المولّدة تصدر أثراً أكمل

وعلى الثالث بأن تلك القوة الفعلية التي في المنى والمنبعثة عن نفس المولّد هي نوعٌ من حركة تلك النفس وليست نفساً أو جزء نفسٍ إلا بالقوة كما ليس في المنشار أو الفأس صورة السرير بل حركةً ما إلى تلك الصورة فإذاً لا يجب أن يكون لهذه القوة الفعلية آلة بالفعل بل محلها الروح المشتتمل عليه المنى الذي هو ذو رغوّة 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 إنّ 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 منى 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 واللاً لكان المولد والمتولد واحداً بعينه وكان ذلك أشبه بالتغذية والنمو منه بالتولد 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 بدنها 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

يُنخِطَى 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 واحداً 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 يُقال 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 تُبدر بالجماع»

والجواب أن يُقال 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 فالنفس لكونها مستقلة بفعل الحياة دون الجسم فهي قائمة بنفسها كما مر في مب ٧٥ ف ٢ فيصدق إذن عليها انها موجودة ومصنوعة. ولكونها جوهرًا مجرداً لا يجوز أن تصدر بالتولد بل بالابداع فقط فالقول إذن بصدر النفس العقلية عن المولد قولٌ بأنها ليست قائمة بنفسها وانها من ثمة تدثر بدثور البدن ولذا كان القول بصدر النفس العقلية بالتنازل مع المنى بدعة

إذا أُجيب 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 الحيوة ليس صادراً عن نفسه بل عن نفس الأم أو عن القوة المصوّرة التي في المنّي وكلا هذين باطلٌ لأن أفاعيل الحيوة كالشعور والاعتداء والنمو يمتنع صدورهما عن مبدأ خارجي فالحق إذن أن النفس توجد في الجنين قبل تلك الأفاعيل فتوجد فيه أولاً النفس الغاذية 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 ثمة ذهب آخرون إلى أن تلك النفس التي كانت في أول الأمر نباتية هي بعينها تترقى بفعل القوة التي في المنّي إلى أن تصير حساسة ثم تترقى أيضاً إلى أن تصير عاقلة لكن ليس بقوة المنّي الفعلية بل بقوة فاعلٍ 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 صورةٍ جوهرية تقبل الأكثر والأقل بل أن زيادة الكمال الأعظم تفعل نوعاً آخر كما تفعل زيادة الوحدة نوعاً آخر في الاعداد ويستحيل أن يكون لأنواع مختلفة صورةً واحدةً بالعدد. وأما ثانياً فللزوم كون تولد الحيوان حركةً متصلةً تنتقل يسيراً يسيراً من حال النقصان إلى حال الكمال كما يحدث في الاستحالة. وأما ثالثاً فللزوم أن لا يكون تولد الإنسان أو الحيوان تولدًا بالإطلاق لفرض كون محله موجوداً بالفعل لأنه لو كانت النفس النباتية توجد منذ البدء في مادة النسل ثم تترقى 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 مثبتي 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 التعفن. فالحق إذن ان النفس العقلية تُخلق من الله عند نهاية التولد 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 سفلاها إلى استعدادٍ في المادة كما ان قوة المنى تهىء المادة وقوة النفس تغيد الصورة في تولد الحيوان. وواضح مما مرَّ في مب ١١٠ ف ١ ان الخليفة 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 يولد مثله من حيث تنتهي المادة بقوة منيةٍ 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 أنّ النفوس البشرية هل أبدعت معاً منذ بدء العالم

يُنْتَخَطَّى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن النفوس البشرية أُبِدَعَت معاً منذ بدء العالم ففي تك ٢: ٢ «استراح الله من جميع عمله الذي عمل» ولو كان الله يُبَدِّع كل يوم نفوساً جديدة لم يصح ذلك القول فالنفوس إذا أُبِدَعَت كلها معاً

٢ وأيضاً ان الجواهر الروحانية من أخص كمال الكون فلو كانت النفوس تُبَدِّع 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 مطابق لمبدئه. والنفوس العاقلة تبقى بعد فناء البدن فإذا وُجِدَت

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 خُلِقَت 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 مفتقره 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 الان 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 المولود. وان 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 تُخلق حينما تفاض على الأبدان

إذا أُجيب على الأول بأن الله لم يكف في اليوم السابع عن كل عملٍ ففي يو ٥: ١٧ «أبي حتى الآن يعمل» بل عن ابداع أجناسٍ وأنواع جديدة لم يكن

لها سابقة وجودٍ على نحوٍ ما في الأعمال الأولى. والنفوس التي تُبدَع الآن قد وُجِدَت يشبهها النوعي في الأعمال الأولى التي فيها أبدعت 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 لانقائاً ان يبتدئ الله أعماله من ذلك ففي حك ١: ١٣ «لم يصنع الله الموت... لكنَّ المنافقين استدعوه بأيديهم وأقوالهم»



المبحثُ التاسع عشرَ بعد المئة

في تناسل الإنسان باعتبار البدن - وفيه فصلان

ثم يجب النظر في تناسل الإنسان باعتبار البدن والبحث في ذلك دور 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

الفصلُ الأولُ

في أنه هل يستحيل شيء من الغذاء إلى حقيقة الطبيعة الإنسانية

يُنْتَخَى 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 لامكن 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 اوغسطينوس 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 اوغسطينوس في
اعترافاته ك ٧ ب ١٠ «ولا أنت تحيلني إليك كطعام جسدك لكن الخ»

والجواب أن يُقال 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 ما كان من قوام تلك الطبيعة.
وللطبيعة اعتباران أحدهما على الإطلاق بحسب طبيعة

النوع والآخر بحسب وجودها في شخصٍ بعينه فحقيقة الطبيعة المطلقة يرجع إليها مطلق صورتها وهيولائها وحقيقة الطبيعة المقيّدة في شخصٍ 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 بعضٌ 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 مقوٍ لها حتى تمنع تأثير الحرارة الغريزية لئلا تفني الرطوبة الغريزية وذلك كما يضاف الرصاص أو القصدير على الفضة لئلا تَقْنَى بالنار. لكن هذا المذهب باطلٌ من وجوهٍ اما أولاً فلجامع الوجه في جواز حلول صورةٍ في هيولى أخرى وجواز مفارقتها هيولائها ولذا كان كل كائنٍ فاسداً وبالعكس. وواضحٌ ان الصورة الإنسانية يجوز أن تفارق الهيولى الحالة فيها والألم يكن الجسم الإنساني فاسداً فإذا يجوز أيضاً أن تحل في هيولى أخرى باستحالة شيءٍ آخر إلى حقيقة الطبيعة الإنسانية. وأما ثانياً فلأن جميع الأشياء المنحصرة هيولائها كلها في شخصٍ واحدٍ لا يوجد فيها للنوع الواحد إلا شخصٌ واحدٌ كما هو واضحٌ 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 المتخلخلات التي تتعاضم أقطار هيولاها أو من جهة جوهر الهيولى. وإذا بقي جوهر الهيولى وحده بعينه امتنع اطلاق التكثر عليه لأن شيئاً واحداً بعينه لا يحصل به تكثر لنفسه ضرورة ان كل كثرة تحصل عن قسمة ما فلا بد إذن من حصول جوهر غريب في الهيولى اما بالابداع أو باستحالة شيء آخر إليها فيلزم من ذلك انه لا يمكن تكثر هيولى إلا بالتخلخل كحصول الهواء عن الماء أو بإضافة شيء آخر كما تتكثر النار بإضافة الحطب أو بإبداع الهيولى. وواضح ان الهيولى لا تتكثر في الأجسام البشرية بالتخلخل والا لكانت أجسام الناس الكاملي 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 بضرٍ من التكثر لا يمكن أن يكون طبيعياً لأن الهيولى لا تمتد بطبعها إلا إلى كمية محدودة وليس ينمو شيء طبعاً إلا بالتخلخل أو باستحالة شيء آخر إليه وهكذا يلزم أن تكون كل أفاعيل القوة المولدة والغاذية اللتين يقال لهما قوتان طبيعيتان معجزاتٍ وهذا باطلٌ. ومن ثمه 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 ثابتة في هيولى معينة وهي حلت فيها أولاً حين تولد ذلك الشخص ولا تفارق أصلاً تلك الهيولى إلى أن يعرو ذلك الشخص الفساد الأخير وهم يقولون ان هذه الهيولى ترجع

بالأصالة إلى حقيقة الطبيعة الإنسانية إلا أنه إذ لم تكن هذه الهيولى كافية للكمية المقتضاة فلا بدّ من إضافة هيولى أخرى باستحالة الغذاء إلى جوهر المغتذي على قدر ما يكفي للنشوء المُقتضى ويقولون ان هذه الهيولى ترجع بالتبعية إلى حقيقة الطبيعة الإنسانية إذ لا تُقتضى للوجود الأولي للشخص بل لكميته والشئ الغريب الحاصل عن الغذاء لا يرجع في الحقيقة إلى حقيقة الطبيعة الإنسانية. إلا أن هذا أيضاً باطلٌ اما أولاً فلأن هذا القول يحكم في هيولى الأجسام المنتفسة كحكمه في هيولى الأجسام الغير المنتفسة التي وان كان لها قوة على توليد المثل في النوع ليس لها مع ذلك قوة على توليد المثل في الشخص وهذه القوة في الأجسام المنتفسة هي القوة الغازية فيلزم من عدم استحالة الغذاء إلى حقيقة الأجسام المنتفسة عدم زيادة شيءٍ عليها بالقوة الغازية. 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 قوةً في الفعل من النفس المنبعث عنها فإذا كان شيءٌ من المادة يلبس صورة الطبيعة الإنسانية بقوة المني كانت النفس أولى بأن تقدر على أن تطبع في الغذاء المتصل صورة الطبيعة الإنسانية الحقيقية بالقوة الغازية. 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 يقدّم ما يتولد من الغذاء بدلاً لما يتحلل. وكما أن ما كان هناك أولاً هو من حقيقة الطبيعة الإنسانية كذلك ما يتولّد 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 فسره ايرونيوموس

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 و شيئاً 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 مثل به الفيلسوف لذلك في الكتاب المشار إليه م ٣٩ و ١٨٨ امتنع التغيرات بين طبيعة المضاف والمضاف إليه لصيرورتها 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 اعتبر اللحم من جهة الصورة أي من جهة صورته فهو باق دائماً لبقاء طبيعة اللحم واستعداده الطبيعي دائماً وإذا اعتبر من جهة الهيولى فهو غير باق لكنه يتحلل ويعوض عنه تدريجاً كما يتضح في نار الاتون التي تبقى صورتها واما هيولاها فتقنى يسيراً ويقوم غيرها بدلاً منها

وعلى الثالث بأن المراد بالرطب الغريزي كل ما يقوم به قوة النوع وإذا فقد 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 منفصلة 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 وحينئذٍ ينقطع النشوء وأخيراً تعجز عن هذا أيضاً فيحصل التناقض ثم تتلاشى هذه القوة بتمامها فيموت الحيوان وذلك على حدة قوة الخمر المحيلة إليها الماء الممزوج بها فانها تضعف تدريجاً بمزج الماء إلى أن تصيراً خيراً كلها مائئة كما مثل بذلك الفيلسوف في الموضوع المشار إليه قريباً

وعلى الخامس بما قال الفيلسوف في الموضوع المذكور من انه متى استحالت مادة بنفسها ناراً يُقال إنَّ النار تتولد من جديد ومتى استحالت مادةً إلى نارٍ سابقة يُقال إنَّ النار تغتذي وعليه فلو خلعت المادة كلها معاً صورة النار واستحالت مادةً أخرى ناراً لكانت هذه ناراً مغايرة لتلك بالعدد ولكن لو جُعِلَ بدلاً من الحطب المُحرق تدريجاً حطبٌ آخر وهكذا إلى أن يفنى الحطب الأول بأسره بقيت النار دائماً واحدةً بالعدد لأن المضاف يستحيل إلى السابق. وكذا هو حكم الأجسام الحية التي يحصل فيها من الغذاء بدلٌ لما يُفقد بالحرارة الغريزية

الفصلُ الثانيُّ

في أنَّ المنِّي هل هو من فضل الغذاء

يُنْتَخَطَى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن المنى ليس من فضل الغذاء بل من جوهر المولد فقد قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ب ٨ «التوليد فعلٌ طبيعيٌّ مُصدِرٌ من جوهر المولد ما يتولد» وما يتولد فإنما يتولد من المنِّي. فالمنِّي إذاً من

جوهر المولد

٢ وأيضاً إنما يشبه الابن أباه من حيث يأخذ منه شيئاً ما. ولو كان المنى الذي منه يتولد شيء ما من فضل الغذاء لم يأخذ أحد شيئاً من جده وأسلافه الذين لم يحصل فيهم هذا الغذاء بوجه من الوجوه فلم يكن أحد بجده واسلافه أشبه منه بسائر الناس

٣ وأيضاً ان غذاء الإنسان المولد قد يكون من لحم الثور أو الخنزير ونحوهما. فلو كان المنى من فضل الغذاء لكان الإنسان المتولد من المنى أقرب نسباً إلى الثور والخنزير منه إلى أبيه وسائر أقاربه

٤ وأيضاً قال اوغسطينوس في شرح تك ك ١٠ ب ٢٠ «لم نكن في ادم باعتبار المبدأ المنوي فقط بل باعتبار الجوهر الجسماني أيضاً» ولو كان المنى من فضل الغذاء لم يكن الأمر كذلك. فإذا ليس المنى من فضل الغذاء

لكن يعارض ذلك أن الفيلسوف في تولد الحيوانات ك ١ ب ١٩ أثبت من وجوه متعددة أن المنى 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 بضربٍ 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 قوةٌ على إحالة الغير إلى مشابهة الطبيعة وإذا حفظ طبيعة ما انفصل عنه كان منحصراً في جزءٍ معين فلا يكون له قوةٌ 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 حياً وهذا باطلٌ. فالمنى إذاً ليس ينفصل عما كان كلاً بالفعل بل بالأحرى عما كان كلاً بالقوة وله قوةٌ على إصدار البدن كله منبعثة عن نفس المولّد كما مرّ في الفصل الأنف. 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 تأخذة القوة المولدة منياً وقد استدل 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 أجيب 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 لجده أن تكون مادة المنى

الجسمانية موجودة في الجد بل أن يكون في المنى قوة صادرة عن الجد بواسطة الاب
وبمثل ذلك يجاب على الثالث لأن النسب لا يُعْتَبَر من جهة الهيولى بل بالأحرى من جهة
انبعاث الصورة

وعلى الرابع بأنه ليس المراد بما أُورِدَ من كلام اوغسطينوس ان المبدأ المنوي 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 مني 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 مني الرجل. فان مثل هذه
الولادة كانت خليفةً بالله المتعالي على كل شيءٍ والمتبارك إلى دهر الداهرين. آمين

الجزء الأوّل

من

القسم الثاني

الفاتحة

لما كان يقال للإنسان انه مصنوعٌ على صورة الله على أن المراد بالصورة موجودٌ عقليّ 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 الأوّل

في غاية الانسان القصى بالاجمال - وفيه ثمانية فصول

وهنا يجب النظر أولاً في الغاية القصى 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 القصى للحياة البشرية تُجعل في السعادة وجب النظر أولاً في الغاية القصى بالاجمال ثم في السعادة. أما الأول فالبحث فيه يدور على ثماني مسائل . ١ هل من شأن الإنسان أن يفعل لغاية . ٢ هل ذلك خاصٌ بالطبيعة الناطقة . ٣ في أن أفعال الإنسان هل تستفيد حقيقتها النوعية من الغاية . ٤ هل للحياة البشرية غايةً قصى . ٥ هل يجوز أن يكون لإنسانٍ واحدٍ غايات قصى متعددة . ٦ في أن الإنسان هل يوجه كل شيءٍ إلى الغاية القصى . ٧ في أن الغاية القصى لجميع الناس هل هي واحدة بعينها . ٨ هل تشترك سائر المخلوقات في تلك الغاية القصى

الفصلُ الأوَّلُ

هل يليق بالإنسان أن يفعل لغايةٍ

يُنْتَخِطُ إلى الأول بأن يقال: يظهر أن ليس يليق بالإنسان أن يفعل لغايةٍ 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 لغايةٍ

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 شيءٍ لغايةٍ

٣ وأيضاً إنما يظهر أن الإنسان يفعل لغايةٍ متى فعل عن قصدٍ ورؤيةٍ. وهو يفعل أموراً كثيرة عن غير قصدٍ ورؤيةٍ بل عن غير فكرٍ كمن يحرك رجله أو يده أو يعبث بلحيته وهو مفكرٌ في أمورٍ أخرى. فإذاً ليس يفعل الإنسان كل شيءٍ لغايةٍ

لكن يعارض ذلك ان ما كان مندرجاً في جنس فهو منبعث عن مبدأ ذلك الجنس. والغاية مبدأً لما يعملها الإنسان كما يتضح من كلام الفيلسوف في الطبيعيات ك ٢ م ٨٥ و ٨٩. فإذاً يليق بالإنسان أن يفعل كل شيءٍ لغايةٍ

والجواب أن يُقال إنَّ الأفعال التي يفعلها الإنسان لا يسمَّى منها في الحقيقة إنسانياً إلا ما كان خاصاً بالإنسان من حيث هو إنسان. والإنسان يفارق سائر المخلوقات الغير الناطقة في كونه ربَّ أفعاله. فإذاً إنما يقال أفعالٌ إنسانية حقيقةً لما كان الإنسان رباً لها. والإنسان إنما هو ربُّ أفعاله بالعقل والإرادة ومن ثمَّ يُقال إنَّ الاختيار هو قوة الإرادة والعقل. فإذاً إنما يقال أفعالٌ إنسانية حقيقةً لتلك الأفعال الصادرة عن الإرادة المتعمدة. وما يفعلها الإنسان من غير ذلك فيجوز أن يقال له أفعال الإنسان لا أفعالٌ إنسانية حقيقةً 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. فإذا جميع الأفعال الإنسانية يجب أن تكون لغايةٍ إذا أُجيب على الأول بأن الغاية وان كانت آخراً في الدّرك 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 والّا لم يكن إنسانياً كما تقدم قريباً ويقال لفعلٍ إراديّ على نحوين أحدهما من حيث يصدر بأمر الإرادة كالمشي والتكلم والثاني من حيث يصدر عن نفس الإرادة كإرادة شيءٍ 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 إِبصار فهو يتعلق بموضوعٍ مُبصرٍ كذلك يستحيل أن يكون المشتَهى الأول وهو الغاية هو نفس الإرادة. ومن ثمه إذا كان فعل إنسانيّ هو الغاية القصوى يلزم أن يكون مأموراً به من الإرادة وهكذا يكون فعلٌ من أفعال الإنسان ولو الإرادة في الأقل يُفعل لغايةٍ. فإذا 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 إنسانيةً لعدم صدورها عن روية العقل التي هي المبدأ الخاص للأفعال الإنسانية ولذا كان لها ما يشبه الغاية الموهومة وليس لها غايةً معيّنة بالعقل

الفصل الثاني

في أنّ الفعل لغايةٍ هل هو خاص بالطبيعة الناطقة
يُتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الفعل لغايةٍ خاصٌ بالطبيعة الناطقة

فإن الإنسان الذي من شأنه أن يفعل لغايةٍ ليس يفعل أصلاً لغايةٍ مجهولة. وكثيرٌ من الأشياء لا تدرك الغاية اما لخلوها عن كل إدراك كالجماوات أو لعدم إدراكها حقيقة الغاية كالعجماوات. فيظهر إذاً أن الفعل لغايةٍ خاص بالطبيعة الناطقة

٢ وأيضاً ان الفعل لغايةٍ هو توجيه الفعل إلى الغاية. وهذا هو فعل النطق. فهو إذاً ممتنعٌ في ما خلا عن النطق

٣ وأيضاً ان 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 ان «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 ان الهيولى لا تحصل على الصورة إلا من حيث تتحرك من الفاعل إذ ليس يُخرَج شيءٌ نفسه من القوة إلى الفعل. والفاعل ليس يحرك إلا بقصد الغاية لأنه إذا لم يقصد معلولاً معيناً لم يرجح هذا على ذلك. 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 معينٍ بتحريكه من الرامي الموجه فعله إلى الغاية. فما كان ناطقاً يحرك نفسه إلى الغاية لكونه ربّ 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 شيءٍ إلى الغاية بل هو يتوجه إليها من الغير لأن نسبة الخليقة الغير الناطقة بأسرها إلى الله كنسبة الآلة إلى الفاعل الأصيل 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 كالجمادات أو غير مصورة كالجمادات

إذاً أجب على الأول بأن الإنسان متى فعل بنفسه لغايةٍ فإنه يدرك الغاية واما متى انفعل من غيره أو سيق 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 ممكنٌ للطبيعة الغير الناطقة لكن بفعلٍ ناطقٍ

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 جزئيٍّ. ومعلومٌ أن العلل الجزئية تتحرك من العلة الكلية كما أن قِيم المدينة المنوط به النظر في المصالح العامة يحرك بأمره جميع موظفي المدينة الخصوصيين فإذاً من الضرورة أن جميع غير الناطقات تتحرك إلى الغايات الجزئية من إرادة ناطقة تتناول الخير الكلي وهي الإرادة الإلهية

الفصلُ الثالثُ

في أنّ الأفعال الإنسانية هل تستفيد حقيقتها النوعية من الغاية
يُنخِطُ 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 الاتية. فإذا لا تستفيد الأفعال الإنسانية حقيقتها النوعية من الغاية

٣ وأيضاً ان شيئاً واحداً بعينه لا يمكن اندراجه إلا في نوعٍ واحدٍ. 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 فعلٍ وانفعالٍ 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 والتسخين 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 المتوِّد مطابقة لصورة الموِّد 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 المُنتهى وبذلك تقوم حقيقة الفعل أي بكونه صادراً عن شيءٍ باعتبار الفعل ومنتهاً إلى شيءٍ باعتبار الانفعال

وعلى الثاني بأن الغاية إنما هي موضوع الإرادة من حيث هي متقدمة في الاعتبار كما مرَّ في ف ١ وبهذا الاعتبار تفيد الفعل الإنساني أي الأدبي حقيقته النوعية

وعلى الثالث بأن الفعل الواحد بالعدد باعتبار صدوره مرةً واحدةً عن الفاعل ليس يُقصد به إلا غايةً 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 بفعلٍ واحدٍ بالنوع الطبيعي كما يجوز أن يُقصد بقتل الإنسان الذي هو واحدٌ بالنوع الطبيعي رعاية العدل وتشقي 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

الفصلُ الرَّابِعُ

هل للحياة الإنسانية غاية قصوى

يُتخطى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن ليس للحياة الإنسانية غايةً قصوى

بل هناك غايات متسلسلة إلى غير النهاية لأن الخير في حقيقته مفيضٌ لذاته كما يتضح من قول ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ مقا 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 فُرض منها يجوز أن يُتصور 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 يتناهي. 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 منافعٍ لحقيقته الغاية. فلا بدّ إذن من إثبات غاية قصوى واحدة

والجواب أن يُقال إنّ التسلسل في الغايات بالذات محال من كل وجهٍ 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 يبتدى الفعل فإذا ارتفع لم يبتدى أحد بفعل شيء. والمبدأ الذهني هو الغاية القصوى والمبدأ الخارجي هو أول الغاية. فالتسلسل إذاً مستحيل من الجهتين لأنه لو لم يكن غايةً قصوى لم يُشْتة شيءٌ ولم ينته فعلٌ ولم يسكن ذهن الفاعل ولو لم يكن أولٌ في ما إلى الغاية لم يبتدى أحد 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 فإذا 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 شيءٍ بعددٍ ووزنٍ ومقدارٍ» كما في حك ١١

وعلى الثاني بأن اعتبار العقل في الأشياء الحاصلة بالذات يبتدى من المبادئ المعلومة بالطبع ويبلغ إلى منتهى ما ومن ثمّه أثبت الفيلسوف في كتاب البرهان ١ م ٦ ان «لا تسلسل في البراهين» لأنه يُعتبر 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 تكثُر أفعال الإرادة المنعكسة على نفسها ليس له إلى ترتيب الغايات الأ نسبة عرضية وهذا واضح من أن الإرادة تنعكس على نفسها في فعلٍ واحدٍ بعينه مرةً أو أكثر على السواء

الفصل الخامس

هل يجوز أن يكون لإنسانٍ واحدٍ غاياتٍ قصوى متعددة

يُنخِطُ إلى الخامس بأن يقال: يظهر أنه يجوز أن تقصد إرادة إنسانٍ واحدٍ أموراً متعددة معاً على أنها غاياتٍ قصوى فقد قال اوغسطينوس 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 أمورٍ 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 شيءٍ لا يوجب فقدان حريتها. وهي قبل أن تجعل غايتها القصوى في شيءٍ كاللذة تقدر أن تجعلها في شيءٍ 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 يستقرّ فيه مستقرّ على أنه الغاية القصوى يستولي على شوق الإنسان لأن فيه دستور حياته وسيرته كلها ومن ثمه قيل عن النّهيمين في فيلبي ٣: ١٩ «إلهم 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 لإنسانٍ واحدٍ غاياتٍ قصوى متعددة مستقلة

والجواب أن يقال يستحيل أن تتعلق إرادة إنسان واحد بأمر متغايرة معاً

على أنها غايات قصوى ويمكن تحقيق ذلك من ثلاثة وجوه اما أولاً فلأنه لما كان كل شيء يشتهي كماله كان ما يشتهيته مشتبه على أنه خيرٌ كاملٌ ومكملٌ لنفسه هو الذي يشتهيته 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 يتكامل بمعنى أنه يوجد على وجه التمام» فإذا لا بد أن تملأ الغاية القصوى شهوة الإنسان بأسرها حتى لا يبقى شيء يشتهيته خارجاً عنها وهذا ممنوعٌ إذا كان يُقتضى لكمالهِ شيءٌ اجنبي عنها فإذا يستحيل أن تتعلق شهوة الإنسان بأمرين كلٌّ 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 واحدٍ. 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 وإن وُجِدَ أشياء متكررة غير متقابلة إلا أن الخير الكامل لشيءٍ يقابله وجود شيءٍ من كماله خارج عنه

وعلى الثالث بأن الجمع بين المتقابلات غير مقدور للإرادة وميلها إلى أمورٍ متكررة متغايرة على أنها غايات قصوى جمعٌ بين المتقابلات كما يتضح مما مرَّ في جرم الفصل

الفصل السادس

في أنّ 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 جِدِّي أي مقيد. والأمور الهزلية ليست جِدِّيَّة. فإذا ما يفعله الإنسان بالهزل لا يقصد به الغاية القصوى

٢ وأيضاً قال الفيلسوف في أول الإلهيات ب ٢ «العلوم النظرية تُطلب لنفسها» وليس يجوز مع ذلك أن يُقال إنّ كلاً منها غايةٌ قصوى. فإذاً ليس يشتهي الإنسان كل ما يشتهي لأجل الغاية القصوى

٣ وأيضاً كل من يوجه شيئاً إلى غاية فإنه يفكر في تلك الغاية. والإنسان ليس يفكر دائماً في الغاية القصوى في كل ما يشتهي أو يفعله. فإذاً ليس يشتهي الإنسان أو يفعل كل شيءٍ لأجل الغاية القصوى

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس 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 يشتهي لأجل الغاية القصوى وهذا ظاهرٌ من وجهين أولاً لأن الإنسان يشتهي كل ما يشتهي

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 كمالٍ تتوجه نحو الكمال المنتهي الحاصل بالغاية القصوى وثانياً لأن شأن الغاية القصوى في تحريك الشهوة كشأن المحرك الأول في سائر الحركات. ومعلوم أن العلل الثانية المحركة لا تحرك إلا باعتبار تحركها من المحرك الأول. فالمشْتَهَات 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 مُسْتَلَذَّة ومرْوَحَةٌ 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 يُفْتَكِرَ 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

يُنْتَخَبُ 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 غايةً 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 غايةً قصوى واحدة لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٣ ب ٤ «ان جميع الناس مشتركون في اشتهاء 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 اشتهاء 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 ذوقٍ لكن الألدّ عند بعضٍ 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 هدىً في غير محلها

وعلى الثاني بأن اختلاف الناس في مذاهب السيرة إنما يعرض لهم من اختلاف الأشياء التي تُلتَمَس فيها حقيقة الغاية القصوى

وعلى الثالث بأنه وان كانت الأفعال خاصة بالافراد الا أن مبدأ الفعل فيها هو الطبيعة التي تنزع إلى واحدٍ كما مرَّ في ف ٥

الفصلُ 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 محاكية 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 البخيل 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. وان 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 ثماني 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

يُنخَطَى 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 يُحرز 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 والجد 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 يتقدّر به ما يعرضه البيع والشراء. وواضح ان سعادة الإنسان يستحيل قيامها بالغنى الطبيعي إذ إنما يُطلب تحصيله للقيام بجوانح طبيعة الإنسان فلا يمكن أن يكون غاية الإنسان القصى 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 فيُطلب تحصيله لأجل الغنى الطبيعي لأنه لا يُلتمس إلا لأنه يُشترى 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

القصوى قائمة بالغنى

إذاً 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 تناهيها ليس كعدم تناهي 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 واشتبهت 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

يُنخَطَى إلى الثاني بأن يقال: يظهر ان سعادة الإنسان قائمة بالكرامة لأن السعادة هي ثواب الفضيلة كما قال الفيلسوف في الخليقات ك ١ ب ٨. والكرامة

أخص ما تتاب به الفضيلة في ما يظهر كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٤ ب ٣ فهي إذن
أخص ما تقوم به السعادة

٢ وأيضاً ان ما يليق بالله وبذوي المراتب الخطيرة يظهر أنه أخص ما تقوم به السعادة التي
هي الخير الكامل. والكرامة هي كذلك كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٨ ب ١٤ وكقول الرسول
في ١ تيمو ١: ١٧ «لله وحده الكرامة والمجد» فالسعادة إذن قائمة بالكرامة

٣ وأيضاً ان أعظم ما يشتهييه 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 الخلقيات ك ١ ب ٥. فالسعادة إذن ليست قائمة
بالكرامة

والجواب أن يقال يستحيل قيام السعادة بالكرامة إذ إنما يُكْرَم 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 الأصالة

إذاً أُجيب 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

سابقٍ فيهم وتحقيقاً له لا لأن الكرامة تجعلهم حُطراً

وعلى الثالث بأنه من الاشتهاء 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 حُطّر أو سعداء

الفصلُ الثالثُ

في أن سعادة الإنسان هل هي قائمة بالنباهة أو بالمجد

يُنخِطَى 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 المزمع أن يتجلى فينا» فالسعادة إذًا قائمةٌ بالمجد

٢ وأيضاً ان الخير مفيضٌ 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 علمٍ جليٍّ مقرونٍ بالحمد كما قال امبروسيوس. فإذا سعادة الإنسان قائمةٌ بالمجد

٣ وأيضاً ان السعادة هي أبقى الخيرات. وكذا هي نباهة الشأن أو المجد في ما يظهر إذ به يحصل الناس بوجهٍ ما على الأبدية وعلى ذلك قول بويسيوس في التعزية ك ٢ نث ٧ «يظهر انكم تخلّفون الخلود لأنفسكم بافتكاركم بمجد الزمان المستقبل» فالسعادة إذن قائمةٌ 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 كثيرٌ 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 ثمه 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 المعلول 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 ثمه 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 ثمه 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 فان كانت تلك المعرفة صادقة كان ذلك الخير صادراً عن خيرٍ موجودٍ في ذلك الإنسان فهو إذاً يستلزم وجود سعادة سابقة كاملة أو مبتدئة وان كانت تلك المعرفة كاذبة لم تكن مطابقة للواقع فلم يكن ذلك الخير في من

اعتبر 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

الفصل الرابع

هل السعادة قائمة بالسلطة

يُتخطى 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 تسب الآلهة» فالسعادة إذن قائمة بالسلطة

٢ وأيضاً ان السعادة هي الخير الكامل. وقدرة الإنسان على سياسة غيره أيضاً بما يلائم خيرٌ متناهٍ في الكمال وهذا حاصلٌ لذوي السلطان. فالسعادة إذن قائمة بالسلطة

٣ وأيضاً لما كانت السعادة أعظم ما يُشتهي 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 بويسيوس 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 شيئاً وجميع الخيرات المتقدم ذكرها مشتركة بين الأخيار والأشرار. والثاني ان من حقيقة السعادة أن تكون كافية بنفسها كما في الخليقات 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 شيئاً لأحد وهذا جائز في تلك الخيرات المتقدمة ففي جا ٥ : ١٢ «قد يُدَّخِرُ الغِنَى لمضرة مالكه» وقس عليه الثلاثة الأخرى. والرابع ان الإنسان يتوجه إلى السعادة بالمبادئ الداخلة لتوجهه إليها بالطبع والخيرات الأربعة المتقدمة معلولة لعل 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 فإذاً لا يمكن أن يستعمل سلطته في سوى الخير وليس كذلك الناس فإذاً ليس يكفي للسعادة أن يكون الإنسان مشابهاً لله في السلطة حتى يكون مشابهاً له في الخيرية

وعلى الثاني بأنه كما أن من أحسن الأمور يُحسِن المتسلط استعمال سلطانه

في سياسته غيره كذلك من أقبح 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 بشيءٍ من خيارات البدن

يُتَخَطَّى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن سعادة الإنسان قائمةٌ بخيرات البدن ففي سي ٣٠:
١٦ «لا غنى خَيْرٌ من عافية الجسم» والسعادة تقوم بالأفضل. فهي إذن قائمةٌ بعافية البدن

٢ وأيضاً قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٥ مقا ١ «الوجود أفضل من الحيوة والحيوة 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 الشيءُ أعمَّ كان متوقفاً على مبدأ أعلى لأنه كلما كانت العلة أعلى تناولت قدرتها أموراً أكثر. وكما تُعتبرُ علية العلة الفاعلة بحسب التأثير كذلك تعتبرُ علية الغاية بحسب الشهوة. فإذاً كما أن العلة الفاعلة الأولى هي التي تؤثر في جميع الأشياء كذلك الغاية القصوى هي التي تشتهى من الجميع. والوجود أعظم ما يُشتهى 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 الحيوة والأسد بالشجاعة والظبي بالعدو. فإذاً ليست سعادة الإنسان قائمةً 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 أمر 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 ان 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 مرّ بيانه في ق ١ م 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 غايةً لجميع خيرات البدن فيستحيل إذاً قيام السعادة التي هي الغاية القصوى بخيرات البدن

إذاً أجيب على الأول بأنه كما أن النفس هي غاية البدن كذلك البدن غاية للخيرات الخارجة فكان من الصواب أن يُفضّل خير البدن على الخيرات الخارجة المعبر عنها بالغنى كما يُفضّل خير النفس على جميع خيرات البدن

وعلى الثاني بأن الوجود إذا اعتُبر بالإطلاق من حيث يشتمل في نفسه على كل كمال الوجود فهو أفضل من الحيوية ومن جميع الكمالات اللاحقة لها فهو على ذلك يتضمن في نفسه جميع ما يلحقه من الخيرات وعلى هذا المعنى يُحمل كلام ديونيسيوس. وأما إذا اعتُبر 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 الموضوع 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

يُنخِطَى 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 واحدٍ لماذا يريد أن يلتذ مدعاةً إلى الضحك كما في الخلقيات 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 فإذاً 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 قائمةً بها لم يكن وجه لنفيها عن البهائم»

والجواب أن يقال لما كانت الملاذ البدنية معلومةً للأكثر أُطلق عليها اسم اللذات كما في الخفقيات ك ٧ ب ١٣ غير أن السعادة لا تقوم بها بالأصالة لأن ما كان من ماهية شيءٍ غيرٍ وعرضه الخاص غيرٍ كما أن كون الإنسان حيواناً ناطقاً مائتاً غيرٍ وكونه ضاحكاً غيرٍ. فإذا لا بد من اعتبار أن كل لذةٍ عرضٌ خاص لاحق للسعادة أو لشيءٍ منها إذ إنما يلتذ ملتذٌ بحصوله على خيرٍ ملائمٍ له أما فعلاً أو رجاءً أو تذكراً في الأقل والخير الملائم ان كان كاملاً فهو سعادة الإنسان أو ناقصاً فهو سعادة بالمشاركة قريبة أو بعيدة أو ظاهرة على الأقل ومن ذلك يتضح ان اللذة اللاحقة للخير الكامل أيضاً ليست ذات السعادة بل شيئاً لاحقاً لها كعرضٍ 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 ان 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 افرادٌ غير متناهية. ومن ذلك يتضح ان الخير الملائم للبدن والصادر عنه اللذة البدنية بإدراك الحس ليس بخير الإنسان الكامل لكنه شيءٌ يسيّر بالقياس إلى خير النفس ومن ثمَّ قيل في حك ٧ : ٩ «جميع

الذهب بازاء الحكمة قليلاً 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. فإذا كما أن الخير يُشْتَهَى لذاته كذلك اللذة تُشْتَهَى لذاتها لا غيرها إذا أُريد باللام الدلالة على العلة الغائية وأما ان 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 المُشْتَهَى

وعلى الثاني بأنه إنما يكون الشوق إلى اللذة المحسوسة شديداً لأن أفعال الحواس لما كانت مبادئ لمعرفة كان الشعور بها أشد ولهذا أيضاً كانت الذات 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 ان كل لذةٍ تلحق خيراً ما وبعضها يلحق ما هو الخير الأعظم وبالذات

الفصل السابع

هل سعادة الإنسان قائمة بشيءٍ من خيرات النفس

يُنْتَخَبُ إلى السابع بأن يقال: يظهر أن السعادة قائمةٌ بشيءٍ من خيرات النفس لأن السعادة خيرٌ من خيرات الإنسان وخيرات الإنسان على ثلاثة أقسام خيرات خارجة وخيرات البدن وخيرات النفس. وقد مرّ في الفصلين الأنفين ان السعادة ليست قائمةً 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 الأخر. والسعادة أحبُّ شيءٍ إلى الإنسان بدليل ان كل شيءٍ يُحبُّ ويُشتهى لأجلها فهي إذن قائمةٌ بخيرٍ من خيرات الإنسان ولكنها ليست قائمةً بخيرات البدن فهي إذن قائمةٌ بخيرات النفس

٣ وأيضاً ان الكمال شيءٌ في المتكمل والسعادة كمالٌ للإنسان فهي إذاً شيءٌ فيه وقد مرَّ في ف ٥ انها ليست شيئاً في البدن فهي إذن شيءٌ في النفس فهي إذاً قائمةٌ بخيرات النفس لكن يعارض ذلك ان ما به تقوم الحياة السعيدة يجب أن يُحبَّ لنفسه كما قال اوغسطينوس 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 ان الغاية تطلق على أمرين نفس الشيء الذي نشتهي نيله واستعمال ذلك الشيء أو نيله أو احرازه فان 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 حقيقةً 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

إذاً 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 إنَّ السعادة قائمةٌ بشيءٍ من خيرات النفس

وعلى الثاني بأنه إذا اقتصرنا على اعتبار ما نحن بصدده فالسعادة تُحَبُّ غاية المحبة على أنها الخير المُشْتَهَى والصديق يُحَبُّ 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 فسَيُنظَر 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

الفصلُ الثامن

هل سعادة الإنسان قائمةٌ بخيرٍ مخلوقٍ

يُنْتَظَى إلى الثامن بأن يقال: يظهر أن سعادة الإنسان قائمةٌ بخيرٍ مخلوقٍ 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 مرَّ في ق ١ م ب ٧٥ ف ٧ ومب ١٠٨ ف ٨ ومب ١١١ ف ١ يظهر أن سعادة الإنسان قائمةٌ ببلوغه درجة الملاك بوجه من الوجوه

٢ وأيضاً ان الغاية القصوى لكل شيءٍ تقوم بكمال حالته ولهذا كان الجزء لأجل الكل على أنه غايته. ونسبة مجموع المخلوقات بأسرها الذي يقال له عالمٌ أكبر إلى الإنسان الذي يقال له عالمٌ أصغر كما في الطبيعيات ك ٨ م ١٧ نسبة الكامل إلى الناقص. فإذاً سعادة الإنسان قائمةٌ بمجموع المخلوقات كلها

٣ وأيضاً إنما يصير الإنسان سعيداً بما يسكن عنده شوقه الطبيعي. وشوق الإنسان لا يتناول من الخيرات ما هو أجلُّ من أن يطيقه. وهو قاصرٌ عن إطاقه الخير المجاوز حدود الخليفة بأسرها. فيظهر إذاً أنه يجوز أن يصير سعيداً بخيرٍ مخلوقٍ وهكذا تكون سعادة الإنسان قائمةٌ بخيرٍ مخلوقٍ

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس 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 الربُّ الهه»

والجواب أن يقال يستحيل أن تكون سعادة الإنسان قائمةً بخيرٍ مخلوقٍ 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 خيراتٍ» 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



المبحثُ الثالث

في أنَّ السعادة ما هي - وفيه ثمانية فصول

ثم ينبغي النظر في أنَّ السعادة ما هي وما تقتضيه. والبحث في الأول يدور على ثماني مسائل . ١ في أنَّ السعادة هل هي شيءٌ غير مخلوق . ٢ في أنها إذا كانت شيئاً مخلوقاً هل هي فعلٌ . 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

الفصلُ الأوَّلُ

في أنَّ السعادة هل هي شيءٌ غير مخلوق

يُنْتَخَى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن السعادة شيءٌ غير مخلوق فقد قال بويسيوس في التعزية ك ٣ نث ١٠ « لا بد من الاقرار بأن الله هو السعادة بعينها »

٢ وأيضاً ان السعادة هي الخير الأعظم. وصفة الخير الأعظم تصدق على الله فإذا إذ 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 شيءٍ على أنه غاية لها سوى الله الذي لا يجب أن يَتَمَنَّعَ إلا به كما قال اوغسطينوس في التعليم المسيحي ك ١ ب ٥ و ٢٢ فالسعادة إذن هي الله بعينه

لكن يعارض ذلك ان ليس شيءٌ مجعولٌ غير مخلوقٍ. وسعادة الإنسان شيءٌ مجعولٌ 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 نيله كما أن المال هو غاية البخيل والثاني نيل ذلك الشيء المُشْتَهَى أو احرازه أو استعماله أو التمتع به كما لو قيل ان احراز المال هو غاية البخيل والتمتع باللذات البدنية هو غاية الشَّبِقِ 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 حاصلًا 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 شيءٍ آخر أو بالمشاركة فيه بل بذاته. والناس سعداء بالمشاركة كما يقال لهم آلهة بالمشاركة على ما قال بويسيوس في الموضوع المتقدم ذكره والمشاركة في السعادة التي باعتبارها يقال للإنسان سعيداً أمرٌ مخلوقٌ

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 كاملة 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 يشغل آخر أو بالراحة. فإذا ليست السعادة فعلاً
لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات 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 المصدرى 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 مرّ 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 إنّ 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 صرّح بماهية السعادة كاشفاً عما به يصير الإنسان إلى هذه الحالة وهو فعلٌ ما ولذلك قال هو أيضاً في الخليقات 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 موضوعٍ خارجٍ كالأحراق والقطع وهذا يستحيل أن يكون سعادةً إذ ليس فعلاً وكمالاً للفاعل بل للمنفع ك ما 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 كمالاً أقصى وكان ما يمكن أن تبلغه الأشياء الصالحة للسعادة من درجات الكمال مختلفاً باختلافها يجب 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 بفعلٍ يصلهم بالخير الغير المخلوق وهذا الفعل فيهم واحدٌ دائمٌ 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 سعادةٍ كاملةٍ 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 سعاداً 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 وحدةً واتصالاً كانت حقيقة السعادة فيه أكمل ولذلك كان في الحياة العملية التي تشغل بأمرٍ كثيرة من حقيقة السعادة أقل مما في الحياة النظرية التي تشغل بأمر واحد وهو ملاحظة الحق على أن الإنسان وان لم يفعل أحياناً هذا الفعل بالفعل إلا أنه لشدة استعداده له يُقدر أن يفعله دائماً وإذ 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 أنّ السعادة هل هي فعل الجزء الحسي أو العقلي فقط
يُنْتَخَى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن السعادة قائمة بفعل الحس أيضاً

إذ ليس في الإنسان فعلاً 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 بويسيوس «السعادة حالة كاملة باجتماع الخيرات كلها» ومن الخيرات ما هو محسوس 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 يتكلم بها في جميع أجزائه لم تكن كذلك. وبعض القوى النفسانية تتكلم بالأفعال الحسية. فإذاً لا بد للسعادة من الفعل الحسي

لكن يعارض ذلك ان الحيوانات العجم مشاركة 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 مرّ 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 مرّ 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 الحيوة

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 الحيوة وعلى الثالث بأن السعادة الكاملة يتكامل فيها الإنسان كله إلا ان الجزء الأدنى يحصل له الكمال من فيض الجزء الأعلى وبالعكس 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 يُنخبط 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 محاذية 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 الثالث 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 حاصلٌ على شيءٍ 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 ان السعادة لا بد فيها من أمرين أحدهما أنيبتها والثاني ما هو بمنزلة عرض ذاتي لها وهو اللذة المقارنة لها فباعتبار انيتها الذاتية يستحيل أن تكون قائمة بفعل الإرادة فواضح مما تقدم في ف ١ ان 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 ان اشتهاء الغاية ليس إدراكاً لها بل حركة إليها واستلذاذ الإرادة بها معلولٌ لحصولها وليس الحصول معلولاً للاستلذاذ فلا بد إذن من شيءٍ غير فعل الإرادة به تحصل الغاية لذي الإرادة وهذا مشاهدٌ في الغايات المحسوسة لأنه لو كان المال يُحرز بفعل الإرادة لأحرزه مبتغيه حالاً

منذ أول إرادته إياه وهو في مبدأ إرادته إياه غير حاصل له وإنما يحزره بقبضه إياه بيده أو بنحو ذلك ومتى أحرزته 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 سكت الإرادة عندها واستلذت بها. فإذا ما هية السعادة قائمة بفعل العقل وأما اللذة اللاحقة للسعادة فمرجعها الإرادة كقول اوغسطينوس 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 فاضحى 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 تشتبهها الإرادة إلا أن الحركة إليها تبتدئ في الإرادة ولهذا كان آخر ما يلحق إدراك الغاية وهو الاستلذاذ أو التمتع راجعاً إلى الإرادة وعلى الرابع بأن المحبة تفضل المعرفة في التحريك لكن المعرفة متقدمة عليها في الإدراك إذ «ليس يُحبُّ الا ما يُعرَف» كما قال اوغسطينوس 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 كاستعدادٍ لائقٍ بها وأما الإرادة الصالحة فإنما تُجعل في عداد الخيرات التي بها يصير السعيد سعيداً من حيث هي توقان إليها وذلك كما تدرج الحركة في جنس منتهاها كاندراج الاستحالة في جنس الكيفية

الفصل الخامس

في أنّ السعادة هل هي فعل العقل النظري أو العملي

يُنخِطُ إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن السعادة قائمة بفعل العقل العملي فإن الغاية القصوى لكل من المخلوقات قائمةً 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 ثمه 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 الأفرح الأبدى»

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 انه ما هو الأفضل فيه كما في الخليقات ك ٩ ب ٤ و ٨ وك ١٠ ب ٧ كان هذا الفعل أخص الأفعال بالإنسان والذها لديه . وأما ثانياً فمن أن النظر العقلي يُلتَمَس بالخصوص لنفسه وفعل العقل لا يُلتَمَس لنفسه بل للفعل الخارج والأفعال الخارجة متجهة إلى غاية 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 الأفعال والانفعالات الإنسانية كما في الخليقات ك ١٠ ب ٧ و ٨

إذاً أُجيب 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 جداً

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

يُنْتَخَبُ إلى السادس بأن يقال: يظهر أن سعادة الإنسان قائمة بمطالعة العلوم النظرية فقد قال الفيلسوف في الموضوع 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 ان 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 ان «العلوم النظرية تُلتَمَسُ لأنفسها» فالسعادة إذن قائمة بمطالعة العلوم النظرية

٣ وأيضاً ان سعادة الإنسان هي كماله الأقصى. وكل شيء يكمل باعتبار خروجه 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 لمية ما يفعله وفطنة ناقصة في بعض العجاوات لما لها من بعض الغرائز الخاصة التي تؤدي بها إلى أفعال تشبه أفعال الفطنة. وتحقيق ذلك ان مطالعة العلم النظري لا تعدو قوة مبادئه لاندرج العلم كله بالقوة في مبادئه. والمبادئ الأولى للعلوم النظرية تُستفاد بالحس كما يتضح من كلام الفيلسوف في 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 يُشترَك 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
إذاً 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
يُنْتَظَى 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 ان سعادة الإنسان القصوى قائمة بمشاهدة الملائكة بالعقل
٢ وأيضاً ان 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 فانها تكمل باتصالها بطبيعة أعلى كما أن غاية كمال الجسم ان يتصل
بالطبيعة الروحانية. والملائكة أعلى طبعاً من العقل الإنساني. فإذا غاية كمال العقل الإنساني أن
يتصل بالملائكة برويتهم 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 الآنف ان سعادة الإنسان الكاملة لا تقوم بما هو كمالاً للعقل بالمشاركة بل بما هو كمالاً له بالذات ولا يخفى ان 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 حقٌّ بالمشاركة. والملائكة موجودون بالمشاركة لأن وجود الله وحده هو عين ذاته كما مرّ بيانه في ق ١ م ٣ ف ٤ ومب ٥١ ف ١ فيلزم إذن ان الله وحده حقٌّ بالذات وان السعادة الكاملة قائمة برؤيته العقلية على أن ذلك لا ينفي ان رؤية الملائكة يقوم بها ضرب من السعادة الناقصة أعلى أيضاً مما يقوم بمطالعة العلوم النظرية

إذا أُجيب 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 مخلوقةً من الملائكة لاتصال الإنسان حينئذٍ بمبدئه. لكن قد مرّ في ق ١ م ٩٠ ف ٣ ان هذا القول باطل. فإذا إما غاية كمال العقل الإنساني باتصاله بالله الذي هو مبدأ وجود النفس وانارتها والملاك إنما ينير على أنه خادم كما مرّ في ق ١ م 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

يُنخِطَى 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 عقلٍ ماهية معلولٍ 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 انّية 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 صادرٌ 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 معلولٍ مخلوقٍ ولم يدرك من الله إلا انّيته فقط لم يتصل كماله بالعلة الأولى مطلقاً بل لا يزال فيه شوقٌ طبيعيٌّ 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 المشتَهى وبهذا المعنى تكون غاية الطبيعة العالية والسافلة بل جميع الأشياء واحدةً بعينها كما مرّ 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



المبحثُ الرَّابِعُ

في مقتضيات السعادة - وفيه ثمانية فصول

ثم يجب النظر في مقتضيات السعادة والبحث في ذلك يدور على ثماني مسائل . ١ في أنَّ السعادة هل تقتضي اللذة . ٢ أيُّ 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 مجتَمع الاصدقاء

الفصلُ الأوَّلُ

في أنَّ 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 الخلقيات ك ١١ ب ٩ فالسعادة إذن لا تقتضي إلا الرؤية فقط

٢ وأيضاً ان السعادة خيرٌ كافٍ بنفسه غاية الكفاية كما قال الفيلسوف في الخلقيات 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 الخلقيات ك ١٠ ب ٧. واللذة عاقبة عن فعل السعادة «لأنها تفسد اعتبار الفطنة» كما في الخلقيات 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 أنحاءٍ أولاً على أنه توطئةٌ أو تمهيدٌ له كما يُقتضى التهذيب للعلم وثانياً على أنه مكملٌ له كما تُقتضى النفس لحيوة الجسد وثالثاً على أنه معاونٌ خارجٌ له كما يُقتضى الأصدقاء لعمل شيءٍ ورابعاً على أنه مصاحبٌ 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 إذاً أجيب على الأول بأنه بحصول المثاب على ثوابه تسكن إرادته بهذا تقوم اللذة. فاللذة إذن داخله في حقيقة الاثابة

وعلى الثاني بأن اللذة تحصل برؤية الله فإذاً من يرى الله فلا يمكن أن يفتقر إلى اللذة وعلى الثالث بأن اللذة المصاحبة فعل العقل ليست عائقة منه بل معززة له كما في الخليقات ك ١٠ ب ٤ لأن ما نفعه بلذة فاننا نفعه بأكثر تروٍ وثبات وأما اللذة الأجنبية عن الفعل فقد تكون عائقة عنه تارةً بالذهول لأن ما نلتذ به نكون أشد انشغالاً فيه وما دما منشغلين في أمرٍ انشغالاً شديداً فلا بد أن يذهل بالناس عن غيره وتارةً بسبب المضادة كما أن لذة الحس المضادة للعقل تمنع لاعتبار 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 الخلقيات 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 تشتهي 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 إن هذه المسئلة عرضها الفيلسوف في الموضوع المتقدم ذكره ولم يحلها 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 منافٍ 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 الشبيبة» 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 اللذات لأجل الأفعال. وليس يجب أن يُحكّم على شيءٍ بالإطلاق بحسب ترتيب الشهوة الحسية بل بحسب ترتيب الشهوة العقلية

وعلى الثالث بأن المحبة لا تلتزم 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 أنّ السعادة هل تقتضي الاحاطة

يُنخِطُ 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 بالاستلذاز به. فلا حاجة إذن إلى أمرٍ ثالثٍ 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 أمرٍ ثالثٍ 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 الكليل 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 شيءٍ ما وثانياً بنسبة المحب الخارجية إلى المحبوب وهي على ثلاثة أنحاءٍ فقد يكون المحبوب حاضراً عند المحب وحينئذٍ لا يُلتَمَسُ وقد لا يكون حاضراً ويستحيل احرازه وحينئذٍ أيضاً لا يُلتَمَسُ وقد يمكن احرازه لكنه فوق قدرة المُحرزِ بمعنى أنه لا يمكن الحصول عليه حالاً وهذه هي نسبة الراجي إلى المرجو وعنهما 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 لعقلٍ مخلوق أن يحيط بالله والثاني امسك شيءٍ 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 شيءٍ وما يسكن عند ذلك الشيءٍ واحدٌ بعينه

وعلى الثالث بأن الاحاطة ليست فعلاً مغايراً للرؤية بل نسبةً إلى الغاية الحاصلة ومن ثمة كان موضوع الاحاطة أيضاً هو الرؤية أو الشيء المرئي الحاضر

الفصلُ الرَّابِعُ

في أنَّ السعادة هل تقتضي استقامة الإرادة

يُنخَطَى 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 ازكياؤ فقد قال اوغسطينوس في كتاب الرجوع ١ ب ٤ «لا أُثبِت قولي في الصلوة: أيها الإله الذي شئت ان لا يعرف الحق إلا الأزكياؤ: لجواز أن يُردَّ بأن كثيراً من غير الأزكياؤ أيضاً يعرفون أشياء كثيرة حقة» فالسعادة إذن لا تقتضي استقامة الإرادة

٢ وأيضاً ان المتقدم لا يتوقف على المتأخر. وفعل العقل متقدّم 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 للانقياء القلوب فانهم يعاينون الله» وفي عبر ١٢ : ١٤ «اقتفوا السلام مع الجميع والقداسة التي بدونها لا يعاين الرب أحد»

والجواب أن يُقال إنّ 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 ثمّ 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 مرّ 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 أوجب على الأول بأن كلام اوغسطينوس على معرفة الحق وليس هذا نفس ماهية الخيرية

وعلى الثاني بأن كل فعلٍ من أفعال الإرادة فإنه يصدر عن فعلٍ من أفعال العقل إلا أن بعض أفعال الإرادة متقدّم على بعض أفعال العقل لأن الإرادة تقصد نحو فعل العقل الغائي الذي هو السعادة ولذلك تقتضي السعادة قبلها ميل الإرادة المستقيم كما أن اصابة المرّمى تقتضي قبلها حركة السهم المستقيمة

وعلى الثالث بأنه ليس يبطل كل ما يُقصد به غايةً 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

يُنْتَخَطَى 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 مفارقٍ 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 عنى 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 الموضوع 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 الموضوع المذكور. فهي إذن ليست سعيدة

لكن يعارض ذلك قوله في رو ١٤ : ١٣ «طوبى للأموات الذين يموتون في الرب»

والجواب أن يُقال إنَّ 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 فعلٍ عقلي في هذه الحياة دون الشج الخيالي الذي يحصل في آلة جسمية كما مرَّ 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 «نجترئ 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 مرّ 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 شيءٍ على نحوين أولاً لقيام ماهيته كما تُقتضي 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 فكما كانت النفس أكمل في طبيعتها كان فعلها الخاص القائمة به
سعادتها أكمل ومن ثمّ 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 لسببٍ 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 ثمّ 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 جزءٍ له فإذا فسد الكل فاما أن ينعدم الجزء بالكلية كما تنعدم

أجزاء الحيوان بفساده أو انه إذا بقيت أجزاؤه كان لها وجودٌ 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 مستقلةٌ بوجودها فلها إذن بعد مفارقة البدن وجودٌ كاملٌ وهكذا يجوز أن يكون لها فعلٌ كاملٌ وان لم يكن لها طبيعة كاملةً

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 بيضاء بعد انتزاعها وعلى الرابع بأن شيئاً يُمنع من آخر على نحوين أي اما لمضادةٍ بينهما كما يمنع البردُ فعل الحرارة ومنع الفعل على هذا النحو منافٍ للسعادة أو لنقصٍ ما أي لعدم حصول الممنوع على كل ما يُطلب لكمالها من كل وجهٍ ومنع الفعل على هذا النحو لا ينافي السعادة بل ينافي كمالها من كل وجهٍ 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 المُشتهى لأنها لا تحرز ذلك الخير من جميع الوجوه التي تروم احرازه بها ولذلك فمتى عادت إلى البدن تزداد السعادة بالامتداد لا بالاشتداد 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 الأذنون 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

يُنخِطَى 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 الآنف. فالسعادة إذن لا تقتضي شيئاً من أحوال البدن

٣ وأيضاً كلاً ما 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 فتسُرُّ قلوبكم وتزهو 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 الخلفيات 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 أوغسطينوس في مدينة الله ك ١٢ ب ٢٦ قول فرفوروس «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 وجهٍ تقتضي كمال حال البدن سابقاً ولاحقاً أما سابقاً فلما قال أوغسطينوس في شرح تك ك ١٢ ب ٣٥ من أنه «إذا كان البدن على حال يتعسر ويستثقل معها تدبيره على أنه لحم فاسدٌ يثقل النفس كان عائقاً للعقل عن رؤية السماء العظمى» ثم تحلّص من ذلك إلى أن قال «فمتى لم يبقَ 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 أوغسطينوس 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

إذاً أجيب على الأول بأن السعادة لا تقوم بالخير الجسماني على أنه موضوعها إلا أنه يجوز أن يزيد في زخرفها أو كمالها

وعلى الثاني بأن البدن وإن 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 أنّ السعادة هل تقتضي خيراتٍ خارجة

يُنخِطُ إلى السابع بأن يقال: يظهر أن السعادة تقتضي خيراتٍ خارجة أيضاً لأن ما يوعد به القديسون ثواباً لهم يرجع إلى السعادة وقد وُعدَ القديسون خيراتٍ خارجة كالمطعم والمشرب والغنى والمُلك 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 خارجةً ولو كانت حقيرةً 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 إنّ 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 الخلقيات 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 لمزولة 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 نزولها 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 حاجةً إلى هذه الخيرات البدنية كما في الخلقيات ك ١٠ ب ٨

إذاً أجيب 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 عمّا سواه وبالمك رفعة الإنسان إلى درجة اتصاله بالله

وعلى الثاني بأن هذه الخيرات الخادمة للحياة 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 بالسّموات 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

الفصلُ الثامنُ

في أنّ السعادة هل تقتضي مُجتمع الأصدقاء

يُنخِطُ 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 يفترق 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 داخلٍ 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 أُجيب على الأول بأن المجد الذي هو ذاتي للسعادة هو ما يحصل عليه الإنسان عند الله لا عند الإنسان

وعلى الثاني بأن قول بويسيوس محمولٌ على الخير الذي لا يُستغنى به تمام الاستغناء وهذا لا محل له هنا لاستغناء الإنسان بالله عن كل خيرٍ آخر

وعلى الثالث بأن كمال المحبة إنما هو ذاتي للسعادة من جهة محبة الله لا من جهة محبة القريب فلو لم يكن الآ نفس واحدة متمتعة بالله لكانت سعيدة وان لم يكن ثمَّه قريبٌ فتحبه على أن محبة القريب على فرض وجوده لازمةٌ 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 ثماني 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 خليقة 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

يُنخَطى 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. والعجاوات 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 تَوَدَّبه يا رب»

والجواب أن يُقال إنَّ 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 وإرادته على اشتهاه فهو إذن يقدر على إدراك السعادة. ويظهر ذلك أيضاً من أن الإنسان يقدر على رؤية الذات الإلهية كما مرَّ 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 بالبدهة والطبيعة النطقية تدركه بالنظر والبحث كما يتضح مما مرّ في ق ١ م 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 الزماني. 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 م ٨٤ ف ٧ وم 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

الفصلُ الثَّاني

هل يجوز أن تتفاوت الناس في درجات السعادة

يُنخَطَى 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 ثوابٌ متساوٍ ففي متى ٢٠: ١٠ ان جميع الذين عملوا في الكرم «أخذوا كل واحد ديناراً» لأنهم أثبوا 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 شيءٍ أعظم من الأعظم. فإذا يمتنع وجود
سعادةٍ 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 فائتٍ لا يسكن شوقه وان لم يكن ثمَّه خيرٌ فائتٌ يمكن تحصيله
امتنع أن يكون شيءٌ 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 الحيوية الخالدة» والمقام الذي
يُنابُ به في الحيوية الخالدة هو السعادة بعينها فالسعادة إذن درجات مختلفة وليس للجميع سعادة
متساوية

والجواب أن يقال قد مرَّ 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 واحدٌ 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 إنَّ السعادة هي الخير الأعظم من حيث هي إحرارٌ كاملٌ للخير
الأعظم أي تمتعٌ كاملٌ 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 سعيداً بك وحدك»

الفصل الثالث

هل يجوز أن يكون إنسان سعيداً في هذه الحياة

يُتَخَطَّى 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 يجوز أن يكون إنسان 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 ومحبهه 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. والأكثرون 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 إنسان 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 شيءٍ من المشاركة في السعادة لكن لا على السعادة الكاملة والحقيقية ويمكن اعتبار ذلك من وجهين اما أولاً فمن حقيقة السعادة بالاجمال لأن السعادة من حيث هي الخير الكامل والكافي تنفي كل شرٍ وتملاً كل شوق وانتقاء كل شر في هذه الحياة مستحيلٌ لخضوعها لشرورٍ كثيرةٍ يتعذر اجتنابها كالجهد من جهة العقل والهوى الفاسد من جهة الشهوة والآلام الكثيرة من جهة البدن كما تتبع ذلك اوغسطينوس بتدقيق في مدينة الله ك ١٩ ب ٥ و ٨ وما بينهما. وكذا لا يمكن أن يمتلئ الشوق إلى الخير في هذه الحياة فإن الإنسان يتشوق طبعاً إلى بقاء ما يحزره 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 مرّ بيانه في ق ١ مب ١٢ ف ٢. ومن ذلك يتضح انه لا يمكن لأحدٍ أن يدرك السعادة الحقيقية والكاملة في هذه الحياة

إذا أُجيب على الأول بأن بعضاً يقال لهم سعاداً في هذه الحياة أما لرجائهم إدراك السعادة في الحياة المستقبلية كقوله في رو ٨: ٢٤ «بالرجاءِ حُلِّصْنَا» 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 المشاركِ 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 الحيوة نوعاً من السعادة لشبه ما بالسعادة الحقيقية وهكذا لا يخطئون بالكلية في اعتبارهم هذا

الفصلُ الرَّابِعُ

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 متغيّر في طبيعته فيظهر إذن أنه يشترك في السعادة على نحوٍ متغيّرٍ 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 الخارجة 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 الخلقيات 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 اوريجانوس قد شايح بعض الأفلاطونيين في ضلالهم فصار إلى أن الإنسان يجوز أن يشقى بعد السعادة القصوى إلا أن هذا بيّن البطلان من وجهين اما أولاً فمن اعتبار حقيقة السعادة بالاجمال فإن السعادة لكونها الخير الكامل والكافي يجب أن يسكن عندها شوق الإنسان وتتفي كل شراً . 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 شراً لأن الكذب شر للعقل كما أن الصدق خيرٌ له على ما في الخلقيات ك ٦ ب ٢ وإذا كان فيه شرٌ 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 يحرزها الإنسان ويرغب في تركه فهو اما غير كافٍ ويُلتمس 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 «أوتيتُ كل صنف من الخير معها» أي مع رؤية الحكمة بالعقل وهي أيضاً لا يصاحبها مكروهٌ فقد قيل عن رؤية الحكمة بالعقل في حك ٨ : ١٦ «ليس في معاشرتها مرارةٌ ولا في الحيوة معها غمةٌ» 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 يمتنع 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 فاعلاً 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 أُجيب 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 منتهىٌ بسبب حالة الخير القائمة بالسعادة بالمشاركة فيه فإذا سبب مبدئها غيرٌ وسبب عدم منتهائها غيرٌ

الفصل الخامس

في أنّ الإنسان هل يقدر أن يدرك السعادة بقوة طبعه

يُنْتَخَطَى 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 الخلقيات 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 إنّ 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 مخلوقٍ 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 أوجب على الأول بأن الطبيعة كما لم تحرم الإنسان ضرورياً بعدم جعلها له سلاحاً وكسائاً 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 مستحيلٌ 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 الخفيات 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 تقتقر في إدراكه إلى مساعدة خارجية كما قال الفيلسوف في كتاب السماء ٢ م ٦٠ و٦٦ 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 واحدٍ جاز صدورهما عن قوةٍ واحدةٍ وأما إذا كانا من نوعين مختلفين فليس ذلك ضرورياً إذ ليس كل

ما يقدر أن يؤثر استعداد المادة يقدر أن يُولي 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

الفصلُ السادسُ

في أنّ الإنسان هل يدرك السعادة بفعل خليقةٍ أعلى

يُنخِطُ إلى السادس بأن يقال: يظهر أن الإنسان يجوز أن يصير سعيداً بفعل خليقةٍ 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 الساقلة 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 خليقةٍ 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 يُوتي النعمة والمجد»

والجواب أن يقال لما كانت كل خليفة خاضعةً لشرائع الطبيعة من حيث هي ذات قدرة محدودة وفعلٍ محدودٍ كان ما يفوق الطبيعة المخلوقة متعذراً على قدرة شيءٍ من المخلوقات ولذا إذا وجب حدوث شيءٍ فوق الطبيعة حدث عن الله مباشرةً كبعث الميت وإبراء الأكمه ونحوهما. وقد أسلفنا في الفصل الآنف ان السعادة خيرٌ فائق الطبيعة المخلوقة فيستحيل إذن ايلؤها بفعل شيءٍ 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 ان الإيصال إلى الغاية القسوى يكون إلى القوة العالية والقوى السافلة تساعد على إدراك تلك الغاية القسوى 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 القسوى من جهة بعض السوابق التي يتهيأ بها لإدراكها. وأما الغاية القسوى فإنما يدركها بفعل الفاعل الأول الذي هو الله

وعلى الثاني بأنه متى وُجِدَت صورةٌ بالفعل في شيءٍ وجوداً كاملاً وطبيعياً جاز أن تكون مبدأً للتأثير في آخر كما يسخن الحار بالحرارة لكن إذا وجدت في شيءٍ وجوداً ناقصاً وغير طبيعي لم يجز 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 يُرى الله موجوداً في الله على وجهٍ كاملٍ وطبيعي وفي كل من المخلوقات على نحوٍ 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 مباشرةً

الفصل السابع

في أن نيل الإنسان السعادة من الله هل يقتضي أعمالاً سالحة

يُنْتَظَى إلى السابع بأن يقال: يظهر أن نيل الإنسان السعادة من الله لا يقتضي أعمالاً سالحة من قبله لأن الله لكونه فاعلاً ذا قدرة غير متناهية لا يقتضي في فعله مادة سالحة 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 الأنف بل على أنها استعدادات لها فقط. فإذا الله الذي لا يقتضي في فعله استعدادات سالحة يولي السعادة دون أعمال سالحة

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 فعلٍ من جهة الخليفة فهو قد أبدع كلاً منها دفعةً واحدةً كاملاً في نوعه. فيظهر إذن أنه يولي الإنسان السعادة دون أعمال سالحة

٣ وأيضاً قال الرسول في رو ٤ «طوبى للإنسان الذي يحسب له الله براً بدون أعمالٍ» 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 ضرورةً لإدراك الغاية القصوى ضرورة ما يجب من استعداد الهيولى لقبول الصورة إلا أن

هذا لا يستدل منه على وجوب كون سعادة الإنسان مسبوقاً بشيء 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

إذا أُجيب 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 الخليقة لأنه أبداع 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 ابناء 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 تقاض 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

الفصلُ الثامنُ

هل يتوق كل إنسانٍ إلى السعادة

يُتخطى إلى الثامن بأن يقال: يظهر أن ليس جميع الناس يتوقون إلى السعادة إذ ليس أحدٌ يقدر أن يتوق إلى ما جهله لأن الخير المُدرَك هو موضوع الشهوة كما في كتاب النفس ٣ م ٢٩ و٣٤ 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 الممّثل أنتم كلكم تريدون أن تكونوا سعداء ولا تريدون أن تكونوا أشقياء لقال اما استثبته كلٌّ 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 و ٧. ولما كان الخير هو موضوع الإرادة كان الخير الكامل للإنسان ما يشبع إرادته من كل وجهٍ فكان اشتهاؤ السعادة هو اشتهاؤ 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 فإذا ليس يريدها الجميع بهذا الاعتبار

وبذلك يتضح الجواب على الأول

وأجيب على الثاني بأنه لما كانت الإرادة تابعة لإدراك العقل فكما يعرض أن يكون شيءٌ واحداً بالذات ومختلفاً بالاعتبار كذلك يعرض أن يكون شيء واحد 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 وضرورةً 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 يُشْبَعُ 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» وان كان ما قبله وهو قوله «السعيد من أحرز كل ما يريده» تعريفاً جامعاً بنفسه لو أحسنَ اعتباره



المبحث السادس

في الإرادي وغير الإرادي - وفيه ثمانية فصول

لما كان لا يُبَلَّغ إلى السعادة إلا ببعض الأفعال وجب من ثمة النظر في الأفعال الإنسانية لنعلم أي الأفعال يفضي بالإنسان إلى السعادة وأيها يحول دونها ولما كانت الأفعال تتعلق بالافراد كان كمال كل علمٍ عملي بالنظر الجزئي فإذا كان موضوع البحث الأدبي هو الأفعال الإنسانية وجب أن يُنظَر فيها أولاً بوجه العموم وثانياً بوجه الخصوص. اما بالعموم فيُنظَر 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 اما الأول فمدار البحث فيه على أمرين الأول حالة الأفعال الإنسانية والثاني تفصيلها. ولأن الأفعال الإنسانية لا تُطلَق حقيقةً الا على الأفعال الإرادية من حيث أن الإرادة هي الشوق النطقي الخاص بالإنسان يجب النظر في الأفعال من حيث هي إرادية فسيُنظَر 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 أنّ الأفعال الإنسانية هل يوجد فيها إراديّ . ٢ هل يوجد إرادي في الحيوانات العجم . ٣ هل يمكن وجود الإرادي دون فعل . ٤ هل يمكن قسر الإرادة . ٥ في أنّ القسر هل يؤثر غير الإرادي . ٦ هل يؤثره الخوف . ٧ هل تؤثره الشهوة . ٨ هل يؤثره الجهل

الفصلُ الأوّلُ

في أنّ الأفعال الإنسانية هل يوجد فيها إراديّ

يُنخَطَى إلى الأوّل بأن يقال: يظهر أن ليس في الأفعال الإنسانية إراديّ لأن الإراديّ ما كان مبدؤه في نفسه كما يتضح من قول غريغوريوس النيصّي 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 المُشْتَهَى وهو خارجٌ عن الإنسان وبمثابة محرك غير متحرك كما في كتاب النفس ٣ م ٥٤ . فإذاً ليس في الأفعال الإنسانية إراديّ

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 إراديّ

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 إراديّ

والجواب أن يقال لا بد أن يكون في الأفعال الإنسانية إراديّ وتحقيق ذلك ان لبعض الأفعال أو الحركات مبدأ في نفس الفاعل أو في نفس ما يتحرك ولبعضها مبدأً خارجاً عنه فان الحجر متى تحرك صعداً كان مبدأً هذه الحركة خارجاً عن الحجر ومتى تحرك سفلأً كان مبدأً هذه الحركة في نفس الحجر ومن الأشياء المتحركة من مبدأً داخلي ما يحرك نفسه ومنها ما لا يحرك نفسه لأنه لما كان كل فاعل أو متحرك يفعل أو يتحرك لغاية كما مرّ في ١ ف ١ كان ما يتحرك تحركاً كاملاً من مبدأً داخلي هو ما فيه مبدأً داخليّ ليس ليتحرك فقط بل ليتحرك إلى الغاية وحدث شيء لغاية يقتضي معرفة الغاية بوجه ما فإذا كل ما يفعل أو يتحرك من مبدأً داخلي فإن كان عالماً بالغاية نوعاً من العلم فهو حاصل في نفسه على مبدأً فعله ليس ليفعل فقط بل ليفعل لغاية أيضاً وان لم يكن عالماً بالغاية أصلاً فهو وان كان حاصلأً في نفسه على مبدأً الفعل أو الحركة ليس حاصلأً في نفسه على مبدأً الفعل أو التحرك لغاية بل ذلك حاصل له من آخر يُلقِي فيه مبدأً 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 مبدأً ليس ليفعل فقط بل ليفعل لغاية أيضاً ولذا لما كان كلا الأمرين فيه أي فعله وفعله لغاية صادريين عن مبدأً داخلي يقال لحركته وأفعاله إرادية. على أن اسم الإرادي يدل على كون الحركة والفعل صادريين عن ميل المتحرك والفاعل ومن ثمّ فالإرادي على ما عرفه ارسطو وغريغوريوس النيصي ليس «ما كان مبدؤه داخلياً» فقط بل مع قيد «العلم» أيضاً. فإذا لما كان الإنسان بالأخص يُدرك غاية فعله ويحرك نفسه كان الإراديّ موجوداً بالأخص في أفعاله

إذا أُجيب على الأول بأن ليس كل مبدأً مبدأً 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 ان 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 المغيّر 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 وان كان باعتبار غير ذلك من أنواع الحركة يتحرك من شيء خارجي

وعلى الثاني بأن حركة الحيوان الجديدة إنما تكون مسبوقه بحركة خارجية من وجهين أحدهما من حيث ان حاسة الحيوان تستحضر بالحركة الخارجية محسوساً يحرك الشهوة بتصوره كما إذا رأى الأسد أَيْلاً مقرباً بحركته يأخذ ان 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 اشتهاه 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 المُشتهى 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 ان 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

يُنخَطَى إلى الثاني بأن يُقال يظهر ان ليس في الحيوانات العجم إراديّ لأن الإرادي مشتقّ من الإرادة ولكون محل الإرادة هو النطق كما في كتاب النفس ٣ م ٤٢ يتمتع وجودها في الحيوانات العجم. فكذا إذاً 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. فإذاً 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. فإذاً ليس فيها إرادي

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات 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 تقدم في الفصل الأنف. وإدراك الغاية على ضربين تام وناقص فالتام متى لم يُتصوّر الشيء الذي هو غايةً فقط بل متى أُدرِكت أيضاً حقيقة الغاية والمناسبة بينها وبين الفعل المتوجه إليها وهذا الضرب من إدراك الغاية خاصّ 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 فإنه 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 بضربٍ 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

الفصلُ الثالثُ

هل يمكن وجود الإرادي دون فعلٍ

يُنخِطُ إلى الثالث بأن يقال: يظهر أنه يمتنع وجود الإرادي دون فعلٍ إذ إنما يقال إراديّ لما يصدر عن الإرادة. وليس يمكن صدور شيءٍ عن الإرادة إلا بفعلٍ ما ولو فعل الإرادة نفسها. فإذا يمتنع وجود الإرادي دون فعلٍ

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 بفعلٍ ما. فإذا تمتع وجود الإرادي دون فعلٍ

لكن يعارض ذلك ان ما نحن أربابه يقال له إراديّ. ونحن أرباب الفعل وعدم الفعل والإرادة وعدم الإرادة. فإذا كما أن كلاً من الفعل والإرادة إراديّ كذلك كلّ من عدم الفعل وعدم الإرادة إراديّ

والجواب أن يقال يقال إراديّ لما يصدر عن الإرادة ويقال لشيءٍ أنه يصدر عن شيءٍ على نحوين قصداً وذلك متى صدر عن شيءٍ باعتبار فعله كصدور التسخين عن الحرارة وتبعاً وذلك متى صدر عن شيءٍ باعتبار عدم فعله كما يقال لغرق السفينة انه صادرٌ عن الربان 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 الربان 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 علةٌ له وبهذا الاعتبار يجوز وجود الإرادي دون فعل فقد يكون دون فعل خارجي لا داخلي كإرادة عدم الفعل وقد يكون دون فعلٍ 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 فاما 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 وحينئذ كما أن عدم الإرادة وعدم الفعل في حينه إرادي كذلك عدم الاعتبار أيضاً

الفصل الرابع

هل يمكن قسر الإرادة

يُنخِطُ إلى الرابع بأن يقال: يظهر أنه يمكن قسر الإرادة لأن كل شيء يجوز قسره مما هو أقر منه. وهناك شيء أقر من الإرادة البشرية وهو الله. فإذا يمكن قسرها منه في الأقل ٢ وأيضاً كل منفعلي فإنه يُفسر من فاعله متى تحرك منه. والإرادة قوة منفعلة 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 منافر 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 فإنه يحدث بالضرورة. فإذا ما يحدث بالإرادة يمتنع حدوثه قسراً. فإذا يمتنع قسر الإرادة على الفعل

والجواب أن يقال للإرادة فعلان أحدهما 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 ان فعل الإرادة إنما هو ميلٌ صادرٌ عن مبدأٍ داخلٍ مدركٍ كما أن الشهوة الطبيعية ميلٌ صادرٌ عن مبدأٍ داخلٍ دون إدراكٍ والشيء القسري أو الاكراهي يصدر عن مبدأٍ خارجٍ. فإذاً كون فعل الإرادة قسرياً أو كرهياً منافٍ لحقيقته كما ينافي حقيقة ميل الحجر الطبيعي أو حركته الطبيعية ذهابه صعداً فان الحجر يمكن ارساله صعداً 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 منفعلٌ من فاعله تكون حركته قسرية بل متى كانت حركته هذه منافرة لميله الباطن والأل لكان 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 المشتهى بحسب ميلها لم تكن حركتها هذه قسرية بل إرادية وعلى الثالث بأن ما تجنح إليه الإرادة بالخطيئة وان كان في الحقيقة شراً

ومنافراً للطبيعة النطقية لكنه يُعتَبَر خيراً وملائماً للطبيعة من حيث يلائم الإنسان باعتبار ما فيه من لذة حسية أو باعتبار صدوره عن ملكة فاسدة

الفصل الخامس

في أنّ القسر هل يُحدث غير الإرادي

يُنْتَخَطَى 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 الخلقيات 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 إنساناً مع الجسم الثقيل إلى الفوق أو ثنى الأعضاء على خلاف مثناها الطبيعي. فالقسر إذن لا يحدث غير الإرادي

لكن يعارض ذلك قول الدمشقي والفيلسوف في الموضوعين المتقدم ذكرهما «بعض الأشياء غير إرادي بالقسر»

والجواب أن يُقال إنّ القسر يقابل تَوّاً الإراديّ 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 قسراً
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 فاعلٍ خارجٍ 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 طبيعيةً للجسم لكنها طبيعيةً على نحوٍ ما للحيوان الذي من طبعه أن يتحرك بحسب شهوته كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٨ م ٢٧ ولذلك لم تكن قسريةً مطلقاً بل من وجهٍ وكذا يقال في ثني الأعضاء على خلاف استعدادها الطبيعي فإنه قسريٌّ من وجهٍ أي باعتبار العضو الجزئي لا مطلقاً باعتبار الإنسان

الفصل السادس

في أنّ الخوف هل يُحدث غير الإرادي بالإطلاق

يُنْتَخَى 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 المستقبلي 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. فإذا طرأ عليه الخوف فلا يزال غير إرادي

٣ وأيضاً ما كان على حال كذا بشرطٍ فهو على تلك الحال من وجهٍ وما كان على حال كذا لا بشرطٍ فهو على تلك الحال مطلقاً كما أن ما كان ضرورياً بشرطٍ فهو ضروريٌّ من وجهٍ وما كان ضرورياً لا بشرطٍ فهو ضروريٌّ مطلقاً. وما يُفعل بالخوف فهو غير إرادي مطلقاً وليس إرادياً إلا بشرطٍ أي بشرط أن يُجتنب الشر المحذور. فإذا ما يُفعل بالخوف غير إرادي مطلقاً

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس النيصي في كتاب طبيعة الإنسان ب ٣٠ والفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ١ ان 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 الموضوعين المتقدم ذكرهما لأن ما يُفعل بالخوف ليس في حد نفسه إرادياً وإنما يصير إرادياً لأمرٍ ما أي لاجتناب شرٍ محذور إلا أن من أحسن اعتباره وجد ان 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 ارادياً عند اضطراب البحر خوفاً من الخطر ومن ذلك يتضح انه إراديّ مطلقاً وانه من ثمه يصدق عليه حقيقة الإرادي لأن مبدأه داخلي. وأما إذا اعتُبر ما يُفعل بالخوف في غير هذه الحالة أي باعتبار كونه منافياً للإرادة فإنما هو أمرٌ اعتباريّ 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 الموضوع 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 شيءٍ هو صغيرٌ بالنسبة إلى آخر. ويقال لشيءٍ إراديٍّ ليس لنفسه فقط أي بالإطلاق بل لغيره أيضاً أي بالإضافة فإذاً ليس يمتنع ان ما ليس إرادياً في نفسه يصير إرادياً بالنسبة إلى آخر وعلى الثالث بأن ما يُفعل بالخوف إراديٍّ لا بشرطٍ أي باعتبار كونه يُفعل بالفعل لكنه غير إراديٍّ بشرطٍ أي إذا لم يكن هناك ذلك الخوف فذلك الدليل إذن يلزم منه بالحري العكس

الفصل السابع

في أنّ الشهوة هل تُحدث غير الإرادي

يُنخِطى 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 الخلقيات 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 بالم» 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 ان الإرادة تتوجه إليه. والإرادة تميل بالشهوة إلى إرادة ما تشتهيهِ. فهي إذن لا تجعل الشيء غير إرادي بل تجعله بالأحرى إرادياً

إذا أُجيب على الأول بأن الخوف يتعلق بالشر والشهوة تتعلق بالخير. والشر في نفسه مضادٌ 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 المُشْتَهَى بل تصير إلى إرادة ما كانت ترفضه أولاً ومن ثمة كان ما يُفَعَل بالخوف غير إراديٍّ على نحو ما وما يُفَعَل 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 إراديٍّ ولا غير إراديٍّ إلا أن ما يُفَعَل بالشهوة قد لا يُرَفَع فيه الإدراك بالمرّة إذ لا ترتفع فيه قوة الإدراك بل إنما يرتفع فيه تدبر المفعول الجزئي بالفعل فقط وهو مع ذلك إرادي 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 أنّ الجهل هل يُحدث غير الإرادي

يُنْتَخَطَى إلى الثامن بأن يقال: يظهر أن 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 جَهْلٌ أَحَدٌ فسيُجَهَلُ» 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 الموضوع 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 الموضوع المذكور والفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ١ «من الغير الإرادي ما يحدث بالجهل»

والجواب أن يُقال إنّ الجهل يُحدث غير الإرادي من حيث ينفي العلم المطلوب للإرادي كما مرّ 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 عُلم لفعلٍ أيضاً فإن هذا الجهل ليس يحمل الفاعل على إرادة الفعل بل إنما يعرض هناك أن يكون الشيء مفعولاً ومجهولاً معاً كما في المثال المورّد 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 الموضوع 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 الاثم أو لئلا ينزع عن اقترافه كقول أيوب ٢١: ١٤ «معرفة طرقت لانبتغيها» وهذا يقال له جهلاً مقصوداً 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 يُعَن 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 الإرادة



المبحث السابع

في ظروف الأفعال الإنسانية - وفيه أربعة فصول

ثم يجب النظر في ظروف الأفعال الإنسانية والبحث في ذلك يدور على أربع مسائل . ١ في أنّ الظرف ما هو . ٢ في أنّ اللاهوتي هل يجب عليه أن ينظر في ظروف الأفعال الإنسانية . ٣ في أنّ الظروف كم هي . ٤ في أيها أخصّ

الفصل الأول

في أنّ الظرف هل هو عرضٌ للفعل الإنساني

يُنْتَخِطُ إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الظرف ليس عرضاً للفعل الإنساني فقد قال توليوس في كتاب الخطابة «الظرف ما به يزيد الكلام الاستدلال قوةً ووثاقةً». والكلام يجعل للاستدلال وثاقةً بوجه الخصوص مما هو من جوهر الأمر كالحديث والجنس والنوع ونحو ذلك مما أورده توليوس في كتاب الجدل لتعليم الخطيب طرق الاستدلال. فإذاً ليس الظرف عرضاً للفعل الإنساني

٢ وأيضاً من شأن العرض أن يحل في المعروض. والظرف ليس يحل في المظروف بل هو خارجٌ عنه. فإذاً ليست الظروف اعراضاً للأفعال الإنسانية

٣ وأيضاً ليس للعرض عرضٌ. والأفعال الإنسانية أعراضٌ. فإذاً ليست الظروف اعراضاً للأفعال

لكن يعارض ذلك ان أحوال الجزئي الجزئية يقال لها اعراضٌ مشخّصة له. والفيلسوف يطلق الظروف على جزئيات كلٍ من الأفعال أي على أحواله الجزئية كما في الخليقات 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 ان 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 وثاقه أولاً من جوهر الفعل وثانياً من
الظروف المكتتفة الفعل كما أن القاتل يُعدُّ مجرماً أولاً من فعله القتل وثانياً من فعله إياه غدرًا أو طلباً
للربح أو في زمانٍ أو مكانٍ مقدس أو نحو ذلك وإلى هذا أشار توليوس بقوله ان الكلام يزيد
الاستدلال وثاقه بالظرف أي يجعله وثيقاً بالاعتبار الثاني

وعلى الثاني بأن شيئاً يقال له عرض لآخر على نحوين أي اما لقيامه به كما يُقال إنَّ
الأبيض عرض لسقراط واما لمجامعته إياه في محلٍ واحدٍ بعينه كما يُقال إنَّ الأبيض عرض
للموسيقيِّ من حيث أنهما مجتمعان ومتلاقيان على نحوٍ ما في محلٍ واحدٍ وبهذا المعنى يُقال إنَّ
الظروف اعراض للأفعال

وعلى الثالث بأنه قد تقدم قريباً ان العرض يكون عرضاً للعرض بسبب

اجتماعهما في المحل إلا أن هذا يحدث على نحوين الأول أن تكون نسبة العرضين إلى المحل الواحد دون ترتبٍ بينهما كنسبة الأبيض والموسيقى إلى سقراط والثاني أن تكون بترتبٍ بينهما كما إذا كان المحل يقبل أحدهما بواسطة الآخر كقبول الجسم اللون بواسطة السطح فيكون أحدهما قائماً بالآخر أيضاً لأن نقول إنَّ اللون قائم بالسطح. وللظروف نسبة إلى الأفعال بكلا النحويين فان بعض الظروف الخاصة بالفعل تتعلق بالفاعل بدون توسط الفعل كمكان الشخص وحالته وبعضها يتعلق به بتوسط الفعل ككيفية الفعل

الفصل الثاني

في أنَّ اللاهوتي هل يجب عليه أن ينظر في ظروف الأفعال الإنسانية يُنخِطَى 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 يتمتع 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 اعراضٌ للأفعال وقد يعرض لواحد أمورٍ غير متناهية ومن ثمه قيل في الإلهيات ك ٦ م ٤ «ما من فنٍ أو علمٍ يبحث في الموجود بالعرض الا فنُّ السفسطة» فإذاً 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. فإذاً 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 ثمه كان النظر في الظروف إلى اللاهوتي. وثانياً لأنه ينظر في الأفعال الإنسانية من حيث يوجد فيها الحسن والقبح 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 ثمه كان النظر في الظروف إلى اللاهوتي

إذا أُجيب على الأول بأن الخير المتوجه إلى غاية يقال له مفيدٌ والمفيد يتضمن إضافةً إلى شيءٍ ومن ثمه 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 فنٌّ من الفنون بسبب عدم تعيينها وعدم تناهياها ومثل هذه الاعراض لا تتضمن حقيقة الظرف فقد مرَّ في الفصل الأنف ان الظروف خارجة عن الفعل ولكنها مماسةٌ له بوجهٍ من الوجوه ومتوجهةٌ إليه. واما الاعراض بالذات فتدخل في

بحث الفنون

وعلى الثالث بأن الظروف يبحث فيها الخُلقي والسياسي والخطيب اما الخُلقي فمن حيث يُحصَل 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 الخلق في البحث عن الأفعال من حيث نسبتها إلى الفضيلة أو الرذيلة ويشارك الخطيب والسياسي في البحث عنها من حيث يترتب عليها عقاب أو ثواب

الفصل الثالث

في أن عدد الظروف المذكور في الكتاب الثالث من الخلقيات هل هو صحيح يُنخَطى 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 تندرج 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 ولمٍ وفيمٍ ظرفاً لأن من من قبيل العلة الفاعلة ولمٍ من قبيل العلة الغائية وفيمٍ 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 ثَبَتًا

إذ لا بد في كل فعل من اعتبار مَنْ فَعَلَ وبأية واسطةٍ أو آلهِ فَعَلَ وماذا فعل واين فَعَلَ ولماذا فعل وكيف فعل ومتى فَعَلَ. وقد زاد عليها ارسططاليس في الموضوع المتقدم ذكره ظرفاً آخر وهو فِيْمَ 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 أنحاءٍ 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 وفيْمَ من جهة العلة المادية أو الموضوع وَمَنْ من جهة العلة الفاعلة الأصيلة وبأية آلهِ 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 يُعتبر 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 غايةٌ 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 فإنه متى ألقى إنسانٌ آخر في الماء قبله لم يكن البلل ظرفاً للفعل بل إنما الظرف في ما يحصل عن البلل من التبريد أو التسخين أو المنفعة أو الضرر

الفصلُ الرَّابِعُ

في أن ما لأجله الفعل وما فيه الفعل هل هما أخص الظروف

يُتَخَطَّى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن ما لأجله الفعل وما فيه الفعل ليسا أخص الظروف كما في الخفيات 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. فإذاً ليس ما فيه الفعل أخص الظروف

٢ وأيضاً أن غاية الشيء أمرٌ خارجٌ عنه فليست أخص الظروف في ما يظهر

٣ وأيضاً أن أخص ما في كل شيءٍ علته وصورته. وعلّة 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 أن أخص الظروف «ما لأجله الفعل وما هو المفعول»

والجواب أن يقال إنما يقال للأفعال إنسانيةً حقيقةً من حيث هي إرادية كما مرّ 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 فَعَلَ وأما سائر الظروف فمتفاوتة في ذلك بحسب تفاوتها في القرب إليهما

إذاً أُجيب على الأول بأنه ليس مردداً للفيلسوف 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 كأنه 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 المرادات - 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 فيبحث 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 أنّ الإرادة هل تتعلق بالخير فقط

يُنْتَخَى إلى الأول بأن يقال: يظهر ان الإرادة لا تتعلق بالخير فقط لأن القوة التي تتعلق بالمتقابلات واحدة 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 نطقية لأن محلها النطق كما في كتاب النفس ٣ م ٤٢. فالإرادة إذن تتحو نحو المتقابلات فإذاً 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 إنّ الإرادة شهوة نطقية والشهوة لا تتعلق إلا بالخير إذ ليست شيئاً سوى ميل المشتهي إلى شيء وليس يميل شيء إلا إلى شيء مماثلٍ وملائمٍ له ولما كان كل شيء من حيث هو موجوداً وجوهراً خيراً ما وجب ان لا يُمال إلا إلى الخير ومن ثمه قال الفيلسوف في الخلقيات ك ١ «الخير ما يشتهي كل شيء» لكن لا بد من اعتبار انه لما كان كل ميلٍ تابعاً لصورة ما كانت الشهوة الطبيعية تابعةً للصورة الخارجية والشهوة الحسية أو العقلية أي النطقية التي يقال لها إرادةً تابعة للصورة الذهنية. فإذاً كما أن ما تميل إليه الشهوة الطبيعية خيرٌ حقيقيٌّ كذلك ما تميل إليه الشهوة الحيوانية أو الإرادية خيرٌ اعتباريٌّ

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 أُجيب 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 الإرادة 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 ثمة 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 الخلقيات ك ٥ ب ١ «الخلو عن الشر يُعتبر خيراً»

الفصل الثاني

في أنّ الإرادة هل تتعلق بالغاية فقط أو بما إلى الغاية أيضاً
يُنخِطى 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 تُجعل لها في النفس قوى متغيرة كما في الخلقيات ك ٦ ب ١ والغاية وما إليها متغيران في جنس الخير لأن الغاية خيرٌ محمودٌ أو مستلذٌ فهي داخلةٌ في جنس الكيف أو في جنس الفعل أو الانفعال وما إلى الغاية يقال له خيرٌ مفيدٌ فهو داخلاً في جنس المضاف كما في الخلقيات ك ١ ب ٦. فإذاً إذا تعلقت الإرادة بالغاية فليست تتعلق بما إلى الغاية

٣ وأيضاً ان الملكات تعادل القوى لكونها كمالاتٍ 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. فإذاً 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 فإذاً إذا كانت الإرادة تتعلق بالغاية فهي تتعلق بما إلى الغاية أيضاً

والجواب أن يقال قد تُطلق الإرادة على القوة التي بها نريد وقد تُطلق 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 بحقيقة الغاية فقط لأن كل فعلٍ مشتقٍ 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 خيرٌ ومرادٌ 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 تریده فيه إنما هو الغاية كما ان التعقل أيضاً لا يتعلق حقيقةً إلا بما يُعَلَم بذاته وهو المبادئ وأما ما يُعَلَم بالمبادئ فليس يقال انه يُتَعَلَّل إلا من حيث تعتبر فيه المبادئ لأن حكم الغاية في المشتبهات كحكم المبادئ في المعقولات على ما في الخلقيات 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 متغايرة في الجنس ومتكافئة في النسبة يُجَعَل لها قوى متغايرة كما يُجَعَل السمع والبصر للصوت واللون للذين هما جنسان من المحسوسات متغايران. 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 وبالضوء الذي به يُرَى 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 تنظر في الغاية وفي ما إلى الغاية فالملاحه تعتبر الغاية في ما تفعله وما إلى الغاية تأمر به وبِعكسها السّفانة فهي تعتبر ما إلى الغاية في ما تفعله والغاية في ما توجه إليه ما تفعله. وأيضاً ففي كل صناعة عملية غايةً خاصةً وشيءٌ إلى الغاية يختص بتلك الصناعة

الفصلُ الثالثُ

في أنّ الإرادة هل تتحرك بفعلٍ واحدٍ إلى الغاية وما إليها يُتَخَطَّى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الإرادة تتحرك بفعلٍ 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 يُزيان 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 المنتهى. 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 إلاً 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 علّةً 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
إذاً أُجيب على الأول بأن هذه الحجة تنهض باعتبار توجه الإرادة إلى الغاية من حيث هي
علةً لإرادة ما إليها

وعلى الثاني بأنه كلما رؤي اللون رؤي النور أيضاً بفعلٍ واحدٍ فيهما لكن قد يرى النور دون
أن يرى اللون. فكذا أيضاً كلما أراد مريد ما إلى الغاية أراد الغاية أيضاً بفعلٍ 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 المُنتهى كذلك قد يفعل فاعلٌ 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 أُوردَ في المعارضة فالجواب عليه ظاهرٌ مما تقدم في الفصل الآنف لأن المفيد
والمحمود ليسا نوعين من الخير منقسمين على وجه التكافؤ بل احدهما يقال لنفسه والآخر للآخر
فيجوز من ثمة أن يتوجه فعل الإرادة إلى أحدهما دون أن يتوجه إلى الآخر ولا يُعكس



المبحثُ التاسعُ

في محركِ 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

الفصلُ الأوَّلُ

في أنَّ الإرادة هل تتحرك من العقل

يُنخِطُ 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 «يُطير 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 «المشْتَهَى 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 محركٍ في كليهما أي في مزاولة 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 فاعلٍ ما ولما كان كل فاعلٍ إنما يفعل لغاية كما مرَّ 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 المِلاحَةُ السِّفانَةُ 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 فان غاياتها وكمالاتها 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 العُرفاء الموكول إليه ترتيب فرقةٍ منه. والموضوع يحرك بتخصيص الفعل على طريقة المبدأ الصوري الذي يستمد الفعل في الأشياء الطبيعة حقيقته النوعية كما يستمد التسخين حقيقته النوعية من الحرارة والمبدأ الصوريُّ الأول هو الموجود والحق الكلي الذي هو موضوع العقل ولهذا كان العقل يحرك الإرادة بهذا الضرب من التحريك من حيث يقدم لها موضوعها إذاً أُجيب على الأول بأنه ليس قضية كلام اوغسطينوس ان العقل لا يحرك بل انه لا يحرك بالضرورة

وعلى الثاني بأنه كما أن توهُم الصورة دون اعتبار النافع أو الضار لا يحرك

الشهوة الحسية كذلك تصور الحق دون اعتبار الخير المُشتهى لا يحرك الإرادة ومن ثمة قيل في كتاب النفس ٣ م ٤٦ وما يليه ان العقل النظري لا يحرك بل إنما يحركُ العقلُ العمليُّ وعلى الثالث بأن الإرادة تحرك العقل باعتبار مزاولة الفعل لأن الحق الذي هو كمال العقل خيرٌ جزئياً مندرجٌ تحت الخير الكلي واما باعتبار تخصيص الفعل الذي يحصل من جهة الموضوع فالعقل يحرك الإرادة لأن الخير أيضاً يُتصوّر بحقيقةٍ خاصة مندرجة تحت حقيقة الحق الكلية وبهذا يتضح ان ليس في ذلك شيءٌ واحدٌ بعينه محركاً ومتحركاً باعتبارٍ واحدٍ

الفصلُ الثاني

في أنّ الإرادة هل تتحرك من الشوق الحسي

يُنخِطَى إلى الثاني بأن يقال: يظهر انه يمتنع 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 كليٍّ عن قوة جزئية والشوق الحسي قوةٌ 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 نسبةً متكررة بحيث يكون كلٌّ 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 باجتماع شهوته وتملقها له» واجتذاب الشهوة إنما يكون بتحريك الإرادة من الشوق الحسي

الذي هو محل الشهوة. فالشوق الحسي إذن يحرك الإرادة

والجواب أن يُقال إنَّ ما يُدرَك 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 ملائمٌ وعلى أنه غير ملائم على نحو واحدٍ بعينه وعليه قول الفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ٥ «كلُّ يرى الغاية على حسب حالته» ولا يخفى ان 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 أُجيب 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 عظيمة 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 أنّ الإرادة هل تحرك نفسها

يُنْتَخَطَى 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 موجودٌ بالقوة من حيث هو كذلك. وليس شيءٌ واحدٌ بعينه موجوداً بالقوة وبالفعل باعتبارٍ واحدٍ. فإذاً ليس شيءٌ يحرك نفسه. فيستحيل إذن تحريك الإرادة لنفسها

٢ وأيضاً أن المتحرك يتحرك إلى حضرة المحرك والإرادة حاضرة عند نفسها دائماً فلو كانت تحرك نفسها لكانت تتحرك دائماً وهذا بيّن البطلان

٣ وأيضاً أن الإرادة تتحرك من العقل كما مرّ في ف ١ فلو كانت تحرك نفسها لتتحرك شيءٌ واحد بعينه دفعةً واحدة من محركين بالمباشرة وهذا باطلٌ في ما يظهر. فالإرادة إذن لا تحرك نفسها لكن يعارض ذلك أن الإرادة هي ربة فعلها وفي قدرتها أن تريد وأن لا تريد وهذا يمتنع لو لم يكن في قدرتها أن تحرك نفسها إلى الإرادة. فهي إذن تحرك نفسها

والجواب أن يقال من شأن الإرادة أن تحرك سائر القوى باعتبار الغاية التي هي موضوع الإرادة كما تقدم في ف ١ وحكم الغاية في المشتبهات كحكم المبدأ في المعقولات كما مرّ في المبحث الأنف ف ٢ ولا يخفى أن 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 وتتحرك باعتبارٍ واحدٍ فلا تكون بالفعل وبالقوة باعتبارٍ واحدٍ 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 نحوٍ واحدٍ بل تتحرك من العقل باعتبار الموضوع ومن نفسها باعتبار مزاولة الفعل بالنظر إلى الغاية

الفصل الرابع

في أنّ الإرادة هل تتحرك من مبدأ خارج

يُنخَطَى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن الإرادة لا تتحرك من شيءٍ خارجٍ لأن حركتها إرادية. ومن حقيقة الإرادي أن يكون صادراً عن مبدأٍ داخلٍ كما أن ذلك من حقيقة الطبيعي أيضاً. فإذا لا تصدر حركة الإرادة عن شيءٍ خارجٍ

٢ وأيضاً يستحيل قسر الإرادة كما مرّ بيانه في مب ٦ ف ٤. والقسري ما كان مبدؤه خارجاً. فيستحيل إذن تحرك الإرادة من شيءٍ خارجٍ

٣ وأيضاً ما يكفي لتحريكه محركٌ واحدٌ فلا يحتاج إلى محركٍ آخر. والإرادة تكفي لتحريك نفسها. فلا تتحرك إذن من شيءٍ خارجٍ

لكن يعارض ذلك ان الإرادة تتحرك من الموضوع كما مرّ في ف ١. ويجوز أن يكون موضوع الإرادة أمراً خارجاً معروضاً على الحس. فيجوز إذن أن تتحرك من شيءٍ خارجٍ

والجواب أن يقال إذا اعتُبر تحرك الإرادة من الموضوع فلا مراء في جواز تحريكها من شيءٍ خارجٍ وإذا اعتُبر تحريكها من جهة مزاولة الفعل فلا بد أيضاً من القول بأنها تتحرك من مبدأٍ خارجٍ لأن كل ما يفعل تارةً بالفعل وتارةً بالقوة لا بد أن يتحرك من محركٍ ما ومعلومٌ ان الإرادة تبدأ أن تريد شيئاً بعد أن كانت لا تريده فلا بد إذن من محركٍ يحركها لإرادته وقد مرّ في الفصل الأنف

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 تُصدر حركتها الأولى بتحريك محرك خارج كما أنتج ذلك أرسطو في بعض المواطن من خلقياته

إذاً أُجيب على الأول بأننا لا ننكر ان من حقيقة الإرادي 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 فاعلاً 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 أنّ الإرادة هل تتحرك من الجرم السماوي

يُنخِطَى 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 ان لم تكن. فهي إذن تعلل بحركة الفلك التي هي بسيطة في طبعها

٢ وأيضاً ان 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 ان المنجمين برعايتهم الاجرام السماوية ينبئون بأمر 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 فاعلٍ خارجٍ 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 بألةٍ جسمانية فالإرادة إذن قوةٌ مجردة من كل وجهٍ وروحانية محضة وواضحٌ ان ليس يقدر جسمٌ ان يفعل في شيءٍ روحاني بل بالعكس لأن الأشياء الروحانية والمجردة أشدُّ وأعمُّ قدرةً من كل شيءٍ 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 يومٍ 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 بتحرك الأجسام التي هي أفعالها إلا أنه لما كان الشوق العقلي يتحرك على نحوٍ 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

إذا أُجيب على الأول بأن ما في الإرادة الإنسانية من الحركات المركبة يعلّل بعلّةٍ بسيطةٍ 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 نحوٍ 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 ايقاد 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 مرّ 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 بوجهٍ 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 تنفعل منها العقول البشرية مع جهلها إياها ومتى قُصِدَ بذلك خداع الناس كان من فعل الأرواح الخادعة»

الفصل السادس

في أنّ 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 لاحقٌ 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 اوغستينوس 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 إنَّ حركة الإرادة داخلية كالحركة الطبيعية والشيء الطبيعي وان جاز أن يتحرك مما ليس علةً لطبيعته إلا أن الحركة الطبيعية لا يجوز صدورها إلا عمّا هو علةً للطبيعة على نحو ما فإن الحجر يتحرك صَعْدًا من الإنسان الذي ليس علة لطبيعته إلا أن هذه الحركة ليست طبيعية للحجر وأما حركته الطبيعية فلا تصدر إلا عمّا علة لطبيعته ومن ثمة قيل في الطبيعيات ك ٨ م ٢٩ وما يليه «ان المولّد يحرك بالحركة المكانية الأجسام الثقيلة والخفيفة» وعلى هذا يجوز أن يتحرك الإنسان ذو الإرادة ممّن ليس علةً له لكن يستحيل أن تصدر حركته الإرادية عن مبدأ خارج ليس علة للإرادة ولا يجوز أن يكون علة 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

إذا أُجيب على الأول بأن الملاك ليس أعلى من الإنسان بحيث يكون علة 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 يُعَرَض عليه بقوة النور الملكي وبهذا المعنى يجوز أيضاً تحرك الإرادة من مخلوقٍ خارجٍ 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 ذلك 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

يُنْتَطَى 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 مبدأ الحركات الإرادية يجب أن يكون شيئاً مراداً بالطبع وهو مطلق الخير الذي تميل إليه الإرادة طبعاً كما تميل كل قوةٍ طبعاً إلى موضوعها والغاية القصوى التي حكمها في المُشتهيات كحكم المبادئ الأولى البرهانية في المعقولات وكذا كل ما يلائم المرید بطبعه فإننا لا نشتهي 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 كعرفة الحق الملائمة العقل والوجود والحياة ونحوهما مما يتعلق باستقلال الوجود الطبيعي وهذه الأشياء كلها مندرجة تحت موضوع الإرادة من حيث هي خيراتٌ جزئية

إذاً 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 ان 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 ثمه 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 ك 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 خيارات كثيرة جزئية ليست الإرادة محدودة إلى أحدها

الفصلُ الثاني

في أنّ الإرادة هل تتحرك بالضرورة من موضوعها

يُنْتَخَطُ إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الإرادة تتحرك بالضرورة من موضوعها فإن نسبة موضوعها إليها كنسبة المحرك إلى المتحرك كما في كتاب النفس ٣ م ٥١. ومتى كان المحرك كافياً حرك المتحرك بالضرورة. فيجوز إذن ان تتحرك الإرادة من موضوعها بالضرورة

٢ وأيضاً كما أن الإرادة قوة مجردة كذلك العقل أيضاً. وموضوع كليهما كلي كما مرّ قريباً في الفصل الأنف. والعقل يتحرك من موضوعه بالضرورة. فالإرادة إذن تتحرك أيضاً من موضوعها بالضرورة

٣ وأيضاً كل ما يريده مريدٌ فلا يعدو أن يكون غايةً أو شيئاً متوجهاً إلى الغاية والمريد يريد الغاية بالضرورة في ما يظهر لأنها بمنزلة المبدأ في النظريات وهو تصدّق به بالضرورة والغاية هي علة إرادة ما إلى الغاية فيظهر أيضاً اننا 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 إنّ 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 مفكراً في موضوعٍ فلا يريده بالفعل واما 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 مزاولة الفعل وأما متى عُرض 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 عُرض على الإرادة موضوعٌ هو خيرٌ كليٌّ ومن كل وجهٍ توجهت إليه بالضرورة إذا زولت فعل الإرادة لامتناع إرادتها ما يقابله وأما متى عُرض عليها موضوعٌ ليس خيراً من كل وجهٍ فلا تتوجه إليه بالضرورة ولما كان الخلو عن خيرٍ ما متضمناً حقيقة عدم الخير كان ذلك الذي هو كاملٌ ومستجمع كل خيرٍ هو وحده الخير الذي يتعذر على الإرادة ان لا تريده وهو السعادة وأما سائر الخيرات الجزئية فمن حيث تخلو عن خيرٍ ما يجوز اعتبار انها ليست خيرات وبهذا الاعتبار يجوز أن ترفضها الإرادة وان تقبلها لجواز تعلقها بشيءٍ واحدٍ بعينه باعتبارات مختلفة

إذا أُجيب على الأول بأن المحرك الكافي لقوة ما إنما هو الموضوع المتضمن من كل وجهٍ حقيقة 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 والحياة 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

الفصل الثالث

في أنّ الإرادة هل تتحرك من الشوق الأدنى بالضرورة

يُنخِطَى 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 اعمل» وإنما قال ذلك بسبب الشهوة التي هي انفعالاً فالإرادة إذن تتحرك من الانفعال بالضرورة ٢ وأيضاً قال الفيلسوف في الخفقيات ك ٣ ب ٥ «كلّ يرى الغاية على حسب حالته» وليس في قدرة الإرادة أن تتجرد حالاً عن الانفعال. فإذا ليس في قدرتها أن لا تريد ما يعطفها إليه الانفعال ٣ وأيضاً ان العلة الكلية لا تتعلق بمعلول جزئي إلا بتوسط علة جزئية 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 شيء جزئي إلا بتوسط الشوق الحسي. فإذا متى نزع الشوق الحسي بانفعال ما إلى شيء 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 يُقال إنّ انفعال الشوق الحسي يحرك الإرادة من حيث يحركها الموضوع أي من حيث يحمل الانفعال الإنسان من وجهه ما على الحكم بأن شيئاً ملائماً وخيراً 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 اضطرابٍ آخر جسماني لأن هذه الانفعالات لا تعرض دون تغيير جسماني وحكمه في ذلك حكم الحيوانات العجم التي تتبع بالضرورة سورة الانفعال لأنه يفقد حركة الفعل ويفقد بفقدتها حركة الإرادة أيضاً وقد لا يفسد الانفعال العقل بالكلية بل يبقى مُطلق الحكم في شيءٍ ما وحينئذٍ يبقى شيءٌ 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 وان تعذر عليها منع حركة الشهوة وهو المراد بقول الرسول «ما لا أريده من الشر إياه اعمل» أي اشتهيه إلا أنها تقدر ان لا تريد الاشتهاء او ان 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 اما 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 تامةً بل يبقى للعقل شيءٌ من القوة فيقدر الإنسان حينئذٍ أن يدفع الانفعال تماماً أو ان لا ينقاد له في الأقل لأنه لما كان استعداده يختلف باختلاف جزأي نفسه كان في هذه الحالة يرى بعقله شيئاً وبانفعاله شيئاً آخر

وعلى الثالث بأن الإرادة لا تتحرك من الخير الكلي المُدرَك بالعقل فقط بل من الخير المُدرَك بالحس أيضاً فهي تقدر إذن أن تتحرك إلى خيرٍ جزئيٍّ دون انفعالٍ بل بمجرد انتخاب

الشوق كما يظهر في من يقاوم عقله الانفعال

الفصل الرابع

في أنّ الإرادة هل تتحرك من محركٍ خارجٍ أي من الله بالضرورة يُنخَطَى 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 مرّ في ف ١. وما يفعله الله في شيءٍ فهو طبيعيٌّ له كما قال اوغسطينوس في رده على فوسطوس ك ٢٦ ب ٣. فالإرادة إذن تريد بالضرورة كل ما تتحرك إليه من الله

٣ وأيضاً ان الممكن ما ليس يلزم من وجوده محالاً. وعدم إرادة الإرادة ما يحركها الله إليه يلزم عنه محالاً 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 إنّ العناية الإلهية ليس من شأنها ان تقسد طبيعة الكائنات بل ان تحفظها كما قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ مقاً ٢٣ فهي إذن تحرك كل شيءٍ بحسب حاله فالعلل الضرورية تتحرك بها إلى إصدار معلولاتٍ ضرورية والعلل الحادثة تتحرك بها إلى إصدار معلولاتٍ حادثة. ولما كانت الإرادة مبدأً فعلاً غير محدودٍ إلى واحدٍ بل بحيث تبقى حركتها حادثة غير ضرورية إلا في ما تتحرك إليه بالطبع

إذاً أُجيب على الأول بأن الإرادة الإلهية لا تقتضي أن يصدر شيءٌ عما تحركه

فقط بل أن يصدر على النحو الملائم لطبيعة ما تحركه أيضاً ولذا كان تحرك الإرادة اضطراراً لعدم ملاءمته طبيعتها أشدّ منافاةً للتحريك الإلهي من تحركها اختياراً لملاءمته طبيعتها وعلى الثاني بأن ما يفعله الله في شيءٍ إنما يكون طبيعياً له إذا كان يفعله الله فيه ليكون طبيعياً إذ انه يلائم شيءً شيئاً بحسبما يريد الله ان يلائمه. وليس يريد الله أن يكون كل ما يفعله في الأشياء طبيعياً لها كبعث الموتى مثلاً لكنه يريد أن يكون خضوع كل شيءٍ للقدره الإلهية طبيعياً له وعلى الثالث بأنه إذا حرك الله الإرادة إلى شيءٍ 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 بالخلية 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

يُنخَطَى 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 تليذاً. 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 محبباً 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 محسوسية فهو أبين لنا فيظهر من ثمة أن التمتع مشتقٌ من الأثمار المحسوسة. والثمرة المحسوسة هي آخر ما يُرجى من الشجرة وما يُجنى بالتذاذٍ 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 أجيب على الأول بأنه لا مانع من أن شيئاً واحداً بعينه يرجع إلى قوىٍ 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 كلٍ 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 أنّ التمتع هل هو خاصٌّ بالخلقة الناطقة أو مشتركٌ بينها وبين الحيوانات العجم يُنخِطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن التمتع خاصٌّ 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 خاصٌّ 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 بينُّ 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 نقض 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 الأمرة 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 الثقيل سفلاً والخفيف صَعْداً وأما القوة التي تصل إلى الغاية بطريق الامر فليست فيها بل في طبيعته 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 حظَّ لها في التمتع بالغاية بل إنما ذلك للموجودات المدركة وإدراك الغاية على ضربين كاملٍ وناقصٍ 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 وجهٍ جزئيٍّ وهذا يوجد في الحيوانات العجم التي ليست قواها الشوقية أيضاً أمره اختياراً بل إنما تتحرك إلى ما تتصوّره بالغريزة الطبيعية وعلى هذا فالطبيعة الناطقة تتمتع بوجهٍ كاملٍ والحيوانات العجم تتمتع بوجهٍ ناقصٍ وأما سائر المخلوقات فلا تتمتع بوجهٍ

إذا أُجيب على الأول بأن كلام اوغسطينوس على التمتع الكامل

وعلى الثاني بأن التمتع ليس خاصاً بالغاية القصوى مطلقاً بل بما يعتبره كلُّ غايةٍ 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

يُنخِطُ 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. فإذاً ليس التمتع خاصاً بالغاية القصوى

٢ وأيضاً إن 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. فإذاً ليس التمتع خاصاً بالغاية القصوى

٣ وأيضاً إن أفعال الإرادة تتعلق بأنفسها لأنني أريد أن أريد وأحب أن أحب. والتمتع هو فعل الإرادة إذ إنما نتمتع بالإرادة كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٠ ب ١٠ فيجوز إذن أن يتمتع متمتع بتمتعه. وليس التمتع غاية الإنسان القصوى بل إنما هي الخير الغير المخلوق وهو الله. فإذاً ليس التمتع خاصاً بالغاية القصوى

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في الكتاب المذكور ب ١١ «لا تمتع حيث يكون ما تنزع إليه الإرادة مشتهى لغيره» وليس يُشْتَهَى لنفسه سوى الغاية القصوى فقط. فالتمتع إذن خاص بالغاية القصوى

والجواب أن يُقال إن حقيقة الثمرة ترجع إلى أمرين كونها آخراً وسكون الشوق عندها بضرب من الحلاوة أو اللذة كما مرّ 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 يُستلذ به على أنه الغاية القصوى هو الذي يقال له ثمرة حقيقية ويُتمتع به حقيقةً وأما ما ليس مستلذّاً في نفسه بل إنما يُشْتَهَى بالنسبة إلى آخر كاشتهاؤ

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 ثمه قال اوغسطينوس في الكتاب المتقدم ذكره ب ١٠ «نتمتع بالمُدركات 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 المُتَوَقَّع والذليذ. 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 الآلية 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 مب ١ ف ٨ ومب 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 خاصٌّ بالغاية الحاصلة

يُتَخَطَّى إلى الرابع بأن يقال: يظهر ان التمتع خاصٌّ 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 يُتَمَعُّ به بل برجاء حصوله فالتمتع إذن خاصٌّ بالغاية الحاصلة

٢ وأيضاً ليس يُتَمَعُّ 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 خاصٌّ بالغاية الحاصلة

٣ وأيضاً ان التمتع هو الاستثمار. وليس يحصل استثمارٌ إلا عند حصول الغاية فالتمتع إذن خاص بالغاية الحاصلة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في التعليم المسيحي ك ١ ب ٤ «التمتع هو التعلق بشيءٍ محبةً له لنفسه» وهذا يجوز أيضاً في ما لم يحصل بعدُ. فيجوز إذن ان يُتَمَعَّ 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 خاصٌّ بالغاية الحاصلة خارجاً والتمتع الناقص يتناول أيضاً

الغاية التي ليست حاصلهً خارجاً بل ذهنياً فقط

إذا أُجيب على الأول بأن كلا اوغسطينوس 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 لِعُرْوِهِ 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



المبحثُ الثاني عشر

في القصد - وفيه خمسة فصول

ثم يجب النظر في القصد والبحث في ذلك يدور على خمس مسائل . ١ في أنّ القصد هل هو فعل العقل أو الإرادة . ٢ هل هو خاصٌّ بالغاية القصوى . ٣ هل يستطاع قصد شينين معاً . ٤ هل قصد الغاية وإرادة ما إليها فعلٌ واحدٌ . ٥ في أنّ الحيوانات العجم هل تتصرف بالقصد

الفصلُ الأوَّلُ

في أنّ القصد هل هو فعل العقل أو الإرادة

يُنْتَخِطُ 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 الموضوع 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 والبالصة 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 ثمه نقول ان المهندس وكل أمرٍ يحرك بأمره الآخرين إلى ما يقصده والإرادة تحرك سائر قوى النفس إلى الغاية كما مرَّ في مب ٩ ف ١ فواضحٌ إذن ان القصد في الحقيقة فعل الإرادة

إذاً أجيب على الأول بأن العين تطلق مجازاً على القصد لا لرجوعه إلى الإدراك بل لتوقفه عليه إذ به تُعرَض الغاية على الإرادة فتحرك إليها كما نرى سابقاً

المكان الذي يجب أن نتوجه إليه بالجسم

وعلى الثاني بأنه إنما يقال للقصد نوراً لظهوره للقاصد ومن ثمه يقال للعمل ظلاماً لأن الإنسان يعلم ما يقصده ولكنه يجهل ما ينشأ عن العمل كما فسر ذلك اوغسطينوس في الموضوع المذكور هناك

وعلى الثالث بأن الإرادة لا توجّه ولكنها تتوجّه 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 أنّ القصد هل هو خاص بالغاية القصوى

يُنخَطَى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن القصد خاص بالغاية القصوى ففي كتاب أحكام برُسبرج 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 مرّ 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 الأنف والمُنتهى في الحركة يحتمل معنيين أحدهما معنى المُنتهى الأقصى الذي يحصل عنده السكون وهذا هو مُنتهى الحركة كلها والثاني معنى الوسط الذي يكون مبدأً لجزءٍ من الحركة وغايةً أو منتهىً لجزءٍ آخر كما في الحركة الذاهبة من «أ» إلى «ت» مارة بب فان «ت» هو المنتهى الأقصى و«ب» منتهىً لكن ليس بالمنتهى الأقصى ويجوز تعلق القصد بكليهما فهو إذن وان تعلق دائماً بالغاية لا يجب أن يتعلق دائماً بالغاية القصوى

إذاً 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 بالمنتهى لا يجب أن تكون دائماً قصوى بالنظر إلى الكل بل قد تكون قصوى بالنظر إلى جزءٍ من أجزائه

وعلى الثالث بأن التمتع يُفهم السكون عند الغاية وهذا خاصٌ بالغاية القصوى وأما القصد فيفهم الحركة نحو الغاية لا نحو السكون فليس حكمهما واحداً

الفصلُ الثالثُ

هل يمكن قصد أمرين معاً

يُخطى 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 المنتهى. 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 واحدٍ غايتين 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 مرّ 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
ظاهرٌ 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 أُجيب على الأول بأن مراد اوغسطينوس ان الإنسان يتعذر عليه أن يقصد الله والراحة
الزمنية معاً على أنهما غايتان قصويان إذ لا يجوز أن يكون لإنسان واحدٍ غايات قصوى متعددة كما
مرّ بيانه في مب ١ ف ٥

وعلى الثاني بأنه يجوز أن يكون للحركة الواحدة مُنتهيان من جهة واحدة إذا كان احدهما
غايةً للآخر ويمتنع ذلك إذا لم يكن المُنتهيان مترتبين بينهما لكن

لا بدّ من الانتباه إلى أن ما ليس واحداً حقيقةً يجوز أن يكون واحداً اعتباراً وقد مرّ في ف ١ ان القصد هو حركة الإرادة نحو شيءٍ بعد توجيهه بالعقل ولذلك فما كان متكثرًا حقيقةً يجوز اعتباره مُنتهىً واحداً للقصد من حيث هو واحدٌ اعتباراً اما لاشترك اثنين في إقامة واحدٍ كاشترك 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 ان 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

يُنخِطُ إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن قصد الغاية وإرادة ما إليها ليسا حركةً واحدةً بعينها فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٠ ب ٦ ان «إرادة رؤية النافذة غايتها رؤية النافذة وإرادة رؤية المارة من النافذة إرادة أخرى» وإرادة رؤية المارة 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 ان الأفعال تتغير بتغير الموضوعات. والغاية وما إليها موضوعان متغايران. فإذا

قصد الغاية وإرادة ما إليها حركتان متغايرتان في الإرادة

٣ وأيضاً ان 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 ان نسبة ما إلى الغاية إليها نسبة الوسط إلى المُنتهى

والحركة التي تقطع الوسط وتصل إلى المُنتهى في الأشياء الطبيعية واحدةً بعينها فإذا كذلك في الأشياء الإرادية قصد الغاية وما إليها حركةً واحدةً بعينها

والجواب أن يُقال إنَّ حركة الإرادة إلى الغاية وما إليها يجوز فيها اعتباران أحدهما من حيث تتوجه الإرادة إلى كلٍ 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 واحدةً ذاتاً فان قولي: أريد الدواء لأجل الصحة لا أعنى به إلا حركةً واحدةً في الإرادة وتحقيقه ان الغاية هي سبب إرادة ما إليها والموضوع وسببه يتعلق بهما فعلاً واحداً بعينه كما أن اللون والضوء يُزيان برؤية واحدة على ما سلف في م ب 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 فعلاً واحداً فقط

إذا أُجيب على الأول بأن كلام اوغسطينوس هناك على رؤية النافذة ورؤية المادة من النافذة باعتبار توجه الإرادة إلى كلٍ منهما مطلقاً

وعلى الثاني بأن الغاية باعتبار كونها شيئاً خارجاً هي موضوعٌ للإرادة مغايرٌ لما إلى الغاية وأما باعتبار كونها سبباً لإرادة ما إليها فانها وایاه موضوعٌ واحداً بعينه

وعلى الثالث بأن الحركة التي هي واحدةً ذاتاً يجوز تغايرها اعتباراً بحسب المبدأ والمُنتهى 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 قصدٌ والدليل على ذلك انه قد يحصل قصد الغاية قبل تعيين ما إليها مما يتعلق به الانتخاب

الفصل الخامس

في أنّ الحيوانات العجم هل تتصف بالقصد

يُنْتَخَى 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 لغايةٍ إذ إنّما القصد هو التوجه إلى آخر والحيوانات العجم تفعل لغايةٍ لأن الحيوان إنما يتحرك طلباً للطعام أو لغرض آخر فالحيوانات العجم إذن تقصد الغاية

لكن يعارض ذلك ان قصد الغاية يُفهم توجيه شيءٍ إلى الغاية وهذا خاصٌ بالعقل والحيوانات العجم خاليةٌ عن العقل فيظهر إذن انها لا تقصد الغاية

والجواب أن يُقال إنّ 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 إنّ 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 شيءٍ. وأما المحرك فيقصد الغاية باعتبار آخر أي من حيث يوجه حركته أو حركة غيره إلى الغاية وهذا خاصٌ 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. والانتخاب يتقدمه المشورة فسيُنظر إذن أولاً في الانتخاب وثانياً في المشورة وثالثاً في الرضى ورابعاً في الاستعمال. أما 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

يُنخِطُ إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الانتخاب ليس فعل الإرادة بل فعل العقل لأنه يتضمن معنى المقايسة التي بها يُؤثر 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 الخلقيات 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 الخلقيات ك ٧ ب ١. فيظهر إذن ان الانتخاب ليس يرجع إلى الإرادة بل إلى العقل

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الكتاب المذكور من الخلقيات ب ٣ ان الانتخاب «هو اشتهاؤ ما لدينا» والاشتهاء هو فعل الإرادة فكذا الانتخاب أيضاً

والجواب أن يُقال إن اسم الانتخاب يتضمن الدلالة على شيءٍ من جهة العقل وشيءٍ من جهة الإرادة فقد قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٦ ب ٢ ان الانتخاب عقلٌ شهوانيٌّ وشهوةٌ عقلية. وكلما اشترك أمران في تقويم شيءٍ 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 بصدده 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 وضحَ إذن انه فعل القوة الشهوانية إذا 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

الفصلُ الثَّاني

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 الخلقيات ك ٣ ب ٣. والحيوانات العجم تشتفي 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 يُحسّن الإنسان انتخاب ما إلى الغاية كما في الخلقيات 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 أثرٍ وعل فبلغ إلى مفرق ثلاثة طرقٍ استنشى ريحه ليرى ما إذا كان قد ذهب في الطريق الأول أو الثاني فإن وجد انه لم يذهب في أحدهما تيقن انه 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 مُنخبة» فإذا ليست الحيوانات العجم منتخبة

والجواب أن يقال لما كان الانتخاب إثارة شيءٍ على آخر تحتم انه إنما يحصل حيث يكون أمورٌ متعددة يمكن انتخابها ولذا لم يكن له محلٌّ في الأشياء المحدودة من طبعها إلى واحدٍ. وبين الشوق الحسي والإرادة فرقٌ فان الشوق الحسي محدودٌ طبعاً إلى واحدٍ جزئياً والإرادة محدودة طبعاً إلى واحدٍ كليٍّ وهو الخير لكنها ليست محدودةً إلى خيرٍ جزئياً كما يتضح مما مرَّ في م ب ١ ف ٢ ولذا كان الانتخاب فعل الإرادة وليس فعل الشوق الحسي الموجود وحده في الحيوانات العجم. فالحيوانات العجم إذن لا تتصف بالانتخاب

إذاً أجيب 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 بأمرٍ متعددة وعلى الثاني بأن الحيوان الأعجم إنما يؤثر شيئاً على آخر لأن شهوته محدودة إليه طبعاً. ولذلك متى تمثل 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 يستنبطه 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 بالفطنة أو الحكمة لأنها عاقلة أو منتخبة وهذا ظاهرٌ من أن جميع الحيوانات المتحدة بالطبع تفعل على وتيرةٍ واحدةٍ

الفصلُ الثالثُ

في أنّ الانتخاب هل هو خاصٌّ بما إلى الغاية أو يتعلق أحياناً بالغاية أيضاً يُنخِطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الانتخاب ليس خاصاً بما إلى الغاية فقد قال الفيلسوف في الخلقيات 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. فإذا يجوز أن يتعلق الانتخاب بالغاية كما يتعلق بما إلى الغاية

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات 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 غايةً 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 أُجيب 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 فحيثما كانت غايات متكثرة جاز تعلق الانتخاب بها باعتبار كونها وسائل إلى الغاية القصوى

الفصلُ الرَّابِعُ

في أنَّ الانتخاب هل هو خاصٌّ بما نفعله

يُنخِطُ 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 للمراتب 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 ومتمى كان شيءٌ غايةً فلا بدَّ هناك من فعلٍ إنسانيٍّ أما من حيث ان 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 البخيل
هي المال أو إحرار 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 ان 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 مؤثّر في نصب الأسقف أو الوالي

لم يكن له انتخاب وكذا حيثما قيل ان شيئاً يُؤثّر على آخر فللمنتخب هناك فعلٌ ما

الفصل الخامس

في أنّ الانتخاب هل هو خاص بالممكنات

يُنخِطُ إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن الانتخاب غير خاص بالممكنات لأنه فعل الإرادة كما مرّ في ف ١ . والإرادة تتعلق بالممكنات والمستحيلات كما في الخلقيات ك ٣ ب ٢ . فكذا الانتخاب أيضاً

٢ وأيضاً ان الانتخاب خاصّ بما نفعله كما مرّ 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 إنّ 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

فإذا لا يمكن أن تكون الغاية ممكنة ما لم يكن ما إليها ممكناً. وليس يتحرك أحدٌ إلى المستحيل فإذا ليس يتوجه أحدٌ إلى الغاية ما لم يظهر له إمكان ما إليها. فالانتخاب إذن ليس يتعلق بالمستحيل إذا أُجيب على الأول بأن الإرادة متوسطة بين العقل والفعل الخارج فان العقل يعرض على الإرادة موضوعها وهي تصدر الفعل الخارج وعلى هذا فمبدأ حركة الإرادة يُعتبر من جهة العقل الذي يعتبر شيئاً خيراً بالاجمال واما منتهى فعلها أي كماله فيُعتبر بالنسبة إلى الفعل الذي به يتوجه الإنسان إلى إدراك الشيء الخارج لأن حركة الإرادة تصدر عن النفس إلى الخارج ومن ثمه كان كمال فعل الإرادة يُعتبر بحسب ما فعله خيراً للفاعل وما كان كذلك فهو ممكنٌ ولذا كانت الإرادة الكاملة لا تتعلق إلا بالممكن الذي هو خيرٌ 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 يُعتبر خيراً وجب أن يُحكم عليه بحسب تعلق الاعتبار به ولهذا فكما ان الارادة قد تتعلق بشيءٍ يُعتبر خيراً وهو ليس في الحقيقة خيراً كذلك انتخابها قد يتعلق بما يُعتبر 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 أنّ الإنسان هل ينتخب اضطراراً أو اختياراً

يُنْتَخَبُ إِلَى السَّادِسِ بِأَنَّ يُقَالُ: يَظْهَرُ أَنَّ الْإِنْسَانَ يَنْتَخبُ اضْطِرَّاراً لِأَنَّ نِسْبَةَ الْغَايَةِ إِلَى الْمُنْتَخَبَاتِ كَنِسْبَةِ الْمَبَادِي إِلَى مَا يَلْزَمُ عَنْهَا كَمَا فِي الْخَلْقِيَّاتِ كَ ٧ ب ٨. وَالنَّتَائِجُ تَحْصُلُ ضَرُورَةً عَنِ الْمَبَادِي. فَالْإِنْسَانُ إِذْ يُتَحَرَّكُ ضَرُورَةً مِنَ الْغَايَةِ إِلَى الْإِنْتِخَابِ

٢ وَأَيْضاً قَدْ مَرَّ فِي ف ١ أَنَّ الْإِنْتِخَابَ يَتَّبِعُ حُكْمَ الْعَقْلِ الْعَمَلِيِّ. وَالْعَقْلُ يَحْكُمُ عَلَى بَعْضِ الْأَشْيَاءِ اضْطِرَّاراً لِضَرُورَةِ الْمَقْدَمَاتِ. فَيَظْهَرُ إِذْ أَنَّ الْإِنْتِخَابَ أَيْضاً اضْطِرَّارِيًّا

٣ وَأَيْضاً إِذَا تَسَاوَى أَمْرَانِ مِنْ جَمِيعِ الْوُجُوهِ فَلَيْسَ يَرْجَحُ الْإِنْسَانُ أَحَدَهُمَا عَلَى الْآخَرِ كَمَا إِذَا وَجَدَ جَائِعٌ طَعَامَيْنِ يَشْتَهِيهِمَا عَلَى السَّوَاءِ فِي مَكَانَيْنِ مُتَسَاوِيَيْنِ فِي الْبَعْدِ فَلَيْسَ يَرْجَحُ أَحَدَهُمَا عَلَى الْآخَرِ كَمَا قَالَ أَفْلَاطُونٌ عِنْدَ تَعْلِيلِهِ سَكُونَ الْأَرْضِ فِي الْوَسْطِ عَلَى مَا فِي كِتَابِ السَّمَاءِ ٢ م ٧٥ وَ ٩٠. فَبِالْأُولَى إِذْ لَا يُمْكِنُ تَرْجِيحُ مَا يُعْتَقَدُ أَدْنَى عَلَى مَا يُعْتَقَدُ مَسَاوِيًّا. فَإِذَا إِذْ عَنِ الْإِنْسَانِ أَمْرَانِ أَوْ ثَلَاثَةٌ أَوْ أَكْثَرُ وَظَهَرَ لَهُ أَفْضَلُهُ أَحَدُهُمَا تَعَدَّرَ انْتِخَابَ غَيْرِهِ مِنْهَا فَيُنْتِخَبُ إِذْ بِالضَّرُورَةِ مَا يَظْهَرُ أَنَّهُ الْأَفْضَلُ. وَكُلُّ انْتِخَابٍ فَهُوَ يَتَعَلَّقُ بِمَا يَظْهَرُ أَنَّهُ أَفْضَلُ بِوَجْهِهِ مِنَ الْوُجُوهِ فَإِذَا كُلُّ انْتِخَابٍ فَهُوَ اضْطِرَّارِيٌّ

لَكِنْ يَعْارِضُ ذَلِكَ أَنَّ الْإِنْتِخَابَ هُوَ فِعْلُ الْقُوَّةِ النَّطْقِيَّةِ وَهِيَ تَتَعَلَّقُ بِالْمُتَقَابَلَاتِ كَمَا قَالَ الْفَيْلَسُوفُ فِي الْإِلَهِيَّاتِ كَ ٩ م ٣

وَالْجَوَابُ أَنَّ يُقَالُ لَيْسَ انْتِخَابَ الْإِنْسَانِ اضْطِرَّارِيًّا لِأَنَّ مَا يُمْكِنُ عَدَمَ وَجُودِهِ فَلَيْسَ يَجِبُ وَجُودُهُ وَكَوْنُ الْإِنْتِخَابِ أَوْ عَدَمُهُ مُمْكِنًا يَظْهَرُ وَجْهَهُ مِنْ قَدْرَتِي الْإِنْسَانِ فَهُوَ يَقْدَرُ أَنْ يَرِيدَ وَإِنْ لَا يَرِيدُ وَأَنْ يَفْعَلَ وَأَنْ لَا يَفْعَلَ وَهُوَ يَقْدَرُ أَيْضاً

أن يريد هذا أو ذاك وتحقيق ذلك من قدرة العقل فان كل ما يقدر العقل ان 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 خيرٍ جزئيٍّ يجوز اعتبار 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 خيرٍ إلا في الخير الكامل الذي هو السعادة ولذا كان الإنسان يريد السعادة اضطراراً وليس في قدرته أن يريد أن لا يكون سعيداً أو ان يكون شقيماً. ولما كان الانتخاب لا يتعلق بالغاية بل بما إلى الغاية على ما مرَّ في ف ٣ لم يكن يتعلق بالخير الكامل الذي هو السعادة بل بغيره من الخيرات الجزئية فلم يكن الإنسان منتخِباً اضطراراً بل اختياراً

إذاً 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 يُعْتَبَر 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 عَنَّ للإنسان أمران متساويان في اعتبارٍ فليس يمتنع أن يُعْتَبَر في أحدهما حالةً يفضل بها الآخر فترجحه الإرادة على الآخر



المبحثُ الرابعُ عشرُ

في المشورة التي تتقدم الانتخاب - وفيه ستة فصول

ثم يجب النظر في المشورة والبحث في ذلك يدور على ست مسائل . ١ هل المشورة بحثٌ . 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

الفصلُ الأولُ

هل المشورة بحثٌ

يُنْتَظَى 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. فإذاً ليست المشورة بحثاً ٢ وأيضاً ان البحث خاص بالعقل المنتقل بالتدرج فهو غير لائق بالله لأن عمله ليس تدرجياً كما مرّ في ق ١ م ب ١٤ ف ٧. والله يوصف بالمشورة ففي افسس ١: ١١ «يعمل كل شيء بحسب مشورة مشيئته» فإذاً 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» فإذاً 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 مرّ في المبحث الأنف ف ١. وما يجب فعله مظنةٌ لكثيرٍ من الشك لأن الأفعال تتعلق بالحوادث الجزئية التي بسبب تغييرها ليست يقينية وما كان مشكوكاً

فيه وغير يقيني فليس يحكم العقل فيه دون تقدم بحثٍ فكان لا بد من تقدم بحث العقل على حكمه في ما يجب أن ينتخبه. وهذا البحث يقال له مشورة ومن ثمة قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ٣ «الانتخاب هو اشتهاء ما سبقت المشورة فيه»

إذاً أُجيب على الأول بأنه متى كان فعلاً قوتين مترتبتين بينهما كان في كلٍ منهما شيءٌ يرجع إلى القوة الأخرى فجاز تسمية كل منهما من كلٍ من القوتين ولا يخفى ان إرشاد العقل في ما إلى الغاية وميل الإرادة إليه بحسب إرشاد العقل فعلاً مترتبان بينهما ولذلك يُشاهد في فعل الإرادة الذي هو الانتخاب شيءٌ من جهة العقل وهو الترتيب وفي المشورة التي هي فعل العقل شيءٌ من جهة الإرادة بمثابة الهبولى 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 الخلقيات ك ٦ ب ٢ «الانتخاب عقلٌ شهوانيٌّ» ايذاناً باشتراك العقل والإرادة في الانتخاب. وكذا قال الدمشقي في الموضوع المتقدم ذكره «المشورة هي الشهوة الباحثة» ايذاناً بكون المشورة ترجع باعتبارٍ ما إلى الإرادة التي عليها مدار البحث ومنها مبدؤه وإلى العقل الباحث

وعلى الثاني بأن ما يوصف به الله يجب اعتباره منزهاً عن كل نقصٍ فينا فالعلم بالنتائج مثلاً يحصل لنا بالانتقال التدريجي من العلل إلى المعلولات واما العلم الذي يوصف به الله فيدل على تيقن جميع المعلولات في العلة الأولى دون تدريجٍ. 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 مشورةٌ إذ هي من شأن الجاهل»

وعلى الثالث بأن ما هو خيرٌ يقيُنُ في الغاية عند الرجال الحكماء والروحانيين يجوز أن لا يكون خيراً يقيناً عند الأكثرين أو الجسمانيين وباعتبار هذا تُبدَل المشورة

الفصلُ الثاني

في أنّ المشورة هل تتعلق بالغاية أو بما إليها فقط

يُنخِطُ إلى الثاني بأن يقال: يظهر ان المشورة لا تتعلق بما إلى الغاية فقط بل بالغاية أيضاً فان كل مشكوكٍ فيه يجوز البحث عنه. وقد يعرض بالبحث 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 الخلقيات 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 إنّ 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 غايةٌ لبعض الأشياء وسيلةً إلى غايةٍ أخرى كما يجوز أن يكون ما هو مبدأ لبرهانٍ نتيجةً آخر ولذلك فما يُعتبر غايةً في بحثٍ يجوز أن يُعتبر واسطةً في بحثٍ آخر وبهذا الاعتبار تتعلق به المشورة

إذا أُجيب على الأول بأن ما يُعتبر غايةً فقد جُزِمَ به فإذا ما دام مشكوكاً فيه فليس يُعتبر غايةً ومن ثمة إذا تعلق 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 نفعه

يُنخِطَى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن المشورة ليست خاصة بما نفعه لأنها تدل على مفاوضة. ويجوز أن يتفاوض كثيرون أيضاً في أمور مستمرة ليست من أفعالنا كطبائع الأشياء. فإذا ليست المشورة خاصةً بما نفعه

٢ وأيضاً قد يتشاور الناس في الأمور الشرعية ومن ذلك يقال لبعضٍ مستشارو الشرع أو مُفْتُونَ ومع ذلك فليس من شأن هؤلاء المتشاورين ان يشترعوا. فإذا ليست المشورة خاصة بما نفعه
٣ وأيضاً قد يتشاور بعض الناس في حوادث مستقبلية ليست مقدورة لنا. فإذا ليست المشورة خاصةً بما نفعه

٤ وأيضاً لو كانت المشورة خاصة بما نفعه لم يكن أحدٌ يشاور في ما يفعله الغير وهذا بيّن البطلان. فإذا ليست المشورة خاصة بما نفعه

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 مُبدَلٌ 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 تُدرَك 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 فُتُشْتَهَى بالذات كمعرفة الكليات والضروريات بل إنما تشتتْهُ 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 يُفَعَل 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 يُفَعَل بل بما هو واسطة إلى الفعل أيضاً ولهذا يُقال إنَّ التشاور يحصل في الحوادث المستقبلية من حيث يُهْتَدَى بمعرفتها إلى فعل شيءٍ أو اجتنابه

وعلى الرابع باننا 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 علةٍ واحدة لأن أحدهما يفعل بواسطة الآخر وهكذا يشاور السيد في ما يفعله العبد

الفصلُ الرَّابِعُ

في أنَّ المشورة هل تدخل في كل ما نفعله

يُنْتَخَطَى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن المشورة تدخل في كل ما نفعله فان الانتخاب هو اشتهاؤ ما سبقت المشورة فيه كما مرَّ 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 الخلقيات ك ٣ ب ٣ «متى أمكن فعل شيءٍ بأمرٍ كثيرة يُنظر بالمشورة بأيها يكون فعله أيسر وأفضل ومتى أمكن فعله بواحدٍ 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 نبحث في ما نشك فيه ومن ثمه كان طريق البحث والنظر الذي يقال له الدليل يفيد اليقين بالأمر المشكوك فيه وعدم الشك في المفعولات البشرية يعرض لأمرين أحدهما التادي بطرقٍ معيَّنة إلى غايات معيَّنة كما يعرض في الصناعات التي لها طرق معيَّنة للعمل فان الكاتب مثلاً لا يحتاج إلى النظر في كيفية رسم الحروف فإن ذلك مرسومٌ معيَّنٌ 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 نُعملُ المشورة فيهما وان تُوسِّلَ بهما إلى الغاية كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ٣ احدهما الأمور الحقيرة والثاني ما كانت كيفية فعله معيَّنة كأفعال الصناعات ما عدا تلك الصناعات الحدسية كصناعة الطب والتجارة ونحوهما كما قال غريغوريوس النيصي في الموضوع المتقدم ذكره

إذاً أجيب على الأول بأن الانتخاب يتوقف على المشورة باعتبار الحكم ومن ثمه 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 فُعلَ بكثيرٍ أيضاً ولذلك يُحتاجُ فيه إلى المشورة واما متى تعين الشيء والطريقة فلم يبق حاجة إلى المشورة

الفصلُ الخامسُ

في أنّ المشورة هل تحصل بطريقة التحليل

يُنْتَظَى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن المشورة لا تحصل بطريقة التحليل لتعلقها بما نفعله. وأفعالنا لا تحصل بطريق التحليل بل بطريق التركيب أي يُنْتَقَلُ 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 الخلقيات ك ٣ ب ٣. وإنما يُعْتَبَرُ 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 يُعْمَلُ 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

حكمتنا على المعلومات البينة بتحليلها إلى العلة 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 يتوصل إلى ما يجب فعله حالياً

إذا أُجيب على الأول بأن مدار المشورة على الأفعال والأفعال تُعلل 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 يفعل 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

يُنخِط 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 ان 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 ان 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 المتاهي 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 مبدآن 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 علمٍ 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 يُدرَك بالاجمال في علمٍ نظري أو عملي ككون الزنى محرماً من الله وكون الإنسان لا يقدر أن يعيش ما لم يغتذِّ 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 بأمر غير متناهية

إذاً أُجيب على الأول بأن الجزئيات ليست غير متناهية بالفعل بل بالقوة

وعلى الثاني بأن الفعل الإنساني وان جاز أن يحول دونه بعض الموانع إلا انه 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 أنّ الرضى هل هو فعل القوة الشهوانية أو المدركة . ٢ هل تتصف به الحيوانات العجم . ٣ هل يتعلق بالغاية أو بما إليها . ٤ هل الرضى بالفعل خاص بالجزء الأعلى من النفس

الفصل الأول

في أنّ الرضى هل هو فعل القوة الشهوانية أو المدركة

يُتَخَطَّى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الرضى هو فعل القوة المدركة فقط فقد جعله اوغسطينوس 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 asseatire (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 إنّ 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 غائبةً والعقل يدرك الحقائق الكلية وهو يقدر على إدراكها سواءً كانت الجزئيات شاهدة أو غائبة. ولما كان فعل القوة الشهوانية ميلاً إلى الشيء الخارج على نحوٍ من التشبيه جاز أن يطلق عليه باعتبار تعلقه بالخارج اسم الشعور لما يحصل عنده من مثل مماثلة ما يتعلق به من حيث يرتاح فيه وعليه قوله في حك ١ : ١ «احسنوا شعوركم بالله» وبهذا الاعتبار كان الرضى فعل القوة الشهوانية

إذاً أُجيب على الأول بأن النطق محل الإرادة كما في كتاب النفس ٣ م ٤٢ فإذا مراد اوغسطينوس 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 حقيقةً بالرضى والعقل الذي ليس فعله بحسب الحركة إلى الشيء الخارج بل بالعكس كما مرّ في ق ١ م ١٦ ف ١ ومب ٢٧ ف ٤ ومب ٥٩ ف ٢ يتصف حقيقةً بالتصديق وان جرت العادة باستعمال أحدهما مكان الآخر بالفساحة. وقد يقال أيضاً ان العقل إنما يُصدِّق من حيث يتحرك من الإرادة

الفصل الثاني

في أنّ الحيوانات العجم هل تتصف بالرضى

يُتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الحيوانات العجم تتصف بالرضى لأن الرضى يدل على تخصيص الشهوة بواحدٍ. وشهوة الحيوانات العجم محدودةٌ 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 ألمٍ كالشهوة أو الغضب. والحيوانات العجم تفعل عن ألمٍ. 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 شيءٍ 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 حاصلةٌ لها بالغريرة الطبيعية ومن ثمه كان الحيوان الأعجم يشتهي لكنه لا يوجه الحركة الشهوانية إلى شيءٍ فلا يتصف حقيقةً بالرضى بل إنما يتصف به حقيقةً الطبيعة الناطقة التي في قدرتها ان تتحرك بالحركة الشهوانية وان توجهها أولاً توجهها إلى هذا أو ذلك

إذاً أجيب على الأول بأن الحيوانات العجم تتخصص شهوتها بشيءٍ 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 شيءٍ عن أشياء كثيرة لم يرتفع

المتأخر بارتفاع أحد المتقدمات كما أنه لو جاز حصول الجمود عن الحرارة والبرودة فإن الأجرَّ يجمد من الحرارة والجمد 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 ألم يقدر على مخالفة الألم بخلاف الحيوانات العجم فليس حكمهما واحداً

الفصل الثالث

في أنّ الرضى هل يتعلق بالغاية أو بما إليها
يُنخَطَى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الرضى يتعلق بالغاية لأن ما لأجله شيء 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 شيء 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 الموضوع المار ذكره «الجزم يحصل متى رتب الإنسان وأحب ما قد حكّم به عن مشورة» والمشورة تتعلق بما إلى الغاية فقط فكذا الرضى أيضاً
والجواب أن يُقال إن الرضى يدل على توجيه الحركة الشهوانية إلى شيء

سابق في قدرة الموجّه. 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 مشورةٍ واما الحركة الشهوانية إلى الغاية فلا تتوجه إلى المشورة بل المشورة تتوجه إليها لأن المشورة تتوقف على انتهاء الغاية واشتقاء ما إلى الغاية يتوقف على جزم المشورة ومن ثمه كان توجيه الحركة الشهوانية إلى جزم المشورة هو الرضى في الحقيقة ولما كانت المشورة لا تتعلق إلا بما إلى الغاية كان الرضى لا يتعلق حقيقةً إلا بما إلى الغاية

إذا أُجيب على الأول بأنه كما نعلم النتائج بالمبادئ وأما المبادئ فليس يتعلق بها العلم بل شيء أعلى وهو التعقل 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 وإضافةً إلى ما يُؤثّر عليه شيءٌ ولذلك متى حصل الرضى لا يزال محلّ لحصول الانتخاب فقد يعرض ان نرى بالمشورة أموراً كثيرة تؤدي إلى الغاية فيروق لنا كلّ منها فيتعلق رضانا بكلّ منها لكننا نُؤثّر واحداً منها بالانتخاب وأما إذا لم يكن هناك إلاّ واحدٌ فقط يروق لنا فلا فرق حينئذٍ بين الرضى والانتخاب في الخارج بل في الاعتبار فقط فيقال رضى من حيث يروق فعله ويقال انتخاب من حيث يُؤثّر على ما لا يروق فعله

الفصلُ الرَّابِعُ

في أنَّ الرضى بالفعل هل هو خاصٌّ بالجزءِ الأعلى من النفس

يُنْتَخَطَى 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 الخلفيات 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 متكثرة. 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 لاعتباراتٍ زمانية أو لآلامٍ 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 يُطَلَب الحكم فيه لم يصدر الحكم الأخير ومعلومٌ 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 ثمه فما بقي التردد في ممانعة الحقائق الإلهية أو عدمها فليس شيءٌ 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 فعلٍ آخر فيرجع إلى النطق الأدنى لأن ما كان
متوجهاً إلى آخر فيرجع إلى صناعةٍ أو قوةٍ أدنى من الغاية التي يتوجه إليها ومن ثمه 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 قوةٍ 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



المبحثُ 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 أنّ 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

الفصلُ الأولُ

في أنَّ الاستعمال هل هو فعل الإرادة

يُنْتَخَطَى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الاستعمال ليس فعل الإرادة فقد قال اوغسطينوس في التعليم المسيحي ك ١ ب ٤ «الاستعمال هو توجيهه ما يُستعمل إلى نيل شيءٍ آخر» وتوجيه شيءٍ إلى آخر خاصٌ 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 سورة ثم 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 شيءٍ بحكمه على كل ما أُوتِيهِ الناس» والحكم على مخلوقات الله إنما هو إلى العقل النظري الذي يظهر أنه مغايرٌ 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 بشيءٍ»

والجواب أن يُقال إنَّ المراد باستعمال شيءٍ استخدامه لفعلٍ ولذلك يقال للفعل الذي نستخدم له شيئاً استعمال ذلك الشيء كما أن ركوب الفرس هو استعماله والضرب هو استعمال العصا ومعلومٌ اننا 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 الأصيل والفعل لا يُسند حقيقةً إلى الآلة بل إلى الفاعل الأصيل كما يُسند البناء إلى البناء لا إلى آلات البناء ومن ذلك يتضح ان الاستعمال هو في الحقيقة فعل الإرادة

إذا أُجيب 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

يُنخَطَى 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 الثالث 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 أعضاءها 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 ان استعمال هو استخدام مبدئياً من مبادئ الفعل للفعل كما أن الرضى هو استخدام الحركة الشهوانية لاشتهاء شيءٍ كما مرَّ في المبحث الأنف 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 خاصٌّ بالعقل فإذاً 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 اعتُبر 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

يُنخِطُ 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. فإذاً بعض الناس يستعمل الغاية القصوى

٢ وأيضاً ان 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 نيئه أو احرازه كما أن غاية البخيل 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 البخيل 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 دلالته 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 مرّ 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 أنّ الاستعمال هل يتقدم الانتخاب

يُنخَطَى 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 فإذاً الأقل إضافة متقدم على الأكثر إضافة. والانتخاب يتضمن إضافتين إضافةً إلى ما يُنْتخَب إلى الغاية وأخرى إلى ما يُؤثّر 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 مرّ 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 نحو ما في المرید بمعادلة أو نسبةٍ إليه ولذلك فالأشياء المعادلة طبعاً لغاية يقال انها تشتهي تلك الغاية طبعاً إلا أن ادراك الغاية على هذا النحو ناقصٌ وكل ناقصٍ 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 فتريد 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 وتستهمله على نحو ما جاز ان يراد أيضاً باستعمال ما إلى الغاية ملاحظة العقل له باعتبار توجيهه إلى الغاية والاستعمال بهذا إلى المعنى متقدماً على الانتخاب إذا أُجيب على الأول بأن الحركة التي بها تحرك الإرادة لتنفيذ الفعل سابقةً على التنفيذ ولاحقة للانتخاب ولما كان الاستعمال يرجع إلى هذه الحركة كان واسطة بين الانتخاب والتنفيذ وعلى الثاني بأن المضاف الحقيقي متأخراً عن المطلق وأما المضاف المشهورى فليس يجب أن يكون متأخراً بل كلما كانت العلة متقدمة كان لها إضافاتٌ إلى معلولاتٍ 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 تتصف به الحيوانات العجم . ٣ في نسبته إلى الاستعمال . ٤ في أن الأمر والفعل المأمور هل هما فعل واحد أو فعلان متغايران . ٥ في أن 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 أن الأمر هل هو فعل العقل أو فعل الإرادة

يُنخِطَى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الأمر ليس فعل العقل بل فعل الإرادة لأنه ضرب من التحريك فقد قال ابن سينا ان المحرك أربعة أقسام المتمم الفعل والمهيئ والأمر والمشير . والإرادة تنفرد بتحريك سائر القوى النفسانية كما مر في مب ٩ ف ١ . فالأمر إذن فعل الإرادة
٢ وأيضاً كما ان موضوع الأمر لا يكون إلا ما هو خاضع كذلك فاعله لا يكون في ما يظهر إلا ما كان حراً غاية الحرية . وأعظم أصل 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
الخلقيات ك ١ ب ١٣ «الشهوة تتقاد للعقل» فالأمر إذن فعل العقل

والجواب أن يُقال إنَّ 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 مرَّ 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 الأمور 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 يُعبّر عنه بصيغة
الخبر كقول إنسان لآخر يجب عليك فعل هذا والثانية بتحريك المخاطب إلى ما يُطلب منه وهذا
الطلب يُعبّر عنه بصيغة الانشاء كما لو قيل لإنسان: أفل هذا: والمحرك الأول في قوى النفس إلى
مزاولة الفعل هو الإرادة كما مرَّ في مب ٩ ف ١. فإذا لكون المحرك الثاني لا يحرك إلا بقوة
المحرك الأول يلزم أن يكون تحريك العقل أيضاً بالأمر حاصلًا له بقوة الإرادة فيتحصل من ذلك ان
الأمر هو فعل العقل مسبقاً بفعل الإرادة التي بقوتها يحرك العقل بالأمر إلى مزاولة العقل
إذاً أجب 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 باعتبارٍ مختلفة ولهذا قد عرّف الفلاسفة الاختيار بكونه حكماً عقلياً طوعياً لاعتبارهم 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

الفصلُ الثَّاني

في أنَّ الأمر هل تتصف به الحيوانات العجم

يُنخِطُ إلى الثاني بأن يقال: يظهر ان الحيوانات العجم تتصف بالأمر فقد أثبت ابن سينا ان القوة الآمرة 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 يُؤمّر من النفس حتى في الحيوانات العجم المركبة من نفسٍ 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 الأنف. 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 إنّ 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 ان 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

الفصلُ الثالثُ

في أنّ الاستعمال هل هو متقدّمٌ على الأمر

يُنخِطُ إلى الثالث بأن يقال: يظهر ان الاستعمال متقدّمٌ على الأمر لأن الأمر هو فعل العقل مسبقاً بفعل الإرادة كما مرّ في ف ١. والاستعمال هو فعل الإرادة كما مرّ أيضاً في المبحث الانف ف ١. فهو إذن متقدّمٌ على الأمر

٢ وأيضاً ان الأمر من قبيل ما إلى الغاية. وما إلى الغاية يتعلق به الاستعمال. فيظهر إذن ان الاستعمال متقدّمٌ على الأمر

٣ وأيضاً كل فعلٍ لقوةٍ متحركة من الإرادة يقال له استعمال لأن الإرادة تستعمل سائر القوى كما مرّ في الموضوع المذكور آنفاً. والأمر هو فعل العقل باعتبار

تحركه من الإرادة كما مرّ في ف ١ . فالأمر إذن استعمال . والعام متقدّم على الخاص فالاستعمال إذن متقدّم 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 متقدّم على الاستعمال

والجواب أن يُقال إنّ استعمال ما إلى الغاية إذا اعتبر من جهة كونه في العقل الذي يوجه إلى الغاية فهو متقدّم على الانتخاب كما مرّ في المبحث الأنف ف ٤ فيكون بالأولى متقدماً على الأمر . وأما إذا اعتُبر من جهة خضوعه للقوة المنفذة فهو متأخّر عن الأمر لأن استعمال المستعمل مقارنة لفعل المستعمل إذ لا تُستعمل العصا قبل أن يُفعل بها على نحو ما . والأمر ليس مقارنة لفعل الأمور بل متقدماً طبعاً على امتثاله وربما تقدمه في الزمان أيضاً فواضح إذن ان الأمر متقدّم على الاستعمال

إذا أُجيب على الأول بأن ليس جميع أفعال الإرادة متقدمة على الأمر الذي هو من أفعال العقل بل بعضها سابق له وهو الانتخاب وبعضها لاحق له وهو الاستعمال لأن 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 متقدمة على القوى كذلك الموضوعات متقدمة على الأفعال . وموضوع الاستعمال ما إلى الغاية . فإذاً كون الأمر من قبيل ما إلى الغاية يستلزم بالأولى كونه متقدماً 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 لأن فعل كلي منهما يتعلق بفعل الآخر

الفصلُ الرَّابِعُ

في أنَّ الأمر والفعل المأمور هل هما فعلٌ واحدٌ أو فعلان متغايران يُنخِطَى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن الأمر والفعل المأمور ليسا فعلاً واحداً لأن أفعال القوى المتغايرة متغايرة. والأمر والفعل المأمور يرجعان إلى قوتين متغايرتين لأن القوة الآمرة غير القوة المأمورة. فإذاً ليس الأمر والفعل المأمور فعلاً واحداً

٢ وأيضاً كل 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 كل 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 يقال لا يمتنع أن يكون بعض الأشياء كثيراً وواحداً من وجهين بل كل كثيرٍ 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 الذهني أيضاً ولذلك فالأشياء التي هي واحدٌ بالجوهر واحدٌ مطلقاً ومتكثرة من وجهٍ كما أن الكل في جنس الجوهر

المركب من أجزائه المكَمِّلة 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 المتحددة 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 طبيعي 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 إنسانيٌ واحدٌ كما أن الكل واحدٌ ولكنه كثيرٌ باعتبار أجزائه

إذاً أجيب على الأول بأنه إذا كانت القوى المتغايرة غير مترتبة بينها كانت أفعالها متغايرة مطلقاً وأما متى كانت قوةً محركةً 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

الفصلُ الخامسُ

في أنَّ الأمر هل يتعلق بفعل الإرادة

يُتخطى 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 مرّ 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 خاضعٌ لأمرنا. وأعظم مقدور لنا أفعال الإرادة لأن جميع أفعالنا إنما يقال انها مقدورةٌ لنا من حيث هي إرادية. فإذا يتعلق أمرنا بأفعال الإرادة

والجواب أن يقال ليس الأمر شيئاً سوى فعل العقل الموجّه مع تحريكٍ إلى فعل شيءٍ كما مر في ف ١ ولا يخفى ان العقل ينفذ حكمه في فعل الإرادة فهو كما يقدر أن يحكم ان إرادة شيءٍ خيرٌ كذلك يقدر أن يحمل الإنسان بأمره على أن يريد ومن هذا يتضح جواز تعلق الأمر بفعل الإرادة

إذا أُجيب 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 فان 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 أنّ الأمر هل يتعلق بفعل العقل

يُنخَطَى 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 مرّ في ف ١. فالأمر إذن لا يتعلق بفعله

٢ وأيضاً ما بالذات مغايراً لما بالمشاركة. والقوة التي يأمر العقل بفعلها عقلٌ بالمشاركة كما في الخليقيات 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 ان 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 إنّ 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 ان فعل العقل يجوز فيه اعتباران احدهما من جهة مزولة الفعل وبهذا الاعتبار

يجوز تعلق الأمر دائماً بفعل العقل كما إذا أُعزِرَ إلى إنسان أن يتبصر ويُعَمَلَ الفكر والثاني من جهة الموضوع الذي يُعْتَبَر من جهته إعلان للعقل أحدهما أن يتصور الحق في شيءٍ 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 يصدِّق بما يتصوره فإذا تصور العقل ما يصدِّق 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 يصدِّق 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 أنّ الأمر هل يتعلق بفعل الشوق الحسي

يُنخَطَى إلى السابع بأن يقال: يظهر ان 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 ان لا يشتهي ولكنه يشتهي» والاشتهاء هو فعل الشوق الحسي. فإذاً ليس فعل الشوق الحسي خاضعاً لأمرنا

٢ وأيضاً ان الهوى الجسمانية تتقاد لله وحده باعتبار الاستحالة الصورية كما

مرّ في ق ١ م ١٠٥ ف ١ ومب ١٠ ف ٢. وفعل الشوق الحسي يحصل عنه استحالةً صورية في البدن أي حرارةً أو برودةً. فهو إذن غير خاضع لأمرٍ إنساني

٣ وأيضاً ان المحرك الخاص للشوق الحسي هو المُدرَك 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 قسماً شهباناً وعضبياً» 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 فإذا لا بد لمعرفة كيفية خضوع فعل الشوق الحسي لأمر العقل من اعتبار كيفية مقدورته لنا. ولا بد من الانتباه إلى أن الفرق بين الشوق الحسي والشوق العقلي الذي يقال له إرادة ان الشوق الحسي قوة ذات آلة جسمانية بخلاف الإرادة وكل فعل قوة ذات آلة 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 تثور بدهاءةً إلى إدراك الوهم أو الحس فيكون

حصولها والحالة هذه من دون أمر العقل وإن كان يقدر على منعها لو نظر إليها قبل وقوعها ومن ثمه 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 ثمه 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 شيءٍ بالحس ما لم يكن المحسوس حاضراً لدينا وليس حضوره مقدوراً لنا دائماً إذ إنما يقدر الإنسان أن يستعمل الحس متى أراد إذا لم يكن ثمه مانعٌ 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 موهومٍ كغير الجسمانيات أو عن ضعف الواهمة الحاصل عن اعتلالٍ في الآلة

الفصلُ الثامنُ

في أنّ الأمر هل يتعلق بفعل النفس النباتية

يُنْتَطَى إلى الثامن بأن يقال: يظهر أن 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 الغاذية والمولدة يعرض فيها المدح والذم والفضيلة والرذيلة كما يظهر في النّهم 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 يُدْعِن للعقل هو الغاذية والمولدة»

والجواب أن يُقال إنّ بعض الأفعال يصدر عن الشوق الطبيعي وبعضها عن الشوق الحيواني أو العقلي وكل فاعلٍ 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 ثمه قال غريغوريوس النيصي في الموضوع المتقدم ذكره «يقال طبيعي لما يقال له غاذٍ ومولدٍ» وعلى هذا فأفعال النفس النباتية ليست خاضعةً لأمر العقل

إذاً 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
كاشتهاء لذة الطعام والنكاح واستعمالها كما ينبغي أو على خلاف ما ينبغي

الفصل التاسع

في أنّ الأمر هل يتعلق بفعل الأعضاء الظاهرة

يُنخِطَى إلى التاسع بأن يقال: يظهر أن أعضاء البدن لا تنقاد للعقل في أفعالها فمن المحقق
أن أعضاء البدن أبعد عن العقل من قوى النفس النباتية. وقوى النفس النباتية لا تنقاد للعقل كما تقدم
في الفصل السابق. فأولى إذن ان لا تنقاد 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 تنقاد للعقل» فإذا حركة الأعضاء
الجسمانية تخضع لأمر العقل

٣ وأيضاً قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ١٦ «قد تشتد حركة أعضاء التناسل
دون محركٍ حاضرٍ وقد تخون المضطرم قلبه شوقاً فتبرد الشهوة في بدنه على حين استعارها في
نفسه» فإذا 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

إذا أُجيب 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 الحياة الحاصلة عن اتصال البدن والنفس لزوم العَرَضِ 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 ثمه قال غريغوريوس النيصي في الموضوع 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 الموضوع المذكور هناك أي معاقبةً للنفس على تمردها على الله في ذلك العضو الذي به تنتقل الخطيئة الأصلية إلى الأعقاب إلا أنه لما كانت الطبيعة فقدت بخطيئة الاب الأول النعمة الفائقة الطبع التي كانت مفاضةً على الإنسان من الله وتُرِكَت وشأنها 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 أمورٌ يتبعها آلامٌ نفسانية تستتبع حركة هذين العضوين لكنهما لا يتحركان بحسب أمر العقل إذ لا بد لحركتهما من تغييرٍ طبيعيٍّ من جهة الحرارة والبرودة وهذا التغيير لا يخضع لأمر العقل وإنما يعرض ذلك خاصةً في هذين العضوين لأن كلاً منهما بمثابة حيوانٍ على حياله من حيث هو مبدأ للحياة ومبدأ الشيء هو كله بالقوة فالقلب مبدأ الحواس ومن العضو التناسلي تخرج القوة المنويّة التي هي الحيوان كله بالقوة ولذا كانت حركاتهما حاصلة لهما بالطبع ضرورة كون المبادئ طبيعية كما مرّ في الجواب السابق



المبحثُ الثَّامنُ عَشْرُ

في ما يتعلق بالأفعال الإنسانية بالاجمال من الحسن والقبح
وفيه أحد عشر فصلاً

ثم يجب النظر في حسن الأفعال الإنسانية وقبحها وأولاً في أنّ 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 الظرف . ٤ هل يستفيدة من الغاية . ٥ في ما إذا كان فعل إنساني

حسناً أو قبيحاً في نوعه . ٦ في أنّ الفعل هل يستفيد حقيقة الحسن أو القبح النوعية من الغاية . ٧ في أنّ 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 بحسنٍ ولا بقبحٍ باعتبار حقيقته النوعية . ٩ هل يوجد منها ما لا يتصف بذلك باعتبار حقيقته الشخصية . ١٠ هل يفيد ظرفُ الفعل الأدبي حقيقة الحسن أو القبح النوعية . ١١ هل كل ظرف يزيد الحسن والقبح يفيد الفعل الأدبي حقيقة الحسن أو القبح النوعية

الفصلُ الأوّلُ

هل جمع الأفعال الإنسانية حسنة أو بعضها قبيح

يُنْتَخِطُ إلى الأوّل بأن يقال: يظهر أن جميع أفعال الإنسان حسنة وليس شيءٌ منها قبيحاً فقد قال ديونيسيوس في الأسماءِ الإلهية ب ٤ مقاً ٢٢ «الشر لا يفعلُ إلا بقوة الخير» وليس يُفَعَّلُ شَرٌّ بقوة الخير. فإذاً ليس شيءٌ من الأفعال قبيحاً

٢ وأيضاً ليس يفعل شيءٌ إلا باعتبار كونه بالفعل. وليس شيءٌ قبيحاً باعتبار كونه بالفعل بل باعتبار خلوّ القوة عن الفعل وأما من حيث تستكمل القوة بالفعل فهو حسنٌ كما في الإلهيات ك ٩ م ١٩ و ٢٠. فإذاً ليس يفعل شيءٌ من حيث هو قبيحٌ بل من حيث هو حسنٌ فقط. فإذاً جميع الأفعال حسنة وليس شيءٌ منها قبيحاً

٣ وأيضاً لا يجوز أن يكون القبيح علّةً إلا بالعرض كما يتضح من قول ديونيسيوس في الأسماءِ الإلهية ب ٤ مقاً ٢٣. ولكل فعلٍ معلول بالذات. فإذاً ليس شيءٌ من الأفعال قبيحاً بل كلها حسنة

لكن يعارض ذلك قوله تعالى في يو ٣: ٢٠ «كل من يفعل فعلاً قبيحاً يبغض النور» فإذاً بعض أفعال الإنسان قبيحٌ

والجواب أن يُقال إنّ الكلام على الحسن والقبح في الأفعال تابعٌ للكلام على

الخير والشر في الأشياء لأن كل شيء يفعل على حسب حاله وحصته 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 لله 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 ثمه 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 خيرٌ مطلقاً بل من وجه من حيث هو موجودٌ لكن يجوز أن يقال له موجودٌ مطلقاً ولا موجودٌ 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

إذاً أجيب 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 حسنٌ ناقصٌ 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 يُنخِطَى 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 اوغسطينوس 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 يُعْتَبَر بحسب ما يحبه الإنسان من الموضوعات القبيحة وكذا يقال في حسن الفعل

والجواب أن يُقال إن الحسن والقبح في الفعل يُعْتَبَر 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 الحقيقية النوعية وكما أن الشيء الطبيعي يستفيد حقيقته النوعية من صورته كذلك الفعل يستفيد حقيقته النوعية من الموضوع كما تستفيدا الحركة من المُنتَهَى ولذلك كما أن أول خيرية في الشيء الطبيعي تُعتَبَر من جهة صورته التي تفيد الحقيقة النوعية كذلك أول حسنٍ في الفعل الأدبي يُعتَبَر من جهة الموضوع الملائم ولذلك يسميه بعضهم حسناً بالجنس وذلك كاستعمال الإنسان ما له وكما أن أول شرٍ في الأشياء الطبيعية يحصل من عدم حصول الشيء المتولد على الصورة النوعية كما إذا لم يولد إنسانٌ بل شيءٌ آخر مكانه كذلك أول قبحٍ 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 وان كانت حسنة في أنفسها ليس لها دائماً ما يُقتَضَى من المعادلة لبعض أفعال مخصوصة فهي إذاً باعتبار كونها موضوعاتٍ 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 منفعة من وجهٍ 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 الغازية وأما الغذاء الغير المستحيل فنسبته إلى القوة الغازية 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 وان 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

الفصلُ الثالثُ

في أن فعل الإنسان هل يستفيد الحسن أو القبح من الظرف
يُنْتَظَى 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 ان حسن الفعل أو قبحه أخصُّ ما يُبْحَث عنه في علم الأخلاق. والظروف لكونها
اعراضاً للأفعال يظهر أنها خارجة عن بحث الصناعة إذ «ما من صناعةٍ تبحت 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 الخلقيات ك ٢ ب ٦ ان 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 فان كمال حسنه لا يقوم كله في حقيقته النوعية بل بعضه يحصل من بعض العوارض الزائدة وهي الظروف المقتضاة للفعل فان 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 يتساوقان 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

الفصلُ الرَّابِعُ

في أنَّ الفعل الإنساني هل يستفيد الحسن أو القبح من الغاية يُتخطى 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 حاصلٌ فيه والغاية علةٌ خارجة فليس يوصف

إذن فعل بالحسن أو بالقبح باعتبار الغاية

٣ وأيضاً قد يُقصد بفعلٍ حسنٍ غايةً قبيحةً كم لو تصدَّق إنسانٌ لأجل المجد الباطل وقد يُقصد بفعلٍ قبيحٍ غايةً حسنةً 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 فالأقانيم الإلهية لعدم توقف خيريتها على آخر لا تُعلَّل فيها خيرية بالغاية واما الأفعال الإنسانية وغيرها مما يتوقف حسنه على آخر فما عدا ما فيها من الحسن المطلق لها حسنٌ يعلَّل بالغاية التي تتوقف عليها وعلى هذا فالفعل الإنساني يجوز أن يُعتَبَر فيه أربعة أضربٍ 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

إذا أُجيب 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 وان كانت علةً خارجةً إلا أن ما يُقتَضَى 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 ان 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

يُتخطى إلى الخامس بأن يقال: يظهر ان الأفعال الأدبية لا تتغير في النوع باعتبار الحسن والقبح لأن حكم الحسن والقبح في الأفعال كحكما في الأشياء كما مرّ في ف ١. وليس يتغير بهما النوع في الأشياء فإن الإنسان الخير والشرير واحدٌ بالنوع. فإذا ليس يتغير بهما النوع في الأفعال أيضاً

٢ وأيضاً ان القبح لكونه عدماً فهو لاموجودٌ واللاموجود لا يصلح فصلاً كما قال الفيلسوف في الإلهيات ك ٣ م ١٠. ولكون الفصل يقوم النوع يظهر ان فعلاً لا يحصل في نوعٍ بكونه قبيحاً. فالحسن والقبح إذن لا يتغير بهما نوع الأفعال الإنسانية

٣ وأيضاً ان للأفعال المتغيرة في النوع مفعولاتٍ متغيرة. ويجوز أن يحصل عن الفعل الحسن والقبح مفعولٌ واحدٌ بالنوع كما يؤد الإنسان من السفاح ومن النكاح. فإذا ليس الفعل الحسن والقبح متغيرين في النوع

٤ وأيضاً قد توصف الأفعال بالحسن والقبح باعتبار الظروف كما مرّ في ف ٣ والظرف لكونه عرضاً لا يفيد الفعل حقيقةً نوعية. فإذا لا تتغير الأفعال الإنسانية في النوع بسبب الحسن والقبح

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك ٢ ب ١ و ٢ «الملكات تصدر أفعالاً مماثلة لها» والملكة الحسنة والملكة والقبیحة متغایرتان في النوع كالسخاء والتبذیر. فإذا الفعل الحسن والفعل القبیح متغایران في النوع أيضاً

والجواب أن يُقال إنَّ كل فعلٍ يستقید حقیقته النوعیة من موضوعه كما مرَّ في ف ٣ وفي مب ١ ف ٣ فیلزم إذن أن التغایر في الموضوع یُحدث تغایراً نوعیاً في الأفعال ولا بد من اعتبار أن التغایر في الموضوع قد یحدث تغایراً نوعیاً في الأفعال باعتبار نسبتها إلى مبدإِ فاعلٍ ولا یحدثه باعتبار نسبتها إلى مبدإِ فاعلٍ آخر إذ لیس شیء مما بالعرض یقوم النوع بل إنما یقومه ما بالذات فقط وقد یكون تغایر الموضوع بالذات بالقیاس إلى مبدإِ فاعلٍ وبالعرض بالقیاس إلى آخر كما أن إدراك اللون وإدراك الصوت متغایران بالذات بالقیاس إلى الحس لا بالقیاس إلى العقل. والأفعال توصف بالحسن والقبح بالقیاس إلى العقل فقد قال دیونیسیوس في الأسماء الإلهیة ب ٤ مقا ٢١ «ان خیر الإنسان قائمٌ بموافقة العقل وشره قائمٌ بمخالفته» لأن خیر كل شیء ما كان ملائماً له بحسب صورته وشره ما كان حاصلًا له على خلاف ترتیب صورته وبذلك یظهر أن تغایر الحسن والقبح في الموضوع یقاس بالذات إلى العقل أي باعتبار كون الموضوع موافقاً له أو غیر ملائم وإنما یقال لبعض الأفعال إنسانیة أو أدبیة باعتبار صدورهما عن العقل ومن ذلك یتضح ان الحسن والقبح یوجبان تغایر النوع في الأفعال الأدبیة لأن الفصول الذاتیة توجب تغایر النوع

إذاً أجیب على الأول بأن الخیر والشر الطبیعیین یُحدثان أيضاً تغایراً في نوع الطبیعة فإن الجسم المیت والجسم الحی لیسا متحدین بالنوع وكذا الحسن والقبح العقلیان یحدثان تغایراً في نوع الأدب

وعلى الثاني بأن القبح لا یدل على مطلق العدم بل على العدم في قوة مخصوصة إذ لیس یوصف فعل بكونه قبیحاً في نوعه من طریق ان لیس له موضوعٌ 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 متحدين نوعاً

وعلى الرابع بأنه قد يُعتبر الظرف فصلاً ذاتياً للموضوع باعتبار قياسه إلى العقل فيفيد الفعل الأدبي حقيقةً نوعية وهذا يحدث كلما أصر الظرف الفعل من الحسن إلى القبح لأنه لا يجعل الفعل قبيحاً إلا بمنافاته العقل

الفصل السادس

في أنّ الفعل هل يستفيد حقيقة الحسن أو القبح النوعية من الغاية

يُنخِطُ 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 تبيده الغاية من الحسن والقبح لا يوجب تغايراً في نوع الفعل

٢ وأيضاً ما بالعرض لا يقوم النوع كما مرّ 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 وردائل متغايرة. فإذا الحسن والقبح المستفادان من الغاية لا يوجبان تغاير الأفعال في النوع

لكن يعارض ذلك ما مرّ بيانه في مب ١ ف ٣ من أن الأفعال الإنسانية تستفيد

حقيقتها النوعية من الغاية. فإذا الحسن والقبح المستفادان من الغاية يوجبان تباير 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 هو 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 تُعتَبَر خيراً صورياً لحقيقته النوعية وموضوع الفعل الظاهر يُعتَبَر جزءاً مادياً له وهذا ما أراده الفيلسوف بقوله في الخلفيات ك ٥ ب ٢ ان من يسرق ليزني فهو في الحقيقة أشد اتصافاً بالزنى من السرقة إذا أُجيب على الأول بأن الغاية تتضمن حقيقة الموضوع كما تقدم في جرم الفصل وفي مب

١ ف ٣

وعلى الثاني بأن التوجه إلى غاية مخصوصة وان 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 تبايرٌ بالنوع من جهة الأفعال الظاهرة واتحاداً به من جهة الفعل الباطن

الفصل السَّابِعُ

في أن حقيقة الحسن النوعية المستفادة من الغاية هل تندرج تحت حقيقته النوعية
المستفادة من الموضوع اندراجها تحت جنس أو بالعكس

يُنْتَظَى إلى السابع بأن يقال: يظهر أن حقيقة الحسن النوعية المستفادة من الغاية تندرج
تحت حقيقته النوعية المستفادة من الموضوع اندراج النوع تحت الجنس كما لو أراد إنسان أن يسرق
ليصدق لأن الفعل يستفيد حقيقته النوعية من الموضوع كما مرَّ في الفصل الأنف وف ٢ ومب ١
ف ٣ ويستحيل ان يندرج شيء تحت نوعٍ آخر غير مندرج تحت النوع الخاص بذلك الشيء
لاستحالة حصول شيءٍ واحدٍ بعينه في أنواعٍ مختلفة غير مترتبة بينها. فإذا الحقيقة النوعية المستفادة
من الغاية تندرج تحت الحقيقة النوعية المستفادة من الموضوع

٢ وأيضاً ان الفصل الأخير يَقُوم دائماً النوع الأخص. والفصل المستفاد من الغاية يظهر انه
متأخراً عن الفصل المستفاد من الموضوع لأن الغاية تتضمن حقيقة الأخير. فإذا الحقيقة النوعية
المستفادة من الغاية مندرجة تحت الحقيقة النوعية المستفادة من الموضوع اندراج 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 الأنف. فإذا الحقيقة النوعية المستفادة من الغاية مندرجة تحت الحقيقة النوعية
المستفادة من الموضوع اندراج النوع الأخص تحت الجنس السافل

لكن يعارض ذلك ان لكل جنس فصولاً محدودة ويجوز أن يُقصد بفعل النوع الواحد المستفاد
من الموضوع غاياتٍ غير محدودة كما يجوز أن يُقصد بالسرقة خيارات أو شروطٍ غير محدودة. فإذا
الحقيقة النوعية المستفادة من الغاية لا تندرج

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 أرجل 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 يقترف شرين بفعلٍ واحدٍ وأما متى كان الموضوع متوجهاً بالذات إلى الغاية فيكون أحد الفصلين المذكورين مخصصاً بالذات للآخر فيكون احد هذين النوعين مندرجاً تحت الآخر ويبقى النظر في أيهما يندرج تحت الآخر. ولبيان ذلك يجب أن يُعلم أولاً انه كلما كان الفصل مأخوذاً من صورةٍ أخص كان أكثر تمييزاً للنوع وثانياً انه كلما كان الفاعل اعم صدرت عنه صورةٌ أعم وثالثاً انه كلما كانت الغاية متأخرة كان بازائها فاعلٌ أعم 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 نوعي 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 مترتبين وأما باعتبار ما يعرض له خارجاً عن جوهره فيجوز اندراجه في أنواع مختلفة كما يجوز اندراج تفاحةٍ باعتبار لونها في نوع الأبيض وباعتبار رائحتها في نوع طيب الرائحة وكذا الفعل المندرج بجوهره في نوعٍ طبيعيٍّ 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 الذرّك لكنها أولٌ في القصد الذي باعتباره تُؤخذ 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 أشد 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 وكلّما كان أعمُ كان أشد صوريةً

الفصلُ الثامنُ

هل يوجد من الأفعال ما لا يتصف بحسن ولا بقبح باعتبار حقيقته النوعية يُنخطى إلى الثامن بأن يقال: يظهر ان ليس من الأفعال ما لا يتصف بحسنٍ ولا بقبحٍ 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 والقبح

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 القبح. فإذا كل فعلٍ إنساني
فهو في نوعه حسنٌ أو قبيحٌ. فإذا ليس هناك فعل لا حسنٌ ولا قبيحٌ في نوعه

٣ وأيضاً قد تقدم في ف ١ أنّ الفعل يقال له حسنٌ متى كان حاصلًا على ما من شأنه أن
يكون له من كمال الحسن ويقال له قبيحٌ متى خلا عن شيءٍ من ذلك. ولا يعدو فعلٌ ان يكون
حاصلًا على كل من شأنه أن يكون له من كمال الحسن أو أن يخلو عن شيءٍ منه. فإذا لا يعدو
فعل أن يكون في نوعه حسنًا أو قبيحًا وليس شيء من الأفعال لا حسنًا ولا قبيحًا 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 مبدإ
الأفعال الإنسانية الذي هو العقل وعليه فإذا اشتمل موضوع الفعل على ما يوافق حكم العقل كان
الفعل حسنًا في نوعه كالتصدق على الفقير وإذا اشتمل على ما ينافي حكم العقل كان الفعل قبيحًا
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 قبيحةً

إذا أُجيب على الأول بأن العدم ضربان احدهما ما يقوم بحصول الانعدام وهذا لا يترك شيئاً بل يذهب بالكل كما يذهب العمى بالبصر كله والظلام بالنور كله والموت بالحيوة كلها ويستحيل أن يكون بين هذا العدم 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 انه طريق إلى زوال الصحة الكلي الذي يحصل بالموت وهذا العدم لكونه يترك شيئاً يجوز أن يكون بينه وبين الملكة المقابلة له متوسط ما وإنما القبيح هو عدم الحسن بهذا المعنى كما قال سَمبليشوس 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 موضوعٍ أو غاية حسناً أو قبحاً طبيعياً في الأقل وليس لهما دائماً حسناً أو قبحاً أدبي وهو الذي يُعتبر بالقياس إلى العقل كما مرَّ 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

الفصلُ التاسعُ

هل يوجد من الأفعال ما ليس حسناً ولا قبيحاً بحسب حقيقته الشخصية يُنخطى إلى التاسع بأن يقال: يظهر ان بعض الأفعال لا حسناً ولا قبيحاً بحسب حقيقته الشخصية إذ ما من نوعٍ ليس له أو لا يمكن أن يكون له فردٌ ما. وبعض الأفعال لا حسناً ولا قبيحاً بحسب حقيقته النوعية كما تقدم في الفصل الآنف. فيظهر إذن ان فعلاً شخصياً يجوز أن يكون لا حسناً قبيحاً

٢ وأيضاً من الأفعال الشخصية تحصل ملكات مماثلة لها كما في الخليات 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 سالحة» والكلمة البطالة قبيحة لأن الناس يعطون عنها جواباً في يوم الدين كما في متى ١٢. فإن لم تخل عن داعي ضرورة عادلة أو فائدة سالحة 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 يستعيد الحسن من الموضوع الذي يستعيد 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 إنسان بلحيته أو حرك يده أو رجله 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 فعلٍ لا حسناً ولا قبيحاً بحسب نوعه يجوز أن يحدث على وجهين احدهما 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 بشيءٍ 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 المبدّر 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 فضيلةٍ أو قبح رذيلةٍ 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

الفصلُ العاشرُ

هل يفيد بعض الظروف الفعل الأدبي حقيقة الحسن أو القبح النوعية

يُنخِطَى 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 الحقيقية 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 لشيءٍ واحدٍ أنواعٍ متكررة. وللعمل الواحد ظروفٌ متكررة. فالظرف إذن لا يفيد الفعل الأدبي نوعاً من أنواع الحسن أو القبح

لكن يعارض ذلك ان المكان ظرفٌ. وهو يفيد الفعل الأدبي نوعاً من القبح فان سرقة شيءٍ من مكانٍ مقدسٍ تدنيسٌ. 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 محدودةً إلى واحد والتسلسل فيها ممتنعاً فلا بد من الوصول إلى صورة قُصوى يؤخذ منها الفصل النوعي الذي لا يجوز أن يكون وراءه فصلٌ نوعيٌّ آخر ولذلك فما كان في الأشياء الطبيعية عرضاً لشيءٍ لا يجوز اعتباره فصلاً مقوماً للنوع واما العقل فليس محدوداً إلى شيءٍ واحدٍ بل أيُّ الأشياء فُرِضَ يمكن أن يُنخِطَى إلى ما وراءه. وعليه فما يُعتَبَر في فعل واحد ظرفاً زائداً على الموضوع الذي يعيّن 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 فان 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 ان تُعتبر هيئة المكان بالنسبة إلى الموضوع منافية لحكم العقل فالعقل يحكم مثلاً ان الاهانة 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 هيئةً أصيلةً للموضوع أفاد بهذا الاعتبار الحقيقة النوعية وعلى الثالث بأن ليس كل ظرفٍ 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 وان كان لا يمتنع اندراج فعلٍ واحد أدبي في أنواع أدبية متكررة ولو كانت متباينة أيضاً كما مرّ في ف ٧ ومب ١ ف ٣

الفصل الحادي عشر

هل كل ظرفٍ يزيد الحسن أو القبح يفيد الفعل الأدبي حقيقة الحسن أو القبح النوعية يُتخطى إلى الحادي عشر بأن يقال: يظهر ان 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 قبجه يفعله بحسب الفصل النوعي وهذا هو التمايز بالنوع وما يزيد في حسن الفعل أو قبجه يفعل التمايز بحسب الحسن والقبح فهو إذاً يفعله بحسب النوع. فإذاً كل ظرفٍ يزيد في حسن الفعل أو قبجه يَقُومُ 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 قبجه لأن ما ليس حسناً لا يقدر ان يفعل الأحسن وما ليس قبيحاً لا يقدر ان يفعل الأقبح وان اشتمل عليها كان بمجرد ذلك مشتملاً على نوع من أنواع الحسن أو القبح. فإذاً كل ظرف يزيد الحسن أو القبح يَقُومُ نوعاً جديداً من الحسن أو القبح

٣ وأيضاً ان القبح يحصل عن كل نقص كما قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ مقا ٢٢. وفي كل ظرف يزيد القبح نقصٌ مخصوصٌ فإذاً لكل ظرف نوعٌ جديداً من الخطيئة وهكذا كل ظرفٍ يزيد الحسن يظهر انه يزيد نوعاً جديداً من الحسن كما أن كل وحدةٍ 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. فإذاً ليس كل ظرفٍ زائد في الحسن أو في القبح يفيد الفعل الأدبي حقيقة الحسن أو القبح النوعية

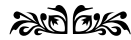
والجواب أن يُقال إنَّ الظرف يفيد الفعل الأدبي حقيقة الحسن أو القبح النوعية من حيث يتعلق بحكم العقل الخاص كما مر في الفصل الأنف وقد يعرض أحياناً ان الظرف لا يتعلق بحكم العقل في الحسن أو القبح إلا بعد وجود ظرفٍ آخر يستفيد منه الفعل الأدبي حقيقة الحسن أو القبح النوعية كما أن سلب شيءٍ في كمية كبيرة أو صغيرة 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 الحسنه. 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 المثقل 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 أنّ الإرادة التي تتبع العقل المخطئ في ما ينافي شريعة الله هل هي طالحة . ٧ في أنّ صلاح الإرادة في ما إلى الغاية هل يتوقف على قصد الغاية . ٨ في أن كمية الصلاح أو الطلاح في الإرادة هل تتبع كمية الصلاح أو الطلاح في القصد . ٩ في أنّ صلاح الإرادة هل يتوقف على موافقة الإرادة الإلهية . ١٠ في أنّ الإرادة الإنسانية هل يُشترط لصلاحها موافقة الإرادة الإلهية في المراد

الفصلُ الأوّلُ

في أنّ صلاح الإرادة هل يتوقف على الموضوع

يُنخِطُ إلى الأول بأن يقال: يظهر أن 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 يُحكّم 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 غايةً مع ان الحدّث لا يكون غايةً أصلاً كما قال الفيلسوف في الخليقات ك ٦ ب ٥ لتوجهه دائماً إلى مفعولٍ ما على أنه غايةً له. فإذا حسن فعل الإرادة لا يتوقف على الموضوع

٣ وأيضاً كل شيءٍ يفعل عبّره على حسب حاله. وموضوع الإرادة ما كان صالحاً بالصلاح طبيعي فلا يجوز إذن أن يفيد الإرادة صلاحاً أدبياً. فإذا 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. فإذا 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 انه صحيح أو فاسدٌ وعليه فالإرادة الصالحة والطالحة فعلاان متغايران بالنوع. وتغاير النوع في الأفعال إنما يكون بتغاير الموضوعات كما مرَّ في المبحث السابق ف ٥ فإذا الحسن والقبح في أفعال الإرادة إنما يُعتبر 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 يقَدَّم 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 الأنف ف ٥

الفصلُ الثَّاني

في أنَّ صلاح الإرادة هل يتوقف على الموضوع فقط

يُنْتَخَبُ إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن صلاح الإرادة لا يتوقف على الموضوع فقط فإن الغاية أقرب إلى الإرادة منها إلى قوة أخرى. وأفعال القوى الأخرى 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 الأنف 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 كما مرّ في المبحث الأنف 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 كلما كان شيء في كل جنسٍ أسبق كان أبسط وقائماً بأمورٍ أقل كما أن الأجسام الأولى بسيطة ولذلك نجد ان الأول في كل جنس بسيط على نحو ما وقائمٌ بواحد. ومبدأ حسن الأفعال الإنسانية وقبحها قائم بفعل الإرادة فكان صلاح الإرادة وطلاحها يُعتبر بحسب شيءٍ واحدٍ وأما حسن الأفعال الأخر وقبحها فيجوز أن يُعتبر بحسب أشياء مختلفة. وذلك الواحد الذي هو مبدأ في كل جنس ليس حاصلاً بالعرض بل بالذات لأن كل ما بالعرض يُردُّ 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 أعراضٌ للفعل

إذا أُجيب على الأول بأن الغاية هي موضوع الإرادة لا موضوع القوى الأخر فليس الحسن المستفاد من الموضوع مغايراً في فعلها للحسن المستفاد من الغاية كما في أفعال القوى الأخر إلا أن يتغير 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 انه 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 عذر للإرادة على طلاحها باعتبار كون الظرف قائماً من جهة المراد أي من حيث تجهل ظروف الفعل الذي تريده

الفصل الثالث

في أنّ صلاح الإرادة هل يتوقف على العقل

يُنخِطُ 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. فإذا ليس يتوقف صلاح الإرادة على العقل

٢ وأيضاً قال الفيلسوف في الخلقيات 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 تشبّه 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 إنّ 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 نسبه إلى العقل باعتبار كونه خيراً أي مشتهياً لكن نسبه إلى العقل باعتبار كونه حقاً متقدماً على نسبه إلى الإرادة باعتبار كونه مشتهياً 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

الفصلُ الرَّابِعُ

في أنَّ 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 اوغسطينوس في رده على فوستوس ك ٢٢ ب ٢٧ «الخطيئة قولٌ أو فعل أو اشتهاءٌ لشيءٍ 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 إنَّ 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 معلولٌ

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 متكثرة قريبة لكن يجوز أن يكون له مقادير متكثرة 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 انبعث المثل الخاص أو بوحى فائق الطبيعة

الفصل الخامس

في أن الإرادة المخالفة العقل المخطئ هل هي طالحة

يُنخِطُ 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 الأنف. 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 منهياً عنه كان مخطئاً وكذا إذا أوحى إلى إنسانٍ ان ما هو في نفسه لا حسنٌ ولا قبيحٌ كرفع كسرة صغيرة من الخشب عن الأرض منهياً 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 بنهيه 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 قبيحٍ لكن لا بالذات بل بالعرض بحسب اعتبار العقل ومن ثمه 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 إرادةٍ مخالفةٍ العقل مطلقاً أي مصيباً أو مخطئاً طالحةٌ 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 إنساناً ان أمر الوالي هو أمر السلطان لكان باستهانته بأمر الوالي يستهين بأمر السلطان. وكذا لو علم إنساناً ان 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

يُتخطى 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 والشريعة 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 ويخطأ بالضرورة وهذا باطلٌ. فإذا الإرادة الموافقة العقل المخطئ
صالحة

لكن يعارض ذلك ان ارادة قنلة الرسل كانت طالحة وهي مع ذلك كانت موافقةً عقلم
المخطئ كقوله في يو ١٦ : ٢ «سنأتي ساعةً 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 مُلزماً 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 الاهمال 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 الاهمال 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
اهمالٍ كان في هذا الخطأ عذرٌ للإرادة فلا تكون طالحة بموافقتها العقل المخطئ كما أنه لو حكم
العقل المخطئ بوجود 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 مقاً 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 وممكنأ دفعه

الفصلُ السَّابعُ

في أنّ 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 قبيحة 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 تتغير الإرادة بالصلاح والصلاح كذلك تتغير بهما الغاية. وصلاح الإرادة ليس يتوقف على صلاح الغاية المقصودة لأن من يريد أن يسرق ليتصدق فأرادته 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 اعتُبر قصد الغاية علةً

لصلاح الموضوع كما تقدم في جرم الفصل

وعلى الثاني بأنه لا يجوز وصف الإرادة بالصلاح إذا كان القصد الطالح علّةً 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 ان تكون الإرادة سالحة 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 مرّ 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 سالحة فيشترط 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 مرّ 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 حجرٍ 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. فإذا كذلك يجوز أن يتفاوتا في درجة الصلاح

والجواب أن يقال يجوز أن يعتبر في الفعل وقصد الغاية ضربان من الكمية احدهما من جهة الموضوع وذلك متى أراد الإنسان أو فعل شيئاً أصلح. والثاني من جهة اشتداد الفعل وذلك متى أراد الإنسان أو فعل بشدة وهذا أصلح من جهة الفاعل فإن كان كلامنا على كمية كليهما من جهة الموضوع فلا يخفى ان 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 ان 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 وإن اجاز أن لا يكون للفعل الباطن أو الظاهر باعتبار مادته من الشدة مقدار ما

للقصد المستقيم كما إذا لم تكن إرادة التداوي شديدة كإرادة الصحة غير أن شدة قصد الصحة تؤثر من جهة الصورة في شدة إرادة التداوي ومع ذلك يجب الانتباه إلى أن اشتداد الفعل الباطن أو الظاهر يجوز أن يُعتَبَر 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 تنقدر 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 مرَّ 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 أنَّ صلاح الإرادة هل يتوقف على موافقة الإرادة الإلهية

يُنْتَخِطُ 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 لاستحالة أن تكون إرادة الإنسان سالحة وهذا باطلٌ

٢ وأيضاً كما أن إرادتنا منبعتة عن الإرادة الإلهية كذلك علمنا منبعتٌ 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 موافقةً الإرادة الإلهية

٣ وأيضاً ان الإرادة هي مبدأ الفعل. ويمتتع 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 انكيريديون 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 توجيهها إلى الخير الأعظم ونسبة هذا الخير إلى الإرادة الإلهية أولاً وبالذات نسبة موضوعه الخاص. وما كان أولاً في جنسٍ فهو مقياس وعلّة لجميع مندرجات ذلك الجنس وإنما يكون شيءٌ مستقيماً وخيراً من حيث يبلغ إلى مقياسه. فإذا لا بد لصلاح إرادة الإنسان من موافقتها الإرادة الإلهية

إذاً أجيب 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 يلائم 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 ضرورية 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 يريده 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 الحنّان. ولو كان الإنسان يريد ما يريده 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 يريده الله فهو المستقيم القلب» وكل إنسان يجب عليه أن يكون مستقيم القلب. فإذاً كل إنسان يجب عليه أن يريد ما يريده الله

٢ وأيضاً ان صورة الإرادة تؤخذ من الموضوع كما تؤخذ منه صورة كل فعلٍ آخر فإذاً 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 فأرادته طالحة. فإذا كل من لا يجعل إرادته موافقة للإرادة الإلهية في المراد فأرادته 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 باعتبارٍ وشرّاً باعتبارٍ آخر فإذا إرادته إرادةً باعتبار كونه خيراً كانت سالحة وإذا لم ترده إرادةً 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 أعمَّ توجهت الإرادة إلى خيرٍ أعم كما يتضح من المثال المتقدم لأن من شأن الحاكم أن يُعنى بالخير العام الذي هو العدل ومن ثمه 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 حاصلًا في تصور الله الذي هو صانع الكون ومدبره فإذا كل ما يريده فإنه يريده باعتبار الخير العام وهو خيريته التي هي خير الكون بأسره وأما الخليفة فمن طبيعتها أن تتصور خيراً جزئياً معادلاً لطبيعتها وقد يعرض أن يكون شيءٌ خيراً باعتبار الحقيقة الجزئية وشرّاً باعتبار الحقيقة الكلية أو بالعكس كما مر قريباً ولذلك يعرض أن تكون إرادةً سالحةً لإرادتها شيئاً باعتبار الحقيقة الجزئية مع أن الله لا يريده باعتبار الحقيقة الكلية وبالعكس ومن ثمه يجوز أيضاً أن تكون إرادات البعض المختلفة المتعلقة بأمور متقابلة سالحةً من حيث أنهم يريدون أمراً أو لا يريدونه باعتبارات جزئية مختلفة. على أن إرادة الإنسان المرید خيراً جزئياً ليست مستقيمة ما لم يوجهه إلى الخير العام على أنه غايةٌ له فإن ما لكل جزءٍ أيضاً من الشوق الطبيعي يُقصد به

الخير العام الذي للكل والغاية يؤخذ منها ما يشبه أن يكون علّةً صوريّةً 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 لشيءٍ من الميل الخاص المترتب على طبيعته أو إدراكه الجزئي إنما يحصل له من الله على أنه العلة الفاعلة ومن ثمه جرت العادة بأن يقال إنّ 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 لمحبهته له كما يريد الله وهذا الضرب من الموافقة يرجع إلى الموافقة الصورية المعتبرة بالقياس إلى الغاية القصوى التي هي موضوع المحبة الخاص

إذا أُجيب 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 فإرادته 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 شيءٍ 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 إرادةً لما يريده الله ممن توافق إرادته الإرادة الإلهية في خصوص الشيء المراد لأن توجه الإرادة إلى الغاية أكثر أصالة من توجيهها 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 بعضُ أموراً مختلفة باعتبارٍ مختلفة فليس في ذلك تنافٍ بين الإرادات وأما إذا أراد إنسانٌ أمراً ولم يرده آخر باعتبار واحد فيكون ذلك موجباً لتنافي الإرادتين إلا أن هذا ليس في شيءٍ من مرادنا هنا



المبحثُ المتممُ 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 أنّ 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 أنّه هل للفعل الباطن والفعل الظاهر حسن وقبح واحد بعينه . ٤ في أنّ 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

الفصلُ الأولُ

في أنّ الحسن أو القبح هل يحصل أولاً في فعل الإرادة أو في الفعل الظاهر يُتَخَطَّى 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 ان 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 ان 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 تُقْتَرَف الخطايا وتُصَلَح 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 يُعْتَبَر 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 يستقيده 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 بانفاد 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 بانفاد 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 وإن كانت متقدمة عليها بالطبع وأما 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 يُنخِطى 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 تُعترف 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 اوغسطينوس 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 احدهما 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 أوجب 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 صدورهِ عن الإرادة والعقل فيجوز من ثمة أن يكون الحسن والقبح فصلين لكل منهما

الفصلُ الثالثُ

هل للفعل الظاهر والفعل الباطن حسنٌ وقبحٌ واحدٌ بعينه

يُنْتَظَى 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 المُدْرِكَة أو الشوقية ومبدأ الفعل الظاهر هو القوة المنفِذَة 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 الأمرة مغايرة للفضيلة الخليفة المأمورة كما يتضح من الكتاب المذكور ب ١. فإذا حسن الفعل الباطن الراجع إلى القوة الأمرة 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 واحداً. فإذا للفعل الباطن والظاهر حسنٌ واحدٌ

والجواب أن يقال إذا اعتُبرَ 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 متكثرةٌ 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 المرَّ حسناً من حيث يفيد الصحة فقط ومن ثمه لم يكن حسن الصحة وحسن الشراب غيرين بل واحداً بعينه وقد يكون حسناً لذاته بقطع النظر عن نسبتته إلى شيءٍ آخر حسن كما أن الدواء اللذيذ حسناً من حيث هو لذيد بقطع النظر عن كونه مفيداً للصحة وعليه فمتى كان الفعل الظاهر حسناً أو قبيحاً من نسبتته 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 شيءٍ آخر انبعثه عن علةٍ فاعلة متواطئة كان متغايراً فيهما كما أنه إذا سخّن الحارّ كانت حرارة المسخّن وحرارة المتسخّن متغايرين بالعدد وان كانتا واحداً بالعدد وأما متى انبعث شيءٌ عن شيءٍ 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 يُوثر فيها الدواء ويدل عليها البول وعلى هذا النحو ينبعث حسن الفعل الظاهر عن حسن الإرادة وبالعكس بحسب نسبة احدهما إلى الآخر

الفصلُ الرَّابِعُ

في أنّ الفعل الظاهر هل يزيد الفعل الباطن شيئاً من الحسن أو القبح يُنخِطُ إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن الفعل الظاهر لا يزيد في حسن الفعل الباطن أو قبحه فقد قال فم الذهب 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 انه عادلٌ. والخير أو الشر يجب أن يُعتَبَر 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 شيءٍ 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 فاعلٍ 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 باطلٌ

والجواب أن يقال إذا كان كلامنا على حسن الفعل الظاهر الذي يستقيده من حسن الغاية فالفعل الظاهر لا يزيد شيئاً على الحسن ما لم يعرض أن تصير الإرادة في نفسها أصلح في الأفعال الحسنة أو اطلع في الأفعال القبيحة وهذا يمكن حدوثه على ثلاثة أنحاء في ما يظهر أولاً بحسب العدة كما أنه لو أراد إنسان أن يفعل شيئاً بقصدٍ صالح أو طالح لكنه لم يفعل حينئذٍ 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 يستقيده من الموضوع والظروف المقتضاة فنسبته إلى الإرادة نسبة المنتهى والغاية وبهذا الاعتبار يزيد الإرادة صلاحاً أو طلاحاً لأن كمال كل ميلٍ 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 إرادةٍ بالإطلاق

إذا أُجيب على الأول بأن كلام فم الذهب على الإرادة متى كانت مستكملة بالفعل ومتى لم يُتْرَك 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 مغايرٌ لصلاح الإرادة المستفاد من الغاية وليس مغايراً لصلاحها 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 يُنخِطَى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن ما يترتب على الفعل من العواقب يزيد في حسنه أو قبحه فإن للمعلول وجوداً سابقاً بالقوة في العلة. والعواقب تترتب على الأفعال ترتب المعلولات على العلة. فهي إذن سابقة الوجود بالقوة في الأفعال وكل شيء يُعتَبَر صالحاً أو طالحاً بحسب قوته لأن القوة التي هي الفضيلة هي التي تجعل صاحبها صالحاً كما في الخليقات ك ٢ ب ٦. فإذا ما يترتب على الفعل من العواقب يزيد شيئاً على حسنه أو قبحه

٢ وأيضاً ان الحسنات التي يفعلها السامعون معلولات مترتبة على وعظ العالم. وهذه الحسنات تؤثر في استحقاق الواعظ الثواب كما هو ظاهرٌ من قول الرسول في فيل ٤: ١ «يا اخواتي الأحباء الذين إليهم فرط اشتياقي وهم سروري واكليلي» فإذا ما يترتب على الفعل من العواقب يزيد 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 فأشهدَ على صاحبه ولم يضبطه وقَتَلَ رجلاً أو امرأة فليُرجم الثور وصاحبه أيضاً يُقتَل» 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 فَعَلَ إنسانٌ ما يسبب الموت كالضرب أو إصدار الحكم فلم يحصل الموت لم يحصل عجزٌ. 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 إنسانٌ على فقير فاستعمل الفقير الصدقة في سبيل الخطيئة لم يفقد المتصدق شيئاً. وكذا لو صبر إنسانٌ على إهانةٍ أُحِقَّت به لم يكن في صبره عذرٌ لمن أهانه. فإذا ما يترتب على الفعل من العواقب لا يزيد في حسنه أو قبحه

والجواب أن يُقال إنَّ ما يترتب على فعلٍ 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 شرورٌ 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 شرورٌ أكثر وان كان الثاني لم يزد في حسن الفعل أو قبحه إذ ليس يُحكَم على شيءٍ باعتبار ما بالعرض بل باعتبار ما بالذات فقط

إذا أُجيب على الأول بأن قوة العلة تُعتَبَر من المعلولات بالذات لا من المعلولات

بالعرض

وعلى الثاني بأن الحسنات التي يفعلها السامعون تترتب على وعظ العالم تترتب المعلولات بالذات ولذلك تؤثر في استحقاق الواعظ الثواب ولا سيما متى كانت مقصودة منه وعلى الثالث بأن تلك العاقبة التي لأجلها فرضت معاقبة الفاعل مترتبة بالذات على تلك العلة وتعتبر 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 يُعلق عليه من حرمان سرٍ بنحوٍ من الأنحاء

الفصل السادس

في أن فعلاً ظاهراً بعينه هل يجوز أن يكون حسناً وقبيحاً يُنخِطى 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 واظب إنسان على الحضور إلى الكنيسة فقصده بذلك أولاً المجد الباطل ثم قصد به عبادة الله. فإذا جاز 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. فإذا جاز أن يكون الفعل الواحد حسناً وقبيحاً

٣ وأيضاً لما كان العبد بمنزلة آلهٍ 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 وإرادة طالحة من جهة العبد فيكون قبيحاً. فإذا جاز أن يكون

فعل واحدٌ بعينه حسناً وقبيحاً

لكن يعارض ذلك أنه يمتنع اجتماع الضدين في واحدٍ بعينه. والحسن والقبيح ضدان. فإذا يمتنع أن يكون الفعل الواحد حسناً وقبيحاً

والجواب أن يقال ليس يمتنع أن يكون شيءٌ واحداً باعتباره في جنسٍ ومتكثراً باعتباره في جنس آخر كما أن السطح المتصل واحداً باعتباره في جنس الكمية ومتكثراً باعتباره في جنس اللون إذا كان بعضه أبيض وبعضه أسود. وعلى هذا لا يمتنع أن يكون فعلٌ واحداً 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 متكثرة في جنس الأدب إذا تغيرت إرادة الماشي التي هي مبدأ الأفعال الأدبية فإذا اعتُبرَ الفعل واحداً في جنس الأدب امتنع أن يكون حسناً وقبيحاً بالحسن والقبح الأدبي وإذا كان واحداً بوحدة الطبيعة لا بوحدة الأدب جاز أن يكون حسناً وقبيحاً

إذا أُجيب 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 تجعله 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 أنّ 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 أنّ 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 مَسْخُ 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 الموضوع المتقدم ذكره فإذاً ليس الفعل خطأ من طريق كونه خارجاً عن الترتيب المقتضى وقبيحاً

٢ وأيضاً قال الفيلسوف في الموضوع 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 لُوَجِدَ الخطأ حيثما وجد القبح وهذا باطلٌ فإن العقاب قبيحٌ وليس خطأ. فإذاً 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 قائمٌ بهذه المخالفة فقد قال اوغسطينوس في رده على فوسطوس 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 إن 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 إراديٍّ 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

إذاً 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 قريبةً تقصدها الإرادة وتدرکہا 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

الفصلُ الثَّاني

في أنَّ الفعل الإنساني هل يترتب على حسنه أو قبحه كونه ممدوحاً أو مذموماً يُتخطئ 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. والأمر الطبيعى ليست ممدوحة ولا مذمومة كما في الخلقيات ك ٣ ب ٥. فإذاً ليس يترتب على كون الفعل الإنساني قبيحاً أو خطأً 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 يُدْمُ الصانع على عمله عملاً قبيحاً لأن من مُقتضى صناعته اقتداره على العمل الحسن والعمل القبيح متى أراد. فيظهر إذن ان الفعل الأدبي أيضاً لا يترتب على قبحه كونه مذموماً

٣ وأيضاً قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ مقا 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 أعظم من الخطأ كذلك الخطأ أعظم 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

إذا أُجيب 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 جزئيةٍ وهذا أمرٌ حادثٌ بالعقل واما في الأدبيات فيتوجه إلى غايةٍ كليةٍ متعلقةٍ 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 يُعْتَبَر فيها توجه العقل إلى تلك الغاية الكلية المتعلقة بالحياة الإنسانية فيُعْتَبَر فيها الخطأ والقبح دائماً بحسب عدم توجه العقل إلى تلك الغاية الكلية ولذلك كان الإنسان يُدْمُ على هذا الخطأ من حيث هو إنسانٌ ومن حيث هو أدبيٌّ 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 خاضعٌ لقدرة الإنسان ولذلك لا يرفع الذنب ولا يخففه

الفصل الثالث

في أنّ 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 يُعَقَل 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 حسنٍ أو قبيحٍ 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 يديه يؤدَّى إليه»

والجواب أن يُقال إنَّ الاستحقاق يُعَمَل بالقياس إلى الجزاء الذي يقتضيه العدل وإنما يُجَارَى
إنسانٌ بالعدل من حيث يفعل ما يعود على غيره بنفعٍ أو ضررٍ ولا بد من اعتبار أن كل من عاش
في اجتماعٍ على نحوٍ ما فهو جزءٌ وعضوٌ للاجتماع كله فإذا أحسن أحدٌ أو أساء إلى فردٍ من أفراد
اجتماعٍ عاد فعله هذا على الاجتماع كله كما ان ايذاء اليد يلزم منه ايذاء 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 اساءته 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 يُعْتَبَر فيه وجه المدح أو
الذم باعتبار كونه في قدرة الإرادة ووجه الصواب والخطأ باعتبار نسبه إلى الغاية ووجه استحقاق
الثواب والعقاب باعتبار الجزاء

العدل بالنسبة إلى الغير

إذاً أُجيب على الأول بأن أفعال الإنسان الحسنة أو القبيحة وان لم يتعلق عليها أحياناً نفعٌ أو ضررٌ لفرد آخر لكنه يتعلق عليها نفعٌ أو ضررٌ لآخر وهو الاجتماع

وعلى الثاني بأن الإنسان الذي هو ربُّ فعله يستحق الثواب أو العقاب على احسانه أو اساءته 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 أشياءه التي يجب أن ينفقها في خدمة الاجتماع وعلى الثالث بأن احسان الإنسان أو إساءته إلى نفسه بفعله يعود على الاجتماع كما مر في

جزم الفصل

الفصلُ الرابعُ

في أنّ الفعل الإنساني هل يترتب على حسنه أو قبحه استحقاق الثواب أو العقاب عند الله يُتَّخِطَى 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 يُجلب للغير من نفعٍ أو ضررٍ كما مر في الفصل الأنف والفعل الإنساني الحسن أو القبيح لا يلحق بالله نفعاً ولا ضرراً ففي أيوب ٣٥: ٦ «ان أنت خطئْت فماذا تَوَثِّر فيه وان بَرَرْت فماذا تَمُنُّ عليه». فإذا الفعل الإنساني الحسن أو القبيح لا يستحق عليه فاعله ثواباً أو عقاباً عند الله

٢ وأيضاً ان الآلة لا تستحق ثواباً أو عقاباً عند من يستعملها لأن فعلها كله يُسند إلى مستعملها. والإنسان في فعله آلةٌ للقدرة الإلهية التي هي أول محركٍ له وعليه قوله في اش ١٠: ٥ «أَتَفْتَخِرُ الفأس على من يقطع بها أو يتكَبَّر المنشار على من يحركه» حيث يصرِّح بتشبيه الإنسان الفاعل بالآلة. فالإنسان إذن بفعله الحسن أو

القبیح لا يستحق ثواباً أو عقاباً عند الله

٣ وأيضاً إنما يترتب على الفعل الإنساني استحقاق الثواب أو العقاب باعتبار نسبه إلى الغير. وليس لكل فعل إنساني نسبة إلى الله. فإذاً ليس يترتب على جميع الأفعال الإنسانية الحسنة أو القبيحة استحقاق الثواب 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 قبيح يترتب عليه استحقاق الثواب أو العقاب عند الله

والجواب أن يقال إنما يترتب على فعل إنسانٍ استحقاق الثواب أو العقاب بحسب نسبه 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 اجتماعٍ 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 بكلّيته وكل ما يقدر عليه وما يملكه متوجهة إلى الله ولهذا كان كل فعلٍ إنسانياً 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 فالبحث 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

يُنخِطُ إلى الأول بأن يقال: يظهر أن ليس في النفس انفعال لأن الانفعال خاصٌّ 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 الجوهراً شيئاً كما في كتاب الجدال 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 انفعالاً لقبوله الصحة وفقده المرض والثاني بعكس ذلك كما يقال لاعتلال جسد الحيوان انفعالاً لقبوله المرض وفقده الصحة وهذا أخص أنواع الانفعال إذ إنما ينفعل شيءٌ من حيث يجذب 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 الأخص فهناك كوّن مطلقاً وفساداً من وجهٍ وبالعكس ذلك متى تكوّن الأخص من الأشرف. وعلى هذه الأنحاء الثلاثة يحدث الانفعال في النفس فباعتبار القبول فقط يُقال إنَّ الشعور والتعقل انفعالاً 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 الأقبیح كان أولى بحقيقة الانفعال منه متى كان إلى الأحسن

وعلى هذا فالحزن أولى بحقيقة الانفعال من الفرح

إذاً 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 موجودٍ بالقوة. والنفس وإن لم تكن مركبةً من مادةٍ وصورةٍ 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 والتحرك 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 تغيّرٍ إلى الأقبح وهذا النوع من الانفعال لا يجوز أن تتصف به النفس إلا بالعرض وإنما يتصف به بالذات المركب القابل للفساد

الفصل الثاني

في أنّ وجود الانفعال في الجزء الشوقي هل هو أولى من وجوده في الجزء الإدراكي يُنخِطَى 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 ينفعل 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 مقابلٌ للانفعال والجزء الشوقي أعظم فاعليةً 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 اوغسطينوس في مدينة الله ك ٩ ب ٢ ان «حركات النفس التي يعبر عنها اليونان بلفظ باثي وأصحابنا كشيرون بالاضطرابات يسميها بعض عواطف وبعض انفعالات كما هو أصرح في اليونانية» ومن ذلك يتضح ان الانفعالات النفسانية هي نفس العواطف. ولا اشتباه في أنّ العواطف ترجع إلى الجزء الشوقي لا إلى الجزء الإدراكي. فإذا وجود الانفعالات في الجزء الشوقي أولى منه في الجزء الإدراكي

والجواب أن يُقال إنّ 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 الموضوع 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 أشدّ كما أن اشتداد

المضيء يُعتبر بالقرب إلى ما هو الغاية في الإضاءة وكلما كان شيء أقرب إليه كان أضوأ. واما في ما يرجع إلى النقصان فلا يُعتبر الاشدتاد 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 قليلاً 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 جهزٌ 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 فُوران 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 يُنخَطَى إلى الثالث بأن يقال: ليس وجود الانفعال في الشوق الحسي أولى منه في الشوق العقلي فقد قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٢ مقا ٤ ان «ايروثاوس تفقه بوحى إلهي أعلى لا بتعلمه الإلهيات فقط بل بانفعاله بها أيضاً» والانفعال بالإلهيات يتمتع حصوله بالشوق الحسي الذي موضوعه الخير المحسوس. فإذا حصول 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 حصول حقيقة الانفعال في الشوق العقلي أولى منه في الشوق الحسي

٣ وأيضاً ان اللذة والمحبة يقال لهما انفعالان. وهما تحصلان في الشوق العقلي وليس في الشوق الحسي فقط والألم يوصف بهما بالله 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 خيرٍ أو شرٍ أو هو حركة في النفس الغير الناطقة حاصلة بتوهم خيرٍ وشرٍ»

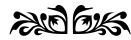
والجواب أن يُقال إنّ الانفعال يحصل حقيقةً حيث يحصل التأثر الجسماني وهذا يحصل في أفعال الشوق الحسي وليس يحصل فيها الروحاني منه فقط كما في الإدراك الحسي بل الطبيعي أيضاً كما مر في الفصلين السابقين واما في فعل الشوق العقلي

فليس يشترط له تأثر جسماني لأن الشوق العقلي ليس قوةً لآلةٍ وبذلك يتضح ان حقيقة الانفعال أخص وجوداً في فعل الشوق الحسي منها في فعل الشوق العقلي كما هو ظاهرٌ أيضاً من تعريفي الدمشقي الموردين في المعارضة

إذاً أجيب 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 المنفعل للانفعال أيضاً لأن ما كان قويّ الاستعداد للانفعال ينفعل كثيراً حتى من الفواعل الضعيفة. فإذاً وان كان موضوع الشوق العقلي أعظم فاعليةً 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 قلبٍ ومع ذلك فان أسماء هذه الانفعالات ونحوها تُستعمل في حقهم أيضاً في اصطلاح الكلام البشري لشبهه في الأفعال لا لضعفٍ 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 أنّ الانفعالات التي في الشهوانية هل هي مغايرة للانفعالات التي في الغضب . ٢ في أنّ 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

الفصلُ الأولُ

في أنّ 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 الخلفيات ك ٢ ب ٥ ان انفعالات النفس هي ما يترتب عليها اللذة والألم. واللذة والألم حاصلان في الشهوانية فإذاً جميع الانفعالات حاصلة في الشهوانية. فإذاً ليس فيها وفي الغضبية انفعالات متغايرة

٢ وأيضاً قال ايرونيموس 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 انفعالاً واحداً بعينه

٣ وأيضاً ان الانفعالات والأفعال تتغاير بالنوع بحسب الموضوعات. وموضوع انفعالات الغضبية والشهوانية واحداً 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 موضوعاتٌ 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 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 ان 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 اجتناب 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 وأشباهاها والانفعالات المتجهة إلى الخير أو الشر باعتبار كونه شاقاً لتعسر اجتلابه أو اجتنابه خاصة بالغضبية كالتهور والجبن والرجا ونظائرها

إذاً أوجب على الأول بأنه إنما أُوتِي الحيوانات القوة الغضبية لرفع الموانع التي تمنع الشهوانية عن الوصول إلى موضوعها اما لصعوبة اجتلاب الخير أو لصعوبة اجتناب 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 أنّ 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 تضادٍ في انفعالات قوةٍ شوقيةٍ إلا بحسب تضاد الخير والشر

٣ وأيضاً كل انفعال نفساني فانه يُعتبر بحسب الميل والنفور كما قال ابن سينا والميل يصدر عن اعتبار الخير والنفور عن اعتبار الشر لأنه كما ان الخير ما يشتهيهِ كل شيءٍ على ما في الخلقيات ك ١ ب ١ كذلك الشر ما يهرب منه كل شيءٍ. 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 يُعتبر 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 خاصٌّ بالتغيرات أي الكون الذي هو تغيرٌ إلى الوجود والفساد الذي هو تغيرٌ من الوجود والثاني بحسب تضاد المنتهيات وهذا خاصٌّ بالحركات كمضادة التبييض الذي هو حركة من الأسود إلى الأبيض للتسود الذي هو حركة من الأبيض إلى الأسود. فإذا 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 يشتهيه وكذا ليس شيء يشتهي الشر من حيث هو شر بل كل شيء يهرب عنه ولذلك ليس للشر حقيقة المنتهى الذي إليه بل حقيقة المنتهى 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 فإذا 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 يُجْتَنَّب 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 واحدٍ بعينه كالتضاد بين التهور والحبن.

الفصلُ الثالثُ

هل يوجد انفعالٌ نفساني لا ضد له

يُتَخَطَّى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن لكل انفعالٍ نفساني ضدّاً إذ لا يعدو الانفعال النفساني أن يكون في الغضبية أو في الشهوانية كما مر في الفصل السابق وفي كل فريقٍ من هذه الانفعالات تضادٌ بنحوٍ ما. فإذا لكل انفعالٍ نفساني ضدّاً

٢ وأيضاً كل انفعالٍ نفسانيٍّ فموضوعه الخير أو الشر اللذان هما موضوعان كليان للجزء الشوقي. والانفعال الذي موضوعه الخير يقابله الانفعال الذي موضوعه الشر. فإذا لكل انفعال ضدّاً

٣ وأيضاً كل انفعالٍ نفساني فهو حاصلٌ بحسب الميل أو النفور كما مر في الفصل السابق. وكل ميلٍ يصاده نفورٌ وبالعكس. فإذا لكل انفعالٍ نفساني ضدّاً

لكن يعارض ذلك ان الغضب انفعال نفسي. ولم يُجْعَل له انفعالٌ مضاداً. فإذا ليس لكل انفعال ضدّاً

والجواب أن يقال قد انفرد انفعال الغضب بأنه لا يمكن أن يكون له ضدّاً

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 انفعالاً 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 يُتخطى إلى الرابع بأن يقال: يظهر انه يمتنع 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 نفسي 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 إنَّ 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 يُعتَبَر 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 يفيد مَيْلاً 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 يفيد التحرك إلى حيزه وثالثاً يفيد 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 يُحْدِث في القوة الشوقية ميلاً أو استعداداً أو نسبة طبيعية إلى الخير وهذا يرجع إلى انفعال المحبة التي يحاذيها على سبيل المضادة البغض من جهة الشر وثانياً إذا كان الخير لمَّا 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. فإذا جميع الانفعالات المتغايرة بالنوع أحد عشر ستة في الشهوانية وخمسة في الغضبية ويندرج تحتها جميع الانفعالات النفسانية

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات



المبحثُ الرابعُ 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 أنّ الانفعالات النفسانية هل يجوز اتصافها بالحسن أو بالقبح الأدبي . ٢ هل كل انفعال نفساني قبيح بالقبح الأدبي . ٣ هل كل انفعال يزيد أو يقلل حسن الفعل أو قبحه . ٤ هل بعض الانفعالات حسنٌ أو قبيحٌ بنوعه

الفصلُ الأوَّلُ

في أنَّ الانفعالات النفسانية هل يجوز اتصافها بالحسن أو بالقبح الأدبي يُنخِطَى إلى الأوَّل بأن يقال: يظهر أن ليس يتصف انفعالٌ نفساني بالحسن أو بالقبح الأدبي لأن الحسن والقبح الأدبي خاصٌّ بالإنسان إذ إنما يقال حقيقة آدابٍ إنسانية كما قال امبروسيوس في تفسير لوقا. والانفعالات ليست خاصة بالناس بل مشتركة بينهم وبين سائر الحيوانات أيضاً. فإذا ليس يتصف انفعالٌ نفسانيّ 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 مقا ٢١. والانفعالات النفسانية ليست في العقل بل في الشوق الحسي كما مر في مب ٢٢ ف ٣. فلا يُعتَبَر إذن بحسبها صلاح الإنسان أو طلالحه الذي هو الحسن أو القبح الأدبي

٣ وأيضاً قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٢ ب ٥ «ليس يتعلق مدحنا وذمنا بالانفعالات» وإنما يتعلق مدحنا وذمنا بالأفعال الأدبية الحسنة والقبيحة. 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 سالحة 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 أُجيب 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 الخلقيات ك ١ ب ١٣

وعلى الثالث بأن مراد الفيلسوف ان الانفعالات لا يتعلق بها مدحنا أو ذمنا باعتبارها بوجه الإطلاق ولكنه لا يمنع كونها تصير 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

الفصلُ الثَّاني

هل كل انفعال نفساني قبيح بالقبح الأدبي

يُنخِطَى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن جميع الانفعالات النفسانية قبيحةً 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 مرضٍ أو اضطرابٍ نفساني فهو قبيحٌ بالقبح الأدبي. فإذاً كل انفعال نفساني قبيحٌ بالقبح الأدبي

٢ وأيضاً قال الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ٢٢ «الفعل حركةٌ موافقة الطبيعة والانفعال حركة مخالفة لها وما كان من حركات النفس مخالفاً للطبيعة فهو خطيئةٌ وقبيحٌ بالقبح الأدبي ولذلك قال أيبضاً في موضعٍ آخر ان الشيطان انقلب عما يوافق الطبيعة إلى ما يخالفها». فإذاً الانفعالات النفسانية قبيحةٌ

بالقبح الأدبي

٣ وأيضاً كل ما يؤدي إلى الخطيئة فهو قبيحٌ. والانفعالات النفسانية تؤدي إلى الخطيئة ومن ثمه 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 ويلتذون بالأعمال الصالحة»

والجواب أن يُقال إنَّ 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 ثمه يميزون بين الحس والعقل فلم يكونوا يميزون أيضاً بين الشوق العقلي والحسي فلم يكونوا من ثمه 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 إرادةً ويطلقون الانفعالات على الحركات الخارجة عن حدود العقل ولما كان توليوس مشاعياً لهم في ذلك سمى جميع الانفعالات أمراضاً نفسانية وأثبت من ذلك ان الذين هم مرضى ليسوا اصحاء والذين ليسوا اصحاء بُلَّةٌ ولذلك نسمي البُلَّةَ مخبَّلين 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 نفساني 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 أنّ الانفعال هل يزيد أو يقلل حسن الفعل أو قبحه

يُتخطى 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 والصداقة والرحمة». فإذا كل انفعال يقلل من حسن الفعل الأدبي

٢ وأيضاً كلما كان فعل الإنسان أشبه بفعل الله كان أفضل ومن ثمه قال الرسول في افسس ٥: ١ «كونوا مقتدين بالله كأبناء احباء». والله والملائكة القديسون يعاقبون بلا غضبٍ ويساعدون بلا رقة قلب كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ٩ ب ٥. فإذا فعل مثل هذه الأفعال بدون انفعال نفساني 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 انفعالٍ أقل ذنباً ممن يخطأ عن خبثٍ. فإذاً من يفعل فعلاً حسناً مع انفعالٍ فهو أقل فضلاً ممن يفعل دون انفعال

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في الموضوع المتقدم ذكره ان «انفعال الرحمة يخدم العقل متى قُصد 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 خيرٍ متى اختلط بالشر تلاشى بالكلية أو قل وهذا صحيحٌ 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 يشتبه 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 الإنساني 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

إذاً 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 احدهما 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 ينفعل بانفعالٍ ما ليكون أسرع في فعله بمساعدة الشوق الحسي والانفعال النفساني على هذا النحو يزيد في حسن الفعل

وعلى الثاني بأن ليس لله والملائكة شوقٌ حسيّ ولا أعضاء جسمية ولذلك لا يُعتَبَر فيهم حسن الفعل بحسب حكم الانفعالات أو الافعال الجسمية كما يُعتَبَر فينا وعلى الثالث بأن الانفعال المتجه إلى الشر متى كان سابقاً حكم العقل يخفف الذنب ومتى كان لاحقاً له بنحوٍ من النحويين المتقدمين يزيده أو يدل على زيادته

الفصلُ الرابعُ

هل بعض الانفعالات حسنٌ أو قبيحٌ

يُنْتَخِطُ إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن ليس شيءٌ من الانفعالات النفسانية حسناً أو قبيحاً بنوعه بالحسن أو القبح الأدبي لأن الحسن والقبح الأدبي يُعتَبَر بحسب العقل. ومحل الانفعالات هو الشوق الحسي فإذا ما يُعتَبَر 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 حسناً حسنة كالمحبة والشوق واللذة والانفعالات التي موضوعها قبيحاً قبيحةً بنوعها كالبغض والجبن والألم . وهذا بين البطلان . فإذا ليس شيء من الانفعالات حسناً أو قبيحاً بنوعه

٣ وأيضاً ليس نوع من أنواع الانفعال الا وهو موجود 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 «الحياء انفعالاً محموداً» فإذا بعض الانفعالات حسناً أو قبيحاً 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 الحياء 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 تتجه على الانفعالات باعتبار في نوع الطبيعة أي من حيث يُعتَبَر 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 حسنةٌ وكذا التي تنفر عن الشر الحقيقي واما الانفعالات التي بعكس ذلك تنفر عن الخير وتميل إلى الشر فقبیحةٌ
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



المبحثُ الخامسُ 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

الفصلُ الأولُ

في أنّ الانفعالات الغضبية هل هي متقدمة على انفعالات الشهوانية أو بالعكس يُتخطى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن انفعالات الغضبية متقدمة على انفعالات الشهوانية فإن ترتيب الانفعالات تابعٌ لترتيب الموضوعات. وموضوع الغضبية هو الخير الشاق الذي يظهر انه أعلى من الخيرات الأخر. فيظهر إذن ان 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 الخقيات 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 إنّ 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 يُسكّن 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: ١٢ «فَرِحِينَ مِنَ الرَّجَاءِ» واما انفعال الشهوانية المفيد سكوناً في الشر وهو الألم فهو متوسط بين انفعالين من انفعالات الغضبية

فانه يتبع الخوف لأنه متى وقع الشر المرهوب حصل الألم ويسبق حركة الغضب لأن حَمَلَ الألم السابق إنساناً على الانتقام يرجع إلى حركة الغضب ولكون المجازاة على الشر تُعْتَبَر خيراً فمتى أدرك الغضوب ذلك حصلت له اللذة وهكذا يتضح ان كل انفعالٍ من انفعالات الغضبية ينتهي إلى ما يرجع إلى السكون من انفعالات الشهوانية أي إلى اللذة أو الألم. واما إذا اعتُبرت 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 مبدأً 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

الفصلُ الثاني

في أنّ المحبة هل هي أول انفعالات الشهوانية

يُنخِطَى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن المحبة ليست أول انفعالات الشهوانية فإن اسم القوة الشهوانية موضوع من الشهوة التي هي والشوق انفعالاً واحداً بعينه. وإنما يسمّى شيءٌ مما هو سابقٌ عليه كما في كتاب النفس ٢ م ٤٩. فالشهوة إذن سابقةٌ على المحبة

٢ وأيضاً أن المحبة تفيد نوعاً من الاتصال فقد عرفها ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤
مقا ٩ بأنها قوة جامعة ومؤلفة. والشهوة أو الشوق حركة إلى الاتصال بالمشتهى أو المتشوق إليه.
فالشهوة إذن متقدمة على المحبة

٣ وأيضاً أن العلة متقدمة على المعلول. وقد تكون اللذة علة للمحبة فإن بعضاً يجوبون لأجل
اللذة كما في الخلقيات ك ٨ ب ٢ و ٣. فاللذة إذن متقدمة على المحبة. فإذن ليست 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 يُقال إن موضوع الشهوانية هو الخير والشر والخير متقدم طبعاً على الشر لكون
الشر هو عدم الخير فإذاً 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
فإذاً يجوز أن يعتبر ترتيب انفعالات الشهوانية بحسب القصد أو بحسب الدرك أما بحسب الدرك
فالأول ما يحصل أولاً في ما يتوجه إلى الغاية ولا يخفى أن 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 استعداداً أو معادلةً للمحبوب باعتبار ان ما له استعداداً لآخر أو ميلٌ إليه يشاركه في شيءٍ منه والاتصال المدلول عليه بالمحبة على هذا النحو متقدم على حركة الشوق وعلى الثالث بأن اللذة إنما تكون علةً للمحبة من حيث هي متقدمة في الذهن

الفصل الثالث

في أنّ 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 يُخشى 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 تعيد 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 انفعالاً 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 حركةٌ إلى الخير من حيث هو خيرٌ ولكون الخير جاذباً من طبعه كان الرجاء حركةً 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 الخفيات 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

إذا أُجيب على الأول بأن الغضب لكونه ينشأ عن الانفعالات الأخر كما ينشأ المعلول عن العلة السابقة كان أظهر منها فسميت به القوة

وعلى الثاني بأنه ليس الشاق سبب الميل أو الاشتهاه بل الخير ولهذا كان الرجاء الذي يتعلق بالخير على نحو أصل متقدماً على سواه وان 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

الفصلُ الرَّابِعُ

في أنّ اللذة والألم والرجاء والخوف هل هي أصول الانفعالات

يُنخِطَى 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 الانفعالان 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 فإذا 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 يُقال إنّ 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 الخليقيات ك ٢ ب ٥ واما

الخوف والرجاء فالأيهما مكمّلان لا مطلقاً بل في جنس الحركة الشوقية إلى شيءٍ 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 يُعتَبَر عدد هذه الانفعالات الأربعة باعتبار اختلاف الحال والاستقبال لأن الحركة تتجه إلى شيءٍ مستقبل والسكون يحصل في شيءٍ حاضرٍ 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 تُجَعَل أصولاً للانفعالات لكونها عامةً على أن هذا إنما يصح إذا كان المراد بالرجاء والخوف حركةً شوقيةً متوجهةً بالأجمال إلى اشتهاٍ شيءٍ أو الهرب من شيءٍ إذا أُجيب على الأول بأن اوغسطينوس إنما ذكره الشهوة مكان الرجاء لتعلقهما بشيءٍ واحدٍ وهو الخير المستقبل

وعلى الثاني بأن هذه الانفعالات تُجَعَل أصولاً بحسب ترتيب القصد والكمال على أن الخوف والرجاء وإن لم يكونا انفعالين أخيرين مطلقاً لكنهما أخيران في جنس الانفعالات المتوجهة إلى شيءٍ 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 لترتبه 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 فيبحث فيها عن ثلاثة أمور . ١ . عن المحبة نفسها . ٢ . عن علتها . ٣ . عن معلولاتها. أما الأول فالبحث فيه يدور على أربع مسائل . ١ . في أنّ 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 أنّ المحبة هل هي إلى الشهوانية

يُنخِطَى إلى الأول بأن يقال: يظهر ان 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 تُدرك بالحس. فالمحبة إذن ليست إلى الشهوانية

٢ وأيضاً يظهر أن المحبة هي نفس كل انفعالٍ فقد قال اوغسطينوس 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 انفعالٍ إلى الشهوانية بل الخوف المذكور هنا إلى الغضبية. فإذا لا يصح أن تُجعل المحبة بالإطلاق إلى الشهوانية

٣ وأيضاً ان ديونيسيوس أثبت في الأسماء الإلهية ب ٤ مقاً 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 الجدّل ك ٢ ب ٣ ان المحبة إلى الشهوانية

والجواب أن يُقال إنّ 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 تشتهي 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 الغضب

إذاً أجيب 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 علّة 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 الموضوع المشار إليه في الاعتراض إذ لكل شيء ميلٌ طبيعيٌّ إلى ما يلائمه في طبعه

الفصل الثاني

هل المحبة انفعال

يُنْتَخَى 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 مق ٩. فإذاً ليست المحبة انفعالاً

٢ وأيضاً ان المحبة اتصالٌ أو ارتباطٌ كقول اوغسطينوس في كتاب الثالث ٨ ب ١٠. والاتصال أو الارتباط ليس انفعالاً بل إضافةً. فإذاً ليست المحبة انفعالاً

٣ وأيضاً قال الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ٢٢ ان الانفعال حركةٌ. والمحبة لا تدل على حركة الشوق التي هي الاشتهااء بل على مبدأ هذه الحركة. فهي إذن ليست انفعالاً

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخليقات ك ٧ ب ٥ «المحبة انفعالٌ»

والجواب أن يُقال إنَّ الانفعال هو حصول أثر الفاعل في المنفعل والفاعل الطبيعي يُصدر في المنفعل أثراً فهو أولاً يفيد الصورة وثانياً يفيد الحركة اللاحقة الصورة كما أن المولد يفيد الجسم النقل والحركة اللاحقة الثقل والثقل 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 المشتَهَى يحرك الشهوة مُلقياً فيها على نحو ما غاية قصدتها فتميل إلى إدراكه حقيقة فيكون منتهى الحركة حيث كان مبدؤها. فتأثر الشهوة الأول من المُشْتَهَى يقال له محبة وهي ليست شيئاً سوى الارتياح إلى المشتَهَى وهذا الارتياح يلحقه الحركة إلى المشتَهَى وهي الشوق ثم يحصل في آخر الأمر السكون وهو اللذة. وعلى هذا فلكون المحبة قائمة بتأثر الشهوة من المُشْتَهَى يتضح أن المحبة انفعالٌ وهي حقيقةٌ في الشهوانية ومجازاً في الإرادة

إذا أُجيب 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 المُحِبّة 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 قوةٌ 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 المشتَهَى لكنها تدل على حركتها التي تتأثر بها من المشتَهَى لترتاح إليه

الفصلُ الثالثُ

في أنّ المحبة هل هي عين الحب

يُنْتَخِطُ 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. فإذا المحبة والحب يدلان على واحدٍ بعينه

٢ وأيضاً ان الحركات الشوقية تتغير بتغير 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 يُخَصُّ 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 ثمه 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 مجذباً 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

الفصلُ الرَّابِعُ

هل يصح قسمة المحبة إلى محبة صداقة ومحبة شهوة

يُنْتَخِطُ 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. فإذا ليس يصح قسمة المحبة إلى محبة شهوة ومحبة صداقة

٢ وأيضاً ليس يُتَسَمَّ 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
قسمة للصدقة

لكن يعارض ذلك ان من الأشياء ما يقال اننا نحبه لكوننا نشتهيها كما يُقال إن إنساناً يحب
الخمير بسبب الحلاوة التي يشتهيها فيها كما في كتاب الجدل ٢ ب ٢ . وليس يُقال إن لنا صداقة مع
الخمير أو نحوها كما في الخلقيات ك ٨ ب ٢ . فإذا محبة الشهوة غيرٌ ومحبة الصداقة غيرٌ

والجواب أن يُقال إن 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 يُحَبُّ بمحبة
الصداقة يُحَبُّ مطلقاً لذاته وما يُحَبُّ الشهوة فليس يحب مطلقاً لذاته 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 حاصلًا في نفسه على الخيرية وخيرٌ من وجهٍ متى كان خيراً
لغيره وعلى هذا فالمحبة التي يُحَبُّ بها شيءٌ ليكون له خيرٌ محبةً بالإطلاق والمحبة التي يُحَبُّ بها
شيءٌ ليكون خيراً لآخر محبةً 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 نشتهيها

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



المبحثُ السَّابعُ والعشرون في علة المحبة - وفيه أربعة فصول

ثم يجب النظر في علة المحبة والبحث في ذلك يدور على أربع مسائل . ١ في أنّ الخير هل هو وحده علة للمحبة . ٢ هل المعرفة علة لها . ٣ هل المشابهة علة لها . ٤ هل انفعال آخر نفساني علة لها

الفصلُ الأوّلُ

في أنّ الخير هل هو وحده علة للمحبة

يُنخَطَى إلى الأوّل بأن يقال: يظهر أن ليس الخير وحده علة المحبة إذ ليس الخير علة المحبة إلا لكونه يُحَبُّ وقد يعرض أن يُحَبُّ الشرُّ أيضاً كقوله في مز ١٠: ٦ «من يحب الجور يبغض نفسه» وإلا لكانت كل محبة سالحة. فإذاً ليس الخير وحده علة المحبة

٢ وأيضاً قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٤ «انا نحب من يقُرُّ 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 الثالث ٣ «ليس يُحَبُّ حقيقةً

إلا الخير فقط» فالخير إذن علة المحبة

والجواب أن يُقال إنَّ المحبة إلى القوة الشوقية التي هي قوة منفعة كما مرَّ المبحث الأنف 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 ميلٍ طبيعي أو ارتياح في المحب إلى المحبوب كما مرَّ في المبحث الأنف ف ١ و ٢ وإنما يكون خيراً لشيء ما كان معادلاً له ويميل إليه طبعاً ذلك الشيء ومن ذلك يتحصل ان الخير هو العلة الخاصة للمحبة

إذا أُجيب على الأول بأن الشر لا يُحَبُّ أصلاً إلا باعتبار الخير أي من حيث هو خيرٌ من وجهٍ ويُعتَبَر 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 يُحَبُّ لأجل الشر بل لأجل اقراره به فان اقرار الإنسان بشره يتضمن حقيقة الخير من حيث ينفي التلبس أو التلبس

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 واما محسوسات الحواس الأخر فلا نصفها بالجمال فلا نقول طعومٌ أو روائح جميلة وبذلك يتضح ان الجميل يزيد على الخير نسبةً إلى القوة المدركة فان الخير يُطَلَق على ما يروق للشهوة مطلقاً والجميل يُطَلَق على ما يروق لها مجرد إدراكه

الفصلُ الثَّاني

في أنَّ المعرفة هل هي غاية المحبة

يُنْتَخِطُ إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن المعرفة ليست علة المحبة لأن التماس شيء إنما يحدث عن محبته. وقد يُلتَمَس أمورٌ مجهولة كالعلوم لأنه لما كان تحصيل العلوم هو معرفتها كما قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٣٥ فمتى عُرِفَتْ حصلت ولم تُلتَمَس. فإذا ليست المعرفة علة المحبة

٢ وأيضاً ان محبة شيء مجهولٍ وفضل محبة شيءٍ على معرفته يظهر انهما في حكمٍ واحدٍ. وبعض الأشياء تُحَبُّ أكثر من أن تُعَرَفَ كالله الذي يمكن في هذه الحيوة أن يُحَبَّ بذاته لا أن يُعَرَفَ 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 مقاً 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 لأحدٍ 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 الخلقيات 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 تُعَلَّلُ بالمعرفة كما تُعَلَّلُ بالخير الذي لا تتعلق به المحبة إلا إذا كان مُدْرَكاً

إذا أُجيب على الأول بأن من يلتَمَس العلم لا يكون جاهلاً إياه بالكلية بل لا بد أن يكون له سابقة معرفة به بوجهٍ ما اما بالاجمال أو بشيءٍ 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 يُحبَّ الشيء بحسب إدراكه في نفسه ولهذا يعرض ان شيئاً يُحب أكثر من أن يُعرَف لجواز أن يُحب 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 والمشابهة علة البغض ففي أم ١٣: ١٠ «المشاجرات تحدث دائماً بين المتكبرين» وقال الفيلسوف في الخلفيات ك ٨ ب ٤ «الخزافون يختصمون». فإذاً 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 وان لم يكن حاصلًا عليه كما يحب السقيم الصحة والفقير الغنى. وهو من حيث يحتاج إليهما وليس حاصلًا عليهما مباينٌ لهما. فإذا ليست المشابهة فقط علةً للمحبة بل المباينة أيضاً

٤ وأيضاً قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٤ انا «نحب من يفيدنا مالاً وصحةً وكذلك جميع الناس يحبون من يرعى صداقة الموتى». وليس لجميع الناس هذه الصفات. فإذا ليست المشابهة علةً 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 ان في كليهما بالفعل شيئاً واحداً بعينه كما يقال لاثنتين حاصلين على البياض متشابهان وثانياً من حيث ان لأحدهما بالقوة والميل ما للآخر بالفعل كقولنا ان 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 متحدين في تلك الصورة كاتحاد انسانين 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 شعورٍ وإدراكٍ وقد مر في المبحث الأنف ف ٤ ان المحب بمحبة الشهوة يحب حقيقةً نفسه لأنه يريد ذلك الخير الذي يشتهيهِ وكل إنسان فهو أحبُّ إلى نفسه من غيره لاتحاده بنفسه في الجوهر وبغيره في شبه صورةٍ 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 الخزافون 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 يُحِبُّ فيه كما أنه إذا احبَّ المغنيُّ المُجيدُ الكاتب المُجيدُ يُعتَبَرُ هنا شبه المناسبة من حيث ان كلاً منهما حاصلٌ على ما يلائمه في صناعته

وعلى الثالث بأن من يحب ما يحتاج إليه يشابه ما يحبه مشابهة القوة للفعل كما تقدم في

جزم 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

الفصلُ الرَّابِعُ

هل انفعال آخر نفسانيّ علةٌ للمحبة

يُنْتَخَطَى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أنه يجوز أن يكون انفعالٌ آخر علةٌ للمحبة فقد قال الفيلسوف في الخلفيات ك ٨ ب ٣ ان بعضاً يُحْبُونُ لأجل اللذة. واللذة انفعالٌ فإذاً بعض الانفعالات الأخر علةٌ للمحبة

٢ وأيضاً ان الشوق انفعالٌ. وقد نحب بعض الناس بسبب شوقنا إلى أمرٍ نتوقعه منهم كما يظهر في كل صداقة تتعقد بسبب النفع. فإذاً بعض الانفعالات الأخر علةٌ 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 انفعالٌ آخر الا وهو مسبوق بمحبةٍ ما وتحقيق ذلك ان كل انفعال نفساني آخر يفيد حركة إلى شيءٍ أو سكوناً في شيءٍ وكل حركة إلى شيءٍ أو سكونٍ في شيءٍ يصدر عن ميلٍ أو استعدادٍ طبيعيٍ وهذا يرجع إلى حقيقة المحبة فيستحيل إذن أن يكون انفعالٌ نفساني آخر علةً بالاجمال لكل محبة إلا أنه قد يكون انفعال آخر علةً لنوعٍ من المحبة كما أن خيراً علةً لآخر

إذاً أجيب على الأول بأنه متى أحبَّ إنسانٌ شيئاً لأجل اللذة كانت هذه المحبة صادرة عن اللذة إلا ان هذه اللذة صادرة أيضاً عن محبةٍ أخرى سابقة. إذ ليس يلتذ أحدٌ إلا بما يحبه بوجهٍ ما

وعلى الثاني بأن الاشتياق إلى شيءٍ ما مسبوقٌ دائماً بمحبة ذلك الشيء وعلى هذا

فالشوق إلى شيءٍ يجوز أن يكون علةً لمحبة شيءٍ 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 يشتدُّ به لأن ما لا نرجوه لا نشاق إليه شوقاً شديداً على أن الرجاء أيضاً إنما يتعلق بخيرٍ محبوبٍ



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 انفعالٌ مضرٌّ 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 فان الغيبة منافية للاتصال. والمحبة تجتمع مع الغيبة فقد قال الرسول في غلا ٤: ١٨ «غاروا على الذي هو حسنٌ في الخير كل حينٍ (يريد نفسه كما في الشارح) لا وقت حضوري عندكم فقط». فإذاً ليس الاتصال معلولاً للمحبة

٢ وأيضاً كل اتصال فهو اما بالماهية كاتصال الصورة بالهيولى والعرض بالمحل والجزء بالكل أو بجزءٍ آخر مقومٍ للكل واما 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 الأنف 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 مقا 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 يُعتبَر 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 له 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 ويقوله 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 علّة للمحبة وهذا هو الاتصال الجوهرى باعتبار محبة الإنسان لنفسه والاتصال التشبيهي باعتبار محبته لغيره كما مرّ في المبحث الأنف 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 شيءٍ يخصه. ومنه ما هو معلول للمحبة وهذا هو الاتصال الحقيقي الذي يلتمسه المحب من المحبوب وهو يكون بحسب موافقة المحبة فقد قال الفيلسوف في السياسة ك ٢ ب ٢ «قال ارسطوفانس ان المتحابين يتوقان إلى أن يصيرا واحداً إلا أنه لما كان ذلك يستلزم فساد كليهما أو احدهما كانا يلتمسان 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 نحوٍ ما كما مر قريباً فالمحبة إذن أجمع من الإدراك

الفصلُ الثاني

في أنّ التداخل هل هو معلول للمحبة

يُنخِطُ إلى الثاني بأن يقال: يظهر ان المحبة لا تحدّث التداخل أي حصول كل من المحب والمحبوب في الآخر لأن ما يحصل في الآخر يكون محوياً فيه. ويمتنع كون شيءٍ واحدٍ بعينه حاوياً ومحوياً. فإذا امتنع أن يصدر عن المحبة التداخل

أي حصول كلٍ من المحب والمحبوب في الآخر

٢ وأيضاً ليس ينفذ شيءٌ باطن شيءٍ تام الأجزاء إلا بقسمة وتفصيل. وتفصيل الأشياء المتصلة حقيقةً ليس إلى الشهوة التي هي محل المحبة بل إلى العقل. فإذاً ليس التداخل معلولاً للمحبة

٣ وأيضاً لو كان كلٌ من المحب والمحبوب يحصل في الآخر بالمحبة لكان اتصال المحبوب بالمحب كاتصال المحب بالمحبوب والاتصال هو المحبة كما مر في الفصل الأنف فيلزم كون المحب محبوباً دائماً من المحبوب وهذا ظاهر الفساد. فإذاً 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. فإذاً كذلك كل محبة تقتضي حصول المحبوب في المحب

والجواب أن يُقال إنَّ هذا التداخل يجوز اعتباره من جهة القوة المدركة ومن جهة القوة الشوقية لأنه من جهة القوة المدركة يُقال إنَّ المحبوب حاصلٌ في المحب من حيث يوجد في إدراك المحب كقوله في فيلبي ١: ٧ «لاني احفظكم في قلبي» ويقال ان المحب حاصلٌ في المحبوب بالإدراك لا من حيث يوجد في إدراك المحبوب الظاهري بل من حيث يجتهد أن يستقصي داخلاً جميع ما يختص بالمحبوب 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 بارتياحٍ 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 لسببٍ خارج كما إذا اشتهى إنسانٌ شيئاً لأجل شيءٍ آخر أو أراد خيراً لغيره لأجل شيءٍ آخر بل لارتياحٍ باطنٍ 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 كمال 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 وإرادته 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 كمن نفسه 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 ما في باطن المحبوب وليس يمتنع أن يكون شيء حاوياً ومحوياً باعتباريه كاشتمال كل من الجنس والنوع على الآخر

وعلى الثاني بأن إدراك العقل متقدماً 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 أنّ الانجذاب هل هو معلولٌ للمحبة

يُنخَطَى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن ليس الانجذاب معلولاً للمحبة إذ يظهر ان الانجذاب يدل على انسلاخٍ عن الحس. والمحبة لا تفعل دائماً انسلاخاً عن الحس فقد يكون المحبون مالكين انفسهم. فالمحبة إذن لا تفعل الانجذاب

٢ وأيضاً ان المحب يشتهي اتصال المحبوب به فهو إذن يجذب المحبوب إلى نفسه وليس يتوجه إليه منسلاً عن نفسه

٣ وأيضاً ان 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 ان 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 إدراكٍ أعلى كما يقال منجذب لمن يرتقي إلى إدراك ما فوق الحس والعقل من حيث ينسلاخ عن حالة إدراك العقل والحس الطبيعية أو لانحطاطه إلى حالة أدنى كما يقال منجذب لمن يصيبه خَبَلٌ أو جنونٌ واما بحسب القوة الشوقية فمتى توجه الشوق من إنسان إلى آخر خارجاً بنحوٍ 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 يلمس ان يتمتع بخيرٍ 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 أحبَّ إليه من نفسه

الفصل الرابع

في أنّ الغيرة هل هي معلول للمحبة

يُنخَطَى 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 إنّ الرجال يغارون على نسائهم إذ لا يريدون ان يكنَّ 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» فإذاً 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 اعتُبرت تصدر عن شدة المحبة فلا يخفى انه كلما كانت قوةً أشدَّ ميلاً إلى شيءٍ كانت أشدَّ دفعاً لكل ما يضاد ذلك أو ينافيه ولما كانت المحبة حركة إلى المحبوب 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 سواءً لأن من يشتهي 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 عُني 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»

إذاً 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 تُجَعَلُ الغيرة معلولاً بالخصوص للمحبة بأكثر مما تُجَعَلُ معلولاً للبغض

الفصل الخامس

في أنّ 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 شِدِّوني 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 محللةٌ فهي إذن مُفَسِّدة ومضرة

٣ وأيضاً ان الضرم يدل على فرط الحرارة الذي هو مُفَسِّدٌ والضرم 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 ومُفَسِّدٌ

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ مقا ٩ «كل

شيءٍ يحب نفسه من حيث يحفظ ذاته». فالمحبة إذن ليست انفعالاً مضرّاً بل حافظاً ومكتملاً

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 مكتملة للمحب ومُصلحةٌ لحاله ومحبة الخير المنافر مضرّةٌ بالمحب ومُفسدةٌ 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 بتأثر الآلة الجسمانية

وأما ما أورد في الاعتراضات فيجاب عليه بأنه يمكن أن يجعل للمحبة معلولات قريبة أربعة وهي الذّوبان والتمتع والسقم والاضطراب وأولها الذّوبان 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 كيفيةٌ منافية للمحبة وأما الذّوبان فيدل على لينٍ 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 بالاضطراب فهذه هي معلولات المحبة باعتبارها من الجهة الصورية بحسب نسبة القوة الشوقية إلى الموضوع. واما

انفعال المحبة فيلحقه باعتبار تأثر الآلة معلولاتٍ معادلةً للمعلولات السابقة

الفصلُ السادسُ

في أنَّ المحبة هل هي علة لكل ما يفعله المحب

يُنخِطَى 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. فإذا 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. فإذا ليس يصدر كل شيءٍ عن المحبة

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ مقا 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 ويحبه كل شيءٍ فيتضح إذن أن كل فاعل أياً كان لا يفعل فعلاً إلا عن محبة

إذاً أوجب 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 فهذا المعنى تكلم ديونيسيوس على المحبة في الأسماء الإلهية ب ٤ مقا ١٢

وعلى الثاني بأن المحبة يصدر عنها الشوق والألم واللذة وبالتالي سائر الانفعالات الأخر كما مر في مب ٢٥ ف ٢. فإذا 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 أنّ الشر هل هو علة البغض
وموضوعه . ٢ في أنّ البغض هل يحدث عن المحبة . ٣ في أنّ 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 أنّ الشر هل هو علة البغض وموضوعه

يُتَخَطَّى 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 ان بغض الشر محمودٌ ولذلك قيل في مدح بعضهم في ٢ مكا ٣: ١ «كانت
الشرائع محفوظة غاية الحفظ لما كان عليه أونياً الكاهن الأعظم من الورع ولأجل الذين كانوا
يبغضون الشر» فلو كان لا يُبغض إلا الشر لكان كل بغض محموداً وهذا بين الفساد
٣ وأيضاً ليس شيء بعينه خيراً وشرّاً معاً. وقد يُبغض ويُحَبُّ شيءٌ واحدٌ بعينه

من أشياء مختلفة. فالبغض إذن ليس يتعلق بالشر فقط بل بالخير أيضاً

لكن يعارض ذلك ان البغض يصاد 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

إذا أُجيب 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 وشرراً
بالقياس إلى بعضها وإن لم يكن شرراً في نفسه

وعلى الثاني بأنه كما قد يُعتبر خيراً ما ليس في الحقيقة خيراً كذلك قد يعتبر شرراً ما ليس في
الحقيقة شرراً 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 أنّ البغض هل يصدر عن المحبة

يُنخِطَى 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 إنّ المحبة قائمة بنوع من موافقة المحب للمحبوب والبغض قائم بنوع من المنافرة أو المخالفة كما تقدم في الفصل الأنف وكل شيء يجب أن يُعتَبَر فيه ما يلائمه قبل اعتبار ما ينافره إذ إنما يكون شيء 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 أُجيب على الأول بأن الأشياء القسيمة بعضها لبغض منها ما يوجد معاً بالطبع حقيقةً واعتباراً كنوعي الحيوان ونوعي اللون ومنها ما يوجد معاً اعتباراً

ولكن احدها متقدم حقيقة على الآخر وعلّة له كما هو ظاهر 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 يضاذه

وعلى الثالث بأن الرجوع عن منتهى متقدم في الدرك على التوجه إلى منتهى آخر وأما في القصد فالأمر بالعكس إذ إنما يُرجع عن منتهى لِيُتَّوَجَّهَ إلى آخر والحركة الشوقية أخص بجهة القصد منها بجهة الدرك ولذلك كانت المحبة متقدمة على البغض إذ كلاهما حركة شوقية

الفصل الثالث

في أنّ البغض هل هو أشد من المحبة

يُنْتَخَطَى 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 يُغلب من الأشد. والمحبة تُغلب 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 المستأذات 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 مقاً 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 فإذاً حركة النفس إلى الخير أشد مطلقاً منها إلى الشر إلا أنه قد يظهر ان البغض أشد من المحبة لامرين 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 أيضاً 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 أبغاض 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 أحبُّ لنفسه منه لصديقه ولكونه يحب نفسه يبغض صديقه إذا ضاؤه
وعلى الثالث بأنه إنما يكون الفعل في دفع المكروه أشدَّ لأن البغض أشدُّ تأثيراً على الحس

الفصلُ الرَّابِعُ

هل يقدر أحدٌ أن يبغض نفسه

يتخطى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن إنساناً يقدر أن يبغض نفسه ففي مز ١٠: ٦ «من
يحب الجور يبغض نفسه» وكثيرٌ من الناس يحبون الجور. فإذا كثيرٌ 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 بويسيوس 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 أحدٌ جسده قطُّ»

والجواب أن يقال يستحيل أن يبغض إنسانٌ نفسه بالذات فان كل شيءٍ 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 مقا ٢٢ ومحبة إنسان هي إرادة الخير له كما مر في مب ٢٦
ف ٤ فإذا من الضرورة أن يحب الإنسان نفسه ويستحيل أن يبغض إنسانٌ نفسه بالذات إلا أنه قد
يعرض ان يبغض إنسانٌ نفسه بالعرض وذلك يحدث على نحوين فيحدث أولاً من جهة الخير الذي
يريده إنسان لنفسه إذ قد يعرض أن يكون ما يُشْتَهَى على أنه خيرٌ 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 شقاءٍ أو ألمٍ

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

الفصلُ الخامسُ

هل يقدر أحدٌ أن يبغض الحق

يُنخِطُ 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 بالحقّ فالحقّ إذن يُشْتَهَى ويُحَبُّ 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 يُقال إنَّ الخير والحق والموجود متحدة حقيقةً لكنها متغايرة اعتباراً فان الخير
يتضمن اعتبار المشتَهَى 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 وبحقٍ جزئيٍ باعتبار كونه مضاداً
أو منافراً لأن المضادة والمنافرة لا تتنافي حقيقة الموجود والحق كما تتنافي حقيقة الخير ومضادة حق
جزئيٍ 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 حقٌّ وثانياً باعتبار حصول الحق في معرفة الإنسان فتمنعه عن طلب المحبوب كما
لو أراد بعض أن لا يعرفوا حقيقة الايمان ليسوغ لهم الخطأ ولسان هؤلاء قيل في أيوب ٢١ : ١٤
«معرفة طرقت لا نبتغيها» وثالثاً يُبغض الحق الجزئي على أنه منافرٌ باعتبار كونه حاصلًا في عقل
الغير كما أنه لو أراد إنسان أن يقترف 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

يُنْخَطَى 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 المنافرة المنافية 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 بشيءٍ 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 شيءٍ جزئيٍّ إذ إنما يحدث عن فعل شيءٍ مضر والأفعال خاصة بالجزئيات ولذلك قال الفيلسوف في الموضوع المتقدم ذكره ان الغضب لا يتعلق إلا بشيءٍ جزئي واما البغض فيجوز أن يتعلق بشيءٍ 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 شيءٌ 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 المتمُّ 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 الأوَّلُ

في أنَّ الشهوة هل هي خاصة بالشوق الحسي فقط

يُنْتَخِطُ إلى الأوَّل بأن يقال: يظهر أن الشهوة ليست خاصة بالشوق الحسي فمنها ما يقال لها شهوة الحكمة كقوله في حك ٦: ٢١ «شهوة الحكمة تُبَلِّغ إلى الملكوت الدائم» والشوق الحسي يمتع تعلقه بالحكمة. فإذا 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 في أي جسد». والشهوة تتعلق بابتغاء أوامر الله كقوله في مز ١١٨: ٢٠ «اشتهدت نفسي أن تبغني 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 إن 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 أحدهما اللذة بالخير المعقول وهو خير العقل والثاني اللذة بالخير المحسوس فاللذة الأولى يظهر انها خاصةً بالنفس وحدها والثانية مشتركة بين النفس و الجسد لأن الحس قوةً في آلة جسمية ومن ثمه 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 الاشتهاء 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 للشوق 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 الاشتهاء 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 اشتهاء الخبر بالشهوة الحيوانية التي تتبع الإدراك فخاصٌ بالقوة الشوقية واشتهاء شيء باعتبار كونه خيراً مستلذاً بالحس وهو الاشتهاء بالخصوص فخاصٌ بالقوة الشهوانية

الفصلُ الثَّاني

في أنَّ الشهوة هل هي انفعال مخصوص

يُنْتَخِطُ 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 المرجو 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 لسائر 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 فالمستلذ المحسوس من حيث يجعل الشوق مناسباً على نحو ما وموافقاً له يُحدث المحبة ومن حيث يجذب إلى نفسه حال غيبته يُحدث الشهوة ومن حيث يحمل على السكون في نفسه حال حضوره يُحدث اللذة ومن ذلك يظهر أن الشهوة انفعال مغايرٌ بالنوع للمحبة ولذة وأما اشتهاؤ هذا المستلذ أو ذاك فيُحدث في الشهوات تغايراً بالعدد

إذاً أُجيب على الأول بأن الخير المستلذ 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 وصفٌ 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 وُضِعَ لكل حركة شوقية إلى الخير أو الشر المستقبل الرجاء والجبن اللذان يتعلقان بالشاق من الخير أو الشر

الفصل الثالث

هل يوجد شهواتٌ طبيعية وشهواتٌ غير طبيعية

يُنْتَخَطَى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن ليس بعض الشهوات طبيعياً وبعضها غير طبيعي فان الشهوة خاصةً بالشوق الحيواني كما تقدم في ف ١ . والشوق الطبيعي قسيمٌ للشوق الحيواني . فإذاً ليس لنا شهوةً طبيعية

٢ وأيضاً أن التغير المادي لا يوجب التغير في النوع بل في العدد فقط والتغير العددي لا يدخل في مقاصد العلم . ولو وجد شهواتٌ طبيعية وشهواتٌ غير طبيعية لم تكن تتغير إلا بتغير الموضوعات المشتهاة وهذا يحصل عنه التغير المادي والعددي فقط . فالشهوة إذن لا تقسم إلى طبيعية وغير طبيعية

٣ وأيضاً ان النطق قسيمٌ للطبع كما في الطبيعيات ك ٢ م ٥٩ فلو كان في الإنسان شهوة غير طبيعية لوجب ان تكون ناطقة وهذا مستحيلٌ لأن الشهوة انفعاليةً فهي إلى الشوق الحسي وليست إلى الإرادة التي هي شوقٌ نطقي . فإذاً ليس يوجد شهوات غير طبيعية

لكن يعارض ذلك ان الفيلسوف أثبت في الخلقيات ك ١ ب ١١ وفي الخطابة ك ٣ ب ١١ شهواتٍ طبيعية وشهواتٍ غير طبيعية

والجواب ان يُقال إن الشهوة هي الشوق إلى الخير اللذيذ كما تقدم في ف ١ والشيء يكون لذياً على نحوين أولاً لكونه ملائماً لطبيعة الحيوان كالأطعم والشراب ونحوهما وشهوة هذا الضرب من اللذيذ يقال لها طبيعية وثانياً لكونه ملائماً للحيوان بحسب إدراكه كما إذا تصور إنساناً شيئاً خيراً وملائماً فاستلذه وشهوة هذا الضرب من اللذيذ يقال لها غير طبيعية ويُطلق 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 الخلقيات ك ٣ بكونها

عامّة وضرورية وأما الشهوات الثانية فخاصة بالناس الذين من شأنهم وحدهم ان يتصوروا شيئاً خيراً وملائماً ما عدا ما تقتضيه الطبيعة ولذلك قال الفيلسوف في خطابه ك ١ ان الشهوات الأولى غير نطقية والثانية نطقية ولاختلاف اعتبارات الناس باختلافهم يقال للثانية أيضاً خاصة ومردفة أي زائدة على الطبيعة كما في الخليات ك ٣

إذا أُجيب على الأول بأن ما يُشْتاق إليه بالشوق الطبيعي يجوز أن يُشْتاق إليه بعينه بالشوق الحيواني متى تعلق به الإدراك وعلى هذا فالطعام والشراب ونحوهما مما يُشْتاق إليه طبعاً يجوز أن تتعلق 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 المُدْرَك فتغاير الفاعل إذن يرجع إليه تغاير الإدراك أي من حيث يُدْرَك كون شيءٍ ملائماً بالإدراك المطلق الذي عنه تحدث الشهوات الطبيعية التي سماها الفيلسوف في الموضوع المتقدم من الخطابة غير نطقية ومن حيث يُدْرَك شيءٌ كذلك بالروية التي عنها تحدث الشهوات الغير الطبيعية التي لذلك سماها الفيلسوف في الموضوع المذكور نطقية

وعلى الثالث بأن الإنسان ليس يوجد فيه نطقٌ كليّ فقط وهو الذي يرجع إلى الجزء العقلي بل نطقٌ جزئيّ 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

يُتَخَطَّى 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. فإذا 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 إن الشهوة قسمان طبيعية وغير طبيعية كما مر في الفصل الأنف 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 الطبيعية أن تكون
غير متناهية بالتعاقب بمعنى انها بعد أن تكون قد حصلت على طعامٍ 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 الأنف ومن شأن العقل أن يذهب
إلى غير النهاية. وعليه فمن يشتهي الغنى لا يجب أن يشتهيهِ 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 إفراراً 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 الموضوع 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 عللها والثالث في معلولاتها والرابع في حسنها وقبحها. اما الأول فالبحت فيه يدور على

ثمانى مسائل . ١ فى أنّ اللذة هل هى انفعال . ٢ هل تحصل فى الزمان . ٣ هل هى مغايرة للفرح . ٤ هل تحصل فى الشوق العقلى . ٥ فى نسبة لذات الشوق الأعلى إلى لذة الشوق الأدنى . ٦ فى نسبة اللذات الحسية بعضها إلى بعض . ٧ فى ما إذا كان لنا لذة غير طبيعية . ٨ فى ما إذا كان يجوز التضاد بين اللذات

الفصل الأول

فى أنّ اللذة هل هى انفعال

يُنخِطَى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن اللذة ليست انفعالاً فانّ الدمشقي قد فرق بين الفعل والانفعال بقوله فى الدين المستقيم ك ٢ ب ٢٢ «الفعل حركة ملائمة للطبيعة والانفعال حركة منافرة للطبيعة» واللذة فعل كما قال الفيلسوف فى الخقيات ك ٧ ب ١٢ و ١٣ وك ١٠ ب ٤ . فهى إذن ليست انفعالاً

٢ وأيضاً انّ الانفعال هو التحرك كما فى الطبيعيات ك ٢ م ١٩ وفى النفس ك ٢ م ٥٤ واللذة لا تقوم بالتحرك بل بانقضاء الحركة إذ إنّما تحدث عن الخير الذى قد حصل . فهى إذن ليست انفعالاً

٣ وأيضاً انّ اللذة تقوم باستكمال المتلذذ على نحو ما لانها تكمل الفعل كما فى الخقيات ك ١٠ ب ٤ . والاستكمال ليس انفعالاً او استحالة كما فى الطبيعيات ك ٧ م ١٦ وفى النفس ك ٢ م ٥٨ . فاللذة إذن ليست انفعالاً

لكن يعارض ذلك انّ اوغسطينوس جعل اللذة أى الفرحة فى جملة الانفعالات النفسانية فى مدينة الله ك ١٠ ب ٦ وك ١٤ ب ٨

والجواب أنّ يُقال إنّ حركة الشوق الحسى يقال لها بالخصوص انفعال كما مر فى مب ٢٢ ف ٣ وكل عاطفة تصدر عن الادراك الحسى فهى حركة للشوق الحسى وهذا يصدق بالضرورة على اللذة لأنها «حركة نفسانية واستكمال دفعي

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 كمالها الطبيعية كذلك يحدث في الحيوانات وإذا كان التحرك إلى الكمال لا يحصل دفعة فادراك الكمال الطبيعي يحصل دفعةً 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 حركةً 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 الخلقيات 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 كمالٍ 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 حاصلًا 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 التأثير كانت اللذة حركةً وعلى الثالث بأنه وان كان اسم الانفعال يُطلق بأخص وجهٍ على الانفعالات المُفسِدة والمتوجهة إلى الشر كالأُمراض الجسمانية وكالألم والجبن في النفس إلا أن بعض الانفعالات تتوجه إلى الخير كما مر في مب ٢٢ و ٢٣ ف ١ واللذة انفعالاً من هذا القبيل

الفصلُ الثاني

في أنّ اللذة هل تحصل في الزمان

يُتخطى 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 تُوصف 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 الخلقيات 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 التدرج والتعاقب لكنه خاضع لشيءٍ تدرجي كما أن الاتصاف بالإنسانية ليس

من حقيقته التعاقب إذ ليس حركة بل منتهى الحركة أو التحريك أي التوليد إلا انه لما كان خاضعاً لعلل متغيرة كان بهذا الاعتبار حاصلًا في الزمان. إذا تقرر ذلك وجب القول بأن اللذة ليست بالذات في الزمان لأنها التذاد 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 وأشباهاها 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 أنّ اللذة هل هي مغايرة للفرح

يُنخِطُ إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الفرح هو عين اللذة من كل وجهٍ لأن الانفعالات النفسانية تتمايز بالموضوعات. وموضوع اللذة والفرح واحدٌ بعينه وهو الخير الحاصل. فالفرح إذن هو عين اللذة من كل وجهٍ

٢ وأيضاً ان الحركة الواحدة لا تنتهي إلى مُنتَهَيَيْن. والحركة التي تنتهي إلى الفرح وإلى اللذة واحدة وهي الشهوة. فاللذة إذن والفرح واحدٌ من كل وجهٍ

٣ وأيضاً لو كان الفرح مغايراً للذة لكان الانسراح والبهجة والطرب تدل بجامع الحجة على شيءٍ غير اللذة فتكون كلها انفعالات متميزة وهذا ظاهر الفساد. فالفرح إذن ليس مغايراً للذة لكن يعارض ذلك أننا 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 انه كما أن من الشهوات ما هو طبيعيٌّ ومنها ما ليس طبيعياً ولكنه تابعٌ للعقل كما تقدم في المبحث الأنف 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 أعمّ من الفرح

إذاً أجيب على الأول بأنه لما كان موضوع الشوق الحيواني هو الخير المُدرَك كان تغاير الإدراك يرجع على نحوٍ ما إلى تغاير الموضوع فكانت اللذات الحيوانية التي يقال لها أيضاً أفرأخٍ متميزةً للذات الجسمانية التي يقال لها لذاتٌ فقط على حدٍّ ما مرَّ في الشهوات أيضاً في المبحث الأنف 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 يتغير السكون أيضاً بحسب تغير الحركة

وعلى الثالث بأن سائر الأسماء الدالة على اللذة مأخوذة من معلولاتها فان الانشراح مأخوذة 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 للانشراح 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 «تَلَذُّ 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 فرح لا اللذة الجسمانية على أن بين لذة الشوقين فرقا وهو ان لذة الشوق الحسي يصاحبها تغير جسماني ولذة الشوق العقلي ليست سوى حركة بسيطة للإرادة وبهذا المعنى قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ٦ «ليس الهوى والانشراح سوى الإرادة المتعلقة ببلوغ ما نريده» إذا أُجيب على الأول بأن الفيلسوف أطلق المحسوس في التعريف على كل إدراك فقط قال في الخلقيات ك ١٠ ب ٤ «لكل حاسة 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 تغير 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 الخلقيات ك ٧ في الباب الأخير ان «الله يفرح بفعل واحد بسيط» 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 أنّ اللذات الجسمانية المحسوسة هل هي أعظم من اللذات الروحانية المعقولة يُنخّط إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن اللذات الجسمانية المحسوسة أعظم من اللذات الروحانية المعقولة فان جميع الناس يسعون وراء لذة ما كما قال الفيلسوف

في الخلقيات ك ١٠ ب ٢. والذين يسعون وراء اللذات المحسوسة أكثر من الذين يسعون وراء اللذات المعقولة. فإذا اللذات الجسمانية 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 الخلقيات 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 الخلقيات 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 موضوعٍ خارج هي بالأحرى أفعالاً وكمالاتٍ 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 قيست اللذات المعقولة باللذات المحسوسة باعتبار التذاذنا بنفس الأفعال كالتذاذنا بادراك الحس وبادراك العقل فلا شبهة في أنَّ اللذات المعقولة أعظم جدّاً من اللذات المحسوسة فإن الإنسان أشد التذاذاً بادراكه شيئاً بالتعقل منه بادراكه شيئاً بالشعور لأن الإدراك العقلي أكمل ويُدرك أكثر من الإدراك الحسي لأن العقل أعظم التفاتاً إلى فعله من

الحس ثم ان الإدراك العقلي أحبُّ إلى الإنسان فكل إنسان يؤثّر فقد الباصرة على فقد البصيرة كما هي مفقودة في البهائم أو المجانين على ما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٤ ب ١٤. وإذا قيست اللذات المعقولة الروحانية باللذات المحسوسة الجسمانية في أنفسها وبوجه الإطلاق فاللذات 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 وأحبّ 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 أدخل وإكمل وأثبتّ 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 فاللذات 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 تُشتهى 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 مضادةٌ 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 متقصرين 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 يدبر من العقل ولذلك يجب تعديلها وقمعها بالعقل واما اللذات الروحانية فتحصل بالعقل الذي هو المدبر ولهذا كانت في أنفسها معتدلة

الفصل السادس

في أن لذات اللمس هل هي أعظم من لذات سائر الحواس

يُنخِطَى إلى السادس بأن يقال: يظهر أن اللذات الحاصلة باللمس ليست أعظم من اللذات الحاصلة بالحواس الأخر إذ أعظم لذة في ما يظهر ما يُفقد بفقدها 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 للصداقة 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 تُحَبُّ
لأميرين 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 تُحَبُّ لأجل النفع مشتركة بين جميع الحيوانات فإذا
اعتبرنا لذة الحس الحاصلة باعتبار الإدراك فواضحٌ ان اللذة الحاصلة بالبصر أعظم من اللذة
الحاصلة بحاسة أخرى وإذا اعتبرنا لذة الحس الحاصلة باعتبار النفع فأعظم اللذات هي اللذة
الحاصلة باللمس فان نفع المحسوسات يُعتَبَر بحسب نسبتها إلى حفظ الطبيعة الحيوانية ومحسوسات
اللمس أقرب إلى هذا النفع لأنَّ 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 تلتذ بسائر الحواس إلا
بالقياس إلى محسوسات اللمس فان الكلاب لا تلتذ بريح الأرناب بل بالاقتنيات بها ولا الأسد يلتذ
بخوار الثور بل بافتراسه كما في الخلقيات ك ٣ ب ١٠ وعليه لما كانت أعظم اللذات هي لذة اللمس
باعتبار النفع ولذة البصر باعتبار الإدراك فمن أراد المقايسة بينهما وجد بالإطلاق ان لذة اللمس
أعظم من لذة البصر باعتبارها ضمن حدود اللذة المحسوسة إذ لا يخفى ان 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

يُنخِطَى 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 لذياً

٣ وأيضاً أن استكمال شيءٍ بطبيعته متى شُعرَ بهِ احدث لذة كما يتضح من تعريف الفيلسوف المتقدم ذكره في ف ١. والاستكمال بالطبيعة طبيعيٌّ لكل شيءٍ لأن الحركة الطبيعية ما كانت إلى منتهىٍ طبيعيٍّ. فإذاً كل لذة فهي طبيعية

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك ٧ ب ١٢ ان بعض اللذات تحدث مرضاً وتنافي 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 إنّ اللذات الطبيعية ما تعلقت بما يلائم الإنسان من جهة العقل كما أن التلذذ بملاحظة الحق وبأفعال الفضائل طبيعيّ 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 مبدأ من مبادئ النوع الطبيعية فيصير المضاد لطبيعة النوع طبيعياً لذلك الشخص بالعرض كما أن التسخين طبيعيّ للماء الحار فإذاً كذلك يحدث ان ما هو منافعٍ 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 الحلو مرّاً وبالعكس أو بفساد في المزاج كما يلتدُّ 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

الفصلُ الثامن

هل يمكن حصول المضادة بين اللذات

يُنخَطَى 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 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 اللذات تضاداً لم يكن إلا بسبب تضاد الأشياء التي يستلذها الإنسان. وهذا التغير ماديٍّ والمضادة تغاير 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 الموضوع المذكور. وبعض اللذات متمانعة كما في الخليقات ك ١٠ ب ٥. فإذا بعض اللذات متضادة

والجواب أن يُقال إن 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

إذاً أُجيب على الأول بأن المراد بما أُورد من قول الفيلسوف الخيرُ والشُرُّ 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 لشيءٍ 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 تغييراً مادياً فقط بل تغييراً صورياً أيضاً إذا اختلف وجه الاستلذاذ لأن اختلاف وجه الموضوع يحدث تغييراً 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

يُنْتَخَطَى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الفعل ليس بالعلة الخاصة والأولى للذة فان 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 تُدْرَك قبل الأفعال . فإذاً ليس الفعل هو العلة الخاصة للذة

٢ وأيضاً ان اللذة تقوم بالأخص بالغاية المُدْرَكَة لأن إدراك الغاية هو الذي يُشْتَهَى بالخصوص . وليس الفعل غايةً 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. فإذاً ليس الفعل هو العلة الخاصة للذة

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك ٧ ب ١٢ و ١٣ وك ١٠ ب ٤ و ٥ «للذة
فعلٌ طبيعيٌّ غير مُماتع»

والجواب أن يقال قد مر في المبحث الأنف 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

إذاً أوجب على الأول بأن موضوعات الأفعال ليست لذينة إلا من حيث تتصل بنا اما
بالإدراك وحده كما إذا لُدنا 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 بفعلٍ 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

الفصلُ الثاني

في ما إذا كانت الحركة علة للذة

يُنخِطَى إلى الثاني بأن يقال: يظهر ان الحركة ليست علةً 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 شيءٍ كائن. وما يتحرك إلى آخر فهو لم يحصل عليه بعدُ لكنه متوجه على نحوٍ ما إلى الكون بالنسبة إليه من حيث ان كل حركة يقارنها كون وفساد كما في الطبيعيات ك ٨ م ٢٤. فالحركة إذن ليست علةً للذة

٢ وأيضاً ان الحركة تُحدث مشقةً وتعباً في الأفعال. والأفعال من حيث هي شاقة ومُتعبة ليست مستلذة بل مؤلمة. فإذاً 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. فإذاً 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 والسلام 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 لذيداً لأن دوام فعل شيء يزيد المفعول كما أنه كلما طالت مدة مجاورة إنسان للنار يزداد تسخناً وجفافاً والحالة الطبيعية محدودة بقدر فمتى تجاوزت مدة حضور اللذيذ قدر الحالة الطبيعية صار بعده لذيداً واما 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 شيءٌ 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 الذّ من الأجزاء إذا أمكن ادراك الكل» وعلى هذا فإذا كان شيءٌ ذا طبيعة غير متغيرة وتعذر فيه مجاوزة الحالة الطبيعية باستمرار حضور المستلذ وامكن له إدراك مستلذه كله دفعةً لم يكن التغير لذيداً 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 شيءٍ منه وبهذا الاعتبار يكون للحركة شيءٌ من اللذة لكنه ليس لها كمال اللذة لأن أكمل اللذات يكون في ما ليس متغيراً وأيضاً فالحركة تصير لذيدة 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 لذيدة من هذه الحثية بل من حيث يرتفع بها ما يضاد الحالة الطبيعية

وعلى الثالث بأن الشيء المعتاد إنما يصير لذيداً من حيث يصير طبيعياً لأن العادة بمنزلة طبيعة ثانية والحركة ليست لذيدةً من حيث يُعدّل بها عن المادة بل من

حيث يُمنَع بها فساد الحالة الطبيعية الذي يمكن حدوثه من الاستمرار على فعلٍ وهكذا تصير العادة والحركة لذية بنفس ما تصير به طبيعية

الفصلُ الثالثُ

في ما إذا كان الرجا والتذكر علة للذة

يُنخِطَى 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 فإذا ليس التذكر والرجاء علة للذة

٢ وأيضاً أن شيئاً واحداً بعينه لا يكون علة للمتضادات. والرجاء علة للألم ففي أم ١٣: ١٢
«الرجاء الممطول يؤلم النفس» فإذا ليس الرجاء علة للذة

٣ وأيضاً كما أن الرجاء يشارك اللذة في التعلق بالخير كذلك الشهوة والمحبة أيضاً. فإذا 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 يُقال إنَّ 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 بنوعٍ 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 اللذيد بحسب الإدراك فقط بل بحسب احتمال نيل الخير اللذيد

أيضاً ثم يلي هذه لذة التذکر التي إنما يحصل فيها اتصال الإدراك فقط
إذا أُجيب على الأول بأن ما يتعلق به الرجاء والتذکر وان كان غائباً مطلقاً لكنه حاضرٌ من
وجهٍ أي اما باعتبار الإدراك فقط أو باعتبار الإدراك والاحتمال المظنون في الأقل
وعلى الثاني بأنه 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 فُضِّل عليهما بجعله علةً للذة وكذلك فُضِّل على التذکر بجعله علةً
للذة بالفعل لتعلق التذکر 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 مضادٌ للذة. فلا يكون علةً لها
٢ وأيضاً ان معلولات المتضادات متضادة. وتذکر المستلذات 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 دمعياً 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 يذكَر بالشيء المحبوب الذي يتألم الإنسان لغيبته ولكنه يلتذ بمجرد تصوره واما تذكر الألم فيصير علة للذة بسبب ما وليه 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 الأحران 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 يسخّن على ما في الطبيعيات ك ٨ م ٨ وكذلك الألم قد يكون بالعرض علة للذة من حيث يكون سبباً لتصور شيء لذيذ

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 فقدتها يجوز أن يحدث ألماً وعلى الثالث بأن البغض أيضاً يجوز أن يكون علةً للمحبة بالعرض أي باعتبار ان بعضاً يتحابون من حيث يتفقون في بغضٍ واحدٍ بعينه

الفصل الخامس

في ما إذا كانت أفعال الغير علة للذتنا

يُنخِطَى 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 خيارات الغير بجامع الحجة علةً للذتنا. وهذا بيّن البطلان

٣ وأيضاً ان الفعل لذيد من حيث يصدر عن الملكة الحاصلة فينا ومن ثمه قيل في الخلقيات 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 لذيدة 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 وجوهٍ أولاً من حيث نحصل بفعل الغير على خيرٍ ما وبهذا الاعتبار تكون أفعال الغير التي نحصل بها على خيرٍ ما لذيدة لنا لأن قبول الإحسان من الغير لذيدٌ. 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 ألدً للناس ولأن في المداينة مدحاً ظاهرياً كانت المداينات أيضاً لذيدة 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 لذيذاً ومن ثمه قيل في ١ كور ١٣: ٦ «المحبة لا تفرح بالظلم بل تفرح بالحق»

إذاً 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 وإن لم تصدر عن الملكات الحاصلة فيّ لكنها يحصل لي عنها شيءٌ لذيذٌ أو تُحدث عندي اعتقاداً أو تصوراً لمملكةٍ 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 لذياً 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 عللٍ متضادة. والإنسان يستلذ طبعاً بعض ما يرجع إلى الاساءة كقهر الغير وتعنيفه أو توبيخه والاقتصاص منه أيضاً بالنظر إلى الغضاب 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 أنحاءٍ أولاً باعتبار المعلول وهو الخير الحاصل للغير وعلى هذا فمن حيث ننزل خير الغير منزلة خيراً بسبب الاتحاد بالمحبة نتلذذ بالخير الذي نفعه للغير ولا سيما للأصدقاء كالتذاذنا بخير أنفسنا. وثانياً باعتبار الغاية كما يرجو الإنسان باحسانه إلى الغير إدراك خير لنفسه اما من الله أو من الناس والرجاء هو علة للذة. 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 نفعه أو نفعه منه بسبب الصديق فهو لذيذٌ لأن المحبة هي أخصّ علةٍ للذة

إذاً أُجيب 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 لذيد بالطبع من حيث يعتقد به الإنسان فضل نفسه ولهذا كانت جميع الألعاب التي فيها مخاصمة ويُرجى فيها انتصارٌ لذيدة جداً ومثلها جميع المخاصمات بالاجمال باعتبار ما فيها من رجاء الفوز والانتصار واما التعنيف والتوبيخ فيكون علة للذة من وجهين احدهما من حيث يجعل الإنسان ان يتصور بذلك حكمته وفضله لأن التوبيخ والتأديب من شأن الحكماء والأعلين والثاني من حيث ان الإنسان بتوبيخه الغير يُحسن إليه وهذا لذيدٌ كما تقدم في جرم الفصل. واما الاقتصاص فانه لذيد للغضوب من حيث يظهر انه يدفع به عنه ما يظهر انه لحق به من الاحتقار بسبب الاهانة السابقة لأنه متى أُهين 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 لذيداً بالذات واما الاساءة إلى الغير فليست لذيدة إلا من حيث يظهر انها ترجع إلى خير المسيء

الفصل السابع

في ما إذا كانت المشابهة علة للذة

يُنخِطَى إلى السابع بأن يقال: يظهر ان المشابهة ليست علةً للذة فإن الامارة والرئاسة تتضمن نوعاً من المباينة. والامارة والرئاسة لذيدة طبعاً كما في الخطابة ك ١ ب ١١. فالمباينة إذن علةً للذة لا المشابهة

٢ وأيضاً ليس شيءٌ أعظم مباينة للذة من الألم. والذين يتألمون أشدُّ 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 يملونها كما يظهر في من يشبع من الطعام. فإذاً ليست المشابهة علةً للذة

لكن يعارض ذلك ان المشابهة علةً 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 اتحاده بمشابهه لذيذٌ كما هو محبوبٌ أيضاً على ما مر في الموضوع 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 مشابهةً ومتحدٌ بل من حيث يُفسد ما هو أعظم اتحاداً. وافساد المشابه 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 الملاذ 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 ربهم الذي يشتهونه على أنه خيرهم

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 بالأمانة والرئاسة يُحسنُ إلى الغير وهذا لذيذٌ

وعلى الثاني بأن ما يتلذذ به المتألم وإن لم يكن مشابهاً للألم لكنه مشابهةً للإنسان المتألم لأن الآلام تضاد خير المتألم ولذلك تُشتهي اللذة من المتألمين على أنها مفيدة لخيرهم من حيث يُداوى بها ضده ولهذا السبب كانت اللذات البدنية التي يضادها بعض الآلام تُشتهي 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 اشتهاً 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 مملوئة ومؤلمة من حيث تضاد خير الإنسان

الفصلُ الثَّامن

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 لذيداً 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 ذلك واللذة تحصل عن فعلٍ غير مُمَنَّع كما في الخلقيات ك ٧ ب ١٢ و ١٣. فالتعجب إذن ليس علةً بل بالأحرى مانعاً منها ٣ وأيضاً ان كل إنسان يلتذ بما تعودته ولذلك كانت أفعال الملكات المكتسبة بالعادة لذيدة. والإنسان ليس يتعجب مما قد تعودته 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 المُشْتَهَى لذيد 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 شوقاً 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 يُتَعَجَّبُ منه لذياً كالأشياء النادرة وكتمثيل الأشياء مطلقاً وان لم تكن لذية في نفسها أيضاً فان النفس تلتذ بقياس الأشياء بعضها على بعض لأن قياس شيء على آخر فعلٌ خاصٌّ 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 لذياً 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 ألدَّ بالذات من البحث عن المجهولات ولكنه يحدث بالعرض باعتبار الثاني أن يكون البحث عن المجهولات ألدَّ لصدوره عن شوقٍ 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 الإدراك إذ تشتهي معرفتها من حيث انها مستغربة أو باعتبار الفعل لأن العقل يصير بالشوق أميل إلى شدة

الفعل في الأمور الجديدة كما في الخقيات 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 فرحبة جداً». واللذة انفعالٌ مغايرٌ للمحبة. فإذاً 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 مقابلٌ 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 «تنظرين 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 العَرَضُ بعدُّ من ابعاد الحجم الجسماني فلا توصف به عواطف النفس
إلا مجازاً ومعنى الانبساط حركة إلى العرض ويجوز وصف اللذة به باعتبار أمرين مطلوبين لها
أحدهما من جهة القوة الإدراكية التي تدرك اتصال خيرٍ ملائم وبهذا الإدراك يدرك الإنسان انه بالغ
كماً 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 لتحويله في باطنها وهكذا
تتبسط عاطفة النفس باللذة بأقبالها بوجهٍ ما على الشيء اللذيذ لتحويله في باطنها

إذا أُجيب على الأول بأنه لا يمتنع 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 نحوٍ 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 المشتهى الغير الحاصل لأن اللذة هي غاية الشوق
وعلى الثالث بأن المستلذ يُضيق على الشيء اللذيذ بشدة تعلقه به لكنه يوسع قلبه ليتمتع
باللذيذ كمال التمتع

الفصل الثاني

في أنَّ اللذة هل تحدث عطشاً أو شوقاً إليها

يتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن اللذة لا تُحدث 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 المَلَل ينافي الشوق. وكثيراً ما تحدثُ اللذة المَلَل. فهي إذن لا تحدثُ 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

والجوب 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 أُخِذَ 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 يشواق ان يحصل على ما بقي منه ما أن من يسمع الشطر الأول من الشعر ويستلذه يشواق 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 الأظعمة 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 المَلل فاللذات الروحانية بالخصوص تُحدث عطشاً أو اشتياقاً إلى نفسها لأن اللذات الجسمانية لمجاورتها بازديادها أو استمرارها الحالة الطبيعية تصير مملولة كما هو ظاهرٌ في لذة الطعام ولذلك متى بلغ الإنسان حد الكمال في اللذات الجسمانية ملأها وربما اشتاق إلى غيرها واما اللذات الروحانية فلا تتجاوز الحالة الطبيعية بل تكمل الطبيعة ولذلك متى بُلغ فيها إلى النهاية كانت ألدَّ الا ان يحدث الخلاف بالعرض من حيث ينضم إلى الفعل النظري بعض أفعال القوى الجسمانية التي يعترتها 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 يطَّلعوا عليها» وأما إذا اعتُبرت اللذة من حيث هي في الذاكرة لا بالفعل فمن شأنها ان تُحدث عطشاً واشتياقاً إلى نفسها وذلك متى رجع الإنسان إلى تلك الحالة التي استلذَّ فيها ما مضى فان خرج عن تلك الحالة لم يُحدث فيه تذكر اللذة لذةً بل ملأً 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 حاصلًا واما متى كانت ناقصة فلا تنقطع بالكلية حركة الاشتياق إلى ما ليس حاصلًا

وعلى الثاني بأن ما يُحصَل عليه حصولاً ناقصاً يُحصَل عليه ولا يُحصَل عليه من وجهين
ولذلك يجوز أن يتعلق به الشوق واللذة معاً
وعلى الثالث بأن اللذة لا تحدث المَلل بنفس الطريقة التي بها تحدث الاشتياق كما مر في
جزم الفصل

الفصلُ الثالثُ

في أنَّ 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 علة لها. فاللذة إذن لا تمنع استعمال العقل
لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخليقيات ك ٦ ب ٥ «اللذة تفسد حكم الفطنة»
والجواب أن يُقال إنَّ اللذات الخاصة تزيد الأفعال والأجنبية تمنعها كما في الخليقيات 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 بشيءٍ 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 والتقيد أي من حيث يترتب
على اللذة الجسمانية تغير جسماني أعظم مما يترتب على سائر الانفعالات بقدر زيادة تأثير 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 نفسٍ 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

الفصلُ الرابعُ في أنّ اللذة هل تكمل الفعل

يُنْتَخَطَى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن 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 علقته. واللذة فعل كما في الخلقيات ك ٧ ب ١٢ و ١٣ وك ١٠ ب ٤ ومعنى ذلك انها فعلٌ بذاتها أو بعلتها. فهي إذن لا تكمل الفعل

٣ وأيضاً لو كانت اللذة تكمل الفعل فهي اما تكمله على انها غايةً له أو صورةً أو فاعلٌ. لكنهما لا تكمله على انها غايةً له إذ ليست اللذة غايةً للأفعال بل بالعكس كما مر في الفصل الأنف ولا على أنها علةٌ فاعلة لأن الفعل بالأحرى علةٌ فاعلة للذة ولا على انها صورة لأن اللذة لا تكمل الفعل على أنها ملكةٌ كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ١٠ ب ٤. فهي إذن لا تكمل الفعل

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الموضوع المتقدم ذكره ان اللذة تكمل الفعل

والجواب أن يُقال إنّ اللذة تكمل الفعل على نحوين أولاً بطريق الغاية لا باعتبار اطلاق الغاية على ما لأجله شيء بل باعتبار جواز اطلاقها على كل خيرٍ زائد زيادة كمالية وبهذا الاعتبار قال الفيلسوف في الموضوع المتقدم ذكره ان اللذة تكمل الفعل على انها غايةً زائدة أي من حيث يرد على الخير الذي هو الفعل خيرٌ آخر هو اللذة الدالة على سكون الشوق في الخير السابق. وثانياً بطريق العلة الفاعلة لا بالأصالة فقد قال الفيلسوف في الموضوع المذكور ان اللذة تكمل الفعل لا كما يكمل الطبيب الصحيح بل كما تكمله الصحة لكن بالتبعية أي من حيث ان الفاعل لا لتأذاه 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 كلٌّ منهما علةً للآخر بمعنى أن يكون احدهما علةً فاعلةً للآخر والآخر علةً غائيةً له وبهذا المعنى يُحدث 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 يُحكّم منها على الحسن أو القبح الأدبي

الفصل الأول

في ما إذا كانت كل لذة قبيحة

يُنخِطُ 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 مقا 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 ايرونيوس 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 «تَلذُّدُ بِالرَّبِّ» والكتاب المقدس لا يأمر بشيءٍ قبيحٍ. فيظهر إذن ان ليست كل لذة قبيحةً

والجواب أن يُقال إنَّ بعضاً ذهبوا إلى أن جميع اللذات قبيحة كما في الخليقات ك ١٠ ب ٢ و٣ 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 يقبِّحون 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 رُوِيَ ان

الذين يقْتَحُونَ 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 الثقيل في جهة السفلى وسكوناً غير طبيعي وهو ما كان في ما ينافر الطبيعة كسكون الثقيل 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 وشريعة 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 ان ينقطع أحياناً استعماله على أننا نقول ان هذا التقييد الحاصل للعقل من لذة الفعل الزوجي وان 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 ركب 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 الخليقيات ك ٧ ب ١٢

الفصل الثاني

في ما إذا كانت كل لذة حسنة

يُنْتَخَطَى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن كل لذة حسنة فان الحَسَن والخير ثلاثة أقسام أي محمود ومفيد ولذيذ كما مر في ق ١ مب ٥ ف ٦. وكل محمود فهو حسنٌ وكذا كل مفيدٍ. فإذا كل لذة أيضاً حسنة

٢ وأيضاً ما لا يُقصد لغيره فهو خيرٌ وحسنٌ لذاته كما في الخليقيات ك ١ ب ٦ و ٧ واللذة لا تُقصد لغيرها لأن سؤالنا الإنسان لماذا يريد أن يتلذذ لِمَا يُضَحِّك منه في ما يظهر. فهي إذن حسنة لذاتها وما يُحْمَل على آخر بالذات يُحْمَل عليه حملاً كلياً فإذا كل لذة فهي حسنة

٣ وأيضاً ما يُشْتَهَى من الجميع يظهر أنه خير لذاته لأن الخير ما يشتهيه 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 جَرَّهْم 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 وان لم يكن خيراً بالإطلاق بل بالإضافة لم تكن اللذة مطلقاً بل إضافية ولا حسنةً بالإطلاق بل حسنةً من وجهٍ أو في الظاهر

إذاً أُجيب على الأول بأن المحمود والمفيد يقالان بالنسبة إلى العقل ولذلك ليس شيء محموداً أو مفيداً الا وهو خيرٌ وحسنٌ واما اللذيذ فيقال بالنسبة إلى الشوق الذي قد يتوجه إلى ما ينافر العقل ولذلك لم يكن كل لذِيذٍ حسناً بالحسن الأدبي الذي يُعْتَبَر بحسب موافقة العقل وعلى الثاني بأن اللذة إنما لا تُقصد لغيرها لكونها سكوناً في الغاية والغاية يجوز وصفها بالحسن والقبح وان 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 يُشْتَهَى خيراً بالذات والحقيقة كذلك ليس كل لذة حسنة بالذات والحقيقة

الفصلُ الثالثُ

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 استكمالهِ بطبيعته كما تقدم في مب ٣١ ف ١. فإذا يستحيل 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 خيرٌ كلياً لكونه خيراً بالذات لأن ما بالذات متقدم على ما بالعرض وأفضل منه. واللذة ليست خيراً كلياً كما تقدم في الفصل الأنف. 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 يُقال إن أفلاطون لم يقبَح جميع اللذات كالرواقيين ولم يحسبها 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 البخيل 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

إذا أُجيب 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 خيرٍ خيرٍ بالمشاركة فيه ولذلك لا يزداد فضله بزيادة شيءٍ عليه وأما سائر الخيرات بالعموم فلا شبهة في ان كلاً منها يزداد فضلاً بزيادة خيرٍ آخر عليه. على أنه يجوز أن يقال أيضاً ان اللذة ليست أمراً أجنبياً عن فعل الفضيلة بل مصاحباً له كما في الخليقيات 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 لذة أفضل الخيرات أو حسنة كما أن بعض العلوم هو أفضلها وليس كل علم كذلك

الفصل الرابع

في ما إذا كانت اللذة مقياساً أو قاعدة يُحكّم منها على الحسن أو القبح الأدبي يُنخِطى إلى الرابع بأن يقال: يظهر ان اللذة ليست مقياساً أو قاعدةً للحسن والقبح الأدبي فان كل شيءٍ 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 ان 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 ان 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 ان اوغسطينوس 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 ان «اللذة هي الغاية الأصلية التي بالقياس إليها نحكم مطلقاً على كل شيءٍ بكونه خيراً وشرّاً»

والجواب أن يُقال إنَّ المحلَّ الأصليل للحسن أو القبح الأدبي هو الإرادة كما مر في مب ٢٠ ف ١ وصلاح الإرادة أو صلاحها إنما يُعرَف بالخصوص من الغاية وإنما يُعتبر

غايةً ما تسكن عنده الإرادة وسكون الإرادة وغيرها من الأشواق في الخير هو اللذة ولذلك فإنما يُحكّم 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 الأخيـار والأشرار سواءً بحسب الشوق الحسي واما إرادة الأخيـار 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 مساويةً 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 الأنف ف ٤ كان يستحيل وجود فعلٍ حسنٍ كامل 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 معلولاته ورابعاً في أدويته وخامساً في حسنه أو قبحه. أما الأول فالبحت فيه يدور على

ثمانى مسائل . ١ فى أن الألم هل هو انفعال نفسانى . ٢ فى أن الغم هل هو عين الألم . ٣ فى أن الغم أو الألم هل هو مضاداً للذة . ٤ هل كل ألم مضاد لكل لذة . ٥ هل يوجد ألم مضاد للذة بالنظر العقلى . ٦ فى أن الهرب من الألم هل هو أوجب من طلب اللذة . ٧ فى أن الألم الظاهر هل هو أعظم من الألم الباطن . ٨ فى أنواع الألم

الفصل الأول

فى أن الألم هل هو انفعال نفسانى

يُنخِطَى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن 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 فساداً بديهياً لسلامة ذلك الشىء 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 الحسَّ المقاوم لجسم أقدَر». فإذا ليس الألم انفعالاً نفسانياً

٣ وأيضاً كل انفعال نفسانى فهو إلى الشوق الحيوانى. والألم ليس إلى الشوق الحيوانى بل بالحري إلى الشوق الطبيعى فقد قال اوغسطينوس فى شرح تك ك ٨ ب ١٤ «لو لم يبق فى الطبيعة شىء 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 شرٍ مما يُعتبر شراً من حيث ينعدم به خيرٌ وإدراك هذا الاتصال. وكل متصلٍ 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 ميلٍ تابعٍ للإدراك فهو إلى الشوق العقلي أو الحسي لأن ميل الشوق الطبيعي لا يتبع إدراك المشتاق بل إدراك غيره كما مر في ق ١ م ١٠٣ ف ١ و ٨. فإذاً 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 م 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 ثم سُمي 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 اشتهدت شيئاً باعتبار كونه خيراً وشعرت

بعدم حصولها عليه حصل انفعال الألم في الشوق الحسي

الفصل الثاني

في أنّ الغم هل هو نفس الألم

يُنخِطَى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الغم ليس نفس الألم فقد قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ٧ ان «الألم يوصف به الجسمانيات والغم توصف به النفس بالأخص» فإذاً 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 واحدٍ 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 يُعكس 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
إذاً أجيب 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 الجسmani 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 الخلقيات ك ٣ ب ١٠
ولهذا فالألم باعتبار مصادته 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
الجسmani كما هو الغالب في الاستعمال كان قسيماً للغم باعتبار قسمة الإدراك إلى باطنٍ وظاهر
وان كانت اللذة اعمّ من الألم الجسmani باعتبار الموضوعات وأما إذا اعتُبر الألم بالعموم فيكون
جنساً للغم كما تقدم في جرم الفصل

الفصل الثالث

في ما إذا كان الألم مضاداً للذة

يُنخِطَى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الألم ليس مضاداً للذة إذ ليس أحد الضدين علةً
للاخر. ويجوز أن يكون الألم علةً للذة ففي متى ٥: ٥ «طوبى للجِرَّان فانهم يعزَّون» 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 لامتناع 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 الخلقيات ك ٩ ب ٤ ان الشرير بالعكس يتألم بالتذاه. 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 إنَّ المضادة اختلافٌ في الصورة كما قال الفيلسوف في الإلهيات ك ١٠ م ١٣ و ١٤. وصورة الانفعال والحركة أي حقيقتهما النوعية تستقاد من الموضوع أو المُنتهى ولكون موضوعي اللذة والألم متضادين وهما الخير الحاضر والشر الحاضر يلزم كون الألم واللذة متضادين إذا أُجيب على الأول بأنه لا يتمتع كون أحد الضدين علة للآخر بالعرض وبهذا المعنى يجوز أن يكون الألم علة للذة أولاً من حيث أن التألم بغيبة شيءٍ أو حضورٍ ضدٍ يدعو إلى زيادة التماس ما يُتَلذذ به كزيادة التماس العطشان للذة الشراب دفعاً بها لما يقاسيه من الألم وثانياً من حيث ان الإنسان لفرط اشتياقه إلى لذةٍ 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 يُتألم بغيبته

ولكون المحبة لذيدةً كان الألم وجميع الأشياء المترتبة على المحبة من حيث يُشعر فيها بالمحبة لذيدةً ولهذا قد تكون الآلام أيضاً في المشاهد لذيدة من حيث يُشعر بمحبة من يجرى تذكره فيها وعلى الثالث بأن الإرادة والعقل يتعلقان بأفعالهما من حيث تُعتبر أفعالهما حسنة أو قبيحة وبهذا المعنى يجوز أن يكون كلٌّ من الألم واللذة موضوعاً للآخر لا بالذات بل بالعرض أي من حيث يُعتبر كلاهما خيراً أو شراً

الفصل الرَّابِعُ

في ما إذا كان كل ألم مضاداً لكل لذة

يُنخِطَى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن كل ألم مضادٌ لكل لذة فكما أن البياض والسواد نوعان متضادان في جنس اللون كذلك اللذة والألم نوعان متضادان في جنس الانفعالات النفسانية. والبياض والسواد متضادان تضاداً كلياً فكذا اللذة والألم أيضاً

٢ وأيضاً ان الأدوية مضادة لما يُداوى بها. وكل لذة دواء لكل ألم كما يتضح مما قاله الفيلسوف في الخلقيات ك ٧ في الباب الأخير. فإذا كل لذة مضادة لكل ألم

٣ وأيضاً ان الأمور المتضادة هي الأمور المتمانعة. وكل أملٍ مانعٌ لكل لذة كما يظهر من قول الفيلسوف في الخلقيات ك ١٠ ب ٥. فإذا كل ألم مضادٌ لكل لذة

لكن يعارض ذلك ان المتضادات لا تستند إلى علةٍ واحدة. وتلذذ الإنسان بشيءٍ وتألمه بمقابله يصدران عن ملكة واحدة فان المحبة يصدر عنها الفرح مع الفرحين والبكاء مع الباكين كما في رو ١٢: ١٥. فإذا ليس كل ألم مضاداً لكل لذة

والجواب ان يُقال إنَّ المضادة اختلاف في الصورة كما في الإلهيات 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 واللأبيض وثبوت أحد المتقابلين ونفي الآخر يعتبر فيهما المشاركة والمشابهة كقولنا الأسود واللأبيض. 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
إذاً أُجيب على الأول بأن البياض والسواد لا يستفيدان الحقيقة النوعية من النسبة إلى شيءٍ خارج كالألم والألم فليس حكم الجهتين واحداً

وعلى الثاني بأن الحقيقة الجنسية تستفاد من الهوى كما في الخلقيات ك ٨ م ٦ . وفي الاعراض يقوم المحل مقام الهوى 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 اعتُبر الأمر من جهة المحل فكل لذة دواءً 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 مضادٌ لكل لذة في الأثر لأن الطبيعة الحيوانية تتعزز باحدهما وتضعف بالآخر على نحو ما

الفصل الخامس

في ما إذا كان يوجد ألمٌ مضادٌ للذة النظر العقلي

يُنخِطُ إلى الخامس بأن يقال: يظهر أنه يوجد ألمٌ مضادٌ للذة النظر العقلي فقد قال الرسول في ٢ كور ٧: ١٠ «لأن الغم بحسب رضى الله ينشئ توبة للخلاص لا نَدَم عليها». والنظر إلى الله خاصٌ بالعقل الأعلى الذي من شأنه أن يشتغل بالنظر العقلي كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٢ ب ٣ و ٤ . فالغم إذن مقابلٌ للذة النظر العقلي

٢ وأيضاً ان للمتضادات معلومات متضادة فإذا كان ما ينظر فيه أحد الضدين علةً للذة ما ينظر فيه الآخر علةً للألم فيكون هناك ألمٌ مضادٌ 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 ألمّ مضادّ 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 يتمتع رأساً فيجوز إذن أن يكون في النظر العقلي ألمّ مضادّ للذة

٥ وأيضاً ان تعب الجسد علةٌ للألم «والدرس الكثير يتعب الجسد» كما في جا ١٢: ١٢. فإذا في النظر العقلي ألمّ مضادّ 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 ألمّ مضادّ للذة النظر العقلي

والجواب أن يُقال إنّ لذة النظر العقلي يجوز اعتبارها على نحوين احدهما كون النظر العقلي علةً لها لا موضوعاً لها وهي بهذا الاعتبار لا تتعلق بالنظر العقلي بل بالشيء المنظور فيه ويجوز أن يُنظر في شيءٍ ضارٍ ومؤلمٍ كما يُنظر في شيءٍ نافعٍ ولذيذٍ وعليه فإذا اعتُبرت لذة النظر العقلي على هذا النحو جاز أن يكون هناك ألمّ مضادّ لها. والثاني كون النظر العقلي موضوعاً وعلةً للذة كما إذا تلذذ إنسان بنظره العقلي وبهذا الاعتبار لا يقابل لذة النظر العقلي ألمّ 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 ألمّ 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 ألمّ مضادّ بالذات للذة الحاصلة بالنظر العقلي بل ليس هناك ألمّ مصاحبٌ لها على نحو ما يحدث في اللذات 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 كقطع المروشم المنين 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 ملل» إلا أنه لما كان العقل البشري يستعين على النظر والتأمل بالقوى الإدراكية الحسية التي قد ينالها كلالٌ في أفعالها كان يخالط النظر العقلي شيء من التعب والألم بالتبعية 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

إذاً 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 ان النظر في الأخرى يمنع النظر في الفضل أو من جهة الأمر المنظور فيه من حيث تتفعل منه القوة الشوقية انفعالاً مجاوزاً لترتيب 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 مر قريباً في جرم الفصل

الفصلُ السادسُ

في ما إذا كان الهرب من الألم أوجب من طلب اللذة

يُنخِطُ إلى السادس بأن يقال: يظهر أن الهرب من الألم أوجب من طلب اللذة فقد قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٣٦ «ليس أحدٌ لا يؤثر الهرب من الألم على طلب اللذة». وما تتفق فيه جميع الأشياء يظهر انه طبيعي. فإذا إثارت الهرب من الألم على طلب اللذة طبيعي وملائم

٢ وأيضاً ان فعل الضد يؤثر في سرعة الحركة وشدتها فإن الماء الحار أسرع وأشدُّ تجمداً

كما قال الفيلسوف في الآثار الجوية ك ١ ب ١٢. وإنما يُهْرَبُ 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 أشدّ كان أولى بالمدح وأعظم فضيلة لأن الفضيلة تتعلق بالمتعسر والخير كما في الخلقيات ك ٢ ب ٣. والشجاع الذي يقاوم الحركة التي يُهْرَب 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 تجلّةً». فإذا الحركة التي يُهْرَب بها من الألم أشدّ 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 أشدّ من الهرب من الألم

والجواب أن يُقال إن طلب اللذة هو بالذات أشدّ من الهرب من الألم وذلك لأن علة اللذة هي الخير الملائم وعلة الألم هي الشر المنافر ويجوز أن يكون خيرٌ ملائماً دون أدنى منافرة لكن لا يجوز أن يكون شرٌّ منافراً من كل وجه دون أدنى ملاءمة ولذلك يجوز أن تكون اللذة تامة وكاملة وأما الألم فهو ناقصٌ دائماً ومن ثمه كان طلب اللذة أعظم طبعاً من الهرب من الألم. وهناك أيضاً وجبةٌ آخر لذلك وهو ان الخير الذي هو موضوع اللذة يُطلب لذاته وأما الشر الذي هو موضوع الألم فإنما يُهْرَب 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 تندو من المنتهى الملائم لطبيعتها أشدّ منها في أولها حين تبعد عن المنتهى المنافر لطبيعتها وما ذاك إلا أن ميل الطبيعة إلى الملائم أشدّ من هربها من المنافر وعلى هذا فميل القوة الشوقية أيضاً إلى اللذة أشدّ بالذات من هربها من

الألم وأما بالعرض فقد يكون هرب إنسان من الألم أشدّ 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 خيرٍ محبوبٍ أو نزول شرٍ مضاد وأما اللذة فلا تحتاج إلى الخير المحبوب بل تسكن فيه بعد حصوله فإذا لكون المحبة علة للذة والألم فكلمة ازداد الشعور بالمحبة كان الهرب من الألم أشدّ 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 ان 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 واضحٌ من قوله بعد ذلك «وقد نرى أيضاً ان الحيوانات العظيمة تتجافى عن أعظم اللذات خوفاً من الألم» لأنها تضاد الحياة التي هي أحب شيء إلى الاحياء

وعلى الثاني بأن حكم الحركة الصادرة من الداخل غير حكم الحركة الصادرة من الخارج فإن ميل الحركة الصادرة من الداخل إلى الملائم أشدّ 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 ثمة 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 أشدّ من الهرب عن الألم واما حركة الجزء

الحسي فتصدر من الخارج إلى النفس ولذلك فما كان أشد مضادةً يُشعر به أكثر وهكذا من حيث ان الشعور يُشترط للذة والألم فقد يكون الهرب من الألم أشد بالعرض من طلب اللذة وعلى الثالث بأن الشجاع لا يُمدح 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 الحيوية 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

يُنخَطَى إلى السابع بأن يقال: يظهر أن الألم البدني الظاهر أعظم من الألم القلبي الباطن فإن الألم الظاهر يحصل عن علةٍ منافية لصلاح حال البدن القائمة به الحيوية والألم الباطن يحصل عن توهم الشر بوجهٍ ما. ولكون الحيوية أحب إلى الإنسان من الخير الموهوم يظهر مما تقدم ان الألم الظاهر اعظم من الألم الباطن

٢ وأيضاً ان الحقيقة اعظم تحريكاً من الشبه. والألم الظاهر يحصل عن الاتصال الحقيقي بمضادٍ والألم الباطن يحصل عما يُتصوّر من شبه المضاد. فالألم الظاهر إذن أعظم من الألم الباطن

٣ وأيضاً ان العلة تُعرَف من المعلول. ومعلولات الألم الظاهر أشدُّ فإن موت الإنسان بالآلام الظاهرة أسهل من موته بالألم 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 شيءٍ واحدٍ ويختلفان في شيئين
فيتفقان في أن كلاً 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 ان
الألم الظاهر يلحق إدراك الحس وخصوصاً للمس والألم الباطن يلحق الإدراك الباطن أي إدراك
الوهم أو إدراك العقل أيضاً فإذا اعتُبرت 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 للمس
إذا تقرر ذلك فالألم الباطن أفضل بالإطلاق وبالذات من الألم الظاهر يدل على ذلك ان الإنسان
يحتمل أيضاً الآلام الظاهرة اختياراً تخلصاً من الألم الباطن ومن حيث لا ينافي الألم الظاهر الشوق
الباطن يصير على نحو ما مستلذاً بلذة باطنة إلا أنه قد يجامع الألم الظاهر الألم الباطن فيزداد الألم
إذ ليس الألم الباطن أعظم من الألم الظاهر فقط بل أعمّ 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 صُرح
بذلك بقوله في الآية الموردة في الاعتراض «غاية الألم ألم القلب» لأن الآلام الظاهرة أيضاً تندرج
تحت ألم القلب الباطن

إذا أُجيب على الأول بأن الألم الباطن يجوز أن يتعلق أيضاً بما يضاد الحياة

وعلى هذا لا يجب مقايسة 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 يُتصوّر 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 يُدرّك 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 م ب 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

يُنخَطَى إلى الثامن بأن يقال: يظهر أن الدمشقي لم يُصِب في جعله للألم أنواعاً أربعة وهي الكسل والحَصْر والرحمة والحسد كما في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ١٤ لأن الألم مقابل للذة وليس يُجعل للذة أنواعاً. فإذاً ليس يجب أن يُجعل للألم أيضاً أنواعاً

٢ وأيضاً ان التوبة نوعٌ من الألم وكذا أيضاً الغيظ والغيرة كما قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٩ و ١١. وهي غير داخلية في هذه الأنواع. فإذاً 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. فإذاً ليست القسمة المذكورة آنفاً صحيحةً

لكن يعارض ذلك نص غريغوريوس النيصي والدمشقي في الموضوعين المتقدم ذكرهما

والجواب أن يُقال إنّ من حقيقة النوع أن يحصل عن زيادة على الجنس وما يجوز أن يزداد على الجنس يعتبر على ضربين احدهما 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 أجنبيٍّ مخصّصٍ لحقيقة الجنس كما يقال للجمر واللهيب انهما نوعان للنار بسبب تخصيص طبيعة النار بمادة أجنبية وبهذا المعنى أيضاً يُقال إنّ التجسيم وعلم المناظر نوعان للعلم الرياضي من حيث ان المبادئ الرياضية تخصّص بمادة طبيعية. وعلى هذا يُجعل هنا للألم أنواعٌ بزيادة شيءٍ أجنبي على حقيقة الألم وهذا الأجنبي يجوز اعتباره اما من جهة علة الموضوع أو من جهة المعلول فإن الموضوع الخاص للألم هو الشر الخاص فيجوز من ثمة اعتبار الموضوع الأجنبي للألم اما بالنظر إلى احدهما فقط أي لكونه شراً لكن ليس خاصاً ومن هنا تحصل الرحمة التي هي ألم الإنسان من شر غيره لكن من حيث يعتبره كشر نفسه واما 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 احدهما 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

إذاً 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 مقا ٢

وعلى الثاني بأن التوبة تتعلق بالشر الخاص الذي هو بالذات موضوع الألم ولذلك لم يُلحق بهذه الأنواع وأما الغيرة والغضب فمندرجان تحت الحسد كما سيأتي بيانه في ثا. ثا. مب ٣٦ ف ٢ وعلى الثالث بأن هذه القسمة لم تُجعل بحسب تقابل الأنواع بل بحسب اختلاف الأمور الأجنبية المخصصة حقيقة الألم كما مر في جرم الفصل



المبحثُ السادسُ 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

الفصلُ الأولُ

في أن علة الألم هل هي الخير المفقود أو الشر المتصل

يُنْتَظَى إلى الأول بأن يقال: يظهر ان علة الألم هي الخير المفقود لا الشر المتصل فقد قال اوغسطينوس في كتاب ثمانى مسائل دُلشيثيوس مس ١ ان الألم يحصل عن فقد الخيرات الزمنية. فجامع الحجة إذن كل ألم يحصل عن فقد خيرٍ

٢ وأيضاً قد مر في المبحث الأنف ف ٤ ان 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 ان 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 مرّ في ق ١ مب ٤٨ ف ١. وليس العدم في الخارج سوى فقد الملكة المقابلة فيكون التآلم بالخير المفقود نفس التآلم بالشر الواقع. لكن الألم هو حركة الشوق التابع الإدراك والعدم يتضمن في الإدراك حقيقة موجودٍ ولذلك يقال له موجودٌ ذهنيّ 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 التثقل ينفر بالذات عن المكان الأعلى ويميل بالطبع إلى المكان الأدنى وأما إذ اعتبرنا علة كلتا الحركتين التي هي التثقل فميل التثقل إلى السفل متقدّم على نفوره عن العلو إذ إنما ينفر عنه ليميل إلى السفلى وعلى هذا فلكون الألم يحصل في الحركات الشوقية بطريق الهرب أو النفور واللذة تحصل بطريق الإدراك أو الميل فكما ان اللذة تتعلق أولاً بالخير الحاصل على أنه موضوعها الخاص كذلك الألم يتعلق بالشر المتصل واما 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 يُعتَبَرُ شراً كما أن زوال الشر يعتبر خيراً ولهذا قال اوغسطينوس ان 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 مضافٍ

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 أنّ الشهوة هل هي علة للألم

يُتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الشهوة ليست علةً للألم لأن الألم يتعلق ذاتاً بالشر كما مر في الفصل الأنف 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 علة للألم

٣ وأيضاً ما كان لذياً بالذات فليس علة 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 عَشِيَ 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 الأنف ويجوز أن يُعلل 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 الأنف

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 المعلول 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 مؤلمٌ وعلى هذا فالشهوة قد تصير علة للألم من حيث نتألم بابطاء الخير المُشْتَهَى أو بزواله بالمرّة 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 ثمه كانت حركات الشوق المتعلقة بالشر تُعَلَّل بحركاته المتعلقة بالخير

وعلى الثاني بأن ما يُشْتَهَى وان كان في الحقيقة مستقبلاً لكنه حاضرٌ باعتبار ما من حيث يُرَجَى. أو يقال انه وان يكن الخير المُشْتَهَى مستقبلاً إلا ان ما يحول دونه يعترض في الحال وهو يُحْدِث الألم

وعلى الثالث بأن الشهوة لذيفة ما بقي رجاء حصول المشتهى لكن إذا زال الرجاء بما يعترض ذلك من العوائق أحدثت الشهوة الألم

الفصلُ الثالثُ

في أنّ الشوق إلى وحدة هل هو علة للألم

يُنخِطُ إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الشوق إلى الوحدة ليس علة للألم فقد قال الفيلسوف في الخليقات ك ١٠ ب ٣ إنّ القول بان الامتلاء هو علة اللذة والقطع هو علة الألم يظهر أنه ناشئ عن اللذات والآلام المتعلقة بالطعام. وليس كل لذة أو ألم كذلك. فإذا 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 لذيذاً وهذا ظاهر البطلان من انفصال جميع الفضلات

٣ ان الداعي إلى اشتهاؤنا اتصال الخير هو نفس الداعي إلى اشتهاؤنا مفارقة الشر. وكما أن الاتصال يرجع إلى الوحدة لكونه ضرباً من الاتحاد كذلك الانفصال مضاداً للوحدة. فإذا 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 اشتهاؤ النفوس للوحدة في تدبيرها ابدانها وامدادها اياها بروح الحياة إذ ليس الألم سوى شعورٍ بالتفرق أو بالفساد غير صابرٍ عليه»

والجواب أن يُقال إنّ الألم يجب تعليه بالشوق إلى الوحدة أي بمحبتها على حد تعليه باشتهاؤ الخير لأن خير كل شيء قائم بنوع من الوحدة أي من حيث أن الأشياء القائم منها كمال الشيء متحدة فيه بعضها ببعض ولذلك جعل الأفلاطونيون الواحد مبدأ كالخير ومن ثمه 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 الامتلاءات ليست لذيفة كما ان من يكون ممتلئاً من الطعام لا يلذ له تناول الطعام لأن هذا الامتلاء أو الاتحاد لا يقوّم كمال الوجود بل ينافيه. فإذاً ليس يصدر الألم عن اشتهاٍ كل وحدة بل عن اشتهاٍ تلك الوحدة القائم بها كمال الطبيعة

وعلى الثاني بأن الانفصال قد يكون لذياً اما من حيث يزول ما هو مضاداً لكمال الشيء أو من حيث يصاحب الانفصال اتصالاً ما كاتصال المحسوس بالحس

وعلى الثالث بأنه إنما يُشْتَهَى انفصال الأشياء الضارة والمفسدة من حيث تزيل الوحدة المقتضاة. فإذاً ليست العلة الأولى للألم هي اشتهاٍ هذا الانفصال بل اشتهاٍ الوحدة

الفصل الرابع

في أنّ القدرة التي تتعذر مقاومتها هل هي علة للألم

يُنْتَخَطَى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن الألم لا يجب تعليقه بالقدرة الغالبة لأن ما في قدرة الفاعل ليس حاضراً بل مستقبلاً. والألم يتعلق بالشر الحاضر. فإذاً ليست القدرة الغالبة علةً للألم

٢ وأيضاً ان الضرر المُنزَل علةً للألم. ويجوز انزال الضرر من القدرة السافلة أيضاً. فإذاً

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 تُحدث اتصال الشر المُفسد

وعلى الثاني بأنه لا يمتنع أن تكون قدرة غير غالبية مطلقاً وغالبية من وجه فتحدث بهذا الاعتبار ضرراً اما 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 تُحدث حضور الموضوع وبهذا الاعتبار تُجعل 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 أنّ الألم هل يُبطل قوة التعلم . ٢ في أن انضغاط النفس هل هو معلول للألم . ٣ في أنّ الألم هل يُضعف كل فعل . ٤ في أنّ الألم هل هو أضرّ بالبدن من سائر الانفعالات النفسانية

الفصل الأول

في أنّ الألم هل يُبطل قوة التعلم

يُنْتَخَى 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 تُرى يُعَلِّم العلم ولمن يفقه الخطاب. للمفظومين عن اللبّن 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 يُنسى 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 ممتعاً عليّ 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 وواضحاً ان الألم المحسوس يشغل عزم النفس أشد الانشغال لأن كل شيءٍ يميل طبعاً بكل عزمه إلى دفع ما يصاده كما هو مشاهدٌ أيضاً في الأشياء الطبيعية وكذلك واضحٌ أيضاً ان 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 الخفيات 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 امنع 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

يُنخَطَى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن انضغاط النفس ليس معلولاً للألم فقد قال الرسول في ٢ كور ٧: ١١ «فانظروا لكم 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 ان الألم مقابل للذة. ومعلول اللذة هو الانبساط الذي لا يقابله الانضغاط بل الانقباض. فإذاً ليس يجب أن يُجعل الانضغاط معلولاً للألم

٣ وأيضاً ان 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 ان غريغوريوس النيصي والدمشقي وصفا الألم بالضغط الأول في كتاب طبيعة الإنسان ب ١٩ والثاني في الدين المستقيم ك ٢ ب ١٣

والجواب أن يُقال إن معلولات الانفعالات النفسانية قد يُطلق عليها بعض الأسماء مجازاً تشبيهاً بالأجسام المحسوسة لأن حركات الشوق الحيواني مشابهة

لأميال الشوق الطبيعي وعلى هذا النحو يُنسب الاضطراب إلى المحبة والانبساط إلى اللذة والانضغاط إلى الألم إذ إنما يُقال إنَّ الإنسان ينضغط من حيث يتمتع بثقلٍ ما عن حركته الخاصة وواضح مما تقدم في المبحث الأنف ف ١ ان الألم يحصل عن شرٍ حاضرٍ 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 حدِّ 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 فتمتتع أيضاً بالإطلاق الحركة الباطنة في النفس المتضايقة حتى يتعذر عليها التوجه إلى جهة من الجهات وربما امتنعت حركة الجسم الظاهرة أيضاً حتى يقع الإنسان في حال البلاهة

إذاً 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 اعتُبرت 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 إنَّ 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 نحوٍ واحدٍ فإن بعض الأشياء تتلازم عند استعمالها مجازاً مع انها لو استعملت حقيقةً لظهر انها متنافية

الفصلُ الثالثُ

في أنَّ 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 الموردة 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 الخليقات 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 الخليقات 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 أشد تألماً بشيء كان أعظم اجتهاداً في دفع الألم هذا إذا كان له رجاء بدفعه والألم يحدث عن الألم حركة أو فعل

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

الفصل الرابع

في أنّ الألم هل هو أضرّ بالبدن من سائر الانفعالات النفسانية

يُنْتَخَطَى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن 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 أضرّ بالبدن من سائر الانفعالات النفسانية

٣ وأيضاً قال الفيلسوف في الخلفيات 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 أن اليأس أضرّ من الألم لكونه علةً له. فإذا ليس الألم أضرّ 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 «كالعَبْتِ في الثوب والسوس في الخشب هكذا الكآبة في جسم الرجل» وفي سي ٣٨ : ١٩ «الحزن يجلب الموت»

والجواب أن يُقال إنّ الألم أضرّ 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 تنبعث من القلب إلى سائر الأعضاء وهذه الحركة تلائم الطبيعة الإنسانية في قدرٍ معيّن فان تعدته كانت منافرة للحياة الإنسانية بمقدار الكمية لا بشبه النوع فقط وإذا امتنع صدرها كانت منافرة للحياة بنوعها. ولا بد في جميع الانفعالات النفسانية

من اعتبار أن التغير الجسماني الذي هو ماديٌّ فيه مطابق ومعادلٌ لحركة الشوق التي هي صورياً فيه مُعادلةُ 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 فتنافي 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 الرشد فإننا نجد ادواء كثيرة تُفقدُ الرشد ولكنها لا تتصل إلى افساد الحياة ومع ذلك فان الخوف والغضب يجلبان أعظم الأضرار الجسمانية بما يخالطهما من الألم الناشئ عن غيبة ما يُشتهى والألم أيضاً قد يُفقدُ العقل كما يُشاهد في الذين يُمنون من الألم بالمانخوليا أو بالجنون



المبحثُ الثَّامن والثلاثون في أدوية الألم - وفيه خمسة فصول

ثم يجب النظر في أدوية الألم والبحث في ذلك يدور على خمس مسائل . ١ في أنَّ 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

الفصلُ الأول

في أنَّ الألم هل يسكن بكل لذة

يُنْتَخِطُ إلى الأول بأن يقال: يظهر أن ليست كل لذة تسكِّن كل ألم لأن اللذة لا تسكِّن 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 فإذاً ليست كل لذة تسكِّن كل ألم

٢ وأيضاً ما يُحدِث الألم لا يسكِّنه. وبعض اللذات تُحدِث الألم ففي الخليقات ك ٩ ب ٤ ان الشرير يتألم لكونه تلذذ. فإذاً 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 عادةً أن تراه» وهذا يستفاد منه أن الأمور التي شاركنا فيها أصدقاءنا الذين درجوا أو نأوا تصير ثقيلة علينا عند توجعنا لموتهم أو بعادهم. وأخص ما شاركنا فيه اللذات. فهي إذن تغدو ثقيلة علينا حال توجعنا. فإذاً ليست كل لذة مسكِّنة 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 علةٍ غير طبيعية كذلك كل لذة يسكن بها كل ألم عن أي سبب حصل

إذاً أُجيب على الأول بأنه وإن لم تكن كل لذةٍ مضادةً لكل ألم بالنوع 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 تَلذذوا 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 متضادتا المنزع فإن تذكر موت الصديق أو بعباده ينزع به إلى الألم والخير الحاضر ينزع إلى اللذة فكان كلٌّ منهما يضعف بالآخر إلا انه لما كان الشعور بالحاضر أشد تأثيراً من تذكر الماضي وحب الذات أبقى من حب الغير كانت اللذة أخيراً تدفع الألم ومن ثمه عَقِبَ اوغسطينوس قوله ذلك بقوله انه «كان ينقضي ألمه فيعود إلى سالف لذاته»

الفصل الثاني

في أنّ الألم هل يسكن بالبكاء

يُنْحَطَّى 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 يُتصوّر 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 يتلهف على موت صديق «لم يكن يجد لنفسه بعض الراحة إلا بالنحيب والبكاء»

والجواب أن يُقال إنّ 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 نحوٍ ما إلى الخارج فيضعف الألم الباطن ولذلك متى أبدى الناس الحزان حزنهم في الخارج اما بالبكاء والنحيب واما بالكلام أيضاً سكن حزنهم 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 أُجيب 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 التسقولانية ك ٣

الفصلُ الثالثُ

في أنّ الألم هل يسكن بالشفقة

يُنخَطَى 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 و٩. 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 شرٍ 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 الخلقيات 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 المثقل 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

يُنخَطَى 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. فإذا 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 اوغسطينوس 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 تسكّن الألم كما تقدم في ف ١ والفصل الأنف ومن ثمه فالنظر في الحق يسكّن 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 سرورٍ يا أخوتي ان تقعوا في تجارب مختلفة» بل ان هذه المسرة تحصل أيضاً في أثناء عذاب البدن كما أن تريبوروس 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 أمورٍ كثيرة منافية للإرادة وعلى هذا فالعلم يُحدث ألماً من جهة المعلومات واما من جهة النظر في الحق فيُحدث لذةً
وعلى الثاني بأن العقل النظري لا يحرك النفس من جهة الأمر المنظور فيه لكنه يحركها من جهة النظر الذي هو خيرٌ للإنسان ولذيذٌ بالطبع
وعلى الثالث بأن قوى النفس يحصل فيها فيضٌ من الأعلى إلى الأدنى وعلى هذا فلذة النظر الحاصلة في الجزء الأعلى تفيض على الحس فتسكّن ما فيه من الألم

الفصل الخامس

في أنّ الألم هل يسكن بالنوم أو بالاستحمام
يُنخّطى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن النوم والاستحمام لا يسكّنان الألم

لأن الألم يحصل في النفس . والنوم والاستحمام خاصان بالبدن . فإذا ليس لهما تأثير 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 الأنف . 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
ألّمي قد سكن» وقد استشهد على ذلك بقول امبروسوس في بعض أشعاره «الراحة تعيد إلى
الأعضاء المرتخية قوة العمل وتنعش القلوب المنهوكّة 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 ومسكّن 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 تسكّن 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 وآن . فإذا كل
ألم قبيح

٢ وأيضاً ما يهرب منه الجميع حتى أهل الفضيلة فهو شرّ . 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 شرّ

٣ وأيضاً كما أن الشر الجسماني موضوعٌ وعلة للألم الجسماني كذلك الشر الروحاني
موضوعٌ وعلة للألم الروحاني . وكل ألم جسماني شر في البدن . فإذا كل ألم روحاني شرّ في النفس
لكن يعارض ذلك ان التألم بالشر مضادٌ للتلذذ بالشر . والتلذذ بالشر قبيحٌ ومن

ثمه قيل في أم ٢: ١٤ في ذم بعض الناس «يفرحون بصنيع الشر». فإذا التأم بالشر قبيح

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 شرّاً 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 الخلقيات 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 ك 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 يُحكّم على ما يُعتبر خيراً بكونه خيراً كما أن ما يُعتبر ارادياً يُحكّم عليه بكونه ارادياً كما في الخلقيات 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

الفصلُ الثاني

هل يجوز أن يكون الألم خيراً محموداً

يُنْتَخَطَى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الألم لا يتضمن حقيقة الخير المحمود لأن ما يؤدي إلى الجحيم مضادٌ للمحمود. وقد قال اوغسطينوس في شرح تك ك ١٢ ب ٣٣ «يظهر أن يعقوب خشي أن يتولاه فرط الألم فلا يذهب إلى راحة السعداء إلى جحيم الخطة». 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 ابتناسٍ أو اضطرارٍ». فإذاً ليس الألم خيراً محموداً

٣ وأيضاً قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ١٥ «إنما نتألم بما يعرض لنا على خلاف إرادتنا» وعدم إرادة ما يحدث في الحال هو إرادة مخالفة ترتب الله الخاضع لعنايته كل ما يُفَعَل. 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 يُسْتَحَقُّ به ثواب الحياة الأبدية يتضمن حقيقة المحمود. والألم هو كذلك كما يتضح من قوله في متى ٥: ٥ «طوبى للحزان فانهم يعزّون» فالألم إذن خيرٌ محمود

والجواب أن يقال يجوز أن يكون الألم خيراً محموداً من نفس الحيثية التي هو بها خيرٌ فقد تقدم في الفصل الأنف ان الألم خيرٌ باعتبار إدراك الشر والهرب منه فان هذين يدلان في الألم الجسماني على صلاح الطبيعة الذي منه ينشأ شعور الحس بالضرار الذي يُحَدِّث 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 أُجيب 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

يُنخِطَى 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 الجدل ك ٣ ب ٢. فإذاً ليس الألم خيراً مفيداً

٣ وأيضاً ان غاية كل شيءٍ فعله كما في كتاب السماء ٢ م ١٧. والألم يمنع من

الفعل كما في الخلقيات ك ١٠ ب ٥. فإذا ليس الألم خيراً مفيداً

لكن يعارض ذلك ان الحكيم لا يلتمس إلا الأمور المفيدة. وقد قيل في جا ٧: ٥ «قلب الحكماء حيث الغم وقلب الجهال حيث الفرح». فالألم إذن مفيدٌ

والجواب أن يُقال إن الشر الحاضر ينشأ عنه حركتان شوقيتان احدهما ما بها يضاد الشوق الشر الحاضر وليس للألم فائدة من هذه الجهة لامتناع أن يكون ما هو حاضرٌ غير حاضرٍ والثانية ما بها يهرب الشوق من الشر المؤلم ويدفعه والألم 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 الألم المتعلق بالخطيئة مفيداً لهرب الإنسان من الخطيئة كقول الرسول في ٢ كور ٧: ٩ «أفرح 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 شرٍ كما يظهر في الخيرات الفانية وبهذا الاعتبار يجوز أن يكون الألم 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 الألم مفيداً في كل شر يجب الهرب منه لتضاعف سبب الهرب فان الشر في ذاته يجب الهرب منه والألم 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

إذاً أجيب على الأول بأن المراد بتلك الآية الغم المفرط الذي يستغرق القلب فان مثل هذا الألم يستوقف حركة النفس ويمنع الهرب من الشر كما مر في مب ٣٧ ف ٢

وعلى الثاني بأنه كما أن كل مُنتخبٍ يصير بالألم أقل انتخاباً كذلك كل مهروب منه يصير الهرب منه بالألم أشد فيكون الألم بهذا الاعتبار مفيداً

وعلى الثالث بأن الألم المتعلق بفعل يمنع من الفعل واما الألم المتعلق بعدم الفعل فهو أَدعى إلى الفعل

الفصلُ الرابعُ

في أنّ ألم البدن هل هو الشر الأعظم

يُنخَطَى 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 م ب ٣ ف ٤ ومب ٥ ف ٨. فإذا أعظم خير للإنسان هو تمام إرادته والألم قائم بحدوث شيءٍ ضدَّ الإرادة كما يتضح من قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ١٥. فالألم إذن أعظم شرٍ 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 الأخرس وأفضل شيءٍ في النفس هو الحكمة وأقبح شيءٍ 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 شرّاً للإنسان لأن كل ألم فهو يتعلق بما يشاء من الشر الحقيقي أو بشر ظاهر 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 حقيقة 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 شرّاً للإنسان

إذاً أجيب على الأول بأن اللذة والألم يشتركان في خيرين وهما الحكم الصحيح في الخير والشر وصلاح الإرادة التي تثبت الخير وتكر الشر وهكذا يتضح أن في الألم خيراً يمكن أن يصير بعدمه أقبح لكن ليس في كل لذة شرٌّ يمكن أن تصير بعدمه أفضل ولذلك جاز أن يكون بعض اللذات أعظم خيراً للإنسان على نحو ما مر في مب ٣٤ ف ٣ ولم يجز أن يكون بعض الآلام أعظم شرّاً 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 اوغسطينوس في أماليه ب ١٢. فإذا ما هو شر للنفس فهو شرٌّ أعظم مما هو شر للبدن وعلى هذا فالحجة التي أوردها اوغسطينوس ساقطة لا بالمعنى المقصود منه بل بالمعنى المقصود من غيره

بيان بعض أغلط 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 |
| لثُمضي | 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 الأغلط 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 | المعقولات | ٤٦٨ | ١٦ |
| مُدركاً | مُدركاً | ٤٧٣ | ١٢ |
| بمعنى انها تصير مركبة قائمة 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 كانت محمودة في الحال الحاضرة | ٦٦ | ٥ |

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 تُخلق 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 علّة لطبيعته | ٢٩٠ | ٩ |
| ما كا | ما كان | ٢٩٣ | ١٠ |
| يست | ليست | ٢٩٥ | ١١ |

| خطأ | صواب | وجه | سطر |
|----------------------------------|----------------------|-----|-----|
| مخيولاً | مخيولاً | 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 |
| يُطَبَّب | يُطَلَّب | ٣٤٨ | ١٦ |
| الأولى | الأول | ٣٥٤ | ١٧ |
| اذ لم يكن | اذا 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 |
| يشبهه | بشبهه | 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 فصول |
| ١٨ | |
| 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 اناة |
| 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 ينيّر 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 أنّ 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 أنّه هل لجميع الناس ملائكة حارسة |
| ٩٩ | الفصل ٥ في أنّ الملاك هل يتولى حراسة الإنسان منذ ولادته |
| ١٠١ | الفصل ٦ في أنّ الملاك الحارس هل يترك الإنسان أحياناً |
| ١٠٢ | الفصل ٧ في أنّ 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 أنّ الشياطين هل يحاربون البشر |
| ١٠٧ | الفصل ٢ هل التجربة خاصة بالشيطان |
| ١٠٩ | الفصل ٣ في أنّ الخطايا هل تنشأ كلها عن تجربة الشيطان |
| ١١٠ | الفصل ٤ في أنّ الشياطين هل يقدرّون أن يخدعوا البشر ببعض المعجزات |
| ١١٣ | الفصل ٥ في أنّ الشيطان الذي يغلب من إنسان هل تُحظرّ عليه المحاربة بسبب ذلك |
| ١١٤ | المبحث الخامس عشر بعد المئة في فعل الخليقة 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 أنّ الاجرام العلوية هل هي علة لما يحدث في الاجرام السفلية |
| ١٢٣ | الفصل ٤ في أنّ الاجرام العلوية هل هي علة للأفعال الإنسانية |
| ١٢٦ | الفصل ٥ في أنّ الاجرام العلوية هل تقدر أن تؤثر في الشياطين |
| ١٢٨ | الفصل ٦ في أنّ الاجرام العلوية هل توجب ما يخضع لتأثيرها |
| ١٣١ | المبحث السادس عشر بعد المئة في القدر وفيه ٤ فصول |
| ... | الفصل ١ في أنّ 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 | الجزء الأول من القسم الثاني |
| ... | |
| ... | الفاتحة |
| ... | المبحث الأول في غاية الإنسان القصى 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 قصى |
| ١٧٦ | الفصل ٥ هل يجوز أن يكون لإنسان واحد غايات قصى متعددة |
| ١٧٨ | الفصل ٦ في أن الإنسان هل يريد كل ما يريده لأجل الغاية القصى |
| ١٧٩ | الفصل ٧ هل لجميع الناس غاية قصى واحدة |
| ١٨١ | الفصل ٨ هل تشترك سائر المخلوقات في تلك الغاية القصى |
| 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 خيارات البدن |
| ١٩٢ | الفصل ٦ هل سعادة الإنسان قائمة باللذة |
| ١٩٤ | الفصل ٧ هل سعادة الإنسان قائمة بشيء من خيارات النفس |
| ١٩٧ | الفصل ٨ هل سعادة الإنسان قائمة بخير مخلوق |
| ١٩٩ | المبحث الثالث في أنّ السعادة ما هي وفيه ٨ فصول |
| ... | الفصل ١ في أنّ السعادة هل هي شيء غير مخلوق |
| ٢٠٠ | الفصل ٢ هل السعادة فعل |
| ٢٠٣ | الفصل ٣ في أنّ 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 أنّ السعادة هل هي فعل العقل النظري أو العملي |
| ٢١٠ | الفصل ٦ في أنّ السعادة هل هي قائمة بمطالعة العلوم النظرية |
| ٢١٢ | الفصل ٧ في أنّ 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 أنّ السعادة هل تقتضي اللذة |
| ٢١٧ | الفصل ٢ هل الرؤية ادخل في حقيقة السعادة من اللذة |
| ٢١٩ | الفصل ٣ في أنّ السعادة هل تقتضي الاحاطة |
| ٢٢١ | الفصل ٤ في أنّ السعادة هل تقتضي استقامة الإرادة |
| ٢٢٣ | الفصل ٥ في ان سعادة الإنسان هل تقتضي البدن |
| ٢٢٧ | الفصل ٦ في أنّ السعادة هل تقتضي شيئاً من كمالات البدن |
| ٢٢٩ | الفصل ٧ في أنّ السعادة هل تقتضي خيارات خارجة |
| ٢٣١ | الفصل ٨ في أنّ 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 خليقة 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 الافعال 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 الخلقيات 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 أن الإرادة هل تتحرك من الشوق الحسي |
| ٢٨٤ | الفصل ٣ في أن الإرادة هل تحرك نفسها |
| ٢٨٥ | الفصل ٤ في أن الإرادة هل تتحرك من مبدأ خارج |
| ٢٨٧ | الفصل ٥ في أن الإرادة هل تتحرك من الجرم السماوي |
| ٢٨٩ | الفصل ٦ في أن الإرادة هل لا تتحرك من مبدأ خارج غير الله |
| ٢٩١ | المبحث العاشر في كيفية تحرك الإرادة وفيه ٤ فصول |
| ... | |
| ٢٩٤ | الفصل ١ في أن الإرادة هل تتحرك إلى شيء بالطبع |
| ٢٩٤ | الفصل ٢ في أن الإرادة هل تتحرك من موضوعها بالضرورة |
| ٢٩٦ | الفصل ٣ في أن الإرادة هل تتحرك من الشوق الأدنى بالضرورة |
| ٢٩٨ | الفصل ٤ في أن الإرادة هل تتحرك من محرك خارج أي من الله بالضرورة |
| ٢٩٩ | المبحث الحادي عشر في التمتع الذي هو فعل الإرادة وفيه ٤ فصول |
| ... | |
| ٣٠١ | الفصل ١ في أن التمتع هل هو فعل الشوقية |
| ٣٠١ | الفصل ٢ في أن التمتع هل هو خاص بالخليقة الناطقة أو مشترك بينها وبين الحيوانات العجم |
| ٣٠٣ | الفصل ٣ في أن التمتع هل هو خاص بالغاية القصوى |
| ٣٠٥ | الفصل ٤ في أن التمتع هل هو خاص بالغاية الحاصلة |
| ٣٠٦ | المبحث الثاني عشر في القصد وفيه ٥ فصول |
| ... | |
| ٣٠٨ | الفصل ١ في أن القصد هل هو فعل العقل أو الإرادة |
| ٣٠٨ | الفصل ٢ في أن القصد هل هو خاص بالغاية القصوى |
| ٣٠٩ | الفصل ٣ هل يمكن قصد امرين معاً |
| ٣١١ | الفصل ٤ في أن قصد الغاية وإرادة ما إليها هل هما فعل واحد |
| ٣١٣ | الفصل ٥ في أن الحيوانات العجم هل تتصف بالقصد |
| ٣١٤ | المبحث الثالث عشر في انتخاب ما إلى الغاية وفيه ٦ فصول |
| ... | |
| ٣١٦ | الفصل ١ في أن الانتخاب هل هو فعل الإرادة أو فعل العقل |
| ٣١٦ | الفصل ٢ في أن الحيوانات العجم هل تتصف بالانتخاب |
| ٣١٨ | الفصل ٣ في أن الانتخاب هل هو خاص بما إلى الغاية أو يتعلق أحياناً بالغاية أيضاً |
| ٣١٩ | الفصل ٤ في أن الانتخاب هل هو خاص بما نفعه |

| | |
|-----|--|
| وجه | |
| ٣٢١ | الفصل ٥ في أنّ الانتخاب هل هو خاص بالممكنات |
| ٣٢٣ | الفصل ٦ في أنّ 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 أنّ المشورة هل تتعلق بالغاية أو بما إليها فقط |
| ٣٢٨ | الفصل ٣ في أنّ المشورة هل هي خاصة بما نفعه |
| ٣٢٩ | الفصل ٤ في أنّ المشورة هل تدخل في كل ما نفعه |
| ٣٣١ | الفصل ٥ في أنّ المشورة هل تحصل بطريقة التحليل |
| ٣٣٢ | الفصل ٦ في أنّ 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 أنّ الرضى هل هو فعل القوة الشهوانية أو المدركة |
| ٣٣٥ | الفصل ٢ في أنّ الحيوانات العجم هل تتصف بالرضى |
| ٣٣٧ | الفصل ٣ في أنّ الرضى هل يتعلق بالغاية أو بما إليها |
| ٣٣٩ | الفصل ٤ في أنّ 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 أنّ الاستعمال هل هو فعل الارادة |
| ٣٤٢ | الفصل ٢ في أنّ الحيوانات العجم هل تتصف بالاستعمال |
| ٣٤٣ | الفصل ٣ في أنّ الاستعمال هل يجوز تعلقه بالغاية القصوى أيضاً |
| ٣٤٥ | الفصل ٤ في أنّ الاستعمال هل يتقدم الانتخاب |
| ٣٤٧ | المبحث السابع عشر في الأفعال المأمورة من الارادة وفيه ٩ فصول |
| ... | الفصل ١ في أنّ الامر هل هو فعل العقل أو فعل الارادة |
| ٣٤٩ | الفصل ٢ في أنّ الامر هل تتصف به الحيوانات العجم |
| ٣٥٠ | الفصل ٣ في أنّ الاستعمال هل هو متقدم على الامر |
| ٣٥٢ | الفصل ٤ في أنّ الامر والفعل المامور هل هما فعل واحد أو فعلا متغايران |
| ٣٥٣ | الفصل ٥ في أنّ الامر هل يتعلق بفعل الارادة |
| ٣٥٥ | الفصل ٦ في أنّ الامر هل يتعلق بفعل العقل |

| | |
|-----|---|
| وجه | |
| ٣٥٦ | الفصل ٧ في أنّ الامر هل يتعلق بفعل الشوق الحسي |
| ٣٥٩ | الفصل ٨ في أنّ الامر هل يتعلق بفعل النفس النباتية |
| ٣٦٠ | الفصل ٩ في أنّ 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 أنّ فعل الإنسان هل يستفيد الحسن أو القبح من الموضوع |
| ٣٦٧ | الفصل ٣ في أنّ فعل الإنسان هل يستفيد الحسن أو القبح من الطرف |
| ٣٦٨ | الفصل ٤ في أنّ 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 أنّ الفعل هل يستفيد حقيقة الحسن أو القبح النوعية من الغاية |
| | الفصل ٧ في أنّ حقيقة الحسن النوعية المستفادة من الغاية هل تتدرج تحت حقيقته النوعية المستفادة من |
| ٣٧٤ | 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 الإرادة الباطن وقبحه وفيه ١٠ فصول |
| ٣٨٥ | الفصل ١ في أنّ صلاح الإرادة هل يتوقف على الموضوع |
| ٣٨٦ | الفصل ٢ في أنّ صلاح الإرادة هل يتوقف على الموضوع فقط |
| ٣٨٨ | الفصل ٣ في أنّ صلاح الإرادة هل يتوقف على العقل |
| ٣٩٠ | الفصل ٤ في أنّ صلاح الإرادة هل يتوقف على الشريعة الأزلية |
| ٣٩١ | الفصل ٥ في أنّ الإرادة المخالفة العقل المخطئ هل هي طالحة |
| ٣٩٤ | الفصل ٦ في أنّ الإرادة الموافقة العقل المخطئ هل هي سالحة |
| ٣٩٦ | الفصل ٧ في أنّ صلاح الإرادة في ما إلى الغاية هل يتوقف على قصد الغاية |
| ٣٩٨ | الفصل ٨ في أنّ مقدار الصلاح أو الطلاح في الإرادة هل يتبع مقدار ذلك في القصد |

وجه

- ٤٠٠ الفصل ٩ في أنّ 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 أنّ 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 أنّ الفعل الظاهر هل يزيد الفعل الباطن شيئاً من الحسن أو القبح
- ٤١٣ الفصل ٥ في أنّ ما يترتب على الفعل الظاهر من العواقب هل يزيده شيئاً من الحسن أو القبح
- ٤١٥ الفصل ٦ في أنّ 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 أنّ الفعل الإنساني هل يترتب على حسنه أو قبحه كونه صواباً أو خطأ
- ٤١٩ الفصل ٢ في أنّ الفعل الإنساني هل يترتب على حسنه أو قبحه كونه ممدوحاً أو مذموماً
- ٤٢١ الفصل ٣ في أنّ الفعل الإنساني هل يترتب على حسنه أو قبحه استحقات الثواب أو العقاب
- ٤٢٣ الفصل ٤ في أنّ الفعل الإنساني هل يترتب على حسنه أو قبحه استحقات 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 أنّ وجود الانفعال في الجزء الشوقي هل هو أولى من وجوده في الجزء الإدراكي
- ٤٣٠ الفصل ٣ في أنّ 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 أنّ الانفعالات التي في الشهوانية هل هي مغايرة للانفعالات التي في الغضبية
- ٤٣٤ الفصل ٢ في أنّ تضاد انفعالات الغضبية هل يحصل بحسب تضاد الخير والشر
- ٤٣٦ الفصل ٣ هل يوجد انفعال نفسي 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 أنّ الانفعالات النفسانية هل يجوز اتصافها بالحسن أو بالقبح الأدبي
- ٤٤١ الفصل ٢ هل كل انفعال نفساني قبيح بالقبح الأدبي
- ٤٤٣ الفصل ٣ في أنّ 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 أنّ الانفعالات الغضبية هل هي متقدمة على انفعالات الشهوانية أو بالعكس
- ٤٥٠ الفصل ٢ في أنّ المحبة هل هي أول انفعالات الشهوانية
- ٤٥١ الفصل ٣ في أنّ الرجاء هل هو أول انفعالات الغضبية
- ٤٥٤ الفصل ٤ في أنّ 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 أنّ المحبة هل هي الشهوانية
- ٤٥٨ الفصل ٢ هل المحبة انفعال
- ٤٥٩ الفصل ٣ في أنّ 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 أنّ الخير هل هو وحده علة للمحبة
- ٤٦٥ الفصل ٢ في أنّ المعرفة هل هي علة المحبة
- ٤٦٦ الفصل ٣ في أنّ 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 أنّ الاتصال هل هو معلول للمحبة
- ٤٧٢ الفصل ٢ في أنّ التداخل هل هو معلول للمحبة
- ٤٧٥ الفصل ٣ في أنّ الانجذاب هل هو معلول للمحبة
- ٤٧٦ الفصل ٤ في أنّ الغيرة هل هي معلول للمحبة
- ٤٧٨ الفصل ٥ في أنّ 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 |
| ... | |
| ٤٨٣ | الفصل ١ في أنّ الشر هل هو علة البغض وموضوعه |
| ٤٨٤ | 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 |
| ... | |
| ٤٩٣ | 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 في نفسها 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 |
| ... | |
| ٥١٥ | 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 أنّ الانبساط هل هو معلول للذة |
| ٥٢٨ | الفصل ٢ في أنّ اللذة هل تحدث عطشاً أو شوقاً إليها |
| ٥٣١ | الفصل ٣ في أنّ اللذة هل تمنع استعمال العقل |
| ٥٣٣ | الفصل ٤ في أنّ 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 أنّ الألم هل هو انفعال نفساني |
| ٥٤٥ | الفصل ٢ في أنّ 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 أنّ أنواع الألم هل هي أربعة فقط |
| ٥٦١ | المبحث السادس والثلاثون في علل الألم وفيه ٤ فصول |
| ... | الفصل ١ في أنّ علة الألم هل هي الخير المفقود أو الشر المتصل |
| ٥٦٣ | الفصل ٢ في أنّ الشهوة هل هي علة للألم |
| ٥٦٥ | الفصل ٣ في أنّ الشوق إلى الوحدة هل هو علة للألم |

| | |
|-----|--|
| وجه | |
| ٥٦٦ | الفصل ٤ في أنّ القدرة التي تتعذر مقاومتها هل هي علة للألم |
| ٥٦٨ | المبحث السابع والثلاثون في معلولات الألم وفيه ٤ فصول |
| ... | |
| ٥٧٠ | الفصل ١ في أنّ الألم هل يبطل قوة التعلم |
| ٥٧١ | الفصل ٢ في أنّ انضغاط النفس هل هو معلول للألم |
| ٥٧٣ | الفصل ٣ في أنّ الألم هل يضعف كل فعل |
| ٥٧٣ | الفصل ٤ في أنّ الألم هل هو أضر بالبدن من سائر الانفعالات النفسانية |
| ٥٧٥ | المبحث الثامن والثلاثون في أدوية الألم وفيه ٥ فصول |
| ... | |
| ٥٧٧ | الفصل ١ في أنّ الألم هل يسكن بكل لذة |
| ٥٧٨ | الفصل ٢ في أنّ الألم هل يسكن بالبكاء |
| ٥٧٩ | الفصل ٣ في أنّ الألم هل يسكن بالشفقة |
| ٥٨٠ | الفصل ٤ في أنّ الألم هل يسكن بالنظر في الحق |
| ٥٨٢ | الفصل ٥ في أنّ الألم هل يسكن بالنوم أو بالاستحمام |
| ... | |
| ٥٨٤ | المبحث التاسع والثلاثون في حسن الألم وقبحه وفيه ٤ فصول |
| ٥٨٥ | الفصل ١ هل كل ألم قبيح |
| ٥٨٥ | الفصل ٢ هل يجوز أن يكون الألم خيراً محموداً |
| ٥٨٧ | الفصل ٣ هل يجوز أن يكون الألم خيراً مفيداً |
| ٥٨٧ | الفصل ٤ في أنّ ألم البدن هل هو الشر الأعظم |

SUMMA THEOLOGIAE

THOMAS AQUINAS
1224 – 1274 A.D

VOL. III

DAR SADER Publishers
BEIRUT