

# الْخُلَاصَةُ الْإِلَاهِيَّةُ

SUMMA THEOLOGIAE

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

July 19, 2009

Arabic

القَدِّيسُ تُوْمَا الْأَكْوِينِيّ

SAINT THOMAS AQUINAS

المُجَلَّدُ الرَّابِعُ

Vol. IV

# كِتَابُ الْخُلَاصَةِ الْلاهُوتِيَّةِ لِلْقَدِّيسِ ثُومَا الْأَكُونِيِّ الْأُسْتَاذِ الْمَلِكِيِّ

المجلد الرابع

ترجمه من اللاتينية إلى العربية الفقيراً إلى ربه تعالى

الخوري بولس عواد

مدرّس البيان في مدرسة الحكمة المارونية سابقاً

وكتب أسرار القصادة الرسولية في سورية حالياً

عُفِّي عنه

طبع بالمطبعة الأدبية في بيروت ١٨٩٨

## المبحثُ المتمُّ أربعين

### في انفعالات الغضبية وأولاً في الرجاء واليأس - وفيه ثمانية فصول

ثم يجب النظر في انفعالات الغضبية وأولاً في الرجاء واليأس وثانياً في الجبن والتهور وثالثاً في الغضب . أما الأول فالبحث فيه يدور على ثماني مسائل . ١ في أنّ الرجاء هل هو نفس الاشتياق أو الاشتهااء . ٢ في أنّ الرجاء هل هو إلى القوة الإدراكية أو إلى القوة الشوقية . ٣ في أنّ الرجاء هل يوجد في الحيوانات العجم . ٤ في أنّ الرجاء هل يضاده اليأس . ٥ في أنّ علة الرجاء هل هي التجربة . ٦ في أنّ الرجاء هل هو أعظم في الشبان والسكرارى . ٧ في نسبة الرجاء إلى المحبة . ٨ في أنّ الرجاء هل يساعد على الفعل

## الفصلُ الأولُ

### في أنّ الرجاء هل هو نفس الاشتياق أو الاشتهااء

يُنخَطَى إلى الأول بأن يُقال: يظهر أنّ الرجاء هو نفس الاشتياق أو الاشتهااء لكونه يُجعل في جملة امّهات الانفعالات الأربع. وقد جعل اوغسطينوس الاشتهااء مكانه عند ما ذكر امهات الانفعالات الأربع في مدينة الله ك ١٤ ب ٧ و ٩. فالرجاء إذن هو نفس الاشتهااء أو الاشتياق ٢ وأيضاً ان الانفعالات تتمايز بتمايز الموضوعات. وموضوع الرجاء والاشتهااء أو الاشتياق واحدٌ وهو الخير المستقبل. فالرجاء إذن هو نفس الاشتهااء أو الاشتياق

٣ وأيضاً ان قيل إنّ الرجاء يزيد على الاشتياق امكان الحصول على الخير المستقبل يردّه ان ما له إلى الموضوع نسبةً عرضية لا يُحدثُ تغايراً في نوع الانفعال. وللممكن نسبةً عرضيةً إلى الخير المستقبل الذي هو موضوع الاشتهااء أو الاشتياق والرجاء. فإذاً ليس الرجاء انفعالاً مغايراً بالنوع للاشتياق أو الاشتهااء

لكن يعارض ذلك ان للقوى المختلفة انفعالاتٍ مختلفةً متميزةً بالنوع. والرجاء إلى القوة الغضبية والاشتياق والاشتهاء إلى القوة الشهوانية. فالرجاء اذن مغايرٌ بالنوع للاشتياق أو الاشتهاء والجواب ان يُقال إنَّ حقيقة الانفعالات النوعية تعتبر من جهة الموضوع ويشترط لموضوع الرجاء أربعة أولاً أن يكون خيراً لأن الرجاء لا يتعلق حقيقةً إلا بالخير وبهذا يفارق الرجاء الخوف الذي يتعلق بالشر وثانياً أن يكون مستقبلاً إذ ليس يُرجى الحاضر الحاصل وبهذا يفارق الرجاء اللذة التي تتعلق بالخير الحاضر وثالثاً أن يكون شاقاً متعسراً حصوله إذ ليس يُقال إنَّ راجياً يرجو أمراً يسيراً يقدر أن يحصل عليه حالاً وبهذا يفارق الرجاء الاشتياق أو الاشتهاء الذي يتعلق بمطلق الخير المستقبلي ورابعاً أن يكون ذلك الشاق ممكن الحصول إذ ليس أحدٌ يرجو ما يتعذر عليه حصوله مطلقاً وبهذا يفارق الرجاء اليأس. فيظهر إذن من ذلك ان الرجاء مغايرٌ للاشتياق كما تغاير انفعالات الغضبية انفعالات الشهوانية ولذلك كان لا بد من سبق الاشتياق للرجاء كما لا بد من سبق انفعالات الشهوانية لجميع انفعالات الغضبية كما مر في مب ٢٥ ف ١

إذا أُجيب على الأول بأن اوغسطينوس إنما جعل الاشتهاء مكان الرجاء لأن كليهما يتعلق بالخير المستقبلي ولأن الخير الغير الشاق لا يُعتدُّ به حتى يظهر أنَّ الاشتهاء يتعلق على الأخص بالخير الشاق الذي يتعلق به الرجاء أيضاً

وعلى الثاني بأن موضوع الرجاء ليس مطلق الخير المستقبلي بل ما كان منه شاقاً ومتعسراً الحصول على ما تقدم في جرم الفصل

وعلى الثالث بأن موضوع الرجاء لا يزيد على موضوع الاشتهاء الامكان فقط بل المشقة أيضاً وبها يصير الرجاء إلى قوةٍ أخرى أي إلى الغضبية التي تتعلق بالشاق كما مرَّ في ق ١ مب ٨١ ف ٢. ونسبة الممكن والمستحيل إلى موضوع

القوة الشوقية ليست عرضية بالإطلاق لأن الشوق هو مبدأ الحركة وليس يتحرك شيء إلى شيء إلا باعتبار إمكانه إذ ليس يتحرك أحد إلى ما يعتقد إدراكه مستحيلاً ولهذا كان الرجاء يغيّر اليأس بحسب تغيّر الممكن والمستحيل

### الفصل الثاني

في أنّ الرجاء هل هو إلى القوة الإدراكية أو إلى القوة الشوقية

يُنخِطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أنّ الرجاء هو إلى القوة الإدراكية لأنه انتظر في ما يظهر فقد قال الرسول في رو ٨: ٢٥ «فان كنا نرجو ما لا نشاهده فبالصبر ننتظره» والانتظار يظهر انه إلى القوة الإدراكية التي من شأنها أن تنتظر. فالرجاء إذن إلى الإدراكية

٢ وأيضاً يظهر أنّ الرجاء والثقة واحدٌ بعينه ولذلك نسمي أهل الرجاء واثقين أيضاً كأنما نريد بالثقة والرجاء معنى واحداً. والثقة يظهر أنها إلى القوة الإدراكية كالإيمان أيضاً. فكذا الرجاء أيضاً

٣ وأيضاً ان اليقين خاصٌ بالقوة الإدراكية. والرجاء يوصف باليقين. فالرجاء إذن خاصٌ

بالقوة الإدراكية

لكن يعارض ذلك ان الرجاء يتعلق بالخير كما مرّ في الفصل الأنف. والخير من حيث هو خيرٌ ليس موضوعاً للقوة الإدراكية بل للقوة الشوقية. فإذاً ليس الرجاء إلى القوة الإدراكية بل إلى القوة الشوقية

والجواب أن يقال لما كان الرجاء يدل على ضربٍ من انبساط الشوق إلى الخير كان من الواضح انه إلى القوة الشوقية فان الحركة إلى الأشياء خاصةً بالشوق وفعل القوة الإدراكية لا يُستكمل بحركة المُدرِك إلى الأشياء بل بحصول الأشياء المُدرِكة في المُدرِك. إلا انه لما كانت القوة الإدراكية تحرك القوة الشوقية بإيرادها لها موضوعها كان يلحق اعتبارات الموضوع المتصور المختلفة حركات

مختلفة في القوة الشوقية فإن تصوّر الخير ينشأ عنه في الشوق حركةً مغايرة للحركة الناشئة عن تصور الشر وكذا ينشأ عن تصور الخير باعتبار كونه حاضراً أو مستقبلاً ومطلقاً أو شاقاً وممكناً أو مستحيلاً حركاتٌ متغايرة. وعلى هذا فالرجاء حركةٌ للقوة الشوقية تابعة تصور الخير المستقبل الشاق الممكن حصوله أي هو انبساط الشوق إلى هذا الموضوع

إذا أُجيب على الأول بأنه لما كان الرجاء يتعلق بالخير الممكن كانت حركة الرجاء تنشأ في الإنسان على نحوين كما أن شيئاً يكون ممكناً له على نحوين أي باعتبار قدرته وباعتبار قدرة غيره فما يرجو نيلاً بقدرته لا يقال إنه ينتظره بل أنه يرجوه فقط ولا يقال حقيقةً أنه ينتظر إلا ما يرجوه بمساعدة قدرة الغير فان معنى انتظر في اللاتينية (expectare) أمل من الغير من حيث ان القوة المتصورة السابقة لا تنتظر إلى الخير الذي تقصد نيله فقط بل إلى ما ترجو نيله بقوته أيضاً كقوله في سي ٥١: ١٠ «التفتُّ لأغاثة الناس». فإذاً قد يقال أحياناً لحركة الرجاء انتظارٌ باعتبار نظر القوة الإدراكية السابقة

وعلى الثاني بأن ما يشتهيهِ الإنسان ويعتبر نفسه قادراً على نيله يعتقد أنه سيناله ومن هذا الوثوق الذي يحصل في القوة الإدراكية السابقة يقال للحركة اللاحقة في الشوق ثقةً فإن الحركة الشوقية تسمّى من الإدراك السابق كما يسمّى المعلول من العلة التي هي أبين لأن القوة المتصورة أعظم إدراكاً لفعالها منها لفعل القوة الشوقية

وعلى الثالث بأن اليقين لا توصف به حركة الشوق الحسي فقط بل حركة الشوق الطبيعي أيضاً كقولنا ان الحجر يميل يقيناً إلى جهة التحت وذلك باعتبار التحقق الناشئ عن العلم اليقين السابق حركة الشوق الحسي أو الطبيعي أيضاً

### الفصلُ الثالثُ

في أنّ الرجاء هل يوجد في الحيوانات العجم

يُنْتَخَطَى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أنّ الرجاء لا يوجد في الحيوانات العجم لأنه يتعلق بالخير المستقبل كما قال الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ١٢. وعلم المستقبلات ليس إلى الحيوانات العجم إذ ليس لها إلاّ المعرفة الحسية التي لا تتعلق بالمستقبلات. فالرجاء إذن ليس يوجد في الحيوانات العجم

٢ وأيضاً ان موضوع الرجاء هو الخير الممكن نيله. والممكن والمستحيل فصلان للصدق والكذب اللذين لا وجود لهما إلا عند العقل كما قال الفيلسوف في الإلهيات ك ٦ م ٨. فالرجاء إذن ليس يوجد في الحيوانات العجم التي لا عقل لها

٣ وأيضاً قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٩ ب ١٤ «الحيوانات تتحرك بما تشاهده». والرجاء ليس يتعلق بما يُشاهد لأن «ما يشاهده الإنسان كيف يرجوه» كما في رو ٨: ٢٤. فالرجاء إذن ليس يوجد في الحيوانات العجم

لكن يعارض ذلك ان الرجاء من انفعالات الغضبية. والغضبية موجودة في الحيوانات العجم. فكذا الرجاء أيضاً

والجواب أن يُقال إنّ الانفعالات الباطنة في الحيوانات يمكن أن تُعرف من حركاتها الظاهرة وهذه تدل على أن الرجاء موجود في الحيوانات العجم فإن الكلب أو البازي متى رأى أرنباً أو بغائاً بعيداً جداً لم يتحرك إليه كأنه لا يرجو إدراكه ومتى كان قريباً تحرك إليه كأنما يرجو إدراكه فقد تقدم في مب ١ ف ٢ ومب ٢٦ ف ١ ان الشوق الحسي في الحيوانات العجم والشوق الطبيعي في ما خلا عن الحس يتبعان تصور عقلٍ ما كما يتبعه شوق الطبيعة العاقلة الذي يقال له إرادة إلا أن الفرق في ذلك ان حركة الإرادة تتبع تصور العقل المتصل وحركة الشوق الطبيعي تتبع تصور العقل المنفصل الذي أنشأ الطبيعة ومثله في ذلك

الشوق الحسي في الحيوانات العجم التي تفعل أيضاً بغريزة طبيعية ولهذا السبب نجد أعمال الحيوانات العجم وغيرها من الأشياء الطبيعية جاريةً على نهجٍ واحدٍ كأعمال الصناعة. وبهذا الاعتبار يكون في الحيوانات العجم رجاءٌ ويأسٌ

إذاً أُجيب على الأول بأن الحيوانات العجم وان كانت لا تعرف المستقبل إلا انها تتحرك بالغريزة الطبيعية إلى شيءٍ مستقبل كما لو عرفت المستقبل بسابق نظرها فان هذه الغريزة مركبةٌ فيها من العقل الإلهي الذي يعلم المستقبلات بسابق نظره

وعلى الثاني بأن موضوع الرجاء ليس الممكن الذي هو فصلٌ للصدق لأن هذا يتبع نسبة المحمول إلى الموضوع بل الممكن الذي يقال باعتباره قوةً ما فالى هذين الضربين قسم الفيلسوف الممكن في الإلهيات ك ٥ م ١٧

وعلى الثالث بأن المشاهدة وان لم تتعلق بالأمر المستقبل إلا أن الحيوان يتحرك شوقه بما يشاهده في الحل إلى إدراك أمرٍ مستقبل أو اجتنابه

### الفصل الرابع

في أنّ الرجاء هل يضاده اليأس

يُنخَطَى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أنّ اليأس ليس ضدّاً للرجاء فإن الواحد يضاده واحدٌ كما في الإلهيات ك ١٠ م ١٧. والرجاء يضاده الخوف. فإذا لا يضاده اليأس

٢ وأيضاً يظهر أنّ الأضداد تتعلق بواحدٍ بعينه. والرجاء واليأس لا يتعلقان بواحدٍ بعينه لأن الرجاء يتعلق بالخير واليأس يحصل عن شرٍ مانعٍ من الحصول على الخير. فإذا ليس اليأس مضاداً للرجاء

٣ وأيضاً ان الحركة يضادها الحركة واما السكون فيقابل الحركة على سبيل العدم. واليأس يظهر انه يدل على سكون لا على حركة. فهو إذاً ليس مضاداً



للرجاء الذي يدل على حركة انبساطٍ إلى خيرٍ مرجوٍ

لكن يعارض ذلك ان اسم اليأس (أي في اللاتينية وهو desperatio) موضوعٌ على سبيل  
المضادة للرجاء

والجواب أن يقال قد مرَّ في مب ٢٣ ف ٢ ان التضاد يحصل في التغيرات على ضربين  
أحدهما بحسب الميل إلى منتهيات متضادة وهذا الضرب لا يحصل إلا في انفعالات الشهوانية  
كتضاد المحبة والبغض والثاني بحسب الميل والنفور بالنسبة إلى منتهى واحدٍ بعينه وهذا الضرب  
يحصل في انفعالات الغضبية كما مرَّ هناك. وموضوع الرجاء الذي هو الخير الشاق إذا اعتبر معه  
إمكان نيئه كان متضمناً حقيقة الجاذب وبهذا الاعتبار يتوجه إليه الرجاء الذي يفيد نوعاً من الميل  
وأما إذا اعتُبر معه تعذُّر نيئه فيتضمن حينئذٍ حقيقة الدافع لأنه «متى أفضى الناس إلى أمرٍ مستحيل  
تفرق شملهم» كما في الخلقيات ك ٣ ب ٣ وبهذا الاعتبار يتعلق به اليأس ولذا كان اليأس يتضمن  
حركة نوع من النفور فكان مضاداً للرجاء مضادة النفور للميل

إذا أُجيب على الأوَّل بأن الخوف يضاد الرجاء من جهة تضاد موضوعيهما أي الخير والشر  
فإن هذه المضادة تحصل في انفعالات الغضبية باعتبار انبعاثها عن انفعالات الشهوانية وأما اليأس  
فإنما يضاده من جهة تضاد الميل والنفور فقط

وعلى الثاني بأن اليأس لا يتعلق بالشر من حيث هو شرٌّ ولكنه قد يتعلق به بالعرض من  
حيث ان شيئاً يصير به ممتع الحصول. وقد يحصل اليأس عن مجرد مجاوزة الخير للطاقة  
وعلى الثالث بأن اليأس لا يتضمن الدلالة على عدم الرجاء فقط بل يدل أيضاً على نفور  
من الشيء المشتبه لاعتبار تعذُّر حصوله فلا بد إذن من تقدم

الشوق عليه في الاعتبار كالرجاء لأن ما لا يتعلق به شوقنا لا يتعلق به رجاؤنا ولا يأسنا ولهذا أيضاً كان كلاهما يتعلق بالخير الذي يتعلق به الشوق

### الفصل الخامس

في أنّ التجربة هل هي علة الرجاء

يتخطى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أنّ التجربة ليست علة الرجاء فإن التجربة إلى القوة الإدراكية وعليه قول الفيلسوف في الخلفيات ك ٢ ب ١ «القوة العقلية تحتاج إلى التجربة والوقت». والرجاء ليس إلى القوة الإدراكية بل إلى القوة الشوقية كما مرّ في ف ٢. فإذاً ليست التجربة علة للرجاء

٢ وأيضاً قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ١٣ «يتعسر الرجاء عند الشيوخ بسبب تجربتهم» وهذا يظهر منه ان التجربة علة لعدم الرجاء. وليس شيء واحد بعينه علة للمتقابلات. فإذاً ليست التجربة علة للرجاء

٣ وأيضاً قال الفيلسوف في كتاب السماء ٢ م ٣٤ «ان وصف جميع الأشياء بأمر ما وعدم اغفال شيء منها قد يكون أحياناً من علائم حماقة». ومحاولة الإنسان إدراك كل شيء ترجع في ما يظهر إلى عظم الرجاء والحماقة تنشأ عن عدم التجربة. فيظهر إذن ان عدم التجربة أولى بكونه علة الرجاء من التجربة

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلفيات ك ٣ ب ٨ «ان بعض الناس يسهل عندهم الرجاء بسبب ظفرهم على كثيرين ومرات كثيرة» وهذا يرجع إلى التجربة. فالتجربة إذن علة للرجاء

والجواب أن يُقال إنّ موضوع الرجاء هو الخير المستقبل الشاق الممكن الحصول كما مرّ في ف ١ فإذاً يجوز أن يكون شيء علة للرجاء اما لأن شيئاً يصير به ممكناً للإنسان واما لأن شيئاً يعتبر به ممكناً فيكون علة للرجاء بالوجه الأول كل ما يزيد الإنسان قدرة كالغنى والشجاعة ومن هذا القبيل أيضاً التجربة لأن الإنسان

يكتسب بالتجربة قوةً على فعل شيءٍ بسهولة ومن ذلك يحصل الرجاءٌ وعليه قول ويجيثيوس في كتاب الجنديّة ١ ب ١ «ليس يخشى احدٌ فعل ما يثق من نفسه انه أحسن تعلّمه». ويكون علةً للرجاءٍ بالوجه الثاني كل ما به يعتبر الإنسان شيئاً ممكناً له وبهذا الوجه يجوز أن يكون التعليم وكل اقتناعٍ علةً للرجاءٍ وعلى هذا النحو أيضاً تكون التجربة علةً للرجاءٍ من حيث أن الإنسان قد يعتبر بالتجربة ممكناً له ما كان يعتبره قبل التجربة مستحيلاً. غير أن التجربة يجوز أن تكون بهذا الوجه أيضاً علةً لعدم الرجاءٍ لأنه كما أن الإنسان قد يعتبر بالتجربة ممكناً له ما كان يعتبره مستحيلاً كذلك قد يعتبر بها مستحيلاً عليه ما كان يعتبره ممكناً وعلى هذا فالتجربة علةً للرجاءٍ من وجهين وعلةً لعدم الرجاءٍ من وجهٍ واحد ولذلك يجوز لنا أن نقول بالوجه الأغلب انها علةً للرجاء

إذاً أجيب على الأول بأن التجربة في المفعولات لا تُحدث العلم فقط بل تُحدث أيضاً بسبب العادة ملكةً تجعل الفعل أسهل على أن القوة العقلية أيضاً تتأثر في القدرة على الفعل بسهولة لأنها تبين أن شيئاً ممكناً وعلى هذا النحو تُحدث الرجاء

وعلى الثاني بأن التجربة إنما ينشأ عنها في الشيخ عدم الرجاءٍ حيث تُحدث فيهم اعتبار المستحيل ومن ثمة قيل هناك بعد ذلك ان «أموراً كثيرة تتقهقر عندهم»

وعلى الثالث بأنه يجوز أن تكون الحماقة وعدم التجربة علةً للرجاء بما يشبه أن يكون بالعرض أي برفعها العلم الذي به يُعتبر حقيقةً ان شيئاً مستحيلاً فيكون عدم التجربة علةً للرجاءٍ على نحو ما تكون التجربة علةً لعدم الرجاء

### الفصلُ السادسُ

في أنّ الرجاء هل هو أعظم في الشبان والسكرارى

يتخطى إلى السادس بأن يقال: يظهر أنّ الشبان والسكر ليسا علةً للرجاءٍ فان الرجاء يدل على نوع من اليقين والثبات ولذلك شُبّه في عبر ٦ بالمرساة. والشبان

والسكارى لإثبات لهم لسهولة تغيير أفكارهم. فإذا ليس الشباب والسكر علة للرجاء

٢ وأيضاً ما يزيد القدرة فهو أخص علة للرجاء كما تقدم في الفصل الآنف. والشباب والسكر يقارنهما نوع من الضعف. فإذا ليسا علة للرجاء

٣ وأيضاً ان التجربة علة للرجاء كما مر في الفصل الآنف. والشبان ليسوا ذوي تجربة. فإذا ليس الشباب علة للرجاء

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخفيات ك ٣ ب ٨ «السكارى ذوو رجاء عظيم» وقوله هناك ب ١٢ «الشبان ذوو رجاء عظيم»

والجواب أن يُقال إنَّ الشباب علة للرجاء لثلاثة أمور كما قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ١٣ وهذه الثلاثة يمكن اعتبارها بحسب حالات الخير الذي هو موضوع الرجاء الثلاث وهي كونه مستقبلاً وشاقاً وممكناً على ما مرَّ ف ١ فان حظ الشبان من المستقبل وافرٌ وحظهم من الماضي قليلٌ ولذلك لما كان التذكر يتعلق بالماضي والرجاء يتعلق بالمستقبل كانوا قليلي التذكر وكثيري الرجاء وأيضاً فانهم بسبب ما لهم من حرارة الطبع تكثر فيهم الأرواح الحيوانية فتنبسط قلوبهم وانبساط قلب الإنسان هو الباعث له على الإقدام على مشاق الأمور ولهذا كان الشبان ذوي إقدام ورجاء عظيم. وأيضاً فمن لم يُصدَّ في أعماله ولا اعترضه موانع في مساعيه يسهل لديه اعتبار ان شيئاً ممكناً له ومن ثمة فالشبان لعدم اعتيادهم لقاء الموانع وصروف الزمان يسهل لديهم اعتبار ان شيئاً ممكناً لهم فيعظم الرجاء عندهم. ثم ان أمرين من هذه الثلاثة المتقدمة حاصلان في السكارى وهما الحرارة وكثرة الأرواح الحيوانية المنبعثتان عن الخمرة ويوجد فيهم أيضاً عدم المبالاة بالآخطار والنوائب. ولأجل ذلك أيضاً كان جميع البله والفاقدي الروية يحاولون كل أمرٍ ويعظم عندهم الرجاء

إذاً أُجيب على الأول بأنه وإن لم يكن للشبان والسكرارى ثبات في الحقيقة إلا أن لهم ثباتاً في الاعتبار لاعتقادهم انهم سيدركون لا محالة ما يرجونه  
وكذا يجاب على الثاني بأن الشبان والسكرارى ضعفاءً حقيقَةً ولكنهم أقوىاء في اعتبارهم إذ لا يدركون ضعفهم وقصورهم  
وعلى الثالث بأنه ليس التجربة فقط علةٌ للرجاء بل قد يكون عدم التجربة أيضاً علةً له باعتبار ما كما مرَّ في الفصل الآنف

### الفصل السابع

في أنّ الرجاء هل هو علةٌ للمحبة

يُنخِطَى إلى السابع بأن يقال: يظهر أنّ الرجاء ليس علةً للمحبة لأن المحبة هي الأولى بين الكيفيات النفسانية كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ٧ و ٩. والرجاء كيفية نفسانية فالمحبة متقدمةٌ عليه. فهو إذاً ليس علة لها

٢ وأيضاً ان الشوق متقدّم على الرجاء. والشوق معلولٌ للمحبة كما مرَّ في مب ٢٨ ف ٦.  
فالرجاء إذن متأخر عنها فليس علة لها

٣ وأيضاً ان الرجاء يصدر عنه اللذة كما مرَّ في مب ٣٢ ف ٣ واللذة لا تتعلق إلا بالمحبوب. فالمحبة إذن متقدمة على الرجاء

لكن يعارض ذلك ان الشارح كتب على قوله في متى ١: ٢ ابراهيم ولد اسحاق واسحاق ولد يعقوب: ما نصه «أي ان الايمان ولد الرجاء والرجاء ولد المحبة» فالمحبة إذن معلولة للرجاء

والجواب أن يُقال إنّ الرجاء يُعتَبَر من جهتين فهو يُعتَبَر من جهة الخير المرجو على أنه موضوعه إلا أنه لما كان الخير المرجو شاقاً ممكناً وقد يكون شيء شاقاً ممكناً لنا لا بنا لكن بالغير كان الرجاء يُعتَبَر أيضاً من جهة ما به يصير شيء ممكناً لنا فإذا اعتُبر من جهة الخير المرجو فهو معلولٌ للمحبة لأن الرجاء لا يتعلق

إلا بالخير المُشْتَهَى والمحبوب. وإذا اعتُبرَ من جهة به يصير شيءٌ ممكناً لنا فهو علّةٌ للمحبة دون العكس لأن من نرجو أن يحصل لنا به الخير نتحرك إليه على أنه خيرنا هكذا نأخذ في أن نحبه وأما من نحبه فلا نرجو منه شيئاً إلا بالعرض أي من حيث نعتقد انه يجازينا بالمحبة ومن ثمة فمحبة الغير لنا تجعلنا أن نرجو منه شيئاً وأما محبتنا له فتحصل عن الرجاء الذي لنا فيه

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

### الفصلُ الثَّامُنُ

في أنّ الرجاء هل يساعد على الفعل أو بالحري يعوق عنه

يُنْتَخَطَى إلى الثامن بأن يقال: يظهر أنّ الرجاء لا يساعد على الفعل بل بالحري يعوق عنه لأن الطمأنينة ترجع إلى الرجاء. والطمأنينة منشأ الإهمال وهو يعوق عن الفعل. فالرجاء إذن يعوق عن الفعل

٢ وأيضاً ان الألم يعوق عن الفعل كما مرّ في مب ٣٧ ف ٣ وقد يحدث عن الرجاء ألمٌ ففي ام ١٣: ١٢ «الرجاء الممطول يُحزن القلب». فالرجاء إذن يعوق عن الفعل

٣ وأيضاً ان اليأس مضاد للرجاء كما مرّ في ف ٤ واليأس يساعد على الفعل وخصوصاً في الحرب ففي ٢ ملوك ٢: ٢٦ ان في اليأس خطراً. فالرجاء إذن يفعل ضد ذلك أي يعوق عن الفعل

لكن يعارض ذلك قوله في ١ كور ٩: ١٠ «ينبغي للحارث أن يحرث على رجاء الاستغلال» وكذا الأمر في سائر الأشياء

والجواب أن يُقال إنّ الرجاء من طبعه يساعد على الفعل بتقويته اياه وذلك من وجهين أولاً من جهة اعتبار موضوعه الذي هو الخير الشاق الممكن فان اعتبار الشاق يحرك الانتباه واليقظة. واعتبار الممكن ليس يضعف السعي

والإقدام فيلزم من ذلك ان الإنسان يشد فعله بالرجاء . وثانياً من جهة اعتبار معلوله فقد تقدم في مب ٣٢ ف ٣ ان الرجاء يُحدث اللذة وهي تساعد على الفعل كما مرَّ في مب ٣٣ ف ٤ . فالرجاء إذن يساعد على الفعل

إذا أُجيب على الأول بأن الرجاء ينظر إلى إدراك الخير والطمأنينة تنتظر إلى اجتناب الشر فهي إذن مقابلة للخوف بأكثر مما ترجع إلى الرجاء ومع ذلك فهي لا تحدث الاهمال إلا من حيث يضعف بها اعتبار الشاق وهذا يترتب عليه ضعف اعتبار الرجاء لأن ما لا يخاف الإنسان مانعاً منه لا يكاد يُعتبر شاقاً

وعلى الثاني بأن الرجاء يُحدث بالذات اللذة وإنما يُحدث الألم بالعرض كما تقدم في مب ٣٢ ف ٣

وعلى الثالث بأن اليأس في الحرب إنما يكون خطراً بسبب ما يقارنه من الرجاء لأن الذين ييأسون من الهرب تضعف عزيمتهم فيه ولكنهم يرجون أن يثأروا أعداءهم بنفوسهم ولذلك يحملهم هذا الرجاء على أشد القتال فتقع رهبتهم في أفئدة أعدائهم



## المبحث الحادي والأربعون

في الجبن والخوف في حد نفسه - وفيه أربعة فصول

ثم ينبغي النظر أولاً في الجبن وثانياً في التهور أما الجبن فيبحث فيه عن أربعة أمور أولاً عن الجبن في حد نفسه وثانياً عن موضوعه وثالثاً عن علته ورابعاً عن معلوله. والبحث في الأول يدور على أربع مسائل . ١ هل الجبن انفعالٌ نفساني . ٢ هل هو انفعالٌ خاصٌ . ٣ هل يوجد خوفٌ طبيعيٌّ . ٤ في أنواع الجبن

### الفصل الأول

هل الجبن انفعالٌ نفسانيٌّ

يُنخِطَى إلى الأول بأن يقال: يظهر أنَّ الجبن ليس انفعالاً نفسانياً فقد قال

الدمشقي في الدين المستقيم ك ٣ ب ٢٣ «الجبن قوة تطلب الوجود بطريق الانقباض» وليس شيء من القوى انفعالاً كما أثبتته الفيلسوف في الخلقيات ك ٢ ب ٥. فإذا ليس الجبن انفعالاً

٢ وأيضاً كل انفعالٍ فهو أثرٌ حاصلٌ عن حضور الفاعل. والجبن ليس يتعلق بحاضر بل بمستقبل كما قال الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ١٢. فإذا ليس الجبن انفعالاً

٣ وأيضاً كل انفعالٍ نفسانيّ فهو حركةٌ للشوق الحسي لاحقةٌ للشعور. والحسن لا يدرك المستقبل بل الحاضر. فيظهر إذن ان الجبن لتعلقه بالشر المستقبل ليس انفعالاً نفسانياً

لكن يعارض ذلك ان اوغسطينوس جعل الجبن في عداد الانفعالات النفسانية في مدينة الله ك ١٤ ب ٧ و ٩

والجواب أن يُقال إنَّ الجبن أخص حركات النفس بحقيقة الانفعال بعد الألم فقد مرَّ في مب ٢٢ ف ١ ان الانفعال يطلق أولاً على حركة القوة المنفعلة أي التي يكون لموضوعها اليها نسبة المحرك الفعلي لأن الانفعال هو أثر الفاعل وبهذا المعنى يقال للشعور والتعلل انفعالان ويطلق ثانياً بأخص وجهٍ على حركة القوة الشوقية ويطلق ثالثاً بأخص من ذلك على حركة القوة الشوقية التي لها آلة جسمانية وهي الحركة التي تحصل مع تغيرٍ جسماني ويطلق رابعاً بالوجه الأخص جداً على تلك الحركات الدالة على ضررٍ ولا يخفى أن الجبن لما كان يتعلق بالشر كان إلى القوة الشوقية التي موضوعها الذاتي هو الخير والشر وهو إلى الشوق الحسي لأنه يحصل مع تغيرٍ أي مع انقباضٍ كما قال الدمشقي في الدين المستقيم ك ٣ ب ٢٣ ويفيد أيضاً نسبةً إلى الشر باعتبار غلبة الشر بنحو ما على إنسانٍ ما. فهو إذن يطلق عليه الانفعال بغاية الحقيقة ولكن بعد الألم فان الألم يتعلق



بالشر الحاضر والجبن يتعلق بالشر المستقبل الذي لا يحرك بقدر الحاضر  
إذا أُجيب على الأول بأن المراد بالقوة في قول الدمشقي مبدأً الفعل ولهذا كانت حركات القوة  
الشوقية الباطنية من حيث هي مبادئٌ للأفعال الخارجية يقال لها قوىٌ والمراد بها في قول الفيلسوف  
الملكة

وعلى الثاني بأنه كما أن انفعال الجسم الطبيعي يحصل عن حضور الفاعل حضوراً  
جسمائياً كذلك انفعال النفس يحصل عن حضور الفاعل حضوراً نفسائياً من دون حضوره الجسماني  
أو الحقيقي أي من حيث ان الشر الذي هو مستقبلٌ حقيقةً يكون حاضراً اعتباراً  
وعلى الثالث بأن الحس لا يدرك المستقبل إلا أن الحيوان من إدراك الحاضر يتحرك بالغريزة  
الطبيعية إلى رجاءٍ خيرٍ مستقبلٍ أو خوفٍ من شرٍّ مستقبلٍ

## الفصل الثاني

في أنّ الجبن هل هو انفعالٌ خاصٌّ

يُتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أنّ الجبن ليس انفعالاً خاصاً فقد قال اوغسطينوس في  
كتاب ٨٣ مب ٣٣ «من لا يوهن الجبن عزيمته لا تتولاه الشهوة ولا ينفذ قلبه الأسي أي الألم ولا  
يعبث به الفرح الباطل» ومفاد ذلك انه إذا ارتفع الجبن ارتفعت جميع الانفعالات الأخرى. فهو إذن  
ليس انفعالاً خاصاً بل عاماً

٢ وأيضاً قال الفيلسوف في الخليقات ك ٦ ب ٢ «ان حكم الطلب والهرب في الشوق كحكم  
الايجاب والسلب في العقل» وليس السلب ولا الايجاب شيئاً خاصاً في العقل بل شيئاً عاماً مشتركاً  
في أمورٍ كثيرةٍ فكذا الهرب أيضاً في الشوق. وإنما الجبن هربٌ من الشر. فهو إذن ليس انفعالاً  
خاصاً

٣ وأيضاً لو كان الجبن انفعالاً خاصاً لكان في الغضبية فقط. ولكنه في الشهوانية أيضاً فقد قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٥ ان «الجبن ضربٌ من الألم» وقال الدمشقي انه قوة مشتاقة. ومحل الألم والشوق هو الشهوانية كما تقدم في مب ٣٠ و ٣٥ ف ١. فهو إذن ليس انفعالاً خاصاً لرجوعه إلى قوتين مختلفتين

لكن يعارض ذلك ان الجبن قسيمٌ لسائر الانفعالات النفسانية كما يتضح من قول الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ١٥

والجواب أن يُقال إنَّ الانفعالات النفسانية تستفيد الحقيقة النوعية من موضوعاتها فما كان منها ذا موضوع خاصٍ فهو انفعالٌ خاصٌ. وللجبن موضوعٌ خاصٌ كما للرجاء لأنه كما أن موضوع الرجاء هو الخير المستقبل الشاق الممكن الحصول كذلك موضوع الجبن هو الشر المستقبل الشاق الممتنع الاندفاع. فالجبن إذن انفعالٌ نفساني خاصٌ

إذا أُجيب على الأول بأن جميع الانفعالات النفسانية تتبعث عن مبدأٍ واحدٍ وهو المحبة التي فيها يرتبط بعض هذه الانفعالات ببعضٍ. وإنما ترتفع سائر الانفعالات النفسانية عند ارتفاع الجبن باعتبار هذا الارتباط لا لكون الجبن انفعالاً عاماً

وعلى الثاني بأنه ليس كل هربٍ في الشوق جبناً بل الهرب من موضوعٍ خاصٍ كما تقدم في جرم الفصل فإذاً وان كان الهرب أمراً عاماً فالجبن انفعالٌ خاصٌ

وعلى الثالث بأن الجبن ليس في الشهوانية بوجهٍ إذ ليس يتعلق بالشر مطلقاً بل مع صعوبة أو مشقةٍ بحيث لا يكاد يمكن دفعه إلا انه لما كانت انفعالات الغضبية تتبعث عن انفعالات الشهوانية وتنتهي إليها كما أسلفنا في مب ٢٥ ف ١ كان الجبن يوصف بما هو خاصٌ بالشهوانية إذ إنما يُقال إنَّ الجبن ألمٌ من حيث ان موضوع الجبن مؤلمٌ لو كان حاضراً ومن ثمه قال الفيلسوف أيضاً في الموضوع

المتقدم ذكره ان «الجبن يحصل عن تخيل الشر المستقبل المفسد أو المؤلم» وكذلك انما وصف  
الدمشقي الجبن بالشوق لأنه كما أن الرجاء يحدث أو ينشأ عن اشتهاؤ الخير كذلك الجبن ينشأ عن  
الهرب من الشر كما يتضح مما تقدم في ف ٢ من كل من مب ٢٥ و ٢٩ و ٣٦

### الفصل الثالث

#### هل يوجد خوفٌ طبيعيٌّ

يُتخطى على الثالث بأن يقال: يظهر أن بعض الخوف طبيعيٌّ فقد قال الدمشقي في الدين  
المستقيم ك ٣ ب ٢٣ «يوجد خوفٌ طبيعيٌّ فان النفس لا تشاء مفارقة البدن»

٢ وأيضاً ان الخوف ينشأ عن المحبة كما مرّ في الفصل الآنف. ويوجد محبةً طبيعيةً كما  
قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ ق ٢. فإذا يوجد أيضاً خوفٌ طبيعيٌّ

٣ وأيضاً ان الخوف مقابلٌ للرجاء كما تقدم في مب ٤٠ ف ٤. ويوجد رجاءٌ طبيعيٌّ كما  
يتضح من قوله في رو ٤: ١٨ عن إبراهيم انه «على خلاف الرجاء (يعني رجاء الطبيعة) آمن على  
الرجاء» يعني رجاء النعمة. فإذا يوجد أيضاً خوفٌ طبيعيٌّ

لكن يعارض ذلك ان الأشياء الطبيعية يشترك فيها المتنفسات وغير المتنفسات والخوف ليس  
مشاركاً بين المتنفسات وغير المتنفسات. فهو إذن غير طبيعي

والجواب أن يقال إنما يقال لحركة طبيعية لميل الطبيعة إليها وهذا يحدث على نحوين  
أحدهما أن تستكمل الحركة كلها من الطبيعة دون شيء من أفعال القوة الداركة كما أن التصعد  
حركة طبيعية للنار والنمو حركة طبيعية للحيوان والنبات والثاني ان تكون الطبيعة ماثلة إلى الحركة  
وان لم تستكمل إلا بالادراك لأن

حركة القوة الإدراكية والشوقية تُسند إلى الطبيعة على أنها المبدأ الأول كما مرّ في مب ١٠ ف ١ ومب ١٧ ف ٩ وبهذا المعنى قد يقال أيضاً لأفعال القوة الداركة كالتعقل والشعور والتذكر ولحركات الشوق الحيواني طبيعية وباعتبار هذا الضرب يجوز أن يقال للخوف طبيعيّ ويمتاز عن الخوف الغير الطبيعي بتغاير الموضوع فقد قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٥ ان من الخوف ما يتعلق بالشر المُفسد الذي تهرب منه الطبيعة لاشتهاء الوجود طبعاً وهذا الخوف يقال له طبيعي ومنه ما يتعلق بالشر المؤلم الذي لا ينافي الطبع بل شهوة الشوق وهذا الخوف ليس طبيعياً كما أن كلاً من المحبة والشهوة واللذة ينقسم إلى طبيعي وغير طبيعي على ما تقدم في مب ٣٠ ف ٣ ومب ٣١ ف ٧. واما على معنى الطبيعي الأول فيجب أن يُعلم ان بعض الانفعالات النفسانية قد يقال لها طبيعية كالمحبة والاشتهاء والرجاء وبعضها لا يجوز عليها ذلك وذلك لأن المحبة والبغض والاشتهاء والنفور تدل على ميل إلى طلب الخير والهرب من الشر وهذا الميل يرجع أيضاً إلى الشوق الطبيعي ولذلك كان بعض المحبة طبيعياً وجاز أن يوصف أيضاً على نحو ما بالاشتهاء والرجاء الأشياء الطبيعية الخالية عن الإدراك وأما ما سوى ذلك من الانفعالات النفسانية فتدل على حركات لا يكفي لها الميل الطبيعي أصلاً اما لأن حقيقة هذه الانفعالات تقتضي الشعور أو الإدراك كما مرّ في مب ٣١ ف ٤ ومب ٣٥ ف ١ من أن حقيقة اللذة والألم تقتضي الإدراك حتى ان من خلا عن الإدراك لم يجز وصفه بالالتذاد والتألم أو لأن هذه الحركات تقع على خلاف مُقتضى الميل الطبيعي كما أن اليأس يهرب من الخير بسبب صعوبة ما والخوف يهرب من مدافعة الشر المضاد وان كان ثمة ميل طبيعياً إلى ذلك ولهذا كانت غير المتنفسات لا توصف بهذه الانفعالات بوجه من الوجوه

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

### الفصل الرابع

في أن ما يذكر من أنواع الخوف هل هو صحيح

يُنخِطَى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن جعل الدمشقي للخوف في الدين المستقيم ك ٢ ب ١٥ ستة أنواع وهي التواني والحياء والخجل والتعجب والانشداه والحصر غير صحيح لأن الخوف يتعلق بالشر المؤلم كما قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٥ وهذا يستلزم كون أنواع الخوف محاذية لأنواع الألم. وأنواع الألم أربعة كما مرّ في مب ٣٥ ف ٨. فإذاً أنواع الخوف المحاذية لها يجب أن تكون أربعة فقط

٢ وأيضاً ما يقوم بفعلنا فهو مقدورٌ لنا. والخوف يتعلق بالشر المجاوز لقدرتنا كما تقدم في ف ٢ فإذاً ليس يجب أن يجعل التواني والحياء والخجل التي تتعلق بفعلنا أنواعاً للخوف

٣ وأيضاً ان الخوف يتعلق بالمستقبل كما تقدم في ف ١ و ٢. والخجل يتعلق بما قد أتت من القبيح كما قال غريغوريوس النيصي في كتاب طبيعة الإنسان ب ٢٠. فإذاً ليس الخجل نوعاً للخوف

٤ وأيضاً ليس يتعلق الخوف إلا بالشر. والتعجب والانشداه يتعلقان بالأمر العظيم والمستطرف خيراً كان أو شراً. فإذاً ليس من أنواع الخوف

٥ وأيضاً ان التعجب دعا الفلاسفة إلى طلب الحق كما في الإلهيات ك ١ ب ٢. والخوف لا يدعو إلى الطلب بل إلى الهرب. فإذاً ليس التعجب نوعاً للخوف

لكن يكفي لمعارضة ذلك قول الدمشقي وغريغوريوس النيصي في الموضوعين المتقدم ذكرهما والجواب أن يقال قد تقدم في ف ٢ ان الخوف يتعلق بالشر المستقبل الذي يفوت قدرة الخائف أي الذي تتعذر مدافعتة. وكما يجوز اعتبار خير الإنسان في فعله أو في الأشياء الخارجة كذلك يجوز اعتبار شرّه أيضاً. أما في فعله فيمكن الخوف

من شرين الأول التعب الموقر الطبيعة ومن هنا ينشأ التواني إذ ان الإنسان يهرب من الفعل خوفاً من التعب المفرط. والثاني القبح الموجب عيب الفاعل فان خيف قبح الفعل حين اتيانه فهو الحياء أو تعلق الخوف بالفعل القبيح المنقضي فهو الخجل. اما الشر القائم في الأشياء الخارجة فيُعجز الإنسان عن مدافعته من ثلاثة أوجهٍ أولاً بسبب عظمه أي متى استعظم الإنسان شراً دون أن يرى مناصاً منه وهذا هو التعجب وثانياً بسبب استطرفه أي متى عرض لنظر اعتبارنا شراً مستغرب فاستعظمه تصوّرنا وهذا هو الانشده الناشئ عن تصوّر أمرٍ غير مألوفٍ وثالثاً بسبب مفاجأته فيتعذر النظر في دفعه كالخوف من الرزايا المستقبلية وهذا يقال له الحصر

إذن أجيب على الأول بأن أنواع الألم التي تقدم ذكرها في مب ٣٥ ف ٨ لم تؤخذ بحسب اختلاف موضوعه بل بحسب معلولاته وباعتبار بعض حقائق خاصة فلا يجب من ثمه كونها محاذايةً لأنواع الخوف هذه المأخوذة بحسب قسمة موضوعه الخاصة

وعلى الثاني بأن الفعل باعتبار وقوعه فعلاً خاضعاً لقدرة الفاعل إلا انه يجوز أن يعتبر في الفعل شيءٌ مجاوزٌ قدرة الفاعل بسببه يهرب الفاعل من الفعل وبهذا الاعتبار جعل التواني والحياء والخجل أنواعاً للخوف

وعلى الثالث بأنه يجوز أن يُخاف من الفعل الماضي ما يترتب عليه في المستقبل من المذمة أو العار وبهذا الاعتبار يُجعل الخجل نوعاً للخوف

وعلى الرابع بأن ليس كل تعجبٍ وانشدهٍ يُجعلان من أنواع الخوف بل التعجب من الشر العظيم والانشده من الشر المستطرف. أو يقال كما يُهَرَّب بالتواني من النَّصَب المعلق على الفعل الخارج كذلك يُهَرَّب بالتعجب والانشده من صعوبة النظر العقلي في ما هو عظيمٌ ومستغربٌ خيراً كان أو شراً فتكون نسبة التعجب

والانشداه إلى فعل العقل كنسبة التواني إلى الفعل الخارج

وعلى الخامس بأن المتعجب يأبى أن يحكم في الحال في ما يتعجب منه خوفاً من الخطأ ولكنه يبحث عنه في الاستقبال والمنشده يخشى الحكم في الحال والبحث في الاستقبال ولهذا كان التعجب مبدأً للنظر الفلسفي والانشداه مانعاً منه



## المبحث الثاني والأربعون

### في موضوع الخوف - وفيه ستة فصول

ثم يجب النظر في موضوع الخوف والبحث في ذلك يدور على ست مسائل . ١ في أن موضوع الخوف هل هو الخير أو الشر . ٢ في أن موضوع الخوف هل هو شرّ الطبيعة . ٣ في أن الخوف هل يتعلق بشر الإثم . ٤ هل يجوز الخوف من الخوف نفسه . ٥ في أن الفواجئ هل هي ادعى إلى الخوف . ٦ في أن الأشياء التي لا دواء لها هل هي ادعى إلى الخوف

## الفصل الأول

### في أن موضوع الخوف هل هو الخير أو الشر

يُتَخَطَّى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن موضوع الخوف هو الخير فقد قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٣٣ «لا نخشى شيئاً إلا حذراً من فقد ما نحبهُ حاصلًا أو عدم إدراكه مرجوًّا» وما نحبهُ خيرٌ . فالخوف إذن يتعلق بالخير على أنه موضوعه

٢ وأيضاً قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٥ «التسلط والاستعلاء على الغير أمرٌ مخيف» وهذا خيرٌ . فالخير إذن موضوع الخوف

٣ وأيضاً يمتنع وجود شر في الله. وقد أمرنا أن نخاف الله كقوله في مز ٣٣: ١٠ «اتقوا الله يا قديسيه» فإذا الخوف أيضاً يتعلق بالخير

لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ١٢ «الخوف يتعلق بالشر  
المستقبل»

والجواب أن يُقال إنَّ الخوف حركةٌ للقوة الشوقية. والطلب والهرب هما إلى القوة الشوقية كما  
في الخلقيات ك ٦ ب ٢ وإنما يُطلب الخير وإنما يُهرب من الشر. فإذا كل حركةٍ في القوة الشوقية  
تفيد الطلب فموضوعها خيرٌ ما وكل حركةٍ تفيد الهرب فموضوعها الشر ولما كان الخوف يفيد نوعاً  
من الهرب كان يتعلق أولاً وبالذات بالشر على أنه موضوعه الخاص ولكنه يجوز أيضاً أن يتعلق  
بالخير باعتبار نسبه إلى الشر وهذه النسبة يجوز أن تكون على نحوين أولاً من حيث ينعدم الخير  
بالشر وإنما يكون شيءٌ شراً من حيث ينعدم به الخير ولهذا متى هُرب من الشر لكونه شراً يلزم أنه  
يُهرب منه لكونه ينعدم به الخير الذي يُطلب بالمحبة وبناءً على هذا قال اوغسطينوس في الموضوع  
المتقدم ذكره ان ليس للخوف سببٌ سوى فقد الخير المحبوب. وثانياً من حيث يكون الخير علّةً للشر  
أي من حيث يمكن لخير أن يحدث بقوته ضرراً في الخير المحبوب. ولهذا فكما ان الرجاء يتعلق  
بأمرين على ما تقدم في مب ٤٠ ف ٧ وهما الخير المرجو وما يُرجى به نيّله كذلك الخوف يتعلق  
بأمرين وهما الشر المهروب منه والخير الذي يستطيع بقوته انزال الشر. ومن هذا القبيل خوف  
الإنسان من الله من حيث يستطيع أن ينزل به عقاباً روحانياً أو جسمانياً. ومنه أيضاً الخوف من  
سلطة الإنسان ولا سيما متى كانت مؤذية أو جائزة لسهولة إيقاعها الضرر حينئذٍ. ومنه الخوف من  
التوقف على الغير أي من الاعتماد عليه بحيث يكون في قدرته انزال الضرر بنا كما يخاف الإنسان  
ممن كان مطلعاً على جنايته حذراً من أن يفشي أمرها

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات



## الفصلُ الثَّاني

في أنّ الشر الطبيعي هل هو موضوعٌ للخوف

يُنخِطَى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أنّ الخوف ليس يتعلق بالشر الطبيعي فقد قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٥ «الخوف يدعو إلى الاستشارة» وما يحدث عن الطبيعة لا نستشير فيه اهداً كما في الخليقات ك ٣ ب ٣. فالخوف إذن ليس يتعلق بالشر الطبيعي

٢ وأيضاً ان الإنسان معرّض دائماً للآفات الطبيعية كالموت ونحوه فلو كان الخوف يتعلق بمثل هذه الشرور لوجب أن يكون الإنسان في حال خوفٍ دائمٍ

٣ وأيضاً ان الطبيعة لا تحرك إلى المتضادات. والشر الطبيعي يصدر عن الطبيعة فإذا هرب الإنسان منه بالخوف ليس يصدر عن الطبيعة. فإذا ليس يتعلق الخوف الطبيعي بالشر الطبيعي بل يظهر انه من جملة الشرور الطبيعية

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخليقات ك ٣ ب ٦ «أهول شيء الموت» وهو شرٌّ

طبيعيٌّ

والجواب أن يُقال إنّ الخوف يحصل عن تخيل شرٍّ مستقبلٍ مفسدٍ أو مؤلمٍ كما قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٥ وكما أن الشر المؤلم ما كان مضاداً للإرادة كذلك الشر المفسد ما كان مضاداً للطبيعة وهذا هو الشر الطبيعي فإذا يجوز تعلق الخوف بالشر الطبيعي. لكن يجب أن يُعلم أن الشر الطبيعي قد يكون صادراً عن علةٍ طبيعيةٍ وحينئذٍ يقال له شرٌّ طبيعي ليس لحرمانه خيراً طبيعياً فقط بل لكونه معلولاً للطبيعة أيضاً كالموت الطبيعي ونحوه من الآفات وقد يكون صادراً عن علةٍ غير طبيعية كالموت المنزّل قسراً بقوة المضطهد. وهو في كلا الحالين يُخشى ولا يُخشى باعتبارين لأنه لما كان الخوف يحصل عن تخيل الشر المستقبل كما قال الفيلسوف في الموضوع المتقدم ذكره كان ما يرفع هذا

التخيل ينفي الخوف أيضاً. والشر المستقبل انما يظهر انه لن يقع لأمرين أحدهما كونه بعيداً فنعتبره لذلك كأنه لن يقع فلا نخشاه أصلاً أو نخشاه قليلاً فقد قال الفيلسوف في الموضوع المذكور «ما كان بعيداً جداً فلا يُخشى فإن الناس طرّاً يعلمون انهم سيموتون ولكن لعدم دنو الأجل لا يبالون به» والثاني ضرورة وقوعه حتى يخال انه واقع في الحال وعليه قول الفيلسوف هناك «من يُقَطِّع رأسه لا يخاف لاعتباره ان لا بدّ من موته» اما الذي يخاف فلا بد أن يكون لديه شيء من رجاء التخلص. وعلى هذا فالشر الطبيعي لا يُخشى إذ لا يُعتبر انه سيقع اما إذا اعتُبر الشر الطبيعي المُفَسِّد قريب الوقوع ولكن مع شيء من رجاء التخلص منه فيكون حينئذٍ موضوعاً للخوف

إذا أُجيب على الأول بأن الشر الطبيعي قد لا يصدر عن الطبيعة كما مرّ في جرم الفصل على أنه متى صدر عن الطبيعة إذا امتنع دفعه رأساً لا يمتنع تأجيله وعلى هذا الرجاء تجوز الاستشارة في دفعه

وعلى الثاني بأن الإنسان وان تعرّض دائماً للشر الطبيعي لكنه لا تعرّض له دائماً عن قرب فلا يخشاه دائماً

وعلى الثالث بأن الموت وسائر الآفات الطبيعية تصدر عن الطبيعة الكلية واما الطبيعة الجزئية فتتفر منها ما استطاعت. وعن ميل الطبيعة الجزئية يحصل الألم والاعتنام من هذه الشرور متى كانت واقعة في الحال والخوف متى كانت قريبة الوقوع

### الفصل الثالث

في أنّ الخوف هل يتعلق بشر الاثم

يُنْتَخَطَى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أنّ الخوف يجوز تعلقه بشر الاثم فقد قال اوغسطينوس

في كلامه على قانون يوحنا ٩ «العفة تحمل الإنسان على الخوف

من مفارقة الله» وليس يفرق بين الإنسان والله سوى الذنب كقوله في اش ٥٩: ٢ «آثامكم فرقت بينكم وبين الحكم» فإذا يجوز تعلق الخوف بشر الاثم

٢ وأيضاً قال توليوس في المسائل التسكولوجية ك ٤ «إنما نخشى واقعاً في الاستقبال ما نتألم منه واقعاً في الحال» ويجوز أن يتألم الإنسان من شر الاثم. فإذا يجوز أن يخشاه أيضاً

٣ وأيضاً ان الرجاء مقابل للخوف وهو يجوز تعلقه بخير الفضيلة كما يتضح من قول الفيلسوف في الخقيات ك ٩ ب ٤ ومن قول الرسول في غلا ٥: ١٠ «اني لوثق بكم في الرب انكم لا ترتأون شيئاً آخر» فيجوز إذن أيضاً أن يتعلق الخوف بشر الاثم

٤ وأيضاً ان الخجل ضرب من الخوف كما مر في م ب ١ ف ٤. والخجل يتعلق بالفعل القبيح الذي هو شر الاثم. فكذا الخوف أيضاً

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٥ «لا يتعلق الخوف بجميع الشرور كما لو كان إنساناً باغياً أو متوانياً»

والجواب أن يُقال كما أن موضوع الرجاء هو الخير المستقبل الشاق الممكن الحصول كذلك موضوع الخوف هو الشر المستقبل المتعسر الاندفاع على ما تقدم في م ب ٤٠ ف ١ ومب ٤١ ف ٢. ومن ذلك يتحصل ان ما كان خاضعاً مطلقاً لقدرتنا وإرادتنا لا يتضمن حقيقة المخيف بل إنما المخيف ما كان معلولاً لعلّة خارجية. وشر الاثم إنما هو معلول حقيقة للإرادة الإنسانية فلا يتضمن في الحقيقة حقيقة المخيف إلا انه لما كان يمكن انعطاف الإرادة بشيء خارج إلى الخطأ فإذا كان لذلك العاطف قوة عظيمة على عطفها جاز الخوف حينئذ من شر الاثم لاعتبار صدوره عن علّة خارجية كما لو خاف إنسان معاشرة الأشرار لئلا يجزّوه إلى الخطاء. على أن الإنسان في هذه الحال يخشى في الحقيقة إغراء الأشرار لا

الاثم باعتباره في نفسه أي من حيث هو إراديٌّ إذ لا يكون بهذا الاعتبار موضوعاً للخوف  
إذاً أُجيب على الأول بأن مفارقة الله عقابٌ مترتبٌ على الخطيئة وكل عقابٍ فانه يصدر  
على نحوٍ ما عن علةٍ خارجة

وعلى الثاني بأن الألم والخوف يجتمعان من وجه أي من حيث يتعلق كلاهما بالشر  
ويفترقان من وجهين أولاً من حيث ان الألم يتعلق بالشر الحاضر والخوف يتعلق بالشر المستقبل  
وثانياً من حيث ان الألم لكونه في الشهوانية يتعلق بمطلق الشر فيجوز أن يكون موضوعه كل شر  
صغيراً أو كبيراً والخوف لكونه في الغضبية يتعلق بالشر متى قارنه شيءٌ من المشقة أو الصعوبة  
وهذه ترتفع متى كان شيءٌ خاضعاً للإرادة. فإذاً لسنا نخشى وقوع كل ما نتألم منه واقعاً في الحال  
بل إنما نخشى وقوع بعضه وهو ما كان منه شاقاً

وعلى الثالث بأن الرجاء إنما يتعلق بالخير الذي يمكن للإنسان نيله والإنسان يستطيع نيل  
الخير اما بنفسه أو بغيره ولهذا جاز أن يتعلق الرجاء بفعل الفضيلة القائم في قدرتنا. واما الخوف  
فإنما يتعلق بالشر الذي ليس خاضعاً لقدرتنا ولهذا كان الشر المخوف لا يصدر إلا عن علةٍ خارجة  
واما الخير المرجو فيجوز صدوره عن علةٍ داخلية أو خارجة

وعلى الرابع بأنه قد تقدم في مب ٤١ ف ٤ ان الخجل ليس خوفاً من فعل الخطيئة في نفسه  
بل مما يتعلق عليه من القباحة أو المعرة الصادرة عن علةٍ خارجة

### الفصلُ الرَّابِعُ

هل يجوز الخوف من الخوف نفسه

يُتَخَطَّى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أنه لا يجوز الخوف من الخوف لأن كل ما يتعلق به  
الخوف فانه بالخوف يصاب من أن يُفقد كما ان من يخاف على صحته

فإنه يصونها بخوفه. فلو كان يخاف من الخوف لكان الإنسان بخوفه يقى نفسه من الخوف وهذا خلف في ما يظهر

٢ وأيضاً ان الخوف ضرب من الهرب. وليس شيء يهرب من نفسه. فإذا ليس يتعلق الخوف بالخوف

٣ وأيضاً ان الخوف يتعلق بالمستقبل. ومن يخاف فالخوف حاصل عنده. فإذا يمتنع خوفه من الخوف

لكن يعارض ذلك ان الإنسان يستطيع أن يحب المحبة وأن يتألم من الألم. فإذا بجامع الحجة يقدر أن يخاف من الخوف

والجواب أن يقال إنما يتضمن حقيقة المخيف ما يصدر عن علة خارجية لا ما يصدر عن إرادتنا كما تقدم في الفصل الأنف. والخوف من جهة يصدر عن علة خارجية ومن جهة يخضع للإرادة. فيصدر عن علة خارجية من حيث هو انفعالاً ناشئاً عن تخيل شر قريب الوقوع وبهذا الاعتبار يجوز أن يخاف الإنسان من الخوف أي من أن يضطر إلى الخوف بسبب مفاجأة شر جسيم. ويخضع للإرادة من حيث أن الشوق الأدنى ينقاد للعقل فيقدر الإنسان أن يدفع الخوف وبهذا الاعتبار يمتنع الخوف من الخوف كما قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٣٣. الا انه لما كان يمكن لبعض ان يستند على ما يورده من الأدلة في إثبات أن الخوف لا يُخاف منه بوجه من الوجوه وجب الجواب عليها

إذاً أوجب على الأول بأن الخوف ليس كله واحداً بل هناك مخاوف مختلفة باختلاف المخوفات فلا يمتنع أن يصون الإنسان نفسه بخوفٍ عن خوفٍ آخر وهكذا يقى نفسه من خوفٍ ليس فيه

وعلى الثاني بانه لما كان الخوف الذي به يُخاف الشر المتوقع غيراً والخوف الذي به يُخاف الخوف من الشر المتوقع غيراً لم يلزم هرب الشيء من نفسه أو كون

شيءٍ عين الهرب من نفسه

وعلى الثالث بأن الإنسان بسبب ما تقدم من اختلاف المخاوف يستطيع أن يخاف من  
الخوف المستقبل بالخوف الحاضر

### الفصل الخامس

في أنّ الفواجئ هل هي أدعى إلى الخوف

يُنخِطَى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أنّ الخوارق والفواجئ ليست أدعى إلى الخوف فكما  
يتعلق الرجاء بالخير كذلك يتعلق الخوف بالشر. والتجربة مدعاة إلى زيادة الرجاء في الخيرات. فهي  
إذاً مدعاة إلى زيادة الخوف في الشرور أيضاً

٢ وأيضاً قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٥ «ان ذوي الحلم والدهاء ادعى إلى الخوف  
من النزقين» ومعلوم ان النزقين تحدث فيهم حركات فجائية أكثر. فالخوف إذن من الفواجئ أقل  
٣ وأيضاً ان الفواجئ أقل مجالاً للنظر. وزيادة الخوف من أمرٍ على قدر زيادة النظر فيه  
وعلى هذا قول الفيلسوف في الخليقات ك ٣ ب ٨ «ان بعضاً يظهرون شجعاناً بسبب جهلهم ولو  
عرفوا ان الأمر على خلاف ما يظنون لهربوا» فالخوف إذن من الفواجئ أقل  
لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في اعترافاته ك ٢ ب ٦ «الخوف يحتاط لصيانة  
المستحبات فيكره الخوارق والفواجئ المضادة لها»

والجواب أن يُقال إن موضوع الخوف هو الشر القريب الوقوع والمتعسر الاندفاع كما تقدم في  
ف ٣. ومنشأ هذا التعسر أمران جسامه الشر وضعف الخائف وكون شيءٍ خارقاً ومفاجئاً يساعد  
على كليهما اما على الأول فمن حيث ان الشر المتوقع يظهر أعظم لأن جميع الخيرات أو الشرور  
الجسمانية كلما أمعنَ فيها نظر الاعتبار ظهرت أحقر وعلى هذا فكما أن الألم من الشر الحاضر  
يخف بطول مدته كما

قال توليوس في المسائل التوسكولانية ك ٣ كذلك الخوف من الشر المستقبل يقل بسابق الامعان فيه  
واما على الثاني فلأنه لا يمكّن الإنسان مما يقدر عليه من تهيئة الوسائل لدفع الشر المستقبل لأنه  
متى وقع فجأة امتنع الوصول إليها

إذا أُجيب على الأول بأن موضوع الرجاء هو الخير الذي يمكن للراحي نيله ولذا فما يزيد  
قدرة الإنسان من شأنه أن يزيد فيه الرجاء وبجامع الحجة يقلل فيه الخوف لأن موضوع الخوف هو  
الشر المتعسر الاندفاع وعلى هذا لما كانت التجربة تجعل الإنسان أقدر على الفعل كانت كما تزيد  
الرجاء تقلل الخوف

وعلى الثاني بأن النزقين لا يكظمون غيظهم فلا يكون ما يحصل عنهم من الأذى فجائياً  
بحيث لا يُرى قبل وقوعه واما ذوو الحلم والدهاء فيكظمون غيظهم فلا يمكن رؤية ما يصدر عنهم  
من الأذى قبل وقوعه بل يقع فجأة ولهذا قال الفيلسوف ان هؤلاء ادعى إلى الخوف

وعلى الثالث بأن الخيرات أو الشرور الجسمانية تظهر بالذات أعظم في أول الأمر لأن كل  
شيء يظهر بحداءٍ ضده أعظم ولذلك متى انتقل إنسانٌ بعتةً من حال الفقر إلى حال الغنى زاد لديه  
اعتبار الغنى بسبب ما تقدمه من الفقر وبالعكس ذلك إذا صار الأغنياء بعتةً إلى حال الفقر كان الفقر  
لديهم أقبح ولأجل ذلك كان الشر المفاجئ ادعى إلى الخوف لأنه يظهر شراً أعظم. إلا انه قد يحدث  
لعارضٍ ان يخفى عظم الشر كما لو كمن الأعداء في مكانٍ وحينئذٍ لا شك ان الشر يصير بامعان  
النظر ادعى إلى الخوف

### الفصل السادس

في أنّ الشرور التي لا دواء لها هل هي ادعى إلى الخوف  
يُتخطى إلى السادس بأن يقال: يظهر أنّ الشرور التي لا دواء لها ليست ادعى إلى الخوف  
إذ لا بدّ في الخوف من بقاء شيءٍ من رجاء النجاة كما تقدم في ف ٢.

والشرور التي لا دواء لها لا يبقى معها شيءٌ من رجاءِ النجاة. فهي إذن لا يتعلق بها الخوف بوجهٍ  
٢ وأيضاً ان شر الموت لا يمكن دفعه بشيءٍ إذ يتعذر طبعاً العود من الموت إلى الحياة.  
وهو مع ذلك ليس بالشر الأشد هولاً كما قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٥ فإذا ليست الشرور  
التي لا دواء لها ادعى إلى الخوف

٣ وأيضاً قال الفيلسوف في الخليقات ك ١ ب ٦ «ليس الأطول مدةً خيراً مما مدته يومٌ واحدٌ  
ولا الباقي خيراً من الفاني» فإذا بجامع الحجة ليس شرّاً منه أيضاً. والشرور التي لا دواء لها لا  
تفترق عن غيرها إلا في طول المدة أو البقاء فهي إذن ليست بسبب ذلك أقبح أو ادعى إلى الخوف  
لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٥ «أهول الأشياء ما إذا عراه فساد  
تعذر أو تعسر اصلاحه»

والجواب أن يُقال إنَّ موضوع الخوف هو الشر فما يزداد به الشر يزداد به الخوف. والشر  
ليس يزداد من جهة حقيقته النوعية فقط بل من جهة ظروفه أيضاً كما يظهر مما أسلفناه في مب  
١٨ ف ٣. ومن جملة الظروف التي يظهر انها ادعى إلى زيادة الشر طول المدة أو البقاء لأن ما  
يحصل في الزمان يتعذر على نحوٍ ما بمدى الزمان وعلى هذا فإذا كان التألم من أمرٍ في مدةٍ معينة  
من الزمان شرّاً اعتبر التألم منه في ضعفٍ تلك المدة شرّاً مضاعفاً وهكذا يكون التألم منه في زمانٍ  
غير متناهٍ أي أبداً داعياً إلى زيادةٍ غير متناهية على نحوٍ ما. وأما الشرور التي يتعذر أو يتعسر  
مداواتها بعد وقوعها فتعتبر دائمة أو مستطيلة وبذلك تصير مخيفةً للغاية

إذا أُجيب على الأول بأن دواء الشر على ضربين احدهما ما به يُمنع وقوع الشر المستقبل  
وهذا إذا ارتفع يرتفع الرجاء فيرتفع الخوف أيضاً وليس مقصوداً في كلامنا هنا والثاني ما به يندفع  
الشر الحاضر وعلى هذا كلامنا



وعلى الثاني بأن الموت وإن لم يكن له دواءٌ إلا أنه لعدم قرب حلوله لا يتعلق به الخوف كما تقدم في مب ٢

وعلى الثالث بأن كلام الفيلسوف هناك على الخير بالذات وهو ما كان خيراً في حقيقته النوعية وبهذا الاعتبار لا يكون شيءٌ خيراً من سواه بسبب طول مدته أو بقاءه بل بسبب طبيعته



### المبحث الثالث والأربعون

#### في علة الخوف - وفيه فصلان

ثم يجب النظر في علة الخوف ومدار البحث في ذلك على مسألتين . ١ في أن المحبة هل هي علة للخوف . ٢ في أن الضعف هل هو علة للخوف

### الفصل الأول

#### في أن المحبة هل هي علة للخوف

يُنْتَخَى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن المحبة ليست علة للخوف لأن ما يجلب شيئاً فهو علة له. والخوف يجلب محبة القريب كما قال اوغسطينوس في كلامه على رسالة يوحنا الأولى القانونية. فالخوف إذن علة للمحبة دون العكس

٢ وأيضاً قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٥ «أدعى الناس إلى الخوف من نتوقع منهم قرب انزال بعض الشرور بنا» وتوقعنا الشر من بعض الناس أدعى لنا إلى بغضهم منه إلى محبتهم. فالخوف إذن يصدر بالأولى عن البغض لا عن المحبة

٣ وأيضاً قد تقدم في المبحث الأنف ف ٣ ان ما يصدر عن أنفسنا لا يتضمن حقيقة المخيف. وما يصدر عن المحبة هو أخص ما يصدر عن داخل القلب. فالخوف إذن ليس يصدر عن المحبة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٣٣ «لا مرأى في

أنه ليس لنا سبب للخوف إلا فقد ما نحبه حاصلاً وعدم إدراكه مرجوًّا» فإذا كل خوفٍ إنما يصدر عن محبتنا لشيءٍ. فالمحبة إذن علةٌ للخوف

والجواب أن يُقال إنَّ نسبة موضوعات الانفعالات النفسانية إليها كنسبة الصُور إلى الأشياء الطبيعية أو الصناعية لأن الانفعالات النفسانية تستفيد الحقيقة النوعية من موضوعاتها كما تستفيد الأشياء المذكورة من صُورها فإذا كما أن كل ما كان علةً للصورة فهو علةٌ للشيء المنقوم بها كذلك أيضاً كل ما كان علةً للموضوع بطريقةٍ ما فهو علةٌ للانفعال. وقد يكون شيءٌ علةً للموضوع اما بطريق العلة المؤثرة أو بطريق العلة الهيولانية فان موضوع اللذة مثلاً هو الخير الظاهري الملائم المتصل وعلته المؤثرة هي ما يفعل اتصال ذلك الخير أو خيريته أو ظاهريته وعلته الهيولانية هي الملكة أو مطلق الاستعداد الذي بحسبه يصير ذلك الخير المتصل بإنسانٍ ملائماً له أو ظاهرياً. إذا تمهد ذلك فموضوع الخوف هو الشر الاعتباري المستقبل القريب الذي يتعسر دفعه ولذلك كان ما يقدر أن يُنزله علةً مؤثرة لموضوع الخوف وهكذا علةٌ للخوف أيضاً وما به يستعد الإنسان لكون شيءٍ شراً له علةً هيولانيةً للخوف وموضوعه والمحبة علةٌ للخوف من هذا القبيل لأن محبة الإنسان لخيرٍ تستلزم أن يكون ما يزيله شراً له فيخافه على أنه شرٌّ

إذا أُجيب على الأول بأنه قد تقدم في المبحث الأنف أن الخوف يتعلق ذاتاً وأولاً بالشر الذي يهرب منه المقابل لخيرٍ محبوب وثانياً بما يسبب حدوث ذلك الشر وبهذا الاعتبار قد تصدر المحبة أحياناً بالعرض عن الخوف أي من حيث أن الإنسان لخوفه من عقاب الله يرضى وأمره وهكذا يأخذ في الرجاء والرجاء يجلب المحبة كما مرَّ في مب ٤٠ ف ٧

وعلى الثاني بأن من نتوقع منه الشرور نبغضه في أول الأمر إلا أنه بعد أن نأخذ في رجاء الخيرات منه نأخذ حينئذٍ في محبته. وأما الخير الذي يصاده

الشر المخوف فقد كان محبوباً منذ الأول

وعلى الثالث بأن هذا الاعتراض إنما يتجه على ما هو علة مؤثرة للشر المخيف. والمحبة  
علة هيولانية له كما تقدم في جرم الفصل

### الفصل الثاني

في أنّ الضعف هل هو علة للخوف

يُتَخَطَّى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أنّ الضعف ليس علة للخوف لأن أعظم ما يُخاف من  
ذوي القوة. والضعف مضادٌ للقوة. فليس إذاً علة للخوف

٢ وأيضاً ان الذين تُضْرَب أعناقهم هم في غاية الضعف. وهؤلاء لا يخافون كما قال  
الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٥. فإذاً ليس الضعف علة للخوف

٣ وأيضاً ان المحاربة تنشأ عن الشجاعة لا عن الضعف. والمحاربون يخافون من يحاربونهم  
كما قال الفيلسوف في الموضوع المتقدم ذكره. فإذاً ليس الضعف علة للخوف

لكن يعارض ذلك ان علل المتضادات متضادة. والغنى والقوة البدنية ووفرة الأصدقاء  
والسلطة تنفي الخوف كما قال الفيلسوف في الموضوع المذكور. فالخوف إذن ينشأ عن ضعف هذه  
الأمر

والجواب أن يقال يجوز أن يعتبر للخوف علتان كما تقدم في الفصل الآنف احدهما بطريق  
الاستعداد الهيولاني من جهة الخائف والأخرى بطريق العلة المؤثرة من جهة المخوف فإذا أُعْتَبِرَت  
الأولى فالضعف هو بالذات علة للخوف إذاً إنما يتعسر على الإنسان دفع الشر القريب بسبب  
ضعف في قدرته غير ان الضعف لا يكون علة للخوف إلا متى كان في درجة ما فان الضعف الذي  
يتسبب عنه خوف الشر المستقبل أقل من الضعف المترتب على الشر الحاضر الذي يتعلق به الألم  
وهذا يكون أعظم أيضاً إذا ارتفع به رأساً الشعور بالشر أو

محبة الخير الذي يُخاف ضده. وإذا اعتُبرت الثانية فالقدرة والقوة البدنية هي بالذات علة للخوف إذ إنما يتعذر دفع معلول ما يُتصوّر انه مضرّ من طريق كونه قوياً إلا انه قد يحدث بالعرض أن ينشأ الخوف عن ضعف ما من هذه الجهة من حيث انه قد يحدث عن ضعف ما ان يريد إنسان انزال الضرر اما جوراً أو لكونه تضرّر من قبل أو خوفاً من أن يتضرّر

إذا أُجيب على الأول بأن ذلك الاعتراض إنما يتجه على علة الخوف من جهة العلة المؤثرة وعلى الثاني بأن الذين تُضرب اعناقهم يفعلون حالاً من الشر الحاضر فيكون ذلك الضعف مجاوزاً مقدار الخوف

وعلى الثالث بأن المحاربين يخافون لا بسبب القوة التي يمكن أن يحاربوا بها بل بسبب ضعف القوة مما يجعلهم أن لا يتقوا من أنفسهم بالظفر



### المبحثُ الرابعُ والأربعون

#### في معلولات الخوف - وفيه أربعة فصول

ثم ينبغي النظر في معلولات الخوف والبحث في ذلك يدور على أربع مسائل . ١ في أنّ الخوف هل يحدث انقباضاً . ٢ هل يحدث المشورة . ٣ هل يحدث الرعدة . ٤ هل يمنع عن الفعل

### الفصلُ الأوّلُ

#### في أنّ الخوف هل يحدث انقباضاً

يُنخِطى إلى الأول بأن يقال: يظهر أنّ الخوف لا يحدث انقباضاً لأن الانقباض تجتمع به الحرارة والأرواح الحيوانية إلى الباطن. وغزارة الحرارة والأرواح الحيوانية في الباطن يعتز بها القلب فيبعث على اقتحام الأمور كما يظهر في الغضاب. والخوف يحدث فيه ضد ذلك. فهو إذن لا يحدث انقباضاً

٢ وأيضاً متى غزرت الحرارة والأرواح الحيوانية في الباطن بالانقباض اندفع الإنسان إلى المجاهرة بصوته كما يظهر في المتألمين. والخائفون لا يجهرون بصوتهم بل بالحري يتولاهم الصمت. فالخوف إذن لا يُحدث انقباضاً

٣ وأيضاً ان الخجل ضربٌ من الخوف كما تقدم في مب ٤١ ف ٤. والذين يتولاهم الخجل تحمراً وجوههم كما قال توليوس في المسائل التوسكولانية ك ٤ والفيلسوف في الخلقيات ك ٤. وحمرة الوجه لا تدل على الانقباض بل على ضده. فإذا ليس الانقباض معلولاً للخوف لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في الدين المستقيم ك ٣ ب ٢٣ «الخوف قوة بطريق الانقباض»

والجواب أن يُقال إنَّ حركة القوة الشوقية في الانفعالات النفسانية بمنزلة جزئها الصوري والتأثر الجسماني بمنزلة جزئها المادي كما تقدم في مب ٢٨ ف ٥ وكلاهما متعادلان فالتأثر الجسماني يحصل مشابهاً ومطابقاً للحركة الشوقية. على أن الخوف باعتبار حركة الشوق الحيوانية يُحدث انقباضاً وتحقيق ذلك ان الخوف ينشأ عن تخيلٍ شرٍّ قريبٍ يتعسر دفعه كما تقدم في مب ٤١ ف ٢ وتعسر دفع شيءٍ ينشأ عن ضعف القوة كما تقدم في المبحث الأنف ف ٢ وكلما كانت القوة أضعف كانت أقل تناولاً ولذلك كان يحصل عن التصور الذي يُحدث الخوف انقباضٌ في الشوق. فانا نشاهد في المائتين مثلاً ان الطبيعة تنقبض إلى الباطن بسبب ضعف القوة ونشاهد أيضاً انه متى تولى الخوف أهل مدينة انكفأوا عن الخارج وفرعوا إلى داخل المدينة ما استطاعوا وعلى مثال هذا الانقباض في الشوق الحيواني يحصل أيضاً في الخوف من جهة البدن انقباض الحرارة والأرواح الحيوانية إلى الباطن

إذا أُجيب على الأول بأن الأرواح الحيوانية وان انقبضت في الخائفين من

الخارج إلى الداخل إلا ان حركتها ليست في الغضاب والخائفين واحدةً بعينها كما قال الفيلسوف في مشكلاته ق ٢٧ مش ٣ فهي في الغضاب تحصل باطناً من الأدنى إلى الأعلى بسبب ما يحصل عن شهوة الانتقام من الحرارة ورقة الأرواح الحيوانية فتجتمع الأرواح الحيوانية والحرارة حول القلب ومن ذلك يحصل في الغضاب نشاطٌ وتهوُّرٌ إلى اقتحام الأمور . وأما الخائفون فنتحرك فيهم الأرواح الحيوانية من الأعلى إلى الأدنى بسبب البرودة المكثفة التي تحصل عن تصور ضعف القوة فلا تتكرر بها الحرارة والأرواح الحيوانية حول القلب بل تترد عنه ولهذا لم يكن من شأن الخائفين الإقدام بل الإحجام

وعلى الثاني بأن الاستعانة بكل وسيلة ممكنة على دفع المكروه الحاضر المُحدث الألم طبيعياً لكل متألم إنساناً كان أو بهيماً ومن ثمه نرى الحيوانات العجم المتألّمة تضرب بلُحيّها أو بقرونها . وأعظم ما تستعين به الحيوانات على كل شيء هو الحرارة والروح الحيواني ولذا كانت الطبيعة في حال الألم تحفظ الحرارة والروح الحيواني في داخلها حتى تستعين بهما على دفع المكروه وعلى هذا قول الفيلسوف في كتاب المشكلات انه متى تكثرت في الداخل الأرواح الحيوانية والحرارة فلا بد أن تبرز بالصوت ولهذا لا يكاد المتألّمون يتمالكون من الصياح . وأما في الخائفين فحركة الحرارة الباطنة والأرواح الحيوانية تحصل من القلب إلى الجهة السفلى كما تقدم قريباً فيحول الخوف دون تكوين الصوت الذي يحصل بابرار الأرواح الحيوانية إلى الجهة العليا بالفم ولهذا كان الخوف يُحدث السكوت والرعدة أيضاً كما قال الفيلسوف في كتاب المشكلات

وعلى الثالث بأن اخطار الموت ليست مضادةً للشوق الحيواني فقط بل للطبيعة أيضاً ولذلك ليس يحصل في الخوف منها انقباض من جهة الشوق فقط بل من جهة الطبيعة الجسمانية أيضاً فان الحيوان متى تصوّر الموت انقبضت فيه الحرارة

إلى الداخل كما لو أشفى عن الموت حقيقةً ولذلك تصفرُّ وجوه الخائفين من الموت كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٦ ب ٩. وأما الشر الذي يخشاه الخجل فليس مضاداً للطبيعة بل للشوق الحيواني فقط ولذلك يُحدث شيئاً من الانقباض في الشوق الحيواني لا في الطبيعة الجسمانية بل ان النفس لانقباضها في ذاتها على نحو ما تتفرغ لتحريك الأرواح الحيوانية والحرارة فتنتشر إلى الخارج ومن ذلك يحدث احمرار وجوه الذين يخلون

## الفصل الثاني

### في أنّ الخوف هل يُحدث المشورة

يُتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أنّ الخوف ليس يُحدث المشورة إذ ليس من شأن واحدٍ بعينه أن يُحدث المشورة وأن يمنعها. والخوف يمنع المشورة لأن كل انفعالٍ يكدر السكينة المقتضاة لإعمال الفكر. فالخوف إذن ليس يُحدث المشورة

٢ وأيضاً ان المشورة هي فعل العقل الناظر في المستقبلات والمتدبر لها. ومن الخوف «ما يقلقل الأفكار ويخرج بالعقل عن مستقره» كما قال توليوس في المسائل التسكولانية ك ٤. فالخوف إذن ليس يُحدث المشورة بل بالأحرى يمنع منها

٣ وأيضاً كما يُستعان بالمشورة على دفع الشرور كذلك يستعان بها على إدراك الخيرات أيضاً وكما أن الخوف يتعلق بالشرور المقصود اجتنابها كذلك الرجاء يتعلق بالخيرات المقصود إدراكها. فإذاً ليس الخوف أدعى إلى المشورة من الرجاء

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٥ «الخوف يُحدث المشورة»

والجواب أن يُقال إنَّ اريد بالمشورة الاستشارة فالخوف يُحدث المشورة إذ إنما

نستشير في جلائل الأمور التي لا نثق فيها من أنفسنا كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ٣ والأمور التي تُخاف ليست شروراً على وجه الإطلاق بل هي شرورٌ عظيمة من بعض الوجوه أولاً لاعتبار تعسر دفعها وثانياً لاعتبار قرب حدوثها كما تقدم في مب ٤٢ ف ٢ ولذلك كان الناس يستشيرون بالأخص عندما يتولاهم الخوف. وان أريد بالمشورة حسن الإشارة فلا الخوف ولا غيره من الانفعالات يُحدث المشورة لأن الإنسان المنفعل بانفعالٍ ما يرى الشيء أكثر أو أقل مما هو في الحقيقة كما أن من يجب شيئاً يراه أفضل ما هو في نفسه ومن يخاف شيئاً يراه أهول مما هو في الحقيقة وهكذا كل انفعالٍ فمن شأنه أن يمنع من حسن الإشارة بسبب عدم استقامة الحكم

وبذلك يتضح الجواب على الأول

وعلى الثاني بأنه كلما كان الانفعال أشدَّ كان امنع للإنسان المنفعل به ولذلك متى كان الخوف شديداً التمس الإنسان المشورة إلا أن اضطراب أفكاره يمنعه عن الاهتداء إليها وأما متى كان الخوف يسيراً يبعث صاحبه إلى الاستشارة ولا يشوش العقل كثيراً فقد يساعد أيضاً على حسن الاستشارة باعتبار ما يدعو إليه من التماس المشورة

وعلى الثالث بأن الرجاء أيضاً يُحدث المشورة إذ ليس أحدٌ يستشير في ما ييأس منه على ما قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٥ كما لا يستشير في ما كان مستحيلاً على ما قال في الخلقيات ك ٣ ب ٣. إلا أن الخوف ادعى إلى المشورة من الرجاء لأن الرجاء يتعلق بالخير باعتبار إمكان حصوله والخوف يتعلق بالشر باعتبار تعسر دفعه فيكون الخوف منظوراً فيه إلى حقيقة المتعسر أكثر من الرجاء ومن شأننا أن نستشير في الأمور العسيرة ولا سيما التي لا نثق فيها من أنفسنا كما تقدم في جرم الفصل



### الفصل الثالث

#### في أنّ الخوف هل يحدث الرعدة

يُنخِطَى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أنّ الرعدة ليست معلولاً للخوف لأنها تنشأ عن البرد فإننا نجد المقرورين يرتعدون. والخوف ليس يحدث البرد في ما يظهر بل بالحري يحدث الحرارة المجففة بدليل ان الخائفين يعطشون وخصوصاً عندما يتولاهاهم أشدّ الخوف كما يظهر في من يقاد إلى الموت. فالخوف إذن ليس يحدث الرعدة

٢ وأيضاً ان افراز الفضول يحصل من الحرارة ومن ثمة كانت الأدوية المُسهلة حارة في الغالب. وهذه الافرازات كثيراً ما تحدث عن الخوف. فيظهر إذن ان الخوف يحدث الحرارة فهو إذن ليس يحدث الرعدة

٣ وأيضاً ان الحرارة تتقبض في الخوف من الخارج إلى الداخل فلو كان الإنسان يرتعد بسبب هذا الانقباض في الخارج لأحدث الخوف الرعدة في جميع أعضائه الخارجة أيضاً في ما يظهر وهذا مغايرٌ للظاهر. فإذاً ليس ارتعاد البدن معلولاً للخوف

لكن يعارض ذلك قول توليوس في المسائل التسكولانية ك ٤ «يلزم عن الخوف الرعدة والاصفرار وصريف الأسنان»

والجواب أن يقال قد تقدم في ف ١ ان الخوف يحدث فيه انقباض من الخارج إلى الداخل ولذلك يبقى الخارج بارداً فتحدث فيه الرعدة الحاصلة عن ضعف القوة الشاملة الأعضاء. وهذا الضعف يحصل بالخصوص عن نقص الحرارة التي هي الآلة المحركة النفس بها كما في كتاب النفس ٢ م ٥٠

إذاً أجيب على الأول بأنه متى انقبضت الحرارة من الخارج إلى الداخل تكثرت في الداخل وخصوصاً في الجهة السفلى أي جهة الغاذية وهكذا متى فנית الرطوبة حصل العطش وربما حصل استطلاق البطن وافراز البول بل

ربما حصل افراز المني أيضاً او ان هذه الافرازات تحدث عن انقباض البطن والأنتئين كما قال الفيلسوف في مشكلاته ق ٢٧ مش ٢

وبذلك يتضح الجواب على الثاني

وعلى الثالث بأنه لما كانت الحرارة تغادر القلب لدى الخوف وتنتقل من الجهة العليا إلى الجهة السفلى كان أخص ما يرتعد في الخائفين القلب والأعضاء المتصلة بعض الاتصال بالصدر الذي هو مركز القلب ولذلك كان أخص ما يحصل الرجفان عند الخائفين في الصوت بسبب قرب الوعاء الصوتي من القلب ثم ترتجف الشفة السفلى والفك الأسفل لاتصالهما بجهة القلب ومن ذلك ينشأ صريف الأسنان ولهذا السبب ترتجف نفسه ترتجف الأذرع والأيدي أو ان سبب رجفانها كونها أكثر تحركاً مما هو أيضاً سبب لارتجاف ركب الخائفين كقوله في اش ٣٥: ٣ «قووا الأيدي المسترخية وشدوا الركب المرتجفة»

### الفصل الرابع

في أنّ الخوف هل يمنع من الفعل

يُتَخَطَّى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أنّ الخوف يمنع من الفعل لأن أخص ما يمنع من الفعل اضطراب العقل الذي يرشد الإنسان في أفعاله. والخوف يشوش العقل كما تقدم في ف ٢. فهو إذن يمنع من الفعل

٢ وأيضاً من يفعل شيئاً بخوفٍ فهو أسهل عثاراً في فعله كما أن من يمشي على جسرٍ منصوب في مكانٍ عالٍ يسقط بسهولة بسبب خوفه ولو مشى عليه موضوعاً على الأرض لا يسقط لانقضاء الخوف. فالخوف إذن يمنع من الفعل

٣ وأيضاً ان الكسل أو التوالي ضربٌ من الخوف. والكسل يمنع من الفعل. فكذا الخوف

أيضاً

لكن يعارض ذلك قول الرسول في فيل ٢: ٢ «اعملوا لخلاصكم بخوفٍ ورعدة»

ولو كان الخوف يمنع من الفعل الحسن لم يقل ذلك. فالخوف إذن ليس يمنع من الفعل الحسن والجواب أن يُقال إنَّ فعل الإنسان الخارج يصدر عن النفس باعتبار كونها المحرك الأول ولكنه يصدر أيضاً عن الأعضاء الجسمية باعتبار كونها آلاتٍ له. والفعل قد يمتنع لنقصٍ في الآلة أو في المحرك الأول فاما من جهة الآلات الجسمانية فالخوف في ذاته من شأنه أن يمنع دائماً من الفعل الخارج بسبب ما يحدثه في الأعضاء الخارجة من نقص الحرارة واما من جهة النفس فإذا كان الخوف معتدلاً لا يشوش العقل كثيراً فإنه يساعد على حسن الفعل من حيث يُحدث نوعاً من الاهتمام ويجعل الإنسان أكثر تدبراً وتروياً في العمل واما إذا كان الخوف شديداً إلى حد أن يشوش العقل فإنه يمنع من الفعل من جهة النفس أيضاً. على أن كلام الرسول ليس على هذا الخوف

وبذلك يتضح الجواب على الأول

واجيب على الثاني بأن من يسقط من الجسر الممدود في مكانٍ عالٍ يكون مضطرباً في وهمه بسبب الخوف من السقوط الموهوم

وعلى الثالث بأن كل خائفٍ يهرب مما يخافه ولما كان الكسل هو الخوف من الفعل باعتبار ما يتعلق عليه من النصب كان مانعاً منه لأنه يثني الإرادة عنه وأما الخوف من سائر الأشياء فإنه يساعد على الفعل من حيث يعطف الإرادة إلى فعل ما به يجتنب ما يحاذره



المبحثُ الخامس والأربعون

في التهور - وفيه أربعة فصول

ثم يجب النظر في التهور والبحث فيه يدور على أربع مسائل . ١ في أنَّ التهور هل هو مضافٌ للخوف . ٢ في كيفية نسبته إلى الرجاء . ٣ في علته . ٤ في معلوله

## الفصل الأول

في أنّ التهور هل هو مضادٌ للخوف

يُنخِطَى إلى الأول بأن يقال: يظهر أنّ التهور ليس مضاداً للخوف فقد قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ م ٣١ و ٣٤ «التهور رذيلة» والرذيلة مضادة للفضيلة والخوف ليس فضيلة بل انفعالاً. فيظهر إذن أن التهور ليس مضاداً للخوف

٢ وأيضاً ان الواحد يضاده واحدٌ. والخوف يضاده الرجاء. فإذا لا يضاده التهور

٣ وأيضاً كل انفعالٍ فانه ينفي الانفعال المقابل له. وانما ينتقي بالخوف الأمن فقد قال اوغسطينوس في اعترافاته ك ٢ ب ٦ «الخوف يحول دون الأمن» فالخوف إذن يضاده الأمن لا التهور

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٥ «التهور مضادٌ للخوف»

والجواب أن يقال من حقيقة المتضادات أن يكون بينها غاية البعد كما قال الفيلسوف في الإلهيات ك ١٠ م ١٣. والذي في أقصى البعد عن الخوف إنما هو التهور لأن الخوف يهرب من الضرر المستقبل بسبب تغلب ذلك الضرر على الخائف والتهور يقتحم الخطر القريب بسبب تغلبه على ذلك الخطر. ومن ذلك يتضح أن التهور مضادٌ للخوف

إذاً أجيب على الأول بأن الغضب والتهور وأسماء سائر الانفعالات يجوز أخذها باعتبارين أحدهما من حيث تدل على مطلق حركة الشوق الحسي إلى موضوعٍ خيرٍ أو شريرٍ وبهذا الاعتبار يراد بها مجرد الانفعالات والثاني من حيث تدل فوق ذلك أيضاً على الخروج عن حد ترتيب العقل وبهذا الاعتبار يراد بها الرذائل وبهذا المعنى يُحمل كلام اوغسطينوس على التهور اما نحن فكلامنا الآن على التهور بالمعنى الأول

وعلى الثاني بأن الواحد لا يضاده أكثر من واحدٍ باعتبارٍ واحدٍ ولكن يجوز أن يضاده أكثر من واحدٍ باعتباراتٍ مختلفةٍ وبهذا المعنى أسلفنا في مب ٢٣ ف ٢ ومب ٤٠ ف ٤ ان التضاد في انفعالات الغضبية يحصل على ضربين أحدهما بحسب تقابل الخير والشر وبهذا الوجه يضاد الخوف الرجاء والثاني بحسب تقابل الميل والنفور وبهذا الوجه يضاد التهور الخوف واليأس الرجاء

وعلى الثالث بأن الأمن لا يدل على شيءٍ مضادٍ للخوف بل على مجرد انتقاء الخوف إذ إنما يقال آمنٌ لمن لا يخاف ومن ثمَّ كانت مقابلة الأمن للخوف بطريق العدم ومقابلة التهور له بطريق المضادة وكما أن المضاد يتضمن في نفسه العدم كذلك التهور يتضمن الأمن

### الفصل الثاني

في أنَّ التهور هل يلزم عن الرجاء

يُنخِطَى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أنَّ التهور لا يلزم عن الرجاء فان التهور يتعلق بالشرور والأشياء المخيفة كما في الخلفيات ك ٣ ب ٧ والرجاء يتعلق بالخير كما مرَّ في مب ٤٠ ف ١ فهما مختلفا الموضوع وليسا من رتبةٍ واحدة. فالتهور إذن لا يلزم عن الرجاء

٢ وأيضاً كما أن التهور مضادٌ للخوف كذلك اليأس مضادٌ للرجاء. والخوف لا يلزم عن اليأس بل ينتفي به كما قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٥. فإذا ليس يلزم التهور عن الرجاء ٣ وأيضاً ان التهور يقصد إلى خيرٍ ما وهو الغلب. والقصد إلى الخير الشاق هو إلى الرجاء. فالتهور إذن نفس الرجاء فليس إذن من لوازمه

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلفيات ك ٣ ب ٨ ان ذوي الرجاء العظيم متهورون» فيظهر إذن ان التهور يلزم عن الرجاء

والجواب أن يقال قد أسلفنا في مواطن كثيرة وخصوصاً في مب ٢٢ ف ٢ ان جميع هذه الانفعالات النفسانية ترجع إلى القوة الشوقية وكل حركة في القوة الشوقية ترجع إلى الطلب أو الهرب وكلاهما يتعلق بشيءٍ بالذات وبالعرض اما بالذات فالطلب يتعلق بالخير والهرب يتعلق بالشر. واما بالعرض فيجوز أن يتعلق الطلب بالشر باعتبار خيرٍ يصاحبه وان يتعلق الهرب بالخير باعتبار شرٍ يصاحبه وما بالعرض يلزم عمًا بالذات فكان من ثمه طلب الشر لازماً عن طلب الخير كما أن الهرب من الخير لازم عن الهرب من الشر. ومرجع هذه الأربعة إلى انفعالات أربعة فان طلب الخير يرجع إلى الرجاء والهرب من الشر يرجع إلى الخوف وطلب الشر المخيف يرجع إلى التهور والهرب من الخير يرجع إلى اليأس ومن ذلك يلزم ان التهور لاحق للرجاء إذ إنما يطلب الإنسان الشر المخيف القريب دون مبالاةٍ من طريق كونه يرجو أن يتغلب عليه وأما الخوف فيلحقه اليأس إذ إنما يبأس الإنسان من حيث يخشى ما في الخير الذي يُرجى من الصعوبة

إذا أُجيب على الأول بأن ذلك الاعتراض إنما ينهض لو كان الخير والشر موضوعين غير مترتبين بينهما ولكن لما كان للشر نسبة رتبية إلى الخير إذ انه متأخر عن الخير تأخر العدم عن الملكة كان التهور الذي يطلب الشر متأخراً عن الرجاء الذي يطلب الخير

وعلى الثاني بأنه وان كان الخير متقدماً مطلقاً على الشر الا أن الهرب من الشر يجب أن يتقدم على الهرب من الخير ما أن طلب الخير يجب أن يتقدم على طلب الشر ولذلك كما أن الرجاء متقدّم على التهور كذلك الخوف متقدّم على اليأس وكما أن اليأس لا يلزم عن الخوف إلا متى كان شديداً كذلك التهور لا يلزم عن الرجاء إلا متى كان قوياً

وعلى الثالث بأن التهور وان كان موضوعه الشر الذي يصاحبه خير التغلب

في اعتبار المتهور إلا انه يتعلق قصداً بالشر واما الخير المصاحب له فيتعلق به الرجاء وكذا اليأس فانه يتعلق قصداً بالخير الذي يهرب منه وأما الشر المصاحب له فيتعلق به الخوف. فالتهور إذن ليس في الحقيقة جزءاً للرجاء بل معلولاً له كما ان اليأس أيضاً ليس جزءاً للخوف بل معلولاً له ولهذا يمتنع أن يكون التهور انفعالاً أصيلاً

### الفصل الثالث

في أن علة التهور هل هي نقص ما

يُنخِطَى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أنّ علة التهور نقص ما فقد قال الفيلسوف في كتاب المشكلات ق ٢٧ مش ٤ ان «معاقري الخمرة يتصفون بالشجاعة والتهور» ومعاقرة الخمرة يلزم عنها نقص السكر. فالتهور إذن يحصل عن النقص

٢ وأيضاً قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٥ «من لم تحصل له التجربة بالاخطار كان متهوراً» وعدم التجربة نقص. فالتهور إذن يحصل عن النقص

٣ وأيضاً «من عادة المظلومين أن يكونوا أكثر تهوراً كما هو شأن الحيوانات العجم أيضاً متى ضُرِبَتْ» على ما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ٨. والمظلومية من قبيل النقص. فالتهور إذن يحصل عن نقص ما

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٥ «ان علة التهور ان يقع في المخيلة رجاء قرب حصول المحبوبات وعدم وجود المكروهات أو بُعْدُها» وما كان من قبيل النقص فمرجعه اما إلى بعد المحبوبات أو إلى قرب المكروهات. فإذا ليس شيء من قبيل النقص علةً للتهور والجواب أن يقال قد تقدم في الفصل الآنف ان التهور يلحق الرجاء ويضاد الخوف فإذا كل ما من شأنه ان يُحْدِث الرجاء أو ينفى الخوف فهو علةٌ للتهور.

ولما كان كل من الخوف والرجاء والتهور أيضاً من حيث هي انفعالات قائماً بحركة الشوق وبتغيير جسماني جاز اعتبار علة التهور من وجهين باعتبار تحريك الرجاء أو نفي الخوف أولاً من جهة الحركة الشوقية وثانياً من جهة التغيير الجسماني اما من جهة الحركة الشوقية اللاحقة التصور فالرجاء الذي يُحدثُ التهور يحصل بما يحملنا على اعتبار امكان التغلب اما بقدرتنا كقوة البدن والاعتیاد على خوض الأخطار ووفرة المال وما أشبه ذلك أو بقوة الغير ككثرة الأصدقاء أو الأنصار ايّاً كانوا وعلى الخصوص إذا كان الإنسان متوكلاً على العون الإلهي لأن من كانت حاله صالحةً مع الله فهو أكثر تهوراً كما قال الفيلسوف في الموضوع المتقدم ذكره من الخطابة. والخوف ينتفي على هذا الوجه ببعد المكروهات القريبة كما لو لم يكن للإنسان أعداءً أو كان لم يضر أحداً أو لا يرى خطراً قريباً إذ إنما تظهر الأخطار قريبةً على الأخص للذين اضرروا بالغير. واما من جهة التغيير الجسماني فتتحريك الرجاء ونفي الخوف يحصل بهما التهور عمّا يُحدث الحرارة حول القلب ومن ثمة قال الفيلسوف في أجزاء الحيوان ك ٣ ب ٤ «من كان قلبه صغير الحجم فهو أكثر تهوراً والحيوانات التي قلبها كبير الحجم جبانة» وذلك لأن الحرارة الغريزية لا تستطيع أن تسخن القلب الكبير على قدر تسخينها القلب الصغير كما أن النار لا تستطيع أن تسخن البيت الكبير على قدر تسخينها البيت الصغير وقال أيضاً في مشكلاته ق ٢٧ مش ٤ «من كان ذا رئةٍ عظيمة دموية فهو أكثر تهوراً بسبب ما يلحق ذلك من حرارة القلب» ثم قال هناك أيضاً ان معاقري الخمر هم أكثر تهوراً بسبب حرارة الخمر» ولذلك قد تقدم في مب ٤٠ ف ٦ ان السكر يُحدث عظم الرجاء وحرارة القلب تنفي الخوف وتُحدث الرجاء بسبب ما تفعل في القلب من التمدد والانبساط

إذاً أجيب على الأول بأن السكر يُحدث التهور لا من حيث هو نقص بل من



حيث يُحدِث في القلب انبساطاً ومن حيث يُحدِث أيضاً في السكران استعظماً ما لنفسه  
وعلى الثاني بأن من ليس لهم تجربة بالأخطار إنما يكونون أكثر تهوراً لا بسبب النقص بل  
بالعرض أي من حيث انهم لعدم تجربتهم لا يعرفون ضعفهم ولا حلول الأخطار فيكون التهور لازماً  
عن انتفاء علة الخوف

وعلى الثالث بأن المظلومين إنما يصيرون أكثر تهوراً لاعتقادهم ان الله يساعد المظلومين  
كما قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٥. وهكذا يظهر أن التهور لا يحصل عن نقص إلا  
بالعرض أي من حيث يقارن النقص مزية حقيقية أو اعتبارية اما من جهة صاحبه نفسه أو من  
جهة غيره

#### الفصلُ الرَّابِعُ

في أنّ المتهورين هل هم أشد أقداماً في الأول منهم في الآخر عند حلول الأخطار  
يُنْتَخِطُ إلى الرابع بأن يقال: يظهر أنّ المتهورين ليسوا في الأول أكثر اقداماً منهم عند  
حلول الأخطار فان الرعدة تحصل عن الخوف الذي يصاد التهور كما يتضح مما تقدم في ف ١.  
والمتهورون قد يرتعدون في أول الأمر كما قال الفيلسوف في مشكلاته ق ٢٧ مش ٣. فليسوا إذن  
في أول الأمر أكثر أقداماً منهم عند حلول الأخطار

٢ وأيضاً أن الانفعال يزداد بازدياد الموضوع كما أنه إذا كان الخير محبوباً فالأعظم خيريةً  
أحبب. وموضوع التهور هو الشاق فإذاً بازدياد المشقة يزداد التهور. والخطر متى حلّ كان أشق  
وأصعب. فإذاً يجب أن يزداد التهور حينئذٍ

٣ وأيضاً ان الجراح المُحدّثة من الغير تهيج الغضب. والغضب يُحدِث التهور فقد قال  
الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٥ «الغضب مهوّر» فإذاً متى خاض الناس الأخطار وتضاربوا  
يظهر انهم يصيرون أكثر تهوراً

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ٧ «المتهورون يقبلون إلى الاخطار بسرعة وحدة قبل حلولها فمتى حلت ادبروا عنها»

والجواب أن يُقال إنَّ التهور لكونه حركةً للشوق الحسي يتبع إدراك القوة الحسية والقوة الحسية لا تلاحظ النسبة ولا تنظر في كلِّ من ظروف المحسوس لكنها تحكم بالبداهة وقد يعرض أحياناً ان الإدراك البديهي لأمرٍ لا يمكن معه معرفة ما في ذلك الأمر من المصاعب ولذلك تهيج حركة التهور إلى اقتحام الخطر حتى إذا لاقاه المتهورون شعروا بما لم يخطر لهم من المصاعب فينكصون واما العقل فانه ينظر في جميع ما يكتنف الأمر من المصاعب ولذلك نجد الشجعان الذين يقتحمون الأخطار بحكم العقل بطيء في أول الأمر لأنهم لا يقدمون عن انفعال بل عملاً يُقتضى من الروية والتدبُّر حتى إذا ولجوا الأخطار لا يجدون أمراً بديهيّاً بل ربما وجدوا أقل مما توهموه ولذلك يكونون أشد ثباتاً في مواقفهم أو لأنهم أيضاً إنما يحملهم على اقتحام الأخطار اعتبار خير القدرة وإرادة هذا الخير تستمر فيهم مهما تفاقت الأخطار وأما المتهورون فإنما يحملهم على ذلك مجرد الاعتقاد الذي يُحدث الرجاء وينفي الخوف كما تقدم في الفصل الأنف

إذا أُجيب على الأول بان الرعدة قد تتولى المتهورين أيضاً بسبب انقباض الحرارة من الخارج إلى الداخل كما يحدث في الخائفين أيضاً إلا أن الحرارة تتقبض في المتهورين إلى القلب وفي الخائفين إلى الجهة السفلى

وعلى الثاني بأن موضوع المحبة هو مطلق الخير فبمطلق ازدياده تزداد المحبة وأما موضوع التهور فمرکّب من الخير والشر وحركة التهور إلى الشر تتوقف على حركة الرجاء إلى الخير ولذلك إذا زيد على الخطر من المشقة ما يتجاوز الرجاء لا تزداد حركة التهور بل تتناقص وأما إذا حصلت حركة التهور فكلما كان الخطر أشدَّ اعتُبر التهور أعظم

وعلى الثالث بأن الغضب لا يحصل عن الجرح إلا بناءً على اعتبار نوع من الرجاء كما سيأتي قريباً في المبحث التالي ف ١ ولذلك إذا تعاطم الخطر إلى أن يتجاوز رجاء الانتصار لا يحصل الغضب بل الصحيح انه إذا حصل الغضب ازداد التهور



### المبحث السادس والأربعون

#### في الغضب في نفسه - وفيه ثمانية فصول

ثم يجب النظر في الغضب وأولاً في الغضب في نفسه وثانياً في علته الفاعلية ودوائه وثالثاً في معلوله. والبحث في الأول يدور على ثماني مسائل . ١ في أن الغضب هل هو انفعال خاص . ٢ في أن موضوعه هل هو الخير أو الشر . ٣ هل هو في الشهوانية . ٤ هل يصاحب العقل . ٥ هل هو طبيعي أكثر من الشهوة . ٦ هل هو أعظم من البغض . ٧ في أن الغضب هل لا يتعلق إلا بمن يتعلق بهم العدل . ٨ في أنواع الغضب

#### الفصل الأول

##### في أن الغضب هل هو انفعال خاص

يُنخِطَى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الغضب ليس انفعالاً خاصاً فان القوة الغضبية مشتقة من الغضب. وهي ليس لها انفعال واحد فقط بل انفعالات كثيرة. فإذاً ليس الغضب انفعالاً خاصاً  
٢ وأيضاً لكل انفعال خاص ضد كما يُعلم بالاستقراء. وليس للغضب انفعالاً مضاداً كما أسلفنا في مب ٢٣ ف ٣. فإذاً ليس الغضب انفعالاً خاصاً  
٣ وأيضاً ان انفعالاً خاصاً واحداً لا يتضمن انفعالاً آخر. والغضب يتضمن انفعالات كثيرة فقد يكون مع الألم وقد يكون مع الرجاء وقد يكون مع اللذة كما يتضح من قول الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٢. فإذاً ليس الغضب انفعالاً خاصاً

لكن يعارض ذلك ان الدمشقي جعل الغضب انفعالاً خاصاً في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٦ ومثله توليوس في المسائل التسكولانية ك ٤

والجواب أن يُقال إنَّ العام يقال على نحوين بطريق الحمل كما أن الحيوان عامٌ لجميع الحيوانات وبطريق العلية كما أن الشمس علةٌ عامةٌ لجميع ما يتولد في هذه السافلات على ما قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ ق ١ لأنه كما أن الجنس يشتمل بالقوة على فصولٍ كثيرة بحسب مشابهة المادة كذلك العلة الفاعلة تشتمل على معلولات كثيرة بحسب القوة الفعلية. وقد يصدر معلولٌ عن اجتماع عللٍ مختلفة. ولما كانت كل علةٍ تبقى على نحوٍ ما في المعلول جاز ان يقال أيضاً على نحوٍ ثالث ان المعلول الصادر عن اجتماع عللٍ متعددة يُوصف بضربٍ من العموم من حيث يشتمل بالفعل من وجهٍ ما على عللٍ كثيرة. إذا تمهَّد ذلك فالغضب ليس بالمعنى الأول انفعالاً عاماً بل قسيمياً للانفعالات الأخر كما مرَّ في مب ٢٣ ف ١ و ٤ وكذلك ليس انفعالاً عاماً بالمعنى الثاني إذ ليس علةً للانفعالات الأخر كما مرَّ في مب ٢٥ ف ١ وإنما يجوز أن يقال انفعالاً عامٌ بهذا المعنى للمحبة كما يتضح من قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ٧ و ٩ لأن المحبة هي الأصل الأول لجميع الانفعالات كما مرَّ في مب ٢٥ ف ٢ لكن يجوز أن يقال للغضب انفعالاً عامٌ بالمعنى الثالث من حيث يحصل عن اجتماع عللٍ متكررة لأن حركة الغضب لا تثور إلا بسبب ألمٍ مُنزَلٍ وما لم يكن ثمَّه شهوةٌ ورجاءٌ للانتقام فان الغضب ان يجرى الاقتصاص كما قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٢ لأنه يشتهي الانتقام باعتبار كونه ممكناً له ومن ثمَّه إذا كان الشخص المؤذي أعلى جدًّا من المتأذي لم يكن محلًّا للغضب بل للألم فقط كما قال ابن سينا في كتاب النفس

إذا أُجيب على الأول بأن القوة الغضبية تقال من الغضب لا لأن كل حركةٍ

لهذه القوة غضب بل لأن جميع حركاتها تنتهي إلى الغضب وهو أظهر حركاتها وعلى الثاني بأن الغضب من حيث يحصل عن انفعالين متضادين أي عن الرجاء الذي يتعلق بالخير والألم الذي يتعلق بالشر يتضمن في نفسه تضاداً ولذلك لم يكن له ضدّ خارجاً عن نفسه كما أن الألوان المتوسطة أيضاً ليس فيها تضادّ سوى تضاد ما تحدث عنه من الألوان البسيطة وعلى الثالث بأن الغضب يشتمل على انفعالاتٍ كثيرة لا كاشتمال الجنس على الأنواع بل بمعنى اشتمال العلة والمعلول

### الفصل الثاني

في أن موضوع الغضب هل هو الخير أو الشر يُنخِطَى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أنّ موضوع الغضب هو الشر فقد قال غريغوريوس النيصي في كتاب طبيعة الإنسان ب ٢١ «الغضب بمثابة جندي للشهوة» أي من حيث انه يحارب ما يمنعها. والمانع يتضمن حقيقة الشر. فموضوع الغضب إذن هو الشر ٢ وأيضاً ان الغضب والبغض متفقان في المعلول لأن غرض كليهما الأضرار بالغير. وموضوع البغض هو الشر كما مرّ في مب ٢٩ ف ١. فكذا موضوع الغضب أيضاً ٣ وأيضاً ان الغضب يصدر عن الألم ومن ثمة قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٧ ب ٦ «الغضب يفعل مع الألم» وموضوع الألم هو الشر. فكذا موضوع الغضب أيضاً لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في اعترافاته ك ٢ ب ٦ «الغضب يطلب الانتقام أي يشتهيه» واشتهاء الانتقام لاشتهاء للخير لأن مرجع الانتقام إلى العدل. فإذا موضوع الغضب هو الخير

وأيضاً ان الغضب يصاحبه الرجاء دائماً ولهذا يُحدِثُ لذةً كما قال الفيلسوف في الخطابة ك  
٢ ب ٢ . وموضوع الرجاء واللذة هو الخير . فكذا موضوع الغضب أيضاً

والجواب أن يُقال إنَّ حركة القوة الشوقية تتبع فعل القوة الإدراكية والقوة الإدراكية تدرك شيئاً  
على نحوين بطريق البساطة كما إذا عقلنا ما هو الإنسان وبطريق التركيب كما إذا عقلنا أن الإنسان  
أبيض فإذاً يمكن للقوة الشوقية ان تتوجه إلى الخير والشر بكلا الطريقتين اما بطريق البساطة فمتى  
طلب الشوق الخير أو تعلق به أو هرب من الشر على وجه الإطلاق وهذه الحركات هي الاشتهاء  
والرجاء واللذة والألم ونحوها واما بطريق التركيب فكما إذا تُشَوِّقُ إلى وجود أو حدوث خيرٍ أو شرٍّ في  
آخر اما ميلاً إلى ذاك أو هرباً من هذا كما هو ظاهرٌ في المحبة والبغض إذ إنما نحب إنساناً من  
حيث نريد له خيراً ما وانما نبغض إنساناً من حيث نريد له شراً ما . وكذا الشأن في الغضب لأن من  
يغضب يطلب الانتقام من آخر وعلى هذا فحركة الغضب تتوجه إلى أمرين أي إلى الانتقام الذي  
تشتهيه وترجوه باعتبار كونه خيراً ولذلك تلتذ به وإلى من تطلب الانتقام منه باعتبار كونه ضداً  
ومضراً وهذا يرجع إلى حقيقة الشر إلا أن بين الغضب وبين الغضب والمحبة فرقاً في ذلك من  
وجهين أولاً من حيث ان الغضب يتعلق دائماً بموضوعين والمحبة والبغض يتعلقان أحياناً بموضوعٍ  
واحد فقط كما إذا قيل عن إنسانٍ انه يحب الخمر أو نحوهما أو يبغضها . وثانياً من حيث ان كلا  
موضوعي المحبة خيرٌ لأن المحب يريد الخير لشيءٍ باعتبار كون ذلك الشيء ملائماً له وكلا  
موضوعي البغض يتضمن حقيقة الشر لأن المبغض يريد الشر لشيءٍ باعتبار كونه غير ملائم له  
وأما الغضب فيتعلق بموضوعٍ من جهة الخير وهو الانتقام الذي يشتهيهِ وبموضوعٍ آخر من جهة  
الشر وهو الإنسان المضر الذي يريد الانتقام منه ولذلك كان الغضب انفعالاً مركباً على نحو ما من  
انفعالين متضادين

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

### الفصل الثالث

في أنّ الغضب هل محله الشهوانية

يُنخِطَى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أنّ محل الغضب هو الشهوانية فقد قال توليوس في المسائل التسكولانية ك ٤ «الغضب شهوة». ومحل الشهوة هو الشهوانية. فكذا محل الغضب أيضاً ٢ وأيضاً قال اوغسطينوس في قانونه «الغضب يفضي إلى البغض» وقال توليوس في الموضوع المتقدم ذكره «البغض غضبٌ طال وقته» ومحل البغض الشهوانية كالمحبة. فإذا محل الغضب هو الشهوانية

٣ وأيضاً قال الدمشقي و غريغوريوس النيصي الأول في الدين المستقيم ك ٢ ب ١٦ والثاني في كتاب طبيعة الإنسان ب ٢١ ان الغضب مركبٌ من الألم والاشتفاء. ومحل هذين الشهوانية. فهي إذن محل الغضب أيضاً

لكن يعارض ذلك ان القوة الشهوانية غير الغضبية. فلو كان الغضب إلى الشهوانية لما اشتقت منه الغضبية

والجواب أن يقال قد تقدم في مب ٢٣ ف ١ ان الفرق بين انفعالات الغضبية وانفعالات الشهوانية ان موضوع انفعالات الشهوانية هو مطلق الخير والشر وموضوع انفعالات الغضبية هو الخير والشر مع عظمٍ ومشقةٍ. وقد تقدم في الفصل الآنف ان الغضب يتعلق بموضوعين وهما الانتقام الذي يشتهيهِ ومن يطلب الانتقام وليس يحصل الغضب إلا إذا كان في كليهما مشقة ما لأن حركة الغضب لا تثور ما لم يكن كلاهما عظيماً نوعاً من العظم لأن ما لا ليس بشيءٍ أو كان يسيراً جداً فلا نعتبره أصلاً مستحقاً ان يُلتفت إليه كما قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٢ فقد وضح إذن ان محل الغضب ليس الشهوانية بل الغضبية

إذا أُجيب على الأول بأن مراد توليوس بالشهوة اشتهاه كل خيرٍ مستقبلي شاقاً أو غير شاقٍ وبهذا الاعتبار ادخل الغضب في الشهوة من حيث هو اشتهاه الانتقام وبهذا المعنى تكون الشهوة عامةً في الغضبية والشهوانية

وعلى الثاني بأنه ليس معنى قوله ان الغضب يُفسي إلى البغض ان ذلك الانفعال الذي كان أولاً غضباً يصبر بعينه بعد ذلك بغضاً بطول الزمان بل انه يفسي إلى البغض بضربٍ من العلية لأن الغضب متى طال وقته أحدث البغض

وعلى الثالث بأنه يُقال إنَّ الغضب مركبٌ من الألم والاشتهاء لا تركب الكل من الأجزاء بل تركب المعلول من العلة فقد تقدم في مب ٢٥ ف ١ ان انفعالات الشهوانية علةٌ لانفعالات الغضبية

#### الفصلُ الرَّابِعُ

في أنَّ الغضب هل يصاحب العقل

يُنخِطى إلى الرابع بأن يُقال: يظهر أنَّ الغضب لا يصاحب العقل لأنه انفعالٌ فمحله الشوق الحسي. والشوق الحسي لا يتبع إدراك العقل بل إدراك الجزء الحساس. فالغضب إذن لا يصاحب العقل

٢ وأيضاً ان الحيوانات العجم لا عقل لها. وهي مع ذلك تغضب. فالغضب إذن ليس يصاحب العقل

٣ وأيضاً ان السكر يعطل العقل ويساعد على الغضب. فالغضب إذاً ليس يصاحب العقل لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك ٧ ب ٦ «الغضب يتبع العقل على نحو ما»

والجواب أن يُقال قد تقدم في ف ٢ ان الغضب هو شهوة الانتقام وهذا يتضمن مقايسة القصاص المنوي انزاله بالضرر النازل ومن ثمة قال الفيلسوف في الموضع



المتقدم ذكره ان الغضبان بينا يرى بالقياس انه يجب أن يحارب على هذا الوجه يغضب لساعته.  
واستعمال القياس من شأن العقل فيكون الغضب مصاحباً للعقل على نحو ما

إذا أُجيب على الأول بأن حركة القوة الشوقية يجوز أن تصاحب العقل على نحوين أحدهما  
أن تصاحب العقل الأمر وعلى هذا النحو تصاحب الإرادة العقل ولذلك يقال لها شوقٌ عقلي والثاني  
ان تصاحب العقل المخبر وعلى هذا النحو يصاحب الغضب العقل فقد قال الفيلسوف في مشكلاته  
ق ٢٨ مش ٣ «الغضب يصاحب العقل لا من حيث هو أمرٌ بل من حيث هو كاشفٌ للاهانة» لأن  
الشوق الحسي لا ينقاد للعقل مباشرةً بل بواسطة الإرادة

وعلى الثاني بأن للحيوانات العجم غريزة طبيعية مركبة فيها بالعقل الإلهي بها يكون لها من  
الحركات الباطنة والظاهرة ما يشبه حركات العقل كما أسلفنا في مب ٤٠ ف ٣

وعلى الثالث بأن الغضب ينقاد على نحو ما للعقل من حيث يخبر بوقوع الاهانة لكنه ليس  
ينقاد له تمام الانقياد كما في الخلقيات ك ٧ ب ٦ وذلك لأنه لا يرعى قاعدة العقل في حدود الانتقام  
فالغضب إذن لا بد فيه من فعل العقل وهو أيضاً يمنع العقل ومن ثمَّه قال الفيلسوف في مشكلاته ق  
٣ مش ٢ و ٢٦ «الذين يفرطون في السكر يفقدون حكم العقل فلا يغضبون لكن متى كان سكرهم  
خفيفاً يغضبون لعدم فقدهم حكم العقل ولو كان ممنوعاً»

### الفصل الخامس

في أنّ الغضب هل هو طبيعي أكثر من الشهوة

يُنخِطَى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أنّ الغضب ليس طبيعياً أكثر من الشهوة إذ يُقال إنّ  
من خواص الإنسان كونه حيواناً حليماً بالطبع. والحلم يقابل الغضب كما قال الفيلسوف في الخطابة  
ك ٢ ب ٣. فالغضب إذن ليس طبيعياً أكثر من

الشهوة بل يظهر انه مضاد بالكلية لطبيعة الإنسان

٢ وأيضاً ان العقل قسيمٌ للطبيعة لأن ما يفعل بالعقل لا نقول انه يفعل بالطبع. والغضب يصاحب العقل والشهوة تفارقه كما في الخلقيات ك ٧ ب ٦. فالشهوة إذن طبيعية أكثر من الغضب  
٣ وأيضاً ان الغضب هو الشوق إلى الانتقام. والشهوة هي في الأخص شوقٌ إلى المستلذات القائمة باللمس كالتعام والنكاح وهذه طبيعية للإنسان أكثر من الانتقام. فالشهوة إذن طبيعية أكثر من الغضب

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الموضوع المتقدم ذكره «الغضب طبيعي أكثر من الشهوة»

والجواب أن يقال يقال طبيعي لما يصدر عن الطبيعة ولذلك لا يمكن أن يُحكَم على انفعالٍ بكونه طبيعياً أكثر أو أقل من علته وعلّة الانفعال يجوز اعتبارها على نحوين كما تقدم في مب ٣٦ ف ٢ من جهة الموضوع ومن جهة المحل فإذا اعتُبرت علة الغضب والشهوة من جهة الموضوع فالشهوة ولا سيما شهوة الطعام والنكاح طبيعية أكثر من الغضب من حيث ان هذين طبيعيان أكثر من الانتقام. وإذا اعتبرت علة الغضب من جهة المحل فكل من الغضب والشهوة طبيعي أكثر من الآخر من وجهٍ إذ يجوز اعتبار طبيعة إنسانٍ ما اما بحسب طبيعة الجنس أو بحسب طبيعة النوع أو بحسب مزاج الشخص فإذا اعتبرت طبيعة الجنس التي هي طبيعة ذلك الإنسان من حيث هو حيوان فالشهوة طبيعية أكثر من الغضب لأن الإنسان يحصل له من الطبيعة العامة ميلٌ إلى اشتهاه ما يحفظ الحيوية في النوع أو في الشخص. وإذا اعتبرنا طبيعة الإنسان من جهة النوع أي من حيث هو ناطق فالغضب طبيعي للإنسان أكثر من الشهوة من حيث ان العقل يصاحبه أكثر من مصاحبه لها ومن ثمة قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٤ ب

٥ إن الاقتصاص (الذي يرجع إلى الغضب) أخص بالإنسان من اللحم لأن كل شيء ينهض طبعاً ضد ما يضاذه ويؤذيه. وإذا اعتبرت طبيعة ذلك الشخص بحسب مزاجه الخاص فالغضب طبيعي أكثر من الشهوة أي لأن لزوم الغضب عما يقتضيه المزاج من الاستعداد الطبيعي للغضب أسهل من لزوم الشهوة أو غيرها من الانفعالات الأخر لأن الإنسان مستعد للغضب من جهة ما هو مركب عليه من المزاج الصفراوي فان الصفراء أسرع تحركاً من سائر الأخلاط لأنها تشبه النار ولذلك فان تغضب المستعد بمزاجه الطبيعي للغضب أيسر من اشتهاه المستعد للشهوة ولهذا قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٧ ب ٦ ان الغضب ينتقل من الآباء إلى البنين أكثر من الشهوة

إذاً أوجب على الأول بأنه يجوز أن يعتبر في الإنسان المزاج الطبيعي البدني الذي هو معتدل والعقل فإذا اعتبر المزاج البدني فالإنسان بسبب اعتدال مزاجه ليس يغلب فيه طبعاً باعتبار نوعه لا الغضب ولا انفعال آخر وأما سائر الحيوانات فلما كانت خارجة عن الاعتدال في امزجتها كانت مائلة طبعاً إلى الافراط في بعض الانفعالات كميل الأسد إلى التهور والكلب إلى الغضب والأرنب إلى الجبن وغيرها إلى غير ذلك. وإذا اعتبر العقل فالغضب واللحم كلاهما طبيعي للإنسان لأن العقل من جهة يسبب الغضب من حيث يُخبر بعلمته ومن جهة يسكنه من حيث ان الغضبان لا ينقاد بالكلية لأمر العقل كما تقدم في الفصل الآنف

وعلى الثاني بأن العقل يرجع إلى طبيعة الإنسان فإذا كون الغضب مصاحباً للعقل يستلزم كونه طبيعياً للإنسان باعتبار ما

وعلى الثالث بأن ذلك الاعتراض يتجه على الغضب والشهوة من جهة الموضوع

## الفصلُ السادسُ

في أنَّ الغضب هل هو أعظم من البغض

يُنْتَظَى إلى السادس بأن يقال: يظهر أنَّ الغضب أعظم من البغض ففي أم ٢٧: ٤ «ليس مع الغضب رحمةً ولا مع الحنق النزق». وقد يكون مع البغض رحمة. فالغضب إذن أعظم من البغض

٢ وأيضاً ان حصول الضرر والتألم منه أعظم من حصوله فقط. والمبغض يكتفي بحصول الضرر لمن يبغضه والغضبان لا يكتفي بذلك ولكنه يطلب ان يعرف المغضوب عليه ذلك ويتألم منه كما قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٤. فالغضب إذن أعظم من البغض

٣ وأيضاً كلما كان شيء قائماً من أمورٍ أكثر كان أثبت في ما يظهر كما أن الملكة الحاصلة عن أفعالٍ أكثر هي أرسخ. والغضب يحصل عن اجتماع انفعالات متكررة كما مرّ في ف ١ بخلاف البغض. فالغضب إذن أثبت وأعظم من البغض

لكن يعارض ذلك ان اوغسطينوس شبه في قانونه البغض بالخشبة والغضب بالقذى

والجواب أن يُقال إنَّ نوع الانفعال وحقيقته يُعْتَبَر من الموضوع وموضوع الغضب وموضوع البغض متحدان ذاتاً لأنه كما أن المبغض يشتهي الشر لمن يبغضه كذلك الغضبان يشتهي الشر لمن يبغض عليه لكن باعتبار واحدٍ لأن المبغض يشتهي الشر لعدوه من حيث هو شرٌّ والغضبان يشتهي الشر للمغضوب عليه لا من حيث هو شرٌّ بل من حيث يتضمن شيئاً من حقيقة الخير أي لاعتباره اياه عدلاً من حيث يحصل به الانتقام ومن ثمه قد مرّ أيضاً في ف ٢ ان البغض يحصل باسناد الشر إلى الشر والغضب يحصل باسناد الخير إلى الشر. وواضح ان اشتهاؤ الشر تحت اعتبار العدل يتضمن من حقيقة الشر أقل مما تتضمنه إرادة

الشر لآخر بالإطلاق لأن إرادة الشر لآخر تحت اعتبار العدل يجوز أن تكون من قبل فضيلة العدالة إذا انقيد فيها لأمر العقل. إلا أن وجه القبح في الغضب إنما هو في كونه لا ينقاد لأمر العقل في الانتقام ومن ذلك يتضح أن البغض أقبح وأعظم جداً من الغضب

إذا أُجيب على الأول بأنه يجوز أن يُعتبر في الغضب والبغض أمران الشيء المشتبهى وشدة الاشتهاة اما باعتبار الشيء المُشتبهى ففي الغضب من الرحمة أكثر مما في البغض لأن البغض لاشتهائه شر الغير لذاته لا يشتهي بقدر من الشر لأن ما يُشتهى لذاته فإنه يُشتهى بغير قدر كما قال الفيلسوف في السياسة ك ١ ب ٦ كاشتهاء البخيل للغنى وعلى ذلك قوله في سي ١٢ : ١٦ «العدو ان صادف فرصة لا يشبع من الدم» وأما الغضب فليس يشتهي الشر الا باعتبار كونه عدلاً انتقامياً ولذلك متى تجاوز الشر المُنزَل مقدار العدالة في اعتبار الغضبان أخذته الرحمة وعلى هذا قول الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٤ إن «الغضبان إذا كثرت لديه وسائل الرضى يرحم وأما المبعض فليس يحملة شيء على الرحمة» وأما باعتبار شدة الاشتهاة فالغضب أنفى للرحمة من البغض لأن حركة الغضب أشد عنفواناً بسبب احتراق الصفراء ولذلك قيل بعده دون فاصل «اما تهيج القلب المستشيط غيظاً فمن يستطيع احتمالاه»

وعلى الثاني بأن الغضبان يشتهي الشر لآخر من حيث يتضمن حقيقة العدل الانتقامي كما تقدم في جرم الفصل. والانتقام يتم بإنزال القصاص. ومن حقيقة القصاص أن يكون مضاداً للإرادة وأن يكون مؤلماً وأن يُنزَل لذنوب ولهذا كان الغضبان يشتهي ان من يُنزَل به مضره يدركها ويتألم منها ويعلم انها حصلت له بسبب الإهانة التي ألحقها به. وأما المبعض فلا يهمله شيء من ذلك لأنه يشتهي الشر لآخر من حيث هو شر. على انا لا نسلم ان ما يتألم منه متألم هو أقبح فإن الجور والبلاهة لما كانا شرين ولكنهما إراديان لا يؤلمان أصحابهما كما قال الفيلسوف

في الخطابة ك ٢ ب ٤

وعلى الثالث بأن ما يصدر عن عللٍ أكثر إنما يكون أثبت متى كانت العلة متساوية في القوة على أنه قد تكون علةً واحدة أقوى من عللٍ أخرى كثيرة. والعلة التي يصدر عنها البغض أرسخ من العلة التي يصدر عنها الغضب فإن الغضب يصدر عن تهيج في النفس حاصلٍ عن إهانة وأما البغض فيصدر عن حال في الإنسان يعتقد بحسبها ما يبغضه مصادماً له ومضراً به ولهذا فكما ان الانفعال أسرع زوالاً من الحال أو الملكة كذلك الغضب أسرع زوالاً من البغض ولو كان البغض انفعالاً حاصلًا عن تلك الحال ومن ثمَّه قال الفيلسوف في الموضوع المتقدم ذكره «البغض أعسر شفاءً من الغضب»

### الفصل السابع

في أنّ الغضب هل لا يتعلق إلا بمن يتعلق بهم العدل فقط

يُنْتَظَى إلى السابع بأن يقال: يظهر أنّ الغضب ليس يتعلق بمن يتعلق بهم العدل فقط فإن عدل الإنسان ليس يتعلق بالأشياء الغير الناطقة. ومع ذلك فقد يغضب الإنسان من الأشياء الغير الناطقة كما يرمي الكاتب القلم أو يضرب الفارس الفرس غضباً. فإذاً ليس يتعلق الغضب بمن يتعلق بهم العدل فقط

٢ وأيضاً ان الإنسان ليس يتعلق عدله بنفسه ولا بما يخصه كما في الخلقيات ك ٥ ب ٦. وقد يغضب الإنسان من نفسه كغضب التائب من نفسه بسبب الخطيئة وعليه قوله في مز ٤ : ٥ «اغضبوا ولا تخطأوا» فإذاً ليس يتعلق الغضب بمن يتعلق بهم العدل فقط

٣ وأيضاً يجوز أن يتعلق عدل إنسانٍ وجوره بجنسٍ بأسره أو بجماعة بأسرها كما لو أهانت مدينةً إنساناً. والغضب ليس يتعلق بجنسٍ بل ببعض الأشخاص كما قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٤. فإذاً ليس يتعلق الغضب بمن يتعلق بهم العدل

## والجور فقط

لكن يعارض ذلك ما قاله الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٢ و ٣ و ٤

والجواب أن يقال قد تقدم في الفصل الآنف ان الغضب يشتهي الشر من حيث يتضمن حقيقة العدل الانتقامي فهو إذن ليس يتعلق إلا بمن يتعلق بهم العدل والجور لأن الانتقام يرجع إلى العدالة والإهانة ترجع إلى الجور. فإذا سواءً اعتبر جانب العلة وهي الإهانة المُلحقة من الغير أو جانب الانتقام منها الذي يشتهي الغضبان كان من الواضح ان الغضب إنما يتعلق بمن يتعلق بهم العدل والجور فقط

إذا أُجيب على الأول بأنه قد مرّ في ف ٤ ان الغضب وان صاحبه العقل الا انه يجوز أن يكون أيضاً في الحيوانات العجم الخالية من العقل من حيث تتحرك بالوهم عن غريزة طبيعية إلى ما يشبه أفعال العقل. وعلى هذا لما كان في الإنسان عقل ووهمّ جاز أن تثور فيه حركة الغضب من جهتين أولاً من جهة الوهم المخبر بالاهانة وبهذا الاعتبار قد يثور بعض حركات الغضب على غير الناطقات وغير المتنفسات أيضاً بما يشبه تلك الحركة التي تحصل في الحيوانات العجم ضدّ كل ما يؤذيها وثانياً من جهة العقل المخبر بالاهانة وبهذا الاعتبار لا يجوز بوجهٍ تعلق الغضب بالجوامد ولا بالموتى كما قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٣ أولاً لأنها لا تتألم مع أن هذا أخص ما يبتغيه الغضاب لمن يغضبون عليهم وثانياً لأنه لا محل للانتقام منها لعدم قدرتها على فعل الإهانة

وعلى الثاني بأن الإنسان يصح أن يُقال إنه يعدل أو يجوز في حق نفسه مجازاً أي من حيث أن العقل يدبر الغضبية والشهوانية كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٥ وبهذا الاعتبار أيضاً يُقال إنَّ الإنسان ينتقم من نفسه وهكذا يقال انه يغضب من نفسه واما في الحقيقة وبالذات فلا يصح أن يقال انه يغضب من نفسه

وعلى الثالث بأن الفيلسوف جعل في الخطاب ك ٢ ب ٤ بين البغض والغضب فرقاً واحداً وهو ان البغض يجوز تعلقه بجنسٍ كبغضنا جنس اللصوص بأسره والغضب لا يتعلق إلا بشخص والوجه في ذلك ان البغض يحصل عن اعتبارنا صفةً في شيءٍ منافرة لاستعدادنا وهذا يجوز أن يكون على وجه كلي أو جزئي واما الغضب فيحصل عن إهانة إنسانٍ لنا بفعله والأفعال كلها خاصة بالأشخاص فكان الغضب لا يتعلق إلا بشخصٍ اما إذا اهانتنا مدينةً بأسرها فتكون معتبرة بمنزلة شخصٍ

### الفصلُ الثامنُ

هل أُصِيبَ في ما جعل للغضب من الأنواع

يُنخَطَى إلى الثامن بأن يقال: يظهر أنَّ الدمشقي لم يُصِبْ بجعله في الدين المستقيم ك ٢ ب ١٦ للغضب أنواعاً ثلاثة أي المِرَّة والحَبَل والحَنَق لأن أنواع جنسٍ لا تتغاير في أمرٍ عارض. وهذه الثلاثة تتغاير في أمرٍ عارضٍ فإن أول حركة الغضب يقال له مِرَّة والغضب الثالث يقال له حَبَل والحَنَق غضبٌ متربصٌ للانتقام. فهي إذن ليست أنواعاً مختلفة للغضب

٢ وأيضاً قال توليوس في الكتاب الرابع من المسائل التسكولانية «النزق يقال له في اليونانية ثوموس ومعناه غضبٌ يختلف بين الهيجان والسكون» والدمشقي في الموضوع المتقدم ذكره جعل ثوموس نفس الحنق. فالحنق إذن ليس يتربص للانتقام بل هو سريع الزوال

٣ وأيضاً ان غريغوريوس في أدبياته ك ٢١ ب ٤ جعل للغضب ثلاث درجات أي غضباً دون صوت وغضباً مع صوت وغضباً مع لفظٍ على حسب تلك الأنواع الثلاثة التي وضعها الرب في متى ٥: ٢٢ فإنه قال «من غضب على أخيه» وبذلك إشارة إلى الغضب دون صوتٍ ثم قال «من قال لأخيه راقاً» وبذلك إشارة



إلى الغضب مع صوت بسيطٍ لم يتركب منه لفظ كاملٌ ثم قال «من قال لأخيه يا أحمق» حيث أشار إلى استكمال الصوت بصيرورته لفظاً. فالدمشقي إذن لم يستوفِ أقسام الغضب إذ لم يجعل له شيئاً من جهة الصوت

لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في الموضوع المتقدم ذكره وغريغوريوس النيصي في كتاب طبيعة الإنسان ب ٢١

والجواب أن يُقال إنَّ الأنواع الثلاثة التي جعلها الدمشقي وغريغوريوس النيصي أيضاً للغضب إنما تؤخذ باعتبار ما به يزداد الغضب بوجه ما وهذا يحدث على ثلاثة أضربٍ أولاً من جهة سرعة حركة الغضب وهذا الغضب يسميه الدمشقي مرّةً لسرعة اضطرامه وثانياً من جهة الألم والغم الذي يحدث الغضب ويستمر طويلاً في الذاكرة وهذا يرجع إلى الخَبَل الذي يقال له (في اللاتينية) mania من أي البقاء وثالثاً من جهة ما يطلبه الغضبان وهو الانتقام وهذا يرجع إلى الحنق الذي ما لم يقتصّ لا يسكن وبناءً على هذا دعا الفيلسوف في الخلقيات ك ٤ ب ٥ بعض الغضاب أهداءً لسرعة غضبهم وبعضهم ممرورين لحفظهم الغضب مدّةً طويلةً وبعضهم صعباً لعدم انكسار سورة غضبهم الا بالاقتصاص

إذاً أُجيب على الأول بأن كل ما يستكمل به الغضب بوجه ما ليس نسبته إلى الغضب نسبة أمرٍ عرضيٍّ محض فلا يمتنع جعل أنواع الغضب باعتباره

وعلى الثاني بأن جعل النزق الذي ذكره توليوس من قبيل النوع الأول من الغضب القائم استكمالاً بسرعة الغضب أولى في ما يظهر من جعله من قبيل الحنق على أنه لا يمتنع أن يكون اللفظ اليوناني ثوموس المعبر عنه بالحنق مفيداً كلا الأمرين أي سريعة الغضب وثبات العزم على الاقتصاص

وعلى الثالث بأن تلك الدرجات التي جُعِلت للغضب إنما تتمايز من جهة معلول الغضب لا من جهة الاختلاف في استكمال حركته



## المبحث السابع والأربعون

### في علة الغضب الفاعلية وأدويته - وفيه أربعة فصول

ثم يجب النظر في علة الغضب الفاعلية وأدويته والبحث في ذلك يدور على أربع مسائل . ١ في أنّ الباعث على الغضب هل هو دائماً الإساءة إلى الغضبان . ٢ في أنّ الاحتقار أو الاستهانة هل هو الباعث الوحيد على الغضب . ٣ في علة الغضب من جهة الغضبان . ٤ في علة الغضب من جهة المغضوب عليه

### الفصل الأول

#### في أنّ الباعث على الغضب هل هو دائماً الإساءة إلى الغضبان

يُنْتَخِطُ إِلَى الْأَوَّلِ بِأَنْ يُقَالَ: يَظْهَرُ أَنَّ لَيْسَ كُلُّ مَنْ يَغْضَبُ فَانَهُ يَغْضَبُ بِسَبَبِ الْإِسَاءَةِ إِلَيْهِ فَإِنَّ الْإِنْسَانَ لَا يَسْتَطِيعُ بِخَطِيئَتِهِ أَنْ يَسِيءَ بِشَيْءٍ إِلَى اللَّهِ فَبِئْسَ مَا أَكْثَرَتْ مِنَ الْمَعَاصِي فَمَاذَا تُلْحَقُ بِهِ» وَمَعَ ذَلِكَ يُقَالُ إِنَّ اللَّهَ يَغْضَبُ عَلَى النَّاسِ بِسَبَبِ خَطَايَاهُمْ كَقَوْلِهِ فِي مَز ٤٠: ١٠٥ «اضْطَرَمَّ غَضَبُ الرَّبِّ عَلَى شَعْبِهِ» فَإِذَا لَيْسَ كُلُّ مَنْ يَغْضَبُ فَانَهُ يَغْضَبُ بِسَبَبِ الْإِسَاءَةِ إِلَيْهِ

٢ وأيضاً ان الغضب هو الشوق إلى الانتقام كما تقدم تعريفه. وقد يشترك مشتاق أن ينتقم على ما يُسَاءُ به إلى الغير. فإذا ليس الباعث دائماً على الغضب هو الإساءة إلينا

٣ وأيضاً قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٢ ان «الناس يغضبون خصوصاً على من يستهين بما ينصرف إليه أخص اشتغالهم كما يغضب المشتغلون في الفلسفة على من يستهين بها وهلمّ جراً» والاستهانة بالفلسفة ليست إضراراً بالمشتغل فيها. فإذا لسنا نغضب دائماً بسبب الإساءة إلينا

٤ وأيضاً من يعرض عن مجاوبة من يهينه فإنه بذلك يزيده غضباً كما قال فم الذهب. واعراضه عن مجاوبته ليس إساءة إليه. فإذا غضب الغضبان ليس يحصل دائماً عن إساءة إليه

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٤ «الغضب يحصل دائماً عما يُفعل في حق الغضبان واما العداوة فتحصل أيضاً دون فعل شيء في حق صاحبها لأننا إذا اعتبرنا ان فلاناً كذا أبغضناه»

والجواب أن يُقال إنَّ الغضب هو الشوق إلى إيذاء الغير باعتبار كونه مقتضى من العدل الانتقامي كما تقدم في المبحث الأنف ف ٦ والانتقام لا محل له الا حيث تقدم وقوع اهانةٍ وليس كل اهانةٍ تستدعي الانتقام بل انما يستدعيه اهانة نفس من يطلب الانتقام لأنه كما أن كل شيءٍ يطلب الخير لنفسه طبعاً كذلك يدفع الشر عن نفسه طبعاً. وما يأتيه فاعلاً من الاهانة لا يلحق أحداً ما لم يكن ذلك الفاعل قد أساءَ إليه بوجهٍ من الوجوه. فيلزم إذن ان الباعث على غضب غضبان لا يكون إلا الاساءة إليه بأمرٍ ما

إذا أُجيب على الأول بأن الله ليس يوصف بالغضب باعتبار كونه انفعالاً نفسانياً بل باعتبار قضاء عدله من حيث يريد الانتقام من الخطيئة لأن الخاطئ لا يستطيع بخطيئته أن يلحق ضرراً بالله لكنه يذنب إليه من جهته على نحوين أولاً من حيث يستهين به بتعديه أوامره وثانياً من حيث ينزل ضرراً بنفسه أو بغيره وهذا يرجع إليه تعالى من حيث ان الذي يلحق به ضرراً مستظلاً في عنايته تعالى وكفّه

وعلى الثاني بأننا إنما نغضب على من يؤدي غيرنا ونطلب الانتقام منه من حيث ان ذلك الذي يلتحق به الأذى يخصنا بوجهٍ ما اما بنسبٍ أو بصداقة أو على الأقل بجامع الطبيعة وعلى الثالث بأن ما نقصر عليه أخص اشتغالنا نعتقده خيراً لنا ولذلك نعتبر الاستهانة به استهانةً بنا أيضاً واهانةً لنا

وعلى الرابع بأن اعراض المهان عن الجواب إنما يهيج غضب المهين متى ظهر أنه

لا يجاوبه احتقاراً كأنه يستخف بغضبه والاستخفاف فعلٌ من الأفعال

### الفصلُ الثاني

في أنّ الاستهانة أو الاحتقار هل هو الباعث الوحيد على الغضب

يُنخِطَى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أنّ الاستهانة أو الاحتقار ليس الباعث الوحيد على الغضب فقد قال الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ١٦ «متى لحقت بنا أو اعتبرنا انه لحقت بنا اهانةً نغضب» ويجوز أن تلتحق بالإنسان إهانة من دون أن يُحتقَر أو يستهان به. فإذا ليست الاستهانة هي الباعث الوحيد على الغضب

٢ وأيضاً من يطلب الكرامة فانه يتألم من الاستهانة به. والحيوانات العجم لا تطلب الكرامة فهي إذن لا تتألم من الاستهانة بها ولكنها إذا جُرِحَتْ هاجت فيها حركة الغضب كما قال الفيلسوف في الخليقات ك ٣ ب ٨. فإذا ليست الاستهانة وحدها في ما يظهر هي الباعث الوحيد على الغضب ٣ وأيضاً ان الفيلسوف قد جعل في الخطابة ك ٢ ب ٢ للغضب أسباباً أخرى كثيرة كالنسيان والشماتة والإعلام بالمكروهات والاعتراض دون إدراك المراد. فإذا ليس الاحتقار وحده باعثاً على الغضب

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الموضوع المتقدم ذكره «الغضب شوقٌ إلى القصاص مع ألم بسبب احتقارٍ ظاهرٍ ألحق بالمشتاق وهو لا يستحقه»

والجواب أن يُقال إنّ أسباب الغضب كلها ترجع إلى الاحتقار وللاحتقار أنواعٌ ثلاثة كما في الخطابة ك ٢ ب ٣ وهي الازدراء والمعارضة في اتمام المراد والاهانة وإلى هذه الثلاثة ترجع جميع أسباب الغضب ويمكن تحقيق ذلك من وجهين الأول ان الغضب يطلب ضرر الغير من حيث يقتضيه العدل الانتقامي ولذلك فهو إنما يطلب الانتقام على قدر ما يظهر أنّ العدل يقتضيه والانتقام العدل لا يكون إلا مما فُعل بغير عدلٍ ولذا كان المحرك دائماً إلى الغضب أمراً

يُعتبر خارجاً عن دائرة العدل وعليه قول الفيلسوف في الموضوع المتقدم ذكره «إذا اعتقد الناس انهم أهينوا عدلاً لم يغضبوا إذ ليس يُغضب من العدل». وانزال الضرر بالغير يحدث على ثلاثة أنحاء أي عن جهلٍ أو عن انفعالٍ أو عن تعمدٍ إذ إنما يأتي الرجل أمراً غير عادلي في الأخص متى انزل بغيره ضرراً عن تعمدٍ أو فساد نية كما في الخليقات ك ٥ ب ٨ ولذلك إنما يشتد غضبنا على من نعتقد أنهم أضرونا عن تعمدٍ لأننا لو اعتقدنا ان بعضاً أهانونا عن جهلٍ أو انفعالٍ لما غضبنا عليهم أو غضبنا غضباً يسيراً جداً لأن اتيان شيءٍ عن جهلٍ أو انفعالٍ يضعف اعتبار الاهانة ويدعو على نحو ما إلى الحلم والمغفرة. ومن يلحق بنا ضرراً عن تعمدٍ يظهر انه يفعل ذلك عن احتقار ولهذا يشتد غضبنا عليه ومن ثمة قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٣ «من أتى شيئاً محمولاً عليه من الغضب فاما لا يغضب عليه أصلاً أو يغضب غضباً يسيراً إذ يظهر انه لم يفعل ذلك احتقاراً». والثاني ان احتقار الإنسان يقابل رفعة شأنه لأن ما لا يعتبره الناس نبيلاً بوجهٍ يحتقرونه كما في الخطابة ك ٢ ب ٢. وجميع ما نملكه من الخيرات والمنافع نطلب فيه رفعةً لشأننا ولذلك فكل ضررٍ يلتحق بنا فهو من حيث يغض من شرفنا يرجع في ما يظهر إلى الاحتقار

إذا أُجيب على الأول بأن كل علةٍ تلحق اهانةً بالإنسان ما عدا الاحتقار فانها تخفض من قدر الاهانة ولا يزيد الغضب الا الاحتقار أو الازدراء وحده ولذا كان هو العلة الذاتية للغضب وعلى الثاني بأن الحيوان الأعجم وان كان لا يطلب الكرامة من حيث هي هي لكنه يطلب طبعاً نوعاً من الترفع ويغضب على ما يجحف بترفعه هذا وعلى الثالث بأن جميع تلك الأسباب ترجع إلى نوعٍ من الاحتقار فان النسيان دليلٌ واضحٌ على الاحتقار لأن ما نجله يكون أعلق بذاكرتنا وكذلك

من لا يهاب أن يكدر أحد الناس باعلامه إياه بأمور مكروهة فان فعله هذا ناشئ عن نوع من الاحتقار ومن يشمت بغيره يظهر انه قلما يهمل نفعه أو ضره. وأيضاً من يصد آخر عن نيل مقصده لا لفائدة تحصل له من ذلك يظهر انه لا تهمة كثيراً صداقته. ولهذا كانت جميع هذه الأسباب داعية إلى الغضب من حيث تدل على الاحتقار

### الفصل الثالث

في أن فضل الغضبان هل هو علة الغضب

يُتَخَطَّى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن فضل الإنسان ليس علة لأن يكون أسهل غضباً فقد قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٢ «إنما يشتد جداً غضب البعض متى تألموا كالمرضى وذوى الفاقة والذي لا ينالون ما يشتهون». وجميع هذه الأمور ترجع إلى النقص في ما يظهر. فالنقص إذن أدعى إلى الغضب من الفضل

٢ وأيضاً قال الفيلسوف في الموضوع المتقدم ذكره «إنما يشتد جداً غضب البعض متى احتقروا بدعوى ان ليس فيهم ما يكون ثمه مجالاً للظن بأنه ليس فيهم أو انه فيهم على وجهٍ ضعيف. واما متى اعتقدوا ان لهم فضلاً كثيراً في ما احتقروا بسببه فلا يبالون» والظن بما تقدم يرجع إلى النقص. فالنقص إذن أدعى إلى الغضب من الفضل

٣ وأيضاً ما يرجع إلى الفضل يجعل الناس في غاية الحبور وحسن الرجاء. وقد قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٣ «الناس لا يغضبون في حالة اللعب والضحك والسرور والنجاح وتمام الأعمال واللذة المحمودة وحسن الرجاء» فإذاً ليس الفضل علة للغضب

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الكتاب المذكور «الناس يغتاظون بسبب فضلهم»

والجواب أن يُقال إنَّ علة الغضب في من يغضب يجوز اعتبارها على نحوين أولاً من جهة نسبتها إلى المحرك إلى الغضب والفضل بهذا الاعتبار علةً لسهولة غضب الغضبان لأن المحرك إلى الغضب هو الاحتقار الغير العادل كما تقدم في الفصل الأنف. ومن المحقق أنه كلما كان الإنسان أفضل كان احتقاره في ما يقوم به فضله أبعد عن مقتضى العدل ولذا كان الذين يمتازون بنوع من الفضل يغضبون جداً إذا احتقروا كما لو احتقروا الغني في ماله والفصيح في كلامه وهلمَّ جرأً. وثانياً من جهة الاستعداد الذي يلزم في الغضبان عن ذلك المحرك وواضح ان ليس شيء يحرك إلى الغضب إلا الضرر الذي يؤلم وما يرجع إلى النقص مؤلماً جداً لأن الناس المستولي عليهم نقص هم أشعر بالأذى وهذا هو السبب في كون الناس المرضى أو المستولي عليهم غير ذلك من النقص أيسر غضباً لأنهم أيسر تألماً

وبذلك يظهر الجواب على الأول

وأجيب على الثاني بأن من يُحتقر في ما يفضل به غيره فضلاً عظيمًا بيناً لا يعتبر أن في ذلك ضرراً له فلا يتألم ولذلك يكون من هذه الجهة أقل غضباً وأما من جهةٍ أخرى أي من حيث يُحتقرون دون حقِّ فله وجهٌ ان يغضب أكثر إلا أن يعتبر انه ليس يُحسد أو يُحتقر عن ازدراء بل عن جهل أو نحوه

وعلى الثالث بأن جميع تلك الأشياء انما تمنع الغضب من حيث تمنع الألم اما من جهةٍ أخرى فشأنها ان تهيج الغضب من حيث تعرّض الإنسان لأن يُحتقر دون حق

### الفصل الرابع

في أن نقص الغير هل هو سببٌ موجبٌ لسهولة غضبنا عليه

يُتخطى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن نقص الغير ليس سبباً موجباً لسهولة غضبنا عليه فقد

قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٣ «الذين يقرون بذنوبهم

ويتوبون عنها ويتضعون لا نغضب عليهم بل نستعمل معهم الحلم ولذلك لا تعض الكلاب من كان جالساً» وهذا يرجع إلى الخساسة والنقص فإذا خساسة الغير سببٌ موجبٌ لقلّة غضبنا عليه  
٢ وأيضاً لا نقص أعظم من نقص الموت. والموتى لا يُغضب عليهم. فإذا ليس نقص الغير سبباً موجباً للغضب عليه

٣ وأيضاً ليس يستصغر أحدٌ قدر آخر بسبب كونه صديقاً له. وإذا أساء الأصدقاء إلينا أو لم يسعفونا كان استيائنا منهم أعظم وعليه قوله في مز ٥٤: ١٣ «لو كان عدوي هو الذي يعيرني لاحتملت» فإذا ليس نقص الغير سبباً موجباً لسهولة غضبنا عليه  
لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٢ «يغضب الغني على الفقير والرئيس على المرؤوس إذا احتقره»

والجواب أن يُقال إن الاحتقار الغير اللائق أدعى شيءٍ إلى الغضب كما تقدم في ف ٢ و ٣ فإذا نقص من نغضب عليه أو خساسة قدره يزيد الغضب من حيث يزيد الاحتقار الغير اللائق فكما انه كلما كان المحتقر أعظم كان احتقاره أقل لياقته كذلك كلما كان المحتقر أدنى كان احتقاره لمن هو أعلى منه أقل لياقته ولهذا إذا احتقر الأشراف من السوقة أو الحكماء من الجهال أو الأسياد من العبيد غضبوا. وأما إذا كانت خساسة القدر أو النقص تضعف الاحتقار الغير اللائق فهي لا تزيد الغضب بل تنتقصه وعلى هذا النحو من يتوب عمّا أتاه من الإهانات ويقر بسوء فعله ويتذلل ويستغفر يخمد الغضب كقوله في ام ١٥: ١ «الجواب اللين يكسر الغضب» أي من حيث ان من كان كذلك يظهر انه ليس يحتقر من يتذلل لهم بل يجلبهم  
وبذلك يظهر الجواب على الأول



وعلى الثاني بأن الموتى ينقطع الغضب عنهم لأمرين أولاً لانقطاع تألمهم وشعورهم وهذا أخص ما يطلبه الغضاب في المغضوب عليهم وثانياً لما يُرى من انهم بلغوا إلى مُنتهى البؤس ولهذا أيضاً ينقطع الغضب عن كل من ينزل به شديد الأذى من حيث ان بؤسه يتجاوز مقدار الجزاء العدل

وعلى الثالث بأن الاحتقار الذي يرد من جهة الأصدقاء أيضاً يظهر أنه أقل لياقةً ولهذا إذا احتقرونا بأن اضرروا بنا أو لم يسعفونا كان غضبنا عليهم أعظم كغضبنا على من كان دوننا



### المبحثُ الثامنُ والأربعون

#### في معلولات الغضب - وفيه أربعة فصول

ثم ينبغي النظر في معلولات الغضب والبحث في ذلك يدور على أربع مسائل . ١ في أنّ الغضب هل يُحدث لذة . ٢ هل هو أخص علة لفوران لدم في القلب . ٣ هل هو أخص مانع من تصرف العقل . ٤ هل يُحدث الصمت

#### الفصلُ الأوّلُ

##### في أنّ الغضب هل يُحدث لذة

يُنْتَظَى إلى الأول بأن يقال: يظهر أنّ الغضب ليس يُحدث لذةً فان الألم ينفي اللذة. والغضب مصحوبٌ دائماً بالألم لأن «كل من يفعل شيئاً عن غضبٍ فانه يفعل متألماً» كما في الخلقيات ك ٧ ب ٦. فالغضب إذن ليس يُحدث لذةً

٢ وأيضاً قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٤ ب ٥ «القصاص يسكن ثوران الغضب مستبدلاً الألم باللذة» ومفاد ذلك ان الغضبان تحصل له اللذة من القصاص. والقصاص يذهب بالغضب. فإذا متى حصلت اللذة زال الغضب فهو إذن لا يجامع اللذة

٣ وأيضاً ليس يمانع معلولٌ علته لكونه موافقاً لها. واللذات تمانع الغضب كما في الخطابة ك ٢ ب ٣. فإذا ليست اللذة معلولةً للغضب

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الكتاب المذكور ب ٢ على سبيل التمثيل «الغضب يضطرم في صدور الرجال أحلى جداً من العسل المتقطر»

والجواب أن يُقال إنَّ اللذات ولا سيما الحسية والجسمانية أدويةٌ شافيةٌ من الألم كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٧ ب ١٤ ولذلك كلما كان في اللذة دواءً للألم أو غمٌّ أعظم كان إدراكها أعظم كما أن من كان عطشاناً يجد الشراب الذّ. وواضحٌ مما تقدم في المبحث الأنف ف ١ ان حركة الغضب تنور عن إهانةٍ مؤلمةٍ يُداوى ألمها بالانتقام ولذلك متى حصل الانتقام تبعته اللذة وكلما كان الألم أعظم كانت هي أعظم. فإذا حصل الانتقام حقيقةً حصل إذ ذاك لذةٌ كاملة تنفي الألم رأساً وبذلك تسكّن حركة الغضب. وأما قبل ان يحصل الانتقام حقيقةً فانه يحصل عند الغضبان على نحوين أولاً بطريق الرجاء إذ ليس يغضب إلا من يرجو الانتقام كما مرّ في مب ٤٦ ف ١ وثانياً بطريق الافتكار المتصل إذ يلذ لكل مشتهٍ إطالة التفكير في ما يشتهيهِ ولذلك أيضاً كان تصور الأحلام لذيداً. ومن ثمّه متى أطال الغضبان التفكير في الانتقام حصل له من ذلك لذةٌ لكن غير كاملة ولا دافعة للألم وهكذا غير دافعة للغضب

إذا أُجيب على الأول بأن ما يتألم منه الغضبان وما يلتذ به ليس واحداً بعينه لكنه يتألم من الإهانة المُلحقة به ويلتذ بما يفكر به ويرجوه من الانتقام فتكون نسبة الألم إلى الغضب كالمبدإ ونسبة اللذة إليه كالمعلول أو المنتهى

وعلى الثاني بأن هذا الاعتراض يتجه على اللذة الصادرة عن حصول الانتقام فعلاً مما ينفي الغضب رأساً

وعلى الثالث بأن اللذات السابقة تمنع من حصول الألم فتمنع بذلك من الغضب

وأما التلذذ بالانتقام فيتبع الغضب

### الفصلُ الثَّاني

في أنَّ الغضب هل هو أخصّ علةٍ لفوران الدم في القلب

يُنخِطَى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أنَّ فوران الدم ليس على الأخص معلولاً للغضب فقد مرَّ في مب ٣٧ ف ٢ ان الاضطرام أو الفوران يرجع إلى المحبة. والمحبة مبدأً وعلّةً لجميع الانفعالات كما مرَّ في مب ٢٧ ف ٤. فإذاً لما كانت العلة أقوى من المعلول لم يكن الغضب في ما يظهر أخصّ علةٍ لفوران الدم

٢ وأيضاً ما يهيج الفوران بذاته يزداد بتمادي الزمان كما يقوى الحب بالاستمرار. والغضب يضعف بطول الزمان فقد قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٣ «الزمان يسكن الغضب» فإذاً ليس الغضب علةً على وجه الخصوص لفوران الدم

٣ وأيضاً ان الفوران يزداد بإضافة الفوران إليه. وإذا ورد على الغضب غضبٌ أعظم سَكَنه كما قال الفيلسوف في الموضوع المتقدم ذكره. فالغضب إذن ليس يُحدث فوران الدم

لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ١٦ «الغضب فوران الدم حول القلب ناشئاً عن تصعد بخار المرّة»

والجواب أن يُقال قد مرَّ في مب ٤٤ ف ١ إنَّ ما يحصل في الانفعالات النفسانية من التغير الجسماني يعادل حركة الشوق ومن البين ان كل شوق ولو طبيعياً يكون ميله إلى ضده الحاضر أقوى ومن ثمَّ نجد ان الماء المتسخن أشد جموداً لأن فعل البارد في الحار أشدُّ وحركة الغضب الشوقية تصدر عن حصول إهانةٍ كما يصدر الشيء عن ضده الحاضر فعلاً ولهذا كان الشوق ينجح جدّاً إلى دفع الإهانة بالشوق إلى الانتقام ومن ذلك تحصل حدّةٌ وفورةٌ قوية في حركة الغضب ولما كانت حركة الغضب لا تحصل بطريق الانقباض الذي

يناسبه البرودة بل بطريق السعي والطلب الذي يناسبه الحرارة لزم أن يصدر عن حركة الغضب شيء من فوران الدم والأرواح الحيوانية حول القلب الذي هو آلة الانفعالات النفسانية ولذلك فبسبب ما يحصل عند الغضب من شدة اضطراب القلب تبدو على الأخص في الغضاب بعض الآثار في أعضائه الخارجة وعلى هذا قول غريغوريوس في أدبياته ك ٥ ب ٣٠ «ان حدة الغضب تحدث في القلب خفقاناً وفي البدن ارتجافاً وفي اللسان تلعثماً وفي الوجه توهجاً وفي العينين شرّةً وشزرّاً وتجعل الإنسان المعروف مجهولاً وهو يصيح بفمه ولكنه لا يدري ما يقول»

إذا أُجيب على الأول بأن المحبة لا يُشعر بها كثيراً إلا متى دعت إليها الحاجة كما قال اوغسطينوس في الباب الأخير من كتاب الثالث ٣ ولذلك متى غُضّ من كرامة الإنسان المحبوبة بسبب ما التحق به من الإهانة كان أشعر بالمحبة فكانت حركة قلبه إلى رفع ما يحول دون الشيء المحبوب أشدّ بحيث ان الفوران الناشئ عن المحبة يزداد بالغضب ويُشعر به أكثر. ومع ذلك فالفوران الناشئ عن الحرارة يرجع إلى المحبة والغضب من وجهين مختلفين فان فوران المحبة يقارنهُ حلاوة ورقّة لأنه يتعلق بخير محبوبٍ ولذلك يكون مشابهاً لحرارة الهواء والدم وهذا هو السبب في كون الدمويين أميل إلى المحبة ومن ثمّ يُقال إنّ الكبد هو الذي يبعث على المحبة لأنه موضع تكوّن الدم. وأما فوران الغضب فيقارنهُ مرارةً مغبيةً لأنه يطلب قصاص المضاد ولذلك يكون مشابهاً لحرارة النار والصفراء ولهذا قال الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ١٦ «ينشأ عن تصدّد بخار المرّة ويقال له مرّة»

وعلى الثاني بأن كل ما تضعف علته بتمادي الزمان لا بد أن يضعف مع الزمان ومعلوم ان الذاكرة تضعف بتمادي الزمان لأن الأمور المتقدمة يسهل

زوالها من الذاكرة. والغضب يحصل عن تذكر ما وقع من الإهانة ولذلك كانت علة الغضب تضعف مع الزمان يسيراً يسيراً إلى أن تزول بالمرّة وكذلك الإهانة تظهر أعظم عند أول ما يُشعر بها لكن اعتبارها يأخذ أن يضعف تدريجاً على قدر البعد الحاصل عن الشعور الحالي بها وكذا الشأن في المحبة إذا انحصرت علتها في الذاكرة ومن ثمّ قال الفيلسوف في الخقيات ك ٨ ب ٥ «إذا طال بعاد الصديق أنسى الصداقة» واما متى كان الصديق حاضراً فتقوى علة الصداقة مع الزمان ولذلك تزداد الصداقة وكذا الحال في الغضب إذا قويت دائماً علتة إلا أن سرعة زواله تدل على شدّة فورته لأنه كما ان النار القوية تنطفئ بسرعة لسرعة فناء مادتها كذلك الغضب أيضاً يسكن بسرعة بسبب شدته

وعلى الثالث بأن كل قوة تنقسم إلى جهات متكررة تتناقص ولذلك متى غضب إنسان على إنسان ثم غضب على آخر تناقص بذلك غضبه على الأول ولا سيما إذا كان غضبه على الثاني أشدّ لأن الإهانة التي هاجت الغضب على الأول تظهر يسيرة أو كلا شيء بالقياس إلى الإهانة الثانية التي تُعتبر أعظم

### الفصل الثالث

في أنّ الغضب هل هو أخص مانع من تصرف العقل

يُنخطف إلى الثالث بأن يقال: يظهر أنّ الغضب لا يمنع العقل لأن ما يصاحب العقل لا يظهر انه مانع له. والغضب يصاحب العقل كما في الخقيات ك ٧ ب ٦. فهو إذن لا يمنع العقل ٢ وأيضاً كلاً من العقل قلّ الظهور. وقد قال الفيلسوف في الموضوع المتقدم ذكره «ان الغضوب ليس من طبعه المكر والاحتيايل بل الظهور والانكشاف». فيظهر إذن ان الغضب لا يمنع من تصرف العقل كالشهوة التي من شأنها المكر على ما قال الفيلسوف في الموضوع المذكور

٣ وأيضاً ان حكم العقل يصير بمقارنة الضد أجلى لأن المتضادات إذا اجتمعت كانت أبين. وهذا يدعو إلى ازدياد الغضب أيضاً فقد قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٢ «يزداد غضب الناس إذا سبق حصول التضاد كما إذا شين الشرفاء» ونحو ذلك فالغضب إذن يزداد بنفس ما يتعزز به حكم العقل. فهو إذن ليس يمنع حكم العقل

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في أدبياته ك ٥ ب ٣٠ «الغضب يذهب بنور الفهم لأنه يشوش بلباله العقل»

والجواب أن يُقال إنَّ العقل وان لم يستخدم في فعله الخاص آلة جسمانية لكنه لاحتياجه فيه إلى بعض القوى الحسية التي تتعطل أفعالها باختلال حال البدن كان لا بد أيضاً من أن اختلال حال البدن يُعطل حكم العقل كما يظهر في حال السكر والنوم وقد تقدم في الفصل الأنف ان الغضب يُحدث في البدن حول القلب اختلالاً عظيماً إلى حد أن ينبعث هذا الاختلال إلى الأعضاء الظاهرة ولذلك كان الغضب أظهر تعطيلاً لحكم العقل من سائر الانفعالات كقوله في مز ٣٠: ١٠ «اضطربت في الغضب عيني»

إذاً أُجيب على الأول بأن مبدأ الغضب من العقل باعتبار الحركة الشوقية التي هي الجهة الصورية في الغضب واما حكم العقل الكامل فيتولاه انفعال الغضب من حيث لا ينقاد تماماً للعقل بسبب تهيج الحرارة الدافعة بسرعة والتي هي الجهة المادية في الغضب وبهذا الاعتبار يمنع الغضب حكم العقل

وعلى الثاني بأن الغضوب يُقال إنَّ من شأنه الظهور لا لتبينه ما يجب أن يفعله بل لأنه يفعل علانيةً دون أن يحاول الخفاء بوجه من الوجوه وذلك بعضه ناشئ عن امتناع العقل الذي لا يستطيع أن يميز بين ما يجب اخفاؤه وما يجب اعلانه ولا أن يتبين طرق الاخفاء أيضاً وبعضه ناشئ عن بسطة القلب الراجعة إلى ما يفعله الغضب من عزة النفس ومن ثمَّ قال الفيلسوف في الخليقات ك ٤ ب ٣

في وصف الأبي النفس أنه «لا يكتم بغضه وحبه ولا يوارب في قوله وفعله» وأما الشهوة فإنما يُقال إنَّ من شأنها الخفاء والمكر لأنَّ المستلذات التي تُشتهي تشتمل غالباً على شيءٍ من القبح والخساسة اللذين يود الإنسان فيهما التستر والاحتجاب وأما ما يشتمل على المروءة والعظمة كالانتقام فالإنسان يطلب فيه الظهور والانكشاف

وعلى الثالث بأن حركة الغضب تبتدئ من العقل كما تقدم في مب ٤٦ ف ٤ فاجتماع المتضادات على أمرٍ واحدٍ بعينه يقوي حكم العقل ويزيد الغضب لأنه متى كان إنساناً حاصلًا على كرامةٍ أو غنىٍّ ثم أصابه ضررٌ في أحدهما ظهر ذلك الضرر أعظم أولاً لقرب ما يضاده وثانياً لبدايته ولذلك ينشأ عنه ألمٌ أعظم كما ان الخيرات العظيمة الحاصلة بالبداية تُحدث أيضاً لذةً أعظم وعلى قدر ازدياد الألم السابق يلزم ازدياد الغضب أيضاً

#### الفصلُ الرَّابِعُ

في أنَّ الغضب هل هو أخصُّ علة للصمت

يُنخِطَى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أنَّ الغضب لا يُحدث الصمت فإن الصمت يقابل الكلام. وازدياد الغضب يُنتهي به إلى الكلام كما يظهر من درجات الغضب التي وضعها الرب بقوله في متى ٥: ٢٢ «من غضب على أخيه... ومن قال لأخيه راقا... ومن قال لأخيه يا أحمق» فالغضب إذن ليس يُحدث الصمت

٢ وأيضاً متى لم يكن للإنسان وازعٌ من جهة العقل يحدث ان يتقوه بما لا يليق كقوله في ام ٢٥: ٢٨ «الإنسان الذي لا يضبط في الكلام روحه كمدينة منهدمة بلا سور» والغضب أخصُّ معطلٍ لحكم العقل كما تقدم في الفصل الأنف. فهو إذن أخصُّ باعثٍ على التقوُّه بما لا يليق فهو إذن لا يُحدث الصمت

٣ وأيضاً قيل في متى ١٢: ٣٤ «إنما يتكلم الفم من فضل ما في القلب» والقلب يضطرب جداً بالغضب كما تقدم في ف ٢. فهو إذن أخصّ علةً للكلام وهكذا لا يُحدث الصمت لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في أدبياته ك ٥ ب ٣٠ «الغضب المكظوم أشدُّ استعاراً» والجواب أن يُقال إنَّ الغضب يصاحب العقل ويمنعه كما تقدم في الفصل الأنف ومن كلتا الجهتين يجوز أن يُحدث الصمت أما من جهة العقل فمتى بقي حكم العقل بحيث انه وان لم يضبط العاطفة عن الشوق الغير المحمود إلى الانتقام لكنه يضبط اللسان عن الكلام الغير اللائق وعلى هذا قول غريغوريوس في الموضوع المتقدم ذكره «متى اضطربت النفس بالغضب فقد يدعو أحياناً إلى الصمت بحكم الصواب» وأما من جهة امتناع العقل فلأن ما يحدثه الغضب من الاضطراب قد يبلغ إلى الأعضاء الظاهرة كما تقدم في ف ٢ وخصوصاً تلك الأعضاء التي يبدو فيها أثر القلب على أصرح وجه كالعينين والوجه واللسان ولهذا «يحدث في اللسان تلعثٌ وفي الوجه توهجٌ وفي العينين شرةٌ وشزرٌ» كما تقدم في ف ٢. فإذا قد يبلغ بلبال الغضب من العظم إلى حد أن يمتنع به اللسان عن الكلام فيحصل الصمت

إذاً أجيب على الأول بأنه قد يبلغ ازدياد الغضب إلى حد أن يمنع العقل عن ضبط اللسان وقد يبلغ إلى ما وراء ذلك أيضاً فيمنع حركة اللسان وسائر الأعضاء الظاهرة وبذلك أيضاً يتضح الجواب على الثاني

وعلى الثالث بأن اضطراب القلب قد يتزايد أحياناً إلى حد أن يمتنع بحركة القلب المختلفة حركة الأعضاء الظاهرة وحينئذٍ يحدث الصمت وجمود الأعضاء



الظاهرة وربما حدث الموت أيضاً. وأما إذا لم يكن الاضطراب بالغاً هذا الحد فحينئذٍ يحصل عن زيادة اضطراب القلب كلام الفم



## المبحث التاسع والأربعون

### في الملكات بالاجمال باعتبار جوهرها - وفيه أربعة فصول

بعد أن فرغنا من النظر في الأفعال والانفعالات ينبغي النظر في مبادئ الأفعال الإنسانية وأولاً في مبادئها الداخلة ثم في مبادئها الخارجة. فمبدؤها الداخل هو القوة والملكة وقد تقدم الكلام على القوى في القسم الأول مب ٧٧ فبقي الكلام هنا على الملكات وأولاً على الملكات بالاجمال وثانياً على الفضائل والذائل وما يشبهها من الملكات الأخر التي هي مبادئ للأفعال الإنسانية. أما الملكات بالاجمال فمدار النظر فيها على أربعة أمور . ١ على جوهر الملكات . ٢ على محلها . ٣ على علة تكونها ونمائها وفسادها . ٤ على تمايزها. والبحث في الأول يدور على أربع مسائل . ١ في أن الملكة هل هي كيفية . ٢ هل هي نوع معين من الكيفية . ٣ في أن الملكة هل تتضمن نسبةً إلى الفعل . ٤ في ضرورة الملكة

## الفصل الأول

### في أن الملكة هل هي كيفية

يُنْتَخِطُ إِلَى الْأَوَّلِ بِأَنْ يُقَالَ: يَظْهَرُ أَنَّ الْمَلَكَةَ لَيْسَتْ كَيْفِيَّةً فَقَدْ قَالَ أَوْغُسْطِينُوسُ فِي كِتَابِ ٨٣ مَب ٧٣ إِنْ اسْمُ الْمَلَكَةِ مُشْتَقٌّ مِنَ الْمَلِكِ. وَالْمَلِكُ لَيْسَ يَتَعَلَّقُ بِالْكَيْفِيَّةِ فَقَطْ بَلْ بِسَائِرِ الْأَجْنَاسِ أَيْضاً إِذْ يُقَالُ إِنَّا نَمْلِكُ كَيْفِيَّةً وَمَالاً وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ. فَالْمَلَكَةُ إِذْ لَيْسَتْ كَيْفِيَّةً ٢ وَأَيْضاً إِنْ الْمَلَكَةُ تُجْعَلُ إِحْدَى الْمَقُولَاتِ. وَلَيْسَتْ إِحْدَى الْمَقُولَاتِ مَنْدْرَجَةٌ تَحْتَ الْأُخْرَى. فَالْمَلَكَةُ إِذْ لَيْسَتْ كَيْفِيَّةً

٣ وَأَيْضاً كُلُّ مَلَكَةٍ فَهِيَ حَالٌّ كَمَا فِي بَابِ الْكَيْفِيَّةِ مِنَ الْمَقُولَاتِ وَالْحَالُّ هِيَ تَرْتِيبُ ذِي الْأَجْزَاءِ كَمَا فِي الْإِلَهِيَّاتِ ك ٥ م ٢٤. وَهَذَا يَرْجِعُ إِلَى مَقُولَةِ الْوَضْعِ. فَالْمَلَكَةُ إِذْ لَيْسَتْ كَيْفِيَّةً

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الموضوع المتقدم ذكره من المقولات «الملكة كيفية تعسر حركتها»

والجواب أن يُقال إنَّ اسم الملكة مأخوذةً من الملك وهو يشتق منه بمعنيين أحدهما من حيث يقال للإنسان أو لأي شيءٍ آخر أنه مالك شيئاً والثاني من حيث ان لشيءٍ حالاً من الأحوال في نفسه أو بالقياس إلى غيره. أما من جهة المعنى الأول فيجب أن يُعتبر ان الملك من حيث يقال بالقياس إلى ما يُملك يتناول أجناساً مختلفةً ولذلك جعله الفيلسوف تحت اسم له من لواحق المقولات وهي التي تتبع أجناس الأشياء المختلفة كالمقابلات والمتأخر ونحوها إلا ان الأشياء التي تُملك يظهر أنَّ بينها هذا الفرق وهو ان منها ما ليس فيه واسطة بين المالك والمملوك كما أنه لا واسطة بين المحل والكيفية أو الكمية ومنها ما ليس فيه واسطة بينهما بل نسبة فقط كقولنا ان لزيد شريكاً أو صديقاً ومنها ما ليس فيه واسطة بينهما بل نسبة فقط كقولنا ان لزيد شريكاً أو صديقاً ومنها ما يوجد فيه واسطة لكن لا فعلٌ أو انفعالٌ بل شيءٌ بطريق الفعل أو الانفعال أي من حيث أن أحدها مزين أو مدبر والآخر مزدانٌ أو متدبر وعلى ذلك قول الفيلسوف في الإلهيات ك ٥ م ٢٥ «الملكة تقال بمنزلة فعلٍ للمالك والمملوك» وذلك كما في الأشياء التي تشتمل عليها ولهذا يُجعل في هذا النوع من الأشياء المملوكة جنس مخصوص يقال له مقولة الملكة وهو الذي أراده الفيلسوف بقوله في الموضوع المتقدم ذكره «ان بين الثوب والمشتمل عليه ملكة متوسطة» أما إذا اعتبر الملك بالمعنى الذي يقال به ان لشيءٍ حالاً من الأحوال في نفسه أو بالقياس إلى غيره فلأن هذا الحال من الوجود إنما هي بحسب نوعٍ من الكيفية تكون الملكة بهذا المعنى كيفيةً وهذا الذي أراده الفيلسوف بقوله هناك أيضاً «الملكة حالٌ بها يحصل لصاحبها استعداد حسنٌ أو قبيحٌ في نفسه أو بالقياس إلى غيره» كالصحة فإنها ملكة وبها المعنى كلامنا الآن على الملكة فيجب من ثمة أن يُقال

## إنَّ الملكة كيفية

إذاً أُجيب على الأول بأن ذلك الاعتراض يتجه على الملك بمعناه العام لأنه بهذا المعنى يتناول أجناساً كثيرة كما تقدم في جرم الفصل

وعلى الثاني بأن ذلك الاعتراض يتجه على الملكة التي هي واسطة بين المالك والمملوك فانها بهذا المعنى مقولةٌ من المقولات كما تقدم في جرم الفصل

وعلى الثالث بأن الحال يفيد دائماً نسبة في ما له أجزاء إلا أن هذا يحدث على ثلاثة أنحاء كما قال الفيلسوف هناك بعد ذلك دون توسط أي اما باعتبار المكان أو باعتبار القوة أو باعتبار الشكل وقد شمل في ذلك جميع الأحوال كما قال سمبليشيوس في باب الكيفية من شرح المقولات أما الأحوال الجسمانية فقد دخلت في قوله باعتبار المكان وهذا يرجع إلى مقولة الوضع الذي هو ترتيب الأجزاء في المكان. وأما قوله باعتبار القوة فقد دخل فيه تلك الأحوال القائمة بالاستعداد والأهلية على وجهٍ غير كامل كالعلم والفضيلة في بدايتهما. وأما قوله باعتبار الشكل فقد دخل فيه الأحوال الكاملة التي يقال لها ملكات كالعلم والفضيلة الحاصلين على وجهٍ كاملٍ

## الفصلُ الثاني

في أنَّ الملكة هل هي نوعٌ معين من الكيفية

يُنخِطُ إلى الثاني بأن يقال: يظهر أنَّ الملكة ليست نوعاً معيناً من أنواع الكيفية لأنها من حيث هي كيفيةٌ هي حالٌ بها يحصل لصاحبها استعدادٌ حسنٌ أو قبيحٌ كما تقدم في الفصل الآنف. وهذا الاستعداد يحصل باعتبار كل نوعٍ من أنواع الكيفية لجواز أن يكون شيءٌ مستعداً استعداداً حسناً أو قبيحاً في الشكل أيضاً وكذا في الحرارة والبرودة وفي كل ما يشبه ذلك. فإذاً ليست الملكة نوعاً معيناً من أنواع الكيفية

٢ وأيضاً قال الفيلسوف في باب الكيف من المقولات ان الحرارة والبرودة

من الأحوال أو الملكات كالمرض والصحة. والحرارة والبرودة من النوع الثالث من الكيفية. فالملكة إذن أو الحال لا تمتاز عن سائر أنواع الكيفية

٣ وأيضاً ان المتعسر الحركة ليس فصلاً خاصاً بجنس الكيفية بل خاصاً بالحركة أو الانفعال. وليس يتحصل جنس في نوع بفصل جنس آخر بل لا بد من انضمام الفصل بالذات إلى الجنس كما قال الفيلسوف في الإلهيات ك ٧ م ٤٢ وما يليه. والملكة كيفة تعسر حركتها. فيظهر إذن انها ليست نوعاً معيناً من الكيفية

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في باب الكيف من المقولات «الملكة والحال نوع واحد من الكيفية»

والجواب أن يُقال إنَّ الفيلسوف جعل في الموضوع المذكور الحال والملكة النوع الأول بين أربعة أنواع الكيفية وقد ذكر سمبليشوس في شرح المقولات فصول هذه الأنواع فقال ان بعض الكيفيات طبيعي وهو ما كان مركباً في الطبيعة غير منفك عنها وبعضها طارئ وهو ما ورد من الخارج وجاز فقده وهذه الكيفيات الطارئة هي الملكات والأحوال المتميزة بتعسر فقدها وسهولته. ثم الكيفيات الطبيعية منها ما هو باعتبار شيء بالقوة وهذا هو النوع الثاني من الكيفية ومنها ما هو باعتبار شيء بالفعل اما بحسب الباطن أو بحسب الظاهر فان كان بحسب الباطن حصل النوع الثالث من الكيفية وان كان بحسب الظاهر حصل النوع الرابع منها كالشكل والصورة التي هي شكل المتنفس. على أن هذه التفرقة بين أنواع الكيفية يظهر انها باطلة فهناك أشكال وكيفيات انفعالية كثيرة ليست طبيعية بل طارئة وأحوال كثيرة ليست طارئة بل طبيعية كالصحة والجمال وما أشبههما ولذلك لم تكن تلك التفرقة مناسبة لترتيب الأنواع لأن كل ما هو طبيعي أكثر فهو متقدم ولهذا يجب اعتبار التفرقة بين الأحوال والملكات

وبين سائر الكيفيات من وجهٍ آخر فإن معنى الكيفية في الحقيقة حالٌّ من أحوال الجواهر والحال ما يعينه المقدار كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٤ ب ٣ فهو إذن يفيد هيئة مخصوصة بحسب مقدارٍ ما فإذاً كما أن ما تتحصل به قوة الهولوى في الوجود الجوهرى يقال له كيفية وهي فصلٌ للجواهر كذلك ما تتحصل به قوة المحل في الوجود العرضي يقال له كيفية عرضية وهي أيضاً فصلٌ من الفصول كما يتضح مما قاله الفيلسوف في الإلهيات ك ٥ م ١٩. وما عليه المحل من حالٍ أو هيئة مخصوصة يجوز اعتباره اما بالنسبة إلى طبيعة المحل أو بحسب الفعل والانفعال اللاحقين مبدئي الطبيعة اللذين هما الهولوى والصورة أو بحسب الكمية فإذا اعتُبرَ بحسب الكمية حصل النوع الرابع من الكيفية ولما كانت الكمية باعتبار حقيقتها مجردة عن الحركة وعن اعتبار الخير والشر لم يكن النوع الرابع من الكيفية يقتضي كون الشيء حسن الاستعداد أو قبيحه ولا كونه سريع الزوال أو بطيئه. وإذا اعتُبرَ بحسب الفعل والانفعال كان ذلك راجعاً إلى النوع الثاني أو الثالث من الكيفية ولذلك كان يُلحظ في كليهما كون الشيء سهل الحصول أو عسيره أو كونه سريع الزوال أو بطيئه وليس يُلحظ فيهما ما يرجع إلى حقيقة الخير أو الشر لأن الحركات والانفعالات لا تتضمن حقيقة الغاية والخير والشر إنما يقال بالقياس إلى الغاية. وإذا اعتبر بالنسبة إلى طبيعة الشيء كان مختصاً بالنوع الأول من الكيفية الذي هو الملكة والحال فقد قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٧ م ١٧ في كلامه على الملكات النفسانية والبدنية انها «استعداداتٌ في الكامل للأفضل» والمراد بالكامل ما كان استعداده على مقتضى الطبيعة ولما كانت «صورة الشيء وطبيعته هي الغاية وما لأجله يُفعل شيءٌ» كما في الطبيعيات ك ٢ م ٢٣ كان يُلحظ في النوع الأول الخير والشر وسهولة الحركة أو تعسرها من حيث ان الطبيعة هي غاية الكون والحركة ومن ثمة

عرّف الفيلسوف الملكة في الإلهيات ك ٥ م ٢٥ بأنها «حالٌ بها يحصل لصاحبها استعدادٌ حسنٌ أو قبيحٌ» وقال في الخلقيات ك ٢ ب ٤ أو ٥ «ان الملكات هي ما يحصل لنا بها إلى الانفعالات نسبة حسنة أو قبيحة» ومتى كانت الحال ملائمة للطبيعة كانت متضمنة حقيقة الخير ومتى لم تكن ملائمة لها كانت متضمنة حقيقة الشر. ولما كانت الطبيعة أول ما يُعتبر في الشيء جعلت الملكة أول نوع للكيفية

إذا أُجيب على الأول بأن الحال أو الاستعداد يفيد نسبةً إلى شيءٍ كما تقدم في الفصل الآنف فإذاً ليس يقال لأحدٍ انه مستعدٌ بالكيفية إلا بالنسبة إلى شيءٍ وإذا أُضيف إلى ذلك صفة الحسن أو القبح مما يختص بحقيقة الملكة وجب اعتبار النسبة إلى الطبيعة التي هي الغاية فإذاً ليس يقال لأحدٍ انه مستعدٌ استعداداً حسناً أو قبيحاً من جهة الشكل أو الحرارة أو البرودة إلا بالنسبة إلى طبيعة الشيء باعتبار كونه ملائماً أو غير ملائمٍ لها ولذلك كانت الأشكال والكيفيات الانفعالية من حيث تعتبر ملائمة أو غير ملائمة لطبيعة الشيء من قبيل الملكات أو الأحوال لأن الشكل من حيث هو موافقٌ لطبيعة الشيء واللون يرجعان إلى الجمال والحرارة والبرودة باعتبار موافقتها لها يرجعان إلى الصحة وبهذا المعنى جعل الفيلسوف الحرارة والبرودة في النوع الأول من الكيفية

ومن ذلك يتضح الجواب على الثاني وان أجاب عليه بعضٌ بخلاف ذلك كما قال سمبليشيوس في باب الكيفية من شرح المقولات

وعلى الثالث بأن المتعسر الحركة فصلٌ لا يميز الملكة عن سائر أنواع الكيفية بل عن الحال. والحال تؤخذ بمعنيين أولاً من حيث هي جنسٌ للملكة لأخذها في حد الملكة كما في الإلهيات ك ٥ م ٢٥ وثانياً من حيث هي قسيمةٌ للملكة. وكونها قسيمة للملكة يجوز اعتباره على نحوين أحدهما من حيث يعتبر كلاهما كالكامل

والناقص في نوعٍ واحدٍ بعينه فيقال له حالٌ بالمعنى الخاص متى كان حصوله ناقصاً بحيث يسهل زواله ويقال له ملكة متى كان حصوله كاملاً بحيث يعسر زواله وبهذا الاعتبار تصير الحال ملكة كما يصير الطفل رجلاً والثاني من حيث يُعتبران كنوعين مختلفين في جنسٍ واحدٍ سافلٍ فيقال أحوالٌ لكيفيات النوع الأول التي من شأنها أن تكون سهلة الزوال لأن لها عللاً متغيرة كالمرض والصحة ويقال ملكات لتلك الكيفيات التي من شأنها أن لا تتغير بسهولةٍ لأن لها عللاً غير متغيرة كالعلوم والفضائل وبهذا الاعتبار لا تصير الحال ملكة. ويظهر أن هذا أليق بمراد أرسطو ولذلك اثباتاً لهذه التفرقة أورد العادة المتعارفة من الكلام التي بحسبها يقال ملكات للكيفيات التي من شأنها أن تسهل حركتها إذا عسرت حركتها لعارضٍ ما وبالعكس ذلك الكيفيات التي من شأنها أن تعسر حركتها لأن من كان ذا علمٍ ناقصٍ فأولى أن يقال له مستعدٌ للعلم من أن يقال له عالمٌ. ومن ذلك يظهر أن اسم الملكة يفيد نوعاً من طول البقاء بخلاف اسم الحال. ولا يمتنع بذلك أن يكون سهل الحركة وعسيرها فصلين مقسمين للنوع لكونهما يرجعان إلى الانفعال والحركة لا إلى جنس الكيفية لأنهما وإن كانتنسبتهما إلى الكيفية عرضيةً في ما يظهر إلا أنهما مع ذلك فصلان خاصان وذاتيان للكيفيات كما أنه كثيراً ما يؤخذ أيضاً في جنس الجوهر الفصول العرضية مكان الفصول الجوهرية من حيث تتعين به المبادئ الذاتية

### الفصلُ الثالثُ

في أنّ الملكة هل تتضمن نسبةً إلى الفعل

يُنخِطُ إلى الثالث بأن يقال: يظهر أنّ الملكة لا تتضمن نسبةً إلى الفعل لأن «كل شيءٍ إنما يفعل باعتبار كونه موجوداً بالفعل» وقد قال الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ٨ «من يصير عالماً بالملكة فلا يزال أيضاً بالقوة ولكن على خلاف

ما كان قبل التعلم» فالملكة إذن لا تتضمن نسبة المبدأ إلى الفعل

٢ وأيضاً ما يؤخذ في حد شيء فإنه يصدق عليه بالذات. ومبدأ الفعل يؤخذ في حد القوة كما في الإلهيات ك ٥ م ١٧. فإذا كون القوة مبدأً للفعل يصدق عليها بالذات. وما بالذات مبدأً في كل جنسٍ فلو كانت الملكة أيضاً مبدأً للفعل لكانت متأخرةً عن القوة فلا تكون هي أو الحال أول نوعٍ للكيفية

٣ وأيضاً قد تكون الصحة أحياناً ملكة ومثلها المرض والجمال. وهذه لا تقال بالنسبة إلى الفعل. فإذا ليس من حقيقة الملكة أن تكون مبدأً للفعل

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب منفعة الزيجة ب ٢١ «الملكة ما به يُفعل شيء متى ينبغي» وقول الشارح في كتاب النفس ٣ ش ١٨ «الملكة ما به يفعل فاعلاً متى شاء»

والجواب أن يُقال إنَّ تضمن النسبة إلى الفعل يجوز أن يلائم الملكة باعتبار حقيقتها وباعتبار حقيقة محلها اما باعتبار حقيقتها فيلائم كل ملكة أن يكون لها على نحوٍ من الأنحاء نسبةً إلى الفعل لأن من حقيقة الملكة أن تتضمن نسبةً ما إلى طبيعة الشيء من حيث الملاءمة أو عدمها. ولطبيعة الشيء التي هي غاية الكون نسبةً أيضاً إلى غايةٍ أخرى وهي اما الفعل أو مفعولٌ يُبلغ إليه بالفعل فالملكة إذن لا تتضمن نسبةً إلى طبيعة الشيء فقط بل إلى الفعل أيضاً بطريق اللزوم من حيث هو غاية الطبيعة أو مؤدٍ إلى الغاية. ومن ثمه قيل في الإلهيات ك ٥ م ٢٥ في تعريف الملكة انها «حالٌ بها يحصل لصاحبها استعدادٌ حسنٌ أو قبيحٌ في نفسه» أي بحسب طبيعته «أو بالقياس إلى غيره» أي إلى الغاية. على أنه يوجد بعض ملكاتٍ تتضمن أولاً وأصالةً نسبةً إلى الفعل من جهة محلها أيضاً فقد تقدم في الفصل الأنف ان الملكة تتضمن أولاً وبالذات نسبةً إلى طبيعة الشيء فإذا كانت طبيعة الشيء المشتملة على الملكة قائمةً بالنسبة إلى الفعل يلزم أن



تكون الملكة متضمنة بالأصالة نسبةً إلى الفعل. وواضح أن طبيعة القوة وحقيقتها أن تكون مبدأً للفعل فإذاً كل ملكة توجد في قوة وجودها في محلٍ تتضمن بالأصالة نسبةً إلى الفعل إذاً أجيب على الأول بأن الملكة فعلٌ من حيث هي كيفيةً وبهذا الاعتبار يجوز أن تكون مبدأً للفعل ولكنها بالقوة بالقياس إلى الفعل ومن ثمَّ يُقال إنَّ الملكة فعلٌ أول والفعل فعلٌ ثانٍ كما في كتاب النفس ٢ م ٥

وعلى الثاني بأنه ليس من حقيقة الملكة أن يكون لها نسبةً إلى القوة بل ان يكون لها نسبةً إلى الطبيعة. ولما كانت الطبيعة متقدمةً على الفعل الذي بالنسبة إليه تقال القوة جُعِلت الملكة قبل القوة بين أنواع الكيفية

وعلى الثالث بأن الصحة يقال لها ملكة أو حالٌ ملكية بالنسبة إلى الطبيعة كما تقدم في جرم الفصل إلا انه لما كانت الطبيعة مبدأً للفعل كانت الصحة متضمنةً بطريق اللزوم نسبةً إلى الفعل وعلى هذا قال الفيلسوف في تاريخ الحيوان ك ١ ب ١ «يقال صحيحٌ للإنسان أو لعضوٍ من الأعضاء متى قدر أن يفعل فعل الصحيح» وقس على ذلك

#### الفصلُ الرَّابِعُ

في أن وجود الملكة هل هو ضروريٌّ

يُنخِطُ على الرابع بأن يقال: يظهر أن وجود الملكة ليس ضروريّاً لأن الملكات ما بها يستعد شيءٌ لشيءٍ استعداداً حسناً أو قبيحاً كما تقدم في ف ٢ ولكل شيءٍ استعداداً حسناً أو قبيحاً بصورته إذ إنما يكون شيءٌ حسناً بصورته كما هو موجودٌ بصورته. فلا حاجة إذن إلى الملكات ٢ وأيضاً ان الملكة تتضمن نسبةً إلى الفعل. والقوة تتضمن مبدأً الفعل على وجهٍ كافٍ لأن القوى الطبيعية أيضاً من دون الملكات هي مبادئ للأفعال.

فإذا لم يكن وجود الملكة ضرورياً

٣ وأيضاً كما ان للقوة نسبةً إلى الخير والشر كذلك للملكة أيضاً وكما أن القوة لا تفعل دائماً كذلك الملكة أيضاً. فإذا متى وجدت القوى كان وجود الملكة عبثاً

لكن يعارض ذلك ان الملكات كمالاً كما في الطبيعيات ك ٧ م ١٧. والكمال في غاية الضرورة للشيء لتضمنه حقيقة الغاية. فإذا كان من الضرورة وجود الملكة

والجواب أن يقال قد تقدم في الفصلين الأنفين ان الملكة تتضمن استعداداً بالنسبة إلى طبيعة الشيء وفعله أو غايته به يستعد شيء لذلك على وجه حسن أو قبيح. واحتياج شيء إلى أن يستعد لشيء آخر يقتضي ثلاثة أولاً أن يكون المستعد مغايراً لما يستعد له فيكون بالقياس إليه كالقوة بالقياس إلى الفعل فإذا ما لم تكن طبيعته مركبة من قوة وفعل وما كان جوهره نفس فعله ووجوده لذاته فليس فيه محل للملكة أو الحال والاستعداد كما هو ظاهر في الله وثانياً ان يكون ما بالقوة إلى آخر قابلاً لأن يتعين بأثناء متكررة وإلى أمور مختلفة فما كان بالقوة إلى شيء آخر ولكنه ليس بالقوة إلا إليه لا محل فيه للحال والملكة لأن هذا المحل متعين من طبعه إلى فعل مخصوص بعينه ومن ثمة إذا كان الجرم السماوي مركباً من مادة وصورة فلأن تلك المادة ليست بالقوة إلى صورة أخرى كما مر في ق ١ م ٦٦ ف ٢ فليس هناك محل للحال أو الملكة بالنسبة إلى الصورة أو إلى الفعل أيضاً لأن طبيعة الجرم السماوي ليست بالقوة إلا إلى حركة واحدة معينة وثالثاً ان تجتمع أمور متكررة على جعل المحل مستعداً لواحد مما هو بالقوة إليه ويمكن تقديره على أنحاء مختلفة بحيث يستعد على هذا النحو استعداداً حسناً أو قبيحاً للصورة أو الفعل ومن ثمة فما في العناصر من الكيفيات البسيطة

التي توافق طبائع العناصر على نحوٍ واحدٍ معينٍ لا نقول لها أحوالٌ أو ملكات بل كصفات بسيطة ونقول أحوالٌ أو ملكاتٌ للصحة والجمال ونحوهما مما يدل على تقدير أمور كثيرة يمكن تقديرها بأنحاءٍ مختلفة ولهذا قال الفيلسوف في الإلهيات ك ٥ م ٢٤ و ٢٥ «الملكة حالٌ» والحال هو نسبة ذي الأجزاء اما باعتبار المكان أو باعتبار القوة أو باعتبار الشكل كما مرَّ في ف ١. فإذاً لما كان يوجد موجودات كثيرة لا بد أن يجتمع على تقويم طبائعها وأفعالها أمور كثيرة يمكن تقديرها على أنحاءٍ مختلفة كان من الضرورة وجود الملكة

إذاً أُجيب على الأول بأن الصورة كمال لطبيعة الشيء ولكن لا بد أن يستعد لها المحل نوعاً من الاستعداد ثم هي متجهة أيضاً إلى الفعل الذي هو الغاية أو الطريق إلى الغاية. وإذا كانت الصورة لا تفعل إلا فعلاً واحداً معيناً فقط وعلى نحوٍ معينٍ فلا يُقتضى للفعل استعداداً آخر سواها واما إذا جاز أن تفعل على أنحاءٍ مختلفة كالنفس فلا بد أن تستعد لأفعالها بملكاتٍ

وعلى الثاني بأنه قد تكون القوة أحياناً إلى أمور كثيرة فيجب ترجيحها بشيءٍ آخر وأما متى لم تكن إلى أمورٍ كثيرة فلا تحتاج إلى ملكة مرجحة كما تقدم في جرم الفصل ولهذا كانت القوى الطبيعية لا تفعل أفعالها بواسطة ملكات لترجحها بأنفسها إلى واحدٍ

وعلى الثالث بأنه ليس لملكة واحدة بعينها نسبةٌ إلى الخير والشر كما سيأتي بيان ذلك في مب ٥٤ ف ٣ بخلاف القوة فان لها بعينها نسبة إلى الخير والشر ولذلك كانت الملكات ضرورية لترجيح القوى إلى الخير



المبحثُ المتمُّ خمسين

في محل الملكات - وفيه ستة فصول

ثم يجب النظر في محل الملكات والبحث في ذلك يدور على ست مسائل . ١ هل توجد

ملكة في البدن . ٢ في أنّ النفس هل هي محل الملكة باعتبار ماهيتها أو باعتبار قوتها . ٣ هل يمكن وجود ملكة في قوى الجزء الحسي . ٤ هل توجد في العقل . ٥ هل توجد في الإرادة . ٦ هل توجد في الجواهر المفارقة

## الفصلُ الأوّلُ

### هل توجد ملكة في البدن

يُنخِطُ إلى الأوّل بأن يقال: يظهر أنّ ليس في البدن ملكة فقد قال الشارح في كتاب النفس ٣ ش ١٨ «الملكة ما به يفعل فاعلٌ متى شاء» والأفعال البدنية ليست خاضعة للإرادة لكونها طبيعية. فإذا يمتنع وجود ملكة في البدن

٢ وأيضاً ان جميع الأحوال البدنية تسهل حركتها. والملكة كيفية تعسر حركتها. فإذا لا يجوز أن يكون شيء من الأحوال البدنية ملكة

٣ وأيضاً ان جميع الأحوال البدنية خاضعة للتغير. والتغير لا محل له إلا في ثالث أنواع الكيفية الذي هو قسيم للملكة. فإذا ليس في البدن ملكة

لكن يعارض ذلك ان الفيلسوف قال في باب الكيفية من المقولات إنّ صحة البدن أو مرضه العياء يسمى ملكة

والجواب أن يقال قد تقدم في المبحث الأنف ف ٢ و ٣ و ٤ ان الملكة استعداد في محلٍ موجودٍ بالقوة اما إلى الصورة أو إلى الفعل فإذا اعتبرت دلالة الملكة على الاستعداد للفعل فما من ملكة توجد في البدن بالأصالة وجودها في المحل لأن كل فعلٍ من أفعال البدن يصدر اما عن كيفية طبيعية في البدن أو عن النفس المحركة البدن فالأفعال الصادرة عن الطبيعة لا يستعد لها البدن بملكة لأن القوى الطبيعية مترجحة إلى واحدٍ وقد تقدم في المبحث الأنف ف ٤ ان الاستعداد الملكي إنما يقتضى متى كان المحل بالقوة إلى كثيرٍ والأفعال الصادرة عن النفس بواسطة البدن تُسند أولاً إلى النفس وثانياً إلى البدن والملكات

تعادل الأفعال ولذلك قيل في الخقيات ك ٢ ب ١ و ٢ «يصدر عن الأفعال ملكات مشابهة لها» ومن ثمَّ كانت الاستعدادات لهذه الأفعال موجودة بالأصالة في النفس وأما البدن فيجوز أن تكون موجودة فيه بالوجود الثاني أي من حيث ان البدن يستعد ويتأهب لخدمة أفعال النفس بنشاط. وإذا كان كلامنا على استعداد المحل للصورة جاز وجود استعدادٍ ملكيٍّ في البدن الذي نسبته إلى النفس نسبة المحل إلى الصورة وعلى هذا النحو يقال للصحة والجمال ونحوهما أحوالٌ أو استعدادات ملكية لكنها ليست ملكات كاملة لأن أسبابها يسهل من طبعها تغييرها. على أن الاسكندر لم يجعل في البدن بوجهٍ من الوجوه شيئاً من ملكات أو أحوال النوع الأوّل كما رواه سمبليشيوس بل قال ان النوع الأوّل من الكيفية خاصٌّ بالنفس فقط وان ما ذكره أرسطو في المقولات من الصحة والمرض لم يذكره على أنه من قبيل النوع الأوّل من الكيفية بل على سبيل المثل فيكون معنى كلامه انه كما ان المرض والصحة يجوز أن تسهل أو تعسر حركتهما كذلك الأمر في كفيات النوع الأوّل التي يقال لها ملكاتٌ وأحوال. غير أن هذا مباين لغرض أرسطو كما هو واضحٌ أولاً لأن طريقة كلامه في تمثيله بالصحة والمرض كطريقة كلامه في تمثيله بالفضيلة والعلم وثانياً لأنه ذكر صريحاً الجمال والصحة في جملة الملكات في الطبيعيات ك ٧ م ١٧

إذا أُجيب على الأوّل بأن ذلك الاعتراض إنما يتجه على الملكة من حيث هي استعداداً للفعل وعلى أفعال البدن الصادرة عن الطبع لا على الأفعال الصادرة عن النفس التي مبدؤها الإرادة وعلى الثاني بأن الأحوال البدنية ليست متعسرة الحركة مطلقاً بسبب تغير العلل الجسمانية لكنها قد تكون متعسرة الحركة بالقياس إلى محلٍ مخصوصٍ أي لأنها ما دام ذلك المحل موجوداً يتعذر زوالها أو لأنها متعسرة الحركة بالقياس إلى

أحوالٍ أخرى. وأما الكيفيات النفسانية فهي متعسرة الحركة مطلقاً بسبب عدم تحرك المحل. ولذلك لم يقل ان الصحة المتعسرة الحركة ملكة بالإطلاق بل انها بمنزلة الملكة كما في الأصل اليوناني. وأما الكيفيات النفسانية فيقال لها ملكات بالاطلاق

وعلى الثالث بأن بعضاً ذهبوا إلى أن الأحوال البدنية التي من النوع الأول من الكيفية تفترق عن كيفيات النوع الثالث في أنّ كيفيات النوع الثالث كانما هي في حال الابتداء والحركة ولذلك يقال لها انفعالات أو كيفيات انفعالية وأما متى بلغت إلى حد الكمال واستوفت الحقيقة النوعية فهي حينئذٍ من النوع الأول. الا ان سمبليشيوس قد أبطل ذلك في شرح المقولات لأنه يقتضي كون التسخين من النوع الثالث من أنواع الكيفية والحرارة من النوع الأول مع أن أرسطو قد جعل الحرارة من النوع الثالث. ولذلك قال فرفوربوس ان الانفعال أو الكيفية الانفعالية والحال والملكة تفترق في الأجسام بحسب الاشتداد والنقص لأنه متى حصلت الحرارة في شيءٍ باعتبار تسخينه فقط لا بحيث يقدر أن يسخن غيره أيضاً فذاك هو الانفعال إذا كان سريع الزوال أو الكيفية الانفعالية إذا كان قاراً ومتى بلغ من الحرارة إلى حد أن يقدر على تسخين غيره أيضاً فذاك هو الحال والاستعداد وإذا رسخت فيه أيضاً حتى صارت متعسرة الحركة فذاك هو الملكة فتكون الحال اشتداداً أو استكمالاً للانفعال أو الكيفية الانفعالية والملكة اشتداداً أو استكمالاً للحال. على أن هذا أيضاً قد أبطله سمبليشيوس لأن التغيرات الحاصل من الاشتداد والنقص ليس من جهة الصورة بل من جهة التغيرات في قبول المحل فلا يحصل التغيرات بذلك بين أنواع الكيفية. فالحق إذن أن يُقال إنَّ تقدير الكيفيات الانفعالية بحسب موافقتها للطبيعة يتضمن حقيقة الحال كما تقدم في المبحث الأنف ف ٢ ولذلك إذا حصل التغير في الكيفيات الانفعالية وهي الحرارة والبرودة

والرطوبة واليبوسة حصل التغيير في المرض والصحة بطريق اللزوم وأما أولاً وبالذات فلا يحصل تغيير في مثل ذلك من الملكات والأحوال

### الفصلُ الثَّاني

في أنَّ النفس هل هي محلُّ للملكة باعتبار ماهيتها أو باعتبار قوتها

يُنخِطَى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أنَّ الملكات توجد في النفس باعتبار الماهية لا باعتبار القوة فإن الأحوال والملكات تقال بالنسبة إلى الطبيعة كما تقدم في المبحث الأنف ف ٣ والطبيعة تُعتبر بالأحرى من جهة ماهية النفس لا من جهة قواها لأن النفس هي باعتبار ماهيتها طبيعة ذلك البدن المعين وصورته. فالملكات إذن توجد في النفس باعتبار ماهيتها لا باعتبار قوتها

٢ وأيضاً ليس للعرض عرضٌ. والملكة عرضٌ. وقوى النفس من جنس الاعراض كما مرَّ في

ق ١ مب ٧٧ ف ١. فالملكة إذاً لا توجد في النفس باعتبار قوتها

٣ وأيضاً ان المحل أقدم من الحال فيه. والملكة من قبيل النوع الأول من الكيفية فهي أقدم من القوة التي هي من قبيل النوع الثاني. فالملكة إذن لا توجد في قوة النفس وجودها في المحل لكن يعارض ذلك ان الفيلسوف في الباب الأخير من ك ١ من الخلقيات جعل الملكات المختلفة في قوى النفس المختلفة

والجواب أن يقال قد تقدم في المبحث الأنف ف ٢ و ٣ ان الملكة تتضمن نسبة إلى الطبيعة أو إلى الفعل فإذا اعتبرت من حيث تتضمن نسبةً إلى الطبيعة امتنع وجودها في النفس إذا كان كلامنا على الطبيعة الإنسانية لأن النفس هي الصورة المكتملة للطبيعة الإنسانية فهذا الاعتبار يجوز وجود ملكة أو حال في البدن بالنسبة إلى النفس لا في النفس بالنسبة إلى البدن. وأما إذا كان كلامنا على طبيعة أعلى يجوز للإنسان أن يشترك فيها كقوله في ٢ بط ١: ٤ «لكي نصير شركاء في الطبيعة الإلهية» فلا يمتنع أن يوجد في النفس باعتبار ماهيتها ملكة

أي النعمة كما سيجيء في مب ١١٠ ف ٤. وإذا اعتبرت الملكة من جهة النسبة إلى الفعل كان وجودها على الأخص في النفس من حيث ان النفس لا تترجح إلى فعل واحد بل تتعلق بأفعال كثيرة وهذا ما تقتضيه الملكة كما تقدم في المبحث الأنف ف ٤. ولكون النفس هي مبدأ الأفعال بقواها كانت الملكات لذلك توجد في النفس باعتبار قواها

إذا أُجيب على الأول بأن ماهية النفس تختص بالطبيعة الإنسانية لا على أنها محلّ مستعدّ لشيءٍ آخر بل على أنها صورةٌ وطبيعةٌ يستعد لها شخصٌ ما

وعلى الثاني بأن العرض يمتنع أن يكون بالذات محلاً للعرض إلا أنه لما كانت الاعراض مترتبة بينها على نحوٍ ما جاز أن يكون المحل المندرج تحت جنسٍ من أجناس العرض محلاً لعرضٍ آخر فيقال على ذلك ان عرضاً محلاً لعرضٍ آخر كما أن السطح محلّ للون. وعلى هذا النحو يجوز أن تكون القوة محلاً للملكة

وعلى الثالث بأن الملكة متقدمة على القوة من حيث انها تتضمن نسبةً إلى الطبيعة والقوة تتضمن دائماً نسبةً إلى الفعل الذي هو متأخرٌ إذ الطبيعة هي مبدأ الفعل. وأما الملكة التي محلها القوة فلا تتضمن نسبةً إلى الطبيعة بل إلى الفعل فهي إذن متأخرة عن القوة. أو يُقال إنّ الملكة متقدمة على القوة تقدم التام على الناقص والفعل على القوة فان الفعل متقدّم بالطبع وان كانت القوة متقدمة برتبة الكون والزمان كما في الإلهيات ك ٧ و ٩ م ١٣

### الفصلُ الثالثُ

في أنه هل يمكن وجود ملكةٍ في قوى الجزء الحسي

يُنخِطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر انه يمتنع وجود ملكة في قوى الجزء الحسي لأنه كما أن القوة الغاذية جزءٌ غير ناطق كذلك القوة الحسية أيضاً. وليس يُجعل ملكةً في قوى الجزء الغاذي. فإذاً كذلك ليس يجب جعل ملكةٍ في قوى الجزء الحسي



٢ وأيضاً ان القوى الحسية مشتركة بيننا وبين الحيوانات العجم. وليس في الحيوانات العجم ملكات إذ ليس فيها الإرادة المأخوذة في حد الملكة كما تقدم في المبحث السابق ف ٣. فإذاً ليس في القوى الحسية ملكات

٣ وأيضاً ان الملكات النفسانية هي العلوم والفضائل وكما أن العلم يُنسب إلى القوة الإدراكية كذلك الفضيلة تُنسب إلى القوة الشوقية. وليس في القوى الحسية شيء من العلوم لأن موضوع العلم هو الأمور الكلية التي لا تستطيع القوى الحسية إدراكها. فإذاً كذلك يمتنع وجود ملكات الفضائل فيها لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ١٠ ان بعض الفضائل وهو العفة والشجاعة خاصٌ بالأجزاء الغير الناطقة

والجواب أن يُقال إنَّ القوى الحسية يجوز اعتبارها من وجهين أولاً من حيث تفعل بالغريزة الطبيعية وثانياً من حيث تفعل بأمر العقل فباعتبار كونها تفعل بالغريزة الطبيعية تفعل على وتيرة واحدة كالطبيعة ولذلك فكما لا توجد الملكات في القوى الطبيعية لا توجد أيضاً في القوى الحسية باعتبار فعلها بالغريزة الطبيعية. وأما باعتبار كونها تفعل بأمر العقل فيجوز تعلقها بأمر مختلفه وهكذا يجوز أن يكون فيها ملكات تستعد بها لشيء استعداداً حسناً أو قبيحاً

إذاً أجيب على الأول بأن قوى الجزء الغازي ليس من شأنها أن تنقاد لأمر العقل ولذلك ليس فيها شيء من الملكات وأما القوى الحسية فمن شأنها أن تنقاد لأمر العقل فيجوز أن يكون فيها شيء من الملكات لأنها باعتبار انقيادها للعقل يقال لها ناطقة على نحو ما كما في الباب الأخير في الخلقيات ك ١

وعلى الثاني بأن القوى الحسية في الحيوانات العجم لا تفعل بأمر العقل بل إذا تركت هذه الحيوانات وشأنها فعلت بالغريزة الطبيعية ولذلك لا يوجد فيها ملكات بالنسبة إلى الأفعال بل إنما يوجد فيها بعض أحوال بالنسبة إلى الطبيعة

كالصحة والجمال. لكن لما كانت تُضَرَّى بعقل الإنسان على فعل شيءٍ على أنحاءٍ مختلفةٍ جاز بهذا الاعتبار أن يُجَعَلَ فيها ملكات على نحوٍ ما وعليه قول أوغسطينوس في ٨٣ م ٣٦ «تري الحيوانات الجسيمة تتجافى عن أعظم اللذات خوفاً من الآلام حتى إذا صار ذلك عادة فيها وُصفت بالترويض والوداعة» إلا أنها تخلو من حقيقة الملكة من جهة استعمال الإرادة إذ ليس في مقدورها أن تستعمل أو لا تستعمل مما هو من حقيقة الملكة في ما يظهر ولذلك يمتنع أن يكون فيها ملكات حقيقية

وعلى الثالث بأن من شأن الشوق الحسي أن يتحرك من الشوق النطقي كما في كتاب النفس ٣ م ٥٧ وأما القوى النطقية الإدراكية فمن شأنها أن تستفيد من القوى الحسية ولذلك كان وجود الملكات في القوى الحسية الشوقية أولى من وجودها في القوى الحسية الإدراكية لأنها لا توجد في القوى الحسية الشوقية إلا من حيث تفعل بأمر العقل على أنه يجوز أيضاً أن يُجَعَلَ في القوى الحسية الإدراكية الباطنة ملكات يكون بها الإنسان جيد الذاكرة أو الفاعلة أو الواهمة وعليه قول الفيلسوف أيضاً في الذاكرة والتذكر ب ٢ «العادة تساعد جداً على جودة التذكر» لأن هذه القوى أيضاً تتحرك للفعل بأمر العقل. وأما القوى الإدراكية الظاهرة كالنظر والسمع ونحوهما فليست قابلة للملكات ولكنها بحسب استعداد طبائعها تتعلق بأفعالها المعينة فهي في ذلك كأعضاء الجسد التي ليس فيها ملكات بل إنما تكون الملكات في القوى الأمرة بحركة تلك الأعضاء

#### الفصل الرابع

في أنَّ العقل هل يوجد فيه ملكة

يُنْتَخَى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أنَّ ليس في العقل ملكات لأن الملكات تماثل الأفعال كما تقدم في ف ٢. وأفعال الإنسان مشتركة بين النفس والجسد كما في كتاب النفس ١ م ٦٤ وما يليه والعقل ليس فعلاً للجسد كما في كتاب

النفس ٣ م ٦. فإذا ليس العقل محلاً لشيءٍ من الملكات

٢ وأيضاً كل ما في شيءٍ فإنه يكون فيه على حسب حاله أي حال ذلك الشيء. وما هو صورةً معرأةً عن المادة فهو فعلٌ فقط وما هو مركبٌ من صورةٍ ومادة فهو يشتمل على القوة والفعل معاً فإذا ما هو صورة فقط يمتنع أن يوجد فيه شيء هو بالقوة والفعل معاً بل إنما يوجد ذلك في المركب من مادة وصورة. والعقل صورةً معرأةً عن المادة. فالملكة إذن لاشتمالها على القوة والفعل معاً إذ هي بمنزلة واسطةٍ بينهما لا يجوز وجودها في العقل بل إنما توجد في المتصل الذي هو مركبٌ من النفس والجسد

٢ وأيضاً ان الملكة «حالٌ بها يحصل لصاحبها استعدادٌ حسنٌ أو قبيحٌ لشيءٍ ما» كما في الإلهيات ك ٥ م ٢٥. وما في الإنسان من الاستعداد الحسن أو القبيح لفعل العقل إنما يحصل عن استعدادٍ في البدن ومن ثمَّ قيل أيضاً في كتاب النفس ٢ م ٩٤ «نجد ذوى الأبدان الناعمة أذكياً العقول» فإذا ليست الملكات العلمية في العقل الذي هو مجردٌ عن المادة بل في قوةٍ هي فعلٌ لجزءٍ من أجزاء البدن

لكن يعارض ذلك ان الفيلسوف جعل العلم والحكمة والفهم الذي هو ملكة المبادئ في الجزء العقلي من النفس كما في الخلقيات ك ٦ ب ٢ و ٣ و ١٠

والجواب أن يقال قد اختلف في الملكات العلمية على مذاهب فالذين قالوا بوحدة العقل الهيلولاني في جميع الناس تحتم عليهم القول بأن الملكات العلمية ليست في العقل بل في القوى الحسية الباطنة فواضح ان الناس مختلفون في الملكات فيمتنع إذن جعل الملكات العلمية بالأصالة في ما هو واحدٌ بالعدد منتشراً في جميع الناس فإذا كان العقل الهيلولاني واحداً بالعدد في جميع الناس امتنع أن يكون محلاً للملكات العلمية التي يختلف الناس فيها وكان محلها القوى

الحسية الباطنة التي هي مختلفة باختلاف الناس. غير أن هذا القول هو أولاً منافٍ لمراد أرسطو فواضح أن القوى الحسية ليست ناطقةً بالذات بل بالمشاركة فقط كما في الباب الأخير من الكتاب الأول من الخلقيات وقد جعل الفيلسوف الفضائل العقلية وهي الحكمة والعلم والفهم في ما هو ناطق بالذات فهي إذن ليست في القوى الحسية بل في العقل وقد صرَّح أيضاً في كتاب النفس ٣ م ٨ و ١٨ فقال «متى صار العقل الهولاني على هذا النحو كلاً من المعقولات» أي متى خرج إلى فعل كل من المعقولات بالصور المعقولة «صار حينئذٍ موجوداً بالفعل» على حد ما يقال من وجود العالم بالفعل وهذا يعرض متى أمكن لعقلٍ ان يفعل بنفسه أي بالنظر العقلي فيكون حينئذٍ بالقوة أيضاً من وجهٍ لا مطلقاً كما كان قبل التعلم والاستنباط. فالعقل الهولاني إذن هو محل ملكة العلم التي بها يقوى على النظر حتى حينما لا ينظر أيضاً. وهو ثانياً منافٍ لحقيقة الواقع لأنه كما أن القوة تكون حيث يكون الفعل كذلك الملكة تكون حيث يكون الفعل والتعقل والنظر فعل خاصٌّ بالعقل فإذاً كذلك الملكة التي ينظر بها العقل موجودةٌ حقيقةً فيه

إذاً أجيب على الأول بأن بعضاً ذهبوا على ما روى سمبليشيوس في شرح المقولات إلى أنه لما كان كل فعلٍ من أفعال الإنسان مسنداً على نحوٍ ما إلى المتصل كما قال الفيلسوف في كتاب النفس ١ م ٦٤ وما يليه لم تكن ملكةٌ تُسندُ إلى النفس فقط بل إلى المتصل وقضية هذا الدليل أنه ليس يوجد في العقل ملكةٌ لكونه مفارقاً إلا أن هذا الدليل غير قاطعٍ فإن الملكة ليست استعداد الموضوع للقوة بل بالحرى استعداد القوة للموضوع فيجب من ثَمَّه أن تكون في القوة التي هي مبدأ الفعل لا في ما نسبته إلى القوة نسبة الموضوع. والتعقل لا يقال إنه مشترك بين النفس والجسد إلا باعتبار الخيال كما في كتاب النفس ١ م ٦٦ ولا يخفى أن

نسبة الخيال إلى العقل الهيولاني نسبة الموضوع كما في كتاب النفس ٣ م ٣ و ٣٩ فيلزم إذن ان الملكة العقلية هي بالأصالة من جهة العقل لا من جهة الخيال المشترك بين النفس والجسد وعليه يجب أن يُقال إنَّ العقل الهيولاني هو محل الملكة إذ إنما يصدق على شيءٍ أنه محلُّ للملكة متى كان بالقوة إلى كثيرٍ وهذا يصدق غاية الصدق على العقل الهيولاني. فالعقل الهيولاني إذن هو محل الملكات العقلية

وعلى الثاني بأنه كما أن القوة إلى الوجود المحسوس تلائم الهيولى الجسمانية كذلك القوة إلى الوجود المعقول تلائم العقل الهيولاني فلا مانع إذن من أن يكون في العقل الهيولاني الملكة التي هي واسطة بين القوة المحضة والفعل الكامل

وعلى الثالث بأنه لما كانت القوى الإدراكية تهيئ في الباطن للعقل الهيولاني موضوعه الخاص كان الإنسان يصير بحسن استعداد هذه القوى الذي يساعد عليه حسن استعداد البدن أهلاً للتعقل ولذلك جاز أن يكون الملكة العقلية موجودةً في هذه القوى بالوجود الثاني وأما بالوجود الأول فهي موجودةً في العقل الهيولاني

### الفصل الخامس

في أن الإرادة هل يوجد فيها ملكة

يُنخِطُ إلى الخامس بأن يقال: يظهر أنَّ ليس في الإرادة ملكة فإن الملكات التي في العقل هي الصور المعقولة التي يعقل بها. والإرادة لا تفعل بصورٍ. فإذا ليست محلاً لملكة

٢ وأيضاً ليس يُجَعَل في العقل الفَعَّال ملكةً كما يُجَعَل في العقل الهيولاني لأنه قوة فعلية. والإرادة قوة فعلية في الغاية لأنها تحرك جميع القوى إلى أفعالها كما مرَّ في مب ١٩ ف ١. فإذا ليس فيها ملكة

٣ وأيضاً ليس في القوى الطبيعية ملكة لأنها مترجحة من طبعها إلى شيءٍ.

والإرادة يُقضى عليها من طبعها أن تميل إلى الخير المعين من العقل. فإذا ليس فيها ملكة لكن يعارض ذلك ان العدالة ملكة. ومحل العدالة الإرادة إذ تعرف بكونها «ملكة بها يريد الناس ويفعلون الأمور العادلة» كما في الخلقيات ك ٥ ب ١. فالإرادة إذن محل لبعض الملكات والجواب أن يقال كل قوة يمكن أن تفعل على أنحاءٍ مختلفةٍ فانها تحتاج إلى ملكةٍ يحسن بها استعدادها لفعلها. والإرادة لكونها قوة ناطقة يمكن لها أن تفعل على أنحاءٍ مختلفةٍ فلا بد فيها إذن من ملكةٍ تستعد بها استعداداً حسناً لفعلها وأيضاً فمن حقيقة الملكة يظهر أن لها نسبة أولية إلى الإرادة لأن الملكة هي ما يستعمله الإنسان متى شاء كما تقدم في المبحث السابق ف ٣

إذاً أُجيب على الأول بأنه كما يوجد في العقل صورةً هي شبه الموضوع كذلك يجب أن يكون في الإرادة وفي كل قوةٍ شوقيةٍ شيءٌ به تميل إلى موضوعها إذ ليس فعل القوة الشوقية شيئاً سوى ضربٍ من الميل كما مرّ في مب ٦ ف ٤ ومب ٢٢ ف ٢. فإذا ما يميل إليه الشوق ميلاً كافياً بطبع القوة لا يُحتجُ فيه إلى كيفيةٍ مميّلةٍ إلا أنه لما كان لا بدّ لغاية الحياة البشرية من ميل القوة الشوقية إلى شيءٍ معيّن لا تميل إليه بطبع القوة التي تتعلق بأمرٍ كثيرةٍ ومختلفةٍ كان من الضرورة أن يكون في الإرادة وفي سائر القوى الشوقية كيفيةً مميّلةً وهي التي يقال لها ملكات

وعلى الثاني بأن العقل الفعّال فاعلٌ فقط وليس منفعلاً بوجهٍ من الوجوه وأما الإرادة وكل قوةٍ أخرى شوقيةٍ فهي محرّكةٌ ومحرّكةٌ كما في كتاب النفس ٣ م ٥٤ فليس حكمهما واحداً لأن قبول الملكة يلائم ما هو بالقوة على نحوٍ ما

وعلى الثالث بأن الإرادة تميل بطبع القوة إلى الخير الذهني إلا انه لما كان هذا

الخير يختلف على أنواع كثيرة كان من الضرورة أن تميل الإرادة بملكة إلى خيرٍ ذهني معين حتى يقع الفعل على أسرع وجهٍ

### الفصلُ السادسُ

في أنّ الملائكة هل يوجد فيها ملكةٌ

يُنخِطَى إلى السادس بأن يقال: يظهر أنّ ليس في الملائكة ملكات فقد قال مكسيموس في شرح كتاب السلطة السماوية لديونيسيوس ب ٧ «لا يصح القول بأن الفضائل العقلية أي الروحانية موجودة في العقول الإلهية أي في الملائكة بصفة اعراضٍ كما هي موجودة فينا بحيث تكون احداها محلاً للأخرى فإن الملائكة منزهة عن كل عرضٍ». وكل ملكةٍ فهي عرضٌ. فإذاً ليس في الملائكة ملكاتٌ

٢ وأيضاً قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٤ «ما للماهيات السماوية من الأحوال المقدسة هو أكثر اشتراكاً في خيرية الله من كل ما سواه» وما بالذات أقدم وأفضل دائماً مما بالغير. فإذاً ماهيات الملائكة يحصل لها الكمال بالذات على مثال الله فإذاً لا يحصل لها الكمال ببعض الملكات وهذا هو الدليل الذي أراده مكسيموس في الموضوع المتقدم ذكره حيث قال بعد ذلك «فلو كان الأمر كذلك لما بقيت ماهيتهم قائمة بنفسها ولا استطاعت أن تتأله بذاتها على قدر الامكان»

٣ وأيضاً ان الملكة حالٌ كما في الالهيات ك ٥ م ٢٥. والحال هي نسبة ذي الأجزاء كما في الموضوع المذكور. فإذاً لما كانت الملائكة جواهر بسيطة يظهر أنّ ليس فيها أحوالٌ وملكاتٌ لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٧ «ان ملائكة الطبقة الأولى تسمّى مضرمة واعراشاً وانجاس الحكمة دلالةً على ما لهم

من الملكات المشابهة لله»

والجواب ان يُقال إنَّ بعضاً ذهبوا إلى أن ليس في الملائكة ملكات بل كل ما يقال عليهم فانما يقال باعتبار الذات ولذلك قال مكسيموس بعدما أوردناه من كلامه «ما فيهم من الملكات والفضائل ذاتي لعروهم عن المادة» وقال أيضاً سمبليشوس في شرح المقولات «الحكمة التي في النفس ملكة والتي في العقل جوهرٌ فان جميع الأمور الإلهية مكتفية بذاتها وقائمة بأنفسها» وهذا القول بعضه صحيحٌ وبعضه باطلٌ فواضح مما تقدم في المبحث الأنف ف ٤ ان محل الملكة ليس إلا الموجود بالقوة فلما اعتبر الشارحان المتقدم ذكرهما ان الملائكة معرّون من المادة وان ليس فيهم قوة الهيولى نفوا عنهم بهذا الاعتبار الملكة وكل عرضٍ. الا ان الملائكة وان لم يكن فيهم قوة الهيولى فيهم شيءٌ من القوة إذ ليس فعلاً صرفاً إلا الله وحده ولذلك باعتبار ما فيهم من القوة يجوز أن يكون فيهم ملكات إلا أنه لما لم تكن قوة الهيولى وقوة الجوهر العقلي في حكمٍ واحدٍ لزم أن لا يكون حكم الملكة فيهما واحداً ومن ثم قال سمبليشوس في الموضوع المتقدم ذكره «ان ملكات الجوهر العقلي لا تشبه الملكات التي هنا لكنها تشبه ما يشتمل عليه من الصور البسيطة المعرّاة عن المادة» إلا أن حكم العقل الملكي بالنظر إلى هذه الملكة مغاير لحكم العقل الإنساني فان العقل الإنساني لما كان الأدنى في رتبة العقول كان بالقوة إلى جميع المعقولات كما أن الهيولى الأولى بالقوة إلى جميع الصور المحسوسة فكان محتاجاً في تعقل جميع الأشياء إلى ملكةٍ وأما العقل الملكي فليس قوةً صرفةً في جنس المعقولات بل فعلاً لكنه ليس فعلاً صرفاً فان هذا خاص بالله وحده بل فعلاً يمازجه شيءٌ من القوة وكلّما كان أعلى كانت القوة فيه أقل ولذلك من حيث هو بالقوة لا بد أن يستكمل في فعله بصورٍ معقولة كما يُستكمل بالملكة على ما مرّ في ق ١ مب ٥٥ ف ٣ واما من حيث هو بالفعل



فيقدر أن يعقل شيئاً ولو نفسه فقط بماهيته وغيره بحسب حال جوهره كما في كتاب العلل قض ٨ و١٣ وكل كان أكمل كان تعقله ذلك أكمل إلا أنه لما كان لا يمكن لملاك أن يبلغ إلى كمال الله بل هو بعيدٌ عنه إلى غير نهاية كان لا بدَّ له في البلوغ إليه تعالى بالعقل والإرادة من بعض ملكات لكونه موجوداً بالقوة بالنظر إلى ذلك الفعل الصرف ومن ثمة قال ديونيسيوس في الموضوع المتقدم ذكره ان ملكاتهم مشابهة لله أي انهم بها يشبهون الله. وأما الملكات التي هي استعدادات للوجود الطبيعي فلا وجود لها في الملائكة لعروهم عن المادة

إذا أُجيب على الأول بأن كلام مكسيموس يجب حمله على الملكات والاعراض المادية

وعلى الثاني بأن ما يلائم الملائكة بماهيته لا تقتصر فيه إلى ملكةٍ إلا أنها لما لم تكن موجودةً بأنفسها بحيث لا تشترك في حكمة الله وخيريته كانت باعتبار احتياجها إلى المشاركة في شيءٍ خارج عنها لا بد من جعل ملكاتٍ فيها

وعلى الثالث بأن الملائكة ليس فيها أجزاءٌ للماهية إلا أن فيها أجزاءً باعتبار القوة من حيث ان عقلها يستكمل بصورٍ كثيرةٍ وإرادتها تتعلق بكثيرٍ



## المبحث الحادي والخمسون

في علة الملكات باعتبار كونها - وفيه أربعة فصول

ثم يجب النظر في علة الملكات وأولاً باعتبار كونها وثانياً باعتبار ازديادها وثالثاً باعتبار نقصانها وفسادها أما الأول فالبحث فيه يدور على أربع مسائل . ١ هل تصدر ملكة عن الطبيعة . ٢ هل تصدر ملكة عن الأفعال . ٣ هل يمكن حدوث ملكة بفعلٍ واحدٍ . ٤ هل يوجد في الناس ملكاتٌ مفاضةٌ عليهم من الله

### الفصل الأول

هل تصدر ملكة عن الطبيعة

يتخطى إلى الأول بأن يقال: يظهر أنَّ الطبيعة لا تصدر عنها ملكةٌ لأن

ما يصدر عن الطبيعة تتصرف فيه الإرادة. والملكة ما يستعمله الإنسان متى شاء كما قال الشارح في كتاب النفس ٣ ش ١٨. فهي إذن لا تصدر عن الطبيعة

٢ وأيضاً ان الطبيعة لا تفعل باثنين ما تقدر أن تفعله بواحد. وقوى النفس صادرة عن الطبيعة. فإذا لو كانت ملكات القوى صادرةً عن الطبيعة لكانت الملكة والقوة واحداً

٣ وأيضاً ان الطبيعة لا تقصّر في الضروريات. والملكات ضرورية لحسن الفعل كما مرّ في مب ٤٩ ف ٤ فلو كانت بعض الملكات تصدر عن الطبيعة لوجب أن يصدر عنها جميع الملكات الضرورية وهذا بين البطلان. فالملكة إذن لا تصدر عن الطبيعة

لكن يعارض ذلك ان الفيلسوف في الخلقيات ك ٦ ب ٦ جعل في جملة الملكات فهم المبادئ وهو صادرٌ عن الطبيعة ومن ثمّه يُقال إنّ المبادئ الأولى معلومةٌ بالطبع

والجواب أن يُقال إنّ شيئاً يجوز أن يكون طبيعياً لشيءٍ على نحوين أولاً باعتبار طبيعة النوع كما أن الضحك طبيعيٌّ للإنسان والتصدع طبيعيٌّ للنار وثانياً باعتبار طبيعة الشخص كما أن الممرضية أو المصاحية طبيعية لسقراط أو أفلاطون بحسب مزاجه. ثم انه باعتبار كلتا الطبيعتين يجوز أيضاً أن يقال لشيءٍ انه طبيعي على نحوين أولاً لصدوره كله عن الطبيعة وثانياً لصدور جزءٍ منه عن الطبيعة وجزءٍ عن مبدأٍ خارجٍ كمن يشفى من تلقاء نفسه فان صحته كلها صادرة عن الطبيعة وأما من يشفى بواسطة الدواء فصحته بعضها من الطبيعة وبعضها من مبدأٍ خارجٍ. فإذا كان كلامنا على الملكة باعتبار كونها استعداد المحل للصورة أو الطبيعة جاز أن تكون الملكة طبيعية بكلٍ من الأنحاء المتقدمة فهي استعدادٌ طبيعيٌّ ملازمٌ للنوع الإنساني وشاملٌ لكل إنسان وهو طبيعيٌّ باعتبار طبيعة

النوع إلا أنه لما كان له نوع من الاتساع كان يحدث ان درجات مختلفة منه ثلاثم اناساً مختلفين باعتبار طبيعة الشخص وهذا الاستعداد قد يكون كله صادراً عن الطبيعة وقد يكون بعضه صادراً عنها وبعضه صادراً عن مبدأ خارج كما تقدم قريباً في يشفى بالصناعة. وأما الملكة التي هي استعداد للفعل ومحلها قوة النفس كما مرّ في المبحث الأنف ف ٢ فيجوز أن تكون طبيعية باعتبار طبيعة النوع وباعتبار طبيعة الشخص اما باعتبار طبيعة النوع فمن جهة النفس التي بما هي صورة البدن هي المبدأ النوعي واما باعتبار طبيعة الشخص فمن جهة البدن الذي هو المبدأ المادي. لكنه ليس يعرض بنحوٍ منهما أن يكون في الناس ملكات طبيعية صادرة كلها عن الطبيعة بخلاف الملائكة فانه يعرض ذلك فيها لأن لها مُثلاً معقولة مركوزة فيها طبعاً وهذا لا يلائم الطبيعة الإنسانية كما مرّ في ق ١ مب ٥٥ ف ٢. فإذا في الناس ملكات طبيعية بعضها حاصلٌ عن الطبيعة وبعضها عن مبدأ خارجٍ لكن ليس على منوالٍ واحدٍ في القوى الإدراكية والقوى الشوقية فإن القوى الإدراكية يجوز أن يكون فيها ملكةً طبيعية في حال ابتدائها باعتبار طبيعة النوع وطبيعة الشخص اما باعتبار طبيعة النوع فمن جهة النفس كما يقال لفهم المبادئ ملكة طبيعية فان الإنسان يلائمه من طبيعة النفس العقلية انه متى أدرك أن الكل ماذا والجزء ماذا أدرك حالاً ان الكل أعظم من جزئه وقس على ذلك ما بقي لكنه لا يستطيع إدراك ماهية الكل والجزء إلا بمُثل معقوله مقتصة من الأخيلة ولذلك أوضح الفيلسوف في آخر كتاب البرهان ان ادراك المبادئ يحصل لنا من الحس. واما باعتبار طبيعة الشخص فانما تحصل ملكة علمية في حال ابتدائها الطبيعي من حيث ان بعض الناس أقوى على حسن التعقل من بعض بسبب استعداد الآلات لأننا نحتاج في فعل العقل إلى القوى الحسية. وأما القوى الشوقية فليس فيها ملكة طبيعية في حال الابتداء

من جهة النفس باعتبار جوهر الملكة بل باعتبار مبادئها فقط كما يقال لمبادئ الشرع العام أصول الفضائل وذلك لأن الميل إلى الموضوعات الخاصة الذي يظهر أنه ابتداء الملكة ليس يرجع إلى الملكة بل إلى حقيقة القوة. وأما من جهة البدن فيوجد باعتبار الشخص ملكات شوقية في حال ابتدائها الطبيعي فإن بعض الناس مستعدون بقوة مزاج أبدانها للعفة أو الوداعة أو ما يشبه ذلك

إذا أُجيب على الأول بأن ذلك الاعتراض يتجه على الطبيعة باعتبار كونها قسيمة للعقل والإرادة وإن كان العقل والإرادة يرجعان إلى طبيعة الإنسان

وعلى الثاني بأنه يجوز أن يزداد على القوة شيءٌ طبيعيٌّ أيضاً مما يمتنع مع ذلك أن يكون من شأنها كما يمتنع في الملائكة أن يكون من شأن القوة العقلية أن تكون مدركةً بنفسها كل شيءٍ للزم كونها فعل كل شيءٍ وهذا خاصٌ بالله وحده لأن ما يُدرك به شيءٌ يجب أن يكون شبيهه الفعلي فلو كانت قوة الملاك تدرك بنفسها جميع الأشياء للزوم كونها شبيهاً وفعلاً لجميع الأشياء فلا بدّ إذن أن يضمَّ إلى القوة العقلية بعض الصور المعقولة التي هي أشباه المعقولات إذ إنما تكون عقولهم بالفعل ما تعقله بمشاركة الذات الإلهية لا بماهيتهم وهكذا يتضح أن ليس كل ما من شأن الملكة الطبيعية يمكن أن يكون من شأن القوة

وعلى الثالث بأن الطبيعة لا تصدر عنها جميع الملكات المختلفة على السواء فإن بعضها يجوز صدوره عن الطبيعة وبعضها لا يجوز فيه ذلك كما تقدم في الجواب السابق فلا يلزم إذن من كون بعض الملكات طبيعية كونها كلها طبيعية

## الفصل الثاني

هل تصدر ملكة عن الأفعال

يُتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أنه يمتنع صدور ملكة عن الفعل فإن الملكة كيفية كما مرَّ في مب ٤٩ ف ١. والكيفية إنما تحدث في محلٍ من حيث

هو قابلٌ لشيءٍ . والفاعل من حيث يفعل لا يقبل شيئاً بل بالأحرى يصدر عنه شيءٌ . فيظهر إذن أنه يتمتع حصول ملكة في الفاعل عن أفعاله

٢ وأيضاً ما يحدث فيه كيفيةً فإنه يتحرك إلى تلك الكيفية كما يظهر في الشيء المتسخن أو المتبرد . وما يصدر عنه فعلٌ مُحدثٌ للكيفية فإنه يحرك كما هو ظاهرٌ في المسخن أو المبرد فلو حصل لفاعلٍ ملكةٌ بفعله لكان شيءٌ واحدٌ بعينه محركاً ومتحركاً أو فاعلاً ومنفعلاً وهذا محالٌ كما في الطبيعيات ك ٣ م ٨

٣ وأيضاً لا يجوز أن يكون المعلول أشرف من علتِهِ . والملكة أشرف من الفعل المتقدم عليها بدليل ان الأفعال تصير بها أشرف . فإذا يتمتع حصول ملكة عن فعلٍ متقدمٍ عليها

لكن يعارض ذلك أن الفيلسوف علم في الخلقيات ك ٢ ب ١ و ٢ ان ملكات الفضائل والردائل تصدر عن الأفعال

والجواب أن يُقال إنَّ الفاعل قد لا يكون فيه إلاً مبدأً فعليّ لفعله كالنار فإنه ليس فيها إلاً مبدأً فعليّ للتسخين فمتى كان الفاعل على هذه الصفة لم يجز حصول ملكة عن فعله ومن ثَمَّه كانت الأشياء الطبيعية لا يمكن أن تُحدث أو تُبطل عادةً كما في الخلقيات ك ٢ ب ١ . وقد يكون في بعض الفواعل مبدأً فعليّ وانفعاليّ لفعله كما هو ظاهرٌ في الأفعال الإنسانية فان أفعال القوة الشوقية تصدر عنها من حيث تتحرك من القوة الإدراكية الممثلة الموضوع وأيضاً فالقوة العقلية باعتبار استدلالها على النتائج بطريقة القياس تكون القضية البينة بنفسها بمنزلة مبدأً فعلي لها فهذه الأفعال يجوز أن يحصل عنها في الفواعل ملكاتٌ لا من جهة المبدأ الفعلي الأول بل من جهة المبدأ الفعلي الذي يحرك وهو متحركٌ لأن كل ما ينفعل ويتحرك من غيره فإنه يتهيأ بفعل الفاعل فمتى تكررت الأفعال حصل عنها في القوة المنفصلة والمتحركة كيفيةً تسمى ملكة كما تحدث ملكات

الفضائل الخلقية في القوى الشوقية باعتبار تحركها من العقل وملكات العلوم في العقل باعتبار تحركه من القضايا الأولى

إذاً أجيب على الأول بأن الفاعل من حيث هو فاعل لا يقبل شيئاً لكنه من حيث يفعل متحركاً من غيره يقبل شيئاً من المحرك فتحصل الملكة

وعلى الثاني بأن شيئاً واحداً بعينه يتمتع أن يكون محركاً ومتحركاً باعتبار واحدٍ لكنه لا يتمتع أن يتحرك من نفسه باعتبارين كما هو مقررٌ في الطبيعيات ك ٨ م ٢٨ و ٢٩

وعلى الثالث بأن الفعل المتقدم على الملكة من حيث يصدر عن المبدأ الفعلي يصدر عن مبدأ أشرف من الملكة الحاصلة عنه كما أن العقل مبدأً أشرف من ملكة الفضيلة الخلقية الحاصلة في القوة الشوقية بتكرر الأفعال وتعقل المبادئ مبدأً أشرف من العلم بالنتائج

### الفصل الثالث

هل يمكن حصول ملكة بفعلٍ واحدٍ

يُتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أنه يمكن حصول ملكة بفعلٍ واحدٍ فإن البرهان هو فعل العقل. وبرهانٍ واحدٍ يحصل العلم الذي هو ملكة نتيجةً واحدة. فإذاً يمكن حصول ملكة عن فعلٍ واحدٍ

٢ وأيضاً كما قد يقوى الفعل بالتكرار كذلك قد يقوى بالاشتداد. وإذا تكررت الأفعال حصل عنها ملكة. فإذاً إذا اشتد كثيراً فعلاً واحداً جاز أن يكون علماً يصدر عنها ملكة

٣ وأيضاً إن الصحة والمرض ملكتان. وقد يشفى الإنسان أو يمرض بفعلٍ واحدٍ. فإذاً يجوز حصول الملكة عن فعلٍ واحدٍ

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلفيات ك ١ ب ٧ «كما أن ربيعاً واحداً لا يحصل بسنونة واحدة ولا بيوم واحدٍ كذلك لا يصير الإنسان مغبوطاً ولا

سعيداً بيومٍ واحدٍ ولا بزمانٍ قصيرٍ» والسعادة فعلٌ بحسب ملكة الفضيلة الكاملة كما في الخلقيات ك  
١ ب ٧ و ١٠ و ١٣. فإذا ملكة الفضيلة لا تحصل عن فعلٍ واحدٍ وبجامع الحجة لا يحصل عنه  
ملكةً أخرى

والجواب أن يقال قد تقدم في الفصل السابق ان الملكة تحصل عن الفعل من حيث ان القوة  
الانفعالية تتحرك عن مبدأ فعليٍّ ولا بدّ لحدوث كيفيةٍ في المنفعل أن يتغلب الفاعل بالكلية على  
المنفعل ولذلك نجد أن النار لعدم تغلبها بالكلية على ما تحرقه حالاً لكنها تزيل يسيراً يسيراً ما فيه  
من الاستعدادات المضادة لها حتى إذا تغلبت عليه بالكلية رسمت فيه شبهها. وواضح ان العقل الذي  
هو مبدأ فعليٍّ لا يقدر بفعلٍ واحدٍ أن يتغلب بالكلية على القوة الشوقية وذلك لأن القوة الشوقية تتعلق  
بكثيرٍ وعلى أنحاءٍ مختلفة لكنه يحكم بفعلٍ واحدٍ بوجوب اشتهاه شيءٍ في اعتباراتٍ وأحوالٍ معينة  
فهو إذن بذلك لا يتغلب بالكلية على القوة الشوقية بحيث يغلب ميلها إلى واحدٍ بعينه على مثال  
الطبيعة مما هو من شأن ملكة الفضيلة ولذلك كانت ملكة الفضيلة لا يمكن حصولها بفعلٍ واحدٍ بل  
بأفعالٍ كثيرة. وأما القوى الإدراكية فيجب أن يعتبر ان فيها منفعلين احدهما العقل الهولاني والثاني  
العقل الذي يسميه أرسطو في كتاب النفس ٣ م ٢٠ انفعالياً وهو العقل الجزئي أي القوة المفكرة مع  
الذاكرة والواهمة فإذا اعتُبر المنفعل الأول جاز أن يتغلب فاعلاً بالكلية على منفعله بفعلٍ واحدٍ كما أن  
القضية الواحدة البينة بنفسها تقنع العقل وتحمله على أن يصدّق بالنتيجة عن يقين وهذا ما لا تفعله  
القضية الظنية ولذا كان لا بد أن تحصل ملكة الرأي عن كثيرٍ من أفعال العقل حتى من جهة العقل  
الهولاني وأما ملكة العلم فيمكن حصولها عن فعلٍ واحدٍ من أفعال العقل من جهة العقل الهولاني  
وأما من جهة القوى الإدراكية السافلة فلا بدّ لارتسام شيءٍ في الذاكرة على وجه راسخٍ من

تكرر الأفعال بعينها مراتٍ كثيرةٍ ومن ثمه قال الفيلسوف في كتاب الذاكرة والتذكر ب ٢ «التأمل يقوي الذاكرة». وأما الملكات البدنية فيمكن حصولها عن فعلٍ واحدٍ إذا كانت قوة الفاعل عظيمة كما أن الدواء القوى قد يُحدث أحياناً الصحة في الحال وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

### الفصلُ الرَّابِعُ

في أنه هل يفيض الله بعض الملكات على الناس

يُتَخَطَّى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أنّ الله لا يفيض ملكةً على الناس فان نسبة الله إلى جميع الناس على السواء فلو كان يفيض بعض الملكات على بعض الناس لكان يفيضها على جميع الناس وهذا بين البطلان

٢ وأيضاً ان الله يفعل في جميع الأشياء على حسب ما يلائم طبائعها لأن من شأن العناية الإلهية المحافظة على الطبيعة كما قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ ق ٤ . والملكات تحدث في الإنسان طبعاً عن الأفعال كما تقدم في الفصلين السابقين. فالله إذن ليس يُحدث في الناس ملكاتٍ بغير الأفعال

٣ وأيضاً لو كان الله يفيض ملكةً لاستطاع الإنسان أن يفعل بتلك الملكة أفعالاً كثيرة وهذه الأفعال يحصل عنها ملكة تشبهها كما في الخليقات ك ٢ ب ١ و ٢ فيلزم وجود ملكتين من نوعٍ واحدٍ في واحد بعينه احدهما مكتسبة والأخرى مفاضة وهذا محالٌ في ما يظهر لامتناع وجود صورتين متحدتين نوعاً في محلٍ واحدٍ. فالله إذن ليس يفيض ملكةً على الإنسان

لكن يعارض ذلك قوله في سي ١٥ : ١٥ «ملأه الربُّ روح الحكمة والفهم» والحكمة والفهم ملكتان. فالله إذن يفيض على الإنسان بعض الملكات

والجواب أن يُقال إنَّ الله يفيض على الإنسان بعض الملكات لسببين الأول ان



بعض الملكات يحسن بها استعداد الإنسان للغاية الفائقة قوة الطبيعة الإنسانية وهي سعادة الإنسان القسوى والكاملة كما مرّ في مب ٥ ف ٥ ولما كان لا بدّ من معادلة الملكات لما بها يستعد له الإنسان كان من الضرورة أن تكون الملكات المهينة لهذه الغاية أيضاً فائقة قوة الطبيعة الإنسانية فإذا ليس يمكن أصلاً أن تحصل هذه الملكات للإنسان إلا بالفيض الإلهي كما في جميع الفضائل المجانية. والثاني ان الله يقدر أن يُصدر معلولات العلل الثانية من دونها كما مرّ في ق ١ مب ١٠٥ ف ٦ فإذا كما أنه ايداناً بقدرته يُحدث أحياناً الصحة دون علة طبيعية مع امكان حصولها بقوة الطبيعة كذلك ايداناً بقدرته يفيض أحياناً على الإنسان تلك الملكات التي يمكن حصولها بالقوة الطبيعية كما أتى الرسل علم الكتب المنزلة وجميع اللغات الذي يستطيع الناس أن يكتسبوه بالدرس أو الممارسة ولو على وجه أقل كمالاً

إذا أُجيب على الأول بأن نسبة الله إلى جميع الناس سواءً باعتبار طبيعته واما باعتبار ترتيب حكمته فقد تدعوه بعض الأسباب إلى أن يمنح بعضاً ما لا يمنح سواهم

وعلى الثاني بأن كون الله يفعل في جميع الأشياء على حسب حالها لا ينتقي به انه يفعل ما تعجز عنه الطبيعة بل إنما يلزم عنه انه لا يفعل شيئاً مضاداً لما يلائم الطبيعة

وعلى الثالث بأن الأفعال التي تصدر عن الملكة المفاضة لا تُحدث ملكة لكنها تُقرر الملكة السابقة كما أن ما يستعمله الإنسان الصحيح بقوة الطبيعة من العلاجات الطبية لا يُحدث صحة لكنه يعزز الصحة الحاصلة من قبل



## المبحثُ الثَّاني والخمسونُ في ازدياد الملكات - وفيه ثلاثة فصول

ثم يجب النظر في ازدياد الملكات والبحث في ذلك يدور على ثلاث مسائل . ١ هل تقبل الملكات الزيادة . ٢ هل تزداد بانضمام شيءٍ إليها . ٣ هل تزداد بكل فعلٍ

### الفصلُ الأوَّلُ

#### في أنَّ الملكات هل تقبل الزيادة

يُتخطَّى إلى الأول بأن يقال: يظهر أنَّ الملكات لا تقبل الزيادة لأن الزيادة تكون في الكمية كما في الطبيعيات ك ٥ م ١٨ . والملكات ليست في جنس الكمية بل في جنس الكيفية. فإذا يمتنع حصول زيادة فيها

٢ وأيضاً ان الملكة كمالاً كما في الطبيعيات ك ٧ م ١٧ و ١٨ . والكمال لدلالته على الغاية والمنتهى يظهر انه لا يقبل الأكثر والأقل. فالملكة إذن لا تقبل الزيادة

٣ وأيضاً ما يقبل الأكثر والأقل يحدث فيه استحالة لأن ما ينتقل من حال قلة الحرارة إلى حال كثرة الحرارة يقال انه يستحيل. والملكات ليست فيها استحالةً كما تقرر في الكتاب المقدم ذكره م ١٥ و ١٧. فهي إذن لا تقبل الزيادة

لكن يعارض ذلك ان الايمان ملكةً وهو يقبل الزيادة ولذلك قال الرسل للرب «ربنا زدنا إيماناً» كما في لو ١٧: ٥. فالملكة إذن تقبل الزيادة

والجواب أن يُقال إنَّ الزيادة وغيرها مما يختص بالكمية يُنقل من الكميات الجسمانية إلى الأشياء الروحانية والعقلية مجازاً لما بين عقلا والأشياء الجسمانية التي تقع تحت الوهم من المشابهة الطبيعية ويقال في الكميات الجسمانية لشيءٍ انه عظيم باعتبار بلوغه إلى ما ينبغي من كمال الكمية ولذلك يُعتبر كمية عظيمة في الإنسان ما لا يعتبر كمية عظيمة في الفيل ومن ثمه نقول لشيءٍ في الصُور انه عظيم من حيث هو كامل. ولما كان الخير متضمناً حقيقة الكامل «كان الأعظم والأفضل

بمعنى واحدٍ في ما ليس عظيماً بالحجم» كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٦ ب ٨. وكمال الصورة يجوز اعتباره من وجهين من جهة الصورة ومن جهة اشتراك المحل فيها فإذا اعتبر من جهة الصورة وُصِفَ بالحقارة أو العظم فيقال مثلاً صحة عظيمة أو حقيرة وعلم عظيم أو حقير وإذا اعتُبر من جهة اشتراك المحل وُصِفَ بالكثرة أو القلة فيقال مثلاً أكثر أو أقل بياضاً وأكثر أو أقل صحة وهذه التفرقة ليست ناشئة عن ان للصورة وجوداً خارجاً عن المادة أو المحل بل لأن اعتبارها من جهة حقيقة نوعها غيرٌ واعتبارها من جهة اشتراك المحل فيها غير. إذا تقرر ذلك فللفلاسفة في اشتداد الملكات أو الصور وانتقاصها أربعة مذاهب على ما رواه سمبليشوس في شرح المقولات في باب الكيفية فذهب فلوطينوس وسائر الأفلاطونيين إلى أن الكيفيات والملكات تقبل الأكثر والأقل لكونها هيولانية فهي على نحو ما غير محدودة لعدم تناهي الهيولى. وذهب غيرهم بعكس ذلك إلى أن الكيفيات والملكات في أنفسها لا تقبل ذلك بل إنما يقبله المتكيفات بها باعتبار اختلاف اشتراكها فيها فلا توصف العدالة مثلاً بالأكثر والأقل بل إنما يوصف به العادل وقد أشار أرسطو إلى هذا المذهب في باب الكيف من المقولات. والمذهب الثالث متوسط بين الأمرين وهو مذهب الرواقيين فانهم قالوا بأن بعض الملكات يقبل في نفسه الأكثر والأقل كالصنائع وبعضها لا يقبله كالفضائل. والمذهب الرابع لشردمة قائلة بأن الكيفيات والصور المعراة عن الهيولى لا تقبل الأكثر والأقل وأما الهيولانية فتقبل ذلك . ولكشف النقاب عن حقيقة هذه المسئلة يجب أن يُعلم ان ما منه يستفيد شيء الحقيقة النوعية يجب أن يكون محدوداً ثابتاً وكأنه غير متجزئ فان ما يبلغ إليه يندرج تحت ذلك النوع وما يخرج عنه بالكثرة أو بالقلة يرجع إلى نوعٍ آخر أكثر أو أقل كمالاً وعلى ذلك قال الفيلسوف في

الالهيات ك ٨ م ١٠ إن «أنواع الأشياء كالأعداد التي إذا ازدادت أو انتقصت تغير نوعها» فإذا إذا كان شيء من الصور أو غيرها يستفيد حقيقة النوع في نفسه أو في جزء منه فمن الضرورة أن يكون له باعتباره في نفسه حقيقة معينة لا يمكن حدوث زيادة أو نقصان فيها وذلك كالحرارة والبياض ونحوهما من الكيفيات التي لا تقال بالقياس إلى غيرها وبأولى حجة الجوهر الذي هو موجود بنفسه واما الأشياء التي تستفيد الحقيقة النوعية مما تقال بالقياس إليه فيجوز اختلافها في أنفسها بحسب الأكثر والأقل ولكن النوع يبقى فيها واحداً بعينه بسبب وحدة الشيء الذي تقال بالقياس إليه والذي منه تستفيد الحقيقة النوعية وذلك كالحركة فإنها تختلف في نفسها بين الشدة والضعف ولكن نوعها يبقى واحداً بعينه بسبب وحدة المنتهى الذي منه تستفيد الحقيقة النوعية ومثل ذلك يمكن اعتباره في الصحة أيضاً لأن البدن يبلغ إلى حقيقة الصحة متى كان على حالٍ ملائمة لطبيعة الحيوان التي يجوز أن يلائمها أحوال مختلفة فيجوز إذن اختلاف الحال بحسب الأكثر والأقل لكن حقيقة الصحة تبقى دائماً ومن ثمَّه قال الفيلسوف في الخلقيات ك ١٠ ب ٢ أو ٣ ان الصحة تقبل الأكثر والأقل إذ ليس لها قياس واحد في الجميع ولا دائماً في واحد بعينه بل إذا ضعفت تبقى صحةً بالنسبة إلى شيء ما وهذه الأحوال أو المقادير المختلفة الحاصلة للصحة إنما تُعتبر بحسب الفاضل والمفضول فلو كان اسم الصحة لم يوضع إلا للمقدار المتناهي في الكمال لم يجز حينئذٍ وصفها بالكثرة والقلة. ومن ذلك يتضح أي الكيفيات أو الصور يقبل في نفسه الزيادة أو النقصان وأياً لا يقبلهما . وأما إذا اعتبرنا الكيفية أو الصورة من جهة اشتراك المحل فيها فمن الكيفيات والصور أيضاً ما يقبل الأكثر والأقل ومنها ما لا يقبله وقد علل سمبليشيوس هذا الاختلاف بأن الجوهر لا يجوز أن يقبل في نفسه الأكثر والأقل لأنه موجود بنفسه ولذلك فكل صورة يشترك فيها

المحل باعتبار الجوهر لا توصف بالشدة والضعف ولذلك لا يقال شيء في جنس الجوهر بحسب الأكثر والأقل ولما كانت الكمية قريبة من الجوهر كان الصورة والشكل أيضاً تابعين لها فلا يقال فيهما أيضاً شيء بحسب الأكثر أو الأقل ومن ثمه قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٧ م ١٥ «متى حصل الصورة والشكل لشيء لا يقال انه استحال بل انه صنع» وأما سائر الكيفيات التي هي أبعد عن الجوهر وتقارن الانفعالات والأفعال فتقبل الأكثر والأقل باعتبار اشتراك المحل فيها. ويمكن تعليل هذا الاختلاف أيضاً بوجه أجلى فقد تقدم قريباً ان ما منه يستفيد شيء حقيقة النوعية يجب أن يكون محدوداً وثابتاً غير متجزئ فإذا عدم الاشتراك في الصورة بحسب الأكثر والأقل يمكن أن يحدث لوجهين أحدهما أن المشترك فيها يحصل بها على الحقيقة النوعية ولذلك لا يُشترك في صورة جوهرية بحسب الأكثر والأقل ومن ثمه قال الفيلسوف في الإلهيات ك ٨ م ١٠ «كما أن العدد ليس فيه أكثر ولا أقل كذلك الجوهر إذا اعتبر من جهة الحقيقة النوعية» أي من جهة اشتراكه في الصورة النوعية «وأما إذا اعتبر مع الهيولى» أي بحسب الأحوال الهيولانية «فيكون فيه الأكثر والأقل» والثاني ان عدم القسمة والتجزؤ من حقيقة الصورة ولذلك ما يشترك في الصورة يجب أن يشترك فيها باعتبار اللاقسمة ومن ثمه كانت أنواع العدد لا تقال بحسب الأكثر والأقل لأن قيام كل نوع منها إنما هو بالوحدة الغير القابلة القسمة وكذلك الشأن في أنواع الكمية المتصلة التي تؤخذ بحسب الاعداد كذي الذراعين وذي الثلاث الأذرع وفي الاضافات كالضعفين والثلاثة الأضعاف وفي الأشكال كالمثلث والمربع وقد أورد أرسطو هذا الوجه في باب الكيف من المقولات حيث قال في تعليقه عدم قبول الأشكال الأكثر والأقل ما نصه «ما قبل قول المثلث وقول الدائرة فكله على مثال واحد مثلثات ودوائر» لأن من حقيقتها

أنء لا تقبل القسمة ولذلك فما يشترك في حقيقتها فلا بد أن يشترك فيها على وجه لا يقبل القسمة وبذلك يتضح ان الملكات والأحوال لكونها تقال بالقياس إلى شيء كما في الطبيعيات ك ٧ من ١٧ يجوز اعتبار الشدة والضعف فيها على نحوين أولاً في نفسها كما يوصف من الصحة أو العلم بالأكثر أو الأقل ما يتناول منهما موضوعات أكثر أو أقل وثانياً باعتبار اشتراك المحل فيها أي من حيث ان العلم الواحد أو الصحة الواحدة يوجد في محل أكثر منه في غيره على حسب اختلاف الاستعداد من جهة الطبيعة أو العادة لأن الملكة والحال لا تفيد المحل الحقيقة النوعية ولا تتضمن في حقيقتها عدم القسمة. واما حكم الفضيلة في ذلك فسيأتي الكلام عليه في مب ٦٦ ف ١ و ٢

إذاً أجيب على الأول بأنه كما أن اسم العظم يؤخذ من الكميات الجسمانية فيستعمل مجازاً في ما هو عقلي من كمالات الصور كذلك أيضاً اسم الزيادة الذي ينتهي إلى العظيم وعلى الثاني بأن الملكة كمالاً ولكنها ليست ذلك الكمال الذي هو حدٌ نهائيٌ لمحلها أي مفيدٌ إياه الوجود ولا متضمنة في حقيقتها الحد النهائي كما تتضمنه أنواع الاعداد فلا يمتنع أن تقبل الأكثر والأقل

وعلى الثالث بان الاستحالة تحصل أولاً في كفيات النوع الثالث واما في كفيات النوع الأول فيجوز حصولها تبعاً لأنه متى حصلت الاستحالة في الحرارة والبرودة لزم عنها الاستحالة في صحة الإنسان ومرضه وكذا متى حصلت الاستحالة في انفعالات الشوق الحسي أو في القوى الحسية الإدراكية لزم عنها الاستحالة في العلم والفضائل كما في الطبيعيات ك ٨ م ٢٠

## الفصلُ الثاني

في أنّ الملكات هل تزداد بانضمام شيءٍ إليها

يُنخَطَى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أنّ زيادة الملكات تحصل بانضمام شيءٍ إليها لأن اسم الزيادة يُنقل من الكميات الجسمانية إلى الصور كما تقدم في الفصل الآنف. والكميات الجسمانية لا تحدث فيها زيادة دون انضمام شيءٍ ومن ثَمَّ قيل في كتاب الكون ١ م ٣١ «الزيادة انضمام إلى الحجم السابق» فكذاك إذن لا تحدث زيادة في الملكات إلا بانضمام شيءٍ

٢ وأيضاً لا تحصل زيادة الملكة إلا بفاعلٍ. وكل فاعل فانه يفعل شيئاً في المنفعل كما أن المسخن يفعل الحرارة في المتسخن. فإذا لا يمكن حصول زيادة دون انضمام شيءٍ

٣ وأيضاً كما ان ما ليس أبيض فهو بالقوة إلى الأبيض كذلك ما هو أقل بياضاً فهو بالقوة إلى الأكثر بياضاً. وما ليس أبيض لا يصير أبيض إلا بورود البياض عليه. فإذا ما هو أقل بياضاً لا يصير أكثر بياضاً إلا بورود بياضٍ آخر عليه

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الطبيعيات ك ٤ م ٨٤ «يصير الحار أحرّ دون أن تحدث في الهبولى حرارة لشيءٍ لم يكن حاراً حين كان أقل حرارةً» فإذا كذلك لا يحدث انضمام شيءٍ إلى الصور التي تحدث فيها الزيادة

والجواب أن يُقال إنّ حلّ هذه المسئلة يتوقف على ما تقدم فقد مرّ في الفصل الآنف ان ما يحصل من الازدياد والانتقاص في الصور التي تشتد وتضعف يعرض باحد الوجوه لا من جهة الصورة مأخوذةً في حد ذاتها بل من تفاوت اشتراك المحل فيها ولذلك كانت هذه الزيادة في الملكات وسائر الصور لا تحصل بانضمام صورة إلى صورة بل باشتراك المحل في صورةٍ واحدةٍ بعينها على وجهٍ

أكمل أو أقل كمالاً وكما أن شيئاً يصير بالفاعل الذي بالفعل حاراً بالفعل بمعنى ان يبتدىء ان يشترك في الصورة لا ان تحدث فيه الصورة كما هو مقررٌ في الإلهيات ك ٧ م ٣٢ كذلك يصير بما اشتد من فعل الفاعل أحرَّ بمعنى أن يشترك في الصورة على وجهٍ أكمل لا ان ينضمَّ شيءٌ إلى الصورة لأنه لو أريد حصول هذه الزيادة في الصور بالانضمام لم يخلُ أن يكون ذلك اما من جهة الصورة أو من جهة المحل فلو كان من جهة الصورة لكان هذا الانضمام أو الانفصال يغير النوع على ما تقدم في الفصل الأنف كما يتغير نوع اللون بصيرورة الأصفر أبيض ولو كان من جهة المحل لم يكن ذلك إلا اما لأن جزءاً من المحل يلبس صورةً لم تكن له من قبل كما لو قيل إنَّ البرد يزداد في الإنسان متى شعر به في أجزاءٍ كثيرة بعد أن كان لا يشعر به إلا في جزءٍ واحدٍ أو لانضمام محلٍ آخر مشتركٍ في نفس الصورة كانضمام الحارِّ إلى الحارِّ أو الأبيض إلى الأبيض. على أنه باعتبار كلا هذين النحويين لا يقال لشيءٍ انه أشد بياضاً أو حرارةً من غيره بل انه أكبر منه. إلا انه لما كانت بعض العوارض تقبل الزيادة في أنفسها كما تقدم في الفصل الأنف جاز أن تحصل الزيادة في بعضها بالانضمام فان الحركة قد تزداد بانضمام شيءٍ إليها اما باعتبار الزمان الذي تنقضي فيه أو باعتبار المسافة التي تقطعها ومع ذلك يبقى نوعها واحداً بعينه بسبب وحدة المنتهى ولكنها قد تزداد أيضاً بالاشتداد باعتبار اشتراك المحل فيها أي من حيث يجوز تفاوت الحركة الواحدة بعينها في السرعة والبطء. وكذلك العلم أيضاً فانه يقبل الزيادة في نفسه بالانضمام كمن يعلم نتائج كثيرة في علم المساحة فانه تزداد فيه ملكة علمٍ واحدٍ بالنوع ولكنه قد يزداد العلم أيضاً في واحدٍ بالاشتداد باعتبار اشتراك المحل فيه من حيث يتفاوت الناس سرعةً وجلاءً في إدراك نتائج واحدة بعينها. وأما الملكات الجسمانية فيظهر ان الزيادة لا تحصل فيها كثيراً بالانضمام إذ لا يقال للحيوان



صحيحٌ أو جميلٌ على وجه الإطلاق ما لم يكن كذلك في جميع أجزائه وأما إدراك الحال الأكمل من التناسب المقداري وإنما يحدث بحسب استحالة الكيفيات الساذجة التي لا تحصل فيها زيادة إلا بحسب الاشتداد من جهة المحل المشترك فيها. وأما حكم الفضائل في ذلك فسيأتي الكلام عليه في مب ٦٦ ف ١

إذا أُجيب على الأول بأن الحجم الجسماني أيضاً تحصل فيه الزيادة على ضربين أولاً بانضمام محلٍّ إلى محلٍّ كما في زيادة الأحياء وثانياً بمجرد الاشتداد دون أدنى انضمام كما في الأشياء المتخلخة على ما في الطبيعيات ك ٤ م ٦٣

وعلى الثاني بأن العلة التي تزيد الملكة تفعل دائماً شيئاً في المحل لكنها لا تفعل صورة جديدة بل إنما يصير المحل بها أكمل اشتراكاً في الصورة السابقة وجودها فيه أو أكثر امتداداً وعلى الثالث بأن ما لم يصر بعدُ أبيض هو بالقوة إلى صورة البياض من حيث أنه لم يحصل عليها بعدُ ولذا كان الفاعل يُحدث في المحل صورةً جديدة. وأما ما كان أقل حرارةً أو بيضاً فليس بالقوة إلى تلك الصورة لحصولها له بالفعل بل إنما هو بالقوة إلى الاشتراك فيها على حالٍ كاملٍ وهذا إنما يحصل له بتأثير الفاعل

### الفصلُ الثالثُ

في أنّ الملكة هل تزداد بكل فعل

يُنخِطُ إلى الثالث بأن يقال: يظهر أنّ الملكة تزداد بكل فعلٍ لأنه متى تكثرت العلة تكثرت المعلول. والأفعال علةٌ لبعض الملكات كما مرَّ في مب ٥١ ف ٢. فإذاً متى تكثرت الأفعال ازدادت الملكة

٢ وأيضاً إن الحكم على الأشباه واحدٌ. وجميع الأفعال الصادرة عن الملكة الواحدة متماثلة كما في الخليقات ك ٢ ب ١ و ٢. فإذاً إذا كانت الملكة تزداد ببعض الأفعال فهي تزداد بكل فعلٍ

٣ وأيضاً ان الشر يزداد بشبهه. وكل فعلٍ فهو مشابه للملكة التي يصدر عنها. فالملكة إذن تزداد بكل فعلٍ

لكن يعارض ذلك ان شيئاً واحداً بعينه لا يكون علةً للمتضادات. وقد قيل في الخلقيات ك ٢ ب ٢ ان «الملكة قد تنتقص ببعض ما يصدر عنها من الأفعال» كما لو فُعِلَتْ بتراخٍ. فالملكة إذن لا تزداد بكل فعلٍ

والجواب أن يقال يصدر عن الأفعال ملكاتٌ مشابهة لها كما في الخلقيات ك ٢ ب ١ و ٢. والمشابهة والمباينة لا تُعتبر بحسب اتحاد الكيفية أو اختلافها فقط بل بحسب اتحاد نوع الاشتراك فيها أو اختلافه أيضاً فإن المباينة ليست بين الأسود وأبيض فقط بل بين الأقل بياضاً والأكثر بياضاً أيضاً لأن الحركة تحصل أيضاً من الأقل بياضاً إلى الأكثر بياضاً حصولها من المقابل إلى مقابله كما في الطبيعيات ك ٥ م ٥٢. ولما كان استعمال الملكات قائماً في إرادة الإنسان كما يتضح مما مرَّ في مب ٤٩ ف ٣ ومب ٥٠ ف ٥ فكما يعرض لصاحب الملكة أن لا يستعملها أو أن يفعل أيضاً فعلاً مضاداً لها كذلك قد يعرض أن يستعملها بفعلٍ غير معادلٍ لشدتها. فإذا كانت شدة الفعل معادلةً لشدة الملكة أو مجاوزةً لها أيضاً كانت الملكة تزداد بكل فعلٍ أو تتأهب به لقبول الزيادة إذا جعلنا زيادة الملكات على قياس زيادة الحيوان إذ ليس كل ما يتناوله الحيوان من الغذاء يزداد به بالفعل كما انه ليس كل نقطة تنقر الحجر لكنه إذا تكثر الغذاء تحصل في آخر الأمر الزيادة وكذلك أيضاً متى تكثرت الأفعال ازدادت الملكة. اما إذا كانت شدة الفعل أقل من شدة الملكة فلا تتأهب الملكة بذلك الفعل للازدياد بل بالحري للانتقاص وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات



## المبحثُ الثالثُ والخمسونُ

### في فساد الملكات وانتقاصها - وفيه ثلاثة فصول

ثم يجب النظر في انتقاص الملكات وفسادها والبحث في ذلك يدور على ثلاث مسائل . ١ في أنَّ الملكة هل يمكن فسادها . ٢ هل يمكن انتقاصها . ٣ في كيفية فسادها وانتقاصها

### الفصلُ الأوَّلُ

#### في أنَّ الملكة هل يمكن فسادها

يُنخَطَى إلى الأول بأن يقال: يظهر أنَّ الملكة يمتنع عليها الفساد لأنها ترسخ رسوخ الطبيعة ولذلك كانت أفعالها مستلذة. والطبيعة لا تفسد مع بقاء صاحبها. فإذا كذلك الملكة لا يجوز عليها الفساد مع بقاء محلها

٢ وأيضاً كل صورة فإنها تفسد اما بفساد محلها أو بفسادها كما يفسد المرض بفساد الحيوان أو بورود الصحة. والعلم الذي هو ملكة لا يمكن فساده بفساد محله لأن العقل الذي هو محله جوهر غير فاسد كما في كتاب النفس ١ م ٦٥ وكذلك أيضاً لا يمكن فساده بفساده لأن الصور المعقولة ليست متضادة كما في الإلهيات ك ٧ م ٥٢. فإذا لا يمكن فساد ملكة العلم بوجه من الوجوه

٣ وأيضاً كل فساد فإنما يحدث بحركة. وملكة العلم التي محلها النفس لا يمكن أن تفسد بتحرك النفس بالذات لأن النفس لا تتحرك بالذات ولكنها تتحرك بالعرض بحركة البدن. وليس شيء من التغير الجسماني يقدر في ما يظهر أنَّ يفسد الصور المعقولة الموجودة في العقل لأن العقل هو بنفسه محل الصور بمعزل عن البدن ومن ثمه يُقال إنَّ الملكات لا تفسد لا بالهرم ولا بالموت. فإذا يمتنع فساد العلم وهكذا يمتنع أيضاً فساد ملكة الفضيلة التي محلها النفس الناطقة أيضاً والفضائل أبقى من العلوم كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ١ ب ١٠

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب طول الحياة وقصرها ب ٢ «العلم يفسده النسيان والخطأ» وأن الإنسان يفقد الفضيلة باقتراف الخطيئة وأن الفضائل تتكون وتفسد بالأفعال المضادة كما في الخلقيات ك ٢ ب ٢

والجواب أن يقال تفسد صورة بالذات بضدها وبالعرض بفساد محلها فالملكة التي محلها فاسدٌ ويوجد لعلتها ضدٌ يمكن فسادها بكلام الوجهين كما يظهر في الملكات البدنية وهي الصحة والمرض. وأما الملكات التي محلها غير فاسدٍ فلا يمكن فسادها بالعرض على أن بعض الملكات وإن كان وجودها الأول في محلٍ غير فاسدٍ إلا أن لها وجوداً ثانوياً في محلٍ فاسدٍ وذلك كملكة العلم فإنها موجودةٌ بالوجود الأول في العقل الهيلولاني وبالوجود الثاني في القوى الحسية الإدراكية على ما مرَّ في مب ٥٠ ف ٣ ولذلك فهي من جهة العقل الهيلولاني لا يجوز عليها الفساد بالعرض بل إنما يجوز عليها ذلك من جهة القوى الحسية الساقلة فقط. فبقي النظر إذن في ما إذا كان يجوز على هذه الملكات الفساد بالذات. فإن كان لملكة ضدٌ من جهة نفسها أو من جهة علتها جاز أن تفسد بالذات وإن لم يكن لها ضدٌ امتنع فيها ذلك. وواضح أن الصورة المعقولة الموجودة في العقل الهيلولاني ليس لها ضدٌ ولا العقل الفعّال الذي هو علتها يجوز أن يكون له ضدٌ وعلى هذا فإذا وُجد في العقل الهيلولاني ملكةٌ صادرةٌ ابتداءً عن العقل الفعّال كانت غير فاسدة لا بالذات ولا بالعرض ومن هذا القبيل ملكات المبادئ الأولى النظرية والعملية التي لا يمكن فسادها بالنسيان أو بالخطأ كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٦ ب ٥ عن الفطنة أنها لا تفقد بالنسيان. ويوجد في العقل الهيلولاني ملكةٌ صادرةٌ عن الدليل وهي ملكة النتائج التي يقال لها علمٌ ويجوز أن يكون لعلتها ضدٌ من وجهين أولاً من جهة القضايا التي يحصل عنها الدليل لأن قولنا الخير خيرٌ قضيةٌ يضادها قولنا

الخير ليس خيراً كما قال الفيلسوف في الباب الأخير من كتاب العبارة ٢ وثانياً من جهة سياقة الدليل من حيث ان القياس السفسطائي يقابل القياس الجدلي أو البرهاني ومن ذلك يظهر أنّ ملكة الاعتقاد الصحيح أو العلم الصحيح أيضاً يجوز أن تفسد بالدليل الباطل ومن ثمة قال الفيلسوف ان الخطأ يفسد العلم كما تقدم في المعارضة. أما الفضائل فبعضها عقلية وهي ما كانت موجودة في نفس العقل كما في الخلقيات ك ٦ ب ١ و ٢ وحكم هذه كحكم العلم أو الاعتقاد وبعضها موجودة في الجزء الشوقي من النفس وهي الفضائل الخلقية ومثلها في ذلك الرذائل المقابلة لها فملكات الجزء الشوقي مصدرها كون العقل من شأنه ان يحرك الجزء الشوقي ولذلك كانت ملكة الفضيلة أو الرذيلة تفسد بحكم العقل المحرك إلى الجهة المضادة كيف كان أي عن جهل أو عن انفعال أو عن انتخاب أيضاً

إذاً أجيب على الأول بأن الملكة تشبه الطبيعة ولكنها لا تبلغ إلى حدها كما في الخلقيات ك ٧ ب ١٠ ولذلك لما كانت طبيعة الشيء لا تزول عنه أصلاً كانت الملكة يعسر في الأقل زوالها وعلى الثاني بانه وان لم يكن للصور لمعقولة ضدّ الا انه يجوز أن يكون لقضايا ولسياق الدليل ضدّ كما مرّ في جرم الفصل

وعلى الثالث بأن العلم لا يزول بالحركة الجسمانية باعتبار اصل الملكة بل إنما يزول باعتبار امتناع الفعل من حيث ان العقل يفتقر في فعله إلى القوى الحسية التي قد تمتنع بالتغير الجسماني واما بحركة العقل المعقولة فيجوز أن تفسد ملكة العلم حتى باعتبار أصل الملكة وعلى هذا النحو أيضاً يجوز أن تفسد ملكة الفضيلة. اما قوله إن الفضائل أبقى من العلوم فليس المراد به ذلك من جهة المحل أو العلة بل من جهة الفعل لأن استعمال الفضائل دائم مدى الحياة كلها بخلاف استعمال العلوم

## الفصل الثاني

### في أنّ الملكة هل يجوز انتقاصها

يُنخَطَى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أنّ الملكة لا يجوز انتقاصها لأن الملكة كيفية وصورة بسيطة. والبسيط اما يوجد كلها أو ينعدم كله. فالملكة إذن وان جاز فسادها لا يجوز انتقاصها

٢ وأيضاً كل ما يلائم العرض فانه يلائمه في ذاته أو باعتبار محله. والملكة لا تشتد وتضعف في حد ذاتها والألّ لتفاوت صدق نوعٍ على افراده بحسب الأكثر والأقل. وانتقاصها باعتبار اشتراك المحل يستلزم أن يعرض لها أمرٌ خاصٌ غير مشتركٍ بينها وبين المحل وكل صورةٍ يلائمها شيءٌ خاصٌ بها دون محلها فهي قابلة الانفكاك كما في كتاب النفس ١ م ١٣ فيلزم إذن كون الملكة صورة قابلة الانفكاك وهذا محالٌ

٣ وأيضاً ان حقيقة الملكة وطبيعتها ومثلها حقيقة كل عرضٍ قائمة باستنادها إلى المحل ولذلك كان كل عرضٍ يُحدُّ بمحله. فإذا إذا كانت الملكة لا تشتد ولا تضعف في حد ذاتها فهي لا يمكن أن تنتقص أيضاً باعتبار استنادها إلى المحل وهكذا لا تنتقص بوجهٍ من الوجوه

لكن يعارض ذلك ان من شأن المتضادات ان تتوارد على واحدٍ بعينه. والازدياد والانتقاص ضدّان. فإذا كما يجوز ازدياد الملكة يظهر انه يجوز انتقاصها أيضاً

والجواب أن يُقال إنّ الملكات تنتقص على نحوين كما تزداد على ما تقدم في مب ٥٢ ف ١ وكما أن علة ازديادها هي نفس علة كونها كذلك علة انتقاصها هي نفس علة فسادها لأن انتقاص الملكة مدرجةٌ إلى فسادها كما أن كونها هو بعكس ذلك أساسٌ لازديادها

إذا أُجيب على الأول بأن الملكة إذا اعتبرت في حد ذاتها فهي صورة ساذجة وبهذا الاعتبار لا يعرض لها نقص بل انما يعرض ذلك لها باعتبار التفاوت في كيفية الاشتراك فيها. ومنشأ هذا التفاوت عدم ترجح قوة المشترك لجواز أن تشترك في صورة واحدة على أنحاء مختلفة أو لجواز ان تتناول أموراً أكثر أو أقل

وعلى الثاني بأن ذلك الاعتراض إنما ينهض لو كانت ماهية الملكة لا تنتقص بوجه ولكن لا نقول بذلك بل إنما نقول ان بعض ما يحصل في ماهية الملكة من الانتقاص ليس ناشئاً عن الملكة بل عن المشترك فيها

وعلى الثالث بأن العرض كيفما عبّر عنه يتوقف في حقيقته على المحل لكن لا على نحو واحد لأن العرض المدلول عليه بطريق المواطأة يتضمن نسبةً إلى المحل تبتدئ من العرض وتنتهي إلى المحل إذ يقال بياض لما به شيء أبيض ولذلك لا يؤخذ المحل في حد العرض المدلول عليه بطريق المواطأة على أنه الركن الأول للحد الذي هو الجنس بل على أنه الركن الثاني الذي هو الفصل لأننا نقول ان القنا هو أحد يدا ب الأنف. واما العرض المدلول عليه بطريق الاشتقاق فالنسبة فيه تبتدئ من المحل وتنتهي إلى العرض إذ يقال أبيض لذي البياض ولذلك يؤخذ المحل في حد هذا العرض على أنه الجنس الذي هو الركن الأول للحد لأننا نقول ان الأقرنى هو الأنف المحدودب. وعلى هذا فما يلائم الاعراض من جهة المحل لا من حقيقة العرض لا يوصف به العرض بطريق المواطأة بل بطريق الاشتقاق ومن هذا القبيل الشدة والضعف في بعض الاعراض فلا يقال في البياض أكثر أو أقل بل انما يقال ذلك في الأبيض. وكذا الشأن أيضاً في الملكات وسائر الكيفيات الا ان تكون بعض الملكات تزداد أو تنتقص بالانضمام على ما تقدم في مب ٥٢ ف ٢

### الفصلُ الثالثُ

في أنّ الملكة هل تفسد أو تنتقص بمجرد الانقطاع عن الفعل يُتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أنّ الملكة لا تفسد أو تنتقص بمجرد الانقطاع عن الفعل لأن الملكات أرسخ من الكيفيات الانفعالية كما يتضح مما مرّ في مب ٤٩ ف ٢. والكيفيات الانفعالية لا تفسد ولا تنتقص بالانقطاع عن الفعل فالبياض لا ينتقص إذا لم يؤثر في الباصرة ولا الحرارة إذا لم تسخن. فإذا كذلك الملكات لا تنتقص ولا تفسد بالانقطاع عن الفعل.

٢ وأيضاً ان الفساد والانقاص ضربٌ من الحركة. وليس يتحرك شيءٌ دون علةٍ محرّكة. فإذا لكون الانقطاع عن الحركة ليس علةً محرّكة لا يظهر أنّ الملكة يجوز أن تنتقص أو تفسد به

٣ وأيضاً ان ملكتي العلم والفضيلة هما في النفس العقلية التي هي فوق الزمان. وما كان فوق الزمان فليس يفسد ولا ينتقص بطول الزمان. فإذا كذلك هاتان الملكتان لا تفسدان ولا تنتقصان بطول الزمان إذا انقطع صاحبهما عن الممارسة زماناً طويلاً

لكن يعارض ذلك ان الفيلسوف قال في كتاب طول الحياة وقصرها ب ٢ «ان العلم ليس يفسده الخطأ فقط بل النسيان أيضاً» وفي الخلقيات ك ٨ ب ٥ «التصارم يلاشي صداقات كثيرة» وبجامع الحجة سائر ملكات الفضائل تنتقص أو تفسد بالانقطاع عن الفعل

والجواب أن يُقال إنّ شيئاً يجوز أن يكون محرّكاً على نحوين على ما في الطبيعيات ك ٨ م ٢٧ بالذات وهو ما يحرك بحسب حقيقة صورته كتسخين النار وبالعرض نحو ما يزيل المانع وعلى هذا النحو يُحدث الانقطاع عن الفعل فساداً أو انتقاصاً في الملكات أي من حيث يزول الفعل الذي كان يمنع العلل المفسدة



أو المنقصة للملكات فقد تقدم في الفصل الأنف ان الملكات تقسد أو تنتقص بالذات من الفاعل المضاد فإذا كل ملكة يقوى بتمادي الزمان ضدها الذي إنما يندفع بالفعل الصادر عن الملكة فهي تنتقص أو تزول بالمرّة بطول الانقطاع عن الفعل كما يظهر أيضاً في العلم والفضيلة فواضح ان ملكة الفضيلة الخلقية تجعل الإنسان مستعداً لانتخاب الوسط في الأفعال والانفعالات فمتى لم يمارس الإنسان ملكة الفضيلة لتعديل انفعالاته وأفعاله تحتم صدور كثير من الانفعالات والأفعال على خلاف مقتضى الفضيلة عن ميل الشوق الحسي وغيره مما يحرك في الخارج. فالفضيلة إذن تقسد أو تنتقص بانقطاع الفعل. وكذا يقال أيضاً في الملكات العقلية التي بها يحصل للإنسان استعداداً لأن يحكم حكماً مستقيماً على ما يقع في تصوّره فإذا متى انقطع الإنسان عن ممارسة الملكة العقلية نشأت عنده تصورات أجنبيّة وربما أفضت به إلى عكس ذلك بحيث انه إذا لم تستأصل أو تُردع على نحو ما هذه التصورات بكثرة ممارسة الملكة العقلية يصير الإنسان أقل استعداداً لأن يحكم حكماً مستقيماً وربما صار مستعداً بالكلية لعكس ذلك وهكذا كانت الملكة العقلية تنتقص أو تقسد أيضاً بالانقطاع عن الفعل

إذا أُجيب على الأول بأن الحرارة أيضاً تقسد بالانقطاع عن التسخين إذا ازداد بذلك البرد الذي هو مفسد للحرارة

وعلى الثاني بأن الانقطاع عن الفعل محرك إلى الفساد أو الانتقاص من حيث يزيل المانع كما تقدم في جرم الفصل

وعلى الثالث بأن الجزء العقلي من النفس هو في حد ذاته أعلى من الزمان وأما الجزء الحسي فخاضع للزمان ولذلك يتغير بمرور الزمان من جهة انفعالات الجزء الشوقي ومن جهة القوى الإدراكية أيضاً ومن ثمّ قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٤ م ١١٧ «الزمان علة النسيان»



## المبحثُ الرابعُ والخمسونُ في تمايز الملكات - وفيه أربعة فصول

ثم يجب النظر في تمايز الملكات والبحث في ذلك يدور على أربع مسائل . ١ هل يجوز وجود ملكات كثيرة في قوة واحدة . ٢ في أن الملكات هل تتمايز بحسب الموضوعات . ٣ في انها هل تتمايز بحسب الخير والشر . ٤ في أن الملكة الواحدة هل تتقوم من ملكات كثيرة

### الفصلُ الأولُ

هل يجوز وجود ملكات كثيرة في قوة واحدة

يُنخِطُ إلى الأول بأن يقال: يظهر انه لا يجوز وجود ملكات كثيرة في قوة واحدة لأن الشيين التمايزين بشيء واحد بعينه إذا تكثرت احدهما تكثرت الآخر أيضاً. والقوى والملكات تتمايز بشيء واحد بعينه أي بالأفعال والموضوعات فهي إذن تتكثر على السواء. فيمتنع إذن وجود ملكات كثيرة في قوة واحدة

٢ وأيضاً ان القوة قدرة بسيطة. ولا يجوز أن يكون في محل واحد بسيط اعراض مختلفة لأن المحل هو علة العرض والواحد البسيط لا يصدر عنه الا واحد في ما يظهر. فإذا لا يجوز أن يكون في قوة واحدة ملكات كثيرة

٣ وأيضاً كما أن الجسم يتصور بالشكل كذلك القوة تتصور بالملكة. ولا يجوز أن يتصور الجسم الواحد بأشكال مختلفة معاً. فإذا كذلك لا يجوز أن تتصور القوة الواحدة بملكات مختلفة معاً. فإذا لا يجوز اجتماع ملكات كثيرة في قوة واحدة

لكن يعارض ذلك ان العقل قوة واحدة ويوجد فيه مع ذلك ملكات علوم مختلفة

والجواب أن يقال قد مر في مب ٤٩ ف ٤ ان الملكات استعدادات في موجود بالقوة لشيء اما للطبيعة واما لفعل الطبيعة أو لغايتها فالملكات التي هي استعدادات

للطبيعة لا مرآة انه يجوز اجتماع كثير منها في محل واحد لجواز أن تؤخذ على أنحاء مختلفة أجزاء المحل الواحد التي بحسب استعداداتها تُعتبر الملكات كما انه إذا أُخذَ من أجزاء البدن الإنساني الأخلاط باعتبار استعدادها للملائم للطبيعة الإنسانية فذلك ملكة أو حال الصحة وإذا أُخذت الأجزاء المتشابهة كالأعصاب والعظام واللحوم فان استعدادها بالنسبة إلى الطبيعة هو القوة أو الضعف وإذا أُخذت الجوارح كاليد والرجل ونحوهما فان استعدادها للملائم للطبيعة هو الجمال وهكذا يكون في واحد بعينه ملكات أو أحوال كثيرة. وإذا كان الكلام على الملكات التي هي استعدادات للأفعال والتي هي خاصة بالقوى فلا يمتنع أيضاً وجود ملكات كثيرة في قوة واحدة وتحقيق ذلك ان محل الملكة هو القوة الانفعالية كما مر في مب ٥١ ف ٢ لأن القوة التي هي فعلية فقط ليست محلاً لملكة كما يتضح مما مر هناك. ونسبة القوة الانفعالية إلى فعل معين من نوع واحد كنسبة المادة إلى الصورة لأنه كما أن المادة تتعين إلى صورة واحدة بفاعل واحد كذلك القوة الانفعالية تتعين بحقيقة الموضوع الواحد الفعلي إلى فعل واحد بالنوع وعلى هذا فكما يجوز تحريك موضوعات كثيرة لقوة واحدة انفعالية كذلك يجوز أن تكون قوة واحدة انفعالية محلاً لأفعال أو كمالات مختلفة بالنوع. والملكات كصفات أو صوراً حالّة في القوة تميل بها القوة إلى أفعال معينة بالنوع فإذاً يجوز أن يكون لقوة واحدة ملكات كثيرة كما يجوز أن يكون لها أفعال مختلفة بالنوع

إذا أُجيب على الأول بأنه كما أن اختلاف الأنواع في الأشياء الطبيعية إنما يكون بالصورة واختلاف الأجناس إنما يكون بالمادة على ما في الإلهيات ك ٥ م ٣٣ إذ إنما يختلف بالجنس ما كان مختلفاً بالمادة كذلك أيضاً تتمايز القوى باختلاف الموضوعات بالجنس ومن ثمّ قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٦ ب ١ «الأشياء

المتغايرة بالجنس تتعلق بها قوى نفسانية متغايرة أيضاً» واختلاف الموضوعات بالنوع يفعل اختلاف الأفعال بالنوع وهكذا يفعل اختلاف الملكات. وكل ما اختلف بالجنس فهو مختلفٌ بالنوع أيضاً ولا يُعكس ولذا كان للقوى المختلفة أفعال مختلفة بالنوع وملكاتٌ مختلفة وليس يجب أن تكون الملكات المختلفة في قوى مختلفة بل يجوز أن تكون ملكاتٌ كثيرة في قوة واحدة وكما يوجد أجناس للأجناس وأنواعٌ للأنواع كذلك يجوز أن يكون للملكات والقوى أنواعٌ مختلفة

وعلى الثاني بأن القوة وإن كانت بسيطةً بالماهية لكنها متكررة بالقدرة من حيث انها تتناول أفعالاً كثيرة متغايرة بالنوع فلا يتمتع إذن أن يكون في قوة واحدة ملكاتٌ كثيرة متغايرة بالنوع

وعلى الثالث بأن الجسم يتصور بالشكل على انه منتهاه والملكة ليست مُنتهَى القوة بل هي استعدادٌ للفعل الذي هو منتهاهها الأقصى ولذلك يتمتع اجتماع أفعالٍ كثيرة لقوة واحدة اللهم إلا أن يكون احدها مندرجاً تحت الآخر كما لا يجوز أن يجتمع لجسمٍ واحد أشكالٌ كثيرة ما لم يكن احدها مندرجاً في الآخر كاندراج المثلث في المربع إذ لا يقدر العقل أن يعقل بالفعل أموراً كثيرة معاً ولكنه يقدر أن يعلم بالملكة أموراً كثيرة معاً

## الفصل الثاني

في أن الملكات هل تتمايز بالموضوعات

يُنخِطُ إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الملكات لا تتمايز بالموضوعات فان المتضادات متغايرة بالنوع. وملكة العلم الواحدة تتعلق بالمتضادات كتعلق الطب بالصحيح والسقيم. فالملكات إذن لا تتمايز بالموضوعات المتغايرة بالنوع

٢ وأيضاً ان للعلوم المختلفة ملكاتٍ مختلفة. والمعلوم الواحد بعينه يرجع إلى علومٍ مختلفة كما أن كلاً من الطبيعي والفلكي يبرهن على كون الأرض كرويّةً على

ما في الطبيعيات ك ٢ م ١٧ . فالملكات إذن لا تتمايز بالموضوعات

٣ وأيضاً ان للفعل الواحد موضوعاً واحداً. والفعل الواحد يجوز أن يرجع إلى ملكاتٍ مختلفة من الفضائل إذا جاز أن يُقصد به غاياتٌ مختلفة كاعطاءِ إنسانٍ مالاَ فإنه إذا كان لوجه الله رجع إلى المحبة وإذا كان لوفاءِ الدين رجع إلى العدل. فإذا كذلك الموضوع الواحد يجوز أن يرجع إلى ملكاتٍ مختلفة. فالملكات إذن لا تتغير بتغير الموضوعات

لكن يعارض ذلك ان الأفعال تتغير بالنوع بحسب تغير الموضوعات كما مرَّ في م ١ ف ٣ ومب ١٨ ف ٢ . والملكات استعدادات للأفعال. فالملكات إذن تتمايز أيضاً بحسب تغير الموضوعات

والجواب أن يُقال إنَّ الملكة صورةٌ وملكة فإذا تمايزت الملكات بالنوع يجوز اعتباره اما بحسب الوجه العام الذي به تتمايز الصور بالنوع أو باعتبار الوجه الخاص الذي به تتمايز الملكات. فالصور تتمايز بحسب اختلاف المبادئ الفعلية لأن كل فاعل يفعل ما يشبهه بالنوع. والملكة تفيد نسبةً إلى شيءٍ وجميع الأشياء التي تقال بالقياس إلى شيءٍ تتمايز بتمايز الأشياء التي تقال بالقياس إليها والملكة استعداد لأمرين للطبيعة وللعمل اللاحق للطبيعة. فعلى هذا تتمايز الملكات بالنوع بحسب ثلاثة أمورٍ أولاً بحسب المبادئ الفعلية لتلك الاستعدادات وثانياً بحسب الطبيعة وثالثاً بحسب الموضوعات المتغيرة بالنوع كما سيأتي بيانه قريباً

إذا أُجيب على الأول بأن تمايز القوى أو الملكات أيضاً لا يجب أن يعتبر فيه الموضوع من جهة مادته بل من جهة حقيقته المختلفة بالنوع أو بالجنس أيضاً على ان المتضادات وان تغايرت نوعاً بتغير الأشياء الخارجة إلا أن وجه معرفة كلٍّ منها واحدٌ لأن أحدها يُدرك بالآخر ولذلك فهي من حيث تتفق في حقيقة المُدرك الواحدة ترجع إلى الملكة الإدراكية الواحدة

وعلى الثاني بأن الطبيعي يبرهن على كون الأرض كرويّةً بحدٍ أوسط غير الحد الأوسط الذي يبرهن به الفلكي على ذلك فإن الفلكي يبرهن على ذلك بحدودٍ وسطى رياضية كأشكال الكسوفات أو نحوها والطبيعي يبرهن عليه بحدٍ أوسط طبيعيٍّ كحركة الأجسام الثقيلة نحو الوسط أو نحو ذلك. وقوة البرهان الذي هو «القياس المفيد العلم» على ما في كتاب البرهان ١ م ٥ تتوقف كلها على الحد الأوسط ولذلك كانت الحدود الوسطى المختلفة بمثابة مبادئ فعلية مختلفة تختلف بحسبها ملكات العلوم

وعلى الثالث بأن الغاية في المفعولات كالمبادئ في البرهانيات كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٢ م ٨٩ ولذلك كانت الفضائل تتغير بتغير الغايات كما تتغير بتغير المبادئ الفعلية. وأيضاً فالغايات هي موضوعات الأفعال الباطنة التي هي أخصُّ شيءٍ بالفضائل كما يظهر مما مرَّ في مب ١٩ ف ١ و ٢

### الفصل الثالث

في أنّ الملكات هل تتمايز بحسب الخير والشر

يُتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أنّ الملكات لا تتمايز بحسب الخير والشر فإن الخير والشر ضدان. والأضداد يتعلق بها ملكةٌ واحدةٌ كما تقدم في الفصل الآنف. فالملكات إذن لا تتمايز بحسب الخير والشر

٢ وأيضاً ان الخير مساوٍ للموجود فإذا لعمومِهِ في جميع الأشياء لا يمكن جعله فصلاً لنوعٍ كما يتضح مما قاله الفيلسوف في كتاب الجدل ٤ ب ٦٦. وكذلك الشر أيضاً لكونه عدماً وليس موجوداً لا يجوز أن يكون فصلاً لموجودٍ. فإذا يمتنع تمايز الملكات بالنوع بحسب الخير والشر

٣ وأيضاً يجوز أن يكون في موضوعٍ واحدٍ ملكاتٌ قبيحةٌ مختلفة كالفجور والخمود في الشهوة وملكاتٌ حسنةٌ متكررة كالفضيلة البشرية والفضيلة العلوية أي الإلهية كما يتضح مما قاله الفيلسوف في الخلقيات ك ٧ ب ١. فالملكات إذن

لا تتمايز بحسب الخير والشر

لكن يعارض ذلك ان الملكة الحسنة تضاد الملكة القبيحة كما تضادُ الفضيلة الرذيلة. والمتضادات متغايرة بالنوع. فالملكات إذن تتغاير بالنوع بحسب تغاير الخير والشر

والجواب أن يقال قد تقدم في الفصل الأنف ان الملكات تتمايز بالنوع لا بحسب الموضوعات والمبادئ الفعلية فقط بل بحسب الطبيعة أيضاً وهذا يحدث على نحوين فيحدث أولاً بحسب الملاءمة للطبيعة أو بحسب المنافرة لها أيضاً وبهذا الوجه تتمايز بالنوع الملكة الحسنة والقبيحة. فان المراد بالملكة الحسنة ما يُستعدُّ بها لفعلٍ ملائمٍ لطبيعة الفاعل وبالملكة القبيحة ما يُستعدُّ بها لفعلٍ منافرٍ للطبيعة كما أن أفعال الفضائل تلائم الطبيعة الإنسانية لمطابقتها العقل وأفعال الرذائل تنافر الطبيعة الإنسانية لمنافاتها العقل وبذلك يتضح ان الملكات تتمايز بالنوع بحسب تمايز الخير والشر. ويحدث ثانياً من حيث يُستعدُّ باحدى الملكات لفعلٍ ملائمٍ لطبيعةٍ سافلة وبالأخرى لفعلٍ ملائمٍ لطبيعةٍ عالية وعلى هذا فالفضيلة الإنسانية التي يُستعدُّ بها لفعلٍ ملائمٍ للطبيعة الإنسانية تمتاز عن الفضيلة الإلهية أو العلوية التي يُستعدُّ بها لفعلٍ ملائمٍ لطبيعةٍ عاليةٍ

إذاً أجيب على الأول بأنه يجوز أن يتعلق بالأضداد ملكةً واحدة باعتبار اتفاق الأضداد في حقيقةٍ واحدةٍ لكنه لا يجوز أصلاً أن تكون الملكات المتضادة متحدةً بالنوع لأن تضاد الملكات إنما يكون بحسب تضاد الحقائق. وهكذا فالملكات تتمايز بحسب الخير والشر من حيث ان احداها حسنة والأخرى قبيحة لا من حيث تتعلق احداها بالخير والأخرى بالشر

وعلى الثاني بأن الخير العام في كل موجودٍ لا يكون فصلاً مقوماً لنوع ملكةٍ بل إنما يكون كذلك خيراً خاصاً باعتبار ملاءمته لطبيعةٍ معينةٍ أي الطبيعة

الإنسانية. وكذلك أيضاً الشر الذي هو فصلٌ مقومٌ للملكة ليس عدماً محضاً ولكنه شيءٌ خاصٌ منافزٌ لطبيعة معيّنة

وعلى الثالث بأن الملكات الحسنة المتكثرة المتعلقة بواحدٍ بعينه تتمايز بالنوع بتمايز الطبائع التي تلائمها على ما تقدم في جرم الفصل والملكات القبيحة المتكثرة المتعلقة بفعل شيءٍ واحدٍ بعينه تتمايز بحسب اختلاف منافرتها لمقتضى الطبيعة كما أن الفضيلة الواحدة يضادها رذائل مختلفة متعلقة بموضوعٍ واحدٍ بعينه

### الفصلُ الرَّابِعُ

في أنّ الملكة الواحدة هل تتقوم من ملكاتٍ كثيرة

يُنخَطَى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أنّ الملكة الواحدة تتقوم من ملكاتٍ كثيرة لأن ما لا يتم تكوُّنُهُ دفعةً بل تدريجاً يظهر انه يتقوم من أجزاءٍ كثيرة. وتكوُّن الملكة لا يحصل دفعةً بل تدريجاً من أفعال متكررة كما مرّ في مب ٥١ ف ٣. فالملكة الواحدة إذن تتقوم من ملكاتٍ كثيرة

٢ وأيضاً ان الكل يتقوم من الأجزاء. والملكة الواحدة يُجعل لها أجزاءً متكثرة فقد جعل توليوس أجزاءً كثيرة للشجاعة والعفة وسائر الفضائل. فالملكة الواحدة إذن تتقوم من ملكاتٍ كثيرة

٣ وأيضاً يجوز أن يحصل العلم بنتيجة واحدة فقط بالفعل وبالملكة. ونتائج كثيرة ترجع إلى علم واحدٍ بأسره كعلم المساحة أو الحساب. فالملكة الواحدة إذن تتقوم من ملكاتٍ كثيرة

لكن يعارض ذلك ان الملكة لكونها كيفيةً هي صورةٌ بسيطة. وليس شيءٌ بسيط يتقوم من كثيرٍ. فالملكة الواحدة إذن لا تتقوم من ملكاتٍ كثيرة

والجواب أن يُقال إنّ الملكة التي تقال بالقياس إلى الفعل وهي التي عليها كلامنا الآن بالأخص هي كمالٌ للقوة وكل كمالٍ فانه معادلٌ لما هو كمالٌ له ومن ثمّه فكما



ان القوة لكونها واحدة تتناول أموراً كثيرة باعتبار اتفاقها في واحدٍ أي في ما في موضوعها من حقيقةٍ عامةٍ كذلك الملكة أيضاً تتناول أموراً كثيرة باعتبار نسبتها إلى واحدٍ أي إلى ما في الموضوع من حقيقةٍ واحدةٍ خاصةٍ أو إلى طبيعةٍ واحدةٍ أو مبدأٍ واحدٍ كما يتضح مما تقدم في ف ٢ فإذا اعتبرنا الملكة من جهة ما تتناولها نجد فيها نوعاً من الكثرة إلا أنه لما كانت تلك الكثرة متجهة إلى واحدٍ وهو الذي تتعلق به الملكة أصالةً كانت الملكة كيفية ساذجة غير متقومة من ملكاتٍ كثيرة ولو تناولت أموراً كثيرة لأن الملكة الواحدة لا تتعلق بأمور كثيرة إلا بالقياس إلى واحدٍ وهو الذي منه تستمد الوحدة

إذاً أُجيب على الأول بأن التدرج في تكوُّن الملكة ليس ينشأ عن تكوُّن جزءٍ منها بعد جزءٍ بل عن كون المحل لا تحصل له حالاً تلك الحال الراسخة والعسرة الزوال وعن كونها تبتدئُ أن توجد أولاً في المحل على وجهٍ ناقصٍ ثم تستكمل يسيراً يسيراً كما هو الحال في سائر الكيفيات أيضاً وعلى الثاني بأن الأجزاء التي تُجعل لكلٍ من أمهات الفضائل ليست أجزاءً متممة أي أركاناً يقوم عنها الكل بل أجزاءً محلية أو قوِّية كما سيأتي بيانه في مب ٥٧ ف ٦ وفي ثا. ثا. مب ٤٨ وعلى الثالث بأن من يكتسب في علمٍ ما ببرهانٍ العلم بنتيجةٍ واحدةٍ تحصل عنده ملكةٌ ولكن على وجهٍ ناقصٍ فمتى اكتسب ببرهانٍ آخر العلم بنتيجةٍ أخرى لا تحصل عنده ملكةٌ أخرى بل ان الملكة السابقة تصير أكمل لتناولها أموراً أكثر لأن النتائج والبراهين المختصة بعلم واحدٍ مترتبة بينها واحدها متفرعٌ على الآخر.



## المبحثُ الخامسُ والخمسونُ

في الفضائل باعتبار ماهياتها - وفيه أربعة فصول

ثم ينبغي النظر في الملكات على وجه الخصوص ولكون الملكات تتمايز بالخير والشر كما تقدم في المبحث الأنف ف ٣ يجب الكلام أولاً على الملكات الحسنة التي هي الفضائل وما يتعلق بها وهو المواهب والسعادات والثمار وثانياً على الملكات القبيحة وهي الرذائل والخطايا. أما الفضائل فيبحث فيها عن خمسة الأول ماهية الفضيلة والثاني محلها والثالث قسمة الفضائل والرابع علة الفضيلة والخامس بعض خاصياتها. أما الأول فالبحت فيه يدور على أربع مسائل . ١ في أنّ الفضيلة الإنسانية هي هل ملكة . ٢ هل هي ملكة فعلية . ٣ هل هي ملكة حسنة . ٤ في حدّ الفضيلة

### الفصلُ الأوّلُ

في أنّ الفضيلة الإنسانية هل هي ملكة

يُنخِطُ إلى الأول بأن يقال: يظهر أنّ الفضيلة الإنسانية ليست ملكة لأن الفضيلة هي «مُنْتَهَى القوّة» كما في كتاب السماء ١ م ١١٦. ومُنْتَهَى كل شيءٍ إنما يرجع إلى الجنس الذي هو منتهاه كما ترجع النقطة إلى جنس الخط. فالفضيلة إذن ترجع إلى جنس القوّة وليس إلى جنس الملكة ٢ وأيضاً قال اوغسطينوس في كتاب الاختيار ٢ ب ٦ وكتاب الرجوع ١ ب ٩ «الفضيلة حسن استعمال الاختيار» واستعمال الاختيار فعل. فالفضيلة إذن ليست ملكة بل فعلاً ٣ وأيضاً لا نستحق ثواباً بالملكات بل بالأفعال والألاستحق الإنسان الثواب دائماً حتى حين نومه. والفضائل نستحق بها ثواباً. فهي إذن ليست ملكات بل أفعالاً ٤ وأيضاً قال اوغسطينوس في كتاب آداب الكنيسة ب ١٥ «الفضيلة هي ترتيب المحبة» وفي كتاب ٨٣ مب ٣٠ «الترتيب الذي يقال له فضيلة هو التمتع

بما ينبغي التمتع به واستعمال ما ينبغي استعماله» والترتيب يدل على فعلٍ أو إضافة. فالفضيلة إذن ليست ملكة بل فعلاً أو إضافةً

٥ وأيضاً كما يوجد فضائل إنسانية كذلك يوجد فضائل طبيعية. والفضائل الطبيعية ليست ملكات بل قوى. فإذا كذلك الفضائل الإنسانية أيضاً

لكن يعارض ذلك ان الفيلسوف جعل العلم والفضيلة ملكتين في باب الكيف من المقولات

والجواب أن يُقال إنَّ الفضيلة تدل على كمالٍ للقوة فان كمال كل شيء يُعتبر على الخصوص بالقياس إلى غايته وغاية القوة هي الفعل ولذلك إنما توصف القوة بالكمال متى ترجحت إلى فعلها. ومن القوى ما هي مترجحة من أنفسها إلى أفعالها كالقوى الطبيعية الفعلية ولذلك يقال لها في أنفسها فضائل. وأما القوى النطقية التي هي خاصة بالإنسان فليست مترجحةً إلى واحد بل تتعلق بكثيرٍ دون ترجيحٍ وإنما تترجح إلى الأفعال بالملكات كما يتضح مما تقدم في مب ٤٩ ف ٣ ولذا كانت الفضائل الإنسانية ملكاتٍ

إذاً أجيب على الأول بأن الفضيلة قد تُطلق على ما تتعلق به وهو موضوعها أو فعلها كما قد يُطلق الايمان أحياناً على ما يُصدَّق وأحياناً على نفس التصديق وأحياناً على الملكة التي بها يحصل التصديق بشيءٍ فإذاً متى قيل إنَّ الفضيلة هي مُنتهى القوة كان المراد بالفضيلة موضوع الفضيلة لأن غاية ما تبلغ إليه القوة هو الذي تتقدَّر به الفضيلة كما لو استطاع إنسانٌ حمل مئة رطلٍ لا أكثر فُدِّرَت قُدْرته باعتبار مئة رطل لا باعتبار ستين رطلاً. وإنما ينهض هذا الاعتراض لو كانت الفضيلة باعتبار ما هيتهَا مُنتهى القوة

وعلى الثاني بأن حسن استعمال الاختيار يقال له فضيلة بنفس الاعتبار الذي تقال به الفضيلة أي لأنه ما تتعلق به الفضيلة على أنه فعلها إذ ليس فعل الفضيلة

شيئاً سوى حسن استعمال الاختيار

وعلى الثالث بأنه يقال انا نستحق بشيءٍ ثواباً على نحوين أولاً على أن ذلك الشيء هو نفس الاستحقاق على حد قولنا نركض بالركض وبهذا المعنى نستحق بالأفعال وثانياً على أن ذلك الشيء مبدأً الاستحقاق على حد قولنا نركض بالقوة المحركة وبهذا المعنى يقال انا نستحق الثواب بالفضائل وبالملكات

وعلى الرابع بأن الفضيلة يقال لها ترتيب المحبة بمعنى انه غاية الفضيلة إذ إنما تنتظم فينا المحبة بالفضيلة

وعلى الخامس بأن القوى الطبيعية مترجحة من أنفسها إلى واحدٍ بخلاف القوى النطقية فليس حكمهما واحداً كما تقدم في جرم الفصل

### الفصلُ الثَّاني

في أنَّ الفضيلة الإنسانية هل هي ملكة فعلية

يُتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أنَّ ليس من حقيقة الفضيلة الإنسانية أن تكون ملكة فعلية فقد قال توليوس في المسائل التوسكولانية ك ٤ ان «الفضيلة للنفس بمنزلة الصحة والجمال للبدن» وليس الصحة والجمال ملكتين فعليتين. فكذا الفضيلة أيضاً

٢ وأيضاً ان الأشياء الطبيعية ليس يوجد فيها فضيلة متجهة إلى الفعل فقط بل إلى الوجود أيضاً كما يتضح من قول الفيلسوف في كتاب السماء ١ «ان لبعض الأشياء قدرة على أن توجد دائماً ولبعضها قدرة لا على أن توجد دائماً بل في زمان معين» والفضيلة الإنسانية في النطقيات بمنزلة الفضيلة الطبيعية في الطبيعيات. فالفضيلة الإنسانية إذن ليست متجهة إلى الفعل فقط بل إلى الوجود أيضاً

٣ وأيضاً قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٧ م ١٧ ان الفضيلة هي «استعداد الكامل للأفضل» والأفضل الذي يجب أن يستعد له الإنسان بالفضيلة هو الله

الذي تستعد له النفس بالتشبه به على ما أثبتته اوغسطينوس في كتاب آداب الكنيسة ب ٣ و ٦ و ١٤ .  
فيظهر من ثمَّه أن المراد بالفضيلة كيفية في النفس تقال بالقياس إلى الله على كونها مشبَّهة به لا  
بالقياس إلى الفعل. فهي إذن ليست ملكة فعلية

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك ٢ ب ٦ «فضيلة كل شيءٍ ما تجعل فعله  
حسناً»

والجواب أن يُقال إنَّ الفضيلة تدل بمجرد لفظها على كمالٍ في القوة كما تقدم في الفصل  
الآنف. ولكون القوة قوتين أي قوة إلى الوجود وقوة إلى الفعل يقال لكمال كليتهما فضيلة. غير أن  
القوة إلى الوجود هي من جهة الهيولى التي هي موجودٌ بالقوة والقوة إلى الفعل هي من جهة الصورة  
التي هي مبدأ الفعل إذ إنما «يفعل كل شيءٍ من حيث هو بالفعل» والبدن في تركيب الإنسان هو  
بمنزلة الهيولى والنفس بمنزلة الصورة. أما البدن فالإنسان يشارك فيه سائر الحيوانات ومثله في ذلك  
القوى المشتركة بين النفس والبدن وإنما ينفرد الإنسان بتلك القوى التي هي خاصةً بالنفس وهي القوى  
الناطقة ولذلك فالفضيلة الإنسانية التي عليها كلامنا لا يمكن اختصاصها بالبدن بل إنما تختص بما  
هو خاصٌ بالنفس فقط ومن ثمَّه فالفضيلة الإنسانية لا تقيد نسبةً إلى الوجود بل إلى الفعل ولذلك  
كان من حقيقة الفضيلة الإنسانية أن تكون ملكةً فعلية

إذاً أجيب على الأول بأن طريقة الفعل تتبع حال الفاعل لأن كل فاعلٍ إنما يفعل ما يشبهه  
ولذا لما كانت الفضيلة مبدأً لفعلٍ ما وجب أن يوجد في الفاعل وجوداً سابقاً بحسب الفضيلة حالٌ  
مشابهة لها. والفضيلة تفعل فعلاً مرتباً ولذلك كانت الفضيلة نفسها حالاً مرتبةً في النفس أي باعتبار  
أن قواها الخاصة مترتبة نوعاً ما بينها وبالقياس إلى ما هو خارجٌ عنها ولذا فالفضيلة من حيث هي  
حالٌ ملائمة للنفس تشبه الصحة والجمال اللذين هما حالان مطابقتان لمقتضى البدن

لكنه لا ينتفي بذلك كون الفضيلة مبدأً للفعل

وعلى الثاني بأن الفضيلة المتجهة إلى الوجود ليست خاصةً بالإنسان بل إنما يختص به الفضيلة المتجهة إلى أفعال العقل التي هي خاصةً بالإنسان

وعلى الثالث بأنه لما كان جوهر الله هو فعله كان أعظم شبهة للإنسان بالله في فعلٍ ما ولذلك كانت السعادة أو الغبطة التي بها يكون الإنسان أشد شبهةً بالله والتي هي غاية الحياة البشرية قائمة بالفعل كما مرَّ في مب ٣ ف ٢

### الفصلُ الثالثُ

في أنَّ الفضيلة الإنسانية هل هي ملكةٌ صالحة

يُنْتَخَى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أنَّ ليس من حقيقة الفضيلة أن تكون ملكةً صالحةً فإنَّ الخبيثة تُعتبر دائماً شرّاً. وهي أيضاً لها فضيلة<sup>(١)</sup> كقوله في ١ كور ١٥: ٥٦ «قوة الخبيثة هي الشريعة» فإذا ليست الفضيلة دائماً ملكة صالحة

٢ وأيضاً ان الفضيلة أي القدرة بازاء القوة. والقوة لا تتعلق بالخير فقط بل بالشر أيضاً كقوله في اش ٥: ٢٢ «ويلٌ للذين هم جابرة في شرب الخمر وذوو بأسٍ في مزج المسكر» فإذا الفضيلة أيضاً تتعلق بالخير والشر

٣ وأيضاً قال الرسول في ٢ كور ١٢: ٩ «قوتي تكمل بالضعف» والضعف شرٌّ. فالفضيلة إذن لا تتعلق بالخير فقط بل بالشر أيضاً

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب آداب الكنيسة ب ٦ «ليس أحدٌ يشك في أنَّ الفضيلة تجعل النفس في غاية الصلاح» وقول الفيلسوف في الخلقيات ك ٢ ب ٦ «الفضيلة هي التي تجعل صاحبها صالحاً وفعله حسناً»

والجواب أن يُقال إنَّ الفضيلة تدل على كمال القوة كما تقدم في ف ١ ولذا كانت فضيلة كل شيء تُقدَّر بغاية ما تبلغ إليه قوته كما في كتاب السماء ١ م

---

(١) المراد بالفضيلة هنا ما يشمل القدرة والقوة أيضاً

١١٦. وغاية ما تبلغ إليه كل قوة يجب أن تكون حسنة لأن كل شرّ يدل على نقصٍ ومن ثمة قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ك ٤ ق ٤ مفا ٢٢ «كل شرّ فإنه ضعيف» ولذا يجب أن تقال فضيلة كل شيءٍ بالقياس إلى الخير. وعلى هذا فالفضيلة الإنسانية التي هي ملكة فعلية هي ملكةٌ صالحة وفاعلة الخير

إذا أُجيب على الأول بأن الأشرار يوصفون بالحسن مجازاً كما يوصفون بالكمال فيقال لصلّ كامل ولسّ حسنٌ كما قال الفيلسوف في الإلهيات ك ٥ م ٢١. وعلى هذا النحو أيضاً يوصفون بالفضيلة مجازاً وبهذا الاعتبار يُقال إنّ قوة الخطيئة الشريعة أي من حيث ان الخطيئة تجد في الشريعة سبيلاً إلى ازديادها وبلوغها على نحوٍ ما إلى غاية قوتها

وعلى الثاني بأن شر السكر والافراط في شرب الخمر قائمٌ في نقص ترتيب العقل وقد يتفق أن يوجد مع نقص العقل قوةٌ سافلة كاملة إلى ما هو من جنسها ولو كان في ذلك ما ينافر العقل أو يُخلّ بترتيبه. وكمال هذه القوة بسبب ما يقارنه من نقص العقل لا يجوز أن يقال له فضيلة إنسانية

وعلى الثالث بأنه كلما كان العقل أقدر على غلبة أو تحمل ضعف البدن والأجزاء السافلة ظهر أنه أكمل ولذلك يُقال إنّ القوة الإنسانية التي تُسند إلى العقل تكمل بالضعف أي بضعف البدن والأجزاء السافلة لا بضعف العقل

#### الفصلُ الرَّابِعُ

في أنّ الحد الذي يُجعل للفضيلة هل هو مستقيم

يُنْتَخَطُ إلى الرابع بأن يقال: يظهر أنّ الحد الذي يُجعل عادةً للفضيلة وهو كونها «كيفيةٌ ذهنية صالحة بها تستقيم السيرة ولا يستعملها أحدٌ بسوءٍ ويفعلها الله فينا بدوننا» غير مستقيم لأن الفضيلة هي صلاح الإنسان إذ انها هي التي تجعل صاحبها صالحاً. وليس يقال صلاحٌ صالحٌ كما لا يقال أيضاً بياضٌ أبيض

فما يقال إذن من أن الفضيلة كيفية سالحة غير مستقيم

٢ وأيضاً ليس فصلٌ أعمّ من جنسه لكونه مقسماً له. والخير والصلاح أعم من الكيفية لأنه يساوق الموجود. فلا يجب إذن أخذه في حد الفضيلة على أنه فصلٌ للكيفية

٣ وأيضاً قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٢ ب ٣ «ما يوجد أولاً فينا وهو غير مشترك بيننا وبين الحيوانات العجم فهو يرجع إلى الذهن» ومن الفضائل ما يختص بالأجزاء الغير الناطقة كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ١٠. فإذاً ليس كل فضيلةٍ كيفية ذهنية سالحة

٤ وأيضاً يظهر أنّ الاستقامة ترجع إلى العدالة ولذلك يقال مستقيم لمن يقال له عادلٌ. والعدالة نوعٌ من الفضيلة. فلا يصح إذن أخذ الاستقامة في حد الفضيلة في قولهم «بها تستقيم السيرة»

٥ وأيضاً كل من يُعجبُ بأمرٍ فانه يستعمله بسوءٍ. وكثيرون يعجبون بالفضيلة فقد قال اوغسطينوس في قانونه «العُجب ينفت سَمّه في الأفعال الصالحة أيضاً حتى يذهب باستحقاقها»  
فغير صحيح إذن ان ليس أحدٌ يستعمل الفضيلة بسوءٍ

٦ وأيضاً ان الإنسان يتبرر بالفضيلة وقد قال اوغسطينوس في كلامه على آية يوحنا «وأعظم من هذه يعمل» ما نصّه «الذي ابدعك بدونك لا يبررك بدونك». فقولهم إذن ان الله يفعل الفضيلة فينا بدوننا غير صحيحٍ

لكن يعارض ذلك نصُّ اوغسطينوس الذي من كلامه أخذ الحد المتقدم ذكره

والجواب أن يُقال إنّ هذا الحد جامع لحقيقة الفضيلة كلها على وجه كامل فان الحقيقة الكاملة لكل شيءٍ تؤخذ من جميع علله. والحد المتقدم ذكره شامل لجميع علل الفضيلة فان العلة الصورية للفضيلة ولغيرها أياً كان تؤخذ من الجنس والفصل وهي مأخوذة هنا في قوله كيفية سالحة فان الكيفية جنس للفضيلة



والصالح فصلٌ لها إلا أنه لو أخذت الملكة التي هي الجنس القريب للفضيلة مكان الكيفية لكان الحدُّ أنسب. ثم ان الفضيلة ليس لها المادة التي منها كما ليس لغيرها من العوارض بل إنما لها المادة التي إليها والمادة التي فيها أي المحل. والمادة التي إليها هي موضوع الفضيلة ولم يمكن أخذه في الحد المذكور لأن الفضيلة يتعين نوعها بالموضوع والمراد هنا حدُّها بالأجمال ولذلك أخذَ المحل مكان العلة المادية في قوله كيفية ذهنية أي في الذهن. ثم ان غاية الفضيلة هي الفعل لكونها ملكة فعلية لكن يجب أن يُعتَبَر ان من الملكات الفعلية ما يتعلق دائماً بالشر كملكات الرذائل ومنها ما يتعلق تارةً بالخير وتارةً بالشر كتعلُّق الرأي بالحق والباطل. والفضيلة ملكةٌ تتعلق دائماً بالخير فتميزاً لها عمّا يتعلق دائماً بالشر قيل «بها تسقيم السيرة» وتميزاً لها عمّا يتعلق تارةً بالخير وتارةً بالشر قيل «لا يستعملها أحدٌ بسوءٍ» ثم ان العلة الفاعلة للفضيلة المفاضة المرادة في الحد المذكور هي الله ولذلك قيل «يفعلها الله فينا بدوننا» ولو تُرك هذا القيد لكان ما بقي من الحد عامّاً في جميع الفضائل المكتسبة والمفاضة

إذا أُجيب على الأول بأن أول ما يتصوره العقل هو الموجود ولذلك فكل ما نتصوره نصفه بكونه موجوداً وبالتالي بكونه واحداً وخيراً مما يساوق الموجود ومن ثمة نقول ان الذات موجود وواحدة وخيرة وان الواحدة موجودٌ وواحدة وخيرة ومثلها الخيرية ولا نقول ذلك في الصور الخاصة كالبياض والصحة إذ ليس كل ما نتصوره يندرج في تصوُّرنا تحت حقيقة الأبيض والصحيح. إلا انه يجب أن يُعتَبَر انه كما يقال للعوارض والصور الغير القائمة بأنفسها موجودات لا لأن لها وجوداً بل لأن شيئاً بها موجودٌ كذلك يقال لها خيرة أو واحدة لا بخيرية أو وحدةٍ أخرى بل لأن شيئاً بها خيرٌ أو واحدٌ. فإذا كذلك الفضيلة يقال لها خيرة أو صالحة لأن شيئاً بها صالحٌ

وعلى الثاني بأن الخير أو الصلاح الذي يؤخذ في حد الفضيلة ليس مطلق الخير الذي هو مساوق للموجود وأعم من الكيفية بل الخير الذهني الذي أرادَهُ ديونيسيوس بقوله في الأسماء الإلهية ب ٤ ق ٤ مقاً ٢٢. «ان خير النفس هو مطابقة الشيء للذهن»

وعلى الثالث بأن الفضيلة لا يجوز أن توجد في جزءٍ غير ناطقٍ من النفس إلا باعتبار اشتراكه في النطق كما في الباب الأخير من ك ١ من الخلقيات. ولذلك كان النطق أو الذهن هو المحل الخاص للفضيلة الإنسانية

وعلى الرابع بأن الاستقامة التي ترجع إلى العدالة إنما هي الاستقامة الخاصة بالمتعلقة بالأشياء الخارجة التي تدور عليها معاملات الإنسان والتي هي موضوع العدالة الخاص كما سيأتي بيانه في مب ٦٠ ف ٣ وفي ثا. ثا. مب ٦٧ ف ١ و ٢. وأما الاستقامة التي تفيد نسبة إلى الغاية المقتضاة وإلى الشريعة الإلهية التي هي نظام الإرادة الإنسانية على ما مرَّ في مب ١٩ ف ٤ فهي عامة لكل فضيلة

وعلى الخامس بأنه يجوز أن يستعمل الإنسان الفضيلة بسوءٍ باعتبار كونها موضوعاً كما إذا تألم منها أو كرهها أو أعجب بها لكن لا باعتبار كونها مبدأ للاستعمال بحيث يكون فعلها قبيحاً

وعلى السادس بأن الفضيلة المفاضة تصدر فينا عن الله بدون فعلنا لكن لا بدون رضانا وعلى هذا المعنى يُحمل قوله «يفعلها الله فينا بدوننا» واما ما يُفعل بنا فلا يصدره الله فينا بدون فعلنا فإنه يفعل في كل إرادة وطبيعة



### المبحث السادس والخمسون

#### في محل الفضيلة - وفيه ستة فصول

ثم ينبغي النظر في محل الفضيلة والبحث في ذلك يدور على ست مسائل . ١ في أن الفضيلة هل توجد في القوة النفسانية وجودها في المحل . ٢ هل يجوز أن توجد فضيلة واحدة

في قوىٍ متكثرة . ٣ هل يجوز أن يكون العقل محلاً للفضيلة . ٤ هل يجوز أن تكون الغضبية والشهوانية محلاً لها . ٥  
هل يجوز أن تكون القوى الإدراكية الحسية محلاً لها . ٦ هل يجوز أن تكون الإرادة محلاً لها

### الفصلُ الأوَّلُ

في أنَّ الفضيلة هل توجد في القوة النفسانية وجودها في المحل

يُنْتَخِطُ إلى الأوَّل بأن يقال: يظهر أنَّ الفضيلة لا توجد في القوة النفسانية وجودها في  
المحل فقد قال اوغسطينوس ان الفضيلة ما بها تستقيم الحياة. والحياة ليست بقوة النفس بل  
بماهيته. فالفضيلة إذن لا توجد في قوة النفس بل في ماهيتها

٢ وأيضاً قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٢ ب ٦ «الفضيلة ما تجعل صاحبها صالحاً وفعله  
حسناً» وكما أن قوام الفعل بالقوة كذلك قوام صاحب الفضيلة بماهية النفس. فالفضيلة إذن ليست  
بقوة النفس أخصَّ منها بماهيته

٣ وأيضاً ان القوة تُجَعَل في النوع الثاني من الكيفية. والفضيلة كيفية كما مرَّ في المبحث  
الآنف ف ٤ ومب ٤٩ ف ١ وليس للكيفية كيفةً. فالفضيلة إذن لا توجد في القوة النفسانية وجودها  
في المحل

لكن يعارض ذلك ان الفضيلة هي مُنتَهَى القوة كما في كتاب السماء ١ م ١١٦. والمنتهى  
يوجد في ما هو منتهاه. فالفضيلة إذن توجد في القوة النفسانية

والجواب أن يُقال إنَّ اختصاص الفضيلة بالقوة النفسانية يمكن بيانه من ثلاثة اما أولاً فمن  
مجرد حقيقة الفضيلة لأنها تدل على كمال القوة والكمال يحصل في ما هو كمال له. واما ثانياً فمن  
كون الفضيلة ملكة فعلية كما مرَّ في المبحث السابق ف ٢ وكل فعلٍ فانه يصدر عن النفس بقوةٍ ما.  
واما ثالثاً فمن كونها تَوَهَّب للأفضل والأفضل هو الغاية التي هي اما فعل الشيء أو شيءٌ مُدْرِكٌ  
بالفعل الصادر عن القوة. فالفضيلة الإنسانية إذن توجد في القوة النفسانية وجودها

## في المحل

إذا أُجيب على الأول بأن الحيوة تطلق على معنيين فقد يراد بها أحياناً وجود الحي وبهذا المعنى ترجع إلى ماهية النفس التي هي مبدأ الوجود للحي وقد يراد بها فعل الحي أي السيرة وبهذا المعنى يُقال إنَّ الحيوة تستقيم بالفضيلة من حيث يفعل بها الإنسان أفعالاً مستقيمة وعلى الثاني بأن الخير اما غايةٌ أو يقال بالقياس إلى الغاية ولذلك لما كان خير الفاعل قائماً بالفعل كان أيضاً جعل الفضيلة الفاعل صالحاً يرجع إلى الفعل وهكذا يرجع إلى القوة وعلى الثالث بأنه يُقال إنَّ عرضاً يوجد في عرضٍ آخر على أنه محلٌّ له لا لأنَّ العرض يستطيع بنفسه أن يكون محلاً لعرضٍ آخر بل لأنه محلٌّ في الجوهر بواسطة عرضٍ آخر كحلول اللون في الجسم بواسطة السطح ولذلك يُقال إنَّ السطح محلٌّ للون. وبهذا المعنى يُقال إنَّ القوة النفسانية محلٌّ للفضيلة

## الفصلُ الثاني

في أنه هل يجوز أن توجد فضيلة واحدة في قوىٍ متكثرة

يُنخِطُ إلى الثاني بأن يقال: يظهر انه يجوز أن توجد فضيلةً واحدة في قوىٍ متكثرة فان الملكات تُعرَف بالأفعال. والفعل الواحد يصدر على أنحاءٍ مختلفة عن قوىٍ مختلفة كما يصدر المشي عن العقل من حيث هو مدبرٌ وعن الإرادة من حيث هي محركة وعن القوة المحركة من حيث هي منفذة. فإذاً كذلك يجوز أن توجد ملكة الفضيلة الواحدة في قوىٍ متكثرة

٢ وأيضاً قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٢ ب ٤ ان الفضيلة يشترط لها ثلثة العلم والإرادة وثبات الفعل. والعلم يرجع إلى العقل والإرادة ترجع إلى قوة الإرادة. فإذاً يجوز أن توجد الفضيلة في قوىٍ متكثرة

٣ وأيضاً ان الحكمة في العقل لكونها «الدستور العقلي المستقيم لها ينبغي فعله» كما في الخلقيات ك ٦ ب ٥ وهي أيضاً في الإرادة لأنه يتمتع وجودها مع الإرادة الفاسدة كما في الكتاب المذكور ب ١٢. فإذا يجوز أن توجد فضيلة واحدة في قوتين

لكن يعارض ذلك ان الفضيلة توجد في القوة النفسانية وجودها في المحل. ويمتنع قيام عرض واحدٍ بمحال كثيرة. فيمتنع إذن وجود الفضيلة الواحدة في قوى نفسانية متكثرة

والجواب أن يُقال إنَّ شيئاً يوجد في شيئين على نحوين احدهما أن يكون في كليهما على السواء وعلى هذا يستحيل وجود فضيلة واحدة في قوتين لأن تغاير القوى يعتبر بحسب تغاير الأحوال العامة في الموضوعات وتغاير الملكات يُعتبر بحسب تغاير الأحوال الخاصة ولذلك فحيث تتغاير القوى تتغاير الملكات أيضاً ولا يُعكس. والثاني أن يكون فيهما لا على السواء بل مع ترتبٍ وعلى هذا يجوز أن ترجع فضيلة واحدة إلى قوى متكثرة فتكون في احداها بالأصالة وتتصل إلى القوى الأخرى بطريق الانتشار أو بطريق التهيئة باعتبار ان احداها تتحرك من الأخرى وان احداها تستفيد من الأخرى

إذاً أُجيب على الأول بأن الفعل الواحد لا يجوز أن يرجع إلى قوى مختلفة على السواء وباتحاد الرتبة بل باختلاف الاعتبارات واختلاف الرتبة

وعلى الثاني بأن العلم يشترط للفضيلة الخلقية من حيث ان الفضيلة الخلقية تفعل على مقتضى العقل المستقيم واما من جهة ماهيتها فهي قائمة بالقوة الشوقية

وعلى الثالث بأن الحكمة توجد حقيقةً في العقل على أنه محلها لكنها لا بد لها من استقامة الإرادة باعتبار كونها مبدأً لها كما سيأتي في الفصل التالي وفي مب ٥٧ ف ٤

### الفصل الثالث

في أنّ العقل هل يجوز أن يكون محلاً للفضيلة

يُنْتَخَبُ إلى الثالث بأن يقال: يظهر أنّ العقل ليس محلاً للفضيلة فقد قال اوغسطينوس في كتاب آداب الكنيسة ب ٥ «كل فضيلة فهي محبة» ومحل المحبة ليس العقل بل القوة الشوقية فقط. فالعقل إذن ليس محلاً للفضيلة

٢ وأيضاً ان الفضيلة تتعلق بالخير كما يتضح مما تقدم في مب ٥٥ ف ٣. والخير ليس موضوعاً للعقل بل للقوة الشوقية. فمحلّ الفضيلة إذن ليس العقل بل القوة الشوقية

٣ وأيضاً ان الفضيلة «هي التي تجعل صاحبها صالحاً» كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٢ ب ٦. والملكة المكملة العقل لا تجعل صاحبها صالحاً إذ ليس يقال للإنسان صالحٌ بسبب العلم أو الصناعة. فالعقل إذن ليس محلاً للفضيلة

لكن يعارض ذلك ان الذهن هو أخص ما يطلق عليه العقل. ومحلّ الفضيلة هو الذهن كما يظهر من حد الفضيلة الذي تقدم ذكره في المبحث الأنف ف ٤. فالعقل إذن محلّ للفضيلة

والجواب أن يقال قد تقدم في الموضوع المذكور ان الفضيلة ملكةٌ يستعملها الإنسان في الخير. والملكة تتعلق بالفعل الحسن على نحوين أولاً من حيث يحصل بها للإنسان قوةً على الفعل الحسن كما يحصل له بعلم النحو قوةً على اجتناب الخطأ في الكلام إلا أن علم النحو لا يعصم الإنسان دائماً بالفعل عن الخطأ في كلامه فقد يرتكب الناحي العجمة أو اللحن في الكلام وقس عليه سائر العلوم والفنون وثانياً من حيث أن الملكة لا تولي القوة على حسن الفعل فقط بل تجعل صاحبها يحسن استعمال القوة أيضاً كالعادلة فانها لا تجعل صاحبها ذا إرادةٍ ومستعدة لفعل العدل فقط بل تجعله أيضاً أن يفعل بعدلٍ. ولأنّ الخير على مثال الموجود أيضاً لا يقال له شيءٌ مطلقاً

باعتبار ما بالقوة بل باعتبار ما بالفعل يقال للإنسان مطلقاً باعتبار هذه الملكات انه خير ويفعل الخير لكونه عادلاً أو عفيفاً مثلاً وقس على ذلك ما يشبهه. ولأن الفضيلة هي التي تجعل صاحبها صالحاً وفعله حسناً يقال لهذه الملكات بوجه الإطلاق فضائل لأنها تجعل الفعل حسناً بالفعل وصاحبها صالحاً بالإطلاق. وأما الملكات الأولى فلا يقال لها بالإطلاق فضائل لأنها لا تجعل الفعل حسناً إلا بقوة ما ولا تجعل صاحبها صالحاً بالإطلاق إذ لا يقال لإنسان انه صالح مطلقاً من حيث هو عالم أو صانع بل إنما يقال له صالح من وجهه كأن يقال له ناح جيداً أو صالح وصانع جيد ولهذا كان كثيراً ما يرد العلم والفن قسيمين للفضيلة وربما قيل لكلٍ منهما فضيلة. إذا تقرر ذلك فمحلُّ الملكة التي يقال لها فضيلة من وجهه يجوز أن يكون العقل وليس العقل العملي فقط بل العقل النظري أيضاً بمعزلٍ عن كل نسبةٍ إلى الإرادة فهكذا الفيلسوف في الخلقيات ك ٦ ب ٣ جعل العلم والحكمة والفهم والصناعة أيضاً فضائل عقلية ومحل الملكة التي يقال لها فضيلة مطلقاً لا يجوز أن يكون سوى الإرادة أو قوة أخرى باعتبار كونها متحركة من الإرادة وتحقيق ذلك ان الإرادة تحرك سائر القوى الأخر التي هي ناطقة على نحو ما إلى أفعالها كما مرَّ في م ب ١٩ ف ١ ولذلك فكون الإنسان يفعل خيراً بالفعل إنما يحدث من طريق ان له إرادةً سالحة وعلى هذا فالفضيلة التي تحمل على فعل الخير بالفعل وليس بالقوة فقط يجب أن تكون اما في الإرادة أو في قوةٍ أخرى باعتبار كونها متحركة من الإرادة وقد يحدث أن يتحرك العقل من الإرادة كما تتحرك منها سائر القوى إذ إنما يلاحظ ملاحظاً شيئاً بالفعل لأنه يريد ذلك ولذلك فالعقل باعتبار نسبه إلى الإرادة يجوز أن يكون محلاً للفضيلة المأخوذة بوجه الإطلاق وبهذا الاعتبار كان العقل النظري محلاً للإيمان لأن العقل يتحرك إلى التصديق بالحقائق الايمانية بأمر الإرادة إذ ليس يؤمن أحدٌ إلا بإرادته

وكان العقل العملي محلاً للحكمة لأنه لما كانت الحكمة هي الدستور العقلي المستقيم لما ينبغي فعله كان يشترط لها أن يكون للإنسان نسبة حسنة إلى مبادئ هذا الدستور العملي وهي الغايات التي تحسن نسبة الإنسان إليها باستقامة الإرادة كما تحسن نسبته إلى مبادئ النظريات بما للعقل الفعّال من النور الطبيعي ولذلك فكما أن محل العلم الذي هو الدستور المستقيم للنظريات هو العقل النظري باعتبار نسبته إلى العقل الفعّال كذلك محل الحكمة هو العقل العملي باعتبار نسبته إلى الإرادة المستقيمة

إذاً أجيب على الأول بأن المراد في كلام اوغسطينوس الفضيلة المأخوذة بالإطلاق لا لأن كل فضيلة كذلك محبةٌ بالإطلاق بل لأنها تتوقف على المحبة باعتبار ما أي من حيث تتوقف على الإرادة التي أول عاطفة فيها المحبة كما مرّ في مب ٢٥ ف ٢

وعلى الثاني بأن خير كل شيء هو غايته ولذلك لما كان الحق هو غاية العقل كان إدراك الحق فعلاً حسناً للعقل فكانت الملكة المكتملة له في إدراك الحق في النظريات أو في العمليات تسمى فضيلة

وعلى الثالث بأن هذا الاعتراض إنما يتجه على الفضيلة المأخوذة بالإطلاق

#### الفصل الرابع

في أنّ الغضب والشهوانية هل هما محلّ للفضيلة

يُنخِطُ إلى الرابع بأن يقال: يظهر أنّ الغضب والشهوانية لا يجوز أن تكونا محلاً للفضيلة لأنهما من القوى المشتركة بيننا وبين الحيوانات العجم. وكلامنا الآن على الفضيلة باعتبار اختصاصها بالإنسان فإنه يقال لها فضيلة إنسانية. فلا يجوز إذن أن تكون الفضيلة والشهوانية اللتان هما جزآن للشوق الحسي كما مرّ في ق ١ مب ٨١ ف ٢ محلاً للفضيلة الإنسانية



٢ وأيضاً ان الشوق الحسيّ قوّة ذات آلة جسمانية. وخير الفضيلة لا يجوز أن يكون في بدن الإنسان فقد قال الرسول في رو ٧: ١٨ «اعلم ان الخير لا يسكن في جسدي» فإذا لا يجوز أن يكون الشوق الحسي محلاً للفضيلة

٣ وأيضاً قد أثبت اوغسطينوس في كتاب آداب الكنيسة ب ٥ «ان الفضيلة ليست في البدن بل في النفس لأن البدن يدبّر بالنفس فإذا حسن استعمال البدن يرجع كله إلى النفس كما انه إذا أطاعني السائس فاحسن تدبير الخيل المتولي سياستها فمرجع ذلك كله إليّ» وكما أن النفس تدبر البدن كذلك العقل أيضاً يدبر الشوق الحسي. فإذا حسن تدبير الغضبية والشهوانية يرجع كله إلى الجزء الناطق. والفضيلة ما تستقيم بها الحيوية كما تقدم في مب ٥٥ ف ٤. فالفضيلة إذن ليست في الغضبية والشهوانية بل في الجزء الناطق فقط

٤ وأيضاً ان الانتخاب هو أخصُّ أفعال الفضيلة الخلقية كما في الخلقيات ك ٨ ب ١٣. والانتخاب ليس من أفعال الغضبية أو الشهوانية بل من أفعال العقل كما مرّ في مب ١٣ ف ١. فالفضيلة الخلقية إذن ليست في الغضبية والشهوانية بل في العقل

لكن يعارض ذلك ان الشجاعة تُجعل في الغضبية والعفة في الشهوانية ومن ثمّ قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ١٠ ان هاتين الفضيلتين «خاصتان بالأجزاء الغير الناطقة»

والجواب أن يقال يجوز اعتبار الغضبية والشهوانية على نحوين أولاً في أنفسهما من حيث هما جزآن للشوق الحسي وبهذا الاعتبار لا يليق بهما أن تكونا محلاً للفضيلة وثانياً من حيث تشتركان في العقل من طريق ان من شأنهما ان تنقادا للعقل وبهذا الاعتبار يجوز أن تكون كل منهما محلاً للفضيلة الإنسانية إذ إنما هي مبدأ للفعل الإنساني من حيث تشترك في العقل وهكذا من الضرورة ان

يُجعل فيهما فضائل. اما انه يوجد فيهما بعض الفضائل فظاهر فإن الفعل الصادر عن قوة باعتبار كونها متحركة من أخرى لا يمكن أن يكون كاملاً ما لم يكن في كلتا قوتين حسن الاستعداد للفعل كما أن فعل الصانع لا يمكن أن يكون مُحكماً ما لم يكن فيه وفي الآلة أيضاً حسن الاستعداد للفعل فإذا لا بد في أفعال الغضبية والشهوانية باعتبار كونهما متحركتين من العقل من وجود ملكة مكملة لاتقان الفعل ليس في العقل فقط بل في الغضبية والشهوانية أيضاً ولما كان حسن الاستعداد في القوة التي هي محرّكة متحركة يُعتبر بحسب موافقته للقوة المحركة لم تكن الفضيلة التي في الغضبية والشهوانية سوى موافقتها الملكية للعقل

إذا أُجيب على الأول بأن الغضبية والشهوانية إذا اعتُبرت في أنفسهما من حيث هما جزآن للشوق الحسي فهما مشتركتان بيننا وبين الحيوانات العجم واما إذا اعتُرتا من حيث هما عقليتان بالمشاركة لانقيادهما للعقل فهما خاصتان بالإنسان وبهذا الاعتبار يجوز أن تكونا محلاً للفضيلة الإنسانية

وعلى الثاني بأنه كما أن جسد الإنسان ليس له في حد نفسه صلاح الفضيلة ولكنه يصير آلة لفعل الفضيلة من حيث تستخدم أعضاها للعدالة بتحريك العقل كذلك الغضبية والشهوانية ليس لهما في أنفسهما صلاح الفضيلة بل بالأحرى فساد التهيج إلا انهما من حيث توافقان العقل يحصل فيهما صلاح الفضيلة الخلقية

وعلى الثالث بأن تدبير النفس للبدن ليس كتدبير العقل للغضبية والشهوانية فان البدن يعنو لأمر النفس دون معارضة في ما من شأنه أن يتحرك فيه من النفس ومن ثمه قال الفيلسوف في كتاب السياسة ١ ب ٣ «النفس تدبر البدن بسلطان مطلق» أي كتدبير السيد لعبده ولذلك كانت كل حركة البدن تُسند إلى النفس ومن ثمه لم تكن الفضيلة في البدن بل في النفس فقط. واما الغضبية والشهوانية فلا تعنون لأمر العقل بل لهما حركات خاصة تعارضان بها العقل

أحياناً ومن ثمة قال الفيلسوف في الموضوع المتقدم ذكره إنَّ «العقل يدبر الغضببية والشهوانية بسُلطانٍ سياسي» وهو الذي يُدبّر به الاحرار الذين لهم إرادة خاصةً في بعض الأشياء ولهذا أيضاً يجب أن يكون في الغضببية والشهوانية فضائل يحسن بها استعدادهما للفعل

وعلى الرابع بأن الانتخاب يشتمل على أمرين قصد الغاية وهذا يرجع إلى الفضيلة الخلقية واثار الواسطة المؤدية إلى الغاية وهذا يرجع إلى الفطنة كما في الخلقيات ك ٦ ب ٢ و ٥. واستقامة قصد الغاية في الانفعالات النفسانية إنما تحصل عن حسن استعداد الغضببية والشهوانية ولذلك كانت الفضائل الخلقية المتعلقة بالانفعالات موجودة في الغضببية والشهوانية والفطنة موجودة في العقل

### الفصل الخامس

في أن القوى الإدراكية الحسية هل هي محل للفضيلة

يُنخِطى إلى الخامس بأن يقال: يظهر انه يجوز أن يكون في القوى الإدراكية الحسية الباطنة فضيلةً فان الشوق الحسي يجوز أن يكون محلاً للفضيلة باعتبار انقياده للعقل. والقوى الإدراكية الحسية الباطنة تنقاد للعقل فان الواهمة والمفكرة والحافظة تفعل بأمر العقل. فيجوز إذن أن يكون في هذه القوى فضيلةً

٢ وأيضاً كما أن الشوق الحسي يجوز أن يعوق الشوق العقلي الذي هو الإرادة عن فعله أو يساعده عليه كذلك يجوز للقوى المذكورة أن تعوق العقل عن فعله أو تساعده عليه. فإذاً كما يجوز أن تكون الفضيلة في القوى الحسية الشوقية كذلك يجوز أن تكون في الإدراكية أيضاً

٣ وأيضاً ان الفطنة فضيلة جعل توليوس الحافظة جزءاً منها في كتابة في الخطابة فيجوز إذن أن يكون في القوة الحافظة فضيلة ومثلها سائر القوى الإدراكية الباطنة

لكن يعارض ذلك ان جميع الفضائل اما عقلية أو خلقية كما في الخلقيات ك ٢ ب ١ .  
والفضائل الخلقية موجودة كلها في الجزء الشوقي والعقلية في العقل. فإذا ليس في القوى الحسية  
الإدراكية الباطنة فضيلةً

والجواب أن يُقال إنَّ القوى الحسية الإدراكية الباطنة يُجعل فيها بعض الملكات وهذا يظهر  
خصوصاً من قول الفيلسوف في كتاب الذاكرة ب ٢ «ان تذكر شيء بعد آخر تفعل فيه العادة التي  
هي بمنزلة طبيعية» وليست الملكة العادية شيئاً سوى الخلق المكتسب بالعادة الذي هو على مثال  
الطبيعة ومن ثمه قد وصف توليوس الفضيلة في كتابه في الخطابة بكونها «ملكة على مثال الطبيعة  
موافقة للعقل» وما يُكتسب عند الإنسان بالعادة في الذاكرة وسائر القوى الحسية الإدراكية ليس ملكةً  
بالذات بل شيئاً معلقاً على ملكات الجزء العقلي كما مرَّ في ف ٢ وفي مب ٥٠ ف ٤ ومع ذلك فإذا  
وُجد في هذا القوى بعض الملكات لم يُجزَّ أن يقال لها فضائل لأن الفضيلة ملكة كاملة لا يُفعل بها  
الا الخير والصلاح فإذا لا بدَّ من وجود الفضيلة في تلك القوة التي فيها ينقضي الفعل الصالح  
وإدراك الحق لا ينقضي في القوى الحسية الإدراكية بل هي بمنزلة قوى موطنَّة للإدراك العقلي ولذلك  
فالفضائل التي بها يُدرك الحق لا توجد في مثل هذه الفضائل بل بالأحرى في العقل

إذا أُجيب على الأول بأن نسبة الشوق الحسي إلى الإرادة التي هي الشوق العقلي نسبة  
المتحرك منها ومن ثمه كان فعل القوة الشوقية ينقضي في الشوق الحسي ولذلك كان الشوق الحسي  
محللاً للفضيلة. وأما القوى الحسية الإدراكية فنسبتها إلى العقل هي بالأحرى نسبة المحرك لأن نسبة  
الصور المعقولة إلى النفس العقلية كنسبة الألوان إلى البصر كما في كتاب النفس ٣ م ١٨ ومن ثمه  
كان فعل الإدراك ينقضي في العقل ولذلك كان محل الفضائل العلمية في العقل

وبذلك يتضح الجواب على الثاني

وعلى الثالث بأن الحافظة لا تُجعل جزءاً من الفطنة على حدّ ما يجعل النوع جزءاً من الجنس على أن تكون الحافظة فضيلة بنفسها بل لأن من جملة ما يُقتضى لقوام الفطنة حسن الحافظة فتكون على نحوٍ ما بمنزلة ركن مقوم للفطنة

### الفصل السادس

في أنّ الإرادة هل يجوز أن تكون محلاً للفضيلة

يُتخطى إلى السادس بأن يقال: يظهر أنّ الإرادة ليست محلاً للفضيلة لأن ما لا يلائم القوة بما هي قوة لا يُقتضى له ملكة. والإرادة لكونها قوة عقلية كما قال الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ٤٢ كان من حقيقتها أن تجنح إلى كل ما هو خيرٌ باعتبار العقل وهذا ما تقصد إليه كل فضيلة إذ كل شيء يشتهي طبعاً خيره فان الفضيلة «ملكة على مثال الطبيعة موافقة للعقل» كما قال توليوس في خطابه. فالإرادة إذن ليست محلاً للفضيلة

٢ وأيضاً كل فضيلة فهي اما عقلية أو خلقية كما في الخليقات ك ١ في الباب الأخير وك ٢ ب ١. ومحل الفضيلة العقلية هو العقل لا الإرادة ومحل الفضيلة الخلقية هو الغضب والشهوانية اللتان هما عقليتان بالمشاركة. فإذا ليست الإرادة محلاً للفضيلة

٣ وأيضاً ان جميع الأفعال الإنسانية التي تتعلق بها الفضائل إرادية فلو كان في الإرادة فضيلة بالقياس إلى بعض الأفعال الإنسانية لكان فيها بجامع الحجة فضيلة بالقياس إلى جميع هذه الأفعال وهذا يلزم عنه اما عدم وجود فضيلة في قوة أخرى أو تعلق فضيلتين بفعل واحد باطل. فالإرادة إذن لا يجوز أن تكون محلاً للفضيلة

لكن يعارض ذلك ان المحرك يجب أن يكون أعظم كمالاً من المتحرك.

والإرادة تحرك الغضب والشهوانية. فهي إذن أخرى بأن تكون محلاً للفضيلة من الغضب والشهوانية والجواب أن يقال لما كانت القوة تُستكمل بالملكة لأجل الفعل كانت إنما تقتدر إلى الملكة المكملة لأجل حسن الفعل (وهي الفضيلة) حيث لم تكن كافية لذلك بمجرد حقيقتها. وحقيقة كل قوة تُعتبر بالقياس إلى الموضوع. فإذاً لما كان موضوع الإرادة هو خير العقل المعادل للإرادة كما مرَّ في مب ١ ف ٢ ومب ١٣ ف ٢ لم تكن الإرادة مفترقةً في ذلك إلى فضيلةً مكملة. واما إذا عُرِضَ على الإرادة خيرٌ مجاوزٌ لنسبة المرید اما بالقياس إلى النوع الإنساني كله (كالخير الإلهي الذي يوفق حدَّ الطبيعة البشرية) أو بالقياس إلى الشخص (كخير القريب) كانت الإرادة تقتدر في ذلك إلى الفضيلة ولذلك كانت هذه الفضائل التي تسوق محبة الإنسان إلى الله أو إلى القريب توجد في الإرادة على أنها محلها كالمحبة والعدالة ونحوهما

إذاً أُجيب على الأول بأن ذلك الاعتراض إنما يتجه على الفضيلة التي تسوق إلى خير المرید نفسه كالعفة والشجاعة المتعلقة بالانفعالات البشرية ونحوهما كما يتضح مما مرَّ قريباً في جرم الفصل

وعلى الثاني بأن العقلي بالمشاركة ليس الغضب والشهوانية فقط بل القوة الشوقية بالاجمال كما في الخليقات ك ١ في الباب الأخير. والقوة الشوقية تندرج تحتها الإرادة. ولذلك فإذا كان في الإرادة فضيلة فهي خلقيةً ما لم تكن لاهوتية كما سيأتي بيانه في مب ٦٢

وعلى الثالث بأن بعض الفضائل تتعلق بخير الانفعال المعتدل مما هو خاصٌّ بهذا الإنسان أو ذاك ولا افتقار في هذه إلى وجود فضيلة في الإرادة إذ يكفي لذلك طبيعة القوة كما تقدم في جرم الفصل بل إنما يُفتقر إليه في تلك الفضائل

التي تتعلق بخير أجنبي



## المبحث السابع والخمسون

في تمايز الفضائل العقلية - وفيه ستة فصول

ثم ينبغي النظر في تمايز الفضائل وأولاً في الفضائل العقلية وثانياً في الفضائل الخلقية وثالثاً في الفضائل اللاهوتية أما الأول فيبحث فيه عن ست مسائل . ١ في أنّ الملكات العقلية النظرية هل هي فضائل . ٢ هل هي ثلاث أي الحكمة والعلم والتعقل . ٣ في أنّ الملكة العقلية التي هي الصناعة هل هي فضيلة . ٤ في أنّ الفطنة هل هي فضيلة ممايزة للصناعة . ٥ في أنّ الفطنة هل هي فضيلة ضرورية للإنسان . ٦ في أنّ أصالة الرأي والحدق وجودة الحس هل هي فضائل ملحقّة بالفطنة

## الفصل الأول

في أنّ الملكات العقلية النظرية هل هي فضائل

يُنخَطَى إلى الأول بأن يقال: يظهر أنّ الملكات العقلية النظرية ليست فضائل فان الفضيلة ملكة فعلية كما مرّ في مب ٥٥ ف ٢ . والملكات النظرية ليست فعلية فان النظري قسيمٌ للعملي أي الفعلي . فإذا ليست الملكات العقلية النظرية فضائل

٢ وأيضاً ان الفضيلة تتعلق بما يصير الإنسان به سعيداً لأن السعادة هي ثواب الفضيلة كما في الخلقيات ك ١ ب ٩ . والملكات العقلية لا تتعلق بالأفعال البشرية أو غيرها من الخيرات الإنسانية التي بها يكتسب الإنسان السعادة بل بالأمر الطبيعي والإلهية . فإذا لا يجوز أن يقال لهذه الملكات فضائل

٣ وأيضاً ان العلم ملكةٌ نظرية . والعلم والفضيلة متمايزان تمايز الجنسين المختلفين اللذين ليس أحدهما مندرجاً تحت الآخر كما يظهر مما قاله الفيلسوف في الجدل ك ٤ ب ٢ . فالملكات النظرية إذن ليست فضائل

لكن يعارض ذلك ان الملكات النظرية وحدها تتعلق بالضروريات التي يستحيل أن تكون على خلاف ما هي عليه وقد جعل الفيلسوف في الخلقيات ك ٦ ب ١ بعض الفضائل العقلية في جزء النفس الذي يلاحظ الضروريات التي يستحيل أن تكون على خلاف ما هي عليه. فإذا الملكات العقلية النظرية فضائل

والجواب أن يقال لما كانت كل فضيلة إنما تقال بالقياس إلى الخير كما مر في مب ٥٥ ف ٣ كان يقال لملكة فضيلة باعتبارين كما مر في مب ٥٦ ف ٣ أولاً لكونها تولي القوة على حسن الفعل وثانياً لأنها تولي مع هذه القوة حسن الاستعمال أيضاً وهذا خاص بتلك الملكات الراجعة إلى القوة الشوقية فقط كما مر في الموضوع المتقدم ذكره لأن القوة الشوقية في النفس هي التي تبعث على استعمال جميع القوى والملكات فإذا لما كانت الملكات العقلية النظرية لا تكمل القوة الشوقية ولا ترجع إليها بوجه بل إنما ترجع إلى القوة العقلية وتكملها جاز أن يقال لها فضائل من حيث تولي القوة على الفعل الحسن الذي هو ملاحظة الحق لأن هذا هو الفعل الحسن الذي للعقل لكنها لا يقال لها فضائل بالاعتبار الثاني أي من حيث تبعث على حسن استعمال القوة أو الملكة لأن الإنسان متى حصلت له ملكة العلم النظري لا يحصل عنده بمجرد ذلك ميل إلى استعماله بل إنما يصير به قادراً على ملاحظة الحق في ما صار عالمياً به وأما استعمال ما حصل له من العلم فإنما يحصل له بتحريك الإرادة ومن ثمة كانت الفضيلة التي تستكمل بها الإرادة كالمحبة أو العدالة تولي أيضاً حسن استعمال هذه الملكات النظرية وعلى هذا يجوز أن تكون أفعال هذه الملكات أيضاً ثوابية إذا صدرت عن المحبة كقول غريغوريوس في أدبياته ك ٦ ب ١٨ «القوة النظرية أعظم استحقاقاً للثواب من القوة العملية»

إذا أُجيب على الأول بأن الفعل فعلاً ظاهرٌ وباطنٌ فالعَمَلِيُّ أو الفَعْلِيُّ الذي



هو قسيمٌ للنظري يؤخذ من الفعل الظاهر الذي لا تتعلق به الملكة النظرية ولكنها مع ذلك تتعلق بفعل العقل الباطن الذي هو النظر في الحق وهي بهذا الاعتبار ملكة فعلية

وعلى الثاني بأن الفضيلة تتعلق ببعض الأشياء على ضربين اما على أن تلك الأشياء موضوعات لها وبهذا المعنى لا تتعلق هذه الفضائل النظرية بما يصير الإنسان به سعيداً إلا أن يراد الدلالة بالباء على العلة المؤثرة أو على موضوع السعادة الكاملة وهو الله الذي هو الموضوع الأعظم لنظر العقل واما على أن تلك الأشياء أفعالٌ لها وبهذا المعنى تتعلق الفضائل العقلية بما يصير به الإنسان سعيداً أولاً لأن أفعال هذه الفضائل يجوز أن تكون ثوابية كما تقدّم قريباً وثانياً لأنها ابتداءً للسعادة الكاملة القائمة بالنظر إلى الحق كما أسلفنا في مب ٣ ف ٨

وعلى الثالث بأن العلم إنما هو قسيم للفضيلة باعتبارها الثاني الذي يحسبه ترجع إلى القوة الشوقية

### الفصل الثاني

في أنّ الملكات العقلية النظرية هل هي ثلاث فقط أي الحكمة والعلم والتعقل يُتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أنّ قسمة الفضائل العقلية النظرية إلى ثلاثٍ أي الحكمة والعلم والتعقل غير صحيحة فان النوع لا يجب أن يكون قسيماً للجنس «والحكمة نوعٌ من العلم» كما في الخلقيات ك ٦ ب ٧. فالحكمة إذن لا يجب أن تُجعل قسيمةً للعلم في عدد الفضائل العقلية

٢ وأيضاً ان تمايز القوى والملكات والأفعال الذي يُعتبر بحسب الموضوعات إنما يُعتبر أصالة بحسب علة أي حقيقة الموضوع الصورية كما يظهر مما مرّ في مب ٥٤ ف ٢ فالملكات المختلفة إذن لا يجب تمايزها باعتبار موضوعها المادي بل باعتبار علة موضوعها الصورية. ومبدأ البرهان هو علة العلم بالنتائج فإذاً ليس

يجب أن يُجعل تعقل المبادئ ملكةً أو فضيلةً مغايرةً للعلم بالنتائج

٣ وأيضاً ان الفضيلة العقلية إنما هي ما كانت في الناطق بماهيته. والعقل النظري أيضاً كما يستدل بالقياس البرهاني كذلك يستدل بالقياس الجدلي. فإذا كما يُجعل العلم الحاصل عن القياس البرهاني فضيلةً عقليةً نظريةً كذلك يجعل الظن أيضاً

لكن يعارض ذلك ان الفيلسوف في الخليقات ك ٦ ب ٣ و ٦ و ٧ حصر الفضائل العقلية النظرية في هذه الثلاث أي الحكمة والعلم والتعقل

والجواب أن يُقال إنَّ الفضيلة العقلية النظرية هي التي بها يستكمل العقل النظري في ملاحظة الحق كما تقدم في الفصل السابق فان هذا هو فعله الحسن والحق يُنظر فيه على نحوين اما على انه بيّنٌ بنفسه أو على أنه بيّنٌ بغيره فما كان بيّنًا بنفسه فهو بمنزلة المبدأ ويدركه العقل بالبداهة ولذلك فالملكة التي بها يستكمل العقل في ملاحظة هذا الحق يقال لها التعقل الذي هو ملكة المبادئ وما كان من الحق بيّنًا بغيره فلا يُدركه العقل بالبداهة بل بالنظر وهو بمنزلة المنتهى وهذا يحتمل معنيين أحدهما أن يكون الأخير في جنس والثاني أن يكون الأخير بالقياس إلى المعرفة البشرية بأسرها. ولما كان المتأخر في بيانه لنا متقدماً وأبين بحسب الطبيعة كما في الطبيعيات ك ١ م ٢ و ٣ كان الأخير بالقياس إلى المعرفة البشرية بأسرها أولاً ومعروفاً للغاية بالقياس إلى الطبيعة والموكل إليه النظر في هذا هو الحكمة التي تنتظر في العلة العالية كما في الإلهيات ك ١ ب ١ و ٢ ولذلك فهي تحكم في جميع الأشياء وترتبها على ما ينبغي لأن الحكم الكامل والكلي لا يمكن حصوله إلا بالارتقاء إلى العلة الأولى. وأما الأخير في هذا الجنس من المعلومات أو ذاك فالعقل يستكمل فيه بالعلم ولهذا كانت ملكات العلوم تختلف باختلاف أجناس المعلومات مع أن الحكمة ليست إلا واحدة

إذا أُجيب على الأول بأن الحكمة نوعٌ من العلم من حيث تشتمل على ما هو مشتركٌ بين جميع العلوم أي من حيث تبرهن على النتائج من المبادئ إلا أنها لما كانت منفردة عن سائر العلوم من حيث تحكم على جميع الأشياء وليس باعتبار النتائج فقط بل باعتبار المبادئ الأولى أيضاً كانت فضيلةً أكمل من العلم

وعلى الثاني بأنه متى تعلقت القوة أو الملكة بحقيقة الموضوع الصورية في فعلٍ واحدٍ لم تتمايز الملكات أو القوى بحسب حقيقة الموضوع الصورية والموضوع المادي فإن القوة الباصرة بعينها مثلاً ترى اللون والنور الذي هو علة رؤية اللون ويُرى معه في وقتٍ واحدٍ. وأما مبادئ البرهان فيجوز ملاحظتها على حياها دون ملاحظة النتائج معها ويجوز أيضاً ملاحظتها مع النتائج باعتبار أنها تنتهي إلى النتائج. فالنظر في المبادئ على هذا النحو الثاني يرجع إلى العلم الذي ينظر في النتائج أيضاً وأما النظر في المبادئ في أنفسها فهو إلى التعقل. فإذا من أحسن نظر اعتباره وجد ان الفضائل الثلاث لا تتمايز بينها على السواء بل هي مترتبة بينها على نحوٍ ما كما يعرض في الكل القوي الذي بعض أجزائه أكمل من بعضٍ كما أن النفس الناطقة أكمل من الحساسة والحساسة أكمل من النباتية فالعلم على هذا النحو يتوقف على التعقل على أن هذا أصلٌ أعلى منه وكلاهما يتوقفان على الحكمة على أنها هي الأصل الأعلى الذي يندرجان تحته من حيث تحكم على مبادئ العلوم وعلى النتائج اللازمة عنها

وعلى الثالث بأن ملكة الفضيلة تتعلق بالخير على وجه التعيين ولا تتعلق أصلاً بالشر كما مرَّ في مب ٥٥ ف ٣ و ٤ وخير العقل هو الحق وشره هو الباطل فلا يقال إذن فضائل عقلية إلا لتلك الملكات التي يقال بها دائماً الصدق ولا يقال بها الكذب أبداً. وأما الاعتقاد والظن فيحتملان الصدق والكذب ولذلك ليسا فضيلتين عقليتين كما في الخليقات ك ٦ ب ٣

### الفصلُ الثالثُ

في أنّ الملكة العقلية التي هي الصناعة هل هي فضيلة

يُنخِطُ إلى الثالث بأن يقال: يظهر أنّ الصناعة ليست فضيلة عقلية فقد قال اوغسطينوس في كتاب الاختيار ٢ ب ١٨ و ١٩ «ليس أحدٌ يسيءُ استعمال الفضيلة» وقد يسيءُ بعض الناس استعمال الصناعة. لجواز أن يأتي الصانع بحسب علم صناعته فعلاً قبيحاً. فالصناعة إذن ليست فضيلة

٢ وأيضاً ليس للفضيلة فضيلةً. والصناعة لها فضيلة كما في الخلقيات ك ٦ ب ٥ فليست إذن فضيلةً

٣ وأيضاً ان الصنائع الحرّة أفضل من الصنائع الآلية. وكما أن الصنائع الآلية عملية كذلك الصنائع الحرّة نظرية. فإذا لو كانت الصناعة فضيلةً عقلية لوجب جعلها في جملة الفضائل النظرية لكن يعارض ذلك ان الفيلسوف في الكتاب المذكور ب ٣ و ٤ جعل الصناعة فضيلةً ولم يذكر مع ذلك في جملة الفضائل النظرية التي جعل محلها الجزء العلمي من النفس

والجواب أن يقال ليست الصناعة شيئاً سوى «دستور سديد لاتيان بعض الأعمال» التي ليس صلاحها مع ذلك قائماً بكيفية تعلّق الشوق الإنساني بها بل يكون العمل الذي يُؤتَى صالحاً في نفسه فان الصانع من حيث هو صانعٌ لا يُمدَح باعتبار الإرادة التي بها يأتي العمل بل باعتبار كيفية العمل الذي يأتيه فتكون الصناعة في الحقيقة ملكةً عملية ولكنها تتفق مع الملكات النظرية في شيء لأن من شأن الملكات النظرية أيضاً اعتبار كيفية حالة الشيء الذي تتظر فيه في نفسه لا اعتبار كيفية نسبة الشوق الإنساني إليه فعلى صاحب علم المساحة أن يقيم البرهان على الحق ولا فرق بعد ذلك في كيفية حاله باعتبار القوة الشوقية

بين أن يكون راضياً أو غضبان كما لا فرق في ذلك عند الصانع أيضاً على ما تقدم. ولذلك كانت الصناعة تتضمن حقيقة الفضيلة كما تتضمنها الملكات النظرية أي من حيث أن الصناعة كالمملكة النظرية في أنها لا تفعل فعلاً حسناً من جهة الاستعمال مما هو خاصٌّ بالفضيلة المكملة الشوق بل من جهة القوة على حسن الفعل فقط

إذا أُجيب على الأول بأنه متى أتى ذو صناعةٍ بصناعته عملاً قبيحاً لم يكن ذلك عمل الصناعة بل منافياً لها كما أنه لو كذب العالم بالحق لم يكن ما يقوله مطابقاً لعلمه بل منافياً له فإذاً كما أن العلم يتعلق دائماً بالخير على ما تقدم في الفصل الآنف كذلك الصناعة أيضاً وبهذا الاعتبار يقال لها فضيلة إلا أن الفرق بينها وبين الفضيلة الكاملة أنها لا تفعل حسن الاستعمال بل لا بدَّ فيها لذلك من أمرٍ آخر ولو كان حسن الاستعمال لا يمكن أن يكون من دون الصناعة

وعلى الثاني بأنه لما كان لا بد لحسن استعمال الإنسان من الإرادة الصالحة التي تستكمل بالفضيلة الخلقية قال الفيلسوف ان للصناعة فضيلة أي خلقية من حيث يُقتضى لحسن استعمالها فضيلة خلقية فواضح ان لصانع يميل بالعدالة التي بها تصير الإرادة مستقيمة إلى رعاية الأمانة في عمله

وعلى الثالث بأن في النظريات أيضاً ما يحصل بطريق العمل كتركيب القياس أو الكلام المناسب أو الحساب أو التقدير ولذا كانت جميع الملكات النظرية التي تتعلق بهذه الأفعال العقلية يقال لها على وجه التشبيه صنائع حرّة تمييزاً لها عن تلك الصنائع التي تتعلق بالأفعال الحاصلة بالبدن والتي هي على نحو ما عبديّة من حيث أن البدن يخضع للنفس خضوع العبد والإنسان باعتبار النفس حرّاً. واما تلك العلوم التي لا تتعلق بشيءٍ من هذه الأفعال فيقال لها علوم بالاطلاق لا صنائع والصنائع الحرّة وان كانت أشرف لا يجب أن تكون حقيقة

### الفصل الرابع

في أنّ الفطنة هل هي فضيلة مغايرة للصناعة

يُنخَطَى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أنّ الفطنة ليست فضيلة مغايرة للصناعة فان الصناعة دستورٌ شديد لبعض الأعمال. واختلاف الجنس في الأعمال ليس يخرج شيئاً عن حقيقة الصناعة فهناك صنائع مختلفة تتعلق بأعمال مختلفة جداً. فإذا لما كانت الفطنة أيضاً دستوراً شديداً للأعمال يظهر انه يجب أن يقال لها أيضاً صناعة

٢ وأيضاً ان الفطنة أكثر مشاركة للصناعة من الملكات النظرية لأن كليهما تتعلق بما يمكن أن يكون على نحو آخر كما في الخلقيات ك ٦ ب ٤ و ٥. وبعض الملكات النظرية يقال لها صنائع. فالفطنة إذن أحق بأن يقال لها صناعة

٣ وأيضاً من شأن الفطنة حسن الرأي والمشورة كما في الكتاب المتقدم ذكره ب ٥. وقد يكون الرأي والمشورة في بعض الصنائع على ما في الخلقيات ك ٣ ب ٣ كما في فن الحرب والإدارة والطب. فالفطنة إذن ليست مغايرة للصناعة

لكن يعارض ذلك ان الفيلسوف فرق بين الفطنة والصناعة في الخلقيات ك ٦ ب ٥

والجواب أن يقال حيثما تغايرت حقيقة الفضيلة وجب أن تكون الفضائل متغايرة فقد تقدم في ف ١ وفي مب ٥٦ ف ٣ ان بعض الملكات تحصل لها حقيقة الفضيلة من حيث تقييد قوة حسن الفعل فقط وبعضها يحصل لها ذلك من حيث تقييد قوة حسن الفعل واستعماله أيضاً. والصناعة تقييد قوة حسن الفعل فقط لأنها لا تتعلق بالشوق وأما الفطنة فانها لا تقييد قوة حسن الفعل

فقط بل باستعماله أيضاً لتعلقها بالشوق من حيث تقتضي تقدم استقامته ووجه هذه التفرقة ان الصناعة دستورٌ سديدٌ للمصنوعات والفطنة دستورٌ سديدٌ للمفعولات. وبين الصنع والفعل فرقٌ فان الصنع حَدَّثَ متعدياً إلى موضوع خارج كالبناءِ والقطع ونحوهما والفعل حَدَّثَ مستقرّاً في الفاعل كالابصار والإرادة ونحوهما كما في الإلهيات ك ٩ م ١٦ فتكون نسبة الفطنة إلى هذه الأفعال الإنسانية التي هي استعمال القوى والملكات كنسبة الصناعة إلى الصنع الخارج لأن كليهما كمال عقلي بالنسبة إلى ما تقاس إليه. وكمال العقل واستقامته في النظريات يتوقف على المبادئ التي عليها يبني العقل القياس كما تقدم في ف ٢ من أن العلم يتوقف على التعقل الذي هو ملكة المبادئ ويقتضي تقدم وجوده. والغايات في الأفعال الإنسانية بمنزلة المبادئ في النظريات كما في الخليقات ك ٧ ب ٨ ولذا كان لا بد للفطنة التي هي دستورٌ سديدٌ للمفعولات من حسن استعداد الإنسان للغايات وهذا إنما يتم له باستقامة الشوق فكان لا بد للفطنة من الفضيلة الخلقية التي بها يصير الشوق مستقيماً واما خير الصناعات فليس بخير الشوق الإنساني بل هو خير الأعمال الصناعية نفسها ولذلك لم تكن الصناعة تتوقف على استقامة الشوق ومن ثمه كان الصانع الذي يخطئ بإرادته أحمداً من الذي يخطئ بغير إرادته بخلاف الفطنة فإن الخطأ الإرادي أقدر فيها من الخطأ الغير الإرادي لأن استقامة الإرادة من حقيقة الفطنة وليست من حقيقة الصناعة وبذلك يتضح ان الفطنة فضيلة مغايرة للصناعة

إذاً أُجيب على الأول بأن الاختلاف الجنس في الصناعات خارج كله عن الإنسان فلا تختلف به حقيقة الفضيلة واما الفطنة فانها دستورٌ سديدٌ للأفعال الإنسانية فتختلف بها حقيقة الفضيلة كما تقدم في جرم الفصل

وعلى الثاني بأن الفطنة إنما هي أكثر مشاركة للصناعة من الملكات النظرية

باعتبار المحل والموضوع فكلتاهما توجد في المفكرة وتتعلق بما يمكن أن يكون على حالٍ أخرى وأما الصناعة فهي أكثر مشاركةً للملكات النظرية في حقيقة الفضيلة منها للفطنة كما يظهر مما تقدم في الفصل السابق

وعلى الثالث بأن مشورة الفطنة تتعلق بما يرجع إلى حياة الإنسان بأسرها وإلى غاية الحياة الإنسانية القصوى واما مشورة بعض الصنائع فإنما تتعلق بما يرجع إلى الغايات الخاصة بهذه الصنائع ومن ثمة فبعض الناس باعتبار ما لهم من حسن الرأي والمشورة في أمور الحرب والملاحة يقال لهم قادة أو رُبَّانِيون فُطُنٌ ولا يقال فهم فُطُنٌ على الإطلاق بل إنما يقال ذلك لمن يحسنون الرأي والمشورة في ما يجدي نفعاً على الحياة بأسرها

### الفصلُ الخامسُ

في أنَّ الفطنة هل هي فضيلةٌ ضروريةٌ للإنسان

يُنْتَخِطُ إلى الخامس بأن يقال: يظهر أنَّ الفطنة ليست فضيلةً ضروريةً لصالح الحياة فإن نسبة الفطنة إلى المفعولات التي بحسبها تعتبر حياة الإنسان كنسبة الصناعة إلى المصنوعات التي هي دستورها السديد لأن الفطنة هي دستور الأفعال السديد كما في الخلقيات ك ٦ ب ٥. والصناعة إنما هي ضرورية لصنع المصنوعات لا بعد صنعها. فإذا كذلك الفطنة ليست ضرورية لصالح حياة الإنسان بعد حصوله على الفضيلة بل ربما كانت ضرورية لبلوغه في الفضيلة فقط

٢ وأيضاً ان الفطنة بها يحصل لنا حسن الرأي والمشورة كما في الموضع المذكور من الخلقيات. والإنسان لا يفعل بحسن رأيه فقط بل بحسن رأي الغير أيضاً فإذا ليس ضرورياً لصالح حياة الإنسان أن يكون ذا فطنة بل يكفي لذلك أن يمتثل آراء ذوي الفطنة

٣ وأيضاً ان الفضيلة العقلية هي التي تحمل الإنسان على قول الصدق



وتجنب الكذب دائماً. وليس ذلك من شأن الفطنة في ما يظهر إذ ليس من شأن الإنسان أن لا يخطئ أصلاً في رأيه في ما ينبغي فعله لأن ما يفعله الإنسان يجوز أن يكون على حالٍ أخرى وعليه قوله في حك ٩: ١٤ «ان أفكار البشر ذات أحجام وبصائر غير راسخة» فيظهر إذن ان الفطنة لا يجب أن تُجعل فضيلة عقلية

لكن يعارض ذلك ان الفطنة جعلت في حك ٨: ٧ في جملة الفضائل الضرورية للحياة الإنسانية فقد قيل هناك عن الحكمة الإلهية «تعلم العفة والفطنة والعدل والقوة التي لا شيء أنفع منها للناس في هذه الحياة»

والجواب أن يُقال إنَّ الفطنة فضيلة في غاية الضرورة للحياة الإنسانية. فإن صلاح الحياة قائم بصلاح العمل وليس يكفي لصلاح عمل الإنسان ماهية ما يفعله بل يشترط له أيضاً كيفية فعله له أي أن يفعل عن انتخاب مستقيم لا عن حدة أو انفعالٍ فقط ولما كان الانتخاب يتعلق بالواسطة المؤدية إلى الغاية كان لا بد لاستقامته من أمرين الغاية المحمودة والواسطة الملائمة لها. فالغاية المحمودة إنما يحسن استعداد الإنسان لها بالفضيلة التي يستكمل بها الجزء الشوقي الذي موضوعه الخير والغاية والواسطة الملائمة للغاية المحمودة إنما يحسن استعداد الإنسان لها بملكة العقل لأن الرأي والانتخاب اللذين يتعلقان بالوسائط المؤدية إلى الغاية من أفعال العقل فلا بد إذن من حصول فضيلة عقلية في العقل يستكمل بها فيحسن نظره في الوسائط المؤدية إلى الغاية وهذه الفضيلة هي الفطنة. فالفطنة إذن فضيلة ضرورية لصلاح الحياة

إذاً أجيب على الأول بأن خير الصناعة لا يُعتبر في الصانع بل في المصنوع لأن الصناعة دستورٌ سديدٌ للمصنوعات. والصنع المتعدي إلى موضوع خارج ليس كمالاً للصانع بل للمصنوع كما أن الحركة هي فعل المتحرك والصناعة تتعلق بالمصنوعات. وأما خير الفطنة فيُعتبر في الفاعل الذي كماله نفس الفعل فإن

الفطنة دستورٌ شديد للمفعولات كما تقدم في الفصل الأنف ولذلك لا يشترط في الصناعة أن يحسن الصانع فعله بل أن يأتي عملاً حسناً وإنما يشترط حسن عمل المصنوع كحسن قطع السكين أو حسن نشر المنشار لو كان من شأن هذه الآلة أن تفعل لا أن تتفعل إذ ليست ربةً فعلها ولذلك لم تكن الصناعة ضروريةً لصالح حيوة الصانع بل لصنعه مصنوعاً حسناً وحفظه فقط واما الفطنة فضروريةً لصالح حيوة الإنسان وليس لصيرورته صالحاً فقط

وعلى الثاني بأنه متى فعل الإنسان شيئاً حسناً لا برأى نفسه بل برأى غيره لم يكن فعله بالغاً حد الكمال مطلقاً باعتبار العقل المدبّر له وباعتبار الشوق المحرّك إليه. ومن ثمة فإذا فُعل على هذا النحو شيءٌ حسن لم يكن فعله حسناً بالإطلاق وصالح الحياة قائم بحسن الفعل

وعلى الثالث بأن صدق العقل العملي مغايراً في الاعتبار لصدق العقل النظري كما في الكتاب المتقدم ذكره ب ٥ فان صدق العقل النظري قائم بمطابقة العقل للخارج ولكون العقل ليس معصوماً عن الخطأ في مطابقته الخارج في الحوادث بل في الضروريات فقط لم يكن شيءٌ من الملكات النظرية المتعلقة بالحوادث فضيلةً عقليةً بل إنما يكون ذلك في الضروريات فقط. واما صدق العقل العملي فقائمٌ بمطابقته للشوق المستقيم وهذه المطابقة لا محلّ لها في الضروريات التي لا تحدث بإرادة الإنسان بل إنما محلها في الحوادث التي يمكن ان نفعلها سواءً كانت أفعالاً داخلية أو مصنوعات خارجة ولهذا إنما تُجعل للعقل العملي فضيلةً باعتبار الحوادث فقط فتجعل الصناعة باعتبار المصنوعات والفطنة باعتبار الأفعال

## الفصلُ السادسُ

في أن أصالة الرأي والحدق وجودة الحس هل هي فضائل ملحقة بالفطنة يُتخطى إلى السادس بأن يقال: يظهر أنه لا يصحُّ الحاق أصالة الرأي والحدق وجودة الحس بالفطنة فإن أصالة الرأي هي ملكة حسن الرأي كما في الخلفيات ك ٦ ب ٩. وحسن الرأي إنما هو إلى الفطنة كما في الكتاب المذكور ب ٥. فإذا ليست أصالة الرأي فضيلة ملحقة بالفطنة بل هي الفطنة بعينها

٢ وأيضاً من شأن الأعلى أن يحكم على الأدنى فالفضيلة العليا إذن في ما يظهر ما كان فعلها الحكم. والحدق هو ملكة جودة الحكم. فهو إذن ليس فضيلةً ملحقةً بالفطنة بل فضيلةً أصيلةً ٣ وأيضاً كما أن الحكم يتعلق بأمور مختلفة كذلك الرأي يتعلق بأمور مختلفة. وجميع ما يتعلق به الرأي يُجعل له فضيلة واحدة وهي أصالة الرأي. فإذا ليس يجب أن يُجعل لجودة الحكم على ما ينبغي فعله فضيلةً أخرى غير الحدق وهي جودة الحس

٤ وأيضاً أن توليوس جعل في خطابته للفطنة ثلاثة أجزاءٍ أخرى وهي تذكر الماضي وإدراك الحاضر والعناية بالمستقبل ومقروبيوس في كلامه على حلم شيبان جعل أيضاً للفطنة أجزاءً أخرى كالحيطة ودمائة الخلق ونحوهما. فإذا ليس ينبغي في ما يظهر الحاق هذه الفضائل وحدها بالفطنة لكن يعارض ذلك نص الفيلسوف في الخلفيات ك ٦ ب ٩ و ١٠ و ١١ حيث أُلحق بالفطنة هذه الفضائل الثلاثة

والجواب أن يقال ما كان من القوى المترتبة أصل فعلاً فهو أصل والأفعال الإنسانية يدور عليها ثلاثة أفعالٍ عقلية أولها الرأي والثاني الحكم والثالث الأمر فالاولان هما فعلا العقل النظري اللذان هما النظر والحكم لأن الرأي إنما هو

نظراً وبحث والثالث خاصٌ بالعقل العملي من حيث هو فعليٌّ لأن العقل لا يأمر بما لا تصل إليه طاقة الإنسان وواضحٌ أن الفعل الأصل في ما تصل إليه طاقة الإنسان هو الأمر الذي به تتصرف سائر الأفعال ولذا كانت الفضيلة الأمرة بالخير وهي الفطنة فضيلة أصل يُلحق بها أصالة الرأي وهي ملكة جودة الرأي والحدق وجودة الحس وهما ملكتا الحكم اللتان سيأتي الكلام على الفرق بينهما قريباً على أنها فضائل ثانوية

إذا أُجيب على الأول بأن الفطنة هي ملكة حسن الرأي لا لأن حسن الرأي فعلها مباشرة بل لأنها تكمل هذا الفعل بواسطة الفضيلة الخاضعة لها وهي أصالة الرأي

وعلى الثاني بأن الحكم في ما يجب فعله يُنظر فيه إلى شيءٍ آخر أيضاً فقد يحكم إنسانٌ حكماً مستقيماً بوجوب فعل شيءٍ ولكن حكمه هذا لا ينفذ كما ينبغي فهو إنما يحصل له الكمال الأقصى متى أمر العقل كما ينبغي بما يجب فعله

وعلى الثالث بأن كل شيءٍ يُحكّم عليه بمبادئه وليس يُبحث عن شيءٍ بمبادئه لأنه متى أُدرِكت مبادئه لم يبق محلٌّ لفعل البحث بل يكون قد حصل المطلوب ولذلك كان حسن الرأي إلى فضيلةٍ واحدةٍ وجودة الحكم إلى فضيلتين فإن التمايز ليس يحصل بالمبادئ العامة بل بالمبادئ الخاصة ومن ثمه كان العلم الجدلي في النظريات واحداً في الجميع والعلوم البرهانية التي من شأنها الحكم على الأشياء تختلف باختلاف موضوعاتها. والحدق وجودة الحس يتمايزان بحسب الأصول المختلفة التي يُبنى عليها الحكم فإن الحدق يبني حكمه في ما يجب فعله على الشريعة العامة وجودة الحس تبني حكمها على الفطرة الطبيعية في ما تتناولها الشريعة العامة كما سيأتي لذلك مزيد بيان في  
ثا. ثا. مب ٥١ ف ٤

وعلى الرابع بأن التذكر والإدراك والعناية وكذا أيضاً الحيطة ودمائة الخلق

ونحوهما ليست فضائل مغايرة للفطنة بل هي بمثابة أركانٍ لها من حيث يقتضيها كلها كمال الفطنة. ويوجد أيضاً للفطنة أقسامٌ محلية أي أنواعٌ كالفطنة الاقتصادية والإدارية ونحوهما. إلا أن تلك الثلاثة تشبه أن تكون أجزاءً قوِّية للفطنة لأن نسبتها كنسبة التابع إلى الأصيل وسيأتي الكلام على ذلك في ثا. ثا. مب ٥١



### المبحثُ الثامنُ والخمسونُ

في التمايز بين الفضائل الخلقية والفضائل العقلية - وفيه خمسة فصول

ثم ينبغي النظر في الفضائل الخلقية وأولاً في التمايز بينها وبين الفضائل العقلية وثانياً في تمايزها باعتبار موضوعها وثالثاً في تمايز امهاتها عن سائرهما، أما الأول فالبحث فيه يدور على خمس مسائل . ١ هل كل فضيلةٍ خلقيةٌ . ٢ في أنّ الفضيلة الخلقية هل هي ممايزة للعقلية . ٣ في أنّ قسمة الفضيلة إلى عقلية وخلقية هل هي وافية . ٤ في أنّ الفضيلة الخلقية هل يجوز انفرادها عن العقلية . ٥ في أنّ الفضيلة العقلية هل يجوز بالعكس انفرادها عن الخلقية

### الفصلُ الأولُ

هل كل فضيلةٍ خلقيةٌ

يُنخِطُ إلى الأول بأن يقال: يظهر أنّ كل فضيلةٍ خلقيةٌ فان الفضيلة الخلقية تقال من الخلق أي العادة. ونحن نقدر أن نعتاد على أفعال جميع الفضائل. فإذاً كل فضيلةٍ خلقية

٢ وأيضاً قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٢ ب ٦ ان الفضيلة الخلقية ملكة انتخابية قائمة في الوسط الذهني. ويظهر أن كل فضيلةٍ ملكة انتخابية إذ نقدر أن نفعل أفعال كل فضيلة عن انتخاب ولأن كل فضيلة قائمة على نحو ما في الوسط الذهني كما سيحيء بيانه في مب ٦٤ ف ٢ و ٣ و ٤. فإذاً كل فضيلةٍ خلقيةٌ

٢ وأيضاً قال توليوس في خطابه «الفضيلة ملكةٌ على مثال الطبيعة موافقة

للعقل» ولما كان الغرض من كل فضيلة إنسانية خير الإنسان وجب أن تكون موافقة للعقل لأن خير الإنسان قائم بالمطابقة للعقل كما قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ ق ٤ مقا ٢٢. فإذا كل فضيلة خلقية

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الباب الأخير من الكتاب الأول من الخلقيات «ليس المراد من كلامنا على الأخلاق كون الإنسان حكيماً أو عاقلاً بل كونه حليماً أو عفيفاً». فإذا ليس الحكمة والتعقل خلقيين وهما مع ذلك فضيلتان كما تقدم في المبحث الآنف ف ٢. فإذا ليست كل فضيلة خلقية

والجواب أن يقال لا بد لوضوح هذه المسئلة من النظر في معنى الخلق فنعلم حينئذ ما هي الفضيلة الخلقية فالخلق له معنيان فقد يراد به العادة كقوله في أع ١٥ : ١ «لم تختنتوا على خلق (أي عادة) موسى فلا تستطيعون ان تخلصوا» وقد يراد به ميلٌ طبيعيٌّ أو أشبهه بالطبيعي إلى فعل شيءٍ وباعتبار هذا المعنى يُقال إنَّ للحيوانات العجم أيضاً بعض الأخلاق وعليه قوله في ٢ مكّا ١١ : ١١ «حملوا على الأعداء بخلق الأسود وصرعوهم» وقوله أيضاً في مز ٦٧ «المُسْكِن المتحدي الأخلاق بيتاً» وهذان المعنيان لا يختلف بهما اللفظ شيئاً عند اللاتين بخلافه عند اليونان فان «إيتوس» الذي يحاذيه عندنا mos أي الخلق قد يلفظ أوله طويلاً ويكتَب حينئذٍ بحرف «إيتا» وقد يلفظ قصيراً ويكتَب حينئذٍ بحرف «إيسيلون». والفضيلة الخلقية تقال من الخلق بمعنى الميل الطبيعي أو الأشبهه بالطبيعي إلى فعل شيءٍ وهذا المعنى يقرب منه المعنى الآخر أي معنى العادة لأن العادة تستحيل على نحوٍ ما إلى طبيعة وتُحدث ميلاً شبيهاً بالطبيعي وواضح ان الميل إلى الفعل من شأن القوة الشوقية التي تحرك جميع القوى إلى الفعل كما يتضح مما تقدم في مب ١٩ ف ١ ولذلك فليس كل فضيلة يقال لها خلقية بل إنما يقال ذلك للفضيلة التي محلها القوة الشوقية فقط

إذاً أُجيب على الأول بأن ذلك الاعتراض إنما ينهض على الخلق باعتبار دلالاته على العادة وعلى الثاني بأنه يجوز فعل كل فعلٍ من أفعال الفضيلة عن انتخاب واما الانتخاب المستقيم فانما يفعله الفضيلة التي محلها القوة الشوقية من النفس فقط فقد مرّ في مب ١٣ ف ١ ان الانتخاب فعل القوة الشوقية فإذا الملكة الشوقية التي هي مبدأ الانتخاب هي التي تستكمل بها دون سواها القوة الشوقية وان جاز تعلق الانتخاب بأفعال الملكات الأخر

وعلى الثالث بأن الطبيعة هي مبدأ الحركة كما في الطبيعيات ك ٣ م ٣ والتحريك إلى الفعل خاصٌ بالقوة الشوقية. فالتشبه إذن الطبيعة في موافقة العقل خاصٌ بالفضائل القائمة في القوة الشوقية

### الفصل الثاني

في أنّ الفضيلة الخلقية هل هي مميّزة للفضيلة العقلية

يُنخِطَى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أنّ الفضيلة الخلقية ليست مميّزة للفضيلة العقلية فقد قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١ ب ٢١ «الفضيلة هي صناعة حسن السلوك» والصناعة فضيلة عقلية. فالفضيلة الخلقية إذن ليست مميّزة للفضيلة العقلية

٢ وأيضاً ان كثيرين أخذوا العلم في حدّ الفضائل الخلقية فقد حدّ بعضهم الثبات بأنه علم أو ملكة ما ينبغي أو لا ينبغي الاستقرار عنده وبعضهم حدّ القداسة بأنها علمٌ يجعل صاحبه أميناً وحافظاً ما يجب لله. والعلم فضيلة عقلية. فإذاً ليس يجب تمييز الفضيلة الخلقية عن العقلية

٣ وأيضاً قال اوغسطينوس في مناجاة نفسه ك ١ ب ٦ «الفضيلة دستورٌ سديد وكامل» وهذا يرجع إلى الفضيلة العقلية كما في الباب الأخير من

ك ٦ من الخلقيات. فإذا ليست الفضيلة الخلقية ممايزة للفضيلة العقلية

٤ وأيضاً ليس شيء ممايزاً لما يؤخذ في حدّه. والفضيلة العقلية تؤخذ في حد الفضيلة الخلقية فقد قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٢ ب ٦ «الفضيلة الخلقية ملكة انتخابية قائمة في الوسط بدستور معين على حسب ما يعينه الحكيم» وهذا الدستور المستقيم الذي يعين وسط الفضيلة الخلقية يرجع إلى الفضيلة العقلية كما في الباب الأخير من ك ٦ من الخلقيات. فالفضيلة الخلقية إذن ليست ممايزة للعقلية

لكن يعارض ذلك قوله في الباب الأخير من ك ١ من الخلقيات «تتقسم الفضيلة باعتبار هذا الفرق لأننا نقول ان بعض هذه الفضائل عقلية وبعضها خلقية»

والجواب أن يُقال إنَّ المبدأ الأول لجميع الأفعال الإنسانية هو العقل وما عداه من المبادئ أيّاً كان فإنه ينقاد نوعاً ما للعقل لكن ليس على نحوٍ واحدٍ فان بعضها ينقاد لأمره مطلقاً دون أدنى معارضة كأعضاء البدن إذا كانت موجودة معاً على حالتها الطبيعية لأنه متى أمر العقل اليد أو الرجل تحركت بداهةً إلى الفعل وعلى هذا قول الفيلسوف في السياسة ك ١ ب ٣ «النفس تدبر البدن بسلطانٍ مطلق» أي كتدبير السيد لعبده الذي ليس له حق على معارضته. إذا تمهّد ذلك فبعضهم ذهب إلى أن جميع ما في الإنسان من المبادئ الفعلية هو كذلك بالنسبة إلى العقل ولو صح هذا لكان كافياً لكمال العقل في حسن الفعل ولاستلزم كون محل الفضيلة هو العقل فقط إذ إنما هي ملكة نستكمل بها لحسن الفعل فتكون كل الفضائل عقلية وهذا مذهب سقراط الذي قال ان جميع الفضائل حكّم على ما في الباب الأخير من ك ٦ من الخلقيات ولهذا كان يقول ان الإنسان لا يمكن أن يخطأ مع العلم بل كل من يخطأ فانما يخطأ لجهله. على أن هذا القول مبنيٌّ على تقدير أمرٍ باطل لأن القوة الشوقية لا تعنو لأمر العقل مطلقاً بل مع



نوعٍ من المعارضة ولهذا قال الفيلسوف في السياسة ك ١ ب ٣ «العقل يلي أمر القوة الشوقية بسُلطانٍ سياسي» أي بالسلطان الذي يلي به وإلِ أمر الأحرار الذين لهم أن يعارضوا في بعض الأشياء وعلى هذا قول اوغسطينوس في كلامه على مز ١١٨ : ١٢ «قد يتقدم العقل أحياناً فيبطئ حدوث المعلول أولاً يحدث أصلاً» من حيث أنه قد يحدث بانفعالات الجزء الشوقي أو ملكاته أن يتعطل استعمال العقل في بعض الأحوال الجزئية وبهذا الاعتبار يصدق على نحو ما قال سقراط من أنه لا يقع الخطأ مع العلم إذا أُريد بالعلم ما يشمل استعمال العقل في المنتخبات الجزئية فليس يشترط إذاً لحسن فعل الإنسان حسن استعداد العقل فقط بملكة الفضيلة العقلية بل حسن استعداد القوة الشوقية أيضاً بملكة الفضيلة الخلقية فإذاً كما أن الشوق ممايز للعقل كذلك الفضيلة الخلقية ممايزة للفضيلة العقلية وعلى هذا فكما أن الشوق مبدأً للفعل الإنساني باعتبار اشتراكه في العقل نوعاً من الاشتراك كذلك الملكة الخلقية تتضمن حقيقة الفضيلة باعتبار موافقتها للعقل

إذاً أُجيب على الأول بأن اوغسطينوس يطلق بالاجمال الصناعة على كل دستورٍ سديد فيدخل فيها أيضاً الفطنة التي هي دستورٌ للمفعولات كما أن الصناعة دستورٌ سديدٌ للمصنوعات وعلى هذا فقولُهُ ان الفضيلة هي صناعة حسن السلوك يصدق بالذات على الفطنة وبالمشاركة على سائر الفضائل باعتبار كون الفطنة مدبرة لها

وعلى الثاني بأن تلك الحدود على اختلاف واضعها صادرةٌ عن مذهب سقراط فيجب تفسيرها على ما تقدم في الجواب السابق من الكلام على الصناعة

وكذا يجاب على الثالث

وعلى الرابع بأن قيد الدستور السديد الذي يقال باعتبار الفطنة ليس يؤخذ

في حد الفضيلة الخلقية على أنه ركنٌ ذاتيٌّ لها بل باعتبار ان جميع الفضائل الخلقية توصف به بطريق المشاركة من حيث ان الفطنة تدبر جميع الفضائل

### الفصلُ الثالثُ

في أن قسمة الفضيلة إلى خلقية وعقلية هل هي واقية

يُنخِطُ إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن قسمة الفضيلة الإنسانية إلى خلقية وعقلية غير واقية فان الفطنة في ما يظهر واسطةً بين الفضيلة الخلقية والعقلية فهي تُجَعَل في عداد الفضائل العقلية كما في الخلقيات ك ٦ ب ٣ و ٥ وتجعل أيضاً من الجميع بالعموم في عداد أمهات الفضائل الأربع التي هي خلقية كما سيأتي بيانه في مب ٦١ ف ١. فإذا قسمة الفضيلة إلى عقلية وخلقية دون جعل واسطةٍ بينهما ليست واقية

٢ وأيضاً ان الامساك والثبات والصبر أيضاً لا تُعدُّ من الفضائل العقلية وهي أيضاً ليست فضائل خلقية إذ ليست وسائط بين الانفعالات بل تتزايد فيها الانفعالات. فإذا قسمة الفضيلة عقلية وخلقية ليست واقية

٣ وأيضاً ان الايمان والرجاء والمحبة فضائل. ولكنها ليست فضائل عقلية فان الفضائل العقلية خمسٌ فقط وهي العلم والحكمة والفطنة والصناعة كما مرَّ في مب ٥٧ ف ٢ و ٣ و ٤ وليست أيضاً فضائل خلقية إذ لا تتعلق بالانفعالات التي تتعلق بها على الوجه الأخص الفضيلة الخلقية. فإذا قسمة الفضيلة إلى فضائل عقلية وخلقية ليست واقية

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك ٢ ب ١ ان الفضيلة فضيلتان عقلية وخلقية

والجواب أن يُقال إنَّ الفضيلة الإنسانية ملكة يستكمل بها الإنسان لحسن الفعل. ومبدأ الأفعال الإنسانية في الإنسان لا يعدو امرين وهما العقل والشوق

إذ هما المحركان في الإنسان كما في كتاب النفس ٣ م ٤٨ وما يليه فإذا كل فضيلة إنسانية يجب أن تكون مكملة لأحد هذين المبدئين فان كانت كاملاً للعقل النظري أو العملي فهي عقلية أو كاملاً للقوة الشوقية فهي خلقية فيلزم عن ذلك ان كل فضيلة إنسانية لا تعدو أن تكون عقلية أو خلقية

إذا أُجيب على الأول بأن الفطنة باعتبار ماهيتها فضيلة عقلية ولكنها باعتبار موضوعها تشارك الفضائل الخلقية لأنها دستورٌ سديدٌ للمفعولات كما مرَّ في مب ٥٧ ف ٤ وبهذا الاعتبار تُجَعَل في جملة الفضائل الخلقية

وعلى الثاني بأن الامساک والثبات ليسا كمالين للقوة الشوقية الحسية يدل على ذلك ان صاحبهما تكثر عنده الانفعالات المتطرفة فلو كان الشوق الحسي مستكماً بملكة تجعله موافقاً للعقل لما كان الأمر كذلك ولكنهما كمالان للقوة العقلية التي تنفي بهما الانفعالات لئلا ينحط شأنها إلا انهما ليسا فضيلتين لأن الفضيلة العقلية التي تجعل العقل مستقيماً من جهة الخلقيات لا بد أن يتقدمها شوقٌ مستقيمٌ إلى الغاية حتى يستقيم بذلك العقل من جهة المبادئ أي الغايات التي عليها يبني قياسه وليس شيءٌ من ذلك في ذي الامساک وذي الثبات. وأيضاً فان الفعل الصادر عن قوتين لا يمكن أن يكون كاملاً ما لم تكن كلتا القوتين مستكماً بالملكة المقتضاه لذلك كما أن الفاعل الذي يفعل بالة لا يصدر عنه فعلٌ كاملٌ إذا لم يكن استعداد الآلة حسناً ولو كان الفاعل الأصيل كاملاً وعلى هذا فإذا لم يكن الشوق الحسي الذي تحركه القوة العقلية كاملاً لا يصدر عنه فعلٌ كاملٌ ولو كانت القوة العقلية كاملة فلا يكون مبدأ الفعل فضيلة ولذلك فالامساک عن الملاذ والثبات في الشدائد ليسا فضيلتين بل شيئاً أدنى من الفضيلة كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٧ ب ١ و ٩

وعلى الثالث بان الايمان والرجاء والمحبة أعلى من الفضائل الإنسانية لأنها

فضائل في الإنسان من حيث جُعلَ مشتركاً في النعمة الإلهية

### الفصلُ الرابعُ

في أنَّ الفضيلة الخلقية هل يجوز انفرادها عن الفضيلة العقلية

يُنخَطَى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أنَّ الفضيلة الخلقية يجوز انفرادها عن الفضيلة العقلية لأن الفضيلة الخلقية «ملكةً على مثال الطبيعة موافقة للعقل» كما قال توليوس في ك ٢ من الاختراع. والطبيعة وان وافقت عقلاً محرراً أعلى لا يجب اتصاله بها في واحدٍ بعينه كما هو ظاهرٌ في الموجودات الطبيعية الغير الناطقة. فيجوز إذاً أن يوجد في إنسانٍ فضيلة خلقية على مثال الطبيعة باعثة على موافقة العقل وان لم يكن عقل ذلك الإنسان مستكماً بالفضيلة العقلية

٢ وأيضاً ان الإنسان يستكمل له بالفضيلة العقلية استعمال العقل. وقد يتفق لمن يكون استعمال العقل ضعيفاً عندهم أن يكونوا ذوي فضيلة وحائزين رضى الله. فيظهر إذن أنه يجوز انفراد الفضيلة الخلقية عن الفضيلة العقلية

٣ وأيضاً ان الفضيلة الخلقية تميل بصاحبها إلى حسن الفعل. ولبعض الناس ميلٌ طبيعي إلى حسن الفعل حتى من دون حكم العقل. فإذاً يجوز انفراد الفضائل الخلقية عن الفضيلة العقلية

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في أدبياته ك ١٢ ب ١ «ان سائر الفضائل إذا لم تفعل بالفتنة ما تشاق إليه لا يمكن أن تكون فضائل» والفتنة فضيلة عقلية كما تقدم في المبحث الأنف ف ٤. فإذاً لا يمكن انفراد الفضائل الخلقية عن الفضائل العقلية

والجواب أن يُقال إنَّ الفضيلة الخلقية يجوز انفرادها عن بعض الفضائل العقلية كالحكمة والعلم والصناعة إلا أنه يمتنع انفرادها عن التعقل والفتنة اما امتناع انفراد الفضيلة الخلقية عن الفتنة فلأن الفضيلة الخلقية ملكة انتخابية

أي فاعلة لحسن الانتخاب ولا بد لحسن الانتخاب من أمرين أحدهما قصد الغاية على ما ينبغي وهذا يتم بالفضيلة الخلقية التي تميل بالقوة الشوقية إلى الخير الموافق للعقل وهو الغاية المقتضاة والثاني أن يعتمد الإنسان على وجهٍ مستقيم إلى الوسائط المؤدية إلى الغاية وهو لا يتم إلا بالعقل الذي يشير ويحكم ويأمر على وجهٍ مستقيم وهذا يرجع إلى الفطنة وما يلحقها من الفضائل كما مرَّ في المبحث الآنف ف ٤ و ٥ و ٦ فإذا تمتع انفراد الفضيلة الخلقية عن الفطنة. وهكذا يمتنع أيضاً انفرادها عن التعقل إذ بالتعقل تُدرَك المبادئ الفطرية في النظريات والعمليات وعلى هذا فكما أن الدستور السديد في النظريات باعتبار صدوره عن المبادئ الفطرية يجب أن يكون مسبوqاً بتعقل المبادئ كذلك الفطنة أيضاً لكونها دستوراً سديداً للمفعولات

إذا أُجيب على الأول بأن ميل الطبيعة في الموجودات الغير الناطقة يحصل دون انتخاب فليس العقل شرطاً ضرورياً له وأما ميل الفضيلة الخلقية فإنما يحصل مع انتخاب فلا بدّ لكماله من استكمال العقل بالفضيلة العقلية

وعلى الثاني بأن صاحب الفضيلة لا يجب أن يكون استعمال العقل قوياً فيه بالنسبة إلى كل شيء بل بالنسبة إلى ما يجب فعله بحسب الفضيلة فقط وهكذا يكون استعمال العقل قوياً في كل ذي فضيلة والذي تظهر عليهم السذاجة لخلوّهم من الدهاء العالمي يجوز أن يكونوا ذوي فطنة كقوله في متى ١٠ : ١٦ «كونوا حكماء كالحيات وبسطاء كالحمّام»

وعلى الثالث بأن الميل الطبيعي إلى خير الفضيلة هو بدءٌ للفضيلة وليس فضيلة كاملة فان هذا الميل كلما كان أكمل جاز أن يكون أشدَّ خطراً ما لم يصاحبه العقل المستقيم الذي به يحصل الانتخاب المستقيم لما يلائم الغاية المقتضاة كالفرس الراكض إذا كان أعمى فانه كلما زاد ركضاً كان أشدَّ عثاراً وناله جراحٌ أكثر.

ولذلك فالفضيلة الخلقية وإن لم تكن عقلاً مستقيماً كما قال سقراط إلا أنها ليست موافقة فقط للعقل المستقيم من حيث تميل بصاحبها إلى ما يطابقه كما قال الأفلاطونيون بل يجب أيضاً أن تكون مقارنة له كما قال أرسطو في الباب الأخير من ك ٦ من الخلقيات

### الفصل الخامس

في أنّ الفضيلة العقلية هل يجوز انفرادها عن الفضيلة الخلقية

يُنْتَخَبُ إلى الخامس بأن يقال: يظهر أنّ الفضيلة العقلية يجوز أن تتفرد عن الفضيلة الخلقية لأن كمال المتقدم لا يتوقف على كمال المتأخر. والعقل متقدم على الشوق الحسي ومحرك له. فإذا الفضيلة العقلية التي هي كمال للعقل لا تتوقف على الفضيلة الخلقية التي هي كمال للقوة الشوقية. فإذا يجوز انفرادها عنها

٢ وأيضاً ان الخلقيات هي موضوع الفطنة كما أن المصنوعات هي موضوع الصناعة. والصناعة يجوز انفرادها عن موضوعها كأنفراد الصانع عن الحديد. فإذا كذلك يجوز انفراد الفطنة عن الفضائل الخلقية مع كونها أشد مقارنة لها من سائر الفضائل العقلية في ما يظهر

٣ وأيضاً ان الفطنة فضيلة «مستقيمة الرأي» كما في الخلقيات ك ٦ ب ٩. وكثير ممن ليس فيهم فضائل خلقية مستقيمة الرأي. فيجوز إذن انفراد الفطنة عن الفضيلة الخلقية

لكن يعارض ذلك ان إرادة فعل القبيح مقابلة أصالةً للفضيلة الخلقية وليست مقابلة لما يجوز انفراده عن الفضيلة الخلقية. والخطأ الاختياري مقابل للفطنة كما في الخلقيات ك ٦ ب ٥. فيمتنع إذن انفراد الفطنة عن الفضيلة الخلقية

والجواب أن يُقال إنّ ما عدا الفطنة من الفضائل العقلية يجوز انفراده عن الفضيلة الخلقية واما الفطنة فيمتنع انفرادها عنها وتحقيق ذلك ان الفطنة دستور

سديد للمفعولات ليس بالمعنى الكلي فقط بل أيضاً بالمعنى الجزئي الذي فيه تحصل الأفعال والدستور السديد يقتضي من قبله مبادئ يصر عنها. والدستور الذي يتعلق بالجزئيات لا يجب أن يصدر عن المبادئ الكلية فقط بل عن المبادئ الجزئية أيضاً اما المبادئ الكلية فيحكم الإنسان عليها حكماً مستقيماً بإدراك المبادئ الفطري الذي به يدرك الإنسان أنه لا ينبغي فعل شيء من الشر أو بعلم عملي أيضاً إلا أن هذا لا يكفي لاستقامة حكمه على الجزئيات فقد يحدث أحياناً أن هذا المبدأ الكلي المدرك بالفطرة أو بالاكْتساب يفسد في بعض الأفعال الجزئية بانفعال ما كما أن صاحب الشهوة إذا تغلبت عليه شهوته يرى ما يشتهيهِ خيراً ولو كان منافياً للحكم العقلي الكلي ولهذا فكما أن الإنسان يستعد لاستقامة الحكم على المبادئ الكلية بالتعقل الفطري أو بملكة العلم كذلك لا بدّ لاستقامة حكمه على المبادئ الكلية الجزئية للمفعولات التي هي الغايات من استكمالهِ ببعض الملكات التي بها تصير استقامة الحكم على الغاية طبيعية له على نحو ما وهذا يتم بالفضيلة الخلقية لأن صاحب الفضيلة يحكم على غاية الفضيلة حكماً مستقيماً لأن كلاً يرى الغاية على حسب حاله كما في الخلقيات ك ٣ ب ٥ فإذا لا بد لدستور المفعولات السديد الذي هو الفطنة أن يكون الإنسان ذا فضيلة خلقية

إذا أُجيب على الأول بأن العقل باعتبار تصوّره الغاية متقدّم على الشوق إليها إلا أن الشوق إلى الغاية متقدّم على العقل باعتبار استدلاله لانتخاب الوسائط المؤدية إليها وهذا يرجع إلى الفطنة كما أن تعقل المبادئ في النظريات أيضاً مبدأ للقياس العقلي

وعلى الثاني بأن حكماً على الصناعات بالحسن أو القبح لا يُعْتَبَر بحسب استعداد شوقنا كحكماً على الغايات التي هي مبادئ الخلقيات بل بحسب نظر العقل

فقط ولذلك فالصناعة لا تقتضي الفضيلة المكتملة الشوق كما تقتضيها الفطنة  
وعلى الثالث بأن الفطنة ليست مستقيمة الرأي فقط بل مستقيمة الحكم والأمر أيضاً وهذا  
يستحيل ما لم يرتفع مانع الانفعالات المفسدة لحكم الفطنة وأمرها وهذا يتم بالفضيلة الخلقية



### المبحث التاسع والخمسون

في تمايز الفضائل الخلقية بالنسبة إلى الانفعالات - وفيه خمسة فصول

ثم يجب النظر في تمايز الفضائل الخلقية. ولكون الفضائل الخلقية التي تدور على الانفعالات تتمايز  
بحسب اختلاف الانفعالات يجب النظر أولاً بالأجمال في نسبة الفضيلة إلى الانفعال وثانياً في تمايز الفضائل  
الخلقية باعتبار الانفعالات. أما الأول فالبحث فيه يدور على خمس مسائل . ١ في أن الفضيلة الخلقية هل هي  
انفعال . ٢ هل يجوز مجامعتها للانفعال . ٣ هل يجوز مجامعتها للألم . ٤ هل تدور كل فضيلة خلقية على  
الانفعالات . ٥ هل يمكن وجود فضيلة خلقية دون انفعال

### الفصل الأول

في أن الفضيلة الخلقية هل هي انفعال

يُنْتَخَبُ إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الفضيلة الخلقية انفعال لأن الوسط مجانس  
للأطراف. والفضيلة الخلقية وسط بين الانفعالات. فهي إذن انفعال

٢ وأيضاً ان الفضيلة والرذيلة لتضادّهما مندرجتان تحت جنسٍ واحدٍ. وبعض الانفعالات  
يقال لها رذائل كالحسد والغضب. فإذا كذلك بعض الانفعالات فضائل

٣ وأيضاً ان الرحمة انفعالٌ إذ هي ألمٌ من شر الغير كما مرّ في مب ٣٥ ف ٨. وقد دعاها  
شيشرون الخطيب المصقع فضيلةً كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ٩ ب ٥. فإذا يجوز أن  
يكون الانفعال فضيلة خلقية



لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك ٢ ب ٥ «ليست الانفعالات فضائل ولا شروراً»

والجواب أن يقال يمتنع أن تكون الفضيلة الخلقية انفعالاً وبيان ذلك من ثلاثة وجوهٍ أما أولاً فلأن الانفعال حركة للشوق الحسي كما مرّ في مب ٢٢ ف ٣ والفضيلة الخلقية ليست حركة بل مبدأ للحركة الشوقية لكونها ملكة. وأما ثانياً فلأن الانفعالات لا تتضمن في أنفسها حقيقة الخير أو الشر لأن خير الإنسان أو شره إنما يكون باعتبار العقل فلها إذن نسبة إلى الخير وإلى الشر بحسب ملاءمتها أو منافرتها للعقل أما الفضيلة فيمتنع فيها ذلك إذ ليس لها نسبة إلا إلى الخير فقط كما مرّ في مب ٥٥ ف ٣. وأما ثالثاً فلأنه إذا سلمنا أن لبعض الانفعالات نسبة إلى الخير فقط أو إلى الشر فقط باعتبار ما إلا أن حركة الانفعال من حيث هو انفعالٌ تبتدئ في الشوق وتنتهي في العقل الذي ينعطف الشوق إلى مطابقته وأما حركة الفضيلة فإنها بعكس ذلك تبتدئ في العقل وتنتهي في الشوق باعتبار تحركها من العقل ومن ثمّ قيل في حد الفضيلة الخلقية أنها «ملكة انتخابية قائمة في الوسط بدستورٍ معيّن على حسب ما يعينه الحكيم»

إذا أُجيب على الأول بأن الفضيلة ليست وسطاً بين الانفعالات بماهيتها بل بأثرها أي لأنه بها يحصل الحال المتوسط بين الانفعالات

وعلى الثاني بأنه ان أريد بالرديلة الملكة الباعثة صاحبها على فعل الشر فواضح ان ليس شيء من الانفعالات رذيلةً وأما ان أريد بها الخطيئة التي هي الفعل المُنكر فلا يمتنع أن يكون الانفعال رذيلةً وان يؤثر بعكس ذلك في فعل الفضيلة باعتبار منافاة الانفعال للعقل أو موافقته لفعله وعلى الثالث بأن معنى قولهم الرحمة فضيلةٌ أنها فعل الفضيلة من حيث ان «تلك الحركة النفسانية تخدم العقل أي متى كانت بحيث يُرعى معها العدل سواءً

استُعْمِلت في التفضل على المحتاج أو في المغفرة للتائب» كما قال اوغسطينوس في الموضوع المشار إليه في الاعتراض. اما أن أريد بالرحمة ملكة بها يستكمل الإنسان ليرأف على مقتضى العقل فلا يمتنع أن تكون بهذا المعنى فضيلةً وقس عليها ما يشبهها من الانفعالات

### الفصلُ الثَّاني

في أنَّ الفضيلة الخلقية هل يجوز مجامعتها للانفعال

يُتَخَطَّى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أنَّ الفضيلة الخلقية لا يجوز أن تجامع الانفعال فقد قال الفيلسوف في الجدل ك ٤ ب ٥ «الحليم من لا يفعل والصبور من يفعل ولا يجزع» وقس على ذلك سائر الفضائل الخلقية. فإذا كل فضيلة خلقية مجردة عن الانفعال

٢ وأيضاً ان الفضيلة ملكة نفسانية مستقيمة كصحة البدن كما في الطبيعيات ك ٧ م ١٧ فيظهر إذن ان الفضيلة صحةً للنفس كما قال تولىوس في المسائل التسكولانية ك ٤. والانفعالات النفسانية يقال لها أمراضٌ للنفس كما قال تولىوس في الموضوع المتقدم ذكره. والصحة لا تجتمع مع المرض. فكذا الفضيلة أيضاً لا تجتمع مع الانفعال النفساني

٣ وأيضاً ان الفضيلة الخلقية تقتضي كمال استعمال العقل حتى في الجزئيات وهو يتعطل أيضاً بالانفعالات فقد قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٦ ب ٥ «الذات تفسد حكم الفطنة». وقال سلوستيوس في كتاب كاتيلينا «لا يسهل على العقل إدراك الحق حيث يتشوّش بها» أي بالانفعالات النفسانية. فيمتنع إذن مجامعة الفضيلة الخلقية للانفعال

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ٦ «متى فسدت الإرادة فسدت هذه الحركات» أي حركات الانفعالات «ومتى استقامت لم

تكن هذه الحركات براءً من الذنب فقط بل كانت محمودة أيضاً» والفضيلة الخلقية لا تتنافى شيئاً محموداً. فهي إذن لا تتنافى الانفعالات بل يمكن مجامعتها لها

والجواب أن يُقال إنَّ هذه المسئلة اختلف فيها الرواقيون والمشأؤون كما روى اوغسطينوس في مدينة الله ك ٩ ب ٤ فمنع الرواقيون وجود الانفعالات النفسانية في الحكيم أو ذي الفضيلة وأجازه المشأؤون أشياع أرسطو كما قال اوغسطينوس في الموضوع المتقدم ذكره إذا زُدت الانفعالات إلى الوسط على أن هذا الخلاف لفظي لا حقيقي كما قال اوغسطينوس أيضاً في الموضوع المذكور فان الرواقيين لعدم تفرقتهم بين الشوق العقلي الذي هو الإرادة والشوق الحسي الذي ينقسم إلى غضبية وشهوانية لم يفرقوا بين الانفعالات النفسانية وسائر الأهواء البشرية في أنَّ الانفعالات النفسانية حركات للشوق الحسي وما عداها من الاهواء حركات للشوق العقلي الذي يقال له الإرادة كما فرق بينها في ذلك المشأؤون بل إنما فرقوا بينها في أنَّ الانفعالات تطلق عندهم على جميع الأهواء المنافية للعقل فان حصلت عن نظر وروية امتنع وجودها في الحكيم أو ذي الفضيلة وان حصلت بالبداهة جاز حدوثها في ذي الفضيلة. لأنَّ «مرئيات العقل التي يسمونها صوراً خيالية قد تقع أحياناً في النفس اضطراراً ومتى حصلت عن أمورٍ مخيفة حركة بالضرورة نفس الحكيم بحيث تفرق قليلاً من الخوف أو تتقبض من الألم وكلاهما مشوش للعقل الذي ليس مع ذلك يقرّر هذا ويرضى به» كما رواه اوغسطينوس في مدينة الله ك ٩ ب ٤ عن أولوس جيلوس. فان أريد بالانفعالات الاهواء الغير المرتبة امتنع وجودها في ذي الفضيلة بمعنى أن يكون بعد التروي راضياً بها كما قال الرواقيون وان أريد بها حركات الشوق الحسي على الإطلاق جاز وجودها في ذي الفضيلة باعتبار كونها مرتبة من العقل وعلى هذا قول ارسطو في الخلقيات ك ٢ ب ٣ «لم يُصب من قال بأن الفضائل هي عدم

انفعالات وسكونات لأن هذا قولٌ مطلقٌ بل كان يجب أن يقول أيضاً بأنها سكونات من الانفعالات التي تحدث كما لا ينبغي ومتى لا ينبغي»

إذاً أجيب على الأول بأن الفيلسوف أورد هذا المثال كما أورد كثيراً غيره في كتب المنطق لا بناءً على مذهبه بل بناءً على مذهب غيره فمذهب الرواقيين ان الفضائل لا تجتمع مع الانفعالات النفسانية وهذا قد أبطله الفيلسوف بقوله في الموضوع المتقدم ذكره ان الفضائل ليست عدم انفعالات. ويجوز أن يكون المراد بقوله الحليم لا يفعل انه لا يفعل انفعالاتاً غير مرتب

وعلى الثاني بأن تلك الحجة وجميع ما يشبهها من الحجج التي أوردها على ذلك تؤيوس في الموضوع المشار إليه في الاعتراض إنما تنهض على الانفعالات بمعنى الاهواء الغير المرتبة وعلى الثالث بأن الانفعال السابق حكم العقل إذا تغلب على العقل فرضي به عطل رأيه وحكمه أما إذا كان لاحقاً له على أنه حاصلٌ بأمر العقل فإنه يساعد على انفاذ أمره

### الفصل الثالث

هل تجوز مجامعة الفضيلة الخلقية للألم

يُنخِطُ إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الفضيلة الخلقية لا يجوز أن تجامع الألم فان الفضائل هي آثار الحكمة كقوله في حك ٨: ٧ «لأنها (أي الحكمة الإلهية) تعلم العفة والعدل والفتنة والقوة» وقد قيل بعد ذلك «ليس في معاشره الحكمة مرارة» فيمتنع إذن مجامعة الفضائل للألم ٢ وأيضاً ان الألم يمنع من الفعل كما يظهر من قول الفيلسوف في الخلقيات ك ٧ ب ١٣ وك ١٠ ب ٥ وما يمنع من الفعل الصالح ينافي الفضيلة. فالألم إذن ينافي الفضيلة

٣ وأيضاً ان الألم مرض للنفس كما قال توليوس في المسائل التسكولانية ك ٤. ومرض النفس يضاد الفضيلة التي هي صلاح حال النفس. فالألم إذن مضادٌ للفضيلة فلا يجوز اجتماعهما لكن يعارض ذلك ان المسيح كان كاملاً بالفضيلة. وقد وجد فيه الألم فقد قال في متى ٢٦: ٣٨ «نفسى حزينة حتى الموت» فيجوز إذن مجامعة الألم للفضيلة

والجواب أن يُقال إنَّ الرواقيين جعلوا في نفس الحكيم ثلاثة إِبْتِنْيَاس أي ثلاثة انفعالات محمودة بدلاً من ثلاثة انفعالات مذمومة كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ٨ فجعلوا فيه اللذة بدل الشره والسرور بدل الطرب والاحتراس بدل الجبن اما بدل الألم فمنعوا أن يكون في نفسه شيء لوجهين . الأول كون الألم يتعلق بالشر الذي حدث وهم يمنعون حدوث شرٍ للحكيم لأنهم زعموا انه كما أن خير الإنسان منحصرٌ في الفضيلة وهو ليس في شيء من الخيرات البدنية كذلك شره منحصرٌ في الرذيلة التي يمتنع وجودها في ذي الفضيلة إلا أن هذا باطلٌ أولاً لأنه لما كان الإنسان مركباً من نفسٍ وجسدٍ كان ما يعين على حفظ حيوة البدن خيراً للإنسان لكن ليس خيره الأعظم إذ قد يسيء استعماله فكان الشر المضادٌ لهذا الخير يجوز أن يوجد في الحكيم ويُحدث ألماً معتدلاً. وثانياً لأنه وان امكن أن يكون ذو الفضيلة براءً من الكبائر إلا أنه ليس أحدٌ براءً من الصغائر كقوله في ١ يو ٨ : ١ «ان قلنا ان ليس فينا خطيئةً فانما نضلُّ أنفسنا». وثالثاً لأن ذا الفضيلة وان لم يكن فيه خطيئةً فربما كان فيه خطيئةً حيناً ما فيتألم من ذلك تألماً محموداً كقوله في ٢ كور ٧ : ١٠ «الغم بحسب رضى الله ينشئُ توبةً للخلاص». ورابعاً لأنه يجوز أيضاً أن يتألم محموداً من خطيئة الغير وعلى هذا فالفضيلة الخلقية تحتمل معها الألم كما تحتمل معها سائر الانفعالات المعتدلة بالعقل . والثاني كون الألم يتعلق بالشر الحاضر والجبن يتعلق بالشر المستقبل

كما أن اللذة تتعلق بالخير الحاضر والشوق يتعلق بالخير المستقبل والتذاذ الإنسان بالخير الحاصل أو شوقه إلى تحصيل الخير الغير الحاصل أو احتراسه أيضاً من الشر المستقبل يجوز أن يرجع إلى الفضيلة اما انكسار نفس الإنسان بالشر الحاضر مما يحصل بالألم فيظهر انه مضافاً مطلقاً للعقل فيمتنع مجامعته للفضيلة. على أن هذا أيضاً باطلٌ فمن الشرور ما يجوز أن يكون حاضراً عند ذي الفضيلة كما تقدم في الفصل الآنف ويكرهه العقل فيتبع الشوق الحسي كراهية العقل في تألمه من ذلك الشر لكن على وجه معتدلٍ بحسب حكم العقل. وموافقة الشوق الحسي للعقل ترجع إلى الفضيلة كما تقدم في الفصلين السابقين فالألم المعتدل إذن مما يجب التألم منه يرجع إلى الفضيلة كما قال الفيلسوف أيضاً في الخليقات ك ٢ ب ٦ و ٧ وهو مفيدٌ أيضاً في اجتناب الشرور فكما أن اللذة تدعو إلى التماس الخيرات بأعظم نشاط كذلك الألم يدعو إلى اجتناب الشرور بأشد عزيمة. إذا تقرر ما تقدم وجب القول بأن الألم مما يوافق الفضيلة لا يمكن مجامعته للفضيلة لأن الفضيلة تلتذ في ما يوافقها واما ما ينافيها بوجهٍ من الوجوه فتتألم منه على وجه معتدلٍ

إذا أُجيب على الأول بأن مفاد تلك الآية ان الحكيم ليس يتألم من الحكمة لكنه يتألم مما يمنع منها ولذا لم يكن محلّاً للألم في السعداء لامتناع أن يكون فيهم مانعٌ من الحكمة

وعلى الثاني بأن الألم يمنع من الفعل الذي نتألم منه ولكنه يساعد على انفاذ تلك الأفعال التي بها يُجتنب الألم بأعظم نشاط

وعلى الثالث بأن الألم المفرط مرضٌ للنفس واما الألم المعتدل فيرجع إلى صلاح حالها في هذه العاجلة

### الفصلُ الرَّابِعُ

هل تدور كل فضيلة خلقية على الانفعالات

يُنْتَخَبُ إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن مدار كل فضيلة خلقية على الانفعالات فقد قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٢ ب ٣ «ان مدار الفضيلة الخلقية على اللذات والآلام». واللذة والألم انفعالات كما مرَّ في مب ٣١ ف ١ ومب ٣٥ ف ١. فإذا كل فضيلة خلقية فمدارها على الانفعالات ٢ وأيضاً ان الناطق بالمشاركة هو محل الفضائل الخلقية كما في الباب الأخير من ك ١ من الخلقيات. وهذا الجزء من النفس هو محلُّ الانفعالات كما مرَّ في مب ٢٢ ف ٣. فإذا كل فضيلة خلقية فمدارها على الانفعالات

٣ وأيضاً ان كل فضيلة خلقية يجوز أن يكون فيها انفعال فإذا اما ان جميع الفضائل الخلقية تدور على الانفعالات أو ليس شيء منها كذلك. وبعضها يدور على الانفعالات كالشجاعة والعفة كما في الخلقيات ك ٣ ب ٦ و ١٠. فإذا جميع الفضائل الخلقية تدور على الانفعالات لكن يعارض ذلك ان العدل فضيلة خلقية «وليس مداره على الانفعالات» كما في الخلقيات ك ٥ ب ١ و ٢ و ٣ و ٤

والجواب أن يُقال إنَّ الفضيلة الخلقية كمالٌ للجزء الشوقي من النفس لكونها تسوقه إلى خير العقل والمراد بخير العقل ما كان معدلاً أو مرتباً بالعقل فإذا كل ما يجوز تعديله وترتيبه بالعقل يجوز أن يكون عليه مدار الفضيلة الخلقية. والعقل ليس يرتب انفعالات الشوق الحسي فقط بل يرتب أيضاً أفعال الشوق العقلي الذي هو الإرادة وهي ليست محلاً للانفعال كما مرَّ في مب ٢٢ ف ٣. فإذا ليس كل فضيلة خلقية تدور على الانفعالات بل بعضها يدور على الانفعالات وبعضها يدور على الأفعال

إذا أُجيب على الأوّل بأنه ليس مدار كل فضيلةٍ خلقية على اللذات والآلام على أنها موضوعها بل على أنها شيءٌ لاحق لفعالها لأن كل ذي فضيلة يلتذ بفعل الفضيلة ويتألم من ضده ومن ثمّ أردف الفيلسوف كلامه المورد بقوله «إذا كان مدار الفضائل على الأفعال والانفعالات وكل انفعالٍ وفعلٍ يترتب عليه لذةٌ وألمٌ كان مدار الفضيلة أيضاً على اللذات والآلام» أي على أنها شيءٌ لاحقٌ

وعلى الثاني بأن الناطق بالمشاركة ليس الشوق الحسي الذي هو محلّ الانفعالات فقط بل الإرادة التي ليست محللاً للانفعالات أيضاً كما تقدم في جرم الفصل  
وعلى الثالث بأن بعض الفضائل يوجد فيها انفعالات على أنها موضوعها وبعضها لا يوجد فيها ذلك فإذاً ليس حكمها كلها واحداً كما سيأتي بيانه في المبحث التالي ف ٢

### الفصل الخامس

هل يجوز وجود فضيلةٍ خلقية دون انفعالٍ

يُنخِطُ إلى الخامس بأن يقال: يظهر أنه يجوز وجود الفضيلة الخلقية دون انفعالٍ لأنه كلما كانت الفضيلة الخلقية أكمل كانت أغلب على الانفعالات. فهي إذن في منتهى كمالها مجردة بالكلية عن الانفعالات

٢ وأيضاً ان كل شيءٍ إنما يكون كاملاً متى كان بعيداً عن ضده أو عمّا يبعث على ضده. والانفعالات تبعث على الخطيئة المضادة للفضيلة ولذا قيل لها في رو ٧ «اهواء الخطايا». فالفضيلة الكاملة إذن مجردة بالكلية عن الانفعال

٣ وأيضاً إنما نوافق الله بالفضيلة كما قال اوغسطينوس في آداب الكنيسة ب ٦ و ١١. والله يفعل كل شيءٍ دون انفعال. فإذاً الفضيلة المتناهية في الكمال مجردة عن كل انفعالٍ  
لكن يعارض ذلك ان كل عادل يلتذ بفعل العدل كما في الخليقات ك ١ ب ٨.



واللذة انفعالاً. فالعدالة إذن لا يجوز أن تكون دون انفعالٍ وبالأولى سائر الفضائل

والجواب أن يُقال إنَّ أردنا بالانفعالات الأهواء الغير المرتبة كما قال الرواقيون كان واضحاً ان الفضيلة الكاملة مجردة عن الانفعالات وان أردنا بها جميع حركات الشوق الحسي كان واضحاً ان الفضائل الخلقية التي تتعلق بالانفعالات على أنها موضوعها يمتنع تجردها عن الانفعالات والا كانت الفضيلة الخلقية توقف الشوق الحسي عن كل فعلٍ. وليس من شأن الفضيلة أن توقف ما كان خاضعاً للعقل عن أفعاله بل أن تبعثه على انفاذ امر العقل بأفعاله ولذلك فكما أن الفضيلة تسوق أعضاء البدن إلى ما ينبغي من الأفعال الخارجة كذلك تسوق الشوق الحسي إلى الحركات المرتبة. وأما الفضائل التي لا تتعلق بالانفعالات بل بالأفعال فيجوز أن تكون دون انفعالات ومن هذا القبيل فضيلة العدالة إذ بها تتعلق الإرادة بفعلها الذي ليس انفعالاً. على أن فعل العدالة يترتب عليه لذة ولو في الإرادة فقط وهي ليست انفعالاً وإذا تعاضمت بكمال العدالة فاضت على الشوق الحسي لأن القوى السافلة تتبع حركة القوى العالية كما أسلفنا في مب ١٧ ف ٧ ومب ٢٤ ف ٣ وهكذا كلما كانت الفضيلة أكمل كانت بهذا الفيض أشد تأثيراً في حصول الانفعال

إذاً أوجب على الأول بأن الفضيلة تتغلب على الانفعالات الغير المرتبة ولكنها تُصدر

الانفعالات المعتدلة

وعلى الثاني بان الانفعالات تبعث على الخطيئة إذا كانت غير مرتبة لا إذا كانت معتدلة

وعلى الثالث بأن الصلاح يُعتبر في كل شيء بحسب حال طبيعته. وليس في الله والملائكة

شوقاً حسيّاً كما في الإنسان ولذلك كان ما يفعله الله والملاك

من الأفعال الصالحة يحصل بدون انفعالٍ كما يحصل بدون بدنٍ أيضاً وما يفعله الإنسان من ذلك يحصل مع انفعالٍ كما يحصل بواسطة البدن



### المبحثُ المتمُّ ستين

#### في تمايز الفضائل الخلقية - وفيه خمسة فصول

ثم ينبغي النظر في تمايز الفضائل الخلقية والبحث في ذلك يدور على خمس مسائل . ١ في أنَّ الفضيلة الخلقية هل هي واحدة فقط . ٢ في أنَّ الفضائل الخلقية التي تتعلق بالأفعال هل هي ممايزة لتلك التي تتعلق بالانفعالات . ٣ في أنَّ الأفعال هل يتعلق بها فضيلة خلقية واحدة فقط . ٤ هل يتعلق بالانفعالات المختلفة فضائل خلقية مختلفة . ٥ في أنَّ الفضائل الخلقية هل تتمايز بحسب اختلاف موضوعات الانفعالات

### الفصلُ الأوَّلُ

#### في أنَّ الفضيلة الخلقية هل هي واحدة فقط

يُنْتَطَى إلى الأول بأن يقال: يظهر أنَّ الفضيلة الخلقية واحدة فقط لأنه كما أن التدبير في الأفعال الخلقية يختص بالعقل الذي هو محلُّ الفضائل العقلية كذلك الامالة تختص بالقوة الشوقية التي هي محلُّ الفضائل الخلقية. والفضيلة العقلية المدبِّرة في جميع الأفعال الخلقية واحدة وهي الفطنة. فإذا كذلك الفضيلة الخلقية المميلة في جميع الأفعال الخلقية واحدة فقط

٢ وأيضاً ان الملكات لا تتمايز بحسب الموضوعات الهيولانية بل بحسب ما للموضوعات من الحقائق الصورية. والحقيقة الصورية للخير الذي هو غاية الفضيلة الخلقية واحدة وهي تقدير العقل. فيظهر إذن ان الفضيلة الخلقية واحدة فقط

٣ وأيضاً ان الأمور الخلقية تستفيد حقيقتها النوعية من الغاية كما مرَّ في مب ١ ف ٣ و٥. والغاية العامة لجميع الفضائل الخلقية واحدة وهي السعادة وأما الغايات الخاصة والقريبة فغير متناهية والفضائل الخلقية ليست غير متناهية.

فيظهر إذن ان ليس هناك سوى فضيلة خلقية واحدة فقط

لكن يعارض ذلك انه يتمتع حصول الملكة الواحدة في القوى المختلفة كما مر في مب ٥٦  
ف ٢. ومحلّ الفضائل الخلقية هو الجزء الشوقي من النفس وهو ينقسم إلى قوى مختلفة كما مرّ في  
ق ١ مب ٨١ ف ٢. فإذا يتمتع كون الفضيلة الخلقية واحدة فقط

والجواب أن يقال قد تقدم في مب ٥٨ ف ٢ ان الفضائل الخلقية ملكات للجزء الشوقي.  
والملكات تختلف أنواعها بحسب الفصول النوعية التي لموضوعاتها كما مرّ في مب ٥٤ ف ٢.  
والحقيقة النوعية في الموضوع المشتبه وغيره أيّاً كان انما تُعتبر بحسب الصورة النوعية الصادرة  
عن الفاعل ولا بد من اعتبار أن لمادة المنفعل بالنسبة إلى الفاعل حالتين فهي أحياناً تقبل صورة  
الفاعل بحسب حقيقتها الموجودة فيه كما يحدث في جميع الفواعل المجانسة وحينئذٍ إذا كان الفاعل  
واحداً بالنوع فمن الضرورة أن تقبل الهيولى صورة نوع واحد كما أن النار لا يتولد عنها بوجه  
المجانسة إلا ما كان من نوع النار. وأحياناً تقبل المادة الصورة من الفاعل لا بحسب حقيقتها  
الموجودة فيه كما هو ظاهر في المولدات الغير المجانسة كتولد الحيوان من الشمس وحينئذٍ لا تكون  
الصور الحالة في الهيولى والصادرة عن فاعلٍ واحدٍ بعينه متحدةً بالنوع بل تختلف باختلاف استعداد  
الهيولى لقبول أثر الفاعل كما نرى انه بفعل الشمس الواحد يتولد بالتعفن حيوانات مختلفة في النوع  
بحسب اختلاف استعداد الهيولى. وواضح ان العقل في الخليقات أمرٌ ومحرّكٌ والقوة الشوقية مأمورة  
ومتحركة والشوق ليس يقبل أثر العقل على وجه المجانسة لأنه لا يصير ناطقاً بالذات بل بالمشاركة  
كما في الخليقات ك ١ ب ١ خير ولذلك كان المشتبهات تحصل بتحريك العقل في أنواع مختلفة  
باختلاف نسبتها إلى العقل وهكذا يلزم ان الفضائل الخلقية مختلفة في النوع وليست واحدة فقط

إذاً أُجيب على الأول بأن موضوع العقل هو الحق وحقيقة الحق واحدةً بعينها في جميع الخلقيات التي هي الأفعال الحادثة فمن ثمَّ كانت تدبَّر بفضيلةٍ واحدةٍ فقط وهي الفطنة. وأما موضوع القوة الشوقية فهو الخير المشتبه الذي تختلف حقيقته باختلاف نسبه إلى العقل المدبِّر وعلى الثاني بأن تلك الحقيقة الصورية واحدةً بالجنس باعتبار وحدة الفاعل ولكنها تختلف بالنوع باعتبار اختلاف نسبتها إلى القابل كما تقدم في جرم الفصل وعلى الثالث بأن الأمور الخلقية لا تستفيد الحقيقة النوعية من الغاية الأخيرة بل من الغايات القريبة التي وإن كانت غير متناهية بالعدد ليست مع ذلك غير متناهية بالنوع

### الفصلُ الثاني

في أنَّ الفضائل الخلقية التي تتعلق بالأفعال هل هي مميّزة لتلك التي تتعلق بالانفعالات يُنخِطُ إلى الثاني بأن يقال: يظهر أنَّ الفضائل الخلقية لا تتمايز بكون بعضها يتعلق بالأفعال وبعضها يتعلق بالانفعالات فقد قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٢ ب ٣ «الفضيلة الخلقية تفعل الأفضل في ما يتعلق بالذات والآلام» والذات والآلام انفعالات كما مرَّ في مب ٣١ ف ١ ومب ٣٥ ف ١. فإذاً الفضيلة التي تتعلق بالانفعالات هي عينها تتعلق بالأفعال أيضاً لكونها فاعلة ٢ وأيضاً إن الانفعالات مبادئٌ للأفعال الخارجة فإذا كانت بعض الفضائل تعدِّل الانفعالات لزم بالضرورة كونها تعدِّل الأفعال أيضاً. فإذاً الفضائل المتعلقة بالانفعالات هي نفس الفضائل المتعلقة بالأفعال

٣ وأيضاً إن كل فعلٍ خارج يتحرك إليه الشوق الحسي تحركاً محموداً أو مذموماً. وحركات الشوق الحسي هي الانفعالات. فإذاً الفضائل التي تتعلق بالأفعال هي بعينها تتعلق بالانفعالات

لكن يعارض ذلك جعل مدار العدالة على الأفعال ومدار العفة والشجاعة والحلم على بعض الانفعالات كما في الخلقيات ك ٢ ب ٣ و ٧ وك ٥ ب ١ و ٢ و ٣ و ٤

والجواب أن يُقال إنَّ نسبة الفعل والانفعال إلى الفضيلة يجوز أن تكون على نحوين أولاً كنسبة المعلول ولكل فضيلة خلقية بهذا الاعتبار أفعالاً حسنة تصدر عنها ولذة أو ألم وهما انفعالان كما تقدم في المبحث الآنف ف ٤. وثانياً يجوز أن تكون نسبة الفعل إلى الفضيلة الخلقية كنسبة الموضوع الذي تتعلق به وبهذا الاعتبار يجب أن تكون الفضائل الخلقية التي تتعلق بالأفعال غير الفضائل الخلقية التي تتعلق بالانفعالات وبيانه ان بعض الأفعال يُعتَبَر فيها الخير والشر بحسب أنفسها دون نظرٍ إلى أهواءِ فاعلها أي من حيث يُعتبر فيها الخير والشر بحسب معادلتها بالقياس إلى الغير ولا بد في هذه الأفعال من فضيلة تدبرها في أنفسها وذلك كالشراء والبيع ونحوهما مما يُعتَبَر فيه حقيقة ما يجب أو لا يجب للغير ولهذا كانت العدالة وفروعها تتعلق على وجه الخصوص بالأفعال تعلقها بموضوعها. وبعضها يُعتبر فيها الخير والشر بحسب معادلتها بالقياس إلى الفاعل فقط ولذلك يجب أن يُعتبر فيها الخير والشر بحسب حسن أو قبح انفعال الفاعل بها. ومن ثَمَّه يجب أن تكون الفضائل فيها متعلقةً أصالةً بالأهواءِ الباطنة التي يقال لها انفعالاتٌ نفسانية كما هو ظاهرٌ في العفة والشجاعة ونحوهما. على أنه قد يحدث أن يُهْمَل خير الفضيلة في الأفعال التي تُعتَبَر بالقياس إلى الغير لخروج الانفعال النفساني عن حد الاعتدال وحينئذٍ يكون بفساد المعادلة في الفعل الخارج فساد العدالة وفساد المعادلة في الانفعالات الباطنة فساد فضيلة أخرى وذلك كما إذا حمل الغضب إنساناً على ضرب آخر فإن في الضرب الواقع بغير حقٍ فساد العدالة وفي الخروج بالغضب عن حد الاعتدال فساد الحلم وقس على ذلك

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات لأن الاعتراض الأول مبنيٌّ على

الفعل باعتبار كونه معلولاً للفضيلة والثاني والثالث مبنيان على أن موضوع الفعل والانفعال واحدٌ بعينه مع أن بعض الفضائل يتعلق أصالةً بالفعل وبعضها يتعلق أصالةً بالانفعال كما تقدم في جرم الفصل

### الفصلُ الثالثُ

في أنّ الأفعال هل يتعلق بها فضيلةٌ خلقيةٌ واحدةٌ فقط

يُنْتَخِطُ إلى الثالث بأن يقال: يظهر أنّ الأفعال إنما يتعلق بها فضيلة خلقية واحدة فقط فإن استقامة جميع الأفعال الخارجة ترجع فيما يظهر إلى العدالة. والعدالة فضيلة واحدة. فإذاً إنما يتعلق بالأفعال فضيلةٌ واحدةٌ فقط

٢ وأيضاً يظهر أنّ الأفعال التي بينها غاية الفرق هي التي غايتها خير الفرد والتي غايتها خير الجماعة. وهذا الفرق ليس يُحدِث فرقاً في الفضائل الخلقية فقد قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٥ ب ١ «العدالة الشرعية التي تسوق أفعال الناس إلى الخير العام ليست مغايرةً للفضيلة التي تسوق أفعال الإنسان إلى واحدٍ فقط لا بالاعتبار». فإذاً تغاير الأفعال ليس يُحدِث تغايراً في الفضائل الخلقية

٣ وأيضاً لو كان يتعلق بالأفعال المختلفة فضائل خلقية مختلفة لوجب أن تختلف الفضائل الخلقية باختلاف الأفعال وهذا بيّن البطلان لأن من شأن العدالة تقرير الاستقامة في ما اختلف من أجناس المعاملات البدلية وفي التوزيعات أيضاً كما في الخلقيات ك ٥ ب ٢. فإذاً ليس يتعلق بالأفعال المختلفة فضائل مختلفة

لكن يعارض ذلك ان التقوى فضيلةٌ مغايرةٌ للبرِّ الذي هو ضد العقوق. وكلاهما مع ذلك يتعلق ببعض الأفعال

والجواب أن يُقال إنّ جميع الفضائل الخلقية التي تتعلق بالأفعال تتفق في حقيقة العدل العامة التي تُعتبر بحسب ما يجب للغير وتختلف باختلاف الحقائق الخاص.

وتحقيق ذلك ان الأفعال الخارجة لا يحكم عليها العقل باعتبار معادلتها لميل الفاعل بل باعتبار موافقة الشيء في نفسه وبحسب هذه الموافقة تُعتبر حقيقة الواجب الذي عليه تُبنى حقيقة العدالة لأن شأن العدالة في ما يظهر تأدية الواجب ولذلك كانت جميع الفضائل التي تتعلق بالأفعال تتضمن على نحو ما حقيقة العدالة الا ان اعتبار الواجب ليس واحداً في جميع الأشياء فان شيئاً ليس يجب للمساوي كما يجب للأعلى ولا كما يجب للأدنى وكذلك ليس يجب بقوة العقد كما يجب بقوة الوعد أو بقوة ما حصل من الاحسان. وبحسب اختلاف هذه الاعتبارات في الواجب تؤخذ فضائل مختلفة كما أن التقوى هي ما به يؤدى الواجب لله والبر ما به يؤدى الواجب للوالدين أو للوطن والشكر ما به يؤدى الواجب للمحسنين وهلمَّ جراً

إذا أُجيب على الأول بأن العدالة بالحصص فضيلةً واحدةً خاصة تنظر إلى كمال حقيقة الواجب الذي يمكن تأديته على وجه المساواة. لكنها تُطلق بالفساحة على ما به يؤدى الواجب بأي وجه كان وهي بهذا المعنى ليست فضيلةً واحدةً خاصة

وعلى الثاني بأن العدل الذي يقصد به الخير العام فضيلةً مغايرة للعدل الذي غايته الخير الخاص ببعض الافراد ومن ثَمَّه كان الشرع العام مميّزاً للشرع الخاص وجعل توليوس البر الذي غايته خير الوطن فضيلةً واحدةً خاصة. على أن العدل الذي يسوق الإنسان إلى الخير العام عامٌّ بأمره لأنه يسوق جميع أفعال الفضائل إلى غايته أي إلى الخير العام والفضيلة باعتبار كونها مأمورة من هذا العدل تسمى عدلاً أيضاً وهكذا لا يكون بين الفضيلة وبين العدل الشرعي سوى فرقٍ اعتباري كما أن الفضيلة الفاعلة من تلقاء نفسها لا تفترق عن الفضيلة الفاعلة بأمر غيرها إلا باعتبار

وعلى الثالث بأن اعتبار الواجب واحداً بعينه في جميع الأفعال الراجعة إلى

العدل الخاص ولهذا كانت فضيلة العدل فيها واحدةً بعينها خصوصاً في ما كان من قبيل المعاملات البدلية إذ قد يكون العدل التوزيعي مغايراً بالنوع للعدل البدلي وسيأتي الكلام على ذلك في ثا. ثا. مب ٦١ ف ١

### الفصلُ الرَّابِعُ

في أنَّ الانفعالات مختلفة هل يتعلق بها فضائل خلقية مختلفة

يُنْتَظَى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أنَّ الانفعالات المختلفة لا يتعلق بها فضائل خلقية مختلفة لأن الأمور المتفقه في المبدأ والمنتهى إنما يتعلق بها ملكةً واحدة كما هو واضح غاية الوضوح في العلوم. ولجميع الانفعالات مبدأً واحدٌ وهو المحبة ومنتهى واحدٌ وهو اللذة أو الألم كما مرَّ في مب ٢٥ ف ١ و ٢. فإذاً جميع الانفعالات إنما يتعلق بها فضيلة خلقية واحدة فقط

٢ وأيضاً لو كان يتعلق بالانفعالات المختلفة فضائل خلقية مختلفة لكانت الفضائل الخلقية على قدر الانفعالات. وهذا بين البطلان لأن الانفعالات المتقابلة يتعلق بها فضيلة خلقية واحدة بعينها كتعلق الشجاعة بالجبن والتهور وتعلق العفة باللذة والألم. فإذاً ليس يجب أن يتعلق بالانفعالات المختلفة فضائل خلقية مختلفة

٣ وأيضاً ان المحبة والشهوة واللذة انفعالات متغايرة بالنوع كما مرَّ في مب ٢٣ ف ٤. وهي يتعلق بها كلها فضيلةً واحدة وهي العفة . فإذاً ليست الفضائل الخلقية المتعلقة بالانفعالات مختلفة باختلافها

لكن يعارض ذلك ان الشجاعة تتعلق بالجبن والتهور والعفة تتعلق بالشهوة والحلم يتعلق بالغضب كما في الخلقيات ك ٣ ب ٦ و ١٠

والجواب أن يقال لا يمكن القول بأن جميع الانفعالات يتعلق بها فضيلةً خلقيةً واحدة فقط لأن من الانفعالات ما يرجع إلى قوى مختلفة فبعضها يرجع



إلى الغضبىة وبعضها إلى الشهوانىة كما مرّ فى مب ٢٣ ف ١ إلا انه لىس كل تغاىر فى الانفعالات لىكفى لتغاىر الفضائل الخلقىة اما أولاً فلأن بعض الانفعالات متقابلة بىنها على وجه المضادة كاللذة والألم والجبن والتهور ونظائرها وهذه الانفعالات المتقابلة على هذا الوجه لا ىتعلق بها الا فضىلة واحدة بعىنها لأنه لما كانت الفضىلة الخلقىة قائمة فى وسط ما لم لىكن بىن الانفعالات المتضادة سوى وسط واحد بعىنه كما لىس بىن المتضادات فى الأمور الطبىعىة سوى وسط واحد بعىنه كالذى بىن الأبىض والأسود. وأما ثانياً فلأن بعض الانفعالات المختلفة تنافى العقل بطرىق واحد بعىنه كأن لىكون ذلك بطرىق الاغراء بما ىضادُ العقل أو بطرىق الصرّف عما ىوافق العقل ولذلك فالانفعالات الشهوانىة المختلفة لا ترجع إلى فضائل خلقىة مختلفة لأن حركاتها متلازمة بترتّب ما لاتجاهها إلى غرض واحد وهو إدراك الخىر أو الهرب من الشر كما أن المحبة تصدر عنها الشهوة والشهوة تؤدى إلى اللذة وكذا الحال فى ما ىقابل ذلك لأن البغض ىترتب علىه الهرب أو الأنفة وهذا ىؤدى إلى الألم. وأما انفعالات الغضبىة فلىست من رتبة واحدة بل تتعلق بأمرٍ مختلفة لأن موضوع التهور والجبن خطرٌ عظم وموضوع الرجاء والىأس خىرٌ شاقٌ وموضوع الغضب ضدٌ أحدث مضرة فىرام التغلب علىه ولهذا كان ىتعلق بهذه الانفعالات فضائل مختلفة فتتعلق العفة بانفعالات الشهوانىة والشجاعة بالجبن والتهور وعظم الهمة بالرجاء والىأس والحلم بالغضب

إذا أجىب على الأول بأن جمىع الانفعالات متفقة فى مبداءٍ ومنتهى واحدٍ عامٍ لا فى مبداءٍ أو منتهى واحدٍ خاصٍ وهذا لىس لىكفى لوحدة الفضىلة الخلقىة

وعلى الثانى بأنه كما أن المبداء الذى به ىعدّل فى الموجودات الطبىعىة عن مبداءٍ وىنحى نحو آخر واحدٍ بعىنه واعتبار المتضادات فى الموجودات الناطقة

واحدٌ بعينه كذلك الفضيلة الخلقية التي توافق العقل على مثال الطبيعة واحدة بعينها بالنظر إلى الانفعالات المتضادة

وعلى الثالث بأن تلك الانفعالات الثلاثة تتعلق بموضوعٍ واحدٍ بنوعٍ من الترتيب كما تقدم في جرم الفصل ولذا فهي ترجع إلى فضيلة خلقية واحدة

### الفصلُ الخامسُ

في أنَّ الفضائل الخلقية هل تمتاز بحسب اختلاف موضوعات الانفعالات يُتخطى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أنَّ الفضائل الخلقية لا تمتاز بحسب موضوعات الانفعالات لأن موضوعات الانفعالات كموضوعات الأفعال. والفضائل الخلقية التي تتعلق بالأفعال لا تمتاز بحسب موضوعات الأفعال لأن شراء البيت والفرس أو بيعهما يرجع إلى فضيلة العدل الواحدة. فإذا كذلك الفضائل الخلقية التي تتعلق بالانفعالات لا تتغير بحسب موضوعات الانفعالات ٢ وأيضاً ان الانفعالات أفعالاً أو حركاتٍ للشوق الحسي. وتغاير الملكات يشترط له تغايراً أعظم من الذي يشترط لتغاير الأفعال. فإذا الموضوعات المختلفة التي لا يتغير بها نوع الانفعال لا يتغير بها نوع الفضيلة الخلقية فتكون جميع الذاتات يتعلق بها فضيلة خلقية واحدة وقس عليها ما سواها

٣ وأيضاً ان الأكثر والأقل لا يحدث تغايراً في النوع. والمستلذات المختلفة لا تتغير إلا بحسب الأكثر والأقل. فإذا جميع المستلذات ترجع إلى نوعٍ واحدٍ من الفضيلة ومثلها بجامع الحجة جميع المخوفات وكذا يقال في الباقيات. فالفضيلة الخلقية إذن لا تمتاز بحسب موضوعات الانفعالات

٤ وأيضاً كما أن من شأن الفضيلة أن تفعل الخير كذلك من شأنها أن تمنع الشر. وشهوة الخيرات يتعلق بها فضائل مختلفة كما تتعلق العفة بشهوة لذات اللبس والفكاهة بلذات الهزل. فإذا كذلك الخوف من الشرور يجب أن يتعلق

به فضائل مختلفة

لكن يعارض ذلك ان العفة تتعلق بلذائذ النكح والامساك يتعلق بلذائذ الطعام والفكاهة تتعلق بلذائذ الهزل

والجواب أن يُقال إنَّ كمال الفضيلة يتوقف على العقل وكمال الانفعال يتوقف على الشوق الحسي وعلى هذا فاختلاف الفضائل يجب أن يكون بحسب نسبتها إلى العقل واختلاف الانفعالات بحسب نسبتها إلى الشوق. فإذاً موضوعات الانفعالات باعتبار اختلاف نسبتها إلى الشوق الحسي تختلف بها أنواع الانفعالات وباعتبار اختلاف نسبتها إلى العقل تختلف بها أنواع الفضائل. وحركة العقل مغايرة لحركة الشوق الحسي فلا يمتنع إذن ان بعض الاختلاف في الموضوعات يحدث تغيراً في الانفعالات دون الفضائل كما إذا تعلقت فضيلة واحدة بانفعالات كثيرة على ما تقدم في الفصل السابق وبعضه يحدث تغيراً في الفضائل دون الانفعالات كما إذا تعلقت فضائل مختلفة بانفعالٍ واحدٍ كاللذة. ولما كانت الانفعالات المختلفة المختصة بقوى مختلفة ترجع دائماً إلى فضائل مختلفة كما مرَّ في الفصل السابق كان اختلاف الموضوعات المختصة بقوى مختلفة يُحدث دائماً اختلافاً في أنواع الفضائل وذلك كالخير المطلق والخير المقيد بمشقةٍ ولما كان العقل يدبر قوى الإنسان السافلة بنوع من الترتب ويتناول أيضاً الأشياء الخارجة كان الموضوع الواحد للانفعال باعتبار إدراكه بالحس أو بالوهم أو بالعقل أيضاً وباعتبار اختصاصه أيضاً بالنفس أو بالبدن أو بما هو خارج عنهما تختلف نسبتها إلى العقل وهكذا من شأنه أن يُحدث تغيراً في الفضائل. فإذاً خير الإنسان الذي هو موضوع المحبة والشهوة واللذة يمكن اعتباره خاصاً بشعور البدن أو بإدراك النفس الباطن سواءً كان الغرض منه خير الإنسان في ذاته باعتبار البدن أو باعتبار النفس أو كان الغرض منه خير الإنسان بالقياس إلى

الغير وكل اختلاف من هذا القبيل ناشئ عن اختلاف النسبة إلى العقل يُحدث اختلافاً في الفضيلة وعلى هذا إذا اعتُبر خيرٌ ما فان كان مدركاً بحاسة اللمس وراجعاً إلى حفظ الحيوية الإنسانية في الشخص أو في النوع كذاذ الطعام والنكاح فهو إلى فضيلة العفة. وأما لذات سائر المشاعر فلعدم شدتها لا يستصعبها العقل فلم يُجعل لها فضيلة لأن الفضيلة تتعلق بالأمر العسير كالصناعة أيضاً على ما في الخلقيات ك ٢ ب ٣. وأما الخير الذي ليس يدرك بالحس بل بقوة باطنة ويختص بالإنسان باعتباره في ذاته فهو كالمال والشرف فان المال يرجع في أصله إلى خير البدن والشرف قائم بمعنى يُدرك في النفس. وهذا النوع من الخيرات يجوز اعتباره اما على وجه الإطلاق من حيث يرجع إلى الشهوانية أو مع مشقةٍ من حيث يرجع إلى الغضبية وهذا التفصيل لا محلّ له في الخيرات التي يلتذ بها اللمس لأنها خيرات خسيصة انما تلائم الإنسان من حيث يشارك الحيوانات العجم. فإذا اعتبر خير المال على وجه الإطلاق من حيث هو موضوع الشهوة أو اللذة أو المحبة فهو إلى السخاء وإذا اعتبر مع مشقةٍ من حيث هو موضوع الرجاء فهو إلى العظمة واما خير الشرف فإذا اعتبر على وجه الإطلاق من حيث هو موضوع المحبة فهو إلى فضيلة يقال لها فيلوتيميا أي حب الشرف وإذا اعتبر مع مشقةٍ من حيث هو موضوع الرجاء فهو إلى الشهامة فيظهر من ثمة ان السخاء وحب الشرف إلى الشهوانية والعظمة والشهامة إلى الغضبية. واما خير الإنسان بالقياس إلى الغير فليس فيه مشقةٌ في ما يظهر بل يوخذ على وجه الإطلاق من حيث هو موضوع لانفعالات الشهوانية وهذا الخير قد يلذ لبعض الناس من حيث يبتذل لغيره اما في الأمور الجدية أي الأفعال التي يقصد بها العقل إلى الغاية المقتضاة أو في الأمور الهزلية أي في الأفعال المقصود بها مجرد اللذة والتي ليست نسبتها إلى العقل كنسبة الأفعال الأولى. اما الأمور الجدية

فبيئذل فيها الإنسان لغيره على نحوين اما بترويقه قلبه بالأقوال والأفعال اللاتقة وهذا يرجع إلى فضيلة سماها أرسطو صداقةً في الخلقيات ك ٢ ب ٧ ويمكن أن تسمى كياسةً واما باخلاصه له بالأقوال والأفعال وهذا يرجع إلى فضيلة أخرى يسميها الفيلسوف صدقاً فان الاخلاص أدنى إلى العقل من اللذة وأقرب إلى الجد منه إلى الهزل ومن ثمة كانت لذة الهزل إلى فضيلة أخرى يسميها الفيلسوف في الخلقيات ك ٤ ب ٥ فكاهةً. وعلى هذا يتضح ان الانفعالات يتعلق بها عند أرسطو عشر فضائل خلقية وهي الشجاعة والعفة والسخاء والعظمة والشهامة وحب الشرف والحلم والصدقة والصدق والفكاهة وهي تتمايز بحسب اختلاف الأغراض أو اختلاف الانفعالات أو اختلاف الموضوعات فإذا أُضيف إليها العدالة التي تتعلق بالأفعال كانت جملتها إحدى عشرة فضيلة

إذاً أجب على الأول بأن موضوعات الفعل الواحد بالنوع لها كلها نسبةً واحدة إلى العقل بخلاف موضوعات الانفعال الواحد بالنوع لأن الأفعال لا تنافي العقل كالانفعالات

وعلى الثاني بأن الوجه في اختلاف الانفعالات غير الوجه في اختلاف الفضائل كما تقدم

في جرم الفصل

وعلى الثالث بأن الأكثر والأقل لا يحدثان تغييراً في النوع إلا بسبب اختلاف النسبة إلى

العقل

وعلى الرابع بأن الخير أقوى على التحريك من الشر لأن الشر لا يفعل إلا بقوة الخير كما قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ك ٤ ب ٤ مقاً ٢١ و ٢٢ ولذلك كان الشر لا يحدث للعقل مشقةً تقتضي الفضيلة إلا إذا كان بالغاً حدّ النهاية وهو لا يكون في ما يظهر إلا واحداً في الجنس الواحد من الانفعال ومن ثمة لم يُجعل في الغضب إلا فضيلة واحدة وهي الحلم ولا في التهور إلا فضيلة واحدة وهي

الشجاعة واما الخير فانه يحدث مشقة تقتضي الفضيلة وان لم يكن بالغاً حدّ النهاية في جنس ذلك الانفعال ولذلك جُعِل في الشهوات فضائل خلقية مختلفة كما تقدم في جرم الفصل



## المبحث الحادي والستون

### في امهات الفضائل - وفيه خمسة فصول

ثم يجب النظر في امهات الفضائل والبحث في ذلك يدور على خمس مسائل . ١ في أنّ الفضائل الخلقية هل يجب أن تسمى امهات أو أصولاً . ٢ في عددها . ٣ في انها أيها هي . ٤ هل هي متميزة . ٥ هل قسمتها إلى فضائل سياسية ومزكية وفضائل النفس الزكية ومثالية هي صحيحة

## الفصل الأول

في أنّ الفضائل الخلقية هل يجب أن تدعى امهات أو أصولاً

يُنْتَخَبُ إلى الأول بأن يقال: يظهر أنّ الفضائل الخلقية ليس يجب أن تُدعى امهاتٍ أو أصولاً لأن الأشياء القسيمة بعضها لبعضٍ هي معاً بالطبع كما في كتاب المقولات في باب معاً فليس احدها أصل من الآخر. وجميع الفضائل قسيمة بعضها لبعض في جنس الفضيلة. فإذا ليس يجب أن يقال لبعضها أصول

٢ وأيضاً ان الغاية أصل من الوسطة. والفضائل اللاهوتية تتعلق بالغاية والفضائل الخلقية تتعلق بالوسطة. فإذا ليس يجب ان تُدعى الفضائل الخلقية أصولاً أو امهاتٍ بل بالحري لاهوتية

٣ وأيضاً ما بالذات أصلٌ مما بالمشاركة. والفضائل العقلية راجعةٌ إلى الناطق بالذات والفضائل الخلقية راجعة إلى الناطق بالمشاركة كما مرّ في مب ٥٨ ف ٢. فالفضائل الخلقية ليست أصولاً بل بالأحرى الفضائل العقلية

لكن يعارض ذلك قول امبروسيوس في تفسيره آية متى: طوبى للمساكين بالروح:

«نعلم أن أمهات الفضائل أربع العفة والعدالة والفظنة والشجاعة». وهذه فضائل خلقية. فالفضائل الخلقية إذن أمهاتٌ

والجواب أن يقال لما كان كلامنا على الفضيلة بالإطلاق كان المراد منه الفضيلة الإنسانية. وقد أسلفنا في مب ٥٦ ف ٣ ان الفضيلة الإنسانية تقال باعتبار كمال حقيقة الفضيلة فهي تقتضي استقامة الشوق لأن هذه الفضيلة لا تولي القوة على حسن الفعل فقط بل تولي استعمال الفعل الحسن أيضاً. واما الفضيلة التي لا تقال باعتبار كمال حقيقة الفضيلة فلا تقتضي استقامة الشوق لأنها إنما تولي القوة على حسن الفعل فقط ولكنها لا تولي استعمال الفعل الحسن. ومعلوم ان الكامل أصل من غير الكامل ولذلك كانت الفضائل التي تتضمن استقامة الشوق تُدعى أصولاً وهذه هي الفضائل الخلقية والفظنة فقط من الفضائل العقلية لأنها خلقية على نحو ما باعتبار موضوعها كما يتضح مما مرَّ في مب ٥٧ ف ٤ ومب ٥٨ ف ٣. فمن الصواب إذن ان تجعل امهات الفضائل أو أصولها في الفضائل الخلقية

إذا أُجيب على الأول متى انقسم الجنس المتواطئ إلى أنواعه كانت أقسامه متساوية في حقيقة الجنس وان كان بعضها باعتبار حقيقة طبعه أولى وأكمل من بعض كما أن الإنسان أصل وأكمل في طبعه من سائر الحيوانات واما متى كانت القسمة في الجنس المشكك وهو المقول على كثيرين بحسب المتقدم والمتأخر فلا يمتنع أن يكون أحد الأنواع أصل من الآخر حتى في الحقيقة العامة كالوجود فإنه أصل في الجوهر منه في العرض ومن هذا القبيل قسمة الفضائل إلى أجناس مختلفة من الفضائل لأن خير العقل لا يوجد في جميع الفضائل على نسبة واحدة

وعلى الثاني بأن الفضائل اللاهوتية أعلى من الإنسان كما مرَّ في مب ٥٨ ف ٣ فلا يقال لها حقيقةً فضائل إنسانية بل فائقة الرتبة الإنسانية أو الالهية

وعلى الثالث بانه وان كان ما عدا الفطنة من الفضائل العقلية أصل من الفضائل الخلقية باعتبار المحل لكنه ليس أصل منها باعتبار حقيقة الفضيلة لتعلقها بالخير الذي هو موضوع الشوق

### الفصلُ الثَّاني

في أن أمهات الفضائل هل هي أربعٌ

يُنخِطُ إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن أمهات الفضائل ليست أربعاً فان الفطنة مدبرة لسائر الفضائل الخلقية كما يتضح ممّا مرّ في مب ٥٧ ف ٤ و ٥. وما كان مدبراً لغيره فهو أصل منه. فإذا الفطنة وحدها أصل الفضائل

٢ وأيضاً ان أصول الفضائل خلقية على نحو ما. وإنما نتوجه إلى الأفعال الخلقية بالعقل العملي والشوق المستقيم كما في الخلقيات ك ٦ ب ٢. فإذا أصل الفضائل فضيلتان فقط

٣ وأيضاً ان الفضائل الأخر أيضاً بعضها أصلٌ من بعضٍ. وكون فضيلةً أصلاً لا يشترط فيه أن تكون أصلاً بالنسبة إلى جميع الفضائل بل بالنسبة إلى بعضها. فيظهر إذن أن أصول الفضائل أكثر من أربع

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في أدبياته ك ٢ ب ٤٩ «ان بناء الفعل الصالح قائم كله على أربع فضائل»

والجواب أن يُقال إنَّ عدد الأشياء يؤخذ اما باعتبار مبادئها الصورية أو باعتبار محالها. وأمّهات الفضائل أربعٌ بكلا الاعتبارين فان المبدأ الصوري للفضيلة التي عليها كلامنا هو خير العقل وهذا يجوز اعتباره على نحوين أولاً باعتبار قيامه بملاحظة العقل وبهذا الاعتبار يكون أصل الفضائل فضيلة واحدة وهي التي يقال لها فطنة. وثانياً باعتبار تعلق ترتيب العقل بشيءٍ فاما ان يتعلق بالأفعال فتحصل فضيلة العدالة أو بالانفعالات فيجب أن يكون ثمة فضيلتان لأن



الانفعالات متى اعتبرت منافرتها للعقل وجب تعلق ترتيبه بها وهذه المنافسة يجوز ان تكون على نحوين اما بأن يدفع الانفعال صاحبه إلى شيءٍ مضادٍ للعقل وحينئذٍ يجب ردع الانفعال ومن ذلك تؤخذ العفة واما بان يعدل الانفعال بصاحبه عما يرشد إليه العقل كالخوف من الأخطار أو الانصاب فيجب إذ ذاك أن يثبت الإنسان مشتدّاً في ما يرشد إليه العقل لئلا ينكص عنه ومن ذلك تؤخذ الشجاعة. وكذلك نجد هذا العدد نفسه باعتبار محال الفضائل فان للفضيلة التي عليها كلامنا أربعة محال وهي الناطق بالذات ويستكمل بالفطنة والناطق بالمشاركة واقسامه ثلاثة الإرادة التي هي محل العدالة والشهوانية التي هي محل العفة والغضببية التي هي محل الشجاعة

إذاً أُجيب على الأول بأن الفطنة أصلٌ لجميع الفضائل بالإطلاق واما الفضائل الأخر فيجعل كلّ منها أصلاً في جنسه

وعلى الثاني بأن للناطق بالمشاركة ثلاثة أقسام كما تقدم قريباً

وعلى الثالث بأن جميع الفضائل الأخر التي بعضها أصلٌ من بعضٍ ترجع إلى الفضائل الأربع المتقدم ذكرها باعتبار المحل وباعتبار الحقائق الصورية

### الفصلُ الثالثُ

في أن غير هذه الفضائل هل هي أولى منها بأن تجعل أصولاً

يُنخِطُ إلى الثالث بأن يقال: يظهر أنّ غير هذه الفضائل أولى منها بأن تُجعل أصولاً لأن الأعظم في كل جنسٍ هو الأصل في ما يظهر. والشهامة تفعل العظيم في جميع الفضائل كما في الخلفيات ك ٤ ب ٣. فهي إذن أولى مما سواها بأن تجعل أصلاً للفضائل

٢ وأيضاً ما به تتقرر سائر الفضائل فهو الأصل الأخص لها في ما يظهر. وهذا شأن

التواضع فقد قال غريغوريوس في خط ٧ على الإنجيل «من استجمع

كل الفضائل دون التواضع فمثله مثل من يحمل تبناً ويعرضه للريح» فيظهر إذن أن التواضع هو الأصل الأخص لجميع الفضائل

٣ وأيضاً ان الأصل الأخص ما كان الأكمل. وأكمل الفضائل هو الصبر كقوله في يع ١:  
٤ «العمل الكامل للصبر» فالصبر إذن يجب أن يُجعل الأصل الأخص

لكن يعارض ذلك ان توليوس ردّ في خطابه جميع الفضائل إلى هذه الأربع

والجواب أن يقال قد تقدم في الفصل الأنف ان هذه الفضائل الأربع تُعتبر امهاتٍ باعتبار الحقائق الصورية الأربع للفضيلة التي عليها كلامنا وهي توجد أصالةً في بعض الأفعال أو الانفعالات فان الخير القائم بملاحظة العقل يوجد أصالةً في أمر العقل وليس في رأيه أو حكمه كما مرّ في مب ٥٧ ف ١ و ٢ و ٥ وكذلك أيضاً خير العقل من حيث يُجعل في الأفعال باعتبار استقامتها ووجوبها يوجد أصالةً في المعاملات البدلية والتوزيعية التي يُعامل بها الغير بوجه المساواة. وخير قمع الانفعالات يوجد أصالةً في الانفعالات التي يتعسر جداً قمعها وهي لذات اللمس. وخير الثبات على الاستمرار في خير العقل ضد سورة الانفعالات يوجد على وجه الخصوص في أخطار الموت التي يتعسر جداً مدافعتها. إذا تقرر ذلك جاز لنا اعتبار الفضائل الأربع المتقدم ذكرها على نحوين احدهما بحسب الحقائق الصورية العامة وبهذا الاعتبار يقال لها أصولٌ لشمولها جميع الفضائل فان كان فضيلةً تبعث على حسن اعتبار العقل يقال لها فطنة وكل فضيلة تبعث على حسن اعتبار الواجب والمستقيم في الأفعال يقال لها عدالة وكل فضيلة تقمع الانفعالات وتقهرها يقال لها عفة وكل فضيلة تحمل على ثبات الجأش في مقاومة كل انفعالٍ يقال لها شجاعة وبهذا الاعتبار تكلم على هذه الفضائل كثيرٌ من الأئمة القديسين والفلاسفة وبه تدرج تحتها سائر الفضائل وهكذا

تسقط جميع الاعتراضات. والثاني باعتبار كون هذه الفضائل موضوعة مما هو الأخص في كل موضوعٍ وهي بهذا الاعتبار فضائل خاصة قسيمة لغيرها وإنما يقال لها أصولٌ بالقياس إلى الفضائل الأخر بسبب أصالة الموضوع فيقال فطنةٌ للفضيلة الأمرة وعدالة للفضيلة التي تتعلق بالأفعال الواجبة بين الكفاء وعفةٌ للفضيلة التي تقهر شهوة لذات اللبس وشجاعة للفضيلة التي تحمل على الثبات في مواقف أخطار الموت

وبهذا الاعتبار أيضاً تسقط الاعتراضات فإن سائر الفضائل يجوز أن تكون أصيلةً باعتباراتٍ أخرى واما هذه فيقال لها أصولٌ باعتبار الموضوع كما تقدم

#### الفصل الرابع

في أنّ الفضائل الأربع التي هي أممات هل هي متميزة

يُنْتَخِطُ إلى الرابع بأن يقال: يظهر أنّ الفضائل الأربع المتقدم ذكرها ليست متغايرة ومتميزة فقد قال غريغوريوس في أدبياته ك ١٢ ب ١ «الفطنة الخالية من العدالة والعفة والشجاعة ليست فطنة حقة والعفة الخالية من الشجاعة والعدالة والفطنة ليست عفة كاملة والشجاعة الخالية من الفطنة والعفة والعدالة ليست شجاعة تامة والعدالة الخالية من الفطنة والشجاعة والعفة ليست عدالة حقيقية» ولو كانت هذه الفضائل الأربع متميزة لم يكن الأمر كذلك فإن أنواع الجنس الواحد المتغايرة لا يوصف احدها بالآخر. فإذا ليست الفضائل الأربع المتقدم ذكرها متميزة

٢ وأيضاً ان الأمور المتميزة لا يوصف احدها بما هو خاص بالآخر. والشجاعة توصف بما هو خاص بالعفة فقد قال امبروسوس في الواجبات ك ١ ب ٣٦ «إنما تكون الشجاعة الصحيحة متى قهر الإنسان نفسه ولم يضعفه أو يثني عزمه شيء من الاهواء المذمومة» وقال أيضاً عن العفة في ب ٤٣ و ٤٥ «ترعى طريقة أو نظام

كل ما نرى أن نفعه أو أن نقوله» فيظهر إذن ان هذه الفضائل ليست متمايزة

٣ وأيضاً قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٢ ب ٤ ان الفضيلة يشترط لها «أولاً العلم وثانياً الانتخاب وثالثاً الانتخاب للغاية المعينة ورابعاً الثبات وعدم التغير في الحال والفعل». ويظهر أن أول هذه الأمور يختص بالفطنة فانها الدستور السديد للأفعال والثاني وهو الانتخاب يختص بالعفة حتى لا يصدر الإنسان في أفعاله عن الانفعال بل عن الانتخاب بعد قهر الانفعالات والثالث وهو الفعل لأجل الغاية المقتضاة يتضمن نوعاً من الاستقامة وهي تختص بالعدالة في ما يظهر والرابع وهو الثبات وعدم التغير يختص بالشجاعة. فإذا كلٌّ من هذه الفضائل تشمل جميع الفضائل. فليست إذن متمايزة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب آداب الكنيسة ب ١٥ «تُقسَم الفضيلة إلى أربع باعتبار اختلاف عاطفة المحبة» ثم ذكر ان هذه الأربع هي الفضائل المتقدم ذكرها. فإذا الفضائل الأربع المتقدم ذكرها متمايزة

والجواب أن يقال قد تقدم في الفصل الأنف ان الفضائل الأربع المتقدم ذكرها تُعتبر على نحوين فمنهم من يعتبرها من حيث تدل على هيئات عامة في نفس الإنسان حاصلة في جميع الفضائل بمعنى أن يكون المراد بالفطنة استقامة التمييز في بعض الأفعال أو الموضوعات وبالعدالة استقامة في النفس بها يفعل الإنسان ما يجب في كل موضوع وبالعفة هيئة للنفس توجب الاعتدال في بعض الانفعالات أو الأفعال حتى لا تتعدى الحدَّ الواجب والشجاعة هيئة للنفس بها يثبت الإنسان في ما يقتضيه العقل ضد جميع سورات الانفعالات أو مشاق الأفعال وهذا الاعتبار من التمايز لا يفيد تغييراً في ملكة الفضيلة من جهة العدالة والعفة والشجاعة لأن كل فضيلة خلقية من حيث هي ملكة ينبغي أن يكون لها نوعٌ من الثبات حتى لا تتغير من ضدها وهو شأن الشجاعة على

ما تقدم ومن حيث هي فضيلة يُقصد بها إلى الخير الذي يتضمن حقيقة المستقيم أو الواجب وقد تقدم ان هذا شأن العدالة ومن حيث هي فضيلة خلقية مشاركة في العقل ترعى في جميع الأشياء الحد الذي يقتضيه العقل ولا تتعداه وقد تقدم ان هذا شأن العفة وانما يظهر أنّ صفة التمييز التي تختص بالفطنة هي وحدها تمتاز عن الصفات الثلاث الأخرى من حيث انها تختص بالعقل بالذات والثلاث الأخرى تتضمن نوعاً من المشاركة فيه من حيث يعلقها على نحو ما بالانفعالات أو الأفعال. وعلى هذا تكون الفطنة فضيلةً مميّزةً للثلاث الأخرى واما الثلاث الأخرى فلا تكون فضائل متميزة بينها إذ من الواضح ان الفضيلة الواحدة بعينها ملكةٌ وفضيلةٌ وخلقية. ومنهم من يعتبر هذه الفضائل الأربع وهو الأمثل من حيث يختص كلٌّ منها بموضوعٍ خاصٍ تبدو فيه على وجه الأصالة تلك الهيئة العامة التي منها يؤخذ اسم الفضيلة كما تقدم في الفصل الأنف وعلى هذا واضح ان الفضائل المتقدم ذكرها ملكاتٌ متغايرة متميزة بتمايز موضوعاتها

إذا أُجيب على الأول بأن كلام غريغوريوس على الفضائل الأربع المتقدم ذكرها إنما هو بالاعتبار الأول أو يُقال إنّ هذه الفضائل الأربع توصف كلٌّ منها بالأخرى بنوعٍ من الفيض لأن ما هو من شأن الفطنة يسيح على الفضائل الأخرى من حيث تدبّر بالفطنة وكل واحدةٍ من الفضائل الأخرى تسيح على الأخرى باعتبار أن من استطاع الأصعب يستطيع الأسهل أيضاً فمن قدر على قمع شهوات المستلذات الليلية لئلا تتعدى حدّ الاعتدال مما هو في غاية الصعوبة صار بذلك أقوى على قمع التهور في مخاطر الموت لئلا يتعدى حدّ الاعتدال مما هو أسهل جداً وبهذا الاعتبار توصف الشجاعة بالعفة كما توصف العفة أيضاً بالشجاعة من سيجان الشجاعة عليها من حيث ان من كان بشجاعته ثابت الجأش ضد أخطار الموت مما هو في غاية الصعوبة كان أقوى على الثبات ضد سورة اللذات

فقد قال توليوس في الواجبات «ليس يُعقل أن من لا يقهره الخوف تقهره الشهوة وان من لا تغلبه المشقة يمكن أن تغلبه اللذة أحياناً»

وبذلك يتضح الجواب على الثاني أيضاً فان العفة تحفظ الاعتدال في كل شيء والشجاعة تقوي القلب على مدافعة أهواء اللذات اما من حيث ان هذه الفضائل تتضمن بعض شروط عامة للفضائل أو بطريق الفيض على ما تقدم

وعلى الثالث بأن تلك الشروط العامة للفضائل التي وضعها الفيلسوف ليست مخصوصة بالفضائل المتقدم ذكرها لكن يمكن تخصيصها بها بالطريقة التي تقدمت في جرم الفصل

### الفصل الخامس

في أن قسمة أمهات الفضائل إلى فضائل سياسية ومزكية وفضائل النفس الزكية ومثالية هل هي صحيحة

يُنخِطُ إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن قسمة هذه الفضائل الأربع إلى فضائل مثالية وفضائل النفس الزكية ومزكية وسياسية غير صحيحة فقد قال مقروبيوس في كلامه على حلم شيبان ك ١ ب ٨ «الفضائل المثالية هي القائمة في العقل الإلهي» وقال الفيلسوف في الخلقيات ك ١٠ ب ٣ «إن وصف الله بالعدالة والشجاعة والعفة والفتنة لما يُضحك منه» فيمتنع إذن أن تكون هذه الفضائل مثالية

٢ وأيضاً يراد بفضائل النفس الزكية ما كانت مجردة عن الانفعالات فقد قال مقروبيوس في الموضوع المتقدم ذكره «ليس من شأن عفة النفس الزكية قمع الشهوات الأرضية بل نسيانها بالمرّة ولا من شأن شجاعة النفس الزكية التغلب على الانفعالات بل جهلها» وقد تقدم في مب ٥٩ ف ٢ و ٥ ان هاتين الفضيلتين يمتنع تجردهما عن الانفعالات. فإذا يمتنع كونهما فضيلتين

## للنفس الزكية

٣ وأيضاً قال مقروبيوس انما يتصف بالفضائل المزكية «أولئك الذين يهربون على نحوٍ ما من البشريات ويتشبثون بالالهيات وحدها» وهذا مستقبِحٌ في ما يظهر فقد قال توليوس في الواجبات ك ١ «الذين يقولون انهم يحتقرون ما يعظمه كثيرون» يعني الولايات والأحكام «فليس اني لا أعتبر فعلهم هذا محموداً فقط بل اعتبره مذموماً». فليس يوجد إذن فضائل مزكية

٤ وأيضاً قال مقروبيوس ان الفضائل السياسية هي «ما بها يدبر الرجال الأخيار أمر الجمهور ويحمون المدن» وهذا الخير العام إنما تتكفل به العدالة الشرعية وحدها كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٥ ب ١. فإذا ليس ينبغي أن يقال لغيرها فضائل سياسية

لكن يعارض ذلك قول مقروبيوس في الموضوع المتقدم ذكره «ان فلوطينوس الذي هو إمامٌ كأفلاطون بين معلمي الفلسفة قال ان أجناس أمهات الفضائل أربعة فالأولى تدعى سياسية والثانية مزكية والثالثة فضائل النفس الزكية والرابعة مثالية»

والجواب أن يُقال لا بدّ لحصول الفضيلة للنفس من انتمائها بشيءٍ وهذا هو الله الذي إذا انتمينا به صلحت سيرتنا كما قال اوغسطينوس في آداب الكنيسة ب ٦ فلا بدّ إذن أن يكون للفضيلة الإنسانية مثالٌ سابقٌ في الله كما توجد فيه أيضاً وجوداً سابقاً حقائِق جميع الأشياء. إذا تقرر ذلك جاز اعتبار الفضيلة من حيث وجودها المثالي في الله وبهذا الاعتبار يقال للفضائل المتقدم ذكرها مثالية بمعنى أن يراد بالفطنة في الله العقل الإلهي وبالعفة النقاَت نظره تعالى إلى نفسه كما أن العفة تقال عندنا باعتبار موافقة الشهوانية للعقل وبشجاعة الله عدم تغييره وبعдалته حفظ الشريعة الأزلية في أفعاله كما قال فلوطينوس. ولما

كان الإنسان بطبعه حيواناً سياسياً كان يقال لهذه الفضائل من حيث هي موجودة في الإنسان بحسب طبعه سياسية أي من حيث ان الإنسان يصير بهذه الفضائل مستقيماً في إدارة الأمور البشرية وبهذا المعنى كان كلامنا إلى الآن على هذه الفضائل. إلا أنه لما كان من شأن الإنسان أن يسمو إلى الإلهيات أيضاً وقد أشير علينا بذلك في الكتاب المقدس غير مرة كقوله في متى ٥ : ٤٨ «كونوا كاملين كما أن أباكم السماوي هو كامل» كان لا بد من جعل فضائل متوسطة بين السياسية التي هي فضائل إنسانية وبين المثالية التي هي فضائل إلهية وهذه الفضائل المتوسطة تتمايز بحسب اختلاف الحركة والمنتهى فمنها فضائل المتسامين والنازعين إلى الشبه الإلهي وهذه يقال لها فضائل مركية وذلك متى كانت الفطنة تحنقر بتأمل الإلهيات جميع العالميات وتوجه جميع أفكار النفس إلى الإلهيات وحدها والعفة تتجافى عما يقتضيه استعمال البدن بقدر ما تحتمله الطبيعة والشجاعة تدفع الرعب عن النفس بسبب تركها البدن واقبالها على العلويات والعدالة تجعل النفس بكليتها ان ترضى بسلوك هذا السبيل. ومنها فضائل الذين قد أدركوا الشبه الإلهي ويقال لها فضائل النفس الزكية وذلك متى كانت الفطنة تنظر في الإلهيات وحدها والعفة لا تعرف الشهوات الأرضية والشجاعة تجهل الانفعالات والعدالة تتفق مع العقل الإلهي بعهد دائم باقتدائها به. وهذه الفضائل خاصة بالسعداء أو ببعض الذين أدركوا في هذه الحياة غاية الكمال

إذاً أُجيب على الأول بأن الفيلسوف إنما يتكلم على هذه الفضائل باعتبار تعلقها بالأمور البشرية كتعلق العدالة بالبيع والشراء والشجاعة بالخوف والعفة بالشهوات إذ ان وصف الله بها بهذا المعنى لهما يُضحك منه

وعلى الثاني بأن الفضائل البشرية أي فضائل الناس الموجودين في هذا العالم



تتعلق بالانفعالات. وأما فضائل الذين أدركوا السعادة التامة فهي مجردة عن الانفعالات ومن ثمة قال فلوطينوس «الفضائل السياسية تخفض الانفعالات» أي تعدّلها «والثانية أي المزكية تزيلها والثالثة أي فضائل النفس الزكية تنسيها والرابعة أي المثالية لا يجوز فيها ذكرها» وقد يجاب أيضاً بأن كلام هذا الفيلسوف هناك على الانفعالات باعتبار دلالتها على حركات غير منتظمة

وعلى الثالث بأن ترك البشريات حيث تقتضيها الضرورة رذيلة وهو في ما عدا ذلك فضيلة وعلى هذا قال توليوس قبيل ذلك «ينبغي عذر أولئك الذين لا يُعَنون بسياسة الشعب بل ينقطعون بثاقب عقليهم إلى درس العلوم والذين بسبب وهن صحتهم أو بسبب آخر اهم يتركون الخطط السياسية ويتنزلون لغيرهم عن سلطان الأمر والنهي وشرفه» ويوافق هذا قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٩ ب ١٩ «ان محبة الحق تقتضي الفراغ المقدس وضرورة المحبة توجب الانشغال بأمور العدل. فان لم يأمرنا أحدٌ بحمل هذا الوقر ينبغي التفرغ لإدراك الحق والنظر فيه وان أمرنا به وجب تحمله لضرورة المحبة»

وعلى الرابع بأن العدالة الشرعية إنما تتعلق وحدها بالخير العام بطريق المباشرة ولكنها توجه إليه بطريق الأمر جميع الفضائل الأخر كما قال الفيلسوف في الخلفيات ك ٥ ب ١ إذ يجب أن يعتبر أن الفضائل السياسية باعتبار المراد منها هنا لا تتكفل بخير المجتمع فقط بل بخير أجزائه أيضاً كالمنزل أو الشخص الفرد



## المبحث الثاني والستون

### في الفضائل اللاهوتية - وفيه أربعة فصول

ثم يجب النظر في الفضائل اللاهوتية والبحث في ذلك يدور على أربع مسائل . ١ هل يوجد فضائل لاهوتية . ٢ في أنّ الفضائل اللاهوتية هل هي ممايزة للفضائل العقلية والخلقية . ٣ في أنّها كم هي وما هي . ٤ في ترتيبها

## الفصلُ الأوَّلُ

### هل يوجد فضائل لاهوتية

يُنْتَخَطَى إلى الأوَّل بأن يقال: يظهر أنَّ ليس يوجد فضائل لاهوتية ففي الطبيعيات ك ٧ م ١٧ «ان الفضيلة هي استعداد الكامل للأفضل وأريد بالكامل ما كان مستعداً بحسب الطبيعة» وما كان الهياً فهو فوق طبيعة الإنسان. فإذا ليست الفضائل اللاهوتية فضائل الإنسان

٢ وأيضاً ان معنى الفضائل اللاهوتية الفضائل الإلهية. والفضائل الإلهية هي الفضائل المثالية كما تقدم في المبحث الأنف ف ٥. وهي لا توجد فينا بل في الله. فإذا الفضائل اللاهوتية ليست فضائل الإنسان

٣ وأيضاً يراد بالفضائل اللاهوتية الفضائل التي بها نتوجه إلى الله الذي هو المبدأ الأوَّل والغاية القصوى. والإنسان متوجه بطبيعة العقل والإرادة إلى المبدأ الأوَّل والغاية القصوى. فلا حاجة إذن في توجه العقل والإرادة إلى الله إلى ملكات فضائل لاهوتية

لكن يعارض ذلك ان أوامر الشريعة تتعلق بأفعال الفضائل. وفي الشريعة الإلهية أوامر تتعلق بأفعال الايمان والرجاء والمحبة ففي سي ٢: ٨ «أيها المتقون الله آمنوا به» ثم قال «ارجوه» ثم قال «احبوه». فإذا الايمان والرجاء والمحبة فضائل موجّهة إلى الله. فهي إذن لاهوتية

والجواب أن يُقال إنَّ قوة الإنسان على الأفعال التي تسوقه إلى السعادة تستكمل بالفضيلة كما يتضح مما مرَّ في مب ٣ ف ٥ ومب ٤ ف ٧ ومب ٥٥ ف ٣. وللإنسان سعادتان كما مرَّ في مب ٣ ف ٢ ومب ٥ ف ٥ احدهما معادلة للطبيعة الإنسانية وهي التي يستطيع الإنسان البلوغ إليها بمبادئ طبيعية والثانية مجاوزة لطبيعة الإنسان وهي التي لا يستطيع الإنسان البلوغ إليها إلا بالقدرة الإلهية

باعتبار مشاركته على نحو ما في الألوهة على حسب قوله في ٢ بطرس ١ اننا صرنا بالمسيح «شركاء في الطبيعة الإلهية» ولما كانت هذه السعادة مجاوزة نسبة الطبيعة الإنسانية لم يكن في مبادئ الإنسان الطبيعية التي هي مصدر أعماله الصالحة في ضمن حدود نسبته كفاءً لسوقه إلى هذه السعادة فوجب من ثمة أن يُفرغ عليه بالقوة الإلهية بعض مبادئ ينساق بها إلى السعادة الفائقة الطبيعة كما ينساق بالمبادئ الطبيعية إلى الغاية الطبيعية له وان كان يحتاج في هذه أيضاً إلى المدد الإلهي. وهذه المبادئ يقال لها فضائل لاهوتية أولاً لكون الله هو موضوعها من حيث اننا ننساق بها كما ينبغي إلى الله وثانياً لكونها تُفرغ علينا من الله وحده وثالثاً لأنها إنما وردت في الكتاب المقدس بمجرد الوحي الإلهي

إذا أُجيب على الأول بأن الطبيعة تُسند إلى شيء على ضربين بالذات وبهذا الاعتبار كانت الفضائل اللاهوتية فوق طبيعة الإنسان وبالمشاركة كاشتراك الحطب المشتعل في طبيعة النار وبهذا المعنى يتفق للإنسان على نحو ما ان يشترك في الطبيعة الإلهية كما تقدم في جرم الفصل وعلى هذا يصح اتصاف الإنسان بهذه الفضائل بمعنى المشاركة في طبيعة الغير

وعلى الثاني بأن هذه الفضائل لا يقال لها إلهية بمعنى ان الله متصف بها بل بمعنى أننا نتصف بها بقدرة الله وبالنسبة إليه فهي إذاً ليست مثالية بل ممثلة

وعلى الثالث بأن العقل والإرادة يتوجهان طبعاً إلى الله من حيث هو مبدأ الطبيعة وغايتها على قدر ما يناسب الطبيعة لكنهما لا يتوجهان إليه طبعاً توجهاً كافياً من حيث هو موضوع السعادة الفائقة الطبيعة

## الفصل الثاني

في أنّ الفضائل اللاهوتية هل هي مميّزة للفضائل العقلية والخلقية

يُتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أنّ الفضائل اللاهوتية ليست مميّزة

للفضائل الخلقية والعقلية لأنها إذا حصلت للنفس الإنسانية فلا تعدو أن تكون كمالاً لها في جزئها العقلي أو في جزئها الشوقي. والفضائل التي هي كمالٌ للجزء العقلي يقال لها عقلية والفضائل التي هي كمال للجزء الشوقي يقال لها خلقية. فإذا ليست الفضائل اللاهوتية مميّزةً للفضائل الخلقية والعقلية

٢ وأيضاً يراد بالفضائل اللاهوتية تلك الفضائل التي تسوقنا إلى الله. وفي جملة الفضائل العقلية فضيلة تسوقنا إلى الله وهي الحكمة التي تتعلق بالإلهيات من حيث تنظر في العلة العليا. فإذا ليست الفضائل اللاهوتية مميّزةً للفضائل العقلية

٣ وأيضاً قد أوضح اوغسطينوس في كتاب آداب الكنيسة ب ١٥ ان الفضائل الأربع الأمّات هي نظام الحب. والحب هو المحبة التي تُجعل فضيلةً لاهوتية. فإذا ليست الفضائل الخلقية مميّزةً للفضائل اللاهوتية

لكن يعارض ذلك ان ما هو فوق طبيعة الإنسان مميّزٌ لما هو بحسبها. والفضائل اللاهوتية هي فوق طبيعة الإنسان الذي يتصف بالفضائل العقلية الخلقية باعتبار طبيعته كما يظهر مما مرّ في مب ٥٨ ف ٤ و ٥. فهي إذن متميّزة

والجواب أن يقال قد مرّ في مب ٥٤ ف ٢ ان الملكات تتغير بالنوع بحسب تغير الموضوعات الصوري. وموضوع الفضائل اللاهوتية هو الله الذي هو الغاية القصوى للأشياء باعتبار كونه مجاوزاً إدراك عقلا وموضوع الفضائل العقلية والخلقية شيءٌ يستطاع إدراكه بالعقل البشري. فإذا الفضائل اللاهوتية مغايرة بالنوع للفضائل الخلقية والعقلية

إذاً أجيب على الأول بأن الفضائل العقلية والخلقية كمالٌ لعقل الإنسان وشوقه بحسب نسبة الطبيعة البشرية واما الفضائل اللاهوتية فهي كمالٌ لهما على وجه فائق الطبيعة

وعلى الثاني بأن الحكمة التي جعلها الفيلسوف في الخلقيات ك ٦ ب ٣ و ٧ فضيلةً عقليةً تتظر في الإلهيات من حيث هي خاضعةً لنظر العقل الإنساني وأما الفضيلة اللاهوتية فتتظر فيها من حيث تفوق العقل الإنساني

وعلى الثالث بأنه وإن كانت فضيلة المحبة حباً إلا أنه ليس كل حبٍ محبةً فقله إذن ان كل فضيلةً هي نظام الحب يحتمل أن يكون المراد به مطلق الحب أو الحب الذي هو فضيلة المحبة فان كان المراد به مطلق الحب كان معنى ذلك ان كلاً من أمهات الفضائل تقتضي عاطفة مرتبة وأصل كل عاطفةٍ ومبدأها هو الحب كما مرَّ في مب ٢٥ ف ٢ وان كان المراد به فضيلة المحبة فليس معناه ان كل فضيلةٍ أخرى هي فضيلة المحبة بالذات بل ان سائر الفضائل تتوقف بوجهٍ ما على المحبة كما سيأتي بيانه في ف ٤ وفي ثا. ثا. مب ٢٣ ف ٧ و ٨

### الفصل الثالث

هل جعلُ الايمان والرجا والمحبة فضائل لاهوتية صوابٌ

يُتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن ليس من الصواب جعل الفضائل اللاهوتية ثلاثاً أي الايمان والرجاء والمحبة لأن نسبة الفضائل اللاهوتية إلى السعادة الإلهية كنسبة ميل الطبيعة إلى الغاية الطبيعية. والفضائل المتجهة إلى الغاية الطبيعية إنما يُجعل منها فضيلة واحدة طبيعية وهي تعقل المبادئ. فإذا يجب أن يُجعل فضيلة لاهوتية واحدة فقط

٢ وأيضاً ان الفضائل اللاهوتية هي أكمل من الفضائل العقلية والخلقية. والايمان ليس يُجعل في جملة الفضائل العقلية بل هو شيءٌ أدنى من الفضيلة لكونه معرفةً ناقصةً وكذلك الرجاء ليس يُجعل في جملة الفضائل الخلقية بل هو شيءٌ أدنى من الفضيلة لكونه انفعالاً. فبالأولى إذن لا يجب جعلهما فضيلتين لاهوتيتين

٣ وأيضاً ان الفضائل اللاهوتية تسوق نفس الإنسان إلى الله. ونفس الإنسان لا يمكن انسياقها إلى الله إلا بالجزء العقلي الموجود فيه العقل والإرادة. فإذا ليس يجب أن يكون إلا فضيلتان لاهوتيتان تكون احدهما كمالاً للعقل والأخرى كمالاً للإرادة

لكن يعارض ذلك قول الرسول في ١ كور ١٣ : ١٣ «والذي يثبت الآن هو الايمان والرجاء والمحبة هذه الثلاثة»

والجواب أن يُقال إنَّ الفضائل اللاهوتية تسوق الإنسان إلى السعادة الفائقة الطبيعة كما يساق بالميل الطبيعي إلى الغاية التي هي طبيعية له على ما تقدم في ف ١. وهذا يحدث على ضربين أولاً بالعقل من حيث يشتمل على المبادئ الأولى الكلية المعلومة لنا بنور العقل الطبيعي والتي عنها يصدر العقل في نظره وعمله. وثانياً باستقامة الإرادة المائلة طبعاً إلى خير العقل. إلا ان كلا هذين منحطاً عن رتبة السعادة الفائقة الطبع كقوله في ١ كور ٢ . ٩ «لم تر عين ولا سمعت إذن ولا خطر على قلب بشر ما أعدّه الله لمحبيه» ولذلك يجب أن يفاض على الإنسان من جهة كليهما بوجه فائق الطبيعة شيء يسوقه إلى الغاية الفائقة الطبيعة اما أولاً فيفاض على الإنسان من جهة العقل بعض المبادئ الفائقة الطبع التي تُدرَك بالنور الإلهي وهي العقائد التي يتعلق بها الايمان واما ثانياً فتفاض عليه الإرادة التي تتوجه إلى تلك الغاية باعتبار حركة القصد المتجهة إلى تلك الغاية على أنها شيء ممكن الإدراك وهذا يعود إلى الرجاء وباعتبار ضرب من الاتحاد الروحي تستحيل به الإرادة على نحو ما إلى تلك الغاية وهذا يتم بالمحبة لأن شوق كل شيء يتحرك ويميل طبعاً إلى الغاية التي هي طبيعية له وهذه الحركة تحصل عن مطابقة الشيء نوعاً من المطابقة لغايته

إذا أُجيب على الأول بأن العقل يفتقر إلى أشباح معقولة بها فوجب أن

يُجعل فيه ملكةً طبيعية مضافة إلى القوة واما طبيعة الإرادة فكافيةً من نفسها للتوجه الطبيعي إلى الغاية باعتبار القصد إليها وباعتبار المطابقة لها. واما التوجه إلى ما فوق الطبيعة فطبيعة القوة لا تكفي فيه لشيءٍ منهما ولذلك يجب أن يضاف إليها ملكةً فائقة الطبيعة باعتبار كليهما

وعلى الثاني بأن في الايمان والرجاء نقصاً ما لأن الايمان يتعلق بما ليس يُرى والرجاء يتعلق بما ليس حاصلًا ولذلك كان الايمان والرجاء بما هو خاضعٌ للقدرة البشرية منحطين عن حقيقة الفضيلة واما الايمان والرجاء بما هو فوق طاقة الطبيعة البشرية فهما أعلى من كل فضيلةٍ مناسبة لطبع الإنسان كقوله في ١ كور ١ . ٢٥ «أضعف شيءٍ عند الله هو أقوى شيءٍ لدى الناس»

وعلى الثالث بأن الشوق يقتضي أمرين الحركة إلى الغاية ومطابقة الغاية بالحب وعليه يجب أن يُجعل في الشوق الإنساني فضيلتان لاهوتيتان أي الرجاء والمحبة

#### الفصل الرابع

هل الايمان متقدّم على الرجاء والرجاء متقدّم على المحبة

يُنخّطى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أنّ ترتب الفضائل اللاهوتية لا يقتضي أن يكون الايمان متقدّمًا على الرجاء والرجاء متقدّمًا على المحبة لأن الأصل متقدم على الفرع. والمحبة أصلٌ لجميع الفضائل كقوله في افسس ٣ . ١٧ «متأصلين في المحبة ومتأسسين عليها» فالمحبة إذن متقدمة على ما سواها

٢ وأيضاً قال اوغسطينوس في التعليم المسيحي ك ١ ب ٣٧ «لا يستطيع أحدٌ أن يحب ما لم يعتقد وجوده ولكنه إذا اعتقد واحب توصل بحسن عمله إلى أن يرجو أيضاً» فيظهر إذن ان الايمان متقدّم على المحبة والمحبة متقدمة على الرجاء

٣ وأيضاً ان الحب هو مبدأ كل عاطفةٍ كما مرّ في مب ٢٥ ف ٢. والرجاء

يدل على عاطفة ما لكونه انفعالاً كما مرّ في مب ٢٦ ف ٢. فإذا المحبة التي هي الحب متقدمة على الرجاء

لكن يعارض ذلك الترتيب الذي وضعه الرسول بقوله في ١ كور ١٣ . ١٣ «والذي يثبت الآن هو الايمان والرجاء والمحبة»

والجواب أن يُقال إنّ الترتيب ضربان كونيّ وكماليّ فبحسب الترتيب الكوني الذي به تتقدم اليهولى على الصورة والناقص على الكامل يتقدم الايمان على الرجاء والرجاء على المحبة في واحدٍ بعينه من حيث الأفعال إذ الملكات تفاض معاً. لأنه ليس يمكن أن تتوجه الحركة الشوقية نحو شيءٍ بتوقعه أو محبته ما لم يكن مُدركاً بالحس أو بالعقل. والعقل إنما يدرك ما يتوقعه ويحبه بالايمان فإذا باعتبار الترتيب الكوني يجب أن يكون الايمان متقدماً على الرجاء والمحبة. وكذا إنما يحب الإنسان شيئاً من حيث يعتبره خيراً له والإنسان متى رجا لنفسه من آخر إدراك خير اعتبر من يعلق عليه هذا الرجاء خيراً له فإذا من طريق تعليقه رجاءه على أحدٍ يتخطى إلى محبته وهكذا باعتبار الترتيب الكوني يكون الرجاء متقدماً على المحبة في الفعل. واما بحسب الترتيب الكمالي فالمحبة متقدمة على الايمان والرجاء لأنها صورة لكليهما وبها يحصل لهما كمال الفضيلة لأن المحبة إنما هي أم وأصلٌ لجميع الفضائل من حيث هي صورةٌ لجميعها كما سيأتي بيانه في مب ٦٥ ف ٤ وفي ثا. ثا. مب ٢٣ ف ٧ و٨

وبذلك يتضح الجواب على الأول

وعلى الثاني أجيب بأن كلام اوغسطينوس على الرجاء الذي به يرجو صاحبه بما قد حصل له من الاستحقاقات أن يبلغ إلى السعادة وهذا شأن الرجاء الذي قد حصلت له صورته وهو تابعٌ للمحبة وقد يمكن لرجح أن يرجو قبل أن تحصل له المحبة لا بما قد حصل له من الاستحقاقات بل بما يرجو أن يحصل له منها



وعلى الثالث بأن الرجاء يتعلق بأمرين كما مرَّ في مب ٤٠ ف ٧ عند الكلام على الانفعالات احدهما الموضوع الأصيل وهو الخير الذي يُرجى وباعتبار هذا يتقدم الحب دائماً على الرجاء إذ ليس يُرجى شيءٌ إلا بعد اشتهاؤه ومحبته والثاني من يرجو إدراك الخير منه وباعتبار هذا يتقدم الرجاء أولاً على الحب وان كان بعد ذلك يزداد بالحب لأنه متى رجا أحدٌ من أحدٍ إدراك خيرٍ ما يأخذ في أن يحبه ومن طريق محبته له يشتد رجاءه منه



### المبحث الثالث والستون

#### في علة الفضائل - وفيه أربعة فصول

ثم يجب النظر في علة الفضائل والبحث في ذلك يدور على أربع مسائل . ١ هل الفضيلة حاصلة لنا بالطبع . ٢ هل تحصل عندنا فضيلة بتكرار الأفعال . ٣ هل يحصل عندنا فضائل خلقية بالفيض . ٤ في أن الفضيلة التي نكتسبها بتكرار الأفعال والفضيلة المفاضة هل هما واحدٌ بالنوع

### الفصل الأول

#### في أن الفضيلة هل هي حاصلة لنا بالطبع

يُنخِطى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الفضيلة مركبة فينا بالطبع فقد قال الدمشقي في الايمان المستقيم ك ٣ ب ٤ «الفضائل طبيعية ومركبة في الجميع على السواء» وقال انطونيوس في خطابه للرهبان «إذا غيرت الإرادة الطبيعية فهو الفساد فلترع الحال الطبيعية تكن الفضيلة» وكتب الشارح على قول متى ٤ كان يسوع يطوف الجليل كله يعلم الآية «يعلم الفضائل الطبيعية أي العدالة والعفة والتواضع المركبة في الإنسان بالطبع»

٢ وأيضاً ان خير الفضيلة قائم بمطابقة العقل كما يظهر مما مرَّ في مب ٥٥ ف ٤ . وما كان مطابقاً للعقل فهو طبيعيٌّ للإنسان لأن العقل هو طبيعة الإنسان.

فالفضيلة إذن مركبة في الإنسان بالطبع

٣ وأيضاً إنما يقال طبيعيٌّ لنا لما يحصل عندنا منذ الولادة. وبعض الفضائل حاصلة عندنا منذ الولادة ففي أيوب ٣١ . ١٨ «الرأفة نمت معي منذ صباي ومعني خرجت من مستودع أمي» فالفضيلة إذن حاصلة للإنسان بالطبع

لكن يعارض ذلك ان الحاصل للإنسان بالطبع مشتركٌ بين جميع الناس ولا يزول بالخطيئة لأن «الخيرات الطبيعية باقية في الشياطين» أيضاً كما قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ مقا ١٩. والفضيلة ليست موجودة في جميع الناس وتزول بالخطيئة. فهي إذن ليست حاصلة للإنسان بالطبع

والجواب أن يُقال إنَّ بعضاً ذهبوا إلى أن الصور الجسمانية حاصلةٌ كلها من الداخل كالقائلين بكمون الصور وذهب آخرون إلى أنها واردة كلها من الخارج كالقائلين بورود الصور الجسمانية من علة مفارقة وذهب غيرهم إلى أن هذه الصور حاصلة من الدخل باعتبار أي من حيث سبق وجودها في الهيولى بالقوة وواردة من الخارج باعتبار آخر أي من حيث خروجها إلى الفعل بالفاعل. وكذا اختلفوا أيضاً في العلوم والفضائل فذهب قوم إلى أنها حاصلة كلها من الداخل بمعنى أن جميع العلوم والفضائل موجودة كلها وجوداً سابقاً في النفس ولكنه بالتعليم والممارسة ترتفع موانعها التي ترد على النفس من ثقل البدن كما ينجلي الحديد بالصقل وهذا كان مذهب الأفلاطونيين. وذهب آخرون إلى أنها واردة كلها من الخارج أي بقوة عقل الفاعل كما قال ابن سينا وذهب غيرهم إلى أنها حاصلة ك ٢ ب ١ وهذا هو الأصح. ولا بد لبيانته من اعتبار أن شيئاً يقال له طبيعي للإنسان على نحوين باعتبار الطبيعة النوعية وباعتبار الطبيعة الشخصية ولما كان كل شيء يحصل على حقيقته النوعية من الصورة ويتشخص بالمادة

وصورة الإنسان هي النفس الناطقة ومادته هي البدن كان ما يلائم الإنسان من جهة النفس الناطقة طبيعياً له باعتبار الحقيقة النوعية وما كان طبيعياً له باعتبار ما في بدنه من المزاج المخصوص فهو طبيعياً له باعتبار الطبيعة الشخصية لأن ما هو طبيعياً للإنسان من جهة البدن باعتبار النوع فهو يرجع باعتبار ما إلى النفس أي من حيث ان هذا البدن مناسب لهذه النفس. والفضيلة على كلا النحويين طبيعية للإنسان بنوع من الابتداء اما من جهة الطبيعة النوعية فمن حيث أن في عقل الإنسان طبعاً بعض مبادئ للمعلومات والمفعولات مدركة بالفطرة وهي بمنزلة جرائم للفضائل العقلية والخلقية من حيث ان في الإرادة شوقاً طبيعياً إلى الخير المطابق للعقل واما من جهة الطبيعة الشخصية فمن حيث ان بعض الناس متأهبون باستعداد البدن تأهباً متفاضلاً لبعض الفضائل أي من حيث أن بعض القوى الحسية أفعالاً لاجزاء بدنية تساعد باستعدادها هذه القوى أو تعوقها في أفعالها وهكذا تساعد أن تعوق القوى النطقية التي تخدمها هذه القوى الحسية وعلى هذا كان من الناس من له استعداداً طبيعياً للعلم ومنهم من له استعداداً طبيعياً للشجاعة ومنهم من له استعداد طبيعياً للعفة وعلى هذه الأوجه كانت الفضائل العقلية والخلقية حاصلة لنا بالطبع باعتبار نوع من ابتدائها الاستعدادي لا باعتبار تمامها لأن الطبيعة محدودة إلى واحدٍ وتتمام هذه الفضائل لا يحصل بطريقة واحدة من الفعل بل بطرقٍ مختلفة باختلاف المواد التي تفعل فيها الفضائل وباختلاف الظروف. وهكذا يتضح ان الفضائل حاصلة عندنا بالطبع باعتبار الاستعداد والابتداء لا باعتبار الكمال ما خلا الفضائل اللاهوتية فانها بكليتها واردة من الخارج

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات لأن الاعتراضين الأولين يتجهان على كون جرائم الفضائل حاصلةً لنا بالطبع من حيث نحن ناطقون والثالث

يتجه على أنه بناءً على ما في البدن من الاستعداد الطبيعي الذي يحصل منذ الولادة كان في بعض الناس استعداداً للرأفة وفي بعضهم استعداداً للتعفف وفي غيرهم استعداد لفضيلة أخرى

## الفصل الثاني

هل تحصل عندنا فضيلة بتكرار الأفعال

يُنخِطَى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الفضائل لا تحصل عندنا بتكرار الأفعال فقد قال أوغسطينوس في شرحه قوله في رو ١٤ «كل ما ليس من الايمان فهو خطيئة» ما نصه «ان حياة الغير المؤمنين كلها خطيئة وليس شيء خيراً من دون الخير الأعظم وحيث كان الحق مجهولاً كانت فضيلة كاذبة حتى في أفضل الأخلاق» والايمان ليس يمكن حصوله بالأفعال بل إنما يحصل فينا من الله كقوله في افسس ٢: ٨ «خلصتم بالايمان من النعمة». فإذا يمتنع حصول فضيلة عندنا بتكرار الأفعال

٢ وأيضاً ان الخطيئة مضادة للفضيلة فلا تحتلها معها. والإنسان لا يستطيع اجتناب الخطيئة إلا بنعمة الله كقوله في حك ٨: ٢١ «علمت بأني لا أستطيع ان أكون عفيفاً ما لم يهيني الله» فإذا كذلك ليس يمكن حصول شيء من الفضائل عندنا بتكرار الأفعال بل بموهبة الله فقط

٣ وأيضاً ان الأفعال التي تقع بدون الفضيلة ليس لها كمال الفضيلة. ويمتنع كون المعلول أكمل من علته. فيمتنع إذن حصول الفضيلة بالأفعال السابقة لها

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ك ٤ ب ٤ ٤ مقا ١٦ و ٢٢ «الخير أفضل من الشر» وملكات الرذائل تحصل عندنا بالأفعال الطالحة فبالأولى إذن يجوز أن تحصل عندنا ملكات الفضائل بالأفعال الصالحة

والجواب أن يُقال إن حصول الملكات بالعموم عن الأفعال قد مرَّ الكلام

عليه في مب ٥١ ف ٢ و ٣ اما الآن من جهة الفضيلة بالخصوص فلا بدّ من اعتبار ما تقدم في مب ٥٥ ف ٣ و ٤ من أن الإنسان بالفضيلة تستكمل قوته إلى الخير ولما كانت حقيقة الخير قائمة بالكيفية والنوع والترتيب كما قال اوغسطينوس في كتاب طبيعة الخير ب ٣ أو بالعدد والوزن والمقدار كما في حك ١١ وجب أن يعتبر خير الإنسان بحسب قاعدة ما وهناك قاعدتان كما مرّ في مب ١٩ ف ٣ و ٤ العقل الإنساني والشريعة الإلهية ولما كانت الشريعة الإلهية قاعدة أعلى كانت أعم فكان كل ما يقال بالعقل البشري يقاس أيضاً بالشريعة الإلهية ولا يُعكس فإذا فضيلة الإنسان المتجهة إلى الخير الذي يتقدر بقاعدة العقل الإنساني يمكن حصولها بالأفعال الإنسانية من حيث ان هذه الأفعال تصدر عن العقل المندرج هذا الخير تحت سلطانه وقاعدته واما الفضيلة التي تسوق الإنسان إلى الخير من حيث يتقدر بالشريعة الإلهية لا بالعقل الإنساني فلا يمكن حصولها بالأفعال الإنسانية التي مبدؤها العقل بل إنما تحصل عندنا بالفعل الإلهي فقط ولهذا عندما أراد اوغسطينوس حد هذه الفضيلة قال فيه «التي يفعلها الله فينا من دوننا»

وعلى هذه الفضيلة أيضاً يتجه الاعتراض الأول

وأجيب على الثاني بأن الفضيلة المفاضة بالقوة الإلهية ولا سيما إذا اعتبرت في كمالها لا تحتل معها خطيئة مميّنة وأما الفضيلة المكتسبة باجتهاد الإنسان فيجوز أن تحتل معها فعلاً من أفعال الخطيئة ولو كانت مميّنة لأن استعمال الملكة الحاصلة لنا خاضع لإرادتنا كما مرّ في مب ٤٩ ف ٣. وملكة الفضيلة المكتسبة بالاجتهاد لا تفسد بفعل واحد من أفعال الخطيئة لأن الملكة لا يضاهاها الفعل بنفسه بل الملكة ولذلك فالإنسان وان كان لا يستطيع من دون النعمة اجتناب الخطيئة المميّنة بحيث لا يقترف أصلاً خطيئة مميّنة فهو يستطيع مع ذلك أن

يكتسب باجتهاده ملكة الفضيلة التي يتجافى بها في الغالب عن الأفعال الطالحة وخصوصاً عن الأفعال المضادة جداً للعقل. وهناك أيضاً خطايا مميتة لا يستطيع الإنسان بوجه من الوجوه أن يجتنبها بدون النعمة وهي المقابلة قصداً للفضائل اللاهوتية التي إنما تحصل لنا بموهبة النعمة على أن هذا سيأتي له مزيد بيان في الفصل التالي

وعلى الثاني بأن للفضائل المكتسبة عندنا بذوراً أو مبادئ فطرية سابقة لها وهذه المبادئ هي أشرف من الفضائل المكتسبة بقوتها كما أن تعقل المبادئ النظرية أشرف من معرفة النتائج واستقامة العقل الطبيعي أشرف من تعديل الشوق الذي يحصل بمشاركة العقل وهو يرجع إلى الفضيلة الخلقية. وعلى هذا فالأفعال الإنسانية باعتبار صدورها عن مبادئ أعلى يجوز أن تكون علةً للفضائل الإنسانية المكتسبة

### الفصل الثالث

هل يحصل عندنا فضائل خلقية بالفيض

يُنخِطُ إلى الثالث بأن يقال: يظهر أنه ليس لنا فضائل مفاضة علينا من الله سوى الفضائل اللاهوتية لأن ما يمكن حدوثه عن العلة الثانية لا يحدث عن الله مباشرةً إلا أن يكون ذلك أحياناً على سبيل المعجزة لأن من شريعة الألوهية أحداث الأخير بالمتوسط كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٨ و ١٠ و ١٥. والفضائل العقلية والخلقية يمكن حصولها فينا بأفعالنا كما تقدم في الفصل الأنف. فإذا ليس ينبغي القول بحصولها فينا بالفيض

٢ وأيضاً إذا كان لا يوجد في أفعال الطبيعة شيءٌ دون فائدة فأولى أن لا يوجد ذلك في أفعال الله. والفضائل اللاهوتية تكفي لسوقنا إلى الخير الفائق الطبيعة. فإذا ليس يجب أن يكون هناك فضائل أخرى فائقة الطبيعة مفاضة

علينا من الله

٣ وأيضاً إذا كانت الطبيعة لا تفعل باثنين ما يمكن أن تفعله بواحد فأولى أن يكون الله كذلك. والله قد غرس في نفسنا مبادئ الفضائل كما في شرح عبر ١. فإذا ليس يجب أن يُحدث فينا فضائل أخرى بالفيض

لكن يعارض ذلك قوله في حك ٨: ٧ «تعلم العفة والعدل والفتنة والقوة»

والجواب أن يقال لا بد من معادلة المعلولات لعلها ومبادئها. وجميع الفضائل العقلية والخلقية التي نكتسبها بأفعالنا تصدر عن مبادئ طبيعية لها سابقة وجود فينا كما مرّ في ف ١ وفي مب ٥١ ف ١. وبدلاً من هذه المبادئ الطبيعية تفاض علينا من الله الفضائل اللاهوتية التي تسوقنا إلى غاية فائقة الطبيعة كما مرّ في المبحث الأنف ف ٣. فإذا لا بدّ أن يكون لنا ملكات أخرى مفاضةً علينا من الله تعادل أيضاً هذه الفضائل اللاهوتية وتكون نسبتها إلى الفضائل اللاهوتية كنسبة الفضائل الخلقية والعقلية إلى مبادئ الفضائل الطبيعية

إذاً أُجيب على الأول باننا نسلم ان بعض الفضائل الخلقية والعقلية يمكن أن تحصل عندنا بأفعالنا لكنها ليست معادلةً للفضائل اللاهوتية فلا بد إذن من حصول فضائل أخرى عن الله مباشرةً تكون معادلةً لها

وعلى الثاني بأن الفضائل اللاهوتية تكفي لأن تسوقنا إلى غاية فائقة الطبيعة باعتبار نوع من البداية أي من حيث تسوقنا إلى الله مباشرةً إلا أنه لا بد من فضائل أخرى مفاضة تستكمل بها النفس بالنظر إلى أمورٍ أخرى وإن كان ذلك بالنسبة إلى الله

وعلى الثالث بأن قوة تلك المبادئ الفطرية لا تتعدى معادلة الطبيعة ولذلك كان الإنسان بالنسبة إلى الغاية الفائقة الطبيعة محتاجاً إلى أن يستكمل بمبادئ أخرى فوق تلك المبادئ الفطرية

### الفصل الرابع

في أنّ الفضيلة التي نكتسبها بتكرار الأفعال والفضيلة المفاضة هل هما واحدٌ بالنوع يُنخِطُ إلى الرابع بأن يقال: يظهر أنّ الفضائل المفاضة ليست مغايرةً بالنوع للفضائل المكتسبة إذ يظهر مما تقدم ان الفضيلة المكتسبة والفضيلة المفاضة لا تفتقران إلا بالنسبة إلى الغاية القصوى. والملكات والأفعال الإنسانية لا تستفيد حقيقتها النوعية من الغاية القصوى بل من الغاية القريبة. فإذاً ليست الفضائل الخلقية أو العقلية المفاضة مغايرةً بالنوع للفضائل المكتسبة

٢ وأيضاً ان الملكات تُعرف بالأفعال. وفعل العفة المفاضة والمكتسبة واحدٌ بعينه وهو تعديل شهوة اللبس. فإذاً ليستا متغايرتين بالنوع

٣ وأيضاً ان الفضيلة المكتسبة والفضيلة المفاضة تتغايران تغاير المصنوع من الله مباشرة والمصنوع من الخليفة. والإنسان المتكون من الله والمولود من الخليفة واحدٌ بالنوع وكذلك العين الممنوحة منه تعالى للاكمه والمتكونة بقوة الطبيعة. فيظهر إذن ان الفضيلة المكتسبة والمفاضة واحدٌ بالنوع

لكن يعارض ذلك ان الفصل المأخوذ في الحد إذا تغير تغير به النوع. وفي حد الفضيلة المفاضة يقال «التي يفعلها الله فينا بدوننا» كما مرّ في مب ٥٥ ف ٤. فإذاً الفضيلة المكتسبة التي لا يصدق ذلك عليها مغايرةً بالنوع للفضيلة المفاضة

والجواب أن يُقال إنّ الملكات تتغاير بالنوع على نحوين أولاً باعتبار ما لموضوعاتها من الحقائق الخاصة والصورية كما مرّ في مب ٥٤ ف ٢ وموضوع كل فضيلة هو الخير الملحوظ في مادتها كما أن موضوع العفة هو خير المستلذات في شهوات اللبس وحقيقة هذا الموضوع الصورية هي من جهة العقل الذي يعين حد الاعتدال في هذه الشهوات وحقيقته المادية ما كان من جهة الشهوات.



ولا يخفى أن حقيقة حد الاعتدال الذي توجبه قاعدة العقل البشري في هذه الشهوات مابينة لحقيقة حد الاعتدال الذي توجبه القاعدة الإلهية فان حد الاعتدال المعين بالعقل البشري في تناول الأطعمة مثلاً هو أن لا يضر بصحة البدن ولا يمنع من فعل العقل واما قاعدة الشريعة الإلهية فتقتضي أن يقهر الإنسان بدنه ويستعبده بالامسك عن الطعام والشراب وما أشبه ذلك. ومن ذلك يتضح أن العفة المفاضة والمكتسبة متغايرتان بالنوع وقس عليها سائر الفضائل. وثانياً باعتبار الغاية التي تتوجه إليها الملكات فان صحة الإنسان وصحة الفرس متغايرتان بالنوع بسبب تغاير الطبيعة المتوجهتين إليها وعلى هذا النحو قال الفيلسوف في السياسة ك ٢ ب ٤ «ان فضائل أهل المدينة تختلف باختلاف السياسة التي يحسنون التوجه إليها» وعلى هذا النحو أيضاً تتغاير بالنوع الفضائل الخلقية المفاضة التي بها تصلح حال الناس بالنسبة إلى كونهم «مواطني القديسين وأهل بيت الله» وسائر الفضائل المكتسبة التي بها تصلح حال الإنسان بالنسبة إلى الأمور البشرية

إذاً أُجيب على الأول بأن الفضيلة المفاضة والمكتسبة لا تتغايران بالنوع باعتبار النسبة إلى الغاية القصوى فقط بل باعتبار النسبة إلى موضوع كل منهما أيضاً كما تقدم وعلى الثاني بأن العفة المكتسبة والمفاضة لا تعدّ لأن شهوة الالتذاز في الملموسات على نحو واحد كما تقدم فلم يكن لهما فعلٌ واحدٌ

وعلى الثالث بأن الله منح الأكمه عيناً ليفعل بها نفس ما تفعله سائر الأعين المتكونة بالطبيعة ولهذا لم تكن مغايرةً لها بالنوع وكذا الحال لو أراد الله أن يفيض على الإنسان بطريق المعجزة نفس الفضائل التي تُكتسب بالأفعال ولكن هذا خارج عن غرض كلامنا هنا كما تقدم في جرم الفصل



## المبحث الرابع والستون

### في توسط الفضائل - وفيه أربعة فصول

ثم يجب النظر في خواص الفضائل وأولاً في توسطها وثانياً في تلازمها وثالثاً في تساويها ورابعاً في بقائها. أما الأول فالبحث فيه يدور على أربع مسائل . ١ في أنّ الفضائل الخلقية هل هي أوساط . ٢ في أنّ وسط الفضيلة هل هو وسطٌ خارجي أو ذهني . ٣ في أنّ الفضائل العقلية هل هي أوساط . ٤ في أنّ الفضائل اللاهوتية هل هي أوساط

### الفصل الأول

#### في أنّ الفضائل الخلقية هل هي أوساط

يُنخِطى إلى الأول بأن يقال: يظهر أنّ الفضيلة الخلقية ليست وسطاً فإن الأقصى منافٍ لحقيقة الوسط. والأقصى من حقيقة الفضيلة ففي كتاب السماء ١ م ١١٦ ان الفضيلة هي أقصى القوة. فإذا ليست الفضيلة الخلقية وسطاً

٢ وأيضاً ما كان منتهىً فليس وسطاً. وبعض الفضائل الخلقية تنظر إلى ما هو منتهىً كنظر الشهامة إلى منتهى المجد ونظر العظمة إلى منتهى النفقات كما في الخلقيات ك ٤ ب ٢ و ٣. فإذا ليست كل فضيلة خلقية وسطاً

٣ وأيضاً لو كان من حقيقة الفضيلة الخلقية أن تكون وسطاً لكان ميلها إلى الطرف مفسداً لها لا كمالاً لها. والحال أن من الفضائل الخلقية ما يستكمل بميله إلى الطرف كالعفة التي تتحامي كل لذة دنسة فتبلغ الطرف وهي الطهارة البالغة منتهى الكمال والتصديق على الفقراء بجميع ما يملك هو الشفقة أو السخاء المتناهي في الكمال. فيظهر إذن ان ليس من حقيقة الفضيلة الخلقية أن تكون وسطاً

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك ٢ ب ٦ «الفضيلة الخلقية ملكةٌ انتخابية قائمة في الوسط»

والجواب أن يقال من شأن الفضيلة أن تسوق الإنسان إلى الخير كما مرَّ في مب ٥٥ ف ٣ والفضيلة الخلقية هي على وجه الخصوص مكملة لجزء النفس الشوقي بالنظر إلى موضوع معيّن. ومقياس الحركة الشوقية نحو المشتهيات وقاعدتها هو العقل. وخير كل ما يندرج تحت مقياسٍ وقاعدةٍ قائمٌ بانطباقه على قاعدته كما ان خير المصنوعات قائمٌ بانطباقها على قاعدة الصناعة. ومقتضى ذلك ان الشر في هذه الأشياء قائمٌ بمخالفة الشيء لقاعدته أو مقياسه وهذا يحدث بتعديه القاعدة بالإفراط أو بالتفريط كما يتضح في كل ذي قاعدة وقياس. وبذلك يظهر أنّ خير الفضيلة الخلقية قائمٌ بالانطباق على مقياس العقل ومن الواضح المعلوم ان الوسط بين الإفراط والتفريط هو المساواة أو المطابقة فقد وضح إذن ان الفضيلة الخلقية وسطٌ

إذاً أوجب على الأول بأن الفضيلة الخلقية لها خيريتها الحاصلة من جهة قاعدة العقل وموضوعها الذي هو الانفعالات أو الأفعال فإذا اعتبرت من جهة العقل كان لها باعتبار ما يطابق العقل حقيقة الطرف الواحد وهو المطابقة وكان للإفراط والتفريط حقيقة الطرف الآخر وهو المخالفة أو عدم المطابقة وإذا اعتبرت من جهة الموضوع كان لها حقيقة الوسط من حيث تجعل الانفعالات منطبقةً على قاعدة العقل ولهذا قال الفيلسوف في الخقيات ك ٢ ب ٦ «الفضيلة باعتبار الجوهر وسطٌ» من حيث ان قاعدة الفضيلة تجعل من جهة موضوعها الخاص. وأما باعتبار الأحسن والحسن أي من حيث المطابقة للعقل فهي طرف

وعلى الثاني بأن الوسط والاطراف تعتبر في الأفعال والانفعالات بحسب اختلاف الظروف فلا يمتنع إذن أن يكون شيء في بعض الفضائل طرفاً باعتبار ظرف ووسطاً باعتبار ظروف أخرى لمطابقته العقل وهذا هو الشأن في العظمة والشهامة. لأنه إذا اعتبرت الكمية المطلقة في ما يتوجه إليه العظيم والشهم

يقال لها طرف وغاية وأما إذا اعتبرت بالنسبة إلى ظروف أخرى كان لها حقيقة الوسط لأن هذه الفضائل تتوجه إلى هذا الطرف المتناهي بحسب قاعدة العقل أي حيث ينبغي ومتى ينبغي ولما ينبغي وإنما يكون الإفراط إذا تُوجّه إلى هذا الطرف المتناهي متى لا ينبغي أو حيث لا ينبغي أو لما لا ينبغي ويكون التفريط إذا لم يُتوجّه إلى هذا الطرف المتناهي حيث ينبغي ومتى ينبغي وهذا ما أراده الفيلسوف بقوله في الخليقات ك ٣ ب ٣ «الشهم متطرف بكبر النفس واما بما هو كما ينبغي فوسطاً»

وعلى الثالث بأن ما قدمناه في الشهامة يقال أيضاً في العفة والفقر فان العفة تتحامى كل لذة دنسة والفقر يتحامى كل غنى لأجل ما ينبغي وبحسب ما ينبغي أي بحسب أمر الله ولأجل الحيوية الباقية فإذا فُعل ذلك بحسب ما لا ينبغي أي بحسب اعتقاد باطلٍ محرم أو لأجل المجد الباطل كان فيه إفراطٌ وزيادة عن الحد المقدر وإذا لم يُفعل متى ينبغي أو بحسب ما ينبغي كان رذيلةً بالتفريط كما هو واضحٌ في مخالفني نذر العفة والفقر

### الفصل الثاني

في أن وسط الفضيلة الخلقية هل هو خارجي أو ذهني

يُتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أنّ وسط الفضيلة الخلقية ليس ذهنياً بل خارجياً فان خير الفضيلة الخلقية قائمٌ بكونها في الوسط. والخير قائمٌ في الأعيان كما في الإلهيات ك ٦ م ٨. فإذا وسط الفضيلة الخلقية خارجي

٢ وأيضاً ان الفعل قوةٌ إدراكية. والفضيلة الخلقية ليست قائمة في وسط الإدراكات بل في وسط الأفعال والانفعالات. فوسطها إذن ليس ذهنياً بل خارجياً

٣ وأيضاً ان الوسط الذي يؤخذ بحسب المناسبة العددية أو الهندسية وسطاً

خارجي. ومن هذا القبيل وسط العدالة كما في الخلقيات ك ٥ ب ٣. فإذا ليس وسط الفضيلة الخلقية ذهنياً بل خارجياً

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك ٢ ب ٦ «الفضيلة الخلقية قائمة في وسط معين بالعقل بالنظر إلينا»

والجواب أن يُقال إنَّ الوسط الذهني يمكن أن يقال على معنيين أولاً بمعنى كون الوسط حاصلًا في فعل العقل من حيث ان فعل العقل يُجَعَل في الوسط وبهذا الاعتبار ليس وسط الفضيلة الخلقية ذهنياً إذ ليست كما لاً لفعل العقل بل لفعل القوة الشوقية. وثانياً على أن يكون المراد به ما يجعله العقل في موضوعٍ وبهذا الاعتبار يكون الوسط في كل فضيلة خلقية ذهنياً إذ إنما يُقال إنَّ الفضيلة الخلقية قائمة في الوسط لمطابقتها العقل المستقيم كما تقدم في الفصل الأنف. لكن قد يعرض أن يكون الوسط الذهني هو الوسط الخارجي أيضاً فيجب حينئذ أن يكون وسط الفضيلة الخلقية خارجياً كما في العدالة وقد لا يكون الوسط الذهني هو الوسط الخارجي بل إنما يُعتبر بالنسبة إلينا وهذا هو شأن الوسط في سائر الفضائل الخلقية. وتحقيق ذلك ان العدالة تتعلق بالأفعال القائمة في الأمور الخارجية التي يجب تعيين الاستقامة فيها بالإطلاق وفي نفسها كما مرَّ في مب ٦٠ ف ٢ ولهذا كان الوسط الذهني في العدالة هو عين الوسط الخارجي أي لكون العدالة تؤتي كلا ما يحق له من غير زيادة ولا نقصان. وأما سائر الفضائل الخلقية. فتتعلق بالانفعالات الباطنية التي يتعذر تعيين الاستقامة فيها على نحو واحدٍ بسبب تباين الناس في الانفعالات ولذلك يجب تعيين الاستقامة الذهنية في الانفعالات بالنسبة إلينا لأننا نتأثر بحسب الانفعالات

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات لأن الأولين يتجهان على الوسط الذهني الذي يوجد في فعل العقل والثالث يتجه على وسط العدالة

### الفصل الثالث

في أنّ الفضائل العقلية هل هي أوساط

يُنخَطَى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أنّ الفضائل العقلية ليست أوساطاً إذ إنّما الفضائل الخلقية أوساطٌ من حيث تنطبق على قاعدة العقل. والفضائل العقلية محلها العقل فليس لها في ما يظهر قاعدة أعلى. فإذاً ليست الفضائل العقلية أوساطاً

٢ وأيضاً ان وسط الفضيلة الخلقية تعينه الفضيلة العقلية ففي الخلقيات ك ٢ ب ٦ «الفضيلة قائمة في الوسط المعين بالعقل بحسبما يعينه الحكيم» فلو كانت الفضيلة العقلية قائمة أيضاً في الوسط لوجب أن يعيّن لها الوسط بفضيلة أخرى فيلزم التسلسل في الفضائل

٣ وأيضاً ان الوسط في الحقيقة يكون بين ضدين كما قال الفيلسوف في الإلهيات ك ١٠ م ٢٢ و ٢٣. وليس في العقل تضاداً في ما يظهر فان المتضادات أنفسها باعتبار حصولها في العقل ليست متضادة بل تُعقل معاً كالأبيض والأسود والصحيح والسقيم. فإذاً لا وسط في الفضائل العقلية لكن يعارض ذلك ان الصناعة فضيلة عقلية كما في الخلقيات ك ٦ ب ٣. وللصناعة وسطٌ كما في الخلقيات ك ٢ ب ٦. فإذاً الفضيلة الخلقية وسطٌ

والجواب أن يُقال إنّ خير الشيء وسطٌ باعتبار انطباقه على القاعدة أو المقياس الذي يمكن تعديه بالافراط والتفريط كما مرّ في ف ١. والفضيلة العقلية متوجهة إلى الخير كالفضيلة الخلقية على ما مرّ في مب ٥٥ ف ٣. فنسبتها إذن إلى حقيقة الوسط على حسب نسبتها إلى المقياس. وخير الفضيلة العقلية هو الحق مطلقاً في الفضيلة النظرية كما في الخلقيات ك ٦ ب ٢ وباعتبار مطابقته للشوق المستقيم في الفضيلة العملية. وحق عقلنا باعتباره على وجه الإطلاق متقدّر بالخارج لأن الخارج هو مقياس عقلنا ففي الإلهيات ك ١٠ م ٥ «لأنه

من طريق كون الخارج موجوداً أو غير موجودٍ يحصل الحق والصدق في الرأي والكلام» وعلى هذا فخير الفضيلة العقلية النظرية متوسطاً باعتبار مطابقتها للخارج من حيث يثبت ما هو موجود وينفي ما ليس موجوداً وبذلك تقوم حقيقة الحق والافراط يقع بالايجاب الكاذب الذي به يُثبت ما ليس موجوداً والتفريط يقع بالسلب الكاذب الذي به يُنفي ما هو موجود. وكذلك حق الفضيلة العملية إذا اعتبر بالنسبة إلى الخارج كان له حقيقة المتقدر وعلى هذا يكون الوسط باعتبار المطابقة للخارج مستوياً في الفضائل العقلية النظرية والعملية. اما إذا اعتبر بالنسبة إلى الشوق فله حقيقة القاعدة والمقدار. فإذا وسط الفضيلة الخلقية الذي هو استقامة العقل هو عينه وسط الحكمة إلا أنه في الحكمة متقدرٌ وفي الفضيلة الخلقية قاعدةٌ ومقدارٌ. وكذلك الافراط والتفريط يختلف اعتبارهما في الموضوعين

إذا أُجيب على الأول بأن للفضيلة العقلية أيضاً مقياساً كما تقدم ووسطها يُعتبر بحسب المطابقة لذلك المقياس

وعلى الثاني بأن التسلسل غير لازم في الفضائل لأن مقياس الفضيلة العقلية وقاعدتها ليس جنساً آخر من الفضيلة بل الخارج

وعلى الثالث بأن المتضادات ليس لها في النفس تضادٌ لأن أحدها سببٌ لإدراك الآخر إلا أن في العقل تضاد الإيجاب والسلب اللذين هما ضدان كما في آخر كتاب العبارة لأنه وإن لم يكن الوجود واللاوجود ضدين بل نقيضين إذا اعتبر معانها من حيث هما في الخارج لأن أحدهما موجود والآخر عدم محض إلا أنهما إذا اعتبرا من جهة فعل النفس فكلاهما يُفهم وجوداً. ولذلك فالوجود واللاوجود متناقضان إلا أن اعتقادنا أن الخير خيرٌ مضادٌ لاعتقادنا أن الخير ليس خيراً والفضيلة العقلية وسطٌ بين هذين الضدين

## الفصل الرابع

في أنّ الفضائل اللاهوتية هل هي أوساطٌ

يُنخِطُ إلى الرابع بأن يقال: يظهر أنّ الفضيلة اللاهوتية وسطٌ لأن خير الفضائل الآخر  
وسطٌ. والفضيلة اللاهوتية أعظم خيريةً من الفضائل الأخرى. فهي إذن أولى بأن تكون وسطاً

٢ وأيضاً ان وسط الفضيلة الخلقية يُعتبر بحسب انتظام الشوق بالعقل ووسط الفضيلة  
العقلية يُعتبر بحسب مطابقة عقلنا للخارج. والفضيلة اللاهوتية كمالٌ للعقل والشوق كما مرّ في مب  
٦٢ ف ٣. فهي أيضاً وسطٌ

٣ وأيضاً ان الرجاء الذي هو فضيلة لاهوتية وسطٌ بين اليأس والغرور. وكذا الايمان فانه  
وسط بين البدع المتضادة كما قال بويثيوس في كتاب الطبيعتين. فان اعتقادنا ان في المسيح أقنوماً  
واحداً وطبيعتين وسطٌ بين بدعة نسطور القائل باقنومين وطبيعتين وبدعة اوطيخي القائل باقنوم واحد  
وطبيعة واحدة. فالفضيلة اللاهوتية إذن وسط

لكن يعارض ذلك ان كل ما كانت الفضيلة فيه وسطاً يجوز أن يقع فيه خطأً بالافراط كما  
يقع فيه خطأً بالتفريط أيضاً. والله الذي هو موضوع الفضيلة اللاهوتية لا يقع في حقه خطأً بالافراط  
ففي سي ٤٣ : ٣٣ «باركوا الرب وارفعوه ما استطعتم فانه أعظم من كل مدحٍ» فإذاً ليست الفضيلة  
اللاهوتية وسطاً

والجواب أن يقال قد مرّ في ف ١ ان وسط الفضيلة يُعتبر بحسب مطابقتها لقاعدتها أو  
مقياسها حيث أمكن فيه الافراط أو التفريط. ومقياس الفضيلة اللاهوتية يجوز اعتباره على ضربين  
احدهما ما كان باعتبار حقيقة الفضيلة وعلى هذا يكون مقياس الفضيلة اللاهوتية هو الله فان ايماننا  
يتقدر بصدق الله والمحبة



تتقدر بخيريته والرجاء يتقدر بعظم قدرته الشاملة وتحننه وهذا المقياس مجاوزٌ لكل طاقة بشرية وعليه فلا يستطيع إنسانٌ أصلاً أن يحب الله بقدر ما ينبغي أن يُحب ولا أن يؤمن به أو يرجوه بقدر ما ينبغي فبالأولى إذن لا يمكن أن يكون في ذلك افراطٌ. وبهذا الاعتبار لا يكون خير هذه الفضيلة وسطاً بل كلما كان أدنى إلى الخير الأعظم كان أفضل. الثاني ما كان من جهتنا لأننا وإن كنا لا نستطيع التوجه إلى الله بقدر ما ينبغي يجب أن نتوجه إليه بالايان والرجاء والمحبة على حسب مقدار حالتنا وعليه يجوز أن يُعتبر في الفضيلة اللاهوتية وسطاً وأطراف بالعرض من جهتنا

إذاً أجيب على الأول بأن خير الفضائل العقلية والخلقية وسطٌ بمطابقتها القاعدة أو المقياس الذي يمكن تعديده وهذا لا محل له في الفضائل اللاهوتية باعتبارها في أنفسها كما تقدم وعلى الثاني بأن الفضائل الخلقية والعقلية إنما يستكمل بها عقلنا وشوقنا بالنسبة إلى المقياس المخلوق وأما الفضائل اللاهوتية فإنما يستكملان بها بالنسبة إلى المقياس الغير المخلوق فليس حكمها واحداً

وعلى الثالث بأن الرجاء وسطٌ بين الغرور واليأس من جهتنا أي من حيث يوصف إنسان بالغرور من طريق كونه يرجو من الله خيراً مجاوزاً لحالته أو من حيث انه ليس يرجو ما يمكن أن يرجوه باعتبار حالته إلا انه يمتنع الافراط في الرجاء من جهة الله إذ لا نهاية لخيريته . وكذلك الايمان أيضاً وسطٌ بين بدع متضادة لا بالمقياس إلى موضوعه وهو الله الذي لا يمكن لمؤمنٍ أن يفرط في الايمان به بل من حيث يتوسط الاعتقاد الإنساني بين اعتقادات متضادة كما يتضح مما أسلفناه في الفصل الأنف



## المبحثُ الخامسُ والستون

### في تلازم الفضائل - وفيه خمسة فصول

ثم يجب النظر في تلازم الفضائل والبحث في ذلك يدور على خمس مسائل . ١ في أنّ الفضائل الخلقية هل هي متلازمة . ٢ في أنها هل يجوز تجردها عن المحبة . ٣ هل يجوز تجرد المحبة عنها . ٤ هل يجوز تجرد الايمان والرجاء عن المحبة . ٥ هل يجوز تجرد المحبة المحبة عنهما

### الفصلُ الأوّلُ

#### في أنّ الفضائل الخلقية هل هي متلازمة

يُنْتَخَبُ إلى الأول بأن يقال: يظهر أنّ الفضائل الخلقية ليست متلازمة بالضرورة لأنها قد تحصل أحياناً بممارسة الأفعال كما في الخلقيات ك ٢ ب ١ . والإنسان يجوز أن يتمرس في أفعال فضيلةٍ دون أن يتمرس في أفعال فضيلةٍ أخرى. فإذاً يجوز حصول إحدى الفضائل الخلقية دون الأخرى

٢ وأيضاً ان العظمة والشهامة فضيلتان خلقيتان. ويجوز لإنسان أن يحصل على غيرهما من الفضائل الخلقية دون أن يكون حاصلًا عليهما فقد قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٤ ب ٢ «لا يستطيع الفقير أن يكون عظيماً» ويمكن مع ذلك أن يكون له فضائل أخرى وقال أيضاً هناك ب ٣ «من كان أهلاً لصغائر الأمور ويكرم نفسه بها فهو عفيفٌ ولكنه ليس بشهم». فإذاً ليست الفضائل الخلقية متلازمة

٣ وأيضاً كما أن الفضائل الخلقية كمالٌ للجزء الشوقي من النفس كذلك الفضائل العقلية كمالٌ للجزء العقلي منها. والفضائل العقلية ليست متلازمة لجواز أن يُحصَل الإنسان علماً دون علم آخر. فإذاً كذلك الفضائل الخلقية ليست متلازمة

٤ وأيضاً لو كانت الفضائل الخلقية متلازمة لم يكن ذلك إلا لكون الحكمة رابطاً بينها وهذا ليس كافياً لتلازم الفضائل الخلقية فقد نرى أن إنساناً يجوز أن يكون حكيماً في أفعال فضيلة دون أن يكون حكيماً في أفعال فضيلة أخرى كما يجوز أن يكون إنسان ذا صناعة بالقياس إلى بعض المصنوعات وليس ذا صناعة بالقياس إلى مصنوعات أخرى. والحكمة هي الدستور السديد للأفعال. فإذا ليس من الضرورة أن تكون الفضائل الخلقية متميزة

لكن يعارض ذلك قول امبروسوس في تفسير لوقا ك ٥ ب ٦ «ان الفضائل هي من التلازم والتقارن بحيث ان من أحرز واحدة يظهر انه أحرز فضائل كثيرة» وقول اوغسطينوس في الثالث ك ٦ «الفضائل الحاصلة في نفس الإنسان لا تتفارق بوجه من الوجوه» وقول غريغوريوس في أدبياته ك ٢٢ «إذا انفردت إحدى الفضائل عن سائرهما فهي اما لا تكون فضيلة أصلاً أو انها فضيلة ناقصة» وقول توليوس في المسائل التوسكولانية ك ٢ «إذا أقررت بخلوك عن فضيلة وجب خلوك عن جميع الفضائل»

والجواب أن يُقال إنَّ الفضيلة الخلقية يجوز اعتبارها على نحوين أي كاملة أو ناقصة فالناقصة كالعفة والشجاعة إنما هي ميلٌ حاصلٌ فينا إلى إصدارِ فعلٍ من جنس الأفعال الصالحة سواءً كان هذا الميل حاصلًا عندنا بالفطرة أم بالعادة وبهذا الاعتبار ليست الفضائل الخلقية متلازمة فقد نجد في بعض الناس استعداداً فطرياً أو عادياً لأفعال السخاء دون أن يكون فيهم استعدادٌ لأفعال العفاف. والكاملة ملكةٌ تميل بصاحبها إلى إصدارِ فعلٍ صالح كما ينبغي وبهذا الاعتبار يجب القول بتلازم الفضائل الخلقية وهذا يكاد الجميع يقولون به. وقد جُعِلَ لتحقيق ذلك وجهان بحسب الوجهين اللذين جُعِلَا لتمايز أمهات الفضائل فقد أسلفنا في مب ٦١ ف ٣ ان بعضاً جعلوا وجه الفرق بينها باعتبار بعض

أحوال عامة للفضائل بحيث يكون التمييز راجعاً إلى الفطنة والاستقامة راجعاً إلى العدالة والاعتدال إلى العفة وثبات الجأش إلى الشجاعة مهما كان موضوعها وبهذا الاعتبار كان وجه التلازم ظاهراً فإن الثبات ليس له صفة الفضيلة إذا تجرّد عن الاعتدال أو الاستقامة أو التمييز وكذا حكم الباقي وقد أورد غريغوريوس هذا الوجه للتلازم بقوله في الموضوع المتقدم ذكره «إذا كانت الفضائل منفصلة امتنع أن تكون كاملة باعتبار حقيقة الفضيلة لأن الفطنة المجردة عن العدالة والعفة والشجاعة ليست فطنة حقيقية» ثم قال مثل ذلك في شأن الفضائل الأخرى. وقد أورد هذا الوجه أيضاً أوغسطينوس في الموضوع المتقدم ذكره. وبعضهم جعلوا وجه الفرق بين الفضائل المذكورة من جهة الموضوعات وبهذا الاعتبار جعل أرسطو وجه التلازم في الخليقات ك ٦ ب ١٢ و ١٣ فقد مرّ في مب ٥٨ ف ٤ أنه يتمتع احراز فضيلة خلقية بمعزل عن الفطنة لأن من شأن الفضيلة الخلقية استقامة الانتخاب لكونها فضيلة انتخابية واستقامة الانتخاب ليس يكفي فيها الميل إلى الغاية المقتضاة فقط مما يحصل قصداً بملكة الفضيلة الخلقية بل ان ينتخب منتخب قصداً ما يؤدي إلى الغاية وهذا يحصل بالفطنة التي من شأنها أن تشير وتحكم وتأمّر بما يؤدي إلى الغاية وكذا أيضاً يتمتع احراز الفطنة من غير أن تُحرز الفضائل الخلقية لكون الفطنة هي الدستور السديد للأفعال وهي تصدر عن غايات الأفعال التي يُحسّن الإنسان التوجه إليها بالفضائل الخلقية صدورها عن مبادئها. وعلى هذا فكما أن العلم النظري لا يمكن تحصيله من دون تعقل المبادئ كذلك لا يمكن إحراز الفطنة من دون الفضائل الخلقية. ومن ذلك يلزم لزوماً واضحاً ان الفضائل الخلقية متلازمة

إذاً أجيب على الأول بأن من الفضائل الخلقية فضائل هي كمالاً للإنسان باعتبار الحالة المشتركة بين عموم الناس أي باعتبار ما يعرض فعله في كل حال من

أحوال المعيشة الإنسانية بالعموم وعلى هذا يجب أن يتمرس الإنسان في موضوعات جميع الفضائل الخلقية معاً فإذا تمرس في جميع هذه الموضوعات بحسن العمل حصلت له ملكة جميع الفضائل الخلقية وأما إذا تمرس بحسن العمل في واحدٍ منها دون الآخر كالغضب دون الشهوة فنحصل له ملكةً لكبح الغضب ولكنها لا تكون فضيلةً لتجردها عن الفطنة التي تفسد بالشهوة كما أن الأميال الطبيعية أيضاً ليس لها كمال اعتبار الفضيلة إذا تجردت عن الفطنة. ومنها فضائل هي كمال للإنسان باعتبار حال سامية كالفطنة والشهامة. ولما كان التمرس في موضوعات هذه الفضائل غير ممكنٍ لكل إنسانٍ بوجه الاجمال أمكن للإنسان أن يُحرز فضائل أخرى خلقية دون أن تكون له بالفعل ملكة هذه الفضائل إذ كلامنا على الفضائل المكتسبة إلا أنه متى اكتسبت الفضائل الأخرى كان محرراً لهذه الفضائل بالقوة القريبة فإن من اكتسب بالممارسة فضيلة السخاء في اليسير من العطايا والنفقات إذا توفر لديه المال بعد ذلك اكتسب بقليلٍ من الممارسة ملكة العظمة كما أن المهندس بقليل من المطالعة يكتسب العلم بنتيجة لم يلحظها قط وما كان قريب المنال لنا يقال أنا محرزه كقول الفيلسوف في الطبيعيات ٢ ب ٥ «ما فات قليلاً فكأنه ليس بفائتٍ أصلاً»

وبذلك يتضح الجواب على الثاني

وعلى الثالث بأن الفضائل العقلية تتعلق بموضوعات مختلفة ليست مترتبة بينها كما هو ظاهرٌ في العلوم والفنون المختلفة ولذلك لم يكن فيها من التلازم ما في الفضائل الخلقية المتعلقة بالانفعالات والأفعال المترتبة بينها على ما هو واضحٌ لأن جميع الانفعالات تصدر عن انفعالين أوليين وهما الحب والبغض وتنتهي إلى انفعالين آخرين وهما اللذة والألم وكذا جميع الأفعال التي هي موضوع الفضيلة الخلقية لكل منها نسبة إلى الآخر ولها كلها نسبة إلى الانفعالات ولهذا كانت

الفطنة على وحدتها تتعلق بجميع موضوعات الفضائل الخلقية. إلا أن لجميع المعقولات نسبةً إلى المبادئ الأول وبهذا الاعتبار كانت جميع الفضائل العقلية متوافقةً على تعقل المبادئ كما تتوقف الفطنة على الفضائل الخلقية على ما تقدم في جرم الفصل. والمبادئ الكلية التي يتعلق بها تعقل المبادئ لا تتوقف على النتائج التي تتعلق بها سائر الفضائل العقلية كما تتوقف الفضائل الخلقية على الفطنة لأن الشوق يحرك العقل على نحو ما والعقل يحرك الشوق كما مرَّ في مب ٩ ف ١ ومب ٥٨ ف ٥

وعلى الرابع بأن الأشياء التي تُميل إليها الفضائل الخلقية تُعتبر بمنزلة مبادئ للفطنة بخلاف المصنوعات فإنها ليست بمنزلة مبادئ للصناعة بل بمنزلة موضوع لها فقط ولا يخفى أن الدستور يجوز أن يكون سديداً في جزءٍ من الموضوع دون جزءٍ إلا أنه لا يجوز بوجهٍ من الوجوه أن يكون الدستور مستقيماً متى سقط مبدأً أياً كان كما أنه لو أخطأ إنسانٌ في هذا المبدأ وهو «الكل أعظم من جزئه» لامتنع عليه تحصيل علم الهندسة للزوم انحيازه كثيراً عن الحقيقة في توالي هذا المبدأ. وأيضاً فالأفعال مترتبة بينها بخلاف المصنوعات كما تقدم ولذلك فنقص الفطنة في بعض الأفعال يؤدي إلى نقصٍ في سائر الأفعال أيضاً وهذا لا يعرض في المصنوعات

## الفصلُ الثَّاني

في أنَّ الفضائل الخلقية هل يجوز تجردها عن المحبة

يُنخِطُ إلى الثاني بأن يقال: يظهر أنه يجوز تجرد الفضائل الخلقية عن المحبة ففي كتاب احكام بروسبروس ح ٧ «كل فضيلةٍ سوى المحبة يجوز أن تكون مشتركة بين الأخيار والأشرار» أما المحبة فخاصة بالأخيار كما قال في الموضوع المذكور. فإذا يمكن إحراز سائر الفضائل من دون المحبة

٢ وأيضاً ان الفضائل الخلقية يمكن اكتسابها بالأفعال الإنسانية كما في

الخلقيات ك ٢ ب ١ والمحبة لا تحصل إلا بالفيض كقوله في رو ٥ : ٥ «ان محبة الله قد أفيضت في قلوبنا بالروح القدس الذي أُعطي لنا» فإذا يمكن احراز سائر الفضائل من دون المحبة ٣ وأيضاً ان الفضائل الخلقية إنما تتلازم من حيث توقفها على الفطنة. والمحبة لا تتوقف على الفطنة بل هي مجاوزة لها كقوله في افسس ٣ : ١٩ «محبة المسيح التي تفوق المعرفة» فإذا ليس الفضائل الخلقية ملازمة للمحبة بل يجوز تجردها عنها

لكن يعارض ذلك قوله في ١ يو ٣ : ١٤ «من لا يُحِبُّ فأنه يبقى في الموت». والفضائل تستكمل بها الحياة الروحانية إذ «بها صلاح السيرة» كقول اوغسطينوس في الاختيار ك ٢ ب ١٨ و١٩. فيمتنع إذن تجردها عن عاطفة المحبة

والجواب أن يقال قد أسلفنا في مب ٦٣ ف ٢ ان الفضائل الخلقية من حيث تبعث على فعل الخير بالنظر إلى الغاية التي لا تتجاوز طاقة الإنسان الطبيعية يمكن اكتسابها بالأفعال الإنسانية ومتى كانت مكتسبة على هذا النحو جاز تجردها عن المحبة كما قد وجدت في كثير من غير أهل الايمان . واما من حيث تبعث على فعل الخير بالنظر إلى الغاية القصوى الفائقة الطبع فلها اعتبار الفضائل الكاملة والحقيقية ولا يمكن اكتسابها بالأفعال الإنسانية بل إنما تقاض من الله ومثل هذه الفضائل الخلقية يمتنع تجردها عن المحبة فقد مرَّ في الفصل الأنف ومب ٥٨ ف ٤ و٥ ان سائر الفضائل الخلقية يمتنع تجردها عن الفطنة ويمتنع تجرد الفطنة عنها من حيث تقتضي هذه الفضائل حسن التوجه إلى بعض الغايات التي منها تؤخذ حقيقة الفطنة. واعتبار الفطنة المستقيم يقتضى حسن توجه الإنسان إلى الغاية القصوى الذي يحصل بالمحبة أكثر من اقتضائه حسن

التوجه إلى الغايات الأخرى الذي يحصل بالفضائل الخلقية كما أن العقل المستقيم يحتاج على الأخص في الأمور النظرية إلى المبدأ الأول المستغني عن البيان وهو ان النقيضين لا يصدقان في وقت واحد ومن ذلك يتضح ان المحبة لا يجوز أن يتجرد عنها لا الفطنة المفاضة ولا سائر الفضائل الخلقية التي يمتنع انفكاكها عن الفطنة

فيظهر إذن مما تقدم ان الفضائل المفاضة هي وحدها كاملة ويقال لها فضائل بالإطلاق لسوقها الإنسان كما ينبغي إلى الغاية القصوى بالإطلاق وأما الفضائل الأخرى أي المكتسبة فهي فضائل من وجه لا مطلقاً إذ إنما تسوق الإنسان كما ينبغي إلى الغاية القصوى في جنس من الأجناس لا إلى الغاية القصوى بالإطلاق ومن ثمه قال اوغسطينوس في شرحه قوله في رو ١٤: ٢٣ «كل ما ليس من الايمان هو خطيئة» ما نصه «حيثما كان الحق مجهولاً فهناك فضيلة باطلة حتى في الآداب المحمودة»

إذاً أجيب على الأول بأن الفضائل مأخوذة هناك بحسب اعتبار الفضيلة الناقص والا فلو كانت الفضيلة الخلقية مأخوذة بحسب اعتبار الفضيلة الكامل لجعلت صاحبها خيراً فيلزم امتناع وجودها في الأشرار

وعلى الثاني بأن ذلك الاعتراض ينهض في الفضائل الخلقية المكتسبة وعلى الثالث بأن المحبة وان جاوزت العلم والفطنة إلا أن الفطنة تتوقف عليها كما تقدم في جرم الفصل وهكذا يتوقف عليها أيضاً جميع الفضائل الخلقية المفاضة

### الفصل الثالث

في أنّ المحبة هل يجوز تجردها عن سائر الفضائل الخلقية يُتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أنّ المحبة يجوز أن تحصل بمعزل عن سائر الفضائل الخلقية لأن ما يكفي له واحد فلا ينبغي التذرع إليه بكثير. والمحبة



كافية وحدها لاتمام جميع فعال الفضيلة كما يظهر من قوله في ١ كور ١٣ المحبة تتأني وترفق الآية. فيظهر إذن انه إذا وجدت المحبة لم يبق في سواها من الفضائل فائدة

٢ وأيضاً من حصلت له ملكة الفضيلة فعل بسهولة ما يختص بالفضيلة ويلذ له في نفسه ومن ثمة قيل في الخلقيات ك ٢ ب ٣ ان علامة الملكة اللذة التي تحصل في الفعل وكثيراً من الناس تحصل عندهم المحبة وهم براءً من الخطيئة المميتة ويجدون مع ذلك صعوبة في أفعال الفضائل ولا تذل لهم في أنفسهم بل باعتبار نسبتها إلى المحبة فقط. فإذا كثير من الناس تحصل عندهم المحبة دون ما عداها من الفضائل

٣ وأيضاً ان المحبة توجد في جميع القديسين. وبعض القديسين خلّو من بعض الفضائل فقد قال بيديا في تفسير لوقا ١٧: ١٠ ان القديسين يخجلون بما ليس لهم من الفضائل أكثر من تمجدهم بما لهم منها. فإذا ليس من الضرورة ان يكون المتصف بالمحبة متخلفاً بجميع الفضائل الخلقية

لكن يعارض ذلك ان المحبة تتم بها الشريعة كلها ففي رو ١٣: ٨ «من أحب القريب فقد أتم الناموس» والشريعة لا تتم كلها إلا بجميع الفضائل الخلقية لأنها تامر بجميع أفعال الفضائل كما في الخلقيات ك ٥ ب ١. فإذا من حصلت له المحبة فقد حصلت له جميع الفضائل الخلقية. وقال اوغسطينوس أيضاً في رسالة له ان المحبة تشتمل في نفسها على جميع امهات الفضائل

والجواب أن يُقال إنَّ المحبة يفاض معها جميع الفضائل الخلقية وتحقيق ذلك ان الله ليس فعله بالنعمة أقل كمالاً من فعله بالطبيعة. ونحن نجد في أفعال الطبيعة انه ليس يوجد في شيء مبدأ لأفعال دون أن يوجد فيه ما هو ضروري لاتمام هذه الأفعال كما يوجد في الحيوانات آلات يستعان بها على اتمام الأفعال

التي تقدر النفس على فعلها. ولا يخفى ان المحبة من حيث تسوق الإنسان إلى الغاية القصوى هي مبدأً لجميع الأعمال الصالحة التي يمكن انسياقها إلى الغاية القصوى فوجب من ثمة أن يفاض مع المحبة جميع الفضائل الخلقية التي بها يُتَمَّ الإنسان جميع أجناس الأعمال الصالحة ومن ذلك يتضح أن الفضائل الخلقية المفاضلة ليس تلازمها بسبب الفطنة فقط بل بسبب المحبة أيضاً وان من فقد المحبة بالخطيئة المميتة فقد جميع الفضائل المفاضلة

إذاً أُجيب على الأول بأن فعل القوة السافلة ليس يُقتضى لكماله وجود الكمال في القوة العالية فقط بل في القوة السافلة أيضاً لأنه لو احكم الفاعل الأصيل فعله كما ينبغي ولم يكن في الآلة ما ينبغي من الاستعداد لم يحصل فعلٌ كاملٌ فإذا لا بد لحسن فعل الإنسان في ما يؤدي إلى الغاية من تخلقه بالفضائل التي بها يحسن توجهه إلى ما يؤدي إلى الغاية فضلاً عن تخلقه بالفضيلة التي بها يحسن توجهه إلى الغاية لأن الفضيلة التي توجّه إلى الغاية هي بمثابة الأصيل والمحرك بالقياس إلى الفضائل التي توجه إلى ما يؤدي إلى الغاية فلا بد إذن أن يُحصَلَ مع المحبة على سائر الفضائل الخلقية أيضاً

وعلى الثاني بأنه قد يعرض أن يجد صاحب الملكة صعوبة في الفعل فلا يشعر فيه بلذة وارتياح لما يطرأ عليه من بعض العوائق الخارجية كما إذا تعسر الفهم على صاحب ملكة العلم بسبب ما يتولاه من نعاسٍ أو مرضٍ وكذلك قد يتعسر الفعل مع حصول ملكات الفضائل الخلقية المفاضلة لما يضادها من بعض الأحوال الناشئة عن تأثير الأفعال السابقة على أن هذه الصعوبة لا تعرض في الفضائل الخلقية المكتسبة لأن ما تُكتسب به من ممارسة الأفعال تزول به أيضاً الأحوال المضادة لها

وعلى الثالث بأنه إنما يُقال إنَّ بعض القديسين خلّو من بعض الفضائل

باعتبار ما يحصل لهم من الصعوبة في أفعالها للسبب المتقدم ذكره وان كانت لهم ملكات جميع الفضائل

### الفصلُ الرَّابِعُ

في أنَّ الايمان والرجاء هل يجوز تجردهما عن المحبة

يُنْتَخِطى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أنَّ الايمان والرجاء لا ينفكان أصلاً عن المحبة لأنهما لما كانا فضيلتين لاهوتيتين كانا فيما يظهر أشرف من الفضائل الخلقية حتى المفاضة. والفضائل الخلقية المفاضة يمتنع وجودها دون المحبة. فإذا كذلك الايمان والرجاء يمتنع وجودهما دونها

٢ وأيضاً ليس يؤمن أحدٌ إلا بإرادته كما قال اوغسطينوس في تفسير يوحنا مقا ٢٦. والمحبة هي الإرادة بمثابة كمالٍ لها كما مرَّ في مب ٦٢ ف ٣. فيمتنع إذن وجود ايمان دون المحبة

٣ وأيضاً قال اوغسطينوس في انكيريون ب ٨ «يتمتع وجود الرجاء دون الحب». والحب هو المحبة لأن كلامه هناك على الحب الذي هو فضيلة المحبة. فيمتنع إذن وجود الرجاء دون المحبة

لكن يعارض ذلك قوله في شرح متى ١: ٢ «الايمان يولد الرجاء والرجاء يولد المحبة» والمولد متقدم على المتولد ويمكن وجوده دونه. فإذاً يجوز وجود الايمان دون الرجاء ووجود الرجاء دون المحبة

والجواب أن يُقال إنَّ الايمان والرجاء يجوز اعتبارهما على نحوين مثل الفضائل الخلقية أيضاً أحدهما باعتبار نوعٍ من ابتداء وجود الفضيلة والثاني باعتبار كمال وجودها لأنها لما كانت غاية الفضيلة إصدار الفعل الصالح كان يقال لها كاملة متى توجهت إلى الفعل الذي هو صالح على وجهٍ كاملٍ وذلك متى لم يكن الفعل صالحاً فقط بل مفعولاً كما ينبغي أيضاً والأفتى كان الفعل صالحاً ولكنه ليس

مفعولاً كما ينبغي لم يكن صالحاً على وجهٍ كاملٍ فلم يكن للملكة التي هي مبدأ هذا الفعل حقيقة الفضيلة على وجهٍ كامل كما أنه لو فعل فاعلاً أمراً عدلاً لكان فعله صالحاً ولكنه لا يكون فعل فضيلة كاملة ما لم يفعله كما ينبغي أي بالانتخاب المستقيم الذي يحصل بالفطنة ولذلك يمتنع أن تكون العدالة من دون الفطنة فضيلة كاملة. إذا تقرر ذلك جاز أن يوجد الايمان والرجاء على نحو ما دون المحبة لكنهما لا يكون لهما حقيقة الفضيلة الكاملة بدونها لأنه لما كان فعل الايمان هو التصديق بالله والتصديق بالغير إنما هو الاذعان له بالإرادة فإذا لم تحصل الإرادة على الوجه الذي ينبغي لم يكن فعل الايمان كاملاً. والإرادة على الوجه الذي ينبغي إنما تكون بالمحبة التي هي كمالاً للإرادة لأن كل حركة مستقيمة للإرادة تصدر عن الحب المستقيم كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ٩. فالايان إذن يكون دون المحبة ولكنه لا يكون فضيلةً كاملةً فهو في ذلك كالعفة أو الشجاعة من دون الفطنة. ومثل ذلك يقال في الرجاء لأن فعل الرجاء هو توقع السعادة المستقبلية من الله وهذا الفعل إنما يكون كاملاً إذا حصل بما يكون لصاحبه من استحقاق الثواب وهذا يمتنع من دون المحبة فإذا توقع ذلك من استحقاق الثواب الذي لم يحصل له بعد ولكنه عازم على اكتسابه في مستقبل الزمان كان ذلك فعلاً ناقصاً وهذا يجوز أن يحصل من دون المحبة. ومن ثمه يجوز أن يوجد الايمان والرجاء بدون المحبة لكنهما بدون المحبة لا يكونان في الحقيقة فضيلتين إذ ليس من شأن الفضيلة أن نفعل بها شيئاً صالحاً فقط بل ان نفعله كما ينبغي على ما في الخلقيات ك ٢ ب

٦

إذا أُجيب على الأول بأن الفضائل الخلقية تتوقف على الفطنة والفطنة المفاضة لا يجوز أن يكون لها حقيقة الفطنة من دون المحبة إذ لا يكون لها حينئذٍ ما ينبغي من النسبة إلى المبدأ الأول الذي هو الغاية القصوى. واما الايمان والرجاء فإنهما

باعتبار حقيقتها الخاصة لا يتوقفان لا على الفطنة ولا على المحبة فيجوز من ثمَّ وجودهما دون المحبة وان لم يكونا فضيلتين بدونها كما تقدم  
وعلى الثاني بأن هذا الاعتراض إنما ينهض على الايمان الذي يتضمن حقيقة الفضيلة الكاملة

وعلى الثالث بأن كلام اوغسطينوس هناك على الرجاء باعتبار توقع صاحبه السعادة المستقبلية بما حصل له من استحقاق الثواب وهذا لا يحصل بدون المحبة

### الفصل الخامس

في أنَّ المحبة هل يجوز انفرادها بالوجود عن الايمان والرجاء

يُنخِطَى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أنَّ المحبة يجوز انفرادها بالوجود عن الايمان والرجاء لأن المحبة هي حب الله. والله يجوز أن تحبه بالفطرة ولو لم يكن هناك سابق إيمانٍ أو رجاءٍ بالسعادة المستقبلية. فإذا يجوز انفراد المحبة بالوجود عن الايمان والرجاء

٢ وأيضاً ان المحبة هي أصل جميع الفضائل كقوله في افسس ٣: ١٧ «متأصلين في المحبة ومتأسسين عليها» وقد يوجد الأصل دون الفروع. فإذا يجوز أن توجد المحبة أحياناً بدون الايمان والرجاء وسائر الفضائل

٣ وأيضاً ان المحبة كانت في المسيح كاملة وقد كان مع ذلك خلواً من الايمان والرجاء لأنه كان مدركاً كاملاً كما سيأتي في ق ٣ مب ٧ ف ٣ و ٤. فإذا يجوز انفراد المحبة بالوجود عن الايمان والرجاء

لكن يعارض ذلك قول الرسول في عبر ١١: ٦ «بغير الايمان لا يستطيع أحد أن يرضي الله» وهذا يرجع بالأخص إلى المحبة كما هو ظاهر كقوله في ام ٨: ١٧ «انا أحب الذين يحبونني» والرجاء أيضاً هو الذي يؤدي إلى المحبة كما مرَّ في مب ٦٢ ف ٤. فإذا يمتنع وجود المحبة بدون الايمان والرجاء

والجواب أن يُقال إنَّ المحبة لا تدل على حب الله فقط بل على ضربٍ من صداقته أيضاً والصداقة تزيد على معنى الحب معنى التحاب مع نوعٍ من المشاركة كما في الخلقيات ك ٨ ب ٢. وكون ذلك يرجع إلى فضيلة المحبة ظاهرٌ من قوله في ١ يو ٤ : ١٦ «من ثبت في المحبة فقد ثبت في الله والله فيه» وقد قيل في ١ كور ١ : ٩ «ان الله الذي به دعيتم إلى شركة ابنه... هو أمين» وشركة الإنسان هذه مع الله التي هي ضربٌ من الالفة معه تبتدى هنا في الحاضر بالنعمة وتكمل في المستقبل بالمجد وكلا الأمرين حاصلٌ بالايان والرجاء وكما أنه لا يستطيع أحدٌ أن يعقد صداقةً مع أحدٍ إذا لم يؤمن أو يؤس أن يكون له معه شيءٌ من الشركة أو الالفة كذلك لا يستطيع أحدٌ أن يعقد مع الله تلك الصداقة التي هي المحبة ما لم يكن له إيمانٌ يعتقد به حصول هذه الشركة أو الالفة للإنسان مع الله ويرجُ أن يكون من أهل هذه الشركة. وعلى ذلك لا يمكن وجود المحبة بوجه من الوجوه بدون الايمان والرجاء

إذا أُجيب على الأول بأن المحبة ليست حب الله مطلقاً بل باعتبار كونه موضوع السعادة الذي نتوجه إليه بالايان والرجاء

وعلى الثاني بأن المحبة إنما هي أصلٌ للإيمان والرجاء من حيث تؤتيها كمال الفضيلة وأما باعتبار حقيقتهما الخاصة فهما متقدمان عليها كما مرَّ في مب ٦٢ ف ٤ وهكذا يمتنع وجودها بدونهما

وعلى الثالث بأن المسيح كان خلواً من الايمان والرجاء لما فيهما من النقصان إلا انه كان مستعيضاً عن الايمان بالعيان الجلي وعن الرجاء بالإدراك التام وهكذا كان فيه محبةً كاملة



## المبحثُ السادسُ والستونُ

### في تساوي الفضائل - وفيه ستة فصول

ثم يجب النظر في تساوي الفضائل والبحث في ذلك يدور على ست مسائل . ١ في أنَّ الفضيلة هل تقبل الأكثر والأقل . ٢ في أنَّ جميع الفضائل المجتمعة في واحد بعينه هل هي متساوية . ٣ في نسبة الفضائل الخلقية إلى العقلية . ٤ في نسبة الفضائل الخلقية بعضها إلى بعض . ٥ في نسبة الفضائل العقلية بعضها إلى بعض . ٦ في نسبة الفضائل اللاهوتية بعضها إلى بعض

### الفصلُ الأولُ

#### في أنَّ الفضيلة هل تقبل الأكثر والأقل

يُنخَطَى إلى الأول بأن يقال: يظهر أنَّ الفضيلة لا تقبل الأكثر والأقل ففي رؤيا يوحنا ٢١: ١٦ ان جوانب مدينة اورشليم متساوية. والمراد بجوانب اورشليم الفضائل كما قال الشارح هناك. فإذا جميع الفضائل متساوية. فيمتنع إذن التفاضل بينها

٢ وأيضاً كل ما قامت حقيقته بالطرف الأقصى فلا يقبل الأكثر والأقل. وحقيقة الفضيلة قائمة بغاية المنتهى إذ هي منتهى القوى كما قال الفيلسوف في كتاب السما ١ ب ١١ وقد قال اوغسطينوس في كتاب الاختيار ٢ ب ١٨ ان «الفضائل هي الخيرات العظمى التي لا يمكن لأحد أن يسيء استعمالها» فيظهر إذن ان الفضيلة لا تقبل الأكثر والأقل

٣ وأيضاً ان كمية المفعول تتقدر بقدره الفاعل. والفضائل الكاملة وهي الفضائل المفاضة صادرة عن الله الذي قدرته غير مختلفة ولا متناهية. فإذا يمتنع التفاضل بين الفضائل

لكن يعارض ذلك انه حيث امكن الزيادة امكن عدم التساوي. والفضائل

تحتمل الزيادة ففي متى ٥: ٢٠ «ان لم يزد بركم على الكتبة والفريسيين فلن تدخلوا ملكوت السماوات» وفي ام ١٥: ٥ «في البر المتزايد قوة عظيمة جداً» فيظهر إذن ان الفضيلة تقبل الأكثر والأقل

والجواب ان يقال متى سئل هل يجوز أن تكون فضيلة أعظم من أخرى احتملت هذه المسئلة وجهين الأول أن يكون هذا السؤال وارداً على الفضائل المتغايرة بالنوع وعلى هذا من الواضح ان بعض هذه الفضائل أعظم من بعض لأن العلة هي دائماً أفضل من معلولها ثم المعلول كلما كان أقرب إلى العلة كان أفضل. وواضح مما مرّ في مب ١٨ ف ٥ ومب ٦١ ف ٢ ان العقل هو علة الخير الإنساني وأصله. ومن ثمه فالفطنة التي هي كمال للعقل هي أفضل خيرية من سائر الفضائل الخلقية التي هي كمالاً للقوة الشوقية من حيث تشترك في العقل وهذه أيضاً تكون احداها أفضل من الأخرى بقدر قربها إلى العقل ولذلك فالعدالة التي محلها الإرادة تفضل سائر الفضائل الخلقية والشجاعة التي محلها الغضبية تفضل العفة التي محلها الشهوانية لأن الشهوانية أقل اشتراكاً في العقل كما يتضح من الخليقات ك ٧ ب ٦. والثاني أن يكون هذا السؤال وارداً على الفضائل المتحدة بالنوع وعلى هذا فباعتبار ما مرّ في مب ٥٢ ف ١ عند الكلام على قوة الملكات كانت الفضيلة تقبل الأكثر والأقل على نحوين أحدهما باعتبارها في نفسها والثاني من جهة المحل المشترك فإذا اعتبرت في نفسها كان الأكثر والأقل فيها يعتبر بحسب ما تتناوله. وكل من حصلت له فضيلة كالعفة مثلاً كانت حاصله له باعتبار كل ما تتناوله العفة وهذا لا يصدق في العلم والصناعة إذ ليس كل من كان نحوياً فإنه يعلم كل ما يرجع إلى النحو وبهذا الاعتبار قد أصاب الرواقيون بقولهم ان الفضيلة لا تقبل الأكثر والأقل كالعلم والصناعة لأن حقيقة الفضيلة قائمة بغاية المنتهى كما قال سمبليشيوس في شرح المقولات. اما



إذا اعتبرت الفضيلة من جهة المحل المشترك فيجوز أن تقبل الأكثر والأقل اما باعتبار اختلاف الأزمنة في واحدٍ بعينه وأما في أناس مختلفين إذ قد يكون واحدٌ أفضل استعداداً من الآخر للبلوغ إلى وسط الفضيلة الذي يعتبره العقل المستقيم اما لأنه أكثر اعتياداً أو أفضل استعداداً في طباعه أو أشد ذكاءً في أحكام عقله أو أغنى في موهبة النعمة التي تعطى لكل واحدٍ على مقدار عطية المسيح كما في افسس ٤ : ٧. وفي هذا أخطأ الرواقيون الذين ذهبوا إلى أنه لا يجب أن يوصف بالفضيلة إلا من كان في غاية الاستعداد لها إذ ليس يشترط في الفضيلة بلوغها إلى وسط العقل المستقيم في النقطة الغير المتجزئة كما زعم الرواقيون بل يكفي قربها من الوسط كما في الخليقات ك ٢ ب ٩ وأيضاً فالحد الغير المتجزئ قد يكون الواحد أقرب وأسرع إدراكاً له من الآخر كما هو ظاهر أيضاً في الرماة الذي يرمون غرضاً معيناً

إذا أُجيب على الأول بأن ليس المراد بتلك المساواة ما كانت بحسب الكمية المطلقة بل ما كانت بحسب النسبة والمعادلة لأن جميع الفضائل تنمو في الإنسان على وجه النسبة والمعادلة كما سيجيء في الفصل التالي

وعلى الثاني بأن ذلك المنتهى الذي يُجعل للفضيلة يجوز أن يكون له حقيقة الخير الأكثر أو الأقل بحسب الأوجه المتقدمة لأنه ليس منتهى غير متجزئ كما تقدم في جرم الفصل

وعلى الثالث بأنه الله ليس يفعل بضرورة طبعه بل بمقتضى ترتيب حكمته التي بها يتفضل على الناس بمقادير مختلفة من الفضيلة كقوله في افسس ٤ : ٧ «لكل واحدٍ منكم أعطيت النعمة على مقدار عطية المسيح»

## الفصلُ الثاني

في أن جميع الفضائل المجتمعة في واحدٍ بعينه هل هي متساوية

يُنخَطَى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن ليست جميع الفضائل متساوية في واحدٍ بعينه فقد قال الرسول في ١ كور ٧: ٧ «كل أحدٍ له من الله موهبةً تخصه فبعضهم هكذا أو بعضهم هكذا» فلو كانت الفضائل المفاضة بموهبة الله متساوية في كل من يحصل عليها لما كانت إحدى المواهب أخص بإنسانٍ من الأخرى. فيظهر إذن ان ليست جميع الفضائل متساوية في واحدٍ بعينه

٢ وأيضاً لو كانت جميع الفضائل بدرجةٍ متساوية في واحدٍ بعينه لكان كل من فاق غيره في فضيلة يفوقه في جميع الفضائل الأخر وهذا بين البطلان فإنه يُعتبر لبعض القديسين مزيةً على بعض الفضائل كمزية ابراهيم في الايمان وموسى في الحلم وايوب في الصبر ولذلك فالكنيسة ترتل قائلة في حق كل معترفٍ «لم يكن له نظير رعى مثله شريعة العلي» لأن كلاً منهم كان له مزية في فضيلة. فإذا ليست جميع الفضائل متساوية في واحدٍ بعينه

٣ وأيضاً كلما كانت الملكة أقوى كان فعل الإنسان بها ألدَّ وأسرع. ومعلومٌ بالتجربة ان أفعال الفضائل تتفاضل لذةً وسرعةً لدى الإنسان الواحد. فإذا ليست جميع الفضائل متساوية في واحدٍ بعينه لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في الثالث ك ٦ ب ٤ «كل الذين يتساوون في الشجاعة فهم متساوون في الفطنة والعفة» وكذا يقال في ما سوى ذلك. فلو لم تكن جميع فضائل الإنسان الواحد متساوية لما كان الأمر كذلك. فإذا جميع فضائل الإنسان الواحد متساوية

والجواب أن يُقال إنَّ كمية الفضائل يجوز اعتبارها على نحوين كما يظهر مما مرَّ في الفصل الأنف احدهما باعتبار حقيقة النوع وبهذا الاعتبار لا مرأى ان فضيلةً

تكون في الإنسان الواحد أعظم من أخرى كما أن المحبة هي أعظم من الايمان والرجاء . والثاني باعتبار مشاركة المحل أي من حيث تشدد أو تضعف في المحل وبهذا الاعتبار تكون فضائل الإنسان الواحد كلها متساوية بنوعٍ من مساواة النسبة والمعادلة من حيث تنمو على السواء في الإنسان كما أن أصابع اليد غير متساوية في الكم ولكنها متساوية بالمناسبة لأنها تنمو نمواً متناسياً . اما وجه هذه المساواة فيجب اعتباره على النحو الذي به يُعتبر وجه التلازم لأن تساوي الفضائل ضربٌ من تلازمها في الكمية وقد أسلفنا في المبحث الأنف ف ١ ان تلازم الفضائل يعلل بأمرين احدهما بحسب فهم أولئك الذين يفهمون بهذه الفضائل الأربع الأحوال الأربع العامة للفضائل والتي لا تقارن احداها البقية في كل موضوع وعلى هذا فالفضيلة أياً كان موضوعها لا يجوز أن يقال لها متساوية ما لم تتوفر فيها جميع هذه الأحوال المتساوية وقد علل اوغسطينوس تساوي الفضائل بهذا الوجه بقوله في الثالث ك ٦ ب ٤ ما نصه «ان قلت ان هؤلاء متساوون بالشجاعة ولكن ذاك ممتازٌ بالفطنة يلزم أن تكون شجاعة هذا أقل فطنةً . ولذلك لا يكونون أيضاً متساوين بالشجاعة متى كانت شجاعة ذاك أكثر فطنة وكذا تجد في سائر الفضائل إذا استقريتها بمثل هذا النحو من النظر» . والثاني بحسب الذين يعتبرون ان لهذه الفضائل موضوعات معينة وبهذا الاعتبار يؤخذ وجه تلازم الفضائل الخلقية من جهة الفطنة ومن جهة المحبة بالنظر إلى الفضائل المفاضة لا من جهة الميل الذي هو من جهة المحل كما مرّ في المبحث الأنف ف ١ . فكذاك إذن يجوز أن يؤخذ وجه تساوي الفضائل من جهة الفطنة باعتبار الجهة الصورية في جميع الفضائل الخلقية لأنه لما كان عقل الواحد بعينه كاملاً على السواء وجب أن يُجعل الوسط بحسب العقل المستقيم في كل من موضوعات الفضائل على نسبه . واما باعتبار الجهة المادية في الفضائل الخلقية أي الميل إلى فعل

الفضيلة فيجوز أن يكون فعل فضيلةٍ أسهل على الإنسان الواحد من فعل فضيلة أخرى بسبب الاستعداد الطبيعي أو بسبب العادة أو بسبب موهبة النعمة أيضاً

إذاً أُجيب على الأول بأنه يجوز أن يكون المراد بكلام الرسول مواهب النعمة المجانية التي ليست مشتركة بين الجميع وليست كلها متساوية في واحدٍ بعينه أو يُقال إنَّ المراد به مقدار النعمة المبررة التي بها تتوفر في الواحد جميع الفضائل أكثر من توفرها في الآخر اما بزيادة غزارة الفطنة أو المحبة التي هي الرابط لجميع الفضائل المفاضة

وعلى الثاني بأنه إنما يعتبر في أحد القديسين مزية فضيلة وفي غيره مزية فضيلة أخرى بسبب ان فعل فضيلة أسهل لديه من فعل فضيلة أخرى

وبذلك أيضاً يتضح الجواب على الثالث

### الفصلُ الثالثُ

في أنّ الفضائل الخلقية هل هي أفضل من العقلية

يُتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أنّ الفضائل الخلقية هي أفضل من العقلية لأن ما كان أكثر ضرورةً وأبقى فهو أفضل. والفضائل الخلقية أبقى من العلوم التي هي الفضائل العقلية وهي أيضاً أكثر ضرورةً للحياة الإنسانية. فيجب إذن تفضيلها على الفضائل العقلية

٢ وأيضاً من شأن الفضيلة أن تجعل صاحبها صالحاً. وإنما يقال للإنسان صالحٌ باعتبار الفضائل الخلقية لا باعتبار الفضائل العقلية ما عدا الفطنة فقد يقال للإنسان صالحٌ باعتبارها. فالفضيلة الخلقية إذن أفضل من العقلية

٣ وأيضاً ان الغاية أشرف مما يؤدي إلى الغاية. وفي الخليات ك ٦ ب ١٢ ان «الفضيلة الخلقية تفعل القصد المستقيم إلى الغاية والفطنة تفعل الانتخاب المستقيم لما يؤدي إلى الغاية» فالفضيلة الخلقية إذن هي أشرف من الفطنة التي

هي الفضيلة العقلية المتعلقة بالأخلا

لكن يعارض ذلك ان الفضيلة الخلقية توجد في الناطق بالمشاركة والفضيلة العقلية توجد في الناطق بالذات كما في الخلقيات ك ١ ب ١٣. والناطق بالذات أشرف من الناطق بالمشاركة. فالفضيلة العقلية إذن أشرف من الفضيلة الخلقية

الجواب أن يُقال إنَّ شيئاً يوصف بالأكثر أو الأقل على نحوين مطلقاً ومن وجهٍ. إذ لا يمتنع أن يكون شيءٌ أفضل مطلقاً كفضل الفلسفة على الغنى ولكنه ليس أفضل من وجهٍ كالفلسفة لذي الفاقة. وإنما يُعتبر شيءٌ مطلقاً متى اعتُبر في حقيقته النوعية الخاصة. والفضيلة تستفيد الحقيقية النوعية من الموضوع كما يظهر مما مرَّ في مب ٥٤ ف ٢ ومب ٦٠ ف ١. فإذاً إذا اعتبرت الفضيلة بالإطلاق كانت الفضيلة التي موضوعها أشرف أشرف وواضح ان موضوع العقل أشرف من موضوع الشوق لأن العقل يدرك الكليات وأما الشوق فيميل إلى الأشياء التي لها وجودٌ جزئياً ومن ثمة فالفضائل العقلية التي هي كمالٌ للعقل هي بالإطلاق أشرف من الفضائل الخلقية التي هي كمالٌ للشوق. أما إذا اعتبرت الفضيلة بالقياس إلى الفعل فتكون الفضيلة الخلقية أشرف لأنها كمالٌ للشوق الذي من شأنه أن يحرك القوى الأخرى إلى الفعل كما مرَّ في مب ٩ ف ١. ولما كان اسم الفضيلة في اللسان اللاتيني منقولاً عما هو مبدأ لفعلٍ لكونها كمالاً للقوة لزم أيضاً كون حقيقة الفضيلة تلائم الفضائل الخلقية بأكثر من ملاءمتها للفضائل العقلية وان كانت الفضائل العقلية ملكاتٍ أشرف بالإطلاق

إذاً أجيب على الأول بأن الفضائل الخلقية ابقى من العقلية بسبب ممارستها في ما يرجع إلى العيشة المشتركة لكن من الواضح ان موضوعات العلوم التي هي ضرورية وتلزم دائماً حالياً واحدةً هي ابقى من موضوعات الفضائل الخلقية التي هي بعض المفعولات الجزئية. اما كون الفضائل الخلقية أكثر ضرورةً للحياة

الإنسانية فلا يلزم منه كونها أشرف مطلقاً بل من هذا الوجه فقط. بل ان الفضائل العقلية النظرية من حيث انها لا تتوجه إلى شيءٍ كما يتوجه النافع إلى الغاية هي أشرف وذلك لأنه بها تبتدى فينا على نحو ما السعادة القائمة بإدراك الحق كما مرّ في مب ٣ ف ٦

وعلى الثاني بأنه إنما يقال للإنسان صالح مطلقاً باعتبار الفضائل الخلقية وليس باعتبار الفضائل العقلية لأن الشوق يحرك القوى الأخرى إلى فعلها كما أسلفنا في مب ٥٦ ف ٣ فلا يثبت من هذا أيضاً الا كون الفضيلة الخلقية أفضل من وجهه

وعلى الثالث بأن الفطنة لا ترشد الفضائل الخلقية إلى انتخاب ما يؤدي إلى الغاية فقط بل إلى تعيين الغاية أيضاً. وغاية كل فضيلة خلقية هي إدراك الوسط في موضوعها وهذا الوسط إنما يتعين بحسب دستور الفطنة السديد كما في الخلقيات ك ٢ ب ٦ وك ٦ ب ١٣

#### الفصل الرابع

في أنّ العدالة هل هي أخص الفضائل الخلقية

يُنْتَخَبُ إلى الرابع بأن يقال: يظهر أنّ العدالة ليست أخص الفضائل الخلقية لأن اعطاء الغير من مال المعطي أعظم من ايفائه ما يحق له. والأول يرجع إلى السخاء والثاني إلى العدالة. فيظهر إذن ان السخاء فضيلة أعظم من العدالة

٢ وأيضاً يظهر أنّ الأعظم في كل شيءٍ ما كان بالغاً فيه منتهى الكمال. وفي يع ١ : ٤ «العمل الكامل للصبر» فيظهر إذن ان الصبر أعظم من العدالة

٣ وأيضاً ان الشهامة تفعل العظيم في جميع الفضائل كما في الخلقيات ك ٤ ب ٣. فهي إذن تجعل العدالة أيضاً عظيمة. فهي إذن أعظم من العدالة

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك ٥ ب ١ «العدالة هي أشرف الفضائل»

والجواب أن يُقال يجوز أن يُقال لفضيلة باعتبار حقيقتها النوعية انها أعظم أو أدنى مطلقاً أو من وجهٍ فيقال لفضيلةٍ انها أعظم مطلقاً من حيث يظهر فيها من خيرات العقل خيرٌ أعظم كما مرَّ في ف ١ وبهذا الاعتبار تكون العدالة هي أفضل الفضائل الخلقية لأنها أقرب إلى العقل وذلك يظهر من جهة المحل ومن جهة الموضوع اما من جهة المحل فلأن محلها الإرادة والإرادة هي الشوق النطقي كما يتضح مما مرَّ في مب ٨ ف ١ ومب ٢٦ ف ١ . واما من جهة الموضوع فلأن موضوع الأفعال التي بها ينتظم أمر الإنسان ليس في نفسه فقط بل بالقياس إلى غيره أيضاً . ومن ثمَّ كانت العدالة هي أشرف الفضائل كما في الخلقيات ك ٥ . وأما الفضائل الخلقية الأخر التي تتعلق بالانفعالات فكما كانت الأشياء التي تخضع فيها الحركة الشوقية للعقل أعظم في احداها كان خير العقل أظهر فيها . وأعظم ما يختص بالإنسان هو الحيوية التي عليها يتوقف جميع ما سواها ولهذا كان للشجاعة التي تُخضع الحركة الشوقية للعقل في ما يرجع إلى الموت والحيوة المقام الأول بين الفضائل الخلقية التي تتعلق بالانفعالات ولكنها تلي العدالة في الرتبة ومن ثمَّ قال الفيلسوف في الخطاب ك ١ ب ٩ «ان أعظم الفضائل بالضرورة أكرمها عند الغير لأن الفضيلة هي القوة التي من شأنها فعل الخير ولذلك كان الناس يؤدون منتهى الكرامة لذوي الشجاعة والعدالة فان الأولى نافعة في الحرب والثانية نافعة في الحرب والسلام» . ثم يلي الشجاعة العفة التي تُخضع للعقل الشوق المتعلق بما يرجع مباشرة إلى الحيوية اما في واحدٍ بالعدد أو في واحدٍ بالنوع أي في المآكل والمناكح . وعلى هذا يقال لهذه الفضائل الثلاث مع الفطنة امهاتٌ حتى في الشرف أيضاً . ويقال لفضيلةٍ انها أعظم من وجهٍ من حيث تولي إحدى امهات الفضائل مدداً أو جمالاً كما أن الجوهر هو أشرف مطلقاً من العرض ولكن بعض الاعراض أشرف من الجوهر من وجهٍ من حيث يستكمل

به الجوهر في وجود ما عرضي

إذا أُجيب على الأول بأن فعل السخاء يجب أن يُبنتى على فعل العدالة لأن العطاء لا يكون سخاءً إلا إذا أعطى المعطي من ماله الخاص كما في السياسة ك ب ٢. ومن ثمَّ يمتنع انفراد السخاء عن العدالة التي تميز ما للإنسان عما ليس له وأما العدالة فيجوز انفرادها عن السخاء ولذا كانت العدالة أعظم مطلقاً من السخاء لكونها أعم منه وأساساً له وأما السخاء فهو أعظم من وجهه لكونه حليةً للعدالة ومتمماً لها

وعلى الثاني بأن الصبر إنما يُقال إنَّ له العمل الكامل في احتمال المكاره التي لا يمنع فيها الانتقام الجائر فقط فان هذا تمنعه العدالة ولا البغض فقط فان هذا تفعله المحبة ولا الغضب فقط فان هذا يفعله الحلم بل يمنع أيضاً الألم المفرط الذي هو أصل جميع الرذائل المتقدم ذكرها ولذلك كان أكمل وأعظم من حيث ينتزع الأصل في هذا الموضوع ولكنه ليس أكمل مطلقاً من جميع الفضائل الأخر لأن الشجاعة لا تحتل المكاره دون اضطراب فقط فان هذا يفعله الصبر بل تقتحمها أيضاً عند الحاجة. ولذلك فكل شجاعٍ صبورٌ ولا يُعكس لأن الصبر من فروع الشجاعة

وعلى الثالث بأن الشهامة لا يمكن وجودها إلا بعد وجود الفضائل الأخر كما في الخلقيات ك ٤ ب ٣ فهي بالقياس إلى الفضائل الأخر كحلية لها وهكذا تكون أعظم من جميع الفضائل الأخر من وجهه لا مطلقاً

### الفصل الخامس

في أنَّ الحكمة هل هي أعظم الفضائل العقلية

يُنخِطى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أنَّ الحكمة ليست أعظم الفضائل العقلية لأن الأمر أعظم من المأمور. والفطنة تأمر الحكمة في ما يظهر ففي الخلقيات



ك ١ ب ٢ «ان هذا العلم أي السياسة يأمر بأنه أي العلوم يجب أن يكون في العمران المدني وأيها يجب أن يتعلمه كل واحدٍ وإلى أي حدٍ من الزمان» والسياسة راجعة إلى الفطنة كما في الخلقيات ك ٦ ب ٨. فإذا لما كانت الحكمة من جملة العلوم يظهر أن الفطنة أعظم من الحكمة

٢ وأيضاً من شأن الفضيلة ان تسوق الإنسان إلى السعادة لأن الفضيلة هي استعداد الكامل للأفضل كما في الطبيعيات ك ٧ م ١٧. والفطنة هي الدستور السديد للمفعولات التي بها يتأدى الإنسان إلى السعادة وأما الحكمة فلا تنظر في الأفعال الإنسانية التي بها تُدرك السعادة. فالفطنة إذن فضيلة أعظم من الحكمة

٣ وأيضاً كلما كانت المعرفة أكمل كانت أعظم. ويمكن أن يكون لنا معرفة بالأمر البشرية التي يتعلق بها العلم أكمل من معرفتنا بالأمر الإلهية التي تتعلق بها الحكمة على ما فصله اوغسطينوس في الثالث ك ١٢ ب ١٤ لأن الأمور الإلهية لا يُدرك كنهها كقوله في أيوب ٣٦: ٢٦ «الله عظيمٌ فوق ما نعلم». فالعلم إذن فضيلة أعظم من الحكمة

٤ وأيضاً ان إدراك المبادئ أشف من إدراك النتائج. والحكمة تستنتج من المبادئ البينة بنفسها التي يتعلق بها التعقل كما هو شأن العلوم الأخر أيضاً. فالتعقل إذن فضيلة أعظم من الحكمة لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك ٦ ب ٧ ان الحكمة بمثابة الرأس بين الفضائل العقلية

والجواب أن يقال قد مرّ في ف ٣ ان أعظم الفضيلة في نوعها يُعتبر من جهة الموضوع. وموضوع الحكمة اسمى من موضوعات جميع الفضائل العقلية لأنها تبحث في العلة العالية التي هي الله كما في أول الإلهيات ب ١ ولما كان يُحكّم بالعلة

على المعلول وبالعلة العليا على العلل السفلى كان للحكمة ان تحكم على جميع ما سواها من الفضائل العقلية وكان من شأنها أن ترتبها كلها وهي بمنزلة الصناعة الهندسية بالقياس إلى جميع ما سواها

إذا أُجيب على الأول بأنه لما كان موضوع الفطنة هو الأمور البشرية وموضوع الحكمة هو العلة العالية كان من المحال أن تكون الفطنة فضيلة أعظم من الحكمة إلا أن يكون الإنسان أعظم ما في العالم كما في الخلقيات ك ٦ ب ٧ فالحق إذن كما في الكتاب المذكور ب ١٢ ان الفطنة لا تأمر الحكمة بل بالعكس لأن الروحي يحكم في كل شيء وليس أحدٌ يحكم فيه كما في ١ كور ٢: ١٥ إذ ليس للفطنة مدخلٌ في الأمور العالية التي تنتظر فيها الحكمة لكنها تأمر في ما يتوجه إلى الحكمة أي كيف يجب أن يتأدى الناس إلى الحكمة ومن ثمه تكون الفطنة أو السياسة في ذلك خادمةً للحكمة لأنها تقود إليها ممهدةً لها السبيل كما يقود الحاجب إلى الملك

وعلى الثاني بأن الفطنة تبحث عمّا يتأدى به إلى السعادة وأما الحكمة فتبحث عن موضوع السعادة الذي هو المُدرَك الأعلى ولو كان نظر الحكمة في موضوعها كاملاً لكانت السعادة في فعل الحكمة كاملةً لكن لما كان فعل الحكمة في هذه الحيوة ناقصاً بالقياس إلى الموضوع الأصيل الذي هو الله كان فعل الحكمة نوعاً من الابتداء أو المشاركة في السعادة المستقبلية. فهي إذن أقرب إلى السعادة من الفطنة

وعلى الثالث بأن بعض المعارف يفضل بعضهاً اما بفضل شرف موضوعه أو بفضل يقينه كما قال الفيلسوف في كتاب النفس ١ ب ١ فإذا تساوت محالها في الخيرية والشرف كان ما هو أيقن فيها فضيلةً أعظم إلا أن ما كان منها أقل يقيناً في الأمور التي هي أعلى وأعظم يفضل ما هو أكثر يقيناً في الأمور التي هي بأدون

ومن ثمه قال الفيلسوف في كتاب السماء ٢ ب ١٢ ان العلم بشيءٍ من السماويات ولو على وجهٍ ضعيفٍ وظنيٍّ لعظيمٍ وفي كتاب أقسام الحيوان ١ ب ٥ «العلم باليسير من الأمور التي هي أشرف أحب من العلم بالكثير من الأمور التي هي أخس» فإذاً الحكمة التي إليها ترجع معرفة الله لا يمكن للإنسان ولا سيما في حال هذه الحيوة أن يحصل عليها على وجهٍ كامل حتى كأنه محررٌ لها بل ذلك خاصٌّ بالله وحده كما في الإلهيات ك ١ ب ٢. إلا أن تلك المعرفة اليسيرة التي يمكن أن يعرف بها الله بالحكمة هي أفضل من كل معرفة سواها

وعلى الرابع بأن صدق المبادئ البينة بنفسها وإدراكها يتوقف على حقيقة الحدود لأنه متى عُلمَ ما هو الكل وما هو الجزء عُلمَ بالبدهة ان الكل أعظم من جزئه. وإدراك حقيقة الموجود واللاموجود والكل والجزء وسائر ما يلحق الموجود مما تتقوم عنه المبادئ البينة بأنفسها تقومها عن الحدود يرجع إلى الحكمة لأن الموجود المشترك معلولٌ خاصٌّ للعلّة العليا التي هي الله ولذلك فالحكمة لا تستخدم المبادئ البينة بأنفسها التي يتعلق بها التعقل باستنتاجها منها فقط كسائر العلوم بل بحكمها عليها أيضاً وحاجتها لمنكريها. فيلزم من ثمّه كون الحكمة فضيلةً أعظم من التعقل

### الفصلُ السادسُ

في أنّ المحبة هل هي أعظم الفضائل اللاهوتية

يُنخِطَى إلى السادس بأن يقال: يظهر أنّ المحبة ليست أعظم الفضائل اللاهوتية لأنه لما كان محل الايمان العقل ومحل الرجاء والمحبة القوة الشوقية كما مرّ في مب ٦٢ ف ٣ يظهر أنّ نسبة الايمان إلى الرجاء والمحبة كنسبة الفضيلة العقلية إلى الفضيلة الخلقية. والفضيلة العقلية أعظم من الخلقية كما يتضح مما مرّ في ف ٣. فالايان إذن أعظم من الرجاء والمحبة

٢ وأيضاً ما يحصل عن زيادةٍ على آخر يظهر أنه أعظم منه. والرجاء يحصل في ما يظهر عن زيادةٍ على المحبة لأنه يُبنى على الحب كما قال اوغسطينوس في انكيريدون ب ٨ وهو يزيد عليه حركة تطاولٍ إلى الشيء المحبوب. فالرجاء إذن أعظم من المحبة

٣ وأيضاً ان العلة أفضل من المعلول. والايان والرجاء هما علة المحبة ففي شرح متى ١: ٢ ان الايمان يولد الرجاء والرجاء يولد المحبة. فإذا الايمان والرجاء أعظم من المحبة لكن يعارض ذلك قول الرسول في ١ كور ١٣: ١٣ «والذي يثبت الآن هو الايمان والرجاء والمحبة هذه الثلاثة وأعظمهنَّ المحبة»

والجواب أن يُقال إنَّ عظم الفضيلة في نوعها يُعتبر من جهة الموضوع كما مرَّ في ف ٣. ولما كان موضوع الفضائل الثلاث اللاهوتية هو الله لم يجز أن يقال لاحداها انها أعظم من الأخرى من جهة أعظمية موضوعها بل من حيث ان احداها أقرب من الأخرى إلى الموضوع وعلى هذا تكون المحبة أعظم من سواها لأن سواها يدل في حقيقته على بعدٍ ما عن الموضوع فان الايمان يتعلق بما ليس مرئياً والرجاء يتعلق بما ليس حاصلًا واما المحبة فتتعلق بما هو حاصلٌ لأن المحبوب يحصل على نحوٍ ما في المحب والمحب أيضاً ينجذب بالعاطفة إلى الاتصال بالمحبوب ولذلك قيل في ١ يو ٤: ١٦ «من ثبت في المحبة فقد ثبت في الله والله فيه»

إذا أُجيب على الأول بأن ليس نسبة الايمان والرجاء إلى المحبة كنسبة الفطنة إلى الفضيلة الخلقية وذلك لأمرين أولاً لأن موضوع الفضائل اللاهوتية فوق النفس الإنسانية وأما موضوع الفطنة والفضائل الخلقية فتحت الإنسان وما كان فوق الإنسان فالمحبة فيه أشرف من الإدراك لأن الإدراك يستكمل بحصول المدركات في المدرك والمحبة تستكمل بانجذاب المحب إلى المحبوب.

وما كان فوق الإنسان فهو في نفسه أشرف منه في الإنسان لأن كل شيء إنما يحصل في الغير على حسب حال ذلك الغير والأمر بالعكس في ما هو تحت الإنسان . وثانياً لأن الفطنة تجعل الاعتدال في الحركات الشوقية المختصة بالفضائل الخلقية واما الايمان فليس يجعل الاعتدال في الحركة الشوقية نحو الله المختصة بالفضائل اللاهوتية بل يكشف عن موضوعها فقط. وهذه الحركة الشوقية نحو الموضوع تفوق الإدراك البشري كقوله في افسس ٣ : ١٩ «محبة المسيح التي تفوق المعرفة»

وعلى الثاني بأن الرجاء يُبني على حب ما يرجو الحصول عليه وهو حب الشهوة الذي به يكون مشتهى الخير أحب لنفسه منه لشيءٍ آخر. وأما المحبة فتتضمن حب الصداقة التي يتوصل إليها بالرجاء على ما مرّ في مب ٦٢ ف ٤

وعلى الثالث بأن العلة المكملة هي أفضل من المعلول لا العلة المؤهبة وإلا لكانت حرارة النار أفضل من النفس التي تؤهب لها النار المادة وهذا بين البطلان وإنما يولد الايمان الرجاء والرجاء المحبة بمعنى ان احدها يؤهب للآخر



### المبحث السابع والستون

في بقاء الفضائل بعد هذه الحيوة - وفيه ستة فصول

ثم يجب النظر في بقاء الفضائل بعد هذه الحيوة والبحث في ذلك يدور على ست مسائل . ١ في أنّ الفضائل الخلقية هل تبقى بعد هذه الحيوة . ٢ هل تبقى الفضائل العقلية . ٣ هل يبقى الايمان . ٤ هل يبقى الرجاء . ٥ هل يبقى شيء من الايمان أو الرجاء . ٦ هل تبقى المحبة

### الفصل الأول

في أنّ الفضائل الخلقية هل تبقى بعد هذه الحيوة

يُنخِطُ إلى الأول بأن يقال: يظهر أنّ الفضائل الخلقية لا تبقى بعد هذه الحيوة لأن الناس

سيكونون في حال المجد المستقبل كالملائكة كما في متى ٢٢ : ٣٠

وإثبات الفضائل الخلقية في الملائكة مما يدعو إلى الضحك كما في الخلقيات ك ١٠ ب ٨ فإذا  
كذلك لن يكون في الناس بعد هذه الحيوية فضائل خلقية

٢ وأيضاً ان الفضائل الخلقية كمالاً للإنسان في الحيوية العاملة. والحيوة العاملة لا تبقى بعد  
هذه الحيوية فقد قال غريغوريوس في أدبياته ٦ ب ٣٧ «أفعال الحيوية العاملة تزول مع البدن»  
فالفضائل الخلقية إذن لا تبقى بعد هذه الحيوية

٣ وأيضاً ان العفة والشجاعة اللتين هما فضيلتان خلقيتان هما مختصتان بالأجزاء الغير  
النطقية كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ١٠. وأجزاء النفس الغير النطقية تقسد بفساد البدن  
لأنها أفعال آلاتٍ جسمانية. فيظهر إذن ان الفضائل الخلقية لا تبقى بعد هذه الحيوية  
لكن يعارض ذلك قوله في حك ١: ١٥ «العدالة دائمةٌ وخالدة»

والجواب أن يقال قال اوغسطينوس في الثالث ك ١٤ ب ٩ ان توليوس ذهب إلى عدم  
وجود أمهات الفضائل الأربع بعد هذه الحيوية وان سعادة الناس في الحيوية الأخرى إنما تكون بإدراك  
الطبيعة التي ليس فيها شيءٌ أفضل أو أحب من تلك الطبيعة التي أبدعت جميع الطبائع كما قال  
اوغسطينوس في الموضوع المتقدم ذكره. إلا أنه أثبت بعد ذلك ان هذه الفضائل الأربع توجد في  
الحيوة المستقبلية ولكن على نحوٍ آخر

ولبيان ذلك يجب أن يُعلم ان في هذه الفضائل شيئاً صورياً وشيئاً يشبه ان يكون مادياً  
فالمادى فيها هو ميل الجزء الشوقي إلى الانفعالات أو الأفعال بوجهٍ من الوجوه إلا أنه لما كان هذا  
الوجه يتعين بالعقل كان الصوري في جميع الفضائل هو ترتيب العقل. إذا تمهد ذلك وجب أن يُقال  
إنَّ هذه الفضائل الخلقية لا تبقى في الحيوية المستقبلية من جهة ما هو مادىٌ فيها لأن الحيوية  
المستقبلية لن يكون فيها محلٌ لشهوات المآكل والمناكح ولذاتها ولا للجبين والتهور المتعلقين

بأخطار الموت ولا للتوزيع والإشراك في ما تمس الحاجة إلى استعماله في هذه الحياة. أما من جهة ما هو صوريٌّ فيها فستبقى في السعداء بعد هذه الحياة على غاية الكمال من حيث ان عقل كلِّ منهم سيكون على غاية الاستقامة في ما يتعلق به في تلك الحال والقوة الشوقية تتحرك مطلقاً بحسب ترتيب العقل في ما يختص بتلك الحال ومن ثمَّه قال اوغسطينوس في الموضوع المتقدم ذكره «ستكون الفطنة هناك دون خطر الخطاء البتة والشجاعة دون مشقة احتمال المكاره والعفة دون مدافعة الشهوات فيكون شأن الفطنة أن لا يُفضَّل على الله أو يُسارَى به خيرٌ سواه وشأن الشجاعة التشبث به تعالى بغاية الثبات وشأن العفة عدم الالتذاذ بنقصٍ مضرٍ» وأما العدالة فالفعل الذي يكون لها هناك أظهر أيضاً وهو الخضوع لله لأن من شأنها الخضوع للرئيس في هذه الحياة أيضاً

إذاً أُجيب على الأول بأن كلام الفيلسوف هناك على هذه الفضائل باعتبار ما فيها من الجهة المادية كالمعاوضات والودائع في العدالة والأهوال والأخطار في الشجاعة والشهوات القبيحة في العفة

وبمثل ذلك يجاب أيضاً على الثاني لأن ما يختص بالحياة العاملة له إلى الفضائل نسبةً مادية

وعلى الثالث بأن للنفوس البشرية بعد هذه الحياة حالين الأولى قبل البعث إذ تكون النفوس مفارقة الأبدان والثانية بعد البعث إذ تعود النفوس إلى الاتصال بأبدانها. ففي الحال الثانية ستكون القوى الغير النطقية في الآلات البدنية كما هي الآن فيجوز من ثمه أن تكون الشجاعة في الغضبية والعفة في الشهوانية باعتبار ان كلتا القوتين ستكون متاهبة تاهباً كاملاً للخضوع للعقل. وأما في الحال الأولى فالأجزاء الغير النطقية لا توجد بالفعل في النفس بل إنما توجد في ماهيتها من حيث هي أصلها كما مرَّ في ق ١ مب ٧٧ ف ٨ ولذلك

فالفضيلتان المتقدم ذكرهما أيضاً لا توجدان بالفعل إلا في الأصل أي في العقل والإرادة المشتملين على جرائيم لهاتين الفضيلتين كما مرّ في مب ٦٣ ف ١. وأما العدالة التي محلها الإرادة فستبقى بالفعل أيضاً ولهذا قيل عنها بوجه الخصوص انها دائمة وخالدة أولاً بسبب المحل لأن الإرادة غير فاسدة وثانياً بسبب مشابهة الفعل أيضاً كما تقدم في جرم الفصل

### الفصلُ الثَّاني

في أنّ الفضائل العقلية هل تبقى بعد هذه الحيوة

يُتَخَطَّى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أنّ الفضائل العقلية لا تبقى بعد هذه الحيوة فقد قال الرسول في ١ كور ١٣: ٨ و ٩ ان «العلم يُبْطَل» وذلك لأننا «نعلم علماً ناقصاً» وكما أن معرفة العلم ناقصة كذلك معرفة سائر الفضائل العقلية أيضاً ما دامت هذه الحيوة. فإذاً جميع الفضائل العقلية تزول بعد هذه الحيوة

٢ وأيضاً قال الفيلسوف في المقولات ب ٦ ان العلم لكونه ملكةً هو كيفية تعسر حركتها لأنه ليس يُفَقَد بسهولةٍ إلا لتغيُّر فادحٍ أو مرضٍ. وليس يحدث لبدن الإنسان تغيير عظيمٍ مثل الذي يحدث له بالموت. فالعلم إذن وسائر الفضائل العقلية لا تبقى بعد هذه الحيوة

٣ وأيضاً ان الأفعال العقلية يستكمل بها العقل ليفعل أفعاله كما ينبغي والعقل ليس له في ما يظهر فعلٌ بعد هذه الحيوة لأن النفس لا تعقل شيئاً دون الخيال كما في النفس ك ٣ ب ٧ والصور الخيالية لا تبقى بعد هذه الحيوة إذ لا وجود لها الا في الآلات الجسمية. فالفضائل العقلية إذن لا تبقى بعد هذه الحيوة

لكن يعارض ذلك ان معرفة الكليات والضروريات أثبت من معرفة الجزئيات والحوادث. ومعرفة الحوادث الجزئية تبقى في الإنسان بعد هذه الحيوة كمعرفة ما فعله أو انفعل به كقوله في لو ١٦: ٢٥ «تذكر انك نلت خيراتك في



حياتك ولعازر كذلك بلاياه» فأولى إذن أن تبقى معرفة الكليات والضروريات التي ترجع إلى العلم  
وسائر الفضائل العقلية

والجواب أن يقال قد مرّ في ق ١ مب ٧٩ ف ٦ ان بعضاً ذهبوا إلى أن الصور المعقولة لا  
تبقى في العقل الهولاني إلا مدة تعقله بالفعل وانه متى انقطع النظر العقلي فالصور لا تُحفظ إلا في  
القوى الحسية التي هي أفعال لآلاتٍ جسمانية أي في الواهمة والحافظة. وهذه القوى تقسد بفساد البدن  
وقضية هذا القول انه متى فسد البدن فلا يبقى العلم بعد هذه الحيوة بوجهٍ من الوجوه ولا غيره من  
الفضائل العقلية. إلا أن هذا المذهب منافٍ لمذهب أرسطو فإنه قال في النفس ك ٣ ب ٤ ان العقل  
الهولاني يوجد بالفعل متى صار كلاً من المعقولات على حد ذي العلم متى كان مع ذلك بالقوة إلى  
النظر بالفعل» وهو أيضاً منافٍ للصواب لأن الصور المعقولة تحلّ في العقل الهولاني على وجهٍ  
غير متغير بحسب حال القابل ولهذا يقال أيضاً للعقل الهولاني محل الصور كانما هو حافظٌ للصور  
المعقولة اما الصور الخيالية التي إنما يعقل الإنسان في هذه الحيوة بالالتفات إليها ضاماً إليها  
الصور المعقولة كما مرّ في ق ١ مب ٨٤ ف ٧ ومب ٨٥ ف ١ ج ٥ فانها تقسد بفساد البدن.  
فالفضائل العقلية إذن تدثر بدثور البدن من جهة الصور الخيالية التي تشبه أن تكون الجزء المادي  
للفضائل. وأما من جهة الصور المعقولة الحاصلة في العقل الهولاني فالفضائل العقلية تبقى.  
والصور بمثابة الجزء الصوري للفضائل العقلية ولهذا فالفضائل العقلية تبقى بعد هذه الحيوة من جهة  
جزئها المادي على حد ما قيل في الفضائل الخلقية في الفصل الأنف

إذاً أجيب على الأول بأن كلام الرسول يجب حمله على ما هو ماديٌّ في العلم وعلى طريقة  
التعقل لأن الصور الخيالية لا تبقى عند انحلال البدن ولن يكون استعمال العلم بالالتفات إليها

وعلى الثاني بأن ملكة إنما تفسد بالمرض من جهة ما هو ماديّ فيها أي من جهة الصور الخيالية لا من جهة الصور المعقولة التي تحصل في العقل الهولاني  
وعلى الثالث بأن النفس المفارقة لا تعقل بعد الموت بالالتفات إلى الصور الخيالية بل بطريقة أخرى كما مرّ في ق ١ م ٨٩ ف ١ وهكذا يبقى العلم لكن لا بحسب نفس ما كان من طريقة الفعل وذلك كما في الفضائل الخلقية أيضاً على ما مرّ في الفصل الآنف

### الفصل الثالث

في أنّ الايمان هل يبقى بعد هذه الحياة

يُنخَطَى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أنّ الايمان يبقى بعد هذه الحياة لأنه أشرف من العلم وقد تقدم قريباً ان العلم يبقى بعد هذه الحياة. فكذا الايمان أيضاً

٢ وأيضاً في ١ كور ٣: ١١ «لا يستطيع أحد أن يضع أساساً غير الموضوع وهو يسوع المسيح» أي ايمان يسوع المسيح. وإذا انتقض الأساس فلا يبقى ما كان مبنياً عليه. فإذا لم يبق الايمان بعد هذه الحياة لزم عدم بقاء ما سواه من الفضائل

٣ وأيضاً ان معرفة الايمان ومعرفة المجد تفتقران من حيث الكمال والنقصان. ويجوز اجتماع المعرفة الناقصة والمعرفة الكاملة كما يجوز اجتماع المعرفة المسائية والمعرفة الصباحية في الملاك وكما يجوز أن يجتمع في إنسان العلم بنتيجة بواسطة القياس البرهاني والظن بها عينها بواسطة القياس الجدلي. فيجوز إذن أيضاً اجتماع الايمان ومعرفة المجد بعد هذه الحياة

لكن يعارض ذلك قول الرسول في ٢ كور ٥: ٦ و ٧ «ما دمنا في الجسد فنحن متغربون عن الرب لأننا نسلك بالايمان لا بالعيان» والذين في حال المجد ليسوا متغربين عن الرب بل هم حاضرون لديه. فالايان إذن لا يبقى في حال المجد

بعد هذه الحياة

والجواب أن يُقال إنَّ التقابل علةٌ ذاتيةٌ وخاصةٌ لانتقاءٍ أحد طرفيهِ بالآخر أي من حيث أن جميع المتقابلات تتضمن تقابل الايجاب والسلب. وقد يكون التقابل في بعض الأشياء بحسب الصور المتضادة كالأبيض والأسود في الألوان وقد يكون في بعضها بحسب الكامل والناقص ولذلك كان الأكثر والأقل في الاستحالات يعتبران ضدين كما إذا حصلت الاستحالة من الأقل حرارةً إلى الأكثر حرارةً على ما في الطبيعيات ك ٥ ب ٢. ولكون الكامل والناقص متقابلين يستحيل اجتماع الكمال والنقص من جهة واحدة. ولا بد من اعتبار أن النقص قد يكون أحياناً من حقيقة الشيء وخاصاً بنوعه كما أن نقص العقل خاصٌ بحقيقة نوع الفرس أو الثور ولما كان الواحد بالعدد بعينه يمتنع تحوله من نوع إلى آخر مع بقاءه كذلك كان يلزم من زوال هذا النقص زوال نوع الشيء كما أنه لو كان الفرس أو الثور ناطقاً لما كان فرساً أو ثوراً. وقد لا يكون النقص أحياناً من حقيقة النوع بل إنما يعرض للشخص لسببٍ آخر كما يعرض أحياناً نقص العقل لإنسان من حيث يتعطل فيه استعمال العقل بسبب النوم أو السكر أو نحو ذلك وهذا النقص إذا زال يبقى مع ذلك جوهر الشيء كما هو ظاهرٌ ومن الواضح أن نقص المعرفة هو من حقيقة الايمان لأخذه في حده فان الايمان هو «جوهر المرجوات وبرهان الغير المنظورات» كما في عبر ١١: ١ وقال اوغسطينوس في مقا ٤٠ على يوحنا «ما الايمان؟ إنما هو التصديق بما لا تراه» وتجرد المعرفة عن الرؤية أو العيان نقضٌ في المعرفة فيكون نقص المعرفة من حقيقة الايمان وبذلك يتضح ان الايمان لا يمكن أن يكون معرفة كاملة مع بقاءه واحداً بالعدد

إلا ان هناك أمراً يجب النظر فيه وهو هل يجوز اجتماع الايمان والمعرفة الكاملة إذ لا مانع من اجتماع المعرفة الناقصة والمعرفة الكاملة أحياناً. فعلى هذا

يجب أن يُعتَبَر ان نقصان المعرفة يكون على ثلاثة أنحاء أولاً من جهة موضوعها وثانياً من جهة حدها الاوسط وثالثاً من جهة محلها. فالمعرفة الصباحية والمعرفة المسائية في الملائكة تختلفان بحسب الكامل والناقص من جهة الموضوع المعروف لأن المعرفة الصباحية تتعلق بالأشياء باعتبار وجودها في الكلمة والمعرفة المسائية تتعلق بها باعتبار وجودها في طبيعتها وهو ناقص بالقياس إلى الوجود الأول. ومعرفة نتيجة بحدٍ أوسط برهاني وبعده ظني تختلفان بحسب الكامل والناقص من جهة الحد الأوسط. والظن والايمن والعلم تختلف بحسب الكامل والناقص من جهة المحل لأن من حقيقة الظن أن يُعتَقَد شيءٌ مع خوف مقابله فهو خالٍ من الوثوق ومن حقيقة العلم أن يكون معه وثوق مع العيان العقلي فان فيه اليقين الحاصل عن تعقل المبادئ واما الايمان فبينهما فهو بما فيه من الوثوق فوق الظن وبخلوه عن العيان دون العلم. ومن الواضح ان الكامل والناقص يمتنع اجتماعهما من جهة واحدة إلا أن الطرفين المختلفين بحسب الكامل والناقص يجوز اجتماعهما من جهة واحدة في شيءٍ آخر بعينه وعلى هذا فالمعرفة الكاملة والناقصة من جهة الموضوع لا يجوز اجتماعهما أصلاً في موضوعٍ واحدٍ بعينه إلا أنه يجوز اجتماعهما في حدٍ أوسط واحدٍ بعينه وفي محلٍ واحدٍ بعينه إذ لا مانع أن يجتمع في الإنسان الواحد دفعة بحدٍ أوسط واحدٍ بعينه معرفة أمرين أحدهما كامل والآخر ناقص كمعرفة الصحة والمرض ومعرفة الخير والشر . وكذا أيضاً يمتنع اجتماع المعرفة الكاملة والناقصة من جهة الحد الأوسط في حدٍ أوسط واحدٍ إلا انه لا يمتنع اجتماعهما في موضوعٍ واحدٍ وفي محلٍ واحدٍ لجواز أن يدرك الإنسان الواحد نتيجة بعينها بحدٍ أوسط ظني وبرهاني . وكذا يمتنع اجتماع المعرفة الكاملة والناقصة من جهة المحل في محلٍ واحدٍ بعينه. والايمن يتضمن في حقيقته نقصاً من جهة المحل أي أن لا يرى المؤمن ما يؤمن به والسعادة تتضمن في حقيقتها كمالاً من جهة المحل

أي إن يرى السعيد ما هو به سعيد كما مرّ في مب ٣ ف ٨. فواضح إذن انه يتمتع بقاء الإيمان مع السعادة في محل واحد بعينه

إذاً أجيب على الأول بأن الإيمان أشرف من العلم من جهة الموضوع لأن موضوعه هو الحق الأول إلا أن طريقة الإدراك في العلم أكمل لأنها لا تنافي كمال السعادة الذي هو العيان كما تنافيه طريقة الإيمان

وعلى الثاني بأن الإيمان أساس باعتبار ما فيه من الإدراك فمتى كمل الإدراك كان الأساس أكمل

وعلى الثالث يظهر الجواب مما تقدم في جرم الفصل

### الفصل الرابع

في أنّ الرجاء هل يبقى بعد الموت في حال المجد

يُنخِطَى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أنّ الرجاء يبقى بعد الموت في حال المجد فان الشوق الإنساني يستكمل بالرجاء على وجه أشرف مما يستكمل بالفضائل الخلقية والفضائل الخلقية تبقى بعد هذه الحياة كما يظهر من قول اوغسطينوس في الثالث ك ١٤ ب ٩. فأولى إذن أن يبقى بعدها الرجاء

٢ وأيضاً ان الرجاء يقابله الخوف. والخوف يبقى بعد هذه الحياة أما في السعداء فالخوف الابني الذي يبقى إلى الدهر وأما في الهالكين فخوف العقوبات. فإذاً بجامع الحجة يجوز أن يبقى الرجاء

٣ وأيضاً كما أن الرجاء يتعلق بالخير المستقبل كذلك الاشتياق. والسعداء يشتاقون الخير المستقبل باعتبار مجد البدن الذي تشتاقه أنفس السعداء كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ١٢ ب ٣٥ وباعتبار مجد النفس كقوله في سي ٢٤: ٢٩ «من أكلني فلا يزال جائعاً ومن شربني فلا يزال ظامناً» وقوله في ١ بط ١: ١٢ «التي يشتهي الملائكة أن يطلعوا عليها» فيظهر إذن أنه يجوز

وجود الرجاء في السعداء بعد هذه الحيوية

لكن يعارض ذلك قوله في رو ٨ : ٢٤ «ما يشاهده الإنسان كيف يرجوه» والسعداء يشاهدون موضوع الرجاء وهو الله. فهم إذن لا يرجونه

والجواب أن يقال قد مرّ في الفصل الآنف ان ما تضمن في حقيقته نقصاً من جهة المحل تمتع مجامعته للمحل الكامل بالكمال المقابل لذلك النقص كما هو ظاهر في الحركة التي تتضمن في حقيقتها نقصاً من جهة المحل لأنها فعلٌ موجودٌ بالقوة من حيث هو كذلك كما في الطبيعيات ك ٣ ب ١ فمتى خرجت تلك القوة إلى الفعل انقطعت الحركة لأن ما قد صار أبيض فليس لا يزال بعد ذلك في حال التبييض. والرجاء يدل على حركةٍ إلى ما ليس حاصلًا كما يظهر مما أسلفناه في مب ١١ ف ١ و ٢ عند كلامنا على انفعال الرجاء فمتى حصل المرجو وهو التمتع بالله لم يبق محلّ للرجاء

إذا أُجيب على الأول بأن الرجاء أشرف من الفضائل الخلقية باعتبار موضوعه الذي هو الله إلا أن أفعال الفضائل الخلقية لا تنافي كمال السعادة إلا من جهة المادة التي لا تبقى هذه الفضائل باعتبارها لأن الفضيلة الخلقية لا يستكمل بها الشوق في ما لم يزل غير حاصلٍ فقط بل في ما هو حاصلٌ في الحال أيضاً

وعلى الثاني بأن الخوف خوفان عبدي وابني كما سيأتي في ثا. ثا. مب ١٩ ف ٢ فالخوف العبدي هو خوف العقاب الذي يمتنع وجوده في حال المجد إذ لا يبقى ثمه إمكانٌ للعقاب. والخوف الابني له إعلان احترام الله وهو يبقى باعتبار هذا الفعل وخوف مفارقتة تعالى وهو لا يبقى باعتبار هذا الفعل لأن مفارقة الله شرٌّ ولن يُخشى هناك شرٌّ كقوله في ام ١ : ٣٣ «يتمتع بالرغد مطمئناً من خوف الشرور» الخوف يقابل الرجاء بمقابلة الخير والشر كما مرّ في مب ٢٣ ف ٢ ومب ١١ ف ١. ولهذا فالخوف الذي يبقى في حال المجد لا يقابل الرجاء. أما في الهالكين

فيجوز أن يكون خوف العقاب أعظم من رجاء المجد في السعداء لأن العقوبات تتعاقب على الهالكين فيبقى ثمة اعتبار المستقبل الذي هو موضوع الخوف وأما مجد القديسين فلا تعاقب فيه لاشتراكهم نوعاً من المشاركة في السرمديّة التي ليس فيها ماضٍ ومستقبل بل حاضرٌ فقط. ومع ذلك فالخوف حقيقة لا يوجد ولا في الهالكين أيضاً لأن الخوف لا يكون أصلاً بدون شيءٍ من رجاء النجاة كما مرّ في مب ٤٢ ف ٢ وهذا الرجاء لا يكون قطعاً في الهالكين فكذا أيضاً لا يكون فيهم الخوف إلا أن يراد الخوف بالفساحة باعتبار صدقه على كل توقع شرّ مستقبل

وعلى الثالث بأنه يمتنع أن يكون في السعداء اشتياق بالنظر إلى مجد النفس من جهة المستقبل لما تقدم في الجواب الأنف وإنما يُقال إنَّ هناك جوعاً وعطشاً نفيّاً للملل وبهذا المعنى يُجعل الاشتياق في الملائكة. وأما بالنظر إلى مجد البدن فيجوز أن يكون في أنفس السعداء اشتياق لكن لا رجاءً حقيقيّاً لا باعتبار كون الرجاء فضيلة لاهوتية لأن موضوعه حينئذٍ هو الله لا خير مخلوق ولا باعتبار أخذه بوجه العموم لأن موضوع الرجاء هو الشاق كما مرّ في مب ١١ ف ١ والخير الذي لا بد من حصولنا على سببه ليس يُعتبر شاقاً بالقياس إلينا ولهذا لا يقال حقيقة لمن كان لديه مالٌ انه يرجو أن يحصل له ما في قدرته أن يشتريه حالاً وكذا من كان حاصلاً على مجد النفس لا يقال حقيقة انه يرجو مجد البدن بل انه يشتاقه فقط

### الفصل الخامس

هل يبقى شيءٌ من الايمان أو الرجاء في حال المجد

يُنخَطى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أنه يبقى في حال المجد شيءٌ من الايمان أو الرجاء لأنه متى ارتفع الشيء الخاص يبقى الشيء العام كقوله في كتاب العلل قض ١ «إذا ارتفع الناطق بقي الحي وإذا ارتفع الحي بقي الموجود» وفي

الايان شيءٌ مشتركٌ بينه وبين السعادة وهو المعرفة وشيءٌ خاصٌ به وهو اللغز لأن الايمان معرفةً باللغز. فإذا ارتفع اللغز من الايمان بقيت المعرفة

٢ وأيضاً ان الايمان نورٌ روحانيٌّ للنفس كقوله في افسس ١ : ١٧ و ١٨ «انارة عيون قلوبكم في معرفة الله» وهذا النور ناقص بالقياس إلى نور المجد الذي قيل عنه في مز ٣٥ : ١٠ «بنورك نعاين النور» والنور الناقص يبقى عند ورود النور الكامل فان الشمعة لا تنطفئ عند ورود نور الشمس. فيظهر إذن ان نور الايمان أيضاً يبقى مع نور المجد

٣ وأيضاً ان جوهر الملكة لا يرتفع بارتفاع المادة فيجوز ان تستمر في الإنسان ملكة السخاء مع فقد المال إلا أنه لا يستطيع فعل السخاء. وموضوع الايمان هو الحق الأول الغير المرئي فإذا ارتفع ذلك برؤية الحق الأول جاز أن تبقى مع ذلك ملكة الايمان أيضاً

لكن يعارض ذلك ان الايمان ملكة بسيطة والبسيط اما يزول كله أو يبقى كله. ولأن الايمان لا يبقى كله بل يتلاشى كما مرّ في ف ٣ يظهر انه يزول كله

والجواب أن يُقال إنَّ بعضاً ذهبوا إلى أن الرجاء يزول كله واما الايمان فبعضه يزول وهو جانب اللغز وبعضه يبقى وهو جوهر المعرفة. وهذا القول ان أريد به ان جوهر المعرفة يبقى بعينه مع بقاء وحدته الجنسية لا العددية فهو في غاية الصواب لأن الايمان يتفق مع رؤية الوطن في الجنس الذي هو المعرفة وأما الرجاء فلا يتفق مع السعادة في الجنس لأن نسبة الرجاء إلى التمتع بالسعادة كنسبة الحركة إلى السكون في المنتهى. وأما ان أريد به ان معرفة الايمان تبقى في الوطن بعينها مع بقاء وحدتها العددية فهذا ممنوعٌ قطعاً لأنه إذا ارتفع الفصل في نوعٍ فليس يبقى جوهر الجنس بعينه في وحدته العددية كما إذا ارتفع الفصل المقوم للبياض لا يبقى جوهر اللون بعينه في وحدته العددية بحيث يكون اللون الواحد بالعدد



بعينه تارةً بياضاً وتارةً سواداً لأن نسبة الجنس إلى الفصل ليست كنسبة المادة إلى الصورة حتى يبقى جوهر الجنس الواحد بالعدد بعينه عند ارتفاع الفصل كما يبقى جوهر المادة الواحد بالعدد بعينه عند ارتفاع الصورة لأن الجنس والفصل ليسا جزئيين للنوع والآن لما صح حملهما عليه إلا أنه كما أن النوع في الماديات يدل على الكل أي على المركب من المادة والصورة كذلك الفصل يدل على الكل ومثله الجنس إلا أن الجنس يدل على الكل من جهة ما هو بمثابة المادة والفصل يدل على الكل من جهة ما هو بمثابة الصورة والنوع يدل عليه من جهة كليهما كما أن الطبيعة الحسية في الإنسان لها إلى الطبيعة العقلية نسبة المادة ويقال حيوان لذي الطبيعة الحسية وناطق لذي الطبيعة العقلية وإنساناً لما له كلا الأمرين وهكذا يكون الكل الواحد بعينه مدلولاً عليه بهذه الثلاثة لكن لا من جهة واحدة. ومن ذلك يتضح انه لما كان الفصل إنما هو مخصّص للجنس فإذا ارتفع لا يمكن أن يبقى جوهر الجنس كما كان بعينه لأنه إذا كان الحيوان متقوماً عن نفسٍ أخرى فلا تكون الحيوانية باقيةً كما كانت بعينها وعلى هذا يمتنع أن المعرفة الواحدة بالعدد التي كانت أولاً باللغز تصير بعينها بعد ذلك رؤية جلية وهكذا يظهر أنه لا يبقى في الوطن من الايمان شيءٌ بعينه في وحدته العددية أو النوعية بل في وحدته الجنسية فقط

إذا أُجيب على الأول بأنه إذا ارتفع الناطق لم يبق الحي بعينه في العدد بل في الجنس كما

تقدم

وعلى الثاني بأن نقص نور الشمعة لا يقابل كمال نور الشمس لاختلاف المحل فيهما وأما نقص الايمان وكمال المجد فمتقابلان لوحدة محلها فيمتنع اجتماعهما كما يمتنع اجتماع إضاءة الهواء وظلمته

وعلى الثالث بأن من فقد المال لم يفقد امكان تحصيله ولذلك لا يمتنع بقاء

ملكة السخاء وأما في حال المجد فان موضوع الايمان الذي هو الغير المرئي لا يرتفع بالفعل فقط بل باعتبار الامكان أيضاً بسبب دوام السعادة فيكون بقاء هذه الملكة عبثاً

### الفصل السادس

في أنّ المحبة هل تبقى بعد هذه الحيوية في حال المجد

يُنخِطُ إلى السادس بأن يقال: يظهر أنّ المحبة لا تبقى بعد هذه الحياة في حال المجد ففي ١ كور ١٣: ١٠ «متى جاء الكامل يبطل الناقص» ومحبة الطريق ناقصة. فهي إذن تبطل متى جاء كمال المجد

٢ وأيضاً ان الملكة والفعل يتغايران بتغاير موضوعيهما. وموضوع المحبة هو الخير المتصور في الذهن. ولكون تصور الحيوية الحاضرة مغايراً لتصور الحيوية المستقبلية يظهر أنّ المحبة لا تبقى بعينها في الحياتين

وأيضاً أن الأشياء المتحدة في الحقيقة يمكن بلوغ الناقص منها إلى مساواة الكامل بالزيادة المتصلة ومحبة الطريق لا يمكن أصلاً أن تبلغ إلى مساواة محبة الوطن مهما حصل عليها من الزيادة. فيظهر إذن ان محبة الطريق لا تبقى في الوطن

لكن يعارض ذلك قول الرسول في ١ كور ١٣: ٨ «المحبة لا تسقط أبداً»

والجواب أن يقال قد مرّ في ف ٣ انه متى كان النقص في شيء ليس من حقيقته نوعه فلا يمتنع أن الواحد بالعدد الذي كان من قبل ناقصاً يصير بعينه بعد ذلك كاملاً كما يستكمل الإنسان بالنمو والبياض بالاشتداد. والمحبة حبّ ليس من حقيقة نقص ما إذ يجوز تعلقها بالحاصل والغير الحاصل وبالمرئي والغير المرئي فهي إذن لا تتلاشى بكمال المجد بل تبقى بعينها في وحدتها العددية.

إذاً أجب على الأول بأن النقص يحصل في المحبة بالعرض إذ ليس مضموناً في حقيقة الحب وإذا ارتفع ما بالعرض يبقى مع ذلك جوهر الشيء. وعليه لا

تزول المحبة بزوال نقصها

وعلى الثاني بأن المحبة ليس موضوعها المعرفة والا لم تكن واحدة بعينها في الطريق وفي الوطن بل إنما موضوعها الشيء المعروف الذي هو واحدٌ بعينه وهو الله

وعلى الثالث بأن محبة الطريق إنما يتمتع بلوغها بالازدياد إلى مساواة محبة الوطن لما بينهما من الاختلاف الحاصل من جهة العلة لأن الرؤية علةٌ للحب كما في الخلقيات ك ٩ ب ٥ . والله كلما كانت معرفة الخليفة له أكمل كانت محبتها له أكمل



### المبحثُ الثامن والستونُ

#### في المواهب - وفيه ثمانية فصول

ثم يجب النظر في المواهب والبحث في ذلك يدور على ثماني مسائل . ١ في أنّ المواهب هل هي مغايرة للفضائل . ٢ في ضرورة المواهب هل هي ملكات . ٤ في أنها ما هي وكما هي . ٥ هل هي متلازمة . ٦ هل تبقى في الوطن . ٧ في نسبتها بعضها إلى بعض . ٨ في نسبتها إلى الفضائل

### الفصلُ الأوّلُ

#### في أنّ المواهب هل هي مغايرة للفضائل

يُنخِطُ إلى الأوّل بأن يقال: يظهر أنّ المواهب ليست مغايرةً للفضائل فقد قال غريغوريوس في أدبياته ك ١ ب ٢٧ في تفسيره قول أيوب «ولد له سبعة بنين» ما نصه «يولد لنا سبعة بنين متى حصل فينا بحيل الفكر الصالح سبع فضائل الروح القدس» ثم استشهد بقول اشعيا ١١ : ٢ و ٣ يستقر عليه روح الفهم الآية حيث يُؤتى على احصاء مواهب الروح القدس السبع. فإذا مواهب الروح القدس السبع هي فضائل

٢ وأيضاً قال اوغسطينوس في كتاب المباحث الإنجيلية ١ مب ٨ عند تفسيره

قول متى ١٢ : ٤٥ فيذهب حينئذٍ ويأخذ معه سبعة أرواحٍ آخرين الآية ما نصه «يوجد سبع رذائل مضادة لفضائل الروح القدس السبع» أي لمواهبه السبع. والرذائل السبع مضادة للفضائل العامة. فهي إذن ليست مغايرةً للفضائل العامة

٣ وأيضاً ان الأشياء الداخلة في حدٍ واحدٍ واحدة. وحد الفضيلة يصدق على المواهب لأن كل موهبة هي كيفية ذهنية صالحة بها تستقيم السيرة الخ وكذلك حد الموهبة يصدق على الفضائل المفاضلة لأن الموهبة عطيةٌ بلا عوض كما حددها الفيلسوف في كتاب الجدل ٤ ب ٤. فالفضائل إذن والمواهب ليست متغايرة

٤ وأيضاً ان أكثر ما يذكر بين المواهب فضائل فقد مرَّ في مب ٥٧ ف ٢ ان الحكمة والفهم والعلم فضائل عقلية وأما المشورة فهي راجعةٌ إلى الفطنة والبر نوعٌ من العدالة والشجاعة فضيلة خلقية فيظهر إذن أن الفضائل ليست مغايرةً للمواهب

لكن يعارض ذلك ان غريغوريوس ميّز في الموضوع المتقدم ذكره المواهب السبع المعبر عنها عنده بسبعة بني أيوب عن الفضائل الثلاث اللاهوتية المعبر عنها عنده بثلاث بنات أيوب. وفي ك ٢ ب ٤٩ ميّز تلك المواهب السبع عن أمهات الفضائل الأربع المعبر عنها بأربع زوايا البيت

والجواب أن يقال إذا اعتبرنا الموهبة والفضيلة من جهة دلالة الاسم لم يكن بينهما تقابلٌ البتة لأن الفضيلة تقال باعتبار استكمال الإنسان بها في حسن العمل كما مرَّ في مب ٥٥ ف ٣ و ٤ والموهبة تقال بالقياس إلى العلة الصادرة هي عنها ولا مانع ان ما يُوهب من آخر يكون مكملاً لصاحبه في حسن العمل ولا سيما لأننا قد أسلفنا في مب ٦٣ ف ٣ ان بعض الفضائل تقاض علينا من الله. فعلى هذا لا يكون بين الموهبة والفضيلة تغايرٌ ولهذا صار فريق إلى عدم التغاير بين المواهب

والفضائل الا انه يبقى على قولهم هذا اشكالاً غير يسير في وجه تخصيص المواهب ببعض الفضائل دون بعض واطلاقها على ما ليس يُجعل من الفضائل كالخشية ومن ثمه قال فريق آخر بالتغاير بين المواهب والفضائل ولكنهم لم يعللوه بما ينبغي أي بوجه يعم الفضائل دون المواهب أو بالعكس وذلك ان بعضاً نظروا إلى أن بين المواهب السبع أربعاً من جهة العقل وهي الحكمة والعلم والفهم والمشورة وثلاثاً من جهة القوة الشوقية وهي الشجاعة والبر والخشية فذهبوا إلى أن المواهب كمالاً للاختيار من حيث هو قوة العقل والفضائل كمالاً له من حيث هو قوة الإرادة لأنهم وجدوا في العقل فضيلتين فقط وهما الايمان والفتنة وفي القوة الشوقية سائر الفضائل. ولكن لو كان تعليهم هذا صواباً لكانت جميع الفضائل من جهة القوة الشوقية وجميع المواهب من جهة العقل . ومنهم من نظروا إلى قول غريغوريوس في أدبياته ك ٢ ب ٤٩ «ان موهبة الروح القدس التي تلقي في العقل الخاضع لها العفة والفتنة والعدالة والشجاعة هي تجعل العقل ممتعاً بالمواهب السبع على كل وسوسة» فذهبوا إلى أن الغرض من الفضائل حسن العمل والغرض من المواهب مقاومة الوسوس غير أن هذا التمييز أيضاً ليس وافياً لأن الفضائل أيضاً تقاوم الوسوس التي تجرُّ إلى الخطايا المضادة للفضائل لأن كل شيء يقاوم طبعاً ضده وهذا ظاهرٌ على وجه الخصوص في المحبة التي قيل عنها في نش ٨: ٧ «المياه الغزيرة لا تستطيع أن تطفئ المحبة» . ومنهم من نظروا أن الكتاب يورد هذه المواهب على حسب وجودها في المسيح كما يظهر من اش ف ١١: ٢ و ٣ فذهبوا إلى أن الغرض المطلق من الفضائل هو حسن العمل والغرض من المواهب اتباعنا بها آثار المسيح خصوصاً في ما احتمله لأن هذه المواهب تسطع على وجه الخصوص في الامه. لكن يظهر أن هذا أيضاً غير كافٍ لأن الرب نفسه دعانا على وجه الخصوص لنقتفي أثره في التواضع والوداعة

كقوله في متى ١١: ٢٩ «تعلموا مني لأنني وديعٌ ومتواضع القلب» وفي المحبة كقوله في يو ١٥: ١٢ «أن يحب بعضكم بعضاً كما أنا أحببتكم» وهذه الفضائل قد سطعت بوجه خاص في آلام المسيح

ولذلك لا بد لنا في تمييز المواهب عن الفضائل أن نتبع طريقة كلام الكتاب المقدس الذي لا يوردها لنا باسم المواهب بل باسم الأرواح ففي اش ١١: ٢ و ٣ يستقر عليه روح الحكمة والفهم الآية فهذا الكلام يدل صريحاً على أن هذه السبعة واردة هناك باعتبار حصولها فينا بالهام الهي. والالهام يدل على حركة من الخارج إذ لا بد من اعتبار ان في الإنسان مبدئين محركين احدهما داخلٌ وهو العقل والثاني خارجٌ وهو الله كما مرَّ في مب ٩ ف ٤ و ٦ وكما قال الفيلسوف أيضاً في باب السعود. وواضح ان كل ما يتحرك يجب أن يكون معادلاً للمحرك وكمال المتحرك من حيث هو متحرك قائمٌ باستعداده لأن يتحرك كما ينبغي من محرك فإذا كان المحرك أعلى وجب أن يكون المتحرك معادلاً له باستعداد أكمل كما يجب أن يكون التلميذ أكمل استعداداً لتلقي العلم الأعلى من المعلم. ومن الواضح ان الفضائل الإنسانية مكملَةٌ للإنسان باعتبار ان من شأنه أن يتحرك بالعقل في ما يفعله داخلياً أو خارجاً فلا بدّ إذن أن يكون في الإنسان كمالاتٌ عليا يستعد بها لأن يتحرك من الله وهذه الكمالات يقال لها مواهب لا لأنها تقاض من الله فقط بل لأن الإنسان يستعد بها لأن يتحرك بسهولة الارشاد الإلهي كقوله في اش ٥٠: ٥ «الرب قد فتح أذني فلا اعاصي ولم أرجع إلى الوراء» وقال الفيلسوف أيضاً في باب السعود ان الذين يتحركون بفعل الله لا ينبغي أن يشار عليهم بحسب العقل البشري بل أن ينفادوا للتحرّك الباطن لأنهم يتحركون من مبدأ أعلى من العقل البشري . وهذا ما قاله بعضهم من أن المواهب يستكمل بها الإنسان لأفعال أعلى من أفعال الفضائل

إذا أُجيب على الأول بأن هذه قد يطلق أحياناً عليها اسم الفضائل بحسب اعتبار الفضيلة العام إلا أن لها مع ذلك شيئاً زائداً على اعتبار الفضيلة العام من حيث هي فضائل الهية مكملة للإنسان حيث هو متحرك من الله ولذلك جعل الفيلسوف في الخلقيات ك ٧ ب ١ فوق الفضيلة العامة فضيلة حماسية أو إلهية يقال باعتبارها لبعض الناس رجالاً الهيون

وعلى الثاني بأن الرذائل تضاد الفضائل من حيث مضادتها لخير العقل وأما من حيث مضادتها للإرشاد الإلهي فهي مضادة للمواهب. فان شيئاً واحداً بعينه يضاد الله والعقل المنبعث نوره من الله

وعلى الثالث بأن ذلك الحد إنما يُجعل للفضيلة باعتبار معناها العام فلو أردنا أن نحد الفضائل على وجه التخصيص باعتبار مغايرتها للمواهب لقلنا أن قوله بها تستقيم السيرة يجب حمله على استقامة السيرة المعتمدة بحسب ترتيب العقل وكذلك الموهبة باعتبار مغايرتها للفضيلة المفاضة يجوز أن تُحد ما يُمنح من الله بالقياس إلى تحريكه أي ما يحمل الإنسان على حسن اتباع إرشاداته وعلى الرابع بأن الحكمة يقال لها فضيلة عقلية من حيث تصدر عن حكم العقل ويقال لها موهبة من حيث تفعل بالإرشاد الإلهي وكذا يقال في ما سواها

### الفصل الثاني

في أنّ المواهب هل هي ضرورية لخلاص الإنسان

يُنخِطُ إلى الثاني بأن يقال: يظهر أنّ المواهب ليست ضرورية لخلاص الإنسان لأن الغرض منها ايتاء كمالٍ من دون كمال الفضيلة العام. وليس ضرورياً لخلاص الإنسان أن يدرك هذا الكمال فوق حال الفضيلة العام لأن هذا الكمال لا يتعلق به أمرٌ بل مشورة فقط. فإذاً ليست المواهب ضرورية لخلاص الإنسان

٢ وأيضاً يكفي لخلاص الإنسان أن يحسن تصرفه في الأمور الإلهية والبشرية وهو بالفضائل اللاهوتية يحسن تصرفه في الأمور الإلهية وبالفضائل الخلقية يحسن تصرفه في الأمور البشرية. فالمواهب إذن ليست ضرورية بالخلاص الإنسان

٣ وأيضاً قال غريغوريوس في أدبياته ك ٢ ب ٤٩ «ان الروح القدس يهب الحكمة ضد حماقة والفهم ضد البلاهة والمشورة ضد التهور والشجاعة ضد الجبن والعلم ضد الجهل والبر ضد القساوة والخشية ضد الكبرياء» والفضائل فيها علاج كافٍ لاتقاء هذه الرذائل. فإذا ليست المواهب ضرورية لخلاص الإنسان

لكن يعارض ذلك ان أعلى المواهب في ما يظهر الحكمة وادونها الخشية. وكلتاهما ضروريتان للخلاص فقد قيل عن الحكمة في حك ٧: ٢٨ «الله لا يحب أحداً إلا من يساكن الحكمة» وعن الخشية في سي ١: ٢٨ «من ليس فيه خشية لا يمكن أن يبزر». فإذا كذلك سائر المواهب المتوسطة بينهما ضرورية للخلاص

والجواب أن يُقال إنَّ المواهب كمالات للإنسان يتأهب بها لحسن اتباع الارشاد الإلهيم كما مرَّ في الفصل الأنف فما لا يكفي فيه إرشاد العقل بلا لا بد له من إرشاد الروح القدس يستلزم ضرورةً الموهبة. وعقل الإنسان يحصل من الله على كمالين أحدهما طبيعي وهو ما يحصل له بما للعقل من النور الطبيعي والثاني فائق الطبع وهو ما يحصل له بالفضائل اللاهوتية كما مرَّ في مب ٦٢ ف ١ على انه وان كان هذا الكمال الثاني أعظم من الأول إلا أن الإنسان يحصل على الأول بطريقة أكمل من طريقة حصوله على الثاني لأن الأول يحصل له كملك تام والثاني كملك ناقص إذ إنما نحب الله ونعرفه بوجه ناقصٍ. وواضح ان كل ما كان حاصلًا على طبيعة أو صورة أو قوة بوجه كاملٍ فانه يستطيع أن يفعل بها بنفسه لكن لا بمعزل عن فعل الله الذي يفعل داخلاً في كل طبيعة وإرادةٍ واماما



كان حاصلًا على طبيعةٍ أو صورةٍ أو قوةٍ بوجهٍ ناقصٍ فهو لا يستطيع أن يفعل بنفسه ما لم يتحرك من غيره وذلك كالشمس فانها لكونها مضيئة على وجهٍ كاملٍ تستطيع أن تنير بنفسها وأما القمر الحاصلة فيه طبيعة الضوء على وجهٍ ناقصٍ فلا ينير ما لم يكن مستنيرًا من سواه وكذا الطبيب الذي يعرف صناعة الطب معرفة كاملة يستطيع أن يفعل بنفسه وأما تلميذه الذي لا يزال تثقيفه ناقصًا فلا يستطيع أن يفعل بنفسه ما لم يتتقف منه. فكذا الإنسان أيضاً فإنه باعتبار ما يخضع للعقل الإنساني أي بالقياس إلى الغاية الطبيعية للإنسان يستطيع أن يفعل بحكم العقل ولكنه إذا أمده الله أيضاً فيه بإرشاد خاص كان ذلك ناشئاً عن فضل جودٍ ولذلك ليس كل من كان محرراً الفضائل الخلقية المكتسبة فهو محرراً الفضائل الحماسية أو الإلهية. وأما بالقياس إلى الغاية القصوى الفائقة الطبع التي يحرك إليها العقل باعتبار الهيئة الحاصلة فيه بالفضائل اللاهوتية على نحو ما وعلى وجه ناقصٍ فلا يكفي تحريك العقل ما لم ينضم إليه إرشاد الروح القدس وتحريكه كقوله في رو ٨ : ١٤ و ١٧ «الذين يفعلون بروح الله هم أبناء الله... وإذا كنا أبناءً فنحن ورثة» وقوله في مز ١٤٢ : ١٠ «روحك الصالح يهديني إلى أرض الاستقامة» أي لأنه لا يستطيع أحدٌ أن يبلغ إلى وراثة تلك الأرض الخاصة بالسعداء ما لم يتحرك ويتأدَّ إليها من الروح القدس ولهذا كان لا بد للإنسان في إدراك تلك الغاية من موهبة الروح القدس

إذاً أُجيب على الأول بأن المواهب تفوق كمال الفضائل العام لا في جنس الأفعال على النحو الذي تفوق به المشورات الأوامر بل في طريقة الفعل من حيث أن الإنسان يتحرك من مبدأ أعلى

وعلى الثاني بأن الفضائل اللاهوتية والخلقية لا يستكمل بها الإنسان بالقياس إلى الغاية القصوى بحيث لا يفتقر دائماً إلى أن يتحرك إليها بإرشادٍ أعلى من جهة

## الروح القدس لما تقدم في جرم الفصل

وعلى الثالث بأنه ليست جميع الأشياء معلومةً ولا مقدورةً للعقل البشري لا باعتبار استكمالهِ بالكمال الطبيعي ولا باعتبار استكمالهِ بالفضائل اللاهوتية فهو إذاً لا يستطيع أن يدفع في جميع الأشياء حماقةً وغيرها مما هو مذكورٌ هناك وأما الله الذي يخضع كل شيءٍ لعلمه وقدرته فإنه يقيناً بتحريكه من كل حماقةٍ وجهلٍ وبلاهةٍ وقساوةٍ وما أشبه ذلك ولهذا يُقال إنَّ مواهب الروح القدس التي تحملنا على حسن اتباع إرشاده تُمنَح ضد هذه النقائص

### الفصلُ الثالثُ

في أن مواهب الروح القدس هل هي ملكاتٌ

يُنخَطَى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أنَّ مواهب الروح القدس ليست ملكاتٍ لأن الملكة كيفية راسخة في الإنسان إذ هي كيفيةٌ تعسر حركتها كما في المقولات ب ٦. ومن الأمور الخاصة بالمسيح استقرار مواهب الروح القدس فيه كما في اش ١١: ٢ و ٣ وقد قيل في يو ١: ٣٣ «الذي ترى الروح القدس ينزل ويستقر عليه هو الذي يعمد» وقد قال غريغوريوس في تفسير هذه الآية في أدبياته ك ٢ ب ٥٦ «الروح القدس يحل في جميع المؤمنين لكنه إنما يستقر دائماً على وجهٍ خاص في الوسيط وحده» فإذاً ليست مواهب الروح القدس ملكات

٢ وأيضاً ان مواهب الروح القدس تكمل الإنسان باعتبار انفعاله من روح الله كما مرَّ في ف ١ و ٢. والإنسان باعتبار انفعاله من روح الله يُعتبر على نحوٍ ما بمثابة آلةٍ بالنسبة إليه تعالى. والاستكمال بالملكة لا يلائم الآلة بل الفاعل الأصيل. فإذاً ليست مواهب الروح القدس ملكات

٣ وأيضاً كما أن مواهب الروح القدس تحصل بالإلهام الإلهي كذلك موهبة

النبوة أيضاً. والنبوة ليست ملكة لأن روح النبوة لا يأتي الأنبياء دائماً كما قال غريغوريوس في خط ١ على حزقيال. فإذا ليست مواهب الروح القدس أيضاً ملكات

لكن يعارض ذلك قول الرب للتلاميذ عن الروح القدس في يو ١٤ : ١٧ «يقيم عندكم ويكون فيكم» والروح القدس لا يكون في الناس بدون مواهبه. فمواهبه إذن تلبث في الناس فهي إذن ليست أفعالاً أو انفعالاتٍ فقط بل ملكات راسخة أيضاً

والجواب أن يُقال إنَّ المواهب كمالات للإنسان يتأهب بها لحسن اتباع ارشاد الروح القدس كما مرَّ في ف ١ وواضحٌ مما مرَّ في مب ٥٦ ف ٤ ومب ٥٨ ف ٢ ان القوة الشوقية تستكمل بالفضائل الخلقية باعتبار مشاركتها للعقل نوعاً من المشاركة أي من حيث أنها من شأنها أن تتحرك بأمر العقل. فإذا نسبة مواهب الروح القدس إلى الإنسان بالقياس إلى الروح القدس كنسبة الفضائل الخلقية إلى القوة الشوقية بالقياس إلى العقل. والفضائل الخلقية ملكات تتأهب بها القوى الشوقية لسهولة انقيادها للعقل فإذا كذلك مواهب الروح القدس ملكات يستكمل بها الإنسان لسهولة انقياده للروح القدس

إذاً أُجيب على الأول بأن غريغوريوس قد حلَّ ذلك الاعتراض بقوله هناك ان «المواهب التي لا يستطيع إدراك الحيوية بدونها يستقر الروح القدس باعتبارها دائماً في جميع المنتخبين واما باعتبار غيرها فلا يستقر دائماً» والمواهب السبع ضرورية للخلاص كما مرَّ في الفصل الأنف. فإذاً باعتبارها يستقر الروح القدس دائماً في القديسين

وعلى الثاني بأن ذلك الاعتراض إنما يرد على الآلة التي ليس من شأنها ان تفعل بل ان تتفعل فقط وليس الإنسان آلة من هذا القبيل بل انه يفعل من الروح القدس بحيث يفعل أيضاً من حيث انه مختارٌ فهو إذن يفنقر إلى الملكة

وعلى الثالث بأن النبوة من المواهب التي يتجلّى بها الروح القدس لا التي هي ضروريةً للخلاص فلا مشابهة

### الفصل الرابع

في أن قسمة مواهب الروح القدس إلى سبع هل هي صوابٌ

يُنخَطَى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أنّ قسمة مواهب الروح القدس إلى سبع ليست صواباً لأنه في تلك القسمة يُجَعَلُ أربع ترجع إلى الفضائل العقلية وهي الحكمة والفهم والعلم والمشورة الراجعة إلى الفطنة ولم يُجَعَلُ فيها شيءٌ يرجع إلى الصناعة التي هي الفضيلة الخامسة العقلية. وكذا قد جُعِلَ فيها شيءٌ من قبيل العدالة وهو البر وشيءٌ من قبيل الشجاعة وهو موهبة الشجاعة ولم يُجَعَلُ فيها شيءٌ من قبيل العفة. فإذاً ليست قسمة المواهب وافية

٢ وأيضاً أن البر نوعٌ من العدالة. ولم يُجَعَلُ هناك نوعٌ من الشجاعة بل نفس الشجاعة فكان الواجب أن لا يُجَعَلُ هناك البر بل العدالة

٣ وأيضاً أن الفضائل اللاهوتية هي أعظم ما يسوقنا إلى الله فإذاً لما كانت المواهب كمالات للإنسان من حيث يتحرك من الله كان الواجب في ما يظهر أنّ يجعل هناك بعض المواهب الراجعة إلى الفضائل اللاهوتية

٤ وأيضاً كما أن الله يُخشى كذلك يُحَبُّ ويُرَجَى ويُلتذ به. والحب والرجاء واللذة وانفعالات قسيمةٌ للخشية. فإذاً كما تُجَعَلُ الخشية من المواهب كذلك يجب أن يُجَعَلُ منها الثلاثة الأخرى

٥ وأيضاً ان الفهم تضاف إليه الحكمة التي تدبره والشجاعة تضاف إليها المشورة والتقوى يضاف إليها العلم. فإذاً كذلك كان يجب أن يضاف إلى الخشية موهبةً تديرها. فإذاً ليست قسمة مواهب الروح القدس إلى سبعٍ صواباً

لكن يعارض ذلك نص الكتاب في اش ١١ : ٢ و ٣

والجواب أن يُقال إنَّ المواهب ملكات مكملة للإنسان ليسهل اتباعه ارشاد الروح القدس كما أن الفضائل الخلقية مكملة للقوى الشوقية لتتقاد للعقل كما مرَّ في الفصل الأنف. وكما أنه من شأن القوى الشوقية أن تتحرك بأمر العقل كذلك من شأن جميع القوى الإنسانية أن تتحرك بإرشاد الله تحركها من قوة أعلى. وكما توجد الفضائل في جميع قوى الإنسان التي يمكن أن تكون مبادئ للأفعال الإنسانية وهي العقل والقوة الشوقية كذلك توجد فيها المواهب أيضاً . والعقل نظريّ وعمليّ وفي كليهما يُعتبر تصور الحق والتصديق به فتصور الحق يستكمل فيه العقل النظري بالفهم والعملي بالمشورة واستقامة التصديق يستكمل فيها العقل النظري بالحكمة والعملي بالعلم . أما القوة الشوقية ففي ما هو بالقياس إلى الغير تستكمل بالبر وفي ما هو بالقياس إلى النفس تستكمل بالشجاعة ضد تهيب الأخطار وبالخشية ضد شهوة المستلذات الخارجة عن حد الاعتدال كقوله في ام ١٥ : ٢٧ «بخشية الرب يحيد كل إنسانٍ عن الشر» وفي مز ١١٨ : ١٢٠ «لتنفذ خشيتك جسمي فاني خفتُ من احكامك» وبذلك يتضح أن هذه المواهب تتناول كل ما تتناوله الفضائل العقلية والخلقية

إذاً أُجيب على الأول بأن مواهب الروح القدس تكمل الإنسان في ما يرجع إلى صلاح السيرة وهذا لا تتعلق به الصناعة بل إنما تتعلق بالمصنوعات الخارجة لأنها الدستور السديد للمصنوعات لا للمفعولات كما في الخليقات ك ٦ ب ٤ . وقد يقال مع ذلك انه باعتبار افاضة المواهب تُنسب الصناعة إلى الروح القدس الذي هو المحرك بالأصالة لا إلى البشر الذين إنما هم آلاتٌ له إذ يتحركون منه. وأما العفة فيحاذيها على نحو ما موهبة الخشية لأنه كما أن تجنب اللذات القبيحة لأجل خير العقل يرجع إلى فضيلة العفة باعتبار حقيقتها الخاصة كذلك تجنب اللذات القبيحة رهبةً لله يرجع إلى موهبة الخشية

وعلى الثاني بأن اسم العدالة موضوعٌ من استقامة العقل ولهذا كان اسم الفضيلة اليق بها من اسم الموهبة وأما اسم البر فيدل على احترامنا للأب والوطن ولما كان الله أبا الجميع سميت عبادته أيضاً براً كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٠ ب ١ ومن ثمَّ قد أُصيِبَ بتسمية الموهبة التي بها يحسن الإنسان إلى الجميع احتراماً لله براً

وعلى الثالث بأن نفس الإنسان لا تتحرك من الروح القدس ما لم تتصل به نوعاً من الاتصال كما لا تتحرك الآلة من الصانع إلا بالمماسة أو بنحوٍ آخر من الاتصال وأول ما يتصل به الإنسان بالله هو الايمان والرجاء والمحبة فوجب من ثمة أن تكون هذه الفضائل متقدمة على المواهب لكونها بمثابة أصولٍ لها ولذلك كانت جميع المواهب ترجع إلى هذه الفضائل الثلاث كأنها فروعٌ لها

وعلى الرابع بأن موضوع الحب والرجاء واللذة هو الخير. والخير الأعظم هو الله فلذلك استعيرت أسماء هذه الانفعالات للفضائل اللاهوتية التي بها تتصل النفس بالله. وأما موضوع الخشية فهو الشر الذي لا يطلق على الله بوجهٍ من الوجوه فهي إذاً لا تدل على الاتصال بالله بل على تجنب بعض الأشياء هيبَةً له تعالى ولذلك لم تسمَّ بها فضيلة لاهوتية بل خُصَّت بالموهبة التي هي أعلى تجنيباً عن الشرور من الفضيلة الخلقية

وعلى الخامس بأن الحكمة تدبر عقل الإنسان وميله ولذلك جُعِلَ بازائها باعتبار كونها مدبرة موهبتان فجُعِلَ من جهة العقل موهبة الفهم ومن جهة الميل موهبة الخشية. وحقيقة خشية الله تؤخذ خصوصاً من اعتبار سمو الإلهي الذي تعتبره الحكمة

## الفصل الخامس

في أن مواهب الروح هل هي متلازمة

يُنخَطَى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أنّ المواهب ليست متلازمة فقد قال الرسول في ١ كور ١٢: ٨ «يُعطَى واحدٌ بالروح كلام الحكمة وآخر كلام العلم بذلك الروح عينه» والحكمة والعلم يُجعلان في عداد مواهب الروح القدس. فإذا مواهب الروح القدس تتوزع على كثيرين مختلفين وليست متلازمة في واحدٍ بعينه

٢ وأيضاً قال اوغسطينوس في الثالث ك ١٤ ب ١ «لا يحصل العلم لمومنين كثيرين وان حصل لهم الايمان» والايان يصاحبه شيءٌ من المواهب ولو موهبة الخشية. فيظهر إذن أن المواهب ليست متلازمة لا محالة في واحدٍ بعينه

٣ وأيضاً قال غريغوريوس في أدبياته ك ١ ب ٣٢ «إذا خلت الحكمة عن الفهم كانت ناقصة وإذا خلا الفهم عن الحكمة لم يكن فيه فائدة أصلاً. وإذا خلت المشورة عن فعل الشجاعة كانت ضعيفة والشجاعة إذا لم تتعزز بالمشورة انتقضت كثيراً. وإذا خلا العلم عن فائدة البر لم يكن شيئاً وإذا خلا البر عن تمييز العلم لم يكن فيه فائدة أصلاً والخشية أيضاً إذا تعرت عن هذه الفضائل لا تستطيع شيئاً من أفعال الصلاح» ومن ذلك يظهر أنه يجوز الحصول على بعض المواهب دون بعضٍ. فإذا ليست مواهب الروح القدس متلازمة

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس قبل كلامه المورد في الموضع المتقدم ذكره «يظهر أنه لا بد في مادبة البنين هذه من اعتبار أن كلاً منهم كان يأدب للآخرين» وقد أراد بيني أيوب الذين عليهم كلامه مواهب الروح القدس. فإذا مواهب الروح القدس متلازمة بتغذية بعضها على وجه التبادل

والجواب أن يُقال إنَّ حقيقة هذه المسئلة يسهل التوصل إليها مما تقدم فقد

مرّ في ف ٣ انه كما أن القوى الشوقية تتأهب بالفضائل الخلقية بالقياس على إرشاد العقل كذلك جميع قوى النفس تتأهب بالمواهب بالقياس إلى الروح القدس المحرك. والروح القدس يقيم فينا بالمحبة كقوله في رو ٥: ٥ «ان محبة الله قد أفيضت في قلوبنا بالروح القدس الذي أُعطي لنا» كما أن عقلنا أيضاً يستكمل بالفطنة. فإذاً كما أن الفضائل الخلقية تتلازم في الفطنة كذلك مواهب الروح القدس تتلازم في المحبة أي بحيث ان كل من حصلت له المحبة فقد حصلت له جميع مواهب الروح القدس التي لا يمكن حصول شيء منها بدون المحبة

إذاً أُجيب على الأول بأن الحكمة والعلم يجوز اعتبارهما من حيث هما نعمتان مجانيّتان أي من حيث ان الإنسان إنما تغزر فيه معرفة الأمور الإلهية والإنسانية ليتهيأ له تثقيف المؤمنين والرد على أعداء الدين وكلام الرسول هناك على الحكمة والعلم إنما هو بهذا الاعتبار ولهذا خصصه بذكر كلام الحكمة والعلم. ويجوز اعتبارهما أيضاً من حيث هما من مواهب الروح القدس وبهذا الاعتبار ليست الحكمة والعلم سوى كمالين للعقل الإنساني يتأهب بهما لاتباع إرشاد الروح القدس في معرفة الأمور الإلهية أو الإنسانية وهكذا يظهر أنّ هاتين الموهبتين حاصلتان لكل من حصلت له المحبة

وعلى الثاني بان اوغسطينوس يتكلم هناك على العلم مفسراً نص الرسول المتقدم ذكره فكلامه إذن على العلم باعتبار كونه نعمة مجانية كما يظهر من قوله بعد ذلك «لأن العلم بما يجب أن يؤمن به الإنسان فقط لإدراك الحياة السعيدة التي لا تكون إلا سرمدية غير العلم بأنه كيف يفيد ذلك الاتقياء ويدافع عنه تجاه الأئمة غير ويظهر أن الرسول أراد بالعلم هذا الأخير

وعلى الثالث بأنه كما أن تلازم أمهات الفضائل يُثبّت من وجه يكون احداها تستكمل على نحو ما بالأخرى كما مرّ في مب ٦٥ ف ١ كذلك غريغوريوس



أراد أن يثبت تلازم المواهب بعدم كمال احداها دون الأخرى ومن ثمة قال قبل ذلك «ينتقص جداً كلٌّ من الفضائل إذا لم تتعزز احداها بالأخرى» فلا يفهم من ذلك إذن جواز انفراد موهبة عن الأخرى بل أن الفهم إذا تعرى عن الحكمة لم يكن موهبة كما أن العفة إذا تعرت عن العدالة لم تكن فضيلة

### الفصلُ السادسُ

في أن مواهب الروح القدس هل تبقى في الوطن

يُنخِطَى إلى السادس بأن يقال: يظهر أن مواهب الروح القدس لا تبقى في الوطن فقد قال غريغوريوس في أدبياته ك ٢ ب ٤٩ «الروح القدس يتقف العقل بالمواهب السبع ضد كل الوسوس» والوطن لن يكون فيه وسوس كقوله في اش ١١ : ٩ لا يسيئون ولا يقتلون في كل جبل قدسي» فإذا مواهب الروح القدس لن تكون في الوطن

٢ وأيضاً ان مواهب الروح القدس ملكات كما مرّ في ف ٣. وحيث يتمتع وجود الأفعال فالملكات عبث. وأفعال بعض المواهب ممتعة في الوطن فقد قال غريغوريوس في أدبياته ك ١ ب ٣٢ «الفهم يجعل صاحبه ينفذ المسموعات بإدراكه والمشورة تمنع من التهور والشجاعة تدفع خوف المكاره والبر يملأ صميم الفؤاد أفعال الرحمة» وهذه تلائم حال الوطن. فإذا لن تكون هذه المواهب في حال المجد

٣ وأيضاً بعض المواهب يكمل الإنسان في الحياة النظرية كالحكمة والفهم وبعضها يكمله في الحياة العملية كالبر والشجاعة. والحياة العملية تنتهي مع هذه الحياة كما قال غريغوريوس في أدبياته ك ٦ ب ٣٧. فإذا لن تكون في حال المجد جميع مواهب الروح القدس

لكن يعارض ذلك قول امبروسيوس في الروح القدس ك ١ ب ١٦ «ان مدينة

الله أورشليم السماوية لا تغتسل بجري نهر أرضي فيها بل ان الروح القدس الذي ينبثق من ينبوع الحيوه فيروي ظمأنا بجرعة يسيرة يُرى فائضاً على تلك الأرواح السماوية بسيل الفضائل السبع الروحية»

والجواب أن يُقال إنَّ كلامنا على المواهب يجوز أن يكون على نحوين احدهما باعتبار ماهيتها وبهذا الاعتبار ستكون المواهب في الوطن على غاية الكمال كما يتضح من نص امبروسيوس المورد قريباً وتحقيقه ان مواهب الروح القدس يستكمل بها العقل الإنساني لاتباع تحريك الروح القدس وهذا يكون على وجه الخصوص في الوطن حين يكون الله كلاً في الكل كما في ١ كور ١٥ : ٢٨ وحين يصير الإنسان خاضعاً لله كل الخضوع. والثاني باعتبار الموضوع الذي تدور عليه أفعالها وبهذا الاعتبار يكون لفعالها في الحال الحاضرة موضوع لا يكون له في حال المجد وهكذا لن تبقى في الوطن كما مرَّ في أمهات الفضائل في مب ٦٧ ف ١ .

إذاً أجب على الأول بأن كلام غريغوريوس هناك على المواهب بحسب ملاءمتها للحال الحاضرة إذ انا بهذا الاعتبار ننقي بالمواهب وساوس الشرور. وأما في حال المجد التي ليس فيها شرورٌ فانا نستكمل بمواهب الروح القدس في الخير

وعلى الثاني بأن غريغوريوس أثبت لكل موهبة شيئاً يزول مع الحال الحاضرة وشيئاً يبقى في المستقبل فقد قال في الحكمة انها تنعش العقل برجاء الباقيات وتيقنها» فالرجاء يزول والتيقن يبقى. وقال في الفهم انه «بيننا ينفذ المسموعات منعشاً القلب ينير ظلماته» فالسمع يزول لأنه لن يعلم الرجل أخاه كما قال ارميا ٣١ : ٣٤ وانارة العقل تبقى. وقال في المشورة انها «تمنع من التهور» وهذا ضروري في الحال الحاضرة ثم قال انها «تملاً النفس عقلاً» وهذا ضروري في المستقبل أيضاً. وقال في الشجاعة انها «لا تهاب المكاره» وهذا ضروري في الحال الحاضرة

ثم قال إنها «تقدم طعام الثقة» وهذا يبقى في المستقبل أيضاً. وأما العلم فإنه أثبت أمراً واحداً فقط وهو انه «يغلب صيام الجهل» وهذا خاصٌ بالحال الحاضرة إلا أن قوله بعد ذلك «في بطن العقل» يحتمل أن يكون المراد به مجازاً امتلاء المعرفة وهو يصدق على الحال المستقبلية أيضاً. وقال في البر انه «يملاً صميم الفؤاد من أفعال الرحمة» وهذا باعتبار لفظه الظاهر خاص بالحال الحاضرة فقط إلا أن محبة القريب الباطنة المدلول عليها بالصميم تشمل أيضاً الحال المستقبلية التي لا يصدر فيها البر أفعال الرحمة بل عاطفة التهاني. وقال في الخوف انه «يحصل العقل لئلا يستكبر بالأمر الحاضرة» وهذا خاصٌ بالحال الحاضرة ثم قال انه «يعزز العقل بغذاء الرجاء في المستقبلات» وهذا خاصٌ أيضاً بالحال الحاضرة من جهة الرجاء ويجوز أن يتناول الحال المستقبلية أيضاً من جهة التعزيز في الأشياء المرجوة هنا والمدركة هناك

وعلى الثالث بأن ذلك الاعتراض إنما يرد على المواهب باعتبار موضوعها لأن أفعال الحيوية العملية لن تكون موضوعاً للمواهب بل ان أفعال جميع المواهب تدور في الحال المستقبلية على ما يختص بالحياة النظرية التي هي الحياة السعيدة

### الفصل السابع

في أن شرف المواهب هل يعتبر بحسب ما أوردها اشعيا في ف ١١  
يُنخِطَى إلى السابع بأن يقال: يظهر أنّ شرف المواهب لا يُعتَبَر بحسب ما وأوردها اشعيا في ف ١١ إذ يظهر أنّ أفضل المواهب أخص ما يطلبه الله من الإنسان وأخص ما يطلب الله من الإنسان هو الخشية ففي تث ١٠: ١٢ «والآن يا إسرائيل ما الذي يتطلبه منك الرب إلهك إلا أن تخشى الرب إلهك» وفي ملاخي ١: ٦ «ان كنت انا رباً فأين خشيتي». فيظهر إذن ان الخشية التي أوردها اشعيا في الآخر ليست أدنى المواهب بل أعظمها

٢ وأيضاً ان البر خير كلي في ما يظهر فقد قال الرسول في ١ تيمو ٤ : ٨ «البر ينفع في كل شيء» والخير الكلي مفضلٌ على الخيرات الجزئية. فيظهر إذن ان البر الذي يذكر قبل الأخير هو أفضل المواهب

٣ وأيضاً ان العلم يكمل حكم الإنسان والمشورة تختص بالبحث. والحكم أعلى من البحث. فالعلم إذن موهبة أفضل من المشورة مع أن ذكره ورد بعدها

٤ وأيضاً ان الشجاعة إلى القوة الشوقية والعقل إلى العقل. والعقل أسمى من القوة الشوقية. فإذا العلم أيضاً موهبةً أسمى من الشجاعة مع كونها مذكورة قبله. فإذا شرف المواهب لا يُعتبر بحسب ترتيب ذكرها

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كلام الرب في الجبل ك ١ ب ٤ يظهر لي أن أفعال الروح القدس السبعة التي ذكرها أشعيا مناسبة لهذه المراتب والاحكام التي ذكرها متى ٥ : ٣ وما يليه إلا أن بين الموضوعين اختلافاً في الترتيب لأنه هناك (أي في أشعيا) بُدِيَءَ بذكر الأعلى وهنا بُدِيَءَ بذكر الأدنى»

والجواب أن يُقال إنَّ شرف المواهب يجوز اعتباره على نحوين مطلقاً أي بالقياس إلى الأفعال الخاصة باعتبار صدورها عن مبادئها ومن وجهٍ أي بالقياس إلى الموضوع فإذا اعتبرنا النحو الأول كان حكم المقايسة فيها كحكمها في الفضائل لأن المواهب تكمل الإنسان لجميع أفعال القوى النفسية التي تكمله لها الفضائل كما مرَّ في ف ٤ وعلى هذا فكما أن الفضائل العقلية تفضل الفضائل الخلقية والفضائل العقلية النظرية تفضل الفضائل العقلية العملية كما تفضل الحكمة والفهم والعلم الفطنة والصناعة لكن بحيث تفضل الحكمة والفهم والعلم كما تفضل الفطنة والحنق أصالة الرأي كذلك الحكمة والفهم والعلم والمشورة في المواهب تفضل البر والشجاعة والخشية وهذه يفضل البر منها الشجاعة والشجاعة الخشية كما تفضل العدالة الشجاعة والشجاعة العفة. وأما باعتبار الموضوع فالشجاعة

والمشورة تفضلان العلم والبر أي لأن محل الشجاعة والمشورة في الأمور الشاقة ومحل العلم والبر في الأمور الشائعة . وعلى هذا فشرف المواهب على حسب ترتيبها بالذكر لكن ذلك يُعتَبَر في بعضها بالإطلاق كما تفضل الحكمة والفهم سائر المواهب وفي بعضها من وجهٍ باعتبار رتبة الموضوع كما تفضل المشورة والشجاعة العلم والبر

إذا أُجيب على الأول بأن الخشية إنما هي أخص ما يُطلَب لكونها بدء كمال المواهب فإن رأس الحكمة مخافة الرب كما في مز ١١٠ : ١٠ لا لكونها أشرف من سائر المواهب لأن اجتناب الشر الذي يتم بالخشية كما في ام ١٦ : ٦ متقدم في ترتيب الكون على فعل الخير الذي يتم بالمواهب الأخر

وعلى الثاني بأن البر لم يقايس في كلام الرسول بجميع مواهب الله بل بالرياضة الجسدية التي قال الرسول عنها قبل ذلك انها تنفع قليلاً

وعلى الثالث بأنه وان كان العلم يفضل المشورة باعتبار الحكم إلا أن المشورة تفضله باعتبار الموضوع إذ لا محل لها إلا في الأمور الشاقة كما في الخلقيات ك ٣ ب ٣ واما حكم العلم فله محل في جميع الأشياء

وعلى الرابع بأن المواهب المدبّرة التي ترجع إلى العقل هي أشرف من المواهب المنفّذة إذا اعتبرت بالقياس إلى الأفعال من حيث صدورها عن القوى لأن العقل يفضل الشوق كما يفضل واضع القانون الموضوع له القانون . وأما باعتبار الموضوع فالمشورة تُقرن بالشجاعة والعلم يقرن بالبر كما يُقرن المدبّر بالمنفّذ أي لأن محل المشورة والشجاعة في الأمور الشاقة ومحل العلم والبر في الأمور الشائعة أيضاً ولهذا ذكرت المشورة والشجاعة قبل العلم والبر باعتبار الموضوع

### الفصلُ الثامنُ

في أنَّ الفضائل هل هي أفضل من المواهب

يُنخِطَى إلى الثامن بأن يقال: يظهر أنَّ الفضائل أفضل من المواهب فقد قال اوغسطينوس في الثالث ك ١٥ ب ١٨ في كلامه على المحبة «ليس شيءٌ أسمى من موهبة الله هذه فهي وحدها الفارقة بين أبناء الملك الأبدي وأبناء الهلاك الأبدي نعم ان هناك مواهب أخرى تُمنَح بالروح القدس ولكنها لا تغيد شيئاً بدون المحبة» والمحبة فضيلة. فالفضيلة إذن أفضل من مواهب الروح القدس

٢ وأيضاً ما كان متقدماً بالطبع يظهر انه أفضل. والفضائل متقدمة على مواهب الروح القدس فقد قال غريغوريوس في أدبياته ك ٢ ب ٤٩ «ان موهبة الروح القدس تلقي في العقل الخاضع لها العدالة والفتنة والشجاعة والعفة قبل سواها ثم تعدّله بعد ذلك بالفضائل السبع (أي بالمواهب السبع) فتلقي فيه الحكمة ضد حماقة والفهم ضد البلاهة والمشورة ضد التهور والشجاعة ضد الجبن والعلم ضد الجهل والبر ضد الصلابة والخشية ضد الكبرياء» فالفضائل إذن أفضل من المواهب

٣ وأيضاً لا يستطيع أحد أن يسيء استعمال الفضائل كما قال اوغسطينوس في الاختيار ك ٢ ب ١٨ و ١٩ وأما المواهب فيمكن لبعض الناس ان يسيء استعمالها فقد قال غريغوريوس في أدبياته ك ١ ب ٣٥ «نقدم ضحية صلاتنا حتى لا ترفعنا الحكمة ولا يضلنا الفهم في جريه الدقيق ولا تشوشنا المشورة بتوفرها ولا تهورنا الشجاعة بما تولينا من الثقة ولا ينفخنا العلم بالمعرفة العارية عن المحبة ولا يجذبنا البر بميله الخارج عن جادة الاستقامة ولا تلقينا الخشية بافراطها في لجة اليأس» فالفضائل إذن أشرف من مواهب الروح القدس.

لكن يعارض ذلك ان المواهب تُعطى نجدةً للفضائل ضد النقائص كما يظهر

من النص المورد في الاعتراض الثاني وهكذا يظهر أنها تكمل ما لا تستطيع الفضائل تكمله.  
فالمواهب إذن أفضل من الفضائل

والجواب أن يُقال إنَّ الفضائل ثلاثة أجناس فضائل لاهوتية وفضائل عقلية وفضائل خلقية  
كما يظهر مما مرَّ في مب ٥٨ ف ٣ ومب ٦٢ ف ١ فالفضائل اللاهوتية هي التي بها يتصل  
العقل الإنساني بالله والفضائل العقلية هي التي بها يستكمل العقل في نفسه والفضائل الخلقية هي  
التي بها تستكمل القوى الشوقية فتنقاد للعقل. وأما مواهب الروح القدس فهي التي بها تتأهب جميع  
قوى النفس للخضوع للتحريك الإلهي. فيظهر إذن من ذلك ان نسبة المواهب إلى الفضائل اللاهوتية  
التي بها يتصل الإنسان بالروح القدس المحرك نسبة الفضائل الخلقية إلى الفضائل العقلية التي بها  
يستكمل العقل الذي هو محرك الفضائل الخلقية. فإذاً كما أن الفضائل العقلية تفضل الفضائل  
الخلقية وتدبرها كذلك الفضائل اللاهوتية تفضل مواهب الروح القدس وتدبرها ومن ثمَّ قال  
غريغوريوس في أدبياته ك ١ ب ٢٧ «ليس يبلغ البنون السبعة (أي المواهب السبع) إلى كمال العشرة  
ما لم يُفعل كل ما يفعلونه بالايان والرجاء والمحبة». وأما إذا قايسنا المواهب بالفضائل الأخرى  
العقلية أو الخلقية فالمواهب أفضل من الفضائل لأن المواهب تكمل قوى النفس بالنسبة إلى الروح  
القدس المحرك والفضائل تكمل أما العقل نفسه أو القوى الأخرى بالنسبة إلى العقل. وواضح أن  
المحرك الأعلى يجب أن يستعدَّ له المتحرك بكمال أعظم فالمواهب إذن أكمل من الفضائل

إذاً أجيب على الأول بأن المحبة فضيلة لاهوتية ونحن نسلم انها أفضل من المواهب

وعلى الثاني بأن شيئاً يتقدم على غيره على نحوين احدهما في رتبة الكمال والشرف كما أن  
محبة الله متقدمة على محبة القريب والمواهب بهذا الاعتبار

متقدمة على الفضائل العقلية والخلقية ومتأخرة عن الفضائل اللاهوتية. والثاني في رتبة الكون أو الاستعداد كما أن محبة القريب متقدمة على محبة الله باعتبار الفعل وبهذا الاعتبار كانت الفضائل الخلقية والعقلية متقدمة على المواهب لأن الإنسان متى صلحت حاله بالنسبة إلى عقله استعدَّ بذلك لصلاح حاله بالنسبة إلى الله

وعلى الثالث بأن الحكمة والفهم ونحوهما هي فضائل الروح القدس باعتبار تخلقها بالمحبة التي لا تفعل عبثاً كما في ١ كور ١٣: ٤ ولهذا كان لا يسيء أحد استعمال الحكمة والفهم ونحوهما من حيث هي مواهب الروح القدس إلا أن احداها تستعين بالأخرى في عدم فقدان كمال المحبة وهذا ما أراده غريغوريوس



### المبحث التاسع والستون في السعادات - وفيه أربعة فصول

ثم يجب النظر في السعادات والبحث في ذلك يدور على أربع مسائل . ١ في أن السعادات هل هي ممايزة للمواهب والفضائل . ٢ في ثواب السعادات هل هو خاص بهذه الحيوية . ٣ في عدد السعادات . ٤ في مناسبة ما يجعل لها من الثواب

#### الفصل الأول

في أن السعادات هل هي ممايزة للفضائل والمواهب

يُنخِطَى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن السعادات ليست ممايزة للفضائل والمواهب فان اوغسطينوس في كلام الرب في الجبل ك ١ ب ٤ يسند السعادات المذكورة في متى ٥ إلى مواهب الروح القدس امبروسيو في تفسيره لوقا ك ٥ يردها إلى أمهات الفضائل. فالسعادات إذن ليست ممايزة للفضائل والمواهب

٢ وأيضاً ليس للإرادة الإنسانية سوى دستورين وهما العقل والشريعة الأزلية كما أسلفنا في مب ١٩ ف ٣ ومب ٢١ ف ١. والفضائل تكمل الإنسان بالنسبة



إلى العقل والمواهب تكمله بالنسبة إلى شريعة الروح القدس الأزلية كما يتضح مما مرّ في المبحث  
الآنف ف ١ و ٣ وما يلهما. فإذاً ليس يمكن أن يكون هناك شيء يعود إلى استقامة الإرادة الإنسانية  
سوى الفضائل والمواهب. فالسعادات إذن ليست ممايزة لها

٣ وأيضاً قد جُعِلَ في جملة السعادات الوداعة والعدالة والرحمة وهذه يقال لها فضائل.  
فالسعادات إذن ليست ممايزة للفضائل والمواهب

لكن يعارض ذلك انه قد جُعِلَ في جملة السعادات أشياء ليست فضائل ولا مواهب كالفقر  
والكآبة والسلام. فالسعادات إذن ممايزة للفضائل والمواهب

والجواب أن يُقال إنَّ السعادة هي الغاية القصوى للحياة الإنسانية كما مرّ في مب ٢ ف ٧  
ومب ٣ ف ١ ويقال لواحد انه أدرك الغاية بسبب رجاء إدراكه لها ولهذا قال الفيلسوف أيضاً في  
الخليقات ك ١ ب ٩ «ان الأحداث يقال لهم سعادة بسبب الرجاء» وقال الرسول في رو ٨ : ٢٤  
«بالرجاء خُلصنا» ورجاء إدراك الغاية ينشأ من طريق ان الإنسان يتحرك إلى الغاية ويقترب منها  
على الوجه الملائم وهذا إنما يتم بفعلٍ ما وغاية السعادة إنما يتحرك إليها الإنسان ويقترب منها  
بأفعال الفضائل وخصوصاً بأفعال المواهب إذا كان كلامنا على السعادة الأبدية التي لا يكفي لها  
العقل بل يسوق إليها الروح القدس الذي تستكمل بالمواهب للانقياد له واتباعه ولهذا كانت السعادات  
ممايزة للفضائل والمواهب لا باعتبار كونها ملكاتٍ مغايرة لها بل كما تمايز الأفعال الملكات

إذاً أجيب على الأول بأن اوغسطينوس وامبروسيوس يسندان السعادات إلى المواهب  
والفضائل كما تُسند الأفعال إلى الملكات. والمواهب أسمى من أمهات الفضائل كما مرّ في المبحث  
الآنف ف ٨ ولهذا فامبروسيوس في تفسيره السعادات التي وُعد بها الجموع أسندها إلى أمهات  
الفضائل واغسطينوس في تفسيره السعادات

التي وُعدَ بها في الجبل التلاميذ الذين هم أكمل اسنادها إلى مواهب الروح القدس  
وعلى الثاني بأن قضية هذا الاعتراض انه لا يوجد من دون الفضائل والمواهب ملكات أخرى  
مقومة للسيرة الإنسانية

وعلى الثالث بأن المراد بالوداعة هناك فعل الحلم وكذا يقال في العدالة والرحمة على أن هذه  
ولو كانت فيما يظهر فضائل لكنها تسند إلى المواهب لأن المواهب أيضاً تكمل الإنسان في كل ما  
تكمله فيه الفضائل كما مرَّ في المبحث الأنف ف ٢

### الفصلُ الثَّاني

في أنَّ الثواب الذي يُجَعَلُ للسعادات هل هو خاصٌّ بهذه الحياة  
يُنْتَظَى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أنَّ الثواب الذي يُجَعَلُ للسعادات ليس خاصاً بهذه الحياة  
لأنه يقال لبعض الناس سعداء بسبب رجاء الثواب كما تقدم في الفصل الأنف. وموضوع الرجاء هو  
السعادة المستقبلية. فثوابها إذن خاص بالحياة المستقبلية

٢ وأيضاً في لو ٦: ٢٥ تُذَكَّرُ بعض العقابات على سبيل المقابلة للسعادة حيث قيل «الويل  
لكم أيها المُشَبَّعون فانكم ستجوعون الويل لكم أيها الضاحكون الآن فانكم ستتوحدون وتبكون» وهذه  
العقابات لا تتراد في هذه الحياة إذ كثيراً ما يدعو الناس العقاب في هذه الحياة كقوله في أيوب ٢١:  
١٣ «يقطعون أيامهم في الرغد» فإذا كذلك ثواب السعادات غير مختص بهذه الحياة

٣ وأيضاً ان ملكوت السماوات الذي يُجَعَلُ ثواباً للفقير سعادةً سماوية كما قال اوغسطينوس  
في مدينة الله ك ١٩. والشعب التام لا يكون إلا في الحياة المستقبلية كقوله في مز ١٦: ١٥ «ساشبع  
عندما يتجلى مجدك» وأيضاً فمعابنة الله وعلان البنوة الإلهية من شأن الحياة المستقبلية كقوله في ١  
يو ٣: ٢ «نحن الآن أبناء الله ولم يتبين بعد ماذا سنكون غير انا نعلم انه إذا ظهر نكون نحن أمثاله  
لانا

سنعائنه كما هو» فإذا تلك الثوابات خاصة بالحياة المستقبلية

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كلام الرب في الجبل ك ١ ب ٤ «ان هذه الأمور يمكن أن تتم في هذه الحياة كما نعتقد انها تمت في الرسل لأن تلك الاستحالة الكلية إلى صورة ملكية الموعودة بعد هذه الحياة لا يمكن التعبير عنها بالكلام»

والجواب أن يُقال إنَّ شراح الكتاب المقدس اختلفوا في الكلام على هذه الأنواع من الثواب فمنهم من خصها كلها بالسعادة المستقبلية كامبروسيو في تفسير لوقا ك ٥ واوغسطينوس خصها بالحياة الحاضرة وفم الذهب في خط ١٥ في متى خص بعضها بالحياة المستقبلية وبعضها بالحياة الحاضرة. ولبيان ذلك يجب أن يُعتبر ان رجاء السعادة المستقبلية يمكن أن يحصل عندنا لأمرين أولاً بسبب الاستعداد أو التأهب للسعادة المستقبلية وهذا يحصل بطريق الاستحقاق وثانياً بابتدائها في الرجال القديسين في هذه الحياة أيضاً على وجه غير كاملٍ فان رجاء إثمار الشجرة عندما تكتسي أوراقها الخضراء يحصل على خلاف ما يحصل عندما تأخذ أوائل الاثمار بالظهور. فإذا ما يذكر في السعادات بمنزلة استحقاق فهو استعداد أو تأهب للسعادة الكاملة أو المبتدئة وما يجعل فيها بمنزلة ثواب يجوز أن يكون اما نفس السعادة الكاملة فيكون خاصاً بالحياة المستقبلية واما ابتداءً للسعادة كما في الرجال الكاملين فيكون خاصاً بالحياة الحاضرة لأن من يأخذ بالتقدم في أفعال الفضائل والمواهب يمكن أن يُرجى منه البلوغ إلى كمال الطريق أو كمال الوطن

إذا أُجيب على الأول بأن الرجاء يتعلق بالسعادة المستقبلية على أنها الغاية القصوى ويجوز أيضاً أن يتعلق بنصرة النعمة على أنها مؤدية إلى الغاية كقوله في مز ٢٧: ٧ «في الله جعل قلبي رجاءهُ فنُصِرْتُ»

وعلى الثاني بأن الأشرار وان لم ينلهم أحياناً في هذه الحياة عقوبات زمنية إلا انه ينالهم عقوبات روحية ومن ثمه قال اوغسطينوس في اعترافاته ك ١ ب ١٢ «أمرت أيها الرب وهو الحق أن تكون النفس المعتسفة جادة الترتيب عقاباً لذاتها» وقال الفيلسوف في الخلقيات ك ٩ ب ٤ عن الأشرار «يتولى نفسهم التنازع فهذا الجزء يجذبها إلى هنا وذاك يجذبها إلى هناك» إلى أن قال في النهاية «إذا كانت حال الأشرار على هذا القدر من الشقاء وجب الهرب من الشر بغاية الجهد» وبعكس ذلك الأخيار فإنهم وان لم يفوزوا أحياناً في هذه الحياة بالثواب الجسماني فلا يفوتهم أصلاً الثواب الروحاني حتى في هذه الحياة كقوله في متى ١٩ : ٢٩ وفي مرقس ١٠ : ٣٠ «تأخذون مئة ضعف في هذا الدهر أيضاً»

وعلى الثالث بأن تلك الأنواع من الثواب تتم في الحياة المستقبلية على وجه الكمال ولكنها تبتدئ على نحو ما في هذه الحياة أيضاً. إذ يجوز أن يكون المراد بملكوت السماوات ابتداء الحكمة الكاملة من حيث أن الروح يبتدئ ان يملك فيهم كما قال اوغسطينوس في الموضوع المتقدم ذكره. وامتلاك الأرض أيضاً عبارة عن صلاح عاطفة النفس المطمئنة بشوقها في ثبات الميراث الدائم المعبر عنه بالأرض. وأما تعزيتهم في هذه الحياة فيمشاركتهم في الروح القدس الذي يقال له بارقليط أي المعزي. ثم هي يُشَبَّعون في هذه الحياة من ذلك الطعام الذي قال عنه الرب في يو ٤ : ٣٤ «طعامي أن أعمل مشيئة أبي» ثم ان الناس تتألم في هذه الحياة رحمة الله. وفي هذه الحياة أيضاً يمكن معاينة الله على نحو ما بالعين المجلوة بموهبة الفهم. وكذا الذين يسكنون في هذه الحياة حركاتهم ويقترّبون من شبه الله يقال لهم أبناء الله. غير أن هذه الأشياء ستكون في الوطن على وجه أكمل

### الفصلُ الثالث

في أن ما ورد من عدد السعادات هل هو صحيحٌ

يُنْتَظَى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أنّ ما ورد من عدد السعادات غير صحيحٍ لأن السعادات تُسند إلى المواهب كما مرّ في ف ١. وبعض المواهب يرجع إلى الحياة النظرية وهو الحكمة والفهم وليس يُجعل شيءٌ من السعادات في فعل النظر بل تُجعل كلها فيما ترجع إلى الحياة العملية. فإذاً ليس عدد السعادات وافياً

٢ وأيضاً ان الحياة العملية ليس يرجع إليها المواهب المنفذة فقط بل بعض المواهب المدبرة أيضاً كالعلم والمشورة. ولم يُجعل بين السعادات ما يظهر أنه يرجع قصداً إلى فعل العلم أو المشورة. فإذاً ليس عدد السعادات وافياً

٣ وأيضاً ان الخشية جعلت من بين المواهب المنفذة في الحياة العاملة مختصةً بالفقر والبر يظهر أنه مختصٌ بسعادة الرحمة. ولم يُجعل شيءٌ مختصاً قصداً بالشجاعة فإذاً ليس عدد السعادات وافياً

٤ وأيضاً قد ورد في الكتاب المقدس ذكر سعاداتٍ أخرى كثيرة ففي أيوب ٥: ١٧ «طوبى للإنسان الذي يؤاخذهُ الرب» وفي مز ١: ١ «طوبى للرجل الذي لم يسلك في مشورة المنافقين» وفي ام ٣: ١٣ «طوبى للرجل الذي وجد الحكمة» فإذاً ليس عدد السعادات وافياً

لكن يعارض ذلك ان عددها فوق الحاجة فان مواهب الروح القدس سبعٌ وقد جعلت السعادات

ثمانية

٢ وأيضاً ان لوقا جعل السعادات أربعاً فقط فإذاً جعل متى لها سبعةً أو ثمانية فوق الحجة والجواب أن يُقال إن عدد هذه السعادات في غاية الصواب ولبيان ذلك يجب أن يُعلم أن بعضاً جعلوا السعادات ثلاثاً فمنهم من جعل السعادة في الحياة

الشهوانية ومنهم من جعلها في الحياة العملية ومنهم من جعلها في الحياة النظرية. ولهذه السعادات الثلاث نسبةً مختلفة إلى السعادة المستقبلية التي برجائها يقال لنا هنا سعاداء فان السعادة الشهوانية لكونها كاذبة ومنافية للعقل فهي مانعٌ يحول دون السعادة المستقبلية وسعادة الحياة العملية مؤهبةٌ للسعادة المستقبلية والسعادة النظرية إذا كانت كاملة فهي عين السعادة المستقبلية بالذات وإذا كانت ناقصة فهي ابتداءٌ لها. ولذلك أثبت الرب أولاً بعض السعادات التي كأنها مزيلة المانع الذي من جهة السعادة الشهوانية فان الحياة الشهوانية قائمة بأمرين احدهما وفره الخيرات الخارجية من الثروة أو الجاه وهذه يرغب عنها الإنسان بالفضيلة بحيث يستعملها على وجهٍ معتدل وبالموهبة على وجهٍ أسمى أي بحيث يحترقها بالكلية. ولذلك أثبتت السعادة الأولى بقوله «طوبى للمساكين بالروح» وهذا يحتمل أن يكون المراد به احتقار الغنى أو احتقار الجاه مما يتم بالتواضع . والثاني اتباع انفعالات الغضبية أو الشهوانية فاتباع انفعالات الغضبية يجتنبه الإنسان بالفضيلة بحيث لا يفرط فيه بل يتبع فيه قاعدة العقل وبالموهبة على وجهٍ أسمى أي بحيث يتعزى منها بالكلية بحسب الإرادة الإلهية ولذلك أثبتت السعادة الثانية بقوله «طوبى للودعاء». واتباع انفعالات الشهوانية يجتنبه الإنسان بالفضيلة باستعماله هذه الانفعالات على وجه الاعتدال وبالموهبة باطراحه إياها بالكلية إذا مست الحاجة إلى ذلك بل بالبكاء الاختياري إذا اقتضته الحال ولذلك أثبتت السعادة الثالثة بقوله «طوبى للجزان . وأما الحياة العملية فقائمة على الخصوص في ما نبذله للقريب أما على سبيل قضاء الواجب أو على سبيل الاصطناع فالأول تؤهنا له الفضيلة حتى لا نأبى بذل ما يجب للقريب وهذا يرجع إلى العدالة وأما الموهبة فانها تبعثنا عليه مع رغبةٍ أشد بحيث نقضي أفعال العدالة بشوقٍ حار كما أن الجائع والعطشان يتوق إلى الطعان أو الشراب بشوقٍ حارٍ ولذلك أثبتت السعادة

الرابعة بقوله «طوبى للجياع والعطاش إلى البر» وأما التبرع بالعطاء فالفضيلة تولينا فيه الكمال حتى نبذل عطاءنا لمن يقضي العقل بوجوب بذله له كمن ينتسب إلينا بصدقةٍ أو بأمرٍ آخر وهذا يرجع إلى فضيلة السخاء. وأما الموهبة فتلاحظ الحاجة فقط لوجه الله في من تصطنعهم وعلى ذلك قوله في لو ١٤: ١٢ و ١٣ «إذا صنعتَ غداءً أو عشاءً فلا تدع أحبائك وأخواتك... لكن ادعُ المساكين والجُدع» الآية وهذه هي الرحمة بعينها ولهذا أثبتت السعادة الخامسة بقوله «طوبى للرحماء» وأما ما يرجع إلى الحياة النظرية فهو اما السعادة الغائية أو ابتداءً لها ولذلك لم يُجعل في السعادات بمثابة استحقاق بل بمثابة ثواب. وإنما يُجعل بمثابة استحقاق آثار الحياة العملية التي يتأهب بها الإنسان للحياة النظرية. وأثر الحياة العملية باعتبار الفضائل والمواهب التي بها يستكمل الإنسان في نفسه هو نقاوة القلب أي أن لا يكون عقل الإنسان مقيداً بالانفعالات ولذلك أثبتت السعادة السادسة بقوله «طوبى للانقياء القلوب» وأما باعتبار الفضائل والمواهب التي بها يستكمل الإنسان بالقياس إلى القريب فأثر الحياة العملية هو السلام كقوله في اش ٣٢: ١٧ «عمل العدل السلام» ولذلك أثبتت السعادة السابعة بقوله «طوبى لفاعلي السلام»

إذا أُجيب على الأول بأن أفعال المواهب المختصة بالحياة العملية تبدو في الاستحقاق وأما أفعال المواهب المختصة بالحياة النظرية فتبدو في الثواب لما تقدم في جرم الفصل فان رؤية الله تحاذي موهبة الفهم والتشبه بالله بنوعٍ من التبني يرجع إلى موهبة الحكمة

وعلى الثاني بأن ما يختص بالحياة العملية لا تُلتمس فيه المعرفة لذاتها بل لأجل العمل كما قال الفيلسوف أيضاً في الخلقيات ك ٢ ب ١١ ولذلك لما كانت السعادة تتضمن معنى الغاية والمُنتهى لم تُجعل في جملة السعادات أفعال المواهب المدبرة

في الحياة العملية أي الأفعال الصادرة عن هذه المواهب مباشرة كالإشارة التي هي فعل المشورة والحكم الذي هو فعل العلم ولكن يُسند إليها بالأحرى الأفعال العملية التي يتعلق بها تدبيرها كما يُسند البكاء إلى العلم والرحمة إلى المشورة

وعلى الثالث بأن اسناد السعادات إلى المواهب يجوز أن يُعتبر فيه أمران أحدهما مناسبة الموضوع وبهذا الاعتبار يجوز اسناد السعادات الخمس الأولى كلها إلى العلم والمشورة باعتبار كونهما مدبرين ولكنها تتوزع بين المواهب المنفذة فيجعل الجوع والعطش اللذان إلى البر والرحمة أيضاً إلى موهبة البر التي تكمل الإنسان في ما هو بالقياس إلى الغير وتُجعل الوداعة إلى الشجاعة فقد قال امبروسيوس في تفسير لوقا ك ٥ «من شأن الشجاعة قهر الغضب وكظم الغيظ» لأن الشجاعة تتعلق بانفعالات الغضبية. ويُجعل الفقر والبكاء إلى موهبة الخشية التي بها يتجافى الإنسان عن الشهوات وملاذ العالم. والثاني أسباب السعادات وبهذا الاعتبار يختلف اسنادها إلى المواهب باعتبار بعض هذه الأسباب فان الوداعة يبعث عليها خصوصاً احترام الله الذي يرجع إلى البر والبكاء يبعث عليه خصوصاً العلم الذي به يعرف الإنسان نقائصه ونقص الأمور العالمية كقوله في جا ١: ١٨ «من ازداد علماً فقد ازداد ألماً» والجوع إلى أعمال البر يبعث عليه خصوصاً شجاعة القلب والرحمة يبعث عليها خصوصاً مشورة الله كقوله في دا ٤: ٤ «لتحسن مشورتي لدى الملك وافتدِ خطاياك بالصدقات وآثامك بالرحمة للبائسين» وعلى هذه الطريقة من اسناد السعادات إلى المواهب قد مشى اوغسطينوس في كلام الرب في الجبل ك ١ ب ٤

وعلى الرابع بأن جميع ما ورد في الكتاب المقدس من السعادات يجب رده إلى هذه اما باعتبار الاستحقاق أو باعتبار الثواب إذ لا بد أن ترجع كلها على نحو ما اما إلى الحياة العملية أو إلى الحياة النظرية فقوله «طوبى للرجل الذي يؤاخذ



الرب» يرجع إلى سعادة البكاء وقوله «طوبى للرجل الذي لم يسلك في مشورة المنافقين» يرجع إلى نقاوة القلب وقوله «طوبى للرجل الذي وجد الحكمة» يرجع إلى ثواب السعادة السابعة. وقس على ذلك سائر ما يمكن إيراداه

وعلى الخامس بأن السعادة الثامنة إنما هي تقييرٌ وإيضاحٌ لجميع السعادات المتقدمة لأن تمكن الإنسان في مسكنة الروح والوداعة وسائر ما يليها يجعله ان لا يعدل عن هذه الخيرات بسبب اضطهادٍ ما ومن ثمة فالسعادة الثامنة ترجع على نحو ما إلى السعادات السبع السابقة

وعلى السادس بأن لوقا ذكر ان كلام الرب موجهاً إلى الجموع ولذلك أورد السعادات على حسب ما يلائم قابلية الجموع الذين لم يعرفوا إلا السعادة الشهوانية والزمنية والأرضية فأراد الرب بذكر السعادات الأربع أن ينفي الأمور الأربعة التي يظهر انها راجعة إلى السعادة المتقدم ذكرها وأولها وفرة الخيرات الخارجية فنفاه بقوله «طوبى لكم أيها المساكين» والثاني ما يستلذه الإنسان من جهة البدن من الطعام والشراب ونحو ذلك فنفاه بقوله ثانياً «طوبى لكن أيها الجياع» والثالث ما يستلذه الإنسان من جهة فرح القلب فنفاه بقوله ثالثاً «طوبى لكم أيها الباكون الآن» والرابع رضى الناس الظاهر فنفاه بقوله رابعاً «طوبى لكم إذا أبغضكم الناس» وقد قال امبروسيوس في الموضوع المتقدم ذكره «الفقر يرجع إلى العفة التي لا تطلب اللذة المحرمة. والجوع يرجع إلى العدالة لأن من يجوع يشفق ومتى أشفق يسخو. والبكاء يرجع إلى الفطنة التي من شأنها أن تبكي على الأمور الزائلة. وتحمل بعض الناس يرجع إلى الشجاعة»

### الفصل الرابع

في أن ما ذكر من أنواع الثواب هل هو مناسبٌ

يُنخِطُ إلى الرابع بأن يقال: يظهر أنَّ ما ذكر من أنواع الثواب غير مناسبٍ

لأن ملكوت السماوات الذي هو الحياة الخالدة يشتمل على جميع الخيرات. فإذا متى حصل ملكوت السماوات فلا يجب إثبات ثوابٍ آخر

٢ وأيضاً ان ملكوت السماوات جُعِل ثواباً في السعادة الأولى والثامنة فإذا كذلك كان يجب جعله في جميع السعادات

٣ وأيضاً ان السعادات مذكورة بطريقة الارتقاء كما قال اوغسطينوس في كلام الرب في الجبل ك ١ ب ٤ وأنواع الثواب يظهر أنها مذكورة بطريقة الانحطاط لأن امتلاك الأرض أدنى من ملكوت السماوات. فإذا ليست أنواع الثواب مذكورة على وجهٍ مناسب

لكن يعارض ذلك نفس كلام الرب الذي وعد بهذه الأنواع من الثواب

والجواب أن يقال إذا اعتبرت أقسام السعادات الثلاثة المذكورة في الفصل الأنف علم ان هذه الأنواع من الثواب مذكورة بغاية المناسبة فالسعادات الثلاث الأولى يراد بها صرف الإنسان عما تقوم به السعادة الشهوانية التي يتوق إليها الإنسان ملتمساً ما يشتهيهِه بالطبع لا حيث يجب التماسه أي في الله بل في الأشياء الزمانية والفانية ولذلك جُعِل ثواب هذه السعادات باعتبار ما يلتمسه بعض الناس في السعادة الأرضية فان الناس يلتمسون في الأشياء الخارجة أي في الغنى والجاه ترفعاً وسعةً وكلاهما يحصل في ملكوت السماوات الذي به يدرك الإنسان في الله رفعة الشأن ووفرة الخيرات ومن ثمه وعد الرب المساكين بالروح ملكوت السماوات . وأهل الشراسة والغضب من الناس يلتمسون بالخصومات والحروب الأمن لأنفسهم بقتل أعدائهم ولذلك وعد الرب الودعاء امتلاك أرض الاحياء مع الأمن والطمأنينة وأراد بذلك ثبات الخيرات الخالدة . والناس يلتمسون في الشهوات وملاذ الدنيا الحصول على التعزية ضد مشاق الحياة الحاضرة ولذلك وعد الرب الحزان التعزية . وأما السعادتان الأخريان فمرجهما

إلى أفعال السعادة العملية وهي أفعال الفضائل التي بها يتوجه الإنسان نحو القريب وهذه الأفعال لا يقبل عليها بعض الناس لحبهم المفرط لخير أنفسهم ولذلك جعل الرب لهاتين السعادتين ذلك الثواب الذي لأجله يعرض الناس عن تلك الأفعال فان بعض الناس يعرضون عن أفعال العدالة فلا يوفون بما يجب للغير بل بالأحرى يسلبون ما للغير حتى يمتلئوا من الخيرات الزمنية ولذلك وعد الرب الجياع إلى البر والعدل والشبع. وبعضهم أيضاً يعرضون عن أفعال الرحمة لئلا يتدخلوا في بلايا الغير ولهذا وعد الرب الرحماء الرحمة التي بها ينجون من كل بلية . وأما السعادتان الأخيرتان فمرجعهما إلى السعادة النظرية ولذلك جعل ثوابهما بحسب ملاءمة ما يُجَعَل في الاستحقاق من الاستعداد فان نقاوة العين تَوَهَّب لجلاء الإبصار. ولذلك وُعد الانقياء القلوب الرؤية الإلهية. والقاء الإنسان السلام في نفسه أو بين آخرين يؤذن بكونه مقتدياً بالله الذي هو إله الاتحاد والسلام ولذلك جعل ثوابه مجد البنوة الإلهية القائمة بالاتصال التام بالله بالحكمة المكتملة

إذاً أُجيب على الأول بأن جميع هذه الأنواع من الثواب واحدٌ في الحقيقة وهي السعادة الخالدة التي لا يدركها العقل الإنساني كما قال فم الذهب في خط ١٥ على متى ولذلك وجب أن توصف لنا بصورة خيرات مختلفة معلومة لدينا مع رعاية المناسبة للاستحقاقات التي يثاب عليها

وعلى الثاني بأنه لما كانت السعادة الثامنة تقريراً لجميع السعادات وجب أن يُخَص بها ما لجميعها من أنواع الثواب ولذلك عاد الرب في ذكرها إلى الأول حتى يُعَلَّم بالتالي ان جميع أنواع الثواب ترجع إليها . أو يُقال إنَّ المساكين بالروح وُعدوا ملكوت السماوات باعتبار مجد النفس وأما المضطهدون في الجسد فُعدوا ذلك باعتبار مجد الجسد على ما قال امبروسيوس في تفسير لوقا ك

وعلى الثالث بأن أنواع الثواب أيضاً تتفاضل بينها على وجه التبادل لأن امتلاك أرض ملكوت السموات أعظم من مطلق الحصول عليها فكم من أمورٍ نحصل عليها ولا نمتلكها على وجه ثابت وبطمأنينة نفس. والتعزية أيضاً في ملكوت السموات أعظم من الحصول عليه ومن امتلاكه فكم من أمورٍ يقارن امتلاكنا لها الألم. والشبع أيضاً أفضل من مطلق التعزية لأنه يتضمن وفرة التعزية. والرحمة أيضاً أفضل من الشبع لأن الإنسان يحصل له بها أكثر مما استحق أو مما اشتهى. وأفضل من ذلك أيضاً رؤية الله كأفضلية من ليس يأكل فقط في بلاط الملك بل يرى وجه الملك أيضاً وإنما ينال أعلى مقام في بيت الملك ابنه



### المبحثُ المتممُ سبعين

#### في ثمار الروح القدس - وفيه أربعة فصول

ثم يجب النظر في الثمار والبحث في ذلك يدور على أربع مسائل . ١ في أن ثمار الروح القدس هل هي أفعال . ٢ هل هي مغايرة للسعادات . ٣ في عددها . ٤ في مقابلتها لأعمال الجسد

### الفصلُ الأولُ

في أن ثمار الروح القدس التي ذكرها الرسول في رسالته إلى أهل غلاطية ٥ هل هي أفعالٌ

يُتخطى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن ثمار الروح القدس التي ذكرها الرسول في رسالته إلى أهل غلاطية ٥ ليست أفعالاً لأن ما له ثمرة أخرى لا يجب أن يقال له ثمرة للزوم التسلسل. ولأفعالنا ثمرةً ففي حك ٣: ١٥ «ان ثمرة الأتعاب الصالحة مجيدة» وفي يو ٤: ٣٦ «الذي يحصد يأخذ الأجرة ويجمع ثمراً للحياة الأبدية» فأفعالنا إذن لا يقال لها ثمارٌ

٢ وأيضاً قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٠ ب ١٠ «نتنعم بالمدارك

التي تلتذ الإرادة بها لذاتها فتقر فيها» وإرادتنا لا يجب أن تقر في أفعالنا لذاتها. فلا يجب إذن إطلاق الثمار على أفعالنا

٣ وأيضاً قد ذكر الرسول في جملة ثمار الروح القدس بعض الفضائل وهي المحبة والوداعة والايان والعفاف. والفضائل ليست أفعالاً بل ملكاتٍ كما مرَّ في مب ٥٥ ف ١. فالثمار إذن ليست أفعالاً

لكن يعارض ذلك قوله في متى ١٢: ٣٣ «من الثمرة تعرف الشجرة» أي ان الإنسان يُعرَف من أعماله كما فسّر ذلك القديسون. فالأفعال الإنسانية إذن يقال لها ثمار

والجواب أن يُقال إنَّ لفظ الثمرة مستعارٌ من الجسمانيات للروحانيات وهو يطلق في الجسمانيات على ما تنتجُه الشجرة إذا أدرك وطاب ويجوز أن تقال الثمرة بالقياس إلى أمرين أي إلى الشجرة المنتجة لها وإلى الإنسان الذي يجنيها وعلى هذا يجوز أن تقال الثمرة في الروحانيات على نحوين فيقال ثمرة الإنسان لما يصدر عنه تشبيهاً له بالشجرة ويقال أيضاً ثمرة الإنسان لما يجنيه الإنسان. على أنه ليس كل ما يجنيه الإنسان يتضمن حقيقة الثمرة بل ما كان من ذلك آخراً وطيباً فهناك الفج والشجرة اللذان لا يقال لهما ثمر بل إنما يقال ثمرٌ لما هو آخرٌ أي لما يقصد الإنسان أن يحصل عليه من الفج والشجرة وعلى هذا يقال ثمر الإنسان لغاية الإنسان القصوى التي يجب أن يتمتع بها. وان قيل ثمرة الإنسان لما يصدر عن الإنسان قيل لأفعال الإنسان ثمارٌ لأن الفعل فعلٌ ثانٍ للفاعل وهو لذيذٌ إذا كان ملائماً للفاعل. فإذاً إذا كان فعل الإنسان صادراً عنه بقوة عقله قيل انه ثمر العقل وإذا كان صادراً عنه بقوة أعلى أي بقوة الروح القدس قيل له ثمرة الروح القدس كأنما هو ثمرة زرعٍ إلهيٍّ ففي ١ يو ٣: ٩ «كل من هو مولودٌ من الله لا يعمل خطيئةً لأن زرعه ثابت فيه»

إذا أُجيب على الأول بأنه لما كانت الثمرة تتضمن على نحوٍ ما حقيقة الأخير والغاية لم يمتنع أن يكون لثمره ثمره أخرى كما قد تتوجه غاية نحو غاية أخرى وعليه فأفعالنا من حيث هي معلولات للروح القدس العامل فينا تتضمن حقيقة الثمرة وأما من حيث هي متوجهة إلى غاية الحياة الخالدة فهي تتضمن بالأحرى حقيقة الأزهار وعليه قوله في سي ٢٤: ٢٣ «ازهاري ثمار مجدٍ وصلاحٍ»

وعلى الثاني بأن ما يقال من أن الإرادة تلتذ بشيء لذاته يحتمل معنيين الأول أن تكون اللام في لذاته دالة على العلة الغائية وعلى هذا لا يلتذ أحدٌ بشيء لذاته إلا بالغاية القصوى والثاني أن تكون اللام دالة على العلة الصورية وعلى هذا كل ما هو لذية في صورته يُلتذ به لذاته كما هو ظاهرٌ في المريض فإنه يلتذ بالصحة لذاته على أنها الغاية ويلتذ بالدواء اللذيذ الطعم لا على أنه الغاية بل على أن له طعماً لذياً ويلتذ بالدواء الكريه لا لذاته بل لغيره . وعلى هذا ينبغي أن يُقال إنَّ الإنسان يجب أن يكون التذاه بالله لذاته على أنه الغاية القصوى وبأفعال الفضيلة لا لأجل الغاية بل لما تتضمنه من الصلاح الذي يستلذه الفضلاء ومن ثمَّه قال امبروسوس ان أفعال الفضائل يقال لها ثمار «لأنها تنعش أصحابها بلذة مقدسة مُخلصة»

وعلى الثالث بأنه قد تُطلق أحياناً أسماء الفضائل ويراد بها أفعالها كقول اوغسطينوس في مقا ٤٠ على يوحنا «الايمان أن نصدِّق بما لا نراه» وقوله في التعليم المسيحي ك ٣ ب ١٠ «المحبة تحرك النفس إلى حب الله والقريب» وعلى هذا النحو تُؤخذ أسماء الفضائل في ذكر الثمار

### الفصلُ الثَّاني

في أنَّ الثمار هل هي مغايرةٌ للسعادات

يُنخِطَى على الثاني بأن يقال: يظهر أنَّ الثمار ليست مغايرةٌ للسعادات لأن السعادات

تُعلّق على المواهب كما مرّ في المبحث الأنف ف ١ . والمواهب تكمل الإنسان باعتبار تحركه من الروح القدس . فالسعادات إذن هي ثمار الروح القدس

٢ وأيضاً أن نسبة ثمار الحياة الحاضرة إلى سعادات الحياة الحاضرة الحاصلة في الرجاء كنسبة ثمار الحياة الأبدية إلى السعادة المستقبلية الحاصلة حقيقةً في الخارج . وثمره الحياة الأبدية هي نفس السعادة المستقبلية . فإذا ثمار الحياة الحاضرة هي نفس السعادات

٣ وأيضاً من حقيقة الثمرة أن تكون شيئاً آخرًا ولذيذاً وهذا يرجع إلى حقيقة السعادة كما مرّ في مب ٣ ف ١ ومب ٤ ف ١ . فإذا حقيقة الثمرة هي نفس حقيقة السعادة فلا يجب التفرقة بينهما لكن يعارض ذلك أن الأشياء المختلفة الأنواع مختلفة بينها أيضاً . والثمار والسعادات تنقسم إلى أقسام مختلفة كما يظهر من تعداد كلّ منهما . فالثمار إذن مغايرة للسعادات

والجواب أن يُقال إنَّ حقيقة السعادة تقتضي أكثر مما تقتضيه حقيقة الثمرة إذ يكفي لحقيقة الثمرة أن تكون شيئاً متضمناً حقيقة الآخر واللذيق أما حقيقة السعادة فتقتضي فوق ذلك أيضاً أن تكون شيئاً كاملاً وسامياً وعلى هذا فجميع السعادات ثمارٌ ولا يُعكس لأن الثمار هي كل ما يلتذ به الإنسان من أفعال الفضائل وأما السعادات فليست إلا الأفعال الكاملة التي باعتبار كمالها تُسند إلى المواهب بأولى من اسنادها إلى الفضائل كما مرّ في المبحث الأنف ف ١

إذا أُجيب على الأول بأن قضية هذا الاعتراض كون السعادات ثماراً لا كون جميع الثمار سعاداتٍ

وعلى الثاني بأن ثمرة الحياة الأبدية أخيرة وكاملة بالإطلاق ولذلك لا تفترق في شيءٍ عن السعادة المستقبلية وأما ثمار الحياة الحاضرة فليست أخيرةً وكاملةً

بالإطلاق ولذلك لم تكن جميع الثمار سعادَاتِ

وعلى الثالث بأن حقيقة السعادة تتضمن أكثر مما تتضمنه حقيقة الثمرة كما تقدم في جرم

الفصل

### الفصلُ الثالثُ

في أن عدد الثمار الذي ذكره الرسول هل هو صحيحٌ

يُنخَطَى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن جعل الرسول الثمار اثنتي عشرة في رسالته إلى أهل غلاطية ٥ غير صوابٍ فقد قال في موضع آخر ان للحبوة الحاضرة ثمرةً واحدةً فقط كقوله في رو ٦: ٢٢ «لكم ثمرتكم للقداسة» وقد قيل في اش ٢٧: ٩ «الثمرة كل الثمرة محو الخطيئة» فإذا ليس يجب أن يُجعل هناك اثنتا عشرة ثمرة

٢ وأيضاً ان الثمرة هي ما يحصل عن الزرع الروحاني كما مرّ في ف ١. والرب جعل في متى ١٣: ٢٣ ثمار الأرض الجيدة الناشئة عن الزرع الروحاني ثلاثاً أي مئة وستين وثلاثين. فإذا لا يجب جعل الثمار اثنتي عشرة

٣ وأيضاً من حقيقة الثمرة أن تكون شيئاً أخيراً ولذيذاً وليست جميع الثمار التي ذكرها الرسول كذلك فان الصبر والاناة يكونان في ما يظهر في الأشياء المؤلمة والايامن لا يتضمن حقيقة الأخير بل بالحري حقيقة الأساس الأول. فذكرها إذن بين الثمار عبثاً

لكن يعارض ذلك ان ما أورده الرسول من عدد الثمار قاصرٌ وغير وافٍ فقد مرّ في الفصل الأنف انه يجوز إطلاق الثمر على جميع السعادات. وهي ليست مذكورةً كلها هنا. وأيضاً فلم يُذكر هنا شيءٌ خاصٌ بفعل الحكمة وبفضائل أخرى كثيرة. فيظهر إذن ان عدد الثمار المذكور غير وافٍ

والجواب أن يُقال إن عدد الثمار الاثنتي عشرة التي ذكرها الرسول مطابق



للصواب ويجوز أن تكون هي المرادة من الثمار الاثنتي عشرة الواردة في قوله في رؤ ٢٢: ٢ «وعلى جانبي النهر شجرة الحياة تثمر اثنتي عشرة ثمرة» ولما كانت الثمرة تطلق على ما يصدر عن مبدأ باعتبار كونه زرعاً أو أصلاً وجب اعتبار تفصيل هذه الثمار بحسب اختلاف صدور الروح القدس إلينا وهذا الصدور يُعتبر أولاً بحسب حال عقل الإنسان في نفسه وثانياً بحسب نسبته إلى ما يشابهه وثالثاً بحسب نسبته إلى ما دونه . أما حاله في نفسه فإنما تكون صالحة متى حسنت نسبته إلى الخير وإلى الشر ونسبته الأولى إلى الخير إنما تكون بالحب الذي هو أول جميع العواطف وأصلها كما أسلفنا في مب ٢٧ ف ٤ ومب ٢٨ ف ٦ ومب ٤١ ف ٢ ولذلك جعلت المحبة الأولى بين ثمار الروح لأن الروح القدس يُمنح فيها على وجهٍ مخصوصٍ من حيث هي شبهه لكونه هو أيضاً محبة ومن ثمة قيل في رو ٥: ٥ «ان محبة الله قد أفيضت في قلوبنا بالروح القدس الذي أعطي لنا» . والمحبة يلزم عنها الفرح بالضرورة لأن كل محبٍ يفرح بوصول محبوبه . والله الذي تحبه المحبة حاضرٌ دائماً لديها كقوله في ١ يو ٤: ١٦ «من ثبت في المحبة فقد ثبت في الله والله فيه» ومن ثمة جعل الفرح تالياً للمحبة . وكمال الفرح هو السلام باعتبار أمرين أولاً باعتبار الراحة من البلابل الخارجة إذ لا يستطيع أن يفرح بالخير المحبوب فرحاً كاملاً من يكدره غيره في حال تمتعه به . وأيضاً من اطمأن قلبه في شيءٍ اطمئناناً كاملاً فلا يستطيع شيءٌ ان يعكر صفا اطمئنانه لأنه يعتبر الأشياء الأخر كلاً شيءٍ وعليه قوله في مز ١١٨: ١٦٥ «الذين يحبون شريعتك لهم سلام جزيل وما لهم من معثرة» أي لا يقلقون من الخارج فيمتنعوا عن التمتع بالله . وثانياً باعتبار اخماد الشوق المضطرم إذ ليس يفرح بشيءٍ فرحاً كاملاً من لا يكفي له ما يفرح به والسلام يتضمن كلا الأمرين أي عدم الاضطراب من الخارج وسكون أشواقنا في واحدٍ

ولذلك جُعِلَ السلام بعد المحبة والفرح . أما نسبة العقل إلى الشر فتحسن باعتبار أمرين أحدهما أن لا يضطرب العقل بقرب حدوث الشرور وهذا إلى الصبر والثاني أن لا يضطرب بتأخر حصول الخيرات وهذا إلى الاناة لأن «الخو من الخير يتضمن حقيقة الشر» كما في الخفيات ك ٥ ب ٣

أما نسبة عقل الإنسان إلى ما يشبهه أي القريب فإنها تحسن أولاً باعتبار إرادة الاحسان وهذا إلى الصلاح وثانياً باعتبار الاحسان بالفعل وهذا إلى اللطف إذ إنما يوصف باللطف من تضطرم فيهم نار الحب الصالحة فتبعثهم على الاحسان إلى القريب وثالثاً باعتبار احتمال المكاره المنزلة من القريب بصبر وهذا على الوداعة التي تكظم الغيظ ورابعاً باعتبار أننا لا ننزل بالقريب ضرراً لا بالغضب ولا بالمكر أو الخداع وهذا إلى الايمان إذا أريد به الامانة أما إذا أريد به التصديق بالله فالإنسان يتوجه به إلى ما فوقه أي أنه يخضع به لله وعقله وجميع ما يختص به . أما نسبة الإنسان إلى ما دونه فتحسن أولاً باعتبار الأفعال الخارجة بالحشمة التي تحفظ الاعتدال في جميع الأقوال والأفعال وباعتبار الشهوات الداخلة بالعفاف والطهارة سواء كان الفرق بين هذين أن الطهارة ترد الإنسان عن المحرمات والعفاف يصرفه عن المباحات أيضاً أو ان العفيف يفعل بالشهوات ولا ينقاد لها والطاهر لا يفعل ولا ينقاد

إذاً أجيب على الأول بأن التقديس يحصل بجميع الفضائل وبها أيضاً تمحى الخطايا وعليه فإنما نكرت الثمرة هناك بصيغة المفرد باعتبار وحدة الجنس الذي ينقسم إلى أنواع كثيرة يقال باعتبارها ثماراً كثيرة

وعلى الثاني بأن ثمار المئة والستين والثلاثين لا تختلف باختلاف أنواع أفعال الفضائل بل باختلاف درجات الكمال حتى في الفضيلة الواحدة كما يُقال إنَّ المراد بثمر الثلاثين عفاف المتزوج وبثمر الستين عفاف الأرملة وبثمر المئة

عفاف البتول. وقد فسر القديسون هذه الثمار الثلاث الإنجيلية على أنحاءٍ أخرى باعتبار ثلاث درجاتٍ من الفضيلة وإنما جعل للفضيلة درجاتٍ ثلاث لأن كمال كل شيء يُعتبر بحسب الأول والوسط والآخر

وعلى الثالث بأن عدم الاضطراب في المكاره يتضمن حقيقة اللذيق . والايان أيضاً إذا اعتُبر من حيث هو أساسٌ يتضمن شيئاً من حقيقة الأخير واللذيق باعتبار ما فيه من اليقين وعليه قول الشارح «الايان أي اليقين المتعلق بما لا يُرى»

وعلى الرابع بأن «الرسول لم يذكر ذلك بياناً لكميتها (أي كمية أعمال الجسد أو ثمار الروح) بل لبيين في أي جنسٍ يجب اجتناب تلك واتباع هذه كما قال اوغسطينوس في تفسيره رسالة الرسول إلى أهل غلاطية وعليه كان ممكناً ان يُذكر من الثمار عددٌ أكثر أو أقل أيضاً . ومع ذلك فجميع أفعال المواهب والفضائل يمكن أن تُردّ إلى هذه بوجهٍ من المناسبة من حيث أن جميع المواهب والفضائل يجب أن تكسب العقل حالاً من الأحوال التي تقدمت في جرم الفصل وعلى هذا فأفعال الحكمة وجميع المواهب الباعثة على الخير ترجع إلى المحبة والفرح والسلام. ولكنه إنما خص بالذكر هذه دون سواها لأن ما ذكره هنا أدلُّ على التمتع بالخيرات أو دفع الشرور وهذا يرجع في ما يظهر إلى حقيقة الثمرة

#### الفصلُ الرابعُ

في أن ثمار الروح القدس هل هي مضادةٌ لأعمال الجسد

يُنخِطُ إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن الثمار ليست مضادةٌ لأعمال الجسد التي ذكرها الرسول في غلا ٥ لأن المتضادات يضمها جنسٌ واحد. وأعمال الجسد لا يقال لها ثمار. فإذاً ليست ثمار الروح مضادةٌ لها

٢ وأيضاً الواحد يضاده واحد. وقد ذكر الرسول من أعمال الجسد أكثر

مما ذكر من ثمار الروح. فإذا ليست ثمار الروح وأعمال الجسد متضادة  
٣ وأيضاً قد ذكر في أول ثمار الروح المحبة والفرح والسلام التي لا يحاذيها ما يُذكر أولاً من  
أعمال الجسد وهو الزنى والنجاسة والعَهْر. فإذا ليست ثمار الروح مضادة لأعمال الجسد  
لكن يعارض ذلك قول الرسول هناك «الجسد يشتهي ما هو ضد الروح والروح يشتهي ما هو  
ضد الجسد»

والجواب أن يقال يجوز اعتبار أعمال الجسد وثمار الروح من وجهين أولاً بالعموم وثمار  
الروح القدس بهذا الاعتبار مضادة لأعمال الجسد لأن الروح القدس يحرك العقل الإنساني إلى ما  
يوافقه بل إلى ما فوقه وشوق الجسد الذي هو الشوق الحسي يميل بالإنسان إلى الخيرات المحسوسة  
التي هي دونه وكما أن الحركة الصاعدة والحركة الهابطة متضادتان في الطبيعيات كذلك أعمال  
الجسد مضادة لثمار الروح في الأعمال الإنسانية. وثانياً بالخصوص باعتبار حقيقة كل من الثمار  
وأعمال الجسد التي ذكرها الرسول وبهذا الاعتبار لا يجب أن يكون كل من الثمار مضاداً لكل من  
أعمال الجسد فقد مرَّ في الفصل الأنف ان الرسول لم يقصد ذكر جميع الأعمال الروحانية ولا جميع  
الأعمال الجسدية . على أن اوغسطينوس في تفسيره رسالة الرسول إلى أهل غلاطية لحظ بين كل  
من ثمار الروح وكل من أعمال الجسد نوعاً من المقابلة فاثبت التضاد بين كل من الثمار وكل من  
الأعمال بقوله «الزنى الذي هو حب قضاء الشهوة بدون قرانٍ شرعي يقابله المحبة التي بها تتصل  
النفس بالله وفيها أيضاً الطهارة الحقيقية. والنجاسة تُحدث كل ما يقع من البلايل عند تصور ذلك  
الزنى وهذه يقابلها الفرح الناشئ عن الراحة. وعبادة الأصنام التي لأجلها أثرت الحرب على إنجيل  
الله مقابلة للسلام والسحر والعداوات والخصام والغيرة والمغاضبات والمنازعات يقابلها الاناة في

تحمل شرور الناس الذين نعيش بينهم واللفظ في معالجتها والصلاح في اغتقارها والمشاقات يقابلها الايمان. والحسد يقابله الوداعة. والسكر والقصوف يقابلهما العفاف»

إذاً أجيب على الأول بأن ما يصدر عن الشجرة ضد طبيعتها لا يقال انه ثمرتها بل انه بالأحرى فساد. ولما كانت أعمال الفضائل ملائمة بالطبع للعقل وأعمال الرذائل منافرة له أطلقت الثمار على أعمال الفضائل دون أعمال الرذائل

وعلى الثاني بأن «الخير يحدث بوجهٍ واحدٍ والشر يحدث بكل الوجوه» كما قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ وعليه جاز أن يقابل الفضيلة الواحدة رذائل كثيرة فلا غرابة إذن في أن الرسول ذكر من أعمال الجسد أكثر من ثمار الروح وعلى الثالث يظهر الجواب مما تقدم



### المبحث الحادي والسبعون

#### في الرذائل والخطايا في نفسها - وفيه ستة فصول

ثم يجب النظر في الرذائل والخطايا ومدار النظر فيها على ستة. أولاً على الرذائل والخطايا في نفسها وثانياً على تمايزها وثالثاً على نسبتها بعضها إلى بعضٍ ورابعاً على محل الخطيئة وخامساً على علتها وسادساً على معلولها . أما الأول فالبحت فيه يدور على ست مسائل . ١ في أن الرذيلة هل هي ضد الفضيلة . ٢ هل هي ضد الطبيعة . ٣ في أنه أي أقبح الرذيلة أم الفعل القبيح . ٤ هل يجوز اجتماع الفضيلة والفعل القبيح . ٥ هل يوجد في كل خطيئة فعلٌ . ٦ في حد الخطيئة الذي ورده اوغسطينوس في رده على فوستوس ك ٢٢ ب ٢٧ وهو «الخطيئة قول أو فعل أو اشتهاؤ منافٍ للشرعية الأزلية»

### الفصل الأول

#### في أن الرذيلة هل هي ضد الفضيلة

يُنخِطُ إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الرذيلة ليست ضد الفضيلة إذ الواحد

إنما يضاده واحد كما تقرر في الإلهيات ك ١٠ م ١٧. والفضيلة يضادها الخطيئة والشرية فإذا لا يضادها الرذيلة لأن اسم الرذيلة في اللاتينية يُطلق أيضاً على ما يصيب الأعضاء الجسمية أو سواها من الآفة

٢ وأيضاً ان الفضيلة تدل على كمال في القوة. والرذيلة لا تدل على شيء من جهة القوة. فهي إذن ليست ضد الفضيلة

٣ وأيضاً قال توليوس في ك ٤ من المسائل التوسكولانية ان الفضيلة صحة للنفس. والصحة يقابلها بالأولى السقم أو الداء لا الرذيلة. فإذا ليست الرذيلة ضداً للفضيلة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب كمال البر ب ٢ «الرذيلة كيفية تصير بها النفس شريرة» والفضيلة كيفية تجعل صاحبها صالحاً كما يظهر مما مرّ في مب ٥٥ ٣ و ٤. فالرذيلة إذن ضد الفضيلة

والجواب أن يقال يجوز أن نعتبر في الفضيلة أمرين ماهيتها وغايتها أما ماهيتها فيجوز أن يُعتبر فيها شيء قصداً وشيء تبعاً أما قصداً فتدل الفضيلة على استعداد في صاحبها لما يلائمه بحسب طبعه وعليه قول الفيلسوف في الطبيعيات ك ٧ م ١٧ «الفضيلة هي استعداد الكامل للأفضل ومرادي بالكامل ما كان مستعداً لما يلائم الطبع» وأما تبعاً فتدل على صلاح إذ صلاح كل شيء يقوم باستعداده لما يلائمه بحسب طبعه. وأما غاية الفضيلة فهي الفعل الصالح كما يظهر مما مرّ في مب ٥٦ ف ٣. فعلى هذا إذن يكون للفضيلة ثلاثة أضداد أولها الخطيئة فانها تضادها من جهة غايتها لأن الخطيئة تدل خصوصاً على الفعل المذموم كما أن فعل الفضيلة هو الفعل المحمود والواجب. وأما من جهة ما يلزم عن حقيقة الفضيلة وهو الصلاح فيضادها الشرية وأما من جهة حقيقة الفضيلة بالخصوص فيضادها الرذيلة لأن رذيلة كل شيء في ما يظهر أن لا يكون مستعداً لما يلائم

طبعه وعليه قول اوغسطينوس في الاختيار ك ٣ ب ١٤ «ما تراه ناقصاً من كمال الطبيعة فسمِّه رذيلة»

إذاً أُجيب على الأول بأن تلك الثلاثة لا تضاد الفضيلة من وجهٍ واحدٍ فان الخطيئة تضادها من حيث تفعل الخير والشرية تضادها من حيث انها صلاحٌ ما والرذيلة تضادها حقيقةً من حيث هي فضيلة

وعلى الثاني بأن الفضيلة لا تدل على كمال القوة التي هي مبدأ الفعل فقط بل تدل أيضاً على ما ينبغي من استعداد صاحبها وذلك لأن كل شيءٍ يفعل باعتبار كونه بالفعل فإذا لا بد لكون شيء حسن الاستعداد في نفسه أن يكون فاعلاً للخير. وبهذا تقابل الرذيلة الفضيلة

وعلى الثالث بما قاله توليوس هناك من أن الأمراض والأسقام أنواع من الفساد فانهم يطلقون المرض في الأجسام على فساد البدن كله وذلك كالحمى أو نحوها ويطلقون السقم على المرض المقرون بالضعف والرذيلة (المراد بها الآفة) على ما في أجزاء البدن من التنازع. على أنه وان كان المرض يحصل أحياناً في البدن من دون السقم كما إذا تشوشت صحة الإنسان في داخله دون أن يمتنع في الخارج عما تعودته من الأعمال إلا أن هذين الأمرين لا يمكن تمايزهما في النفس إلا بالفكر كما قال توليوس نفسه لأن من يتشوش في داخله إذا تشوشت أمياله فمن الضرورة أن يصير بذلك عاجزاً عن مزاولة الأعمال المقتضاة لأن كل شجرة تعرف من ثمرتها أي أن الإنسان يعرف من عمله كما في متى ١٢: ٣٣. ورذيلة النفس ملكةٌ أو عاطفةٌ في النفس غير مستقرة على حالٍ واحدةٍ في الحياة كلها ولا جارية على نهجٍ واحدٍ كما قال توليوس في الموضع المتقدم. وقد يحصل ذلك من دون مرض أو سقم فان الإنسان قد يخطئ عن ضعف أو عن هوىٍ فالرذيلة إذن أعم من السقم أو

المرض كما أن الفضيلة أيضاً أعمُّ من الصحة لأن الصحة تجعل في الطبيعيات ك ٧ م ١٧ فضيلةً ولذلك كانت الرذيلة أولى بمقابلة الفضيلة من السقم أو المرض

### الفصل الثاني

في أنّ الرذيلة هل هي ضد الطبيعة

يُنخَطَى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أنّ الرذيلة ليست ضد الطبيعة لأنها مضادة للفضيلة كما مرَّ في الفصل الآنف. والفضائل ليست حاصلة لنا بالطبع بل إنما تحصل لنا بالفيض أو بالعادة كما مرَّ في مب ٦٣ ف ١ و ٢ و ٣. فليست الرذائل إذن ضد الطبيعة

٢ وأيضاً ما كان ضد الطبيعة فلا يمكن تعوُّده كما أن الحجر لا يمكن أن يتعود الذهاب صَعَدًا كما في الخلقيات ك ٢ ب ١. وبعض الناس يتعودون الرذائل. فليست الرذائل إذن ضد الطبيعة

٣ وأيضاً ليس شيءٌ مما هو ضد طبيعةٍ يوجد في أكثر أصحاب تلك الطبيعة. والرذائل توجد في أكثر الناس ففي متى ٧: ١٣ «رحبَّ الطريق الذي يؤدي إلى الهلاك والسائرون فيه كثيرون» فإذاً ليست الرذيلة ضد الطبيعة

٤ وأيضاً ان نسبة الخطيئة إلى الرذيلة نسبة الفعل إلى الملكة كما يظهر مما مرَّ في الفصل الآنف والخطيئة تحدُّ بأنها قولٌ أو فعلٌ أو اشتهاؤٌ منافٍ لشريعة الله كما يظهر مما قاله اوغسطينوس في رده على فوسطوس ك ٢٢ ب ٢٧. وشريعة الله فوق الطبيعة. فأولى إذن أن تجعل الرذيلة ضد الشريعة من أن تجعل ضد الطبيعة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في الاختيار ك ٣ ب ١٣ «كل رذيلة فهي بما هي رذيلةٌ ضد الطبيعة»



والجواب أن يُقال إنَّ الرذيلة مضادة للفضيلة كما تقدم في الفصل الأنف. وفضيلة كل شيء قائمة بحسن استعداده على حسب ما يلائم طبعه كما تقدم هناك فوجب من ثمة أن الرذيلة تقال في كل شيء من طريق استعداده على خلاف ما يلائم طبعه ولهذا كان كل شيء يُعاب على ذلك واسم العيب يُظن أنه مأخوذٌ في اللاتينية من الرذيلة كما قال اوغسطينوس في الاختيار ك ٣ ب ١٤. لكن لا بد من اعتبار أن طبيعة كل شيء هي في الأخص الصورة التي منها يستفيد الشيء الحقيقية النوعية والإنسان يستفيد الحقيقة النوعية من النفس الناطقة ولهذا فكل ما كان مضاداً لترتيب العقل هو مضادٌ حقيقةً لطبيعة الإنسان من حيث هو إنسان وما كان موافقاً للعقل فهو موافق لطبيعة الإنسان من حيث هو إنسان. وخير الإنسان قائم بموافقة العقل وشره قائم بمضادة العقل كما قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤. ومن ثمة فالفضيلة الإنسانية التي تجعل الإنسان صالحاً وفعله حسناً كما في الخلقيات ك ٢ ب ٦ إنما هي موافقة لطبيعة الإنسان من حيث هي موافقة للعقل والرذيلة إنما هي مضادة لطبيعة الإنسان من حيث هي مضادة لترتيب العقل

إذا أُجيب على الأول بأن الفضائل وإن لم تكن حاصلةً بالطبع باعتبار كمال وجودها لكنها مميّلةٌ إلى ما يوافق الطبع أي ما يوافق ترتيب العقل فقد قال توليوس في خطابته ب ٥٣ «الفضيلة ملكةٌ على مثال الطبيعة موافقة للعقل» وبهذا الوجه يقال للفضيلة انها موافقة للطبيعة وبالعكس يفهم ان الرذيلة مضادة للطبيعة

وعلى الثاني بأن كلام الفيلسوف هناك على ما هو ضد الطبيعة من حيث يقابله ما هو حاصل بالطبيعة لا من حيث يقابله ما هو موافق للطبيعة كما يقال للفضائل انها موافقة للطبيعة من حيث يمال بها إلى ما يوافق الطبيعة

وعلى الثالث بأن في الإنسان طبيعتين طبيعة ناطقة وطبيعة حسية ولما كان الإنسان إنما يتأدى إلى أفعال العقل بفعل الحسن كان الذين ينفادون لأميل الطبيعة الحسية أكثر من الذين ينفادون لترتيب العقل فإن الذين يبلغون إلى مبدأ الشيء أكثر من الذين يبلغون إلى منتهاه. وإنما تحدث الرذائل والخطايا عند الناس من طريق انقيادهم لميل الطبيعة الحسية على خلاف ترتيب العقل

وعلى الرابع بأن ما كان على خلاف حقيقة المصنوع فهو على خلاف طبيعة الصناعة التي بها يحصل المصنوع. ونسبة الشريعة الأزلية إلى ترتيب العقل البشري كنسبة الصناعة إلى المصنوع. فكانت مخالفة الرذيلة والخطيئة لترتيب العقل البشري ومخالفتها للشريعة الأزلية في حكم واحدٍ وعليه قول اوغسطينوس في الاختيار ك ٣ ب ١٥ «ان جميع الطبائع إنما هي طبائع بحصولها على ذلك من الله وإنما يتولاها الفساد من حيث تخرج عن قانون صناعته التي صنعت بها»

### الفصل الثالث

في أنّ الرذيلة هل هي أقبح من الفعل القبيح

يُتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أنّ الرذيلة أي الملكة القبيحة أقبح من الخطيئة أي الفعل القبيح فكما أن الخير الأبقى أفضل كذلك الشر الأبقى أقبح. والملكة القبيحة أبقى من الأفعال القبيحة التي تزول عاجلاً. فالملكة القبيحة إذن أقبح من الفعل القبيح

٢ وأيضاً ان الشرور الكثيرة أولى بالاجتناب من الشر الواحد. والملكة القبيحة هي بقوتها علة لأفعال قبيحة كثيرة. فهي إذن أقبح من الفعل القبيح

٣ وأيضاً أن العلة أفضل من المعلول. والملكة يستكمل بها الفعل في الحسن وفي القبح. فهي إذن أفضل من الفعل في الحسن وفي القبح

لكن يعارض ذلك ان الفعل القبيح يُعاقب عليه فاعله بالعدل. والملكة القبيحة لا يعاقب عليها بالعدل صاحبها ما لم تخرج إلى الفعل. فالفعل القبيح إذن أقبح من الملكة القبيحة والجواب أن يُقال إنَّ الملكة وسطٌ بين القوة والفعل ولا يخفى أن الفعل خيراً أو شراً أفضل من القوة كما في الإلهيات ك ٩ فان فعل الفعل الحسن أفضل من القدرة عليه وكذلك فعل الفعل القبيح أقبح من القدرة عليه ومن ذلك يلزم أيضاً ان الملكة في الخير والشر وسطٌ بين القوة والفعل فكما أن الملكة الصالحة أو الطالحة أفضل من القوة في الخير والشر كذلك أيضاً هي أدنى من الفعل وهذا ظاهر أيضاً من أن الملكة لا توصف بالحسن أو القبح إلا من حيث يمال بها إلى الفعل الحسن أو القبيح فهي إذن إنما توصف بالحسن أو القبح بسبب حسن الفعل أو قبحه وعلى هذا فالفعل خيراً أو شراً أفضل من الملكة لأن «ما لأجله شيءٌ كذا فهو أولى أن يكون كذلك»

إذا أُجيب على الأوّل بأنه ليس يمتنع أن يكون شيءٌ أفضل من آخر مطلقاً وأنقص منه من وجهٍ فيُعتبر أفضل مطلقاً ما يفضل غيره في ما يُعتبر في كليهما بالذات ويُعتبر أفضل من وجه ما يفضل غيره في ما ينسب إلى كليهما بالعرض وقد أوضحنا قريباً من حقيقة الفعل والملكة ان الفعل أفضل من الملكة في الحسن والقبح وأما كون الملكة أبقى من الفعل فإنما يعرض من أن كليهما حاصل في طبيعة لا تستطيع أن تفعل دائماً وفعلها قائمٌ في حركةٍ منتقلة. وعلى هذا فالفعل أفضل مطلقاً في الحسن وفي القبح والملكة أفضل من وجهٍ

وعلى الثاني بأن الملكة ليست أفعالاً متكررة مطلقاً بل من وجه أي بالقوة فلا يلزم من ذلك أن الملكة أفضل من الفعل مطلقاً في الحسن أو القبح

وعلى الثالث بأن الملكة علةٌ مؤثرة للفعل وأما الفعل فعلةٌ غائيةٌ للملكة

وحقيقة الخير والشر إنما تُعتَبَر بحسب العلة الغائية. ولهذا كان الفعل يفضل الملكة من جهة الحسن والقبح

### الفصلُ الرَّابِعُ

#### هل يجوز اجتماع الخطيئة والفضيلة

يُنْتَخَى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أنه لا يجوز اجتماع الفعل القبيح أو الخطيئة والفضيلة لامتناع اجتماع الضدين في واحدٍ بعينه. والخطيئة ضد للفضيلة باعتبار ما كما مرَّ في ف ١. فإذا يمتنع اجتماع الخطيئة والفضيلة

٢ وأيضاً ان الخطيئة أي الفعل القبيح أقبح من الرذيلة أي الملكة القبيحة ويمتنع اجتماع الرذيلة والفضيلة في واحدٍ بعينه. فإذا كذلك يمتنع اجتماع الخطيئة والفضيلة

٣ وأيضاً كما أن الخطيئة تحدث في الإراديات كذلك تحدث في الطبيعيات أيضاً كما في الطبيعيات ك ٢ ب ٨. وليس يحدث في الطبيعيات خطيئة أي نقصٌ إلا بفساد في الفضيلة أي القوة الطبيعية كما أن غرائب الحيوانات إنما تحدث عن فساد مبدأ في الزرع كما في الموضع المتقدم من الطبيعيات فكذا أيضاً ليس يحدث خطيئة في الإراديات إلا بفساد فضيلة في النفس. وعلى هذا لا يجوز اجتماع الخطيئة والفضيلة في واحدٍ بعينه

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك ٢ ب ٣ ان الفضيلة تتكون وتفسد بالمتضادات. والفضيلة لا تحصل عن فعل واحدٍ حسنٍ كما مرَّ في مب ٥١ ف ٣ فكذا إذن لا تزول بفعلٍ واحدٍ قبيح. فيجوز إذن اجتماعهما في واحدٍ بعينه

والجواب أن يُقال إنَّ نسبة الخطيئة إلى الفضيلة كنسبة الفعل القبيح إلى الملكة الصالحة. وليس حكم الملكة في النفس كحكم الصورة في الشيء الطبيعي فان

الصورة الطبيعية تُصدر بالضرورة الفعل الملائم لها ولذلك لا يجوز اجتماع الصورة الطبيعية وفعل الصورة المضادة لها كما لا يجوز اجتماع الحرارة وفعل التبريد ولا اجتماع الخفة وحركة التحدير إلا أن يكون ذلك بقوة قاسرة من محرك خارج. وأما الملكة النفسانية فلا تصدر فعلها بالضرورة بل يستعملها الإنسان متى شاء ولذلك يستطيع الإنسان مع حصول الملكة فيه أن لا يستعملها أو أن يفعل ما يضادها وهكذا يستطيع ذو الفضيلة أن يقترف فعل الخبيثة. وفعل الخبيثة إذا اعتبر بالقياس إلى الفضيلة من حيث هي ملكة لا يستطيع أن يفسدها إذا كان واحداً فقط لأنه كما لا تتكون الملكة بفعل واحد كذلك لا تفسد بفعل واحد كما مرّ في مب ٦٣ ف ٢ وأما إذا اعتبر بالقياس إلى علة الفضيلة فيجوز أن تفسد بعض الفضائل بفعل الخبيثة الواحد فان كل خبيثة مميتة تضاد المحبة التي هي أصل لجميع الفضائل المفاضة من حيث هي فضائل فمتى انتقت المحبة بفعل الخبيثة المميتة الواحد لزم انتفاء جميع الفضائل المفاضة باعتبار كونها فضائل وإنما أريد بذلك الايمان والرجاء اللذين يصيران بعد الخبيثة المميتة ملكتين معرّتين عن الصورة فتزول عنهما صفة الفضيلة. وأما الخبيثة العرضية التي لا تضاد المحبة فانها لا تنفيها فلا تنفي الفضائل الأخر أيضاً. وأما الفضائل المكتسبة فلا تزول بفعل واحد من أفعال الخبيثة أيّة كانت. وعلى هذا فالخبيثة المميتة لا تجوز مجامعتها للفضائل المفاضة لكن تجوز مجامعتها للفضائل المكتسبة والخبيثة العرضية تجوز مجامعتها للفضائل المفاضة والمكتسبة

إذاً أجيب على الأول بأن الخبيثة لا تضاد الفضيلة في نفسها بل في فعلها ولهذا يتمتع مجامعة الخبيثة لفعل الفضيلة ويجوز مجامعتها للملكة

وعلى الثاني بأن الرذيلة تضاد بالحصار الفضيلة كما تضاد الخبيثة فعل الفضيلة ولهذا كانت الرذيلة تنفي الفضيلة كما تنفي الخبيثة فعل الفضيلة

وعلى الثالث بأن القوى الطبيعية تفعل بالضرورة ولذلك متى سلمت القوة امتنع حدوث الخلل في الفعل. وأما فضائل النفس فلا تفعل بالضرورة فليس حكمهما واحداً

### الفصل الخامس

هل يوجد في كل خطيئة فعلٌ

يُنخِطُ إلى الخامس بأن يقال: يظهر أنه يوجد في كل خطيئة فعلٌ لأن الخطيئة بالقياس إلى الرذيلة كاستحقاق الثواب بالقياس إلى الفضيلة. واستحقاق الثواب لا يحصل دون فعلٍ. فكذا الخطيئة لا تحصل دون فعلٍ

٢ وأيضاً قال اوغسطينوس في الاختيار ك ٣ ب ١٨ «من الضرورة أن تكون كل خطيئة إرادية والا لم تكن خطيئة» وليس شيء إرادياً إلا بفعل الإرادة. فلكل خطيئة إذن فعلٌ

٣ وأيضاً لو كانت الخطيئة تحصل دون فعلٍ لكان من يترك الفعل الواجب يخطأ بمجرد تركه. وقد يترك الواحد دائماً الفعل الواجب وذلك متى لم يفعله أصلاً فيلزم إذن أن يخطأ دائماً وهذا باطلٌ. فإذا لا تحصل خطيئةٌ دون فعلٍ

لكن يعارض ذلك قوله في يع ٤: ١٧ «من علم ما يجب عليه صنيعه من الخير ولم يصنعه فعليه خطيئةٌ» وعدم الصنيع ليس فعلاً. فيجوز إذن حصول الخطيئة دون فعلٍ

والجواب أن يُقال إن مدار هذه المسئلة خصوصاً على خطيئة الترك التي اختلفَ فيها على أقوال فمنهم من ذهب إلى أن في كلٍ من خطايا الترك فعلاً داخلياً أو خارجياً فالداخل كما لو أراد مريدٌ أن لا يذهب إلى الكنيسة متى كان ذهابه واجباً عليه والخارج كما لو شغل الإنسان نفسه بما يعوقه عن الذهاب إلى الكنيسة أما في الوقت الذي فيه يجب عليه الذهاب أو قبله أيضاً وهذا يرجع على

نحو ما إلى الأول لأن من أراد ما لا يحتمل معه غيره فقد أراد التخلف عن ذلك الغير إلا إذا لم يلحظ ان ما يريد فعله يعوقه عما يجب عليه فعله وحينئذ يُقضى عليه بذنب الغفلة. وذهب آخرون إلى أن خطيئة الترك لا تقتضي فعلاً لأن مجرد عدم فعل ما يجب فعله خطيئةٌ . وكلا القولين حقٌّ من وجهٍ لأنه إذا كان المراد بخطيئة الترك ما يرجع بالذات إلى حقيقة الخطيئة فقط فقد يكون معها فعل داخلاً كما إذا أراد مريدٌ أن لا يذهب إلى الكنيسة وقد تكون بدون فعلٍ داخلاً أو خارجٍ كما إذا لم يخطر على بال الإنسان شيءٌ من أمر ذهابه أو عدم ذهابه إلى الكنيسة في الوقت الذي فيه يجب عليه الذهاب إليها. وإذا كان المراد بها ما يشمل أسباب الترك أو دواعيه فلا بدَّ أن يكون فيها فعلٌ إذ لا تحصل خطيئة الترك إلا متى اعرض الإنسان عما في قدرته أن يفعله وان لا يفعله. واعراض الإنسان عن فعل ما في قدرته أن يفعله وان لا يفعله لا يكون إلا عن سبب أو داعٍ مصاحبٍ أو سابقٍ فان كان ذلك السبب خارجاً عن قدرة الإنسان لم يكن في الترك خطيئةً كما إذا لم يذهب الإنسان إلى الكنيسة بسبب المرض وأما ان كان ذلك السبب أو الداعي خاضعاً للإرادة فيكون في الترك خطيئةً وحينئذٍ يكون ذلك السبب من حيث هو إراديٌّ مصحوباً دائماً بفعلٍ لا أقل من أن يكون فعل الإرادة الداخل . وهذا الفعل قد يُقصد به بالذات الترك كما لو أراد إنسان أن لا يذهب إلى الكنيسة اجتناباً للتعب وحينئذٍ يكون هذا الفعل راجعاً بالذات إلى الترك لأن إرادة كل خطيئة ترجع بالذات إلى تلك الخطيئة لأن من حقيقة الخطيئة أن تكون إراديةً وقد يُقصد به بالذات شيءٌ آخر يعوق الإنسان عن الفعل الواجب سواءً كان ذلك المقصود بالإرادة مصاحباً للترك كما لو أراد إنسان أن يلعب حينما يجب أن يذهب إلى الكنيسة أو متقدماً عليه كما لو أراد إنساناً اطالة السهر التي يلزم

عنها عدم ذهابه صباحاً إلى الكنيسة وحينئذ يكون هذا الفعل الداخل أو الخارج مقصوداً به الترك بالعرض لأن الترك يحصل فيه دون قصد وما كان دون قصد نقول انه بالعرض كما في الطبيعيات ك ٢ ب ٥ ومن ذلك يتضح ان في خطيئة الترك حينئذ فعلاً مصاحباً أو سابقاً لكن نسبته إليها عرضية والحكم على الأشياء يجب أن يكون باعتبار ما بالذات لا باعتبار ما بالعرض. فالأصح إذن أن يُقال إنَّ بعض الخطايا يجوز أن لا يكون فيها شيءٌ من الفعل والا لكانت الأفعال والأسباب المكتتفة الخطيئة من خارج ترجع إلى ماهية الخطايا الأخر الفعلية

إذا أُجيب على الأول بأن الخير يقتضي أكثر ما يقتضيه الشر لأن الخير يحصل عن علةٍ كاملة بتمامها والشر يحصل عن النقوص الجزئية كما قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤. ولذلك تحصل الخطيئة اما عن فعل الإنسان ما لا ينبغي أو عن عدم فعله ما ينبغي لكن استحقاق الثواب لا يحصل ما لم يفعل الإنسان ما ينبغي مختاراً ولذلك يستحيل حصول استحقاق الثواب دون فعل ويجوز حصول الخطيئة دون فعل

وعلى الثاني بأن شيئاً يقال له إراديٌّ ليس لوقوع فعل الإرادة عليه فقط بل لأن في قدرتنا فعله أو عدم فعله كما في الخلقيات ك ٣ ب ٥ وعلى هذا يجوز أن يقال لعدم الإرادة إراديٌّ من حيث ان في قدرة الإنسان أن يريد وأن لا يريد

وعلى الثالث بأن خطيئة الترك مضادة للوصية الإيجابية التي هي مُلزِمة دائماً لكن ليس بالقياس إلى كل زمان ولذلك فإنما يخطأ من يترك الفعل في الزمان المعين من الوصية الإيجابية



### الفصلُ السادسُ

في أن حد الخطيئة بأنها قولٌ أو فعلٌ أو اشتهاؤٌ منافٍ للشريعة الأزلية  
هل هو صحيحٌ

يُنخِطَى إلى السادس بأن يقال: يظهر أن حد الخطيئة بأنها قولٌ أو فعلٌ أو اشتهاؤٌ منافٍ  
للشريعة الأزلية كما قال اوغسطينوس في رده على فوسطوس ك ٢٢ ب ٢٧ ليس صحيحاً لأن القول  
أو الفعل أو الاشتهاؤ يدل على فعلٍ وليس كل خطيئةٍ تدل على فعلٍ كما مرَّ في الفصل الأنف. فإذا  
ليس يدخل في هذا الحد كل خطيئة

٢ وأيضاً قال اوغسطينوس في كتاب النفسين ب ١١ «الخطيئة إرادة امسك أو إدراك ما  
تحظره العدالة» والإرادة مندرجة تحت الشهوة باعتبار اطلاق الشهوة بالفساحة على كل شوقٍ فيكفي  
القول إذن بأن الخطيئة اشتهاؤٌ منافٍ للشريعة الأزلية دون زيادة القول أو الفعل

٣ وأيضاً يظهر أن الخطيئة قائمة حقيقةً بالاعراض عن الغاية لأن الخير والشرّ يعتبران  
خصوصاً من جهة الغاية كما يظهر مما مرَّ في مب ١٨ ف ٦ ومن ثمة عرّف اوغسطينوس  
الخطيئة بالنسبة إلى الغاية بقوله في الاختيار ك ١ ب ١١ «ليس الخطأ شيئاً سوى الاعراض عن  
الأمر الأبدية والاقبال على الأمور الزمنية» وقال في كتاب ٨٣ مب ٣٠ «ان فساد الإنسان قائمٌ  
كله باستعمال ما يجب التمتع به والتمتع بما يجب استعماله» وليس في الحد المتقدم ذكرٌ للاعراض  
عن الغاية المقتضاة. فهو إذن غير جامع

٤ وأيضاً إنما يقال لشيءٍ انه منهى عنه لمنافاته الشريعة. وليست جميع الخطايا إنما هي  
شروءٌ لكونها منهياً عنها بل بعضها إنما هي منهى عنها لكونها شروءاً. فلم يجب إذاً أخذ منافاة  
شريعة الله في حد الخطيئة مطلقاً

٥ وأيضاً ان المراد بالخطيئة فعلٌ إنسانيّ قبيح كما يظهر مما مرّ في ف ١ ومب ٢١ ف ١. وشر الإنسان قائمٌ بالمنافاة للعقل كما قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤. فكان الأولى إذن أن يُقال إنَّ الخطيئة منافية للعقل لا للشريعة الأزلية لكن يكفي في معارضة ذلك نص اوغسطينوس

والجواب أن يقال ليست الخطيئة شيئاً سوى فعلٍ إنسانيّ قبيح كما يظهر مما تقدم قريباً. وإنما يكون فعلٌ إنسانياً من حيث هو إراديٌّ كما يتضح مما مرّ في مب ١ ف ١ أي بمعنى كونه صادراً عن الإرادة كفعل الإرادة والانتخاب أو مأموراً به من الإرادة كأفعال التكلم والعمل الخارجة. وإنما يكون الفعل الإنساني قبيحاً من حيث يخرج عن الحد المقدر له وتقدير كل شيءٍ يعتبر بالقياس إلى قاعدةٍ إذا خرج عنها خرج عن الحد المقدر له. وللإرادة الإنسانية قاعدتان احدهما قريبة ومجانسة وهي العقل الإنساني والأخرى هي القاعدة الأولى وهي الشريعة الأزلية التي كانما هي عقل الله ولذلك وضع اوغسطينوس في حد الخطيئة أمرين احدهما من قبيل جوهر الفعل الإنساني وهو كالجزة المادي في الخطيئة وذلك بقوله «قولٌ أو فعلٌ أو اشتهاؤٌ» والآخر من قبيل حقيقة الشر وهو كالجزة الصوري في الخطيئة وذلك بقوله «منافٍ للشريعة الأزلية»

إذاً أُجيب على الأول بأن الإيجاب والسلب يرجعان إلى جنسٍ واحدٍ كرجوع المولود والغير المولود في الأقانيم الإلهية إلى الإضافة كما قال اوغسطينوس في الثالث ك ٥ ب ٦ و ٧ ولذلك يجب اعتبار القول وعدم القول والفعل وعدم الفعل من قبيلٍ واحدٍ

وعلى الثاني بأن العلة الأولى للخطيئة هي الإرادة الأمرة بجميع الأفعال

الإرادية التي هي وحدها محل الخطيئة ولذلك حدَّ اوغسطينوس الخطيئة في بعض المواضع بالإرادة وحدها إلا أنه لما كانت الأفعال الخارجة أيضاً ترجع إلى جوهر الخطيئة متى كانت قبيحةً في نفسها كما مرَّ في مب ٢٠ ف ١ و ٢ و ٣ وجب أن يؤخذ أيضاً في حد الخطيئة شيء يرجع إلى الأفعال الخارجة

وعلى الثالث بأن الشريعة الأزلية تسوق الإنسان أولاً وبالذات إلى الغاية وتجعله بالتبعية أن يحسن انتخاب الوسائل المؤدية إلى الغاية ومن ثمة ففي قوله «منافٍ للشريعة الأزلية» إيحاءً إلى الاعراض عن الغاية وإلى سائر أنواع الخلل

وعلى الرابع بأن ما يقال من أنه ليس كل خطيئة شرّاً لكونها منهيّاً عنها إنما يراد به النهي الحاصل بالشريعة الموضوعية. أما إذا أريد به نهى الشريعة الطبيعية المندرجة أولاً تحت الشريعة الأزلية وثانياً في قوة العقل الإنساني الحاكمة الطبيعية فكل خطيئة إنما هي شرٌّ لكونها منهيّاً عنها لأنها من طريق كونها خارجة عن حد الترتيب تنافي الشريعة الطبيعية

وعلى الخامس بأن الخطيئة ينظر إليها اللاهوتي خصوصاً من حيث هي إهانة لله الفيلسوف الخلفي من حيث منافاتها للعقل ولذلك رأى اوغسطينوس الأليق به أن يأخذ في حد الخطيئة المنافاة للشريعة الأزلية لا المنافاة للعقل ولا سيما لانا نأخذ بالشريعة الأزلية في كثير مما يفوق العقل الإنساني كالأمور الإيمانية



## المبحث الثاني والسبعون

### في تمايز الخطايا - وفيه تسعة فصول

ثم ينبغي النظر في تمايز الخطايا أو الرذائل والبحث في ذلك يدور عن تسع مسائل . ١ في أنّ تمايز الخطايا النوعي هل يكون باعتبار موضوعاتها . ٢ في تمايز الخطايا الروحية والجسدية . ٣ في أنّ تمايزها النوعي هل يكون باعتبار عنها . ٤ هل يكون باعتبار من يُخطأ إليه . ٥ هل يكون باعتبار اختلاف الذنب . ٦ هل يكون باعتبار الترك والفعل . ٧ هل يكون باعتبار الاختلاف في طريقة وقوع الخطيئة . ٨ هل يكون باعتبار الافراط والتفريط . ٩ هل يكون باعتبار اختلاف الظروف

## الفصل الأول

### في أنّ الخطايا هل تتغير بالنوع باعتبار موضوعاتها

يُنخِطُ إلى الأول بأن يقال: يظهر أنّ الخطايا لا تتغير بالنوع باعتبار موضوعاتها لأن الأفعال الإنسانية إنما يقال لها بالخصوص حسنة أو قبيحة بالقياس إلى الغاية كما سلف بيانه في مب ١٨ ف ٦. ولأن الخطيئة ليست سوى فعلٍ إنساني قبيحٍ كما مرّ في مب ٢١ ف ١ وفي المبحث الآنف ف ١ يظهر أنّ تمايز الخطايا النوعي يجب أن يكون باعتبار الغايات لا باعتبار الموضوعات

٢ وأيضاً ان الشر لكونه عدماً يتمايز نوعاً بحسب اختلاف النوع في ما يقابله والخطيئة شرٌّ في جنس الأفعال الإنسانية. فالخطايا إذن تتمايز نوعاً بحسب ما يقابلها لا بحسب موضوعاتها

٣ وأيضاً لو كانت الخطايا تتغير بالنوع بحسب الموضوعات لاستحال تعلق خطيئة واحدةٍ بالنوع بموضوعات مختلفة. وهذا جائزٌ في بعض الخطايا فان الكبرياء تتعلق بالروحانيات وبالجسمانيات كما قال غريغوريوس في أدبياته ك ٣٤ ب ٢٣ والبخل يتعلق بأجناسٍ من الأشياء مختلفة. فالخطايا إذن لا تتمايز

نوعاً بحسب موضوعاتها

لكن يعارض ذلك ان الخطيئة هي قولٌ أو فعلٌ أو اشتهاؤٌ منافٍ لشريعة الله. والأقوال والأفعال والاشتهاتات تتمايز نوعاً بحسب اختلاف موضوعاتها لأن الأفعال تتمايز بالموضوعات كما مرَّ في مب ١٨ ف ٥ وق ١ مب ٧٧ ف ٣. فإذا كذلك الخطايا تتمايز نوعاً بحسب موضوعاتها

والجواب أن يُقال إنَّ حقيقة الخطيئة تقتضي أمرين كما مرَّ في المبحث الآنف ف ٦ وهما الفعل الإرادي وخروجه عن حد الترتيب الذي يحصل بمخالفة شريعة الله ولأحدهما نسبة ذاتية إلى الخاطئ الذي يقصد احداث فعلٍ إرادي معين في مادة معينة وللآخر وهو خروج الفعل عن حد الترتيب نسبة عرضية إلى قصد الخاطئ إذ ليس يفعل أحدٌ بقصد الشر كما قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤. ومعلومٌ ان كل شيءٍ تحصل له حقيقته النوعية مما بالذات لا مما بالعرض لأن ما بالعرض خارجٌ عن حقيقة النوع. ولذلك فالخطايا تتمايز بالنوع من جهة الأفعال الإرادية لا من جهة ما في الخطيئة من عدم الترتيب والأفعال الإرادية تتمايز بالنوع بحسب الموضوعات كما مرَّ بيانه في مب ١٨ ف ٥ فيلزم إذن ان الخطايا تتمايز حقيقةً بالنوع باعتبار موضوعاتها

إذاً أُجيب على الأول بأن الغاية تتضمن أصالة حقيقة الخير فكان لها إلى فعل الإرادة الذي هو الأول في كل خطيئة نسبة الموضوع وعلى هذا فتغاير الخطايا بحسب الموضوعات أو بحسب الغايات يرجع إلى واحدٍ

وعلى الثاني بأن الخطيئة ليست عدماً صرفاً بل هي فعلٌ خالٍ عن الترتيب الواجب ولهذا فالخطايا تتمايز نوعاً بحسب موضوعات الأفعال لا بحسب ما يقابلها . على أنه لو قيل أيضاً بتمايزها بحسب الفضائل المقابلة لها لكان ذلك من قبيل التمايز بالموضوعات لأن الفضائل إنما تتمايز نوعاً بحسب موضوعاتها كما

مرّ في مب ٦ ف ٥

وعلى الثالث بأنه ليس يتمتع أن يكون في الأشياء المختلفة المتغيرة بالنوع أو بالجنس حقيقة واحدة صورية للموضوع منها تستمد الخطيئة نوعيتها وعلى هذا النحو تلتبس الكبرياء الترفع في أشياء مختلفة ويلتبس البخل الزيادة في ما يصلح لمنفعة الإنسان

### الفصل الثاني

في أنه هل يصح التمييز بين خطايا روحية وخطايا جسدية

يُتَخَطَّى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أنه لا يصح أن يجعل تمييزاً بين خطايا روحية وخطايا جسدية فقد قال الرسول في غلا ٥ «وأعمال الجسد واضحة وهي الزنى والنجاسة والعهر وعبادة الأوثان والسحر» الآية وهذا يظهر منه ان جميع أجناس الخطايا هي أعمال الجسد. والمراد بالخطايا الجسدية أعمال الجسد. فإذاً ليس ينبغي أن يُمَيِّز بين خطايا جسدية وخطايا روحية

٢ وأيضاً كل من يخطأ فهو يسلك بحسب الجسد كقوله في رو ٨ : ١٣ «ان عشتم بحسب الجسد تموتون واما ان اتمم بالروح أعمال الجسد فتحيون» والعيشة أو السلوك بحسب الجسد ترجع في ما يظهر إلى حقيقة الخطيئة الجسدية فإذاً جميع الخطايا جسدية. فلا ينبغي من ثمة التمييز بين خطايا جسدية وخطايا روحية

٣ وأيضاً ان جزء النفس الأعلى وهو الذهن والعقل يقال له روح كقوله في افسس ٤ : ٢٣ «تتجددون بروح ذهنكم» حيث اطلق الروح على العقل كما قال الشارح. وكل خطيئة تُفَعَّل بحسب الجسد فانها تصدر عن العقل بالرضى لأن الرضى بفعل الخطيئة إلى العقل الأعلى كما سيأتي في مب ٧٤ ف ٧. فإذاً الخطايا الجسدية والروحية واحدة فلا ينبغي أن تجعل متميزة

٤ وأيضاً لو كانت بعض الخطايا جسدية على الخصوص لوجب في ما يظهر أن يحمل ذلك بالأخص على تلك الخطايا التي يخطأ بها الإنسان إلى جسده. وقد قال الرسول في ١ كور ٦: ١٨ «كل خطيئة يفعلها الإنسان هي في خارج الجسد أما الزاني فإنه يجرم إلى جسده» فيلزم كون الزنى وحده خطيئة جسدية مع أن الرسول ذكر البخل أيضاً في جملة الخطايا الجسدية كما في افسس ٥: ٣

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في أدبياته ك ٣١ ب ٤٥ «من أمهات الرذائل السبع خمس روحية واثنان جسديتان»

والجواب أن يُقال إنَّ الخطايا تستفيد نوعيتها من الموضوعات كما تقدم في الفصل الأنف. وكل خطيئة فهي قائمة باشتهاء خيرٍ متغير يُخرَج في اشتهاؤه عن حد الترتيب وهكذا متى أدرك يلتذ به صاحبه دون ترتيبٍ. واللذة لذتان كما يتضح مما مرَّ في مب ٣١ ف ٣ احدهما حيوانية وهي التي تتقضي في مجرد تصور شيءٍ يحصل على حسب المُبتَغَى وهذه يجوز أن يقال لها أيضاً روحانية كما إذا التذُّ ملتذُّ بمدح الناس له أو نحو ذلك والثانية جسمانية أو طبيعية وهي التي تتم في اللمس الجسماني وهذه يجوز أن يقال لها أيضاً جسدية. فالخطايا التي تتم في اللذة الروحانية يقال لها خطايا روحية والتي تتم في اللذة الجسدية يقال لها خطايا جسدية كالشره الذي يتم في لذة المأكل والفجور الذي يتم في لذة المنكح وعليه قول الرسول في ٢ كور ٧: ١ «فلنظهر أنفسنا من كل دنس الجسد والروح»

إذا أُجيب على الأول بأن تلك الرذائل يقال لها أعمال الجسد «ليس لأنها تتم في لذة الجسد بل المراد بالجسد هناك الإنسان الذي متى عاش بحسب نفسه يقال انه عاش بحسب الجسد» كما قال الشارح هناك وكما قال اوغسطينوس أيضاً في مدينة الله ك ٤ ب ٢ و ٣. والوجه في ذلك ان كل نقص في العقل

الإنساني ناشئ في مبدئه على نحو ما عن الحس الجسدي

وبذلك أيضاً يتضح الجواب على الثاني

وعلى الثالث بأن في الخطايا الجسدية أيضاً فعلاً روحياً وهو فعل العقل الا أن غاية هذه الخطايا التي منها تأخذ تسميتها هي لذة الجسد

وعلى الرابع بأن النفس تخدم الجسد في خطيئة الزنى على وجه مخصوص بحيث لا يسوغ للإنسان في تلك الدقيقة أن يتفكر في شيء آخر كما قال الشارح هناك وأما لذة الشره فهي وان كانت جسدية لكنها لا تستغرق العقل إلى هذا الحد . أو يُقال إنَّ في هذه الخطيئة أيضاً اهانةً للجسد لتدنسه بها تدنساً خارجاً عن حد الترتيب ولهذا يقال بالخصوص ان الإنسان يجرم بهذه الخطيئة وحدها إلى جسده . وأما البخل المذكور في جملة الخطايا الجسدية فالمراد به الفسق وهو غصب الغير امراته ظلماً . أو يُقال إنَّ ما يلتذ به البخيل أمرٌ جسماني وبهذا الاعتبار يجعل في جملة الخطايا الجسدية وأما اللذة نفسها فليست إلى الجسد بل إلى الروح ولهذا كانت خطيئةً روحيةً عند غريغوريوس

### الفصل الثالث

في أنَّ الخطايا هل تمتاز بالنوع بحسب عللها

يُنخِطُ إلى الثالث بأن يقال: يظهر أنَّ الخطايا تمتاز بالنوع بحسب عللها لأن الشيء يستفيد نوعيته مما يستفيد منه وجوده. والخطايا تستفيد وجودها من عللها فمنها إذن تستفيد نوعيتها أيضاً. فهي إذن تتغاير بالنوع بتغاير عللها

٢ وأيضاً يظهر أنَّ العلة المادية أقل تعلقاً بالنوعية من العلة الأخرى. والموضوع في الخطيئة بمنزلة العلة المادية. فإذاً لما كانت الخطايا تمتاز بالنوع بحسب موضوعاتها كان تمايزها النوعي بحسب عللها الأخرى أولى في ما يظهر

٣ وأيضاً ان اوغسطينوس كتب على قوله في مز ٧٩: ١٧ «قد احترقت



بالنار وانقلبت» ما نصه «كل خطيئة فهي اما عن خوفٍ مذلٍ على خلاف ما ينبغي واما عن حبٍ مهيجٍ على خلاف ما ينبغي» وقيل في ١ يو ٢: ١٦ «كل ما في العالم هو شهوة الجسد أو شهوة العين أو فخر الحياة» وإنما يقال لشيءٍ انه في العالم بسبب الخطيئة من حيث انه يراد بالعالم محبو العالم كما قال اوغسطينوس في تفسير يوحنا ٢١: ٢ وقد فصل غريغوريوس أيضاً في أدبياته ك ٣١ ب ٤٥ جميع الخطايا بحسب أمهات الرذائل السبع. وجميع هذه التفصيلات يُنظر فيها إلى علل الخطايا. فيظهر إذن ان الخطايا تتغير نوعاً بتغير العلل

لكن يعارض ذلك ان هذا يلزم عنه كون جميع الخطايا واحدة بالنوع لأن لها علةً واحدة فقد قيل في سي ١٠: ١٥ «الكبرياء أول كل خطيئة» وفي ١ تيمو ٦: ١٠ «ان حب المال أصل كل شر» ولا يخفى ان للخطايا أنواعاً مختلفة. فهي إذن لا تتمايز بالنوع بحسب اختلاف عللها

والجواب أن يقال لما كانت أجناس العلل أربعة كان يختلف وجه الاسناد إليها باختلاف المسندات فان العلة الصورية والعلة المادية تتعلقان حقيقةً بجوهر الشيء ولهذا كانت الجواهر تتمايز نوعاً وجنساً باعتبار الصورة والمادة. والعلة الفاعلة والعلة الغائية تتعلقان مباشرة بالحركة والفعل ولهذا كانت الحركات والأفعال تتمايز نوعاً بحسب هاتين العلتين لكن على أنحاءٍ مختلفة لأن المبادئ الفعلية الطبيعية محدودة دائماً إلى أفعالٍ معينةٍ ولهذا كان اختلاف الأنواع في الأفعال الطبيعية يعتبر لا بحسب الموضوعات التي هي الغايات أو المنتهيات فقط بل بحسب المبادئ الفعلية أيضاً كتمايز التسخين والتبريد بالنوع بحسب الحار والبارد. وأما المبادئ الفعلية في الأفعال الإرادية كأفعال الخطايا فليست محدودة بالضرورة إلى واحدٍ فيجوز ان يصدر عن مبدأٍ فعلي واحدٍ أو محركٍ واحدٍ أنواعٌ مختلفة من الخطايا كما يجوز أن يصدر عن الخوف المذل على خلاف

ما ينبغي ارتكاب الإنسان السرقة أو القتل وخذلانته القطيع الموكول إليه وهذه الأمور بعينها يجوز صدورها عن الحب وبذلك يتضح ان الخطايا لا تتغاير بالنوع بحسب اختلاف العلل المؤثرة أو المحركة بل بحسب اختلاف العلة الغائية فقط. والغاية هي موضوع الإرادة فقد أوضحنا في مب ١ ف ٣ ان الأفعال الإنسانية تستفيد حقيقتها النوعية من الغاية

إذا أُجيب على الأول بأن المبادئ الفعلية في الأفعال الإرادية ليست محدودةً إلى واحدٍ فلا تكفي لإصدار الأفعال الإنسانية ما لم تترجح الإرادة إلى واحدٍ بقصد الغاية كما يتضح مما قاله الفيلسوف في الإلهيات ك ٩ ولذلك كان وجود الخطيئة ونوعيتها يستكملان بالغاية

وعلى الثاني بأن الموضوعات إذا اعتبرت بالقياس إلى الأفعال الخارجة كان لها اعتبار المادة التي يقع عليها الفعل وأما إذا اعتبرت بالقياس إلى فعل الإرادة الداخل فلها اعتبار الغايات وبهذا الاعتبار تفيد الفعل حقيقته النوعية وان كان لها أيضاً باعتبار كونها مادة يقع عليها الفعل اعتبار المنتهيات التي بها تتنوع الحركات كما في الطبيعيات ك ٥ وفي الخلقيات ك ١٠. على أن منتهيات الحركة أيضاً إنما تفيد الحركات الحقيقية النوعية باعتبار تضمنها حقيقة الغاية

وعلى الثالث بأن تفصيل الخطايا على تلك الأوجه لا يُقصد به التفرقة بينها في النوع بل بيان عللها المختلفة

#### الفصل الرابع

في أن قسمة الخطيئة إلى خطيئة إلى الله وإلى فاعلها وإلى القريب هل هي صحيحة يُتخطى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن قسمة الخطيئة إلى خطيئة إلى الله وإلى فاعلها وإلى القريب قسمة فاسدة لأن ما كان مشتركاً في كل خطيئة لا ينبغي أن يُجعل قسماً من أقسام الخطيئة. والخطايا كلها مشتركة في كونها ضد الله فقد

قيل في حد الخطيئة انها منافية لشريعة الله كما مرّ في المبحث الآنف ف ٦ فلا ينبغي إذن جعل الخطيئة إلى الله قسماً من أقسام الخطايا

٢ وأيضاً كل قسمة فيجب أن تُجعل بالمتقابلات. وهذه الأجناس الثلاثة للخطايا ليست متقابلة لأن كل من يخطأ إلى القريب يخطأ أيضاً إلى نفسه وإلى الله. فإذا ليست قسمة الخطيئة إلى هذه الأقسام الثلاثة صحيحة

٣ وأيضاً ان الأمور الخارجية لا تفيد النوعية. والله والقريب خارجان عنا. فالخطايا إذن لا تتمايز نوعاً بهذه الثلاثة. فقسمة الخطيئة إذن إلى هذه الثلاثة فاسدة

لكن يعارض ذلك قول ايسيدوروس في كتاب الأخير الأعظم عند تفصيله الخطايا «يقال ان الإنسان يخطأ إلى نفسه وإلى الله وإلى القريب»

والجواب أن يُقال إنَّ الخطيئة فعلٌ غير مرتب كما مرّ في المبحث الآنف ف ١ والترتيب يجب أن يكون في الإنسان على ثلاثة أنواع الأول بالقياس إلى نظام العقل من حيث يجب أن تكون جميع أفعالنا وانفعالاتنا متقدرة بنظام العقل. والثاني بالقياس إلى نظام الشريعة الإلهية التي يجب على الإنسان أن يسلك بحسبها في كل أمرٍ فلو كان الإنسان حيواناً معتزلاً بالطبع لكفاه هذان النوعان من الترتيب إلا انه لما كان حيواناً سياسياً ومدنياً بالطبع كما في السياسة ك ١ وجب أن يكون ثمة ترتيبٌ ثالث يتعلق بما يجب على الإنسان لغيره من الناس الذين يجب أن يعيش معهم . والأول من هذه الترتيبات يتضمن الثاني وزيادة لأن كل ما يندرج تحت ترتيب العقل يندرج تحت ترتيب الله لكن من الأشياء ما يندرج تحت ترتيب الله وهو فوق العقل الإنساني كالأمر التي ترجع إلى الايمان والتي تجب لله وحده فمن يخطأ في هذه الأمور يقال انه يخطأ إلى الله كالمبتدع ومنتهك الأقداس والمجدف. وكذلك الترتيب الثاني يتضمن الثالث

وزيادة لأن كل ما يجب علينا للقريب يجب أن نسلك فيه على حسب نظام العقل ومن الأمور ما نتبع فيه العقل بالنسبة إلى أنفسنا فقط لا بالنسبة إلى القريب فمن يخطأ في هذه يقال انه يخطأ إلى نفسه كما يظهر في الشره والفاجر والمبذر . ومتى خطئ الإنسان في ما يجب عليه للقريب يقال انه يخطأ إلى القريب كما يظهر في السارق والقاتل . والأمور التي تجب على الإنسان لله وللقريب ولنفسه مختلفة . ومن ثمه كان تفصيل الخطايا هذا بحسب الموضوعات التي بها تتغير أنواع الخطايا فيكون في الحقيقة باعتبار أنواعها المختلفة لأن الفضائل التي تقابلها الخطايا أيضاً تتمايز نوعاً بهذا الفرق إذ لا يخفى أن الفضائل اللاهوتية تتعلق بالله والعفة والشجاعة تتعلقان بصاحبهما والعدالة تتعلق بالقريب

إذاً أُجيب على الأول بأن الخطأ إلى الله مشترك في كل خطيئة باعتبار أن الترتيب المتعلق بالله يتضمن كل ترتيب إنساني وأما باعتبار أن ترتيب الله يفوق الترتيبين الآخرين فالخطيئة إلى الله جنسٌ مخصوصٌ من الخطيئة

وعلى الثاني بأنه متى كانت الأشياء التي يتضمن أحدها الآخر متميزة وجب أن يكون التمايز حاصلًا لا باعتبار تضمن أحدها الآخر بل باعتبار مجاوزة أحدها للآخر كما هو ظاهر في قسمة الأعداد والاشكال فان المثلث الزوايا لا يجعل قسيماً للمربع الزوايا من حيث يندرج فيه بل من حيث ينقص عنه وكذا الحال في الثلاثي والرباعي

وعلى الثالث بأن الله والقريب وان كانا خارجين عن الخاطئ ليسا مع ذلك أجنبين عن فعل الخطيئة بل نسبتها إليه نسبة موضوعين خاصين له

## الفصل الخامس

في أن قسمة الخطايا من جهة الذنب هل تُحدّث تغييراً في النوع

يُتخطى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أنّ قسمة الخطايا من جهة الذنب كقسمتها مثلاً إلى عرضية ومميّنة تُحدّث تغييراً في النوع لأن الأشياء التي بينها فرق غير متناه لا يجوز أن تكون واحدةً بالنوع ولا واحدةً بالجنس أيضاً. وبين الخطيئة العرضية والخطيئة المميّنة فرق غير متناه لأن العرضية تستوجب عقاباً زمنياً والمميّنة تستوجب عقاباً أبدياً ومقدار العقاب على حسب مقدار الذنب كقوله في تث ٢٥: ٢ «على قدر ذنبه يكون مقدار جلداته» فإذا ليس بين الخطيئة العرضية والخطيئة المميّنة وحدة جنسٍ فضلاً عن وحدة النوع

٢ وأيضاً ان بعض الخطايا مميّنة من جنسها كالقتل والفسق وبعضها عرضية من جنسها كالكمة البطالة والضحك الفضولي. فإذا الخطيئة العرضية والخطيئة المميّنة متغايرتان بالنوع

٣ وأيضاً ان نسبة الخطيئة إلى العقاب كنسبة الفعل الصالح إلى الثواب. والثواب هو غاية الفعل الصالح فالعقاب إذن غاية الخطيئة. والخطايا تتمايز بالنوع من جهة الغايات كما مرّ في ف ٣ فهي إذن تتمايز أيضاً بالنوع من جهة استحقاق العقاب

لكن يعارض ذلك ان الأشياء المقومة للنوع متقدمة كالفضول النوعية. والعقاب متأخر عن الذنب لكونه معلولاً له. فالخطايا إذن لا تتمايز بالنوع من جهة الذنب

والجواب أن يُقال إنّ الأشياء المتغايرة بالنوع يوجد فيها فصلان أحدهما مقومٌ لتغاير النوع وهذا لا يوجد أصلاً إلا في الأنواع المختلفة كالناطق والغير

الناطق والمنتفس والغير المنتفس والثاني لازم عن اختلاف النوع وهذا الفصل وان كان في بعض الأشياء لازماً عن اختلاف النوع إلا انه يجوز أن يوجد في غيرها في نوعٍ واحدٍ بعينه كالأبيض والأسود فانهما لازمان عن اختلاف النوع في الغراب والبجع إلا أنه يجوز وجود هذا الفصل في نوع الإنسان الواحد. إذا تقرر ذلك وجب أن يُقال إنَّ فصل الخطيئة العرضية والمميتة أو أي فصلٍ آخر يؤخذ من جهة الذنب لا يجوز أن يكون فصلاً مقوماً لاختلاف النوع لأن ما بالعرض لا يتقوم به نوعٌ أصلاً وما كان خارجاً عن قصد الفاعل فهو بالعرض كما في الطبيعيات ك ٢. ومعلوم ان العقاب خارجٌ عن قصد الخاطيء فنسبته إلى الخطيئة عرضية من جهة الخاطيء. إلا ان له نسبةً إلى الخطيئة من الخارج أي من جهة عدالة القاضي الذي يقضي بعقوبات مختلفة باختلاف أحوال الخطايا ولذلك فالفصل الذي من جهة استحقاق العقاب يجوز أن يلزم عن اختلاف نوع الخطايا لكنه ليس يتقوم به اختلاف النوع. وفصل الخطيئة العرضية والمميتة لازم عن اختلاف عدم الترتيب الذي به تتم حقيقة الخطيئة فان عدم الترتيب على ضربين احدهما يحصل بنقض مبدأ الترتيب والثاني ما يسلم معه مبدأ الترتيب ولكنه يقع في ما يلي المبدأ كما أن عدم ترتيب المزاج الحاصل في جسم الحيوان قد يتصل إلى نقض المبدأ الحيوي فيحصل الموت وقد لا يكون في مبدأ الحيوية بل في بعض الأخلاط فيحصل المرض. ومبدأ كل ترتيب في الأمور الخلقية هو الغاية القصوى التي هي في العمليات بمثابة المبدأ البين بنفسه في النظريات كما في الخلقيات ك ٧ ب ٨ ولذلك متى فسد ترتيب النفس بالخطيئة إلى حد أن اعرضت عن الغاية القصوى أي عن الله الذي نتصل به بالمحبة فتلك هي الخطيئة المميتة ومتى حصل فساداً في الترتيب دون أن يبلغ إلى الاعراض عن الله فتلك هي الخطيئة العرضية لأنه كما أن فساد الموت في

الجسمانيات الذي يحصل بنقض مبدأ الحيوية لا يمكن دفعة بقوة الطبيعة واما فساد المرض فيمكن دفعه بسبب سلامة مبدأ الحيوية كذلك الأمر في ما يختص بالنفس لأن الأمور النظرية من يخطئ فيها في المبادئ يتعذر اقتناعه ومن يخطئ في غير المبادئ يمكن هدايته إلى الصواب بالمبادئ. وكذا الشأن في العمليات فان من يعرض بالخطيئة عن الغاية القصوى فطبيعة هذه الخطيئة تقتضي أن لا تقال عثرته ولهذا يقال انه يخطأ خطأ مميتاً ويستوجب عقاباً أبدياً ومن يخطأ دون أن يعرض عن الله فحقيقة هذه الخطيئة تقتضي جواز دفع هذا الفساد لسلامة المبدأ ولهذا يقال انه يخطأ خطأ عرضياً أي لأنه لا يستوجب بخطيئة هذه عقاباً أبدياً

إذاً أجيب على الأول بأن بين الخطيئة العرضية والخطيئة المميتة فرقاً غير متناه من جهة الاعراض لا من جهة الاقبال الذي به تتوجه الخطيئة إلى الموضوع ومن ذلك تستفيد نوعيتها فلا يمتنع إذن ان يوجد في نوع واحد بعينه خطيئة مميتة وخطيئة عرضية كما أن الحركة الأولى في جنس الفسق خطيئة عرضية والكلمة البطالة التي هي في الغالب عرضية يجوز أن تكون أيضاً مميتة

وعلى الثاني بأن كون بعض الخطايا مميتة من جنسها وبعضها عرضية من جنسها يلزم عنه أن هذا الفصل مترتب على تباين الخطايا النوعي لا سبب له. وهو يجوز وجوده أيضاً في الأشياء المتحدة بالنوع كما مرّ قريباً

وعلى الثالث بأن الثواب مقصود من مستحقه أو ذي العمل الصالح وأما العقاب فليس مقصوداً من الخاطئ بل بالأحرى مضافاً لإرادته فليس حكمهما واحداً

## الفصل السادس

في أن خطيئة الفعل وخطيئة الترك هل هما متغايرتان بالنوع

يُنْتَخِطُ إِلَى السَّادِسِ بِأَنْ يُقَالَ: يَظْهَرُ أَنَّ خَطِيئَةَ الْفِعْلِ وَخَطِيئَةَ التَّرْكِ مَتَغَايِرَتَانِ بِالنَّوْعِ فَانِ الزَّلَّةُ جُعِلَتْ قَسِيمَةً لِلْخَطِيئَةِ فِي أَفْسَسِ ٢: ١ حَيْثُ قِيلَ «حِينَ كُنْتُمْ أَمْوَاتًا بَزَلَاتِكُمْ وَخَطَايَاكُمْ» وَقَدْ كَتَبَ عَلَيْهِ الشَّارِحُ «بِالزَّلَاتِ أَيِ بَتَرَكَ مَا يُؤَمَّرُ بِهِ وَبِالْخَطَايَا أَيِ بِفَعَلَ مَا يُنْهَى عَنْهُ» وَهُوَ صَرِيحٌ بِأَنَّ الْمُرَادَ بِالزَّلَّةِ خَطِيئَةَ التَّرْكِ وَبِالْخَطِيئَةِ خَطِيئَةَ الْفِعْلِ فَهُمَا إِذْنِ مَتَغَايِرَانِ بِالنَّوْعِ لِأَنَّ كُلًّا مِنْهُمَا قَسِيمٌ لِلْآخَرِ عَلَى حَدِّ النَّوْعَيْنِ الْمُخْتَلِفَيْنِ

٢ وَأَيْضًا مِنَ الصِّفَاتِ الذَّاتِيَةِ لِلْخَطِيئَةِ كَوْنُهَا مُنَافِيَةٌ لِشَرِيعَةِ اللَّهِ لِأَنَّ ذَلِكَ مَأْخُودٌ فِي حُدُودِهَا كَمَا يَتَّضِحُ مِمَّا مَرَّ فِي الْمُبْحَثِ الْآنْفِ ف ٦. وَشَرِيعَةُ اللَّهِ مُشْتَمِلَةٌ عَلَى وَصَايَا مَتَغَايِرَةٍ بَعْضُهَا إِيجَابِيٌّ يَضَاهُ خَطِيئَةَ التَّرْكِ وَبَعْضُهَا سَلْبِيٌّ يَضَاهُ خَطِيئَةَ الْفِعْلِ. فَإِذَا خَطِيئَةُ التَّرْكِ وَخَطِيئَةُ الْفِعْلِ مَتَغَايِرَتَانِ بِالنَّوْعِ

٣ وَأَيْضًا أَنَّ التَّرْكَ وَالْفِعْلَ يَتَغَايِرَانِ تَغَايِرَ الْإِيجَابِ وَالسَّلْبِ. وَيَمْتَنِعُ كَوْنُ الْإِيجَابِ وَالسَّلْبِ مِنْ نَوْعٍ وَاحِدٍ فَانِ السَّلْبُ لَيْسَ لَهُ نَوْعٌ لِأَنَّ الَّلَامُوجُودَ لَيْسَ لَهُ أَنْوَاعٌ وَلَا فِصُولٌ كَمَا قَالَ الْفِيلَسُوفُ فِي الطَّبِيعِيَّاتِ ك ٤. فَيَمْتَنِعُ إِذْنِ اتِّحَادُ التَّرْكِ وَالْفِعْلِ بِالنَّوْعِ

لَكِنْ يِعَارِضُ ذَلِكَ أَنَّ التَّرْكَ وَالْفِعْلَ يَجْتَمِعَانِ فِي نَوْعٍ وَاحِدٍ مِنَ الْخَطِيئَةِ فَانِ الْبَخِيلُ يَسْلُبُ مَا لِلغَيْرِ وَهَذِهِ خَطِيئَةُ الْفِعْلِ وَلَا يُعْطِي مَا يَجِبُ عَلَيْهِ لِغَيْرِهِ وَهَذِهِ خَطِيئَةُ التَّرْكِ. فَإِذَا لَيْسَ التَّرْكَ وَالْفِعْلَ مَتَغَايِرَيْنِ بِالنَّوْعِ

وَالْجَوَابُ أَنَّ يُقَالُ يَوْجَدُ فِي الْخَطَايَا فَصْلَانِ أَحَدُهُمَا مَادِيٌّ وَالْآخَرُ صَوْرِيٌّ فَالْمَادِي يُعْتَبَرُ بِحَسَبِ مَا لِأَفْعَالِ الْخَطِيئَةِ مِنَ النَّوْعِيَّةِ الطَّبِيعِيَّةِ وَالصَّوْرِيُّ يُعْتَبَرُ مِنْ حَيْثُ النَّسْبَةُ إِلَى الْغَايَةِ الْوَاحِدَةِ الْمَخْصُوصَةِ الَّتِي هِيَ الْمَوْضُوعُ الْخَاصُّ.



وبناءً على ذلك يوجد أفعالٌ متغايرة بالنوع من جهة المادة ولكنها من جهة الصورة متحدة في نوع الخطيئة لوحدة غايتها كما أن القتل بالخنق والرجم والطعن يرجع إلى نوع القتل الواحد وإن تغايرت هذه الأفعال نوعاً من جهة نوعية طبيعتها. وعلى هذا فإذا كان كلامنا على نوع خطيئة الترك والفعل من الجهة المادية كانا متغايرين بالنوع على أن يكون النوع مأخوذاً بالفساحة من حيث يجعل للسلب والعدم نوعاً. وإذا كان كلامنا على نوع خطيئة الترك واحداً فالبخيل يسلب ولا يؤدي للغير حقه لغاية جمع المال ومثله الشره فإنه يأكل فوق الحاجة ويترك الأصوام المفروضة ليملاً شهوة بطنه وقس على ذلك فإن السلب في الأشياء يُبْتَنَى دائماً على إيجابٍ يكون على نحوٍ ما علةً له ولهذا كان تسخين النار وعدم تبريدها في الأشياء الطبيعية في حكمٍ واحدٍ

إذا أُجِيبَ على الأول بأن تلك القسمة إلى فعلٍ وتركٍ ليست بحسب اختلاف النوع من جهة الصورة بل من جهة المادة فقط كما تقدم

وعلى الثاني بأنه إنما وجب أن يُجْعَلَ في شريعة الله وصايا مختلفة في الإيجاب والسلب ليتأدى الناس إلى الفضيلة تدريجاً أولاً باجتتاب الشر الذي نتأدى إليه بالوصايا السلبية ثم بفعل الخير الذي نتأدى إليه بالوصايا الإيجابية وعلى هذا فالوصايا الإيجابية والسلبية لا ترجع إلى فضائل مختلفة بل إلى درجات مختلفة من الفضيلة فلا يلزم مضادتها لخطايا مختلفة بالنوع. وأيضاً فالخطيئة لا تستفيد نوعيتها من جهة الإعراض لأنها من هذه الجهة سلبٌ أو عدمٌ بل من جهة الاقبال باعتبار كونه فعلاً. وعلى هذا فالخطايا لا تتغاير بالنوع بتغاير وصايا الشريعة

وعلى الثالث بأن ذلك الاعتراض يتمشى على تغاير النوع من الجهة

المادية . ومع ذلك يجب أن يُعلم أن السلب وان لم يكن له نوعٌ إلا انه يُجعل في نوعٍ برده إلى  
الايجاب المستتبع له

### الفصل السابع

في أن قسمة الخطيئة إلى فكرية وقولية وفعلية هل هي صحيحة

يُنخِطى إلى السابع بأن يقال: يظهر أنّ قسمة الخطيئة إلى فكرية وقولية وفعلية ليست  
صحيحةً فان اوغسطينوس جعل للخطيئة في الثالث ك ١٢ ب ١٢ ثلاث درجات الأولى «متى  
ألقى الحس البدني في الروح لذة» وهي خطيئة بالفكر والثانية «متى طاب الإنسان نفساً بمجرد لذة  
الفكر» والثالثة «متى عزم بالرضى على الفعل» وهذه الثلاثة ترجع إلى الخطيئة الفكرية. فلا ينبغي  
إذن جعل الخطيئة الفكرية جنساً برأسه للخطيئة

٢ وأيضاً أن غريغوريوس جعل للخطيئة في أدبياته ك ٤ ب ٢٧ أربع درجات أولها «الذنب  
الكامن في القلب» والثانية «متى ظهر إلى الخارج» والثالثة «متى قوي بالعادة» والرابع «متى اتصل  
الإنسان إلى الطمع في الرحمة الإلهية أو إلى اليأس» ولم يُجعل في ذلك فرق بين الخطيئة الفعلية  
والخطيئة القولية وقد جعل درجتان أخريان للخطيئة. فالقسمة الأولى إذن غير صحيحة

٣ وأيضاً لا تحصل خطيئة بالقول أو بالفعل قبل أن تحصل بالفكر. فإذا ليست هذه الخطايا  
متغايرة بالنوع فلا يجب جعل كل منها قسيمةً للأخرى

لكن يعارض ذلك قول ايرونيوموس في تفسير حزقيا ك ١٣ «الزلات العامة التي يخضع لها  
الجنس البشري ثلاث لاننا نخطأ بالفكر أو بالقول أو بالفعل»

والجواب أن يُقال إنَّ بعض الأشياء تتغاير بالنوع على نحوين الأول من حيث ان لكلٍ نوعاً  
كاملاً كالتغاير النوعي بين الفرس والثور والثاني من حيث يُعتبر اختلاف الأنواع باختلاف الدرجات  
في كونٍ أو حركة كما أن البناء

تكوين كامل للبيت ووضع الأساس واقامة الجدار نوعان ناقصان كما يتضح من قول الفيلسوف في الخلفيات ١٠ ب ٤ ومثل ذلك يمكن أن يقال في تكون الحيوانات . إذا تمهّد ذلك فالخطيئة تُقسم إلى هذه الثلاث أي إلى قولية وفكرية وفعلية لا على أنها أنواع مختلفة كاملة لأن الخطيئة تتم بالفعل فكان للخطيئة الفعلية حقيقة النوع الكاملة لكنها تبتدئ أولاً بأن تتأسس في الفكر ثم تحصل لها الدرجة الثانية في الفهم الذي به يتيسر للإنسان ان يكشف عما يخالجه من التصورات والدرجة الثالثة في انقضاء الفعل وعلى هذا تكون هذه الثلاثة متغايرة بتغاير درجات الخطيئة إلا أنه من الواضح أنها ترجع إلى نوع واحد كامل من الخطيئة لصدورها عن محرّك واحد فان الغضب ان لاشتهائه الانتقام يضطرب أولاً في فكره ثم يخرج إلى الأغلط في الكلام ثم يتخطى إلى الفعل المهيّن وكذا الشأن في الفجور وسائر الخطايا

إذاً أُجيب على الأول بأن جميع الخطايا الفكرية متفقة في حقيقة الخفاء وبهذا الاعتبار تجعل في درجة واحدة ولكنها تقسم بعد ذلك إلى ثلاث درجات وهي التصور والالتذاذ والرضى

وعلى الثاني بأن الخطيئة القولية والفعلية متفقتان في حقيقة الظهور ولذلك جعلهما غريغوريوس تحت درجة واحدة واما ايرونيموس فقد فرق بينهما إذ ليس في الخطيئة القولية إلا الإبانة والافصاح فقط وهو المقصود بالذات واما الخطيئة الفعلية ففيها انفاذ التصور الفكري الباطن وهو المقصود بالذات وليست الابانة فيها إلا بطريق اللزوم. وأما العادة واليأس فانهما درجتان تابعتان لكمال نوعية الخطيئة كاتباع المراهقة والشبيبة لكمال تكوّن الإنسان

وعلى الثالث بأن الخطيئة الفكرية والقولية لا تغايران الخطيئة الفعلية متى وجدتا معها بل متى كان لكل منها وجود مستقل بنفسه كما أن جزء الحركة أيضاً

لا يغير الحركة كلها متى كانت الحركة متصلة بل متى وقعت في الوسط فقط

### الفصلُ الثامنُ

في أن الافراط والتفريط هل يحدثان تغييراً في نوع الخطايا

يُنخِطَى إلى الثامن بأن يقال: يظهر أن الافراط والتفريط لا يحدثان تغييراً في نوع الخطايا لانهما يتغيران بحسب الأكثر والأقل. والأكثر والأقل لا يحدثان تغييراً في النوع. فإذا الافراط والتفريط لا يحدثان تغييراً في نوع الخطايا ٢. وأيضاً كما أن الخطيئة في تحصل بالانحياز عن استقامة العقل كذلك الكذب في النظريات يحصل بالانحياز عن حقيقة الخارج وليس يحصل في نوع الكذب تغييراً بقول القائل أكثر أو أقل مما في الخارج. فإذا كذلك ليس يحصل تغييراً في نوع الخطيئة بانحيازها عن استقامة العقل انحيازاً أكثر أو أقل

٣ وأيضاً ليس يتقوم نوعٌ واحدٌ عن نوعين كما قال فرفوروس في الباب الأخير من الايساغوجي. والافراط والتفريط يجتمعان في خطيئة واحدة فقد يجتمع في بعض الناس البخل والتبذير والبخل خطيئة بالتفريط والتبذير خطيئة بالافراط. فإذا الافراط والتفريط لا يحدثان تغييراً في نوع الخطايا

لكن يعارض ذلك ان المتضادات متغايرة بالنوع لأن المضادة فصلٌ من قبيل الصورة كما في الإلهيات ك ١٠ م ١٣ و ١٤. والردائل التي تختلف بالافراط والتفريط متضادة كمضادة البخل للتبذير. فهي إذن متغايرة بالنوع

والجواب أن يقال لما كان في الخطيئة أمران الفعل وفساد ترتيبه من حيث يُخرَج به عن نظام العقل والشريعة الإلهية كانت نوعية الخطيئة لا تعتبر من جهة فساد الترتيب الذي لا يُقصد من الخاطئ كما مرَّ في ف ١ بل بالأحرى من جهة نفس الفعل باعتبار انتهائه إلى الموضوع الذي يتوجه إليه قصد الخاطئ ولذلك فحيثما اختلف المحرك الذي يميل بالقصد إلى الخطأ اختلف نوع الخطيئة

وواضح ان المحرك إلى الخطأ في الخطايا الواقعة بالافراط ليس نفس المحرك إلى الخطأ في الخطايا الواقعة بالتفريط بل هما محركان متضادان كما أن المحرك في خطيئة الفجور هو حب اللذات البدنية والمحرك في خطيئة الخمود هو كراهيتها فلا تكون من ثمة هذه الخطايا متغايرة بالنوع فقط بل متضادة أيضاً

إذا أُجيب على الأول بأن الأكثر والأقل وان لم يكونا علةً لاختلاف النوع فقد يكونان لازمين عن تغاير الأنواع من حيث يحدثان عن صور مختلفة كما لو قيل إن النار أخف من الهواء ومن ثمة قال الفيلسوف في الخليقات ك ٨ ب ١ ان الذين قالوا بعدم اختلاف أنواع الصداقات لكونها تقال بحسب الأكثر والأقل لم يستندوا على دليل كافٍ. وعلى هذا فالخروج عن نظام العقل بالافراط أو بالتفريط يرجع إلى خطايا مختلفة بالنوع من حيث تلزم عن محركات مختلفة

وعلى الثاني بأن الخاطئ لا يقصد الانحياز عن العقل فلم يكن حكم خطيئة الافراط والتفريط واحداً لخرجهما عن استقامة العقل الواحدة. إلا انه ربما قصد قائل الكذب اخفاء الحقيقة فلا يكون إذ ذاك فرق بين أن يقول أكثر أو أقل واما إذا كان العدول عن الحقيقة غير مقصود فواضح حينئذٍ ان الإنسان يتحرك إلى أن يقول أكثر أو أقل من علل مختلفة وبهذا الاعتبار تختلف حقيقة الكذب كما يظهر في المُفَاخِر الذي تحمله المباهاة على الافراط في الكذب والمخادع الذي يقول أقل من الواقع تخلصاً من ايفاء ما يجب عليه ومن هنا كانت بعض الآراء متضادة

وعلى الثالث بأنه يجوز أن يكون واحداً بخيلاً ومبذراً باعتبارين أي أن يكون بخيلاً في أخذ ما لا ينبغي ومبذراً في اعطاء ما لا ينبغي. وليس يمتنع اجتماع الأضداد في واحدٍ باعتبارات مختلفة

## الفصل التاسع

في أنّ الخطايا هل تتغير نوعاً بتغير الظروف

يُتخطى إلى التاسع بأن يقال: يظهر أنّ الرذائل والخطايا تتغير نوعاً بتغير الظروف لأن الشر يحصل عن النقص الجزئية كما قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤. والنقص الجزئية هي فساد كل من الظروف. فإذا كل ظرفٍ فاسدٍ يستلزم نوعاً من الخطايا

٢ وأيضاً ان الخطايا أفعالاً انسانية. والأفعال الإنسانية تستفيد أحياناً الحقيقة النوعية من الظروف كما مرّ في مب ١٨ ف ١٠. فالخطايا إذن تتغير نوعاً بفساد الظروف المختلفة

٣ وأيضاً ان أنواع الشره المختلفة قد عبر عنها بعضهم بألفاظ نظمها شعراً وهي «فرط العجلة والتألق وزيادة القدر وشدة الرغبة وكثرة الإقبال» وهذه ترجع إلى ظروفٍ مختلفة لأن معنى فرط العجلة قبل ما ينبغي ومعنى زيادة القدر أكثر مما ينبغي وهلمّ جراً. فإذا أنواع الخطايا تتغير بتغير الظروف

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخليقات ك ٣ ب ٧ وك ٤ ب ١ ان كل رذيلة تخطأ بفعلها أكثر مما ينبغي ومتى لا ينبغي وهكذا إلى سائر الظروف. فإذا لا تتغير باعتبار ذلك أنواع الخطايا

والجواب أن يقال حيثما اختلفت محركات الخطيئة اختلفت أنواعها كما مرّ في الفصل الأنف لأن المحرك إلى الخطأ هو الغاية والموضوع وقد يعرض ان يكون المحرك واحداً في فساد الظروف المختلفة كما أن البخيل يتحرك من واحدٍ بعينه إلى أن يأخذ متى لا ينبغي وحيث لا ينبغي وأكثر مما ينبغي وهكذا إلى سائر الظروف فانه إنما يفعل ذلك بسبب حرصه المفرط على جمع المال. وفساد الظروف المختلفة في هذه الأمور لا يحدث تغييراً في أنواع الخطايا بل يرجع كله

إلى نوعٍ واحدٍ بعينه من الخطيئة. وقد يعرض أيضاً أن يكون فساد الظروف المختلفة ناشئاً عن أسبابٍ مختلفة كما أن فرط عجلة الإنسان في الأكل يجوز أن ينشأ عن عدم احتمالته تأجيل الطعام بسبب سهولة فناء الرطوبة واشتياقه القدر الزائد من الطعام يجوز أن يحدث عن قوة طبيعية عن إحالة الطعام الكثير واشتهاءه الأطعمة اللذيذة يحدث عن شوقه إلى ما في الطعام من اللذة وعليه ففساد الظروف المختلفة في هذه الأمور يحدث تغيراً في أنواع الخطايا

إذاً أجيب على الأول بأن الشر من حيث هو شرٌّ هو عدمٌ فيتغاير نوعه بتغاير ما يستند إليه على حد سائر العدمات. وأما الخطيئة فلا تستفيد النوعية من جهة العدم أو الاعراض كما مرَّ في ف ١ بل من الاقبال على موضوع الفعل

وعلى الثاني بأن الظرف لا يحدث تغيراً في نوع الفعل إلا متى اختلف السبب  
وعلى الثالث بأن لأنواع الشره المختلفة أسباباً مختلفة كما مرَّ قريباً



### المبحثُ الثالثُ والسبعون

في نسبة الخطايا بعضها إلى بعض - وفيه عشرة فصول

ثم ينبغي النظر في نسبة الخطايا بعضها إلى بعضٍ والبحث في ذلك يدور على عشر مسائل . ١ هل جميع الخطايا والرذائل متلازمة . ٢ هل جميعها متساوية . ٣ في أنّ ثقل الخطايا هل يعتبر بحسب الموضوعات . ٤ هل يعتبر بحسب شرف الفضائل التي تقابلها الخطايا . ٥ في أنّ الخطايا الجسدية هل هي أثقل من الخطايا الروحية . ٦ في أنّ ثقل الخطايا هل يعتبر بحسب علل الخطايا . ٧ هل يعتبر بحسب ظروفها . ٨ هل يعتبر بحسب مقدار ضررها . ٩ هل يعتبر بحسب حال من يُخطئ إليه . ١٠ في أنّ رفعة مقام الخاطئ هل توجب ثقل الخطيئة

## الفصلُ الأوَّلُ

### هل جميع الخطايا متلازمة

يُنْتَخَطَى إلى الأول بأن يقال: يظهر أنَّ جميع الخطايا متلازمة ففي يع ٢: ١٠ «من حفظ الناموس كله وعثر في أمرٍ واحدٍ فقد صار مجرماً في الكل» والاجرام في جميع أوامر الناموس هو نفس اقرار جميع الخطايا لأن «الخطيئة هي تعدي الشريعة الإلهية وعصيان الأوامر العلوية» كما قال امبروسيوس في كتاب الفردوس ب ٨. فإذا من اقترف خطيئة واحدةً لزمته جميع الخطايا

٢ وأيضاً كل خطيئة فانها تنفي الفضيلة المقابلة لها. ومن خلا عن فضيلة فقد خلا عن جميع الفضائل كما يظهر مما مرَّ في مب ٦٥ ف ١. فإذا من اقترف خطيئة واحدةً فقد تعرَّى عن جميع الفضائل. ومن تعرَّى عن فضيلة فهو حاصل على الرذيلة المقابلة لها. فإذا من اقترف خطيئة واحدةً فقد اقترف جميع الخطايا

٣ وأيضاً ان جميع الفضائل المتفقة في مبدأ واحدٍ متلازمة كما مرَّ مب ٦٥ ف ١ و ٢. وكما أن الفضائل تتفق في مبدأ واحدٍ كذلك الخطايا أيضاً لأنه كما أن «محبّة الله التي تقيم مدينة الله» مبدأً واصلٌ لجميع الفضائل كذلك «محبّة الذات التي تقيم مدينة بابل» أصلٌ لجميع الخطايا كما يظهر مما قاله اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ٢٨. فإذا جميع الخطايا والرذائل أيضاً متلازمة بحيث ان من كانت فيه واحدةً منها كانت كلها فيه

لكن يعارض ذلك ان بعض الرذائل متضادة بينها كما يتضح مما قاله الفيلسوف في الخليقات ك ٢ ب ٨ ويستحيل اجتماع المتضادات في واحدٍ بعينه. فيستحيل إذن كون جميع الخطايا والرذائل متلازمة

والجواب أن يُقال إنَّ قصد الفاعل بحسب الفضيلة في اتباع العقل ليس



كقصد الخاطئ في مخالفة العقل لأن كل من يفعل بحسب الفضيلة فانه يقصد اتباع نظام العقل فيكون قصده في جميع الفضائل متوجهاً إلى واحدٍ بعينه ولهذا كانت جميع الفضائل متلازمة في دستور المفعولات السديد الذي هو الفطنة كما مرَّ في مب ٦٥ ف ١ . وأما الخاطئ فليس يقصد الخروج عن مقتضى العقل بل إنما يقصد التوجه إلى خيرٍ مُشتهى يستفيد منه قصده هذا الحقيقة النوعية. وهذه الخيرات التي يتوجه إليها قصد الخاطئ الخارج عن مقتضى العقل مختلفة وغير متلازمة في شيءٍ بل ربما كانت متضادةً أيضاً وعليه لما كانت الرذائل والخطايا تستفيد نوعيتها مما تتوجه إليه كان من الواضح ان الخطايا ليست متلازمة أصلاً من جهة ما تستكمل به حقيقتها النوعية لأن الخطيئة لا تُقترف بالاقبال من الكثرة إلى الوحدة بل بالعكس عن الوحدة إلى الكثرة

إذاً أُجيب على الأول بأن كلام يعقوب على الخطيئة ليس من جهة الاقبال الذي باعتباره تتمايز الخطايا كما مرَّ في المبحث الأنف ف ١ بل من جهة الإعراض أي من حيث ان الإنسان يُعرض بالخطيئة عن أمر الشريعة. وجميع أوامر الشريعة صادرةً عن واحدٍ بعينه كما قال هناك في ع ١١ ولذلك كان الله هو بعينه يهان في كل خطيئة وبهذا الاعتبار قال «من عثر في أمرٍ واحدٍ فقد صار مجرمًا في الكل» أي لأنه باقترافه خطيئةً واحدةً يستوجب العقاب من حيث يهين الله الذي عن إهانته ينشأ جرم جميع الخطايا

وعلى الثاني بأنه قد مرَّ في مب ٧١ ف ٤ ان الفضيلة المقابلة لا تنتفي بكل فعل من أفعال الخطيئة إذ الخطيئة العرضية لا تنتفي الفضيلة وأن الخطيئة المميتة تنفي الفضيلة المفاضة من حيث تُقصي عن اله غير أن الفعل الواحد من أفعال الخطيئة ولو كانت مميتة لا ينفي ملكة الفضيلة المكتسبة. وأما إذا تكثرت الأفعال إلى أن يحصل عنها ملكةً مضادة فتنتفي ملكة الفضيلة المكتسبة وبانتفائها تنتفي

الفطنة لأن الإنسان متى فعل على خلاف فضيلة ما أيًا كانت فإنه يفعل على خلاف الفطنة. ويمتتع حصول فضيلة خلقية بدون الفطنة كما مرّ في مب ٥٨ ف ٤ ومب ٦٥ ف ١ فيلزم من ذلك انتفاء جميع الفضائل الخلقية باعتبار وجود الفضيلة الكامل والصوري الذي يحصل للفضائل الخلقية باعتبار اشتراكها في الفطنة. لكنه يبقى أميالاً إلى أفعال الفضائل ليس لها حقيقة الفضيلة. إلا أنه ليس يلزم أن الإنسان يقع بسبب بذلك في جميع الرذائل أو الخطايا أما أولاً فلأن الفضيلة الواحدة يقابلها رذائل كثيرة فيجوز انعدامها بواحدة منها وإن لم تكن الأخرى موجودة. وأما ثانياً فلأن الخطيئة تقابل الفضيلة أصالةً من جهة ميل الفضيلة إلى الفعل كما مرّ في مب ٧١ ف ١ فإذا بقي في الإنسان بعض أميالٍ صالحة فلا يجوز أن يُقال إنَّ فيه ما يقابلها من الرذائل أو الخطايا

وعلى الثالث بأن محبة الله مؤلّفة لأنها تؤدي بعاطفة الإنسان من كثيرٍ إلى واحدٍ ولذلك كانت الفضائل الحاصلة عن محبة الله متلازمة. وأما محبة الذات فتفرق عاطفة الإنسان إلى كثيرٍ أي من حيث أن الإنسان يحب ذاته باشتهاؤه لنفسه الخيرات الزمنية التي هي كثيرة ومختلفة ولهذا لم تكن الرذائل والخطايا الحاصلة عن محبة الذات متلازمة

## الفصل الثاني

### هل جميع الخطايا متساوية

يُتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أنّ جميع الخطايا متساوية لأن فعل الخطيئة إنما هو فعل ما لا يحل. وفعل ما لا يحل مذمومٌ في الجميع على نحوٍ واحدٍ بعينه. ففعل الخطيئة إذن مذموم على نحوٍ واحدٍ بعينه. فإذاً ليس بين الخطايا تفاوت في الثقل

٢ وأيضاً كل خطيئة فهي قائمة بتعدي الإنسان نظام العقل الذي نسبته

إلى الأفعال الإنسانية كنسبة القاعدة الخطيئة في الجسمانيات. فالخطأ إذن كالخروج عن الخطوط والخروج عن الخطوط يكون متساوياً وعلى نحوٍ واحدٍ ولو كان الخارج أبعدَ عنها أو أقرب إليها لأن الأعدام لا تقبل الأكثر والأقل. فإذاً جميع الخطايا متساوية

٣ وأيضاً ان الخطايا مقابلة للفضائل. وجميع الفضائل متساوية كما قال توليوس في مناقضاته . فإذاً جميع الخطايا متساوية

لكن يعارض ذلك قول الرب لبيلاطوس في يو ١٩ : ١١ «الذي أسلمني إليك له خطيئة أعظم» وقد ثبت ان بيلاطوس كانت له خطيئة. فبعض الخطايا إذن أعظم من بعض

والجواب أن يُقال إنَّ مذهب الرواقيين الذين تابعهم عليه توليوس في الموضوع المتقدم من مناقضاته كان ان جميع الخطايا متساوية وعليه تفرع ضلال بعض المبتدعة الذي لقولهم يتساوى جميع الخطايا يقولون أيضاً بتساوي جميع عقوبات جهنم ويستفاد من كلام توليوس ان الذي حمل الرواقيين على هذا القول نظرهم إلى الخطيئة من جهة ما فيها من العدم فقط أي من حيث هي عدولٌ عن نظام العقل ولذلك فلاعتبارهم مطلقاً ان العدم لا يقبل الأكثر والأقل جعلوا جميع الخطايا متساوية. إلا أن من أمعن نظر الاعتبار وحد أن للاعدام جنسين فمنها ما هو عدمٌ مطلقٌ وصرفٌ ويقوم بانقضاء الفساد وتمامه كما أن الموت هو عدم الحياة والظلمة هي عدم النور وهذه الاعدام لا تقبل الأكثر والأقل لعدم بقاء شيءٍ من الملكة المقابلة لها فمن مضى على موته أو ثلاثة أو أربعة أيام فليس بأقل موتاً ممن مضى على موته سنة وصار رسمياً وكذا إذا حُجب نور السراج عن البيت بحجب كثيرة لم يكن أشد ظلمةً مما لو حجب النور عنه بحجابٍ واحدٍ يمنعه بالكلية. ومنها ما هو عدمٌ غير مطلق بل يبقى معه شيءٌ من الملكة المقابلة

له وهذا العدم قائمٌ بحال الفساد لا بانقضائه كالمرض الذي يزول به ما ينبغي من اعتدال الأخلاط لكن بحيث يبقى شيء منه والا فقد الحيوان الحيوية وقس على المرض قبح المنظر وما شاكله. وهذه الاعدام تقبل الأكثر والأقل من جهة ما يبقى من الملكة المضادة فان في المرض وقبح المنظر فرقاً كثيراً بين ان يُخرَج فيه خروجاً أكثر أو أقل عما ينبغي من اعتدال العقل ينعدم بها بحيث لا يذهب نظام العقل بالمرّة ولا لنقض الشر نفسه لو كان كاملاً كما في الخليقات ك ٤ ب ٥ لاستحالة أن يبقى جوهر فعل الفاعل أو عاطفته ما لم يبق شيء من نظام العقل ولهذا فالخروج الأكثر أو الأقل عن استقامة العقل يؤثر كثيراً في جانب ثقل الخطيئة وعليه ينبغي القول بأن الخطايا ليست كلها متساوية

إذا أُجيب على الأول بأنه إنما لا يحل اقتراف الخطايا لما فيها من فساد الترتيب ولذلك فما كان منها أكثر فساداً كان أحرم فكان أشد جسامَةً

وعلى الثاني بأن ذلك الاعتراض ينهض على الخطيئة لو كانت عدماً صرفاً

وعلى الثالث بأن الفضائل متساوية في واحدٍ بعينه مع اعتبار المناسبة فيها غير انه قد يفضل بعضها بعضاً في نوعه وقد يفضل بعض الناس بعضاً في النوع الواحد من الفضيلة كما مرّ في مب ٦٦ ف ١ و ٢ . ومع هذا لو كانت الفضائل متساوية لا يلزم من ذلك تساوي الرذائل لأن الفضائل متلازمة بخلاف الرذائل أو الخطايا

### الفصلُ الثالثُ

في أن ثقل الخطايا هل يختلف باختلاف الموضوعات  
يُنخَطَى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أنّ ثقل الخطايا ليس يختلف باختلاف

الموضوعات لأن ثقل الخطيئة يرجع إلى وجه الخطيئة أو كقيمتها. والموضوع هو مادة الخطيئة. فإذا ليس يختلف ثقل الخطايا باختلاف الموضوعات

٢ وأيضاً ان ثقل الخطيئة هو شدة شريتها. والخطيئة ليست شراً من جهة الاقبال على موضوعها الذي هو خيرٌ مشتهى بل من جهة الاعراض. فإذا ليس يختلف فعل الخطيئة باختلاف الموضوعات

٣ وأيضاً ان الخطيئة المختلفة الموضوعات مختلفة الأجناس. والأشياء المختلفة في الجنس ليست متقايسة بينها كما أقره الفيلسوف في الطبيعيات ك ٧ م ٣ وما يليه. فإذا ليس بعض الخطايا أثقال من بعضٍ بحسب اختلاف الموضوعات

لكن يعارض ذلك ان الخطايا تستفيد نوعيتها من الموضوعات كما مرّ في المبحث الأنف ف ١. وبعض الخطايا أثقل من بعضها في نوعه كما أن القتل هو أثقل من السرقة. فتقل الخطايا إذن يختلف باختلاف الموضوعات.

والجواب أن يُقال إنَّ الخطايا تتفاوت في الثقل على حد تفاوت الأمراض فيه. كما يظهر مما تقدم في الفصل الأنف فكما أن خير الصحة قائمٌ بتعادل الاخلاط على وجه يلائم طبيعة الحيوان كذلك خير الفضيلة قائمٌ بتعادل الفعل الإنساني على وجه يلائم نظام العقل. وواضحٌ أنه كلما خرجت الاخلاط عما ينبغي من التعادل بالقياس إلى مبدأ أعلى كان المرض أثقل كما أن المرض الذي يحصل في بدن الإنسان عن القلب الذي هو مبدأ الحياة أو عن شيءٍ قريبٍ في القلب هو أشد خطراً فإذا كلما فسد النظام في مبدأ أعلى في ترتيب العقل وجب أن تكون الخطيئة أثقل. والعقل يرتب كل شيءٍ في المفعولات باعتبار الغاية فكلاً كانت الغاية التي تحصل في الأفعال الإنسانية من جهتها أعلى كانت الخطيئة أثقل. وموضوعات الأفعال هي غايتها كما

يظهر مما مرّ في المبحث الأنف ف ٣ فكان ثقل الخطايا يختلف باختلاف الموضوعات. كما يظهر أنّ الإنسان غايةً للأشياء الخارجة عن جوهره والله أيضاً غايةً للإنسان فإذا الخطيئة التي تحصل في حق جوهر الإنسان كالقتل هي أثقل من التي تحصل في حق الأشياء الخارجة كالسرقة وأثقل منها أيضاً الخطيئة التي تقترف في حق الله مباشرة كالكفر والتجديف ونحوهما وفي كل رتبة من هذه الخطايا أيضاً يحصل التفاوت في الثقل باعتبار تعلق الخطيئة بشيءٍ أهم أو أقل أهميةً. ولما كانت الخطايا تستفيد نوعيتها من الموضوعات كان اختلاف الثقل الذي يعتبر بحسب الموضوعات هو الأولي لترتبه على الحقيقة النوعية

إذاً أُجيب على الأول بأن الموضوع وإن كان هو المادة التي ينقضي عندها الفعل إلا أنه يتضمن حقيقة الغاية من حيث يتوجه إليه قصد الفاعل كما مرّ في الموضوع المتقدم. وصورة الفعل الخلقي تتوقف على الغاية كما يظهر مما مرّ في مب ١٨ ف ٦ والمبحث الأنف ف ٦

وعلى الثاني بأن الاقبال على خيرٍ متغير على الوجه الذي لا ينبغي يستلزم الاعراض عن الخير الغير المتغير الذي به تتم حقيقة الشر. فإذاً اختلاف ما يرجع إلى الاقبال يلزم عنه اختلاف ثقل الشرية في الخطايا

وعلى الثالث بأن لكلٍ من موضوعات الأفعال الإنسانية نسبةً إلى الآخر فكانت جميع الأفعال الإنسانية مشتركةً على نحوٍ ما في جنسٍ واحدٍ من حيث تتوجه إلى الغاية القصوى فلا يمتنع إذن أن تكون جميع الخطايا متقايسة بينها

#### الفصل الرابع

في أن ثقل الخطايا هل يختلف باختلاف شرف الفضائل التي تقابلها يُتخطى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أنّ ثقل الخطايا ليس يختلف باختلاف شرف ما تقابله من الفضائل أي أنه متى كانت الفضيلة أعظم كانت الخطيئة

المقابلة لها أثقل ففي ام ١٥ : ٥ «في البر المتزايد فضيلة عظمى» والبر المتزايد يمنع من الغضب كما قال الرب في متى ٥ : ٢٠ وما يليه والغضب خطيئة أخف من القتل الذي يمنع منه البر اليسير. فإذا أعظم الفضائل يقابله أخف الخطايا

٢ وأيضاً في الخلقيات ك ٢ ب ٣ ان «الفضيلة تتعلق بالصعب والخير» ومن ذلك يظهر أنّ الفضيلة التي هي أعظم تتعلق بالأصعب. وخطأ الإنسان في الأصعب أخف منه في الأقل صعوبةً. فإذا الفضيلة التي هي أعظم يقابلها خطيئة أخف

٣ وأيضاً ان المحبة فضيلة أعظم من الايمان والرجاء كما في ١ كور ١٣ : ١٣ والبغض المقابل للمحبة خطيئة أخف من الكفر واليأس المقابلين للايمان والرجاء فإذا الفضيلة التي هي أعظم يقابلها خطيئة أخف

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك ٨ ب ١٠ ان الأقبح مضاداً للأفضل. والأفضل في الأخلاق هو الفضيلة العظمى والأقبح هو الخطيئة المتناهية في الثقل. فإذا الخطيئة العظمى يقابلها أثقل الخطايا

والجواب أن يُقال إنّ الفضيلة يقابلها خطيئة أولاً بالذات والأصالة وذلك متى كانت الخطيئة متعلقة بنفس موضوع الفضيلة لأن الأضداد تتعلق بواحدٍ بعينه وعلى هذا النحو فالفضيلة التي هي أعظم يجب أن يقابلها خطيئة أثقل لأنه كما أن عظم ثقل الخطيئة يُعتبر من جهة الموضوع كذلك يُعتبر من جهته عظم شرف الفضيلة أيضاً فان كليهما يستفيد نوعيته من الموضوع كما مرّ في مب ٦٠ ف ٥ والمبحث الآنف ف ١. فإذا أعظم الفضائل يجب أن يضاده بالذات أعظم الخطايا لكونه في غاية البعد عنه في جنسٍ واحدٍ بعينه. وثانياً يجوز اعتبار مقابلة الفضيلة للخطيئة بحسب امتداد الفضيلة المانعة من الخطيئة لأنه كلما كانت الفضيلة أعظم كانت أبعداً للإنسان عن الخطيئة المضادة لها بحيث انها لا

تمنع من الخطيئة فقط بل مما يؤدي إليها أيضاً وهكذا يتضح انه كلما كانت الفضيلة أعظم منعت أيضاً من خطايا أخف كما أن الصحة أيضاً كلما كانت أعظم كانت مانعة أيضاً من انحرافاتٍ أقل. وعلى هذا النحو يقابل الفضيلة التي هي أعظم خطيئةً أخف من جهة المعلول

إذاً أجيب على الأول بأن ذلك الاعتراض إنما يرد على المقابلة التي تُعتبر من جهة منع الخطيئة لأن العدالة الوافرة تمنع أيضاً من الخطايا التي هي أخف

وعلى الثاني بأن الفضيلة التي هي أعظم المتعلقة بخيرٍ أصعب يضادها بالأصالة الخطيئة المتعلقة بشرٍ أصعب لأن في كلا الأمرين فضلاً من حيث تظهر الإرادة أميل إلى الخير أو إلى الشر بعدم تغلب الصعوبة عليها

وعلى الثالث بأن المحبة لا تطلق على كل حبّ بل على حب الله فلا يقابلها بالأصالة كل بغضٍ بل بغض الله الذي هو أثقل الخطايا

### الفصل الخامس

في أنّ الخطايا الجسدية هل هي أقلّ جرماً من الخطايا الروحية

يتخطى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أنّ الخطايا الجسدية ليست أقلّ جرماً من الخطايا الروحية فإن الزنى بزوجة الغير خطيئة أثقل من السرقة ففي ام ٦: ٣٠ و ٣٢ «إذا سرق السارق فليس اثمهُ عظيماً وأما الزاني بامرأة قريبه فإنه فاقد اللب يهلك نفسه» والسرقة ترجع إلى البخل الذي هو خطيئة روحية والزنى بزوجة الغير يرجع إلى الفجور الذي هو خطيئة جسدية فالخطايا الجسدية إذن أعظم جرماً

٢ وأيضاً قال اوغسطينوس في تفسير سفر الأحبار أن الشيطان يفرح جداً بخطيئة الفجور والحنيفية وهو أشد فرحاً بالجرم الأعظم. والفجور خطيئة جسدية فيظهر إذن ان جرم الخطايا الجسدية في غاية العظم



٣ وأيضاً قد أثبت الفيلسوف في الخلقيات ك ٧ ب ٦ ان «من لا يضبط شهوته أقبح ممن لا يضبط غيظهُ» والغيظ خطيئةٌ روحية على قول غريغوريوس في أدبياته ك ٣١ ب ٤٥ والشهوة ترجع إلى الخطايا الجسدية. فالخطيئة الجسدية إذن أثقل من الخطيئة الروحية لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في أدبياته ك ٣٣ ب ٣٢ ان الخطايا الجسدية أقل جرماً وأعظم عاراً

والجواب أن يُقال إنَّ الخطايا الروحية أعظم جرماً من الخطايا الجسدية وليس المراد بذلك ان كل خطيئة روحية هي أعظم جرماً من كل خطيئة جسدية بل انه إذا تساوت الخطايا الروحية والجسدية في كل شيءٍ ولم يعتبر بينهما الا فرق الصفة الروحية والجسدية كانت الخطايا الروحية أثقل من الجسدية ويمكن تحقيق ذلك من ثلاثة أوجه . أما أولاً فمن جهة المحل لأن الخطايا الروحية تخص الروح الذي من شأنه الاقبال على الله والاعراض عنه والخطايا الجسدية تنقضي في لذة الشهوة الجسدية التي من شأنها بالخصوص الاقبال على الخير الجسماني ولذلك كانت الخطيئة الجسدية من حيث هي هي أكثر اقبالاً فكانت أيضاً أشد التصاقاً وكانت الخطيئة الروحية أكثر اعتراضاً والاعراض هو منشأ حقيقة الجرم ولذلك كانت الخطيئة الروحية من حيث هي كذلك أعظم جرماً . وأما ثانياً فمن جهة من يُخطأ في حقه فان الخطيئة الجسدية من حيث هي كذلك تقع في حق جسد فاعلها الذي باعتبار رتبة المحبة يستحق من المحبة أقل مما يستحقه الله والقريب الذي يُخطأ في حقهما بالخطايا الروحية ولذلك فالخطايا الروحية من حيث هي كذلك هي أعظم جرماً . وأما ثالثاً فمن جهة السبب لأنه كلما كان الباعث على الخطأ أثقل كانت خطيئة الإنسان أخف كما سيأتي بيانه في الفصل التالي والباعث على الخطايا الجسدية أقوى

وهو شهوة البدن المركبة فينا ولذلك فالخطايا الروحية من حيث هي كذلك هي أعظم جرماً  
إذا أُجيب على الأول بأن الزنى بزوجة الغير ليس من قبيل خطيئة الفجور فقط بل من قبيل  
خطيئة الجور أيضاً وبهذا الاعتبار يمكن رده إلى البخل كما قال الشارح في تفسير قوله في افسس  
٥: ٥ «كل زانٍ أو نجسٍ أو بخيلٍ» وعلى هذا فكما كانت امرأة الرجل أحب إليه من المُقْتنى كان  
الزنى بها أثقل من السرقة

وعلى الثاني بأنه إنما يُقال إنَّ الشيطان يفرح أعظم الفرح بخطيئة الفجور لكونه أشد التصاقاً  
ويعسر تخلص الإنسان منه لأن «شهوة المستأذ لا تعرف الشبع» كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك  
١٢ ب ٣

وعلى الثالث بأن الفيلسوف إنما قال ان من لا يضبط شهوته أقبح ممن لا يضبط غيظه  
لأنه أقل اشتراكاً في العقل وبهذا المعنى أيضاً قال في الخلقيات ك ٣ ب ١٠ ان الخطايا المضادة  
للعفة مستقبحة جداً لكونها تتعلق بتلك اللذات المشتركة بيننا وبين البهائم فيصير بها الإنسان على  
نحو ما بهيمياً ولهذا كانت أعظم عاراً كما قال غريغوريوس

### الفصل السادس

في أن ثقل الخطايا هل يعتبر بحسب علة الخطيئة

يُنخِطَى إلى السادس بأن يقال: يظهر أن ثقل الخطايا لا يُعتبر بحسب علة الخطيئة لأنه  
كلما كانت علة الخطيئة أعظم كانت أبعث على الخطيئة فكانت مقاومتها أعسر. والخطيئة تخف  
بتعسر مقاومتها لأن تعسر مقاومة الخاطئ للخطيئة ناشئ عن ضعفه. والخطيئة الحاصلة عن  
الضعف تعتبر أخف. فالخطيئة إذن لا تتقل من جهة علتها

٢ وأيضاً ان الشهوة علةٌ عامةٌ للخطيئة وعليه قول الشارح في كلامه على قول الرسول في رو ٧: ٧ «لأنني لم أكن أعرف الشهوة الآية» «الشريعة التي يمنعها الشهوة تمنع كل شرٍ صالحة» وكلما غلب الإنسان بشهوةٍ أعظم كانت الخطيئة أخف. فتقل الخطيئة إذن يقل بعظم العلة

٣ وأيضاً كما أن استقامة العقل علةٌ للفعل الصالح كذلك يظهر أن نقصان العقل علةٌ للخطيئة. وكلما زاد نقصان العقل خفت الخطيئة حتى ان من خلا عن استعمال العقل لم تحسب عليه خطيئة أصلاً ومن خطئ عن جهلٍ كانت خطيئته أخف. فقيح الخطيئة إذن ليس يزداد بعظم العلة

لكن يعارض ذلك انه متى وفرت العلة وفر المعلول. فإذا إذا كانت علة الخطيئة أعظم كانت الخطيئة أثقل

والجواب أن يُقال إنَّ العلة يجوز اعتبارها في جنس الخطيئة وفي كل جنسٍ آخر أيضاً على ضربين فمنها ما هي علةٌ خاصةٌ وبالذات للخطيئة وهي إرادة الخطأ فان نسبتها إلى فعل الخطيئة كنسبة الشجرة إلى الثمرة كما مرَّ في تفسير آية متى ٧: ١٨ «لا تقدر الشجرة الصالحة أن تثمر ثماراً رديئة» وهذه العلة كلما كانت أعظم كانت الخطيئة أثقل لأنه كلما قويت إرادة الإنسان على الخطأ كانت خطيئته أعظم جرماً. ومنها ما هي عللٌ خارجةٌ وبعيدة وهي التي تميل بالإرادة إلى الخطأ وهذه العلل لا بد من تفصيلها فمنها ما تجر الإرادة إلى الخطأ في طبيعتها كالغاية التي هي موضوع الإرادة الخاص وبهذه العلة تزداد الخطيئة لأن من جنحت إرادته إلى الخطأ عن قصد غايةٍ أقيح كانت خطيئته أثقل. ومنها ما تميل بالإرادة إلى الخطأ خارجاً عن طبيعتها ونظامها لأن من شأنها أن تتحرك اختياراً من تلقاء نفسها بحسب حكم العقل وعلى هذا فالعلل التي تضعف حكم العقل كالجهد أو تضعف اختيار الإرادة كالمرض أو القسر أو

الخوف أو نحو ذلك تخفف الخطيئة كما تضعف الإرادي أيضاً حتى انه إذا كان الفعل غير إرادي بالكلية لم يُعتبر خطيئةً

إذا أُجيب على الأول بأن ذلك الاعتراض إنما يرد على العلة المحركة الخارجة التي تضعف الإرادي فازدياد هذه العلة يقلل من جرم الخطيئة كما مرَّ قريباً

وعلى الثاني بأنه إذا أُريد بالشهوة ما يشمل حركة الإرادة فحيث كانت الشهوة أعظم كانت الخطيئة أكبر وأما إذا أُريد بها الانفعال الذي هو حركة القوة الشهوانية فعظم الشهوة السابقة حكم العقل وحركة الإرادة يخفف الخطيئة لأن من يندفع إلى الخطأ بشهوة أعظم يسقط عن تجربة أشد فيكون جرمه أخف وأما إذا كانت الشهوة بهذا المعنى لاحقة لحكم العقل وحركة الإرادة فيكون عظم الخطيئة بقدر عظم الشهوة فقد ينشأ أحياناً عظم حركة الشهوة عن اندفاع الإرادة إلى موضوعها اندفاعاً خارجاً عن حد الاعتدال

وعلى الثالث بأن ذلك الاعتراض واردٌ على العلة التي تجعل الفعل غير إرادي وهذه تخفف جرم الخطيئة كما مرَّ في جرم الفصل

### الفصل السابع

في أن ظرف الخطيئة هل يثقل جرمها

يُنخِطَى إلى السابع بأن يقال: يظهر أن ظرف الخطيئة لا يثقل جرمها فان الخطيئة تثقل من جهة نوعها. وظرف الخطيئة لا يفيدتها الحقيقة النوعية لأنه من اعراضها. فإذاً ليس يعتبر ثقل الخطيئة من جهة ظرفها

٢ وأيضاً لا يعدو ظرف الخطيئة أن يكون قبيحاً أو غير قبيح فان كان قبيحاً كان علةً بالذات لنوع من الشر وان لم يكن قبيحاً لم يزدد به الشر. فظرف الخطيئة ليس يثقلها بوجه

٣ وأيضاً ان قبح الخطيئة يحصل من جهة الإعراض. وظروف الخطيئة تلحقها من جهة الإقبال. فهي إذن لا تزيد الخطيئة قبحاً

لكن يعارض ذلك ان جهل الظرف يخفف جرم الخطيئة لأن من يخطأ لجهله ظرف الخطيئة يستحق المغفرة كما في الخلفيات ك ٣ ب ١. ولو لم يكن الظرف مثقلاً للخطيئة لم يكن الأمر كذلك فالظرف إذن مثقل للخطيئة

والجواب أن يُقال إنَّ من شأن كل شيءٍ ان يزداد بعلمته كما قال الفيلسوف في كلامه على ملكة الفضيلة في الخلفيات ك ٢ ب ٢. وواضح ان الخطيئة تحصل عن نقصان ظرفٍ من الظروف إذ إنما يخالف مخالفت نظام العقل من حيث لا يرعى في فعله ما تجب رعايته من الظروف. فواضح إذن ان من شأن الخطيئة أن تتقل بظرفها. غير أن هذا يقع على ثلاثة أنحاءٍ أولاً من حيث تصير الخطيئة بالظرف إلى جنس آخر مثال ذلك ان خطيئة الزنى قائمة بأن يغشى الرجل غير زوجته فإذا انضم إليها هذا الظرف وهو كون التي يغشاها زوجة رجلٍ آخر صارت إلى جنس آخر من الخطيئة وهو الجور لاغتصاب الإنسان ما لغيره وبهذا الاعتبار كان الزنى بزوجة الغير أثقل من مطلق الزنى. وثانياً من حيث تكثر بالظرف أوجه الخطيئة وان كانت لا تخرج به إلى جنس آخر كما إذا أعطى المبذر حين لا ينبغي ومن لا ينبغي فإنه يخطأ أكثر مما لو أعطى من لا ينبغي فقط مع بقاء جنس الخطيئة بعينه وبهذا تصير الخطيئة أثقل كما أن المرض الذي يسري إلى أجزاءٍ من البدن أكثر يكون أثقل ومن ثمه قال توليوس في مناقضاته ٣ «من يعتدي على حيوة أبيه يخطأ في أمور كثيرة لأنه يعتدى على من ولده ومن غذاه ومن ثقفه ومن أجلسه على الكرسي ووضعه في البيت وفي الهيئة الاجتماعية». وثالثاً من حيث يزداد بالظرف القبح الناشئ عن ظرفٍ آخر كما أن أخذ ما للغير تحصل عنه خطيئة السرقة فإذا أضيف إليه ظرف الكثرة

في كمية المأخوذ صارت الخطيئة أثقل وإن كان أخذ الكثير أو القليل لا يتضمن في نفسه حقيقة الخير أو الشر

إذاً أُجيب على الأول بأن بعض الظروف تفيد الفعل الخلقي الحقيقية النوعية كما مرّ في مب ١٨ ف ١٠ على أن الظرف الذي لا يفيد الحقيقة النوعية قد يكون مثقلاً للخطيئة لأنه كما أن حسن الشيء لا يُعتبر من جهة نوعه فقط بل من جهة بعض اعراضه أيضاً كذلك قبح الفعل لا يُعتبر من جهة نوعه فقط بل من جهة ظروفه أيضاً

وعلى الثاني بأن الظرف قد يتقل الخطيئة بكلا الوجهين لأنه إذا كان قبيحاً فليس يجب دائماً أن يتقوم به نوع الخطيئة لجواز أن يزداد به وجه القبح مع عدم تغير النوع كما مرّ في جرم الفصل أن لم يكن قبيحاً جاز أن تتقل به الخطيئة بالنسبة إلى قبح ظرفٍ آخر

وعلى الثالث بأن العقل ليس يجب أن يرتب الفعل باعتبار موضوعه فقط بل باعتبار جميع ظروفه أيضاً ولهذا كان الاعراض عن ترتيب العقل يُعتبر بحسب فساد كل ظرفٍ كما لو فعل فاعلاً حين لا ينبغي وحيث لا ينبغي والاعراض على هذا النحو يكفي لحقيقة الشر. على أن هذا الاعراض عن ترتيب العقل يترتب عليه الاعراض عن الله الذي يجب على الإنسان أن يتصل به بالعقل المستقيم

### الفصلُ الثامنُ

في أن ثقل الخطيئة هل يزداد بازدياد الضرر

يُنخِطُ إلى الثامن بأن يقال: يظهر أنّ ثقل الخطيئة ليس يزداد بازدياد الضرر فان الضرر حدثٌ تابعٌ لفعل الخطيئة. والحدث التابع لا يزيد في حسن الفعل لو قبحه كما مرّ في مب ٢٠ ف ٥. فالخطيئة إذن لا تتقل بحسب عظم الضرر

٢ وأيضاً ان الضرر يحصل بالأخص في الخطايا التي تقترب في حق القريب إذ ليس أحدٌ يشاء الأضرار بنفسه والله لا يستطيع أحد الأضرار به كقوله في أيوب ٣٥: ٦ و ٨ «ان أكثر من المعاصي فماذا تُلجق به... إنما نفاقك يضر إنساناً مثلك» فلو كان ثقل الخطيئة يزداد بازدياد الضرر لكانت الخطيئة التي يجرم بها الإنسان إلى قريبه أثقل من الخطيئة التي يجرم بها إلى الله أو إلى نفسه

٣ وأيضاً ان الضرر الذي يُفقد الإنسان حيوة النعمة أعظم من الضرر الذي يفقده حيوة الطبيعة لأن حيوة النعمة أفضل من حيوة الطبيعة حتى انه يجب على الإنسان أن يحتقر حيوة الطبيعة مخافة أن يفقد حيوة النعمة. والذي يحمل امرأة على الزنى فانه في نفسه يفقدها حيوة النعمة بجره إياها إلى الخطيئة المميتة فلو كان ثقل الخطيئة على قدر الضرر لكان الزاني البسيط أثقل خطأً من القاتل وهو بين البطلان. فالخطيئة إذن لا يزداد ثقلها بازدياد الضرر

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في الاختيار المطلق ك ٣ ب ١٤ «لما كانت الرذيلة مضادةً للطبيعة كانت زيادة شر الرذائل بقدر نقصان سلامة الطباع» ونقصان سلامة الطبيعة ضررٌ. فإذا كلما كان الضرر أعظم كانت الخطيئة أثقل

والجواب أن يُقال إنَّ نسبة الضرر إلى الخطيئة يجوز أن تكون على ثلاثة أنحاء . فقد يكون الضرر الناشئ عن الخطيئة ملحوظاً قبل وقوعه ومقصوداً كما لو فعل فاعل شيئاً بقصد الأضرار بالغير كالقاتل والسارق فان مقدار الضرر حينئذٍ يزيد بالذات في ثقل الخطيئة لأن الضرر إذ ذاك هو موضوع الخطيئة المقصود بالذات . وقد يكون الضرر ملحوظاً ولكنه ليس مقصوداً كمن يمر بحقلٍ وهو ذاهبٌ ليزني قصد السرعة فانه يضر بزرع الحقل عن علمٍ لكن لا يقصد

الأضرار ومقدار الضرر حينئذٍ يزيد أيضاً في ثقل الخطيئة لكن بالتبعية أي من حيث ان شدة ميل الإرادة إلى الخطأ تجعل صاحبها أن لا يتجافى عن الأضرار بنفسه أو بغيره في سبيل تلك الغاية التي لولاها لما أراد ذلك . وقد يكون الضرر لا ملحوظاً ولا مقصوداً وحينئذٍ إذا كان له نسبة عرضية إلى الخطيئة فلا يزيد في ثقلها بالذات لكنه باهمال الإنسان الالتفات إلى ما قد ينشأ من الأضرار تجب عليه تبعة ما يحدث من الشرور بغير قصده إذا أتى أمراً محظوراً. واما إذا لحق الضرر بالذات فعل الخطيئة فإنه يزيد بالذات في ثقل الخطيئة وان لم يكن ملحوظاً ولا مقصوداً لأن كل ما يلحق الخطيئة بالذات يرجع باعتبار ما إلى نوعية الخطيئة كما لو زنى زانٍ على مرأى من الناس فنشأ عن ذلك عثرة للكثيرين فان ذلك وان لم يقصده ولم يلحظه أيضاً فإنه متقل بالذات للخطيئة. بخلاف الضرر العقابي أي القصاص الذي يصادفه الخاطيء في ما يظهر فان هذا الضرر إذا لحق بالعرض فعل الخطيئة ولم يكن ملحوظاً ولا مقصوداً لا يزيد في ثقل الخطيئة ولا يتبع زيادة ثقلها كالذي يسرع للقتل فتُصدم رجله فيصيبها جرحٌ وأما إذا لحق بالذات فعل الخطيئة وان لم يكن ملحوظاً ولا مقصوداً فلا تكون زيادته موجبةً لزيادة ثقل الخطيئة بل بعكس ذلك تكون زيادة ثقل الخطيئة موجبةً لزيادته كما أن الغير المؤمن الذي لم يسمع شيئاً عن عقوبات جهنم سيكون عقابه في جهنم على خطيئة القتل أشد من عقابه على خطيئة السرقة لأنه لعدم لحظه ولا قصده ذلك لا يزداد به ثقل الخطيئة بخلاف المؤمن الذي يظهر أنه يزداد جرم خطيئته من حيث يزدري العقوبات الشديدة ليشبع إرادة الخطيئة بل ان ثقل هذا الضرر إنما ينشأ عن ثقل الخطيئة

إذا أُجيب على الأول بأن الحدث التابع إذا كان ملحوظاً ومقصوداً زاد في



حسن الفعل أو قبحه كما أسلفنا في مب ٢٠ ف ٥ عند الكلام على حسن الأفعال الخارجة وقبحها وعلى الثاني بأن الضرر وان زاد في ثقل الخطيئة فان ثقلها لا يزداد به وحده بل ان الخطيئة إنما يزداد ثقلها بالذات لما فيها من فساد الترتيب كما مرّ في ف ٢ و ٣ وعليه فالضرر أيضاً إنما يزيد في ثقل الخطيئة من حيث يجعل الفعل أكثر خروجاً عن الترتيب فلا يلزم إذن من كون محل الضرر بالأخص في الخطايا التي تقترف في حق القريب كون تلك الخطايا في غاية الثقل لأن فساد الترتيب أعظم جداً في الخطايا التي تقترف في حق الله وفي كثير من التي تقترف في حق فاعلها . ومع ذلك يجوز أن يقال انه وان لم يستطع أحد أن يلحق ضرراً بالله في جوهره لكنه يحاول الاضرار في ما يخص الله بنقضه الايمان به تعالى مثلاً وانتهاك أقداسه مما هو خطأً ثقيل جداً . وقد يلحق الإنسان أيضاً ضرراً بنفسه عن علم واختيار كما هو ظاهر في المنتحرين وان جعلوا غايتهم في ذلك خيراً ظاهرياً كالتخلص من شدة

وعلى الثالث بأن ذلك الاعتراض غير ناهضٍ لامرين أولاً لأن القاتل يقصد بالذات ضرر القريب والزاني الذي يغري المرأة ليس يقصد الضرر بل اللذة وثانياً لأن القاتل علة ذاتية وكافية للموت الجسدي وليس يمكن لأحد أن يكون علة ذاتية وكافية لموت الروح في الغير إذ ليس يموت أحد موتاً روحياً إلا باقترافه الخطيئة بإرادته

### الفصل التاسع

في أنّ الخطيئة هل تزداد ثقلاً باعتبار الشخص الذي يُجرم إليه يُتخطى إلى التاسع بأن يقال: يظهر أنّ الخطيئة لا تزداد ثقلاً باعتبار حال الشخص الذي يُجرم إليه والّا لآزداد ثقلها جداً متى اقتُرِفَت في حق رجل

بارٍ وقديسٍ. والحال انها لا تزداد ثقلاً بذلك لأن صاحب الفضيلة الذي يحتمل الإهانة المنزلة به بنفسٍ مطمئنة أقل شعوراً بالإهانة من غيره الذين يفعلون جداً من الإهانة فيتميزون غيظاً في داخلهم أيضاً. فإذا حالة الشخص الذي يُجرَم إليه لا تزيد الخطيئة ثقلاً

٢ وأيضاً لو كانت حالة الشخص تزيد الخطيئة ثقلاً لثقلت جداً بالقرابة لأن قتل العبد يُقرَف فيه خطيئة واحدة وأما الاعتداء على حيوة الأب فيقرَف فيه خطايا كثيرة كما قال توليوس في مناقضاته ٣. وقرابة الشخص الذي يُجرَم إليه لا تزيد الخطيئة ثقلاً في ما يظهر لأن كل إنسان في غاية القرب إلى نفسه ومع ذلك فان من يلحق ضرراً بنفسه أقل خطأ منه لو الحق ضرراً بغيره كما أن قتل الإنسان فرسه أقل جرماً من قتله فرس غيره على ما يظهر مما قاله الفيلسوف في الخلقيات ك ٥ ب ١١. فإذا قرابة الشخص تزيد الخطيئة ثقلاً

٣ وأيضاً ان حالة الشخص الخاطيء تزيد الخطيئة ثقلاً بالخصوص باعتبار شرفه أو علمه كقوله في حك ٦ : ٧ «الأقوياء بقوةٍ يعذبون» وقوله في لو ١٢ : ٤٧ «العبد الذي علم إرادة سيده ولم يفعل بحسب إرادته يُضرب كثيراً» فبجامع الحجة إذن كان يجب أن يزيد الخطيئة ثقلاً شرف الشخص الذي يُجرَم إليه أو علمه. والحال أن من يهين شخصاً أغنى أو أقوى فليس في ما يظهر أثقل خطأ منه لو أهان شخصاً فقيراً «لأنه ليس عند الله محاباةً للوجوه» كما في رو ٢ : ١١ وثقل الخطايا يعتبر بحسب حكم الله. فإذا حالة الشخص الذي يُجرَم إليه لا تزيد الخطيئة ثقلاً

لكن يعارض ذلك ان الكتاب المقدس يذم بالخصوص الخطيئة التي تقرَف في حق خدام الله كقوله في ٣ ملوك ١٩ : ١٤ «قوّضوا مذابحك وقتلوا

أنبياءك بالسيف» والخطيئة التي تقترب في حق ذوي القربى كقوله في ميخا ٧: ٦ «الابن يستهين بأبيه والابنة تقوم على أمها» والخطيئة التي تقترب في حق ذوي المقامات الشريفة كقوله في أيوب ٣٤: ١٨ «القائل للملك يا متمرّد وللرؤساء يا منافقون» فإذا حالة الشخص الذي يُجرّم إليه تزيد الخطيئة ثقلاً

والجواب أن يُقال إنَّ الشخص الذي يُجرّم إليه هو على نحوٍ ما موضوع الخطيئة وقد أسلفنا في ف ٣ ان ثقل الخطيئة يُعتبر من جهة الموضوع فكلما كان الموضوع غايةً أصل كان ثقل الخطيئة أعظم. والغايات الأصلية للأفعال الإنسانية هي الله والإنسان الفاعل والقريب لأن كل ما نفعه فإنما نفعه لأجل واحدٍ من هذه الثلاثة وان كان بعضها دون بعضٍ فتقل الخطيئة إذن يجوز أن يُعتبر من جهة هذه الثلاثة أكثر أو أقل بحسب حال الشخص الذي تقع الخطيئة في حقه . أما من جهة الله فكلما كان الإنسان أعظم فضيلةً أو انقطاعاً إلى خدمة الله كان أعظم اتصالاً به ولذلك فما يلحق مثل هذا الشخص من الالهانة فانه يلحق الله بالأولى كقوله في زكريا ٢: ٨ «من يمسك يمسُّ حدقة عيني» فالخطيئة إذن تصير أثقل متى وقعت في حق شخصٍ أكثر اتصالاً بالله أما باعتبار فضيلته أو باعتبار وظيفته . وأما من جهة الإنسان الفاعل فواضح انه كلما كانت خطيئة الإنسان واقعةً في حق شخصٍ أكثر اتصالاً به بصلةٍ طبيعية أو باصطناعٍ أو بنحوٍ آخر كانت أثقل إذ يظهر أنها واقعةً بالأولى في حق نفسه ولهذا كانت أثقل كقوله في سي ١٤: ٥ «من أساء إلى نفسه فإلى من يُحسِن» . وأما من جهة القريب فكلما كانت الخطيئة أعمّ كانت أثقل ومن ثمة فالخطيئة التي تُفعل في حق شخصٍ عمومي كالملك أو الأمير القائم مقام الجماعة كلها أثقل من الخطيئة التي تقترب في حق شخصٍ واحدٍ خصوصي ولذلك ورد بوجه الخصوص

في خر ٢٢: ٢٨ «رئيس شعبك لا تلغنه» وكذلك الاهانة التي تلحق بشخصٍ نبيهٍ يظهر انها أثقل لما يترتب عليها من عثرة الكثيرين واضطرابهم

إذاً أجيب على الأول بأن الذي يهين صاحب الفضيلة من شأنه أن يكدره داخلاً وخارجاً وأما عدم تكدر صاحب الفضيلة في داخله فانما يعرض من صلاحه الذي لا يخفف من جرم المهين وعلى الثاني بأن الضرر الذي ينزله الإنسان بنفسه في ما هو خاضع لسلطان إرادته كالأشياء التي هي ملكه الخاص أخف جرماً من الضرر الذي ينزله في الغير إذ إنما يفعل ذلك بإرادته وأما ما ليس خاضعاً لسلطان إرادته كالخيرات الطبيعية والروحانية فإضرار الإنسان بنفسه فيه خطيئة أثقل لأن خطيئة من ينتحر أثقل من خطيئة من يقتل غيره. ولما كانت الأشياء المختصة بأقاربنا غير خاضعة لسلطان إرادتنا كان الاعتراض بكون الخطيئة الحاصلة عن إنزال الضرر فيها أخف غير ناهضٍ إلا إذا أرادوا ذلك أو أجازوه

وعلى الثالث بأنه لا محابة للوجوه في إنزال الله بمن يجرم إلى أشخاص أعلى عقاباً أشد إذ الوجه في ذلك ان خطيئته هذه يترتب عليها ضرر الكثيرين

### الفصل العاشر

في أن عظم الشخص الخاطيء هل يزيد الخطيئة ثقلاً

يُنخِطَى إلى العاشر بأن يقال: يظهر أن عظم الشخص الخاطيء لا يزيد الخطيئة ثقلاً لأن أخص ما يجعل لإنسان عظيماً اتصاله بالله كقوله في سي ٢٥: ١٣ «ما أعظم من وجد الحكمة والعلم لكنه ليس أفضل ممن يتقي الله» وكلمة زاد الإنسان اتصالاً بالله قل تأثيمه ففي ٢ اخبار الايام ٣٠: ١٨ و ١٩ «الرب الصالح يغفر لكل الذين يوجهون قلوبهم لالتماس الرب اله آبائهم ولو كانوا أقل تقديساً لأنفسهم» فالخطيئة إذن لا تزداد ثقلاً بعظم الشخص

## الخاطئ

٢ وأيضاً «ليس عند الله محاباةً للوجوه» كما في رو ٢: ١١ فهو إذن لا يعاقب واحداً أكثر من الآخر على خطيئة واحدة بعينها. فالخطيئة إذن لا تزداد ثقلاً بعظم الشخص الخاطئ

٣ وأيضاً ليس يجب أن ينال أحداً ضرراً من الخير. ولو كان ما يفعله الإنسان العظيم يزداد به جرماً لناله من الخير ضرراً. فالخطيئة إذن لا تزداد ثقلاً بعظم الشخص الخاطئ

لكن يعارض ذلك قول ايسيدوروس في الخير الأعظم ك ٢ «كلما كان الخاطئ أعظم اعتُبرت الخطيئة أعظم»

والجواب أن يُقال إنَّ الخطيئة خطيئتان . احدهما تحصل عن غفلةٍ بسبب ضعف الطبيعة الإنسانية وهذه تبعثها أقلُّ على المتقدم في الفضيلة لأنه أقلُّ تغافلاً عن كبح هذه الخطايا التي لا يتهيأ مع ذلك للضعف الإنساني اجتنابها بالمرّة . والأخرى تحصل عن رويّةٍ وهذه كلما كان الإنسان أعظم كانت تبعثها عليه أشدّ ويمكن تعليل ذلك من أربعة وجّهٍ أما أولاً فلأنّ العظماء كالذين يفضلون سواهم في العلم والفضيلة يسهل عليهم أكثر مقاومة الخطيئة وعليه قوله تعالى في لو ١٢: ٤٧ «العبد الذي علم إرادة سيده ولم يفعل يُضرب كثيراً». وأما ثانياً فلكفران النعمة لأن كل خيرٍ يعظم به الإنسان هو صنيعه الله فإذا خطئ الإنسان صار كفوراً بنعمته تعالى وبهذا الاعتبار كل مزيةٍ حتى في الخيرات الزمنية تزيد الخطيئة ثقلاً وعليه قوله في حك ٦: ٧ «الأقوياء بقوةٍ يعذبون» وأما ثالثاً فلمنافاة فعل الخطيئة على وجه الخصوص لعظم الشخص كما لو جار الأمير الذي وسّد إليه رعاية العدل وكما لو زنى الكاهن الذي نذر العفاف. وأما رابعاً فلما يترتب على الخطيئة من المثل والعثرة لأنه متى كان الخاطئ مكرماً

بسبب حرمة مقامه كان ذنبه ادعى إلى الاقتداء به» كما قال غريغوريوس في رسالته الرعائية ق ١  
ب ١١ وأيضاً فإن خطايا العظماء تُعلم عند الكثيرين ويحصل لهم أشد استياءٍ منها  
إذاً أُجيب على الأول بأن الكلام في ذلك النص على الخطايا التي تقع عن غفلةٍ بسبب  
الضعف الإنساني

وعلى الثاني بأن الله لا يحابي الوجوه بزيادة معاقبته للأفاضل لأن فضلهم يزيد في ثقل  
الخطيئة كما تقدم

وعلى الثالث بأن الإنسان العظيم لا يناله ضررٌ من الخير الحاصل له بل من سوء استعماله



### المبحث الرابع والسبعون

#### في محل الخطايا - وفيه عشرة فصول

ثم يجب النظر في محل الرذائل أو الخطايا والبحث في ذلك يدور على عشر مسائل . ١ في أن الإرادة هل  
يجوز أن تكون محلاً للخطيئة . ٢ في أنها هل هي وحدها محلّ للخطيئة . ٣ في أن الشهوة الحسية هل يجوز أن  
تكون محلاً للخطيئة . ٤ هل يجوز أن تكون محلاً للخطيئة المميتة . ٥ في أن العقل هل يجوز أن يكون محلاً  
للخطيئة . ٦ في أن اللذة متوقفة أو غير متوقفة هل توجد في العقل الأدنى على أنه محلها . ٧ في أن خطيئة الرضى  
بالفعل هل توجد في العقل الأعلى على أنه محلها . ٨ في أن العقل الأدنى هل يجوز أن يكون محلاً للخطيئة المميتة  
. ٩ في أن العقل الأعلى هل يجوز أن يكون محلاً للخطيئة العرضية . ١٠ في أن العقل الأعلى هل يجوز أن توجد  
فيه خطيئة عرضية باعتبار موضوعه الخاص

## الفصلُ الأولُ

في أنَّ الإرادة هل هي محل الخطيئة

يُنْتَخَى إلى الأول بأن يقال: يظهر أنَّ الإرادة لا يجوز أن تكون محلاً للخطيئة فقد قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ «الشر يقع خارجاً عن الإرادة والقصد» والخطيئة تتضمن حقيقة الشر. فلا يجوز إذن أن تكون في الإرادة

٢ وأيضاً ان الإرادة تتعلق بالخير أو بما يظهر انه خير فأرادتها الخير ليس فيها خطيئة وإرادتها ما يظهر انه خير وهو ليس في الحقيقة خيراً ترجع في ما يظهر إلى نقص في القوة الإدراكية لا إلى نقص في الإرادة. فالخطيئة إذن ليست في الإرادة بوجه

٣ وأيضاً ليس يجوز أن يكون واحدٌ بعينه محلاً للخطيئة وعلّة فاعلة لها لأن العلة الفاعلة والعلّة المادية لا تجتمعان في واحدٍ بعينه كما في الطبيعيات ك ٢ م ٧٠. والإرادة علّة فاعلة للخطيئة لأن العلة الأولى للخطأ هي الإرادة كما قال اوغسطينوس في كتاب النفسين ب ١٠ و ١١. فهي إذن ليست محل الخطيئة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الرجوع ١ ب ٩ «الإرادة ما بها تُقْتَرَف الخطيئة وتسنقيم السيرة»

والجواب أن يُقال إنَّ الخطيئة فعلٌ كما مرَّ في مب ٢١ ف ١ ومب ٧١ ف ١ و ٦ والأفعال منها ما يتعدى إلى موضوعٍ خارجٍ كالأحراق والقطع وموضوع هذا الفعل ومحلّه ما يتعدى إليه كقول الفيلسوف في الطبيعيات ك ٣ م ١٨ «الحركة هي فعل المتحرك صادراً عن المحرّك» ومنها ما ليس يتعدى إلى موضوع خارجٍ بل يستقر في نفس الفاعل كالأشتهاء والإدراك والأفعال التي

من هذا القبيل خلقية كلها سواء كانت من الفضائل أو من الخطايا وقضية ذلك ان محل فعل الخطيئة هو القوة التي هي مبدأ الفعل ولما كان من شأن الأفعال الخلقية الخاص أن تكون إرادية كما مرّ في مب ١ ف ١ ومب ١٨ ف ٦ و ٩ لزم أن تكون الإرادة هي مبدأ الخطايا من حيث هي مبدأ الأفعال الإرادية الحسنة أو القبيحة التي هي الخطايا فيلزم إذن ان الإرادة هي محل الخطيئة إذا أُجيب على الأول بأنه يُقال إنّ الشر يقع خارجاً عن الإرادة لأن الإرادة لا تميل إليه باعتبار كونه شرّاً إلا انه إذ كان بعض الشر خيراً ظاهرياً كانت الإرادة تنتهي أحياناً بعض الشر فكانت بهذا الاعتبار محلاً للخطيئة

وعلى الثاني بأنه لو لم يكن نقص القوة الإدراكية خاضعاً للإرادة بوجهٍ لما كان محل الخطيئة لا الإرادة ولا القوة الإدراكية كما يظهر من أصحاب الجهل الغير المندفع فبقي إذن أن نقص القوة الإدراكية الخاضع للإرادة يعتبر أيضاً خطيئة

وعلى الثالث بأن ذلك الاعتراض يرد على العلل الفاعلة التي تتعدى أفعالها إلى موضوع خارج والتي لا تحرك أنفسها بل غيرها. والإرادة بعكس ذلك. فالاعتراض غير وارد عليها

### الفصل الثاني

في أنّ الإرادة هل هي وحدها محلّ للخطيئة

يُنخِطُ إلى الثاني بأن يقال: يظهر أنّ الإرادة وحدها هي محل الخطيئة فقد قال اوغسطينوس في كتاب النفسين ب ١٠ «لا يُخطأ إلا بالإرادة» والقوة التي يُخطأ بها هي محل الخطيئة. فالإرادة إذن وحدها هي محل الخطيئة

٢ وأيضاً ان الخطيئة شرٌّ منافٍ للعقل. والخير أو الشر المختص بالعقل



هو موضوع الإرادة وحدها. فالإرادة إذن وحدها محل الخطيئة

٣ وأيضاً كل خطيئة فهي فعلٌ إراديٌّ لأن الخطيئة إراديةٌ إلى حد أنها إذا لم تكن إرادية لم تكن خطيئة كما قال أوغسطينوس في كتاب الاختيار ٣ ب ٨١. وأفعال سائر القوى ليست إرادية إلا من حيث تتحرك تلك القوى من الإرادة وليس يكفي ذلك لأن تكون محلاً للخطيئة والا لكانت الجوارح التي تتحرك من الإرادة أيضاً محلاً للخطيئة وهذا بيّن البطلان فالإرادة إذن وحدها محل الخطيئة

لكن يعارض ذلك ان الخطيئة ضد الفضيلة والأضداد تتعلق بواحدٍ بعينه. وما عدا الإرادة من القوى الأخرى أيضاً محلٌ للفضائل كما مرَّ في مب ٥٦ ف ٣ و ٤. فإذاً ليست الإرادة وحدها محلاً للخطيئة

والجواب أن يقال كل ما كان مبدأً للفعل الإرادي فهو محلٌ للخطيئة كما يظهر مما مرَّ في الفصل الآنف. والأفعال الإرادية لا يراد بها الأفعال الصادرة عن الإرادة فقط بل الأفعال المأمور بها من الإرادة أيضاً كما أسلفنا في مب ٦ ف ٤ عند كلامنا على الإرادي وعلى هذا فليست الإرادة وحدها يجوز أن تكون محلاً للخطيئة بل جميع تلك القوى يمكن أن تحركها الإرادة إلى أفعالها أو تصدها عنها وهذه القوى أيضاً هي محلٌ للملكات الخلقية الحسنة أو القبيحة لأن الفعل والملكمة يسندان إلى واحدٍ بعينه

إذاً أجيب على الأول بأنه لا يُخطأ إلا بالإرادة على أنها المحرِّك الأول وأما القوى الأخرى فيُخطأ بها على أنها متحركة من الإرادة

وعلى الثاني بأن الخير والشر يختصان بالإرادة على أنهما موضوعان ذاتيان لها وأما القوى الأخرى فلها خيرٌ وشرٌّ مخصوص يمكن ان يوجد فيها باعتباره الفضيلة والرذيلة والخطيئة من حيث تشترك تلك القوى في الإرادة والعقل

وعلى الثالث بأن جوارح البدن ليست مبادئ للأفعال بل آلات لها فقط فنسبتها إلى النفس المحركة نسبة العبد الذي ينفعل ولا يفعل وأما القوى الشوقية الباطنة فنسبتها إلى العقل نسبة الحر لأنها تفعل على نحو ما وتنفعل كما يظهر من قول الفيلسوف في السياسة ك ١ ب ٣. وأيضاً فإن أفعال الجوارح متعدية إلى موضوع خارج كما هو ظاهر في الضرب في خطيئة القتل فليس حكمهما واحداً

### الفصل الثالث

في أن الشهوة الحسية هل يجوز أن يكون فيها خطيئة

يُتَخَطَّى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الشهوة الحسية لا يجوز أن يكون فيها خطيئة فإن الخطيئة خاصة بالإنسان الذي يُمدح أو يُذم بأفعاله. والشهوة الحسية مشتركة بيننا وبين البهائم. فلا يجوز إذن أن يكون فيها خطيئة

٢ وأيضاً ليس يخطأ أحد في ما يتعذر عليه اجتنابه كما قال اوغسطينوس في الاختيار ك ٣ ب ١٨. والإنسان يتعذر عليه اجتناب فساد الترتيب في فعل الشهوة الحسية لأن فساد الشهوة الحسية دائم ما دمت في هذه الحياة الفانية ولذلك يُعبر عنها بالحية كما قال اوغسطينوس في الثالث ك ١٢ ب ١٢ و ١٣. ففساد الترتيب إذن في حركة الشهوة الحسية ليس خطيئة

٣ وأيضاً ما ليس يفعله الإنسان لا يحسب عليه خطيئة وإنما نفعل نحن ما نفعله بروية فقط في ما يظهر على ما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٩ ب ٨. فإذا حركة الشهوة الحسية التي تحصل بغير روية لا تحسب خطيئة على الإنسان

لكن يعارض ذلك قوله في رو ٧: ١٥ «لأنني لا أعمل ما أريده من الخير بل ما أكرهه من الشر إياه أعمل» وقد فسر اوغسطينوس الشر هنا بشر الشهوة التي لا مرأى في أنها حركة للشهوة الحسية. فإذا يوجد في الشهوة الحسية خطيئة

والجواب أن يُقال إنَّ الخطيئة يمكن وجودها على ما تقدم في الفصل الآنف في كل قوةٍ يجوز أن يكون فعلها إرادياً وفساد الترتيب إذ بذلك تقوم حقيقة الخطيئة. وواضح أن فعل الشهوة الحسية يجوز أن يكون إرادياً من حيث أن من شأن الشهوة الحسية أن تتحرك من الإرادة. فيلزم من ذلك إذن جواز وجود الخطيئة في الشهوة الحسية

إذا أُجيب على الأول بأنه وإن كانت بعض قوى الجزء الحسي مشتركةً بيننا وبين الحيوانات العجم إلا أنها فينا أعلى لمصاحبتها العقل كما أن لنا في الجزء الحسي من دون الحيوانات الأخر القوة المفكرة والذاكرة على ما مرَّ في ف ١ مب ٧٨ ف ٤. وعلى هذا النحو أيضاً كان الشوق الحسي فينا أعلى منه في الحيوانات الأخر أي لأن من شأنه أن ينقاد فينا للعقل وبهذا الاعتبار يجوز أن يكون مبدأ للفعل الإرادي وهكذا يجوز أن يكون محلاً للخطيئة

وعلى الثاني بأن المراد بفساد الشهوة الحسية الدائم فساد الأصل الذي لا يتلاشى بالكلية في هذه الحيوة فإن الخطيئة الأصلية تزول باعتبار الذنب لا باعتبار الفعل إلا أن فساد هذا الأصل لا يمنع من كون الإنسان يستطيع بإرادته النطقية أن يردع كلاً من حركات الشهوة الحسية الفاسدة الترتيب إذا تنبه لها قبل وقوعها كأن يصرف فكره إلى أمور أخرى لكنما الإنسان بينما يصرف فكره إلى شيءٍ آخر يمكن أن ينشأ نحو ذلك الشيء أيضاً حركةً غير مرتبة كما لو صرف فكره عن ملاذ البدن إلى النظر في العلم قصد اجتناب حركة الشهوة فنشأ فيه إذ ذاك حركة مجرِّ باطل لم يسبق الانتباه إليها ولهذا لا يستطيع الإنسان بسبب الفساد المتقدم أن يجتنب جميع هذه الحركات معاً لكنه يكفي لحقيقة الخطيئة الإرادية قدرته على اجتناب كل منها على حياله

وعلى الثالث بأن ما يفعله الإنسان بغير رويّةٍ ليس فعلاً كاملاً لأن المبدأ

الأولي في الإنسان ليس يفعل هناك شيئاً فليس ذلك فعلاً إنسانياً كاملاً وهكذا لا يجوز أن يكون فعل فضيلة أو خطيئة كاملة بل إنما هو شيء ناقص في جنس الفضائل والخطايا. وعليه كانت هذه الحركة السابقة روية العقل من الشهوة الحسية خطيئة عرضية والخطيئة العرضية شيء ناقص في جنس الخطيئة

### الفصل الرابع

في أنّ الشهوة الحسية هل يجوز أن يكون فيها خطيئة مميتة

يُنْتَخَى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أنه يجوز أن يكون في الشهوة الحسية خطيئة مميتة فان الفعل يُعرَف من موضوعه. وموضوعات الشهوة الحسية يعرض أن يقع فيها الخطأ المميت كما في ملاذ البدن. فإذا فعل الشهوة الحسية يجوز أن يكون خطيئة مميتة وهكذا يوجد في الشهوة الحسية خطيئة مميتة

٢ وأيضاً ان الخطيئة المميتة مضادة للفضيلة. ويجوز وجود الفضيلة في الشهوة الحسية لأن العفة والشجاعة فضيلتان خاصتان بالأجزاء النطقية كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ١٠. فيجوز إذن أن يكون في الشهوة الحسية خطيئة مميتة لأن من شأن المتضادات أن تحصل في واحدٍ بعينه

٣ وأيضاً ان الخطيئة العرضية استعداداً للخطيئة المميتة. والاستعداد والملكة يوجدان في واحدٍ بعينه. فإذا لما كانت الخطيئة العرضية توجد في الشهوة الحسية كما تقدم في الفصل الأنف جاز أن يوجد فيها الخطيئة المميتة أيضاً

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الرجوع ١ ب ٢٣ وفي تفسير قول الرسول في رو ٧: ١٤ «ان حركة الشهوة الفاسدة الترتيب (وهي خطيئة الشهوة الحسية) يجوز حدوثها أيضاً في الذين في حال النعمة» وهؤلاء لا توجد فيهم خطيئة مميتة. فإذا حركة الشهوة الحسية المختلة الترتيب ليست

## خطيئة مميتة

والجواب أن يقال كما أن عدم الترتيب الذي يفسد مبدأ الحيوية الجسدية يُحدث الموت الجسدي كذلك عدم الترتيب الذي يفسد مبدأ الحيوية الروحية الذي هو الغاية القصوى يُحدث الموت الروحي بالخطيئة المميتة كما مرّ في مب ٧٢ ف ٥ وترتيب شيءٍ وتوجيهه إلى الغاية ليس إلى الشهوة الحسية بل إلى العقل فقط وصرف شيءٍ عن الغاية إنما يخص ما يخصه التوجيه إلى الغاية. فالخطيئة المميتة إذن لا يجوز أن تكون في الشهوة الحسية بل في العقل فقط

إذاً أُجيب على الأول بأن فعل الشهوة الحسية يجوز أن يساعد على الخطيئة المميتة إلا أن فعل الخطيئة المميتة ليس خطيئةً مميتة من حيث هو فعل الشهوة الحسية بل من حيث هو فعل العقل الذي يخصه أن يوجهه إلى الغاية ولذلك لا تُجعل الخطيئة المميتة في الشهوة الحسية بل في العقل

وعلى الثاني بأن فعل الفضيلة أيضاً لا يستكمل بما فيه من جهة الشهوة الحسية فقط بل بالأحرى بما فيه من جهة العقل والإرادة التي يخصها أن تنتخب لأن فعل الفضيلة الخلقية لا يكون دون انتخاب ومن ثمه كان فعل الفضيلة الخلقية المكملة للقوة الشوقية مصحوباً دائماً بفعل الفطنة المكملة للقوة النطقية ومثل ذلك يقال أيضاً في الخطيئة المميتة على ما تقدم قريباً

وعلى الثالث بأن الاستعداد والتأهب يكون على ثلاثة أنحاء بالنسبة إلى ما يؤهّب له فقد يكون نفس ما يؤهّب له وفي نفسه كما يُقال إنّ العلم المبدوء به استعدادٌ للعلم الكامل وقد يكون في نفس ما يؤهّب له لكنه ليس نفسه كما أن الحرارة استعدادٌ لصورة النار وقد لا يكون نفس ما يؤهّب له ولا في نفسه كالأشياء المتناسبة بينها بحيث يُبلّغ بأحدها إلى الآخر كما أن حسن التصور استعدادٌ للعلم الذي محله العقل. وعلى هذا النحو يجوز أن تكون الخطيئة العرضية

التي محلها الشهوة الحسية استعداداً للخطيئة المميتة التي محلها العقل

### الفصل الخامس

في أنّ الخطيئة هل يجوز أن تكون في العقل

يُنخِطَى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أنّ الخطيئة لا يجوز أن تكون في العقل لأن خطيئة كل قوةٍ نقصانٌ فيها. ونقصان العقل ليس خطيئة بل بالحري يعذر صاحبه في الخطيئة بسبب الجهل. فإذا لا يجوز أن يكون في العقل خطيئة

٢ وأيضاً ان محل الخطيئة الأول هو الإرادة كما مرّ في ف ١. والعقل متقدم على الإرادة لكونه مدبراً لها. فالخطيئة إذن لا يجوز وجودها في العقل

٣ وأيضاً لا تحصل الخطيئة إلا في ما هو مقدورٌ لنا. وكمال العقل ونقصانه ليسا من الأمور المقدورة لنا فإن بعض الناس بُلّه أو أذكىء العقل طبعاً. فإذا ليس في العقل خطيئة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في الثالث ك ١٢ ب ١٢ ان الخطيئة توجد في العقل الأدنى والعقل الأعلى

والجواب أن يُقال إنّ خطيئة كل قوةٍ قائمة بفعلها كما يظهر مما تقدم في ف ١ و ٢ و ٣ وللعقل فعلاً أحدهما في نفسه بالقياس إلى موضوعه وهو إدراك حقّ ما والثاني من حيث هو مدبرٌ للقوى الأخر وبكليهما يعرض حصول الخطيئة في العقل اما أولاً فمن حيث يُخطئ في إدراك الحق وهذا إنما يُحسب عليه خطيئة متى تعلق جهله أو خطأه بما علمه مقدورٌ له وواجب عليه. وأما ثانياً فمتى أمر بالحركات المختلفة الترتيب في القوى السافلة أو لم يقمعها بعد الرويّة

إذاً أجب على الأول بأن ذلك الاعتراض يرد على نقصان العقل في فعله المتعلق بموضوعه وذلك متى لم يُدرك ما يتعذر إدراكه فحينئذ لا يكون هذا النوع من نقصان العقل خطيئة بل يعذر في الخطيئة كما يظهر في ما يقترفه

المستشيطون غضباً واما إذا كان نقصان العقل في ما علمه مقدر للإنسان وواجب عليه فليس يعذر صاحبه في الخطيئة بالكلية بل يُحسَب عليه خطيئة. وأما النقص الذي يقع في تدبيره سائر القوى فيحسَب دائماً عليه خطيئة لامكان ان يمنع وقوعه بفعله الخاص

وعلى الثاني بأن الإرادة تحرك العقل وتسبقه من وجهٍ والعقل يحرك الإرادة ويسبقها من وجهٍ كما مرَّ في مب ١٧ ف ١ عند الكلام على أفعال الإرادة والعقل ومن ثمة يجوز أن يقال لحركة الإرادة عقلية ولفعل العقل إراديٌّ وعلى هذا توجد الخطيئة في العقل اما من حيث أن نقصه إراديٌّ أو من حيث أن فعل العقل مبدأً لفعل الإرادة

### الفصلُ السادس

في أن خطيئة اللذة المتوقفة هل محلها العقل

يُنخِطَى إلى السادس بأن يقال: يظهر أن خطيئة اللذة المتوقفة ليس محلها العقل لأن اللذة تدل على حركة القوة الشوقية كما مرَّ في مب ٣١ ف ١. والقوة الشوقية ممايزة للعقل الذي هو قوة إدراكية. فإذاً ليس العقل محل اللذة المتوقفة

٢ وأيضاً من الموضوعات تُعرف القوة التي يختص بها الفعل إذ بالفعل تتوجه القوة إلى الموضوع. وقد يكون أحياناً موضوع اللذة المتوقفة الخيرات المحسوسة لا الخيرات المعقولة. فإذاً خطيئة اللذة المتوقفة ليس محلها العقل

٣ وأيضاً يقال لشيءٍ متوقفٌ لطول مدته. وطول المدة ليس وجهاً لاختصاص فعل بقوة. فاللذة المتوقفة إذن ليست مختصةً بالعقل

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في الثالث ك ١٢ ب ١٢ «ان الرضى باللذة المحرمة إذا اكتفى بلذة الفكر فاني اعتبره كما لو أكلت المرأة وحدها طعاماً محرماً» وأراد بالمرأة العقل الأدنى كما فسَّره هناك. فالعقل إذن محل خطيئة

## اللذة المتوقفة

والجواب أن يقال قد تحدث الخطيئة أحياناً في العقل من حيث تدبيره الأفعال الإنسانية كما مرّ في الفصل الآنف وواضح أن العقل ليس مدبراً للأفعال الظاهرة فقط بل الانفعالات الباطنة أيضاً فمتى أخلّ في تدبير الانفعالات الباطنة قيل إنّ الخطيئة حصلت فيه كما لو أخلّ في تدبير الأفعال الظاهرة واخلاله في تدبير الانفعالات الباطنة يقع على نحوين الأول متى حصلت الانفعالات المحرّمة بأمره كما إذا هاج الإنسان في نفسه عن رويّة حركة الغضب أو الشهوة. والثاني متى لم يمنع حركة الانفعال المحرّمة كما لو وجد الإنسان بعد التروي حركة الانفعال الناشئة فيه غير مرتّبة فتوقف مع ذلك عندها ولم يدفعها وباعتبار هذا النحو يُقال إنّ العقل هو محل خطيئة اللذة المتوقفة

إذاً أُجيب على الأول بأن اللذة توجد في القوة الشوقية على أنها مبدؤها القريب ولكنها توجد في العقل على أنه المحرك الأول بناءً على ما مرّ في ف ١ من أن الأفعال التي لا تتعدى إلى موضوعٍ خارجٍ توجد في مبادئها وجودها في محلها

وعلى الثاني بأن فعل العقل المحرّم يتعلق بموضوعه الخاص وأما تدبيره فيتعلق بجميع موضوعات القوى الساقلة التي يمكن تدبيرها بالعقل وبهذا الاعتبار تكون اللذة المتعلقة بالموضوعات المحسوسة أيضاً راجعة إلى العقل

وعلى الثالث بأن اللذة يقال لها متوقفة لا من طول مدتها بل من أن العقل المتروي فيها يتوقف عندها دون أن ينبذها «ممسكاً ومجياً نظره بطيب نفس في ما يجب أن ينبذه حالما يخامر قلبه» كما قال اوغسطينوس في الثالث ك ١٢ ب ١٢

## الفصل السابع

في أن خطيئة الرضى بالفعل هل توجد في العقل الأعلى  
يُنخَطَى إلى السابع بأن يقال: يظهر أنّ خطيئة الرضى بالفعل ليست في العقل



الأعلى فان الرضى فعل القوة الشوقية كما مرّ في مب ١٥ ف ١. والعقل قوة إدراكية. فإذا خطيئة الرضى بالفعل ليست في العقل الأعلى

٢ وأيضاً ان العقل الأعلى يشتغل بالنظر في الحقائق الأزلية وبمراجعتها كما قال اوغسطينوس في الثالث ك ١٢ ب ٧. وقد يحصل الرضى بالفعل أحياناً دون مراجعة الحقائق الأزلية لأن الإنسان ليس يفنكر دائماً في الأمور الإلهية متى رضى بالفعل. فإذا خطيئة الرضى بالفعل ليست دائماً في العقل الأعلى

٣ وأيضاً كما أن الإنسان يستطيع أن يرتب بالحقائق الأزلية الأفعال الظاهرة كذلك يستطيع أن يرتب بها أيضاً ما بطن من اللذات أو سائر الانفعالات. والرضى باللذة دون العزم على اتمامه بالعمل هو إلى العقل الأدنى كما قال اوغسطينوس في الكتاب المتقدم ب ١٢. فالرضى إذن بفعل الخطيئة يجب اسناده أحياناً إلى العقل الأدنى

٤ وأيضاً كما أن العقل الأعلى يفوق العقل الأدنى كذلك العقل يفوق القوة الواهمة. وقد يُقدّم الإنسان أحياناً على الفعل بإدراك القوة الواهمة دون أدنى رويةً بالعقل كما إذا حرك يده أو رجله دون نظرٍ سابقٍ. فإذا كذلك العقل الأدنى قد يرضى أحياناً بفعل الخطيئة دون العقل الأعلى

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في الموضع المتقدم «إذا كان الرضى بسوء استعمال المحسوسات يُعزّم معه على كل خطيئة بحيث إذا أمكن أُتمّت بالفعل الظاهر وجب أن يُعلم ان المرأة قدمت للرجل طعاماً محرماً» وأراد بالرجل العقل الأعلى. فالرضى إذن بفعل الخطيئة يختص بالعقل الأعلى

والجواب أن يُقال إنّ الرضى بشيءٍ يتضمن معنى حكمٍ فيه فكما أن العقل النظري يقضي ويحكم في المعقولات كذلك العقل العملي يقضي ويحكم في المفعولات ولا بد من اعتبار أن الحكم الأخير في كل قضاءٍ يختص بالحكمة

العليا كما نجد في النظريات ان الحكم الأخير في قضيةٍ يصدر بتحليلها إلى المبادئ الأولى لأنه ما دام ثمة مبدأ أعلى لا يزال محلّ لأن تعرض عليه المسئلة ويُنظر فيها بحسبه فلا يزال القضاء موقوفاً كانما الحكم الأخير لمّا يصدر. ومعلومٌ ان الأفعال الإنسانية يجوز أن تجري على ترتيب العقل الإنساني المستفاد من المخلوقات التي يدركها الإنسان بقوة فطرته وعلى ترتيب الشريعة الإلهية كما مرّ في مب ١٩ ف ٤ ومب ٧١ ف ٦. ولما كان ترتيب الشريعة الإلهية أعلى لزم أن يكون الحكم الأخير الذي به ينتهي القضاء خاصاً بالعقل الأعلى الذي يشتغل بالحقائق الأزلية ومتى عرض لحاكم أن يحكم في أمورٍ متكررة كان الحكم الأخير يقع على ما هو آخر. والآخر في الأفعال الإنسانية هو الفعل واللذة التي تؤدي إليه تمهيداً له وعلى هذا فالرضى بالفعل يخص العقل الأعلى والحكم التمهيدي الذي يتعلق باللذة يخص العقل الأدنى الذي له الحكم الأدنى. وان كان للعقل الأعلى أن يحكم أيضاً في اللذة لأن كل ما يخضع لحكم الأدنى يخضع لحكم الأعلى أيضاً ولا يُعكس

إذا أُجيب على الأول بأن الرضى فعل القوة الشوقية لا مطلقاً بل تبعاً لفعل العقل الذي هو الرويّة والحكم كما أسلفنا في مب ١٥ ف ٣ إذ إنما ينتهي الرضى بميل الإرادة إلى ما وقع فيه حكم العقل فيجوز من ثمة اسناد الرضى إلى الإرادة وإلى العقل

وعلى الثاني بأنه إنما يُسند الرضى إلى العقل الأعلى من طريق انه لا يدبر الأفعال الإنسانية على وفق الشريعة الإلهية بمنعه فعل الخطيئة سواءً افتر في الشريعة الأزلية أم لم يفتر لأنه إذا افتر حينئذٍ في شريعة الله فانه يحتقرها وإذا لم يفتر فيها فانه لا يبالي بها مولياً اياها جانب الترك والاعراض وعلى هذا فالرضى بفعل الخطيئة يصدر في كل حالٍ عن العقل الأعلى فقد قال

اوغسطينوس في الثالث ك ١٢ ب ١٢ «لا يمكن للعقل أن يجزم باقتراف خطيئة ما لم يرضَ بالفعل القبيح أو يساعد عليه لأن له السلطان الأعلى على تحريك الجوارح إلى العمل أو صدها عنه»  
وعلى الثالث بأن العقل الأعلى كما يستطيع أن يدبر أو يمنع الفعل الظاهر بملاحظته الشريعة الأزلية كذلك يستطيع أيضاً أن يدبر أو يمنع بها اللذة الباطنة إلا انه قبل التوصل إلى حكم العقل الأعلى قد تحمل ملاحظة الحقائق الزمنية العقل الأدنى على قبول هذه اللذة وحينئذٍ يُسند الرضى باللذة إلى العقل الأدنى وأما إذا بقي الإنسان بعد ملاحظة الحقائق الأزلية راضياً بهذه اللذة فيُسند هذا الرضى إلى العقل الأعلى

وعلى الرابع بأن إدراك القوة الواهمة يحصل بالبداهة وبدون رويّة ولذلك قد يصدر عن بعض الأفعال قبل أن يحصل للعقل الأعلى والأدنى أيضاً زمانٌ للنظر والتروي إلا أن حكم العقل الأدنى يحصل مع رويّة تقتقر إلى زمانٍ يمكن فيه للعقل الأعلى أيضاً أعمال النظر والرويّة فإذا لم يمنع برويّته فعل الخطيئة حُسبَ عليه

### الفصلُ الثامنُ

في أنّ الرضى باللذة هل هو خطيئة مميتة

يُنخِطُ إلى الثامن بأن يقال: يظهر أنّ الرضى باللذة ليس خطيئةً مميتةً لأنه خاصٌّ بالعقل الأدنى الذي ليس من شأنه الاشتغال بالحقائق الأزلية أو الشريعة الإلهية فلا يصح إذن وصفه بالاعراض عنها. وكل خطيئة مميتة فهي تحصل بالاعراض عن الشريعة الإلهية كما يظهر من تعريف اوغسطينوس الخطيئة المميتة الذي أوردناه في مب ٧١ ف ٦. فإذاً ليس الرضى باللذة خطيئةً مميتة

٢ وأيضاً ليس الرضى بشيءٍ قبيحاً ما لم يكن الشيءُ المرضيُّ به قبيحاً «وما لأجله شيءٌ كذا فهو أولى أن يكون كذلك» أو هو على الأقلٍ مساوٍ له في ذلك فإذا ما يُرضى به ليس أقل قبحاً من الرضى. واللذة دون الفعل ليست خطيئةً مميتةً بل عرضيةً فقط. فإذا كذلك الرضى باللذة ليس خطيئةً مميتةً

٣ وأيضاً ان اللذات تختلف في الحسن والقبح باختلاف الأفعال كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ١٠ ب ٥ والتصور الباطن فعلٌ مغايرٌ للفعل الظاهر كفعل الزنى. فإذا اللذة التابعة فعل التصور الباطن تختلف عن لذة الزنى في الحسن أو القبح بقدر اختلاف التصور الباطن عن الفعل الظاهر فيلزم إذن أن الرضى بهما أيضاً يختلف كذلك. والتصور الباطن ليس خطيئةً مميتةً ومثله الرضى بالتصور أيضاً فيلزم إذن كون الرضى باللذة أيضاً كذلك

٤ وأيضاً ان الفعل الظاهر من الزنى البسيط أو الزنى بزوجة الغير ليس خطيئةً مميتةً باعتبار اللذة وإلا فهي توجد أيضاً في فعل الزيجة بل باعتبار ما في ذلك الفعل من فساد الترتيب. ومن يرضى باللذة فليس يلزم عن رضاه بها رضاه بفساد الترتيب في الفعل. فليس يظهر إذن أنه يقترب خطيئةً مميتةً

٥ وأيضاً ان خطيئة القتل أثقل من خطيئة الزنى البسيط. والرضى باللذة التي تتبع تصور القتل ليس خطيئةً مميتةً. فالرضى إذن باللذة التي تتبع تصور الزنى أولى أن لا تكون خطيئةً مميتةً

٦ وأيضاً ان الصلوة الربية تتلى كل يوم لأجل مغفرة الخطايا العرضية كما قال اوغسطينوس في كتاب الايمان والاعمال ب ٢٦. وقد علم اوغسطينوس بأن الرضى باللذة يجب محوه بالصلوة الربية فقد قال في الثالث ك ١٢ ب ١٢ «ان هذا خطيئةٌ أخف جداً مما لو حصل العزم على اتمامه بالعمل ومن ثمه فان هذه التصورات أيضاً يجب أن يُلتَمَس اغتقارها ويقرَع الصدر لأجلها ويقال

عندها اغفر لنا ذنوبنا» فالرضى إذن باللذة خطيئة عرضية

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس بعد كلامه المتقدم «إذا لم تُعَفَّر بنعمة الوسيط خطايا الإنسان الفكرية التي وان تجردت عن إرادة الفعل ليست مجردة عن إرادة تليذ النفس بها هلك لا محالة» وليس يهلك أحدٌ إلا لخطيئة مميتة، فالرضى إذن باللذة خطيئة مميتة

والجواب أن يُقال إنَّ هذه المسئلة اختلَفَ فيها على أنحاء فمنهم من ذهب إلى أن الرضى باللذة ليس خطيئة مميتة بل عرضية فقط ومنهم من صار إلى انه خطيئة مميتة وهذا القول أعم وأمثل فلا بد من اعتبار أنه لما كانت كل لذةٍ تابعةً لفعلٍ كما في الخليقات ك ١٠ ب ٤ وكان لكل لذةٍ أيضاً موضوعٌ كان لكل لذةٍ نسبةً إلى أمرين أي الفعل الذي تتبعه والموضوع الذي يلتذ به صاحبها. والفعل يعرض أن يكون موضوعاً للذة كغيره إذ يجوز اعتباره خيراً وغبيةً يسكن عندها الملتذ. وقد يكون أحياناً الفعل الذي تتبعه اللذة موضوعاً لها أي من حيث ان القوة الشوقية التي هي محل اللذة ترجع على فعلها باعتبار كونه خيراً ما كما إذا تصور متصور والتذ بنفس تصويره من حيث راق له وقد يكون موضوع اللذة التابعة فعلاً كالتصور فعلاً آخر لتعلق التصور به وهذه اللذة حينئذٍ لا تحصل عن ميل الشوق إلى التصور بل عن ميله إلى الفعل المتصور. وعلى هذا فمن يفتكر في الزنى يمكن له الالتذاز بأمرين وهما التصور والزنى المتصور فاللذة بنفس التصور تتبع ميل الشوق إلى التصور. والتصور ليس في نفسه خطيئة مميتة بل قد يكون خطيئة عرضية كما إذا لم يكن له فائدة وقد لا يكون خطيئة أصلاً متى كان به فائدة كما إذا أريد جعل الزنى موضوعاً للوعظ أو المناظرة. ولذلك فما يحصل بهذا الوجه عن تصور الزنى من الشوق واللذة ليس من جنس الخطيئة المميتة بل قد يكون خطيئة عرضية

وقد لا يكون خطيئةً أصلاً ومن ثمه فالرضى بهذه اللذة أيضاً ليس خطيئةً مميتة والقول الأول بهذا الاعتبار حقاً. وأما التناذر متصور الزنى بالفعل المتصور فإنما يحصل عن ميل شوقه إلى هذا الفعل ومن ثمه فالرضى بهذه اللذة إنما هو رضى بميل الشوق إلى الزنى إذ ليس يلتذ أحدٌ إلا بما يوافق شوقه. وموافقة الشوق عن قصدٍ ورويةٍ لما هو في نفسه خطيئةً مميتة هي خطيئةً مميتة فكان هذا الرضى بلذة الخطيئة المميتة خطيئةً مميتة كما هي قضية القول الثاني

إذاً أجيب على الأول بأن الرضى باللذة يمكن اسناده لا إلى العقل الأدنى فقط بل إلى العقل الأعلى أيضاً كما مرَّ في الفصل الأنف على أن العقل الأدنى أيضاً يمكن اعراضه عن الحقائق الأزلية لأنه وإن كان لا يشتغل بها ليرتب بها غيره إذ ذاك خاصٌ بالعقل الأعلى فهو يشتغل بها ليرتب بها نفسه وعلى هذا الوجه إذا أعرض عنها أمكن أن يقترف خطيئةً مميتةً لجواز أن تكون أفعال القوى الساقلة والجوارح الظاهرة أيضاً خطايا مميتة من حيث تخلو عن ترتيب العقل الأعلى الذي يتولى ترتيبها على وفق الحقائق الأزلية

وعلى الثاني بأن الرضى بالخطيئة التي هي في جنسها عرضية خطيئةً عرضيةً فيجوز إذن أن يُقال إنَّ الرضى باللذة الحاصلة عن تصور الزنى العاري عن الفائدة خطيئةً عرضيةً وأما اللذة الحاصلة في فعل الزنى فهي في جنسها خطيئةً مميتةً وكونها قبل الرضى خطيئةً عرضيةً فقط حاصلٌ بالعرض أي بسبب نقص الفعل وهذا النقص يزول بورود الرضى المقرون بالروية عليه فيصير بذلك إلى طبيعته التي هو بها خطيئةً مميتة

وعلى الثالث بأن ذلك الاعتراض يتجه على اللذة التي موضوعها التصور

وعلى الرابع بأن اللذة التي موضوعها فعل ظاهر لا تكون دون الارتياح إلى الفعل الظاهر في نفسه ولو لم يكن ثمه عزيمةً على اتمامه لنهي ناهٍ أعلى عنه

وبذلك يصير الفعل فاسد الترتيب في اللذة أيضاً فساد ترتيب  
وعلى الخامس بأن الرضى أيضاً باللذة الحاصلة عن الارتياح إلى فعل القتل المتصوّر  
خطيئة مميتة بخلاف الرضى باللذة الحاصلة عن الارتياح إلى تصور القتل  
وعلى السادس بأن الصلوة الربية لا يجب تلاوتها لأجل اغتفار الخطايا العرضية فقط بل  
لأجل اغتفار الخطايا المميتة أيضاً

### الفصل التاسع

في أنّ العقل الأعلى هل يجوز أن يكون فيه خطيئة عرضية باعتبار كونه  
مدبراً للقوى السافلة

يُنخِطَى إلى التاسع بأن يقال: يظهر أنه يمتنع حصول خطيئة عرضية في العقل الأعلى  
باعتبار كونه مدبراً للقوى السافلة أي باعتبار رضاه بفعل الخطيئة فقد قال اوغسطينوس في الثالث  
ك ١٢ ب ٧ أن العقل الأعلى يقصر نظره على الحقائق الأزلية. واقتراح الخطيئة المميتة يحصل  
بالاعراض عن الحقائق الأزلية. فيظهر إذن أن العقل الأعلى لا يمكن أن يكون فيه خطيئة سوى  
الخطيئة المميتة

٢ وأيضاً ان العقل الأعلى من الحيوية الروحية بمنزلة المبدأ كالقلب من الحيوية الجسدية.  
وأمرض القلب مميتة. فخطايا العقل الأعلى إذن مميتة

٣ وأيضاً ان الخطيئة العرضية تصير مميتة إذا حصلت عن احتقار. واقتراح الإنسان  
خطيئةً ولو عرضيةً بعد اعمال الروية يظهر انه لا يخلو عن الاحتقار. فإذا لما كان رضى العقل  
الأعلى لا يتم دون التروي في الشريعة الإلهية لم يكن في ما يظهر دون خطيئة مميتة لما فيه من  
احتقار الشريعة الإلهية

لكن يعارض ذلك ان الرضى بفعل الخطيئة خاصٌ بالعقل الأعلى كما مرّ في

ف ٧. والرضى بفعل الخطيئة العرضية خطيئة عرضية. فيجوز إذن أن يكون في العقل الأعلى خطيئة عرضية

والجواب أن يُقال إنَّ العقل الأعلى يشتغل بالنظر في الحقائق الأزلية أو بمراجعتها كما قال اوغسطينوس في الثالث ك ١٢ ب ٧ أما نظره فيها فببحثه عن حقيقتها وأما مراجعته إياها فبحكمه بها على غيرها وترتيبه إياه وقضية ذلك انه متى تروى في الحقائق الأزلية يرضى بفعل أو ينبذه. وقد يعرض ان عدم الترتيب في العقل الذي يرضى به لا يكون منافياً للحقائق الأزلية لعدم الاعراض فيه عن الغاية القصوى كما ينافيها فعل الخطيئة المميتة بل إنما يكون خارجاً عن قصد كفعل الخطيئة العرضية فلا يكون في رضى العقل الأعلى بفعل الخطيئة العرضية اعراض عن الحقائق الأزلية فلا تكون خطيئته مميتة بل عرضية

وبذلك يتضح الجواب على الأول

وأجيب على الثاني بأن مرض القلب على نوعين أحدهما ما كان في جوهر القلب ويغيّر مزاجه الطبيعي وهذا مميتٌ دائماً والثاني ما حصل عن خللٍ في نظام حركته أو نظام ما يحف به وهذا ليس مميتاً دائماً وكذلك العقل الأعلى فانه متى انتقضت نسبته إلى موضوعه الذي هو الحقائق الأزلية حصلت فيه دائماً الخطيئة المميتة ومتى حصل خلل في نظام هذه النسبة لم يكن فيه خطيئة مميتة بل عرضية

وعلى الثالث بأن الرضى بالخطيئة عن روية لا يرجع دائماً إلى احتقار الشريعة الإلهية بل متى كانت الخطيئة منافيةً للشريعة الإلهية فقط

### الفصلُ العاشرُ

في أنَّ العقل الأعلى هل يجوز أن يكون فيه خطيئة عرضية باعتباره في نفسه يُتخطى إلى العاشر بأن يقال: يظهر أنَّ العقل الأعلى لا يجوز أن يكون فيه



خطيئة عرضية باعتباره في نفسه أي من حيث ينظر في الحقائق الأزلية لأن فعل القوة لا يقع فيه نقص إلا باختلال الترتيب في نسبه إلى موضوعه. وموضوع العقل الأعلى هو الحقائق الأزلية التي لا يحصل فيها فساد ترتيب دون خطيئة مميتة فالعقل الأعلى إذن لا يجوز أن يكون فيه خطيئة عرضية باعتباره في نفسه

٢ وأيضاً لما كان العقل قوة متروية كان لا يفعل إلا عن روية وكل حركة مختلة الترتيب في ما يختص بالله إذا صدرت عن روية كانت خطيئة مميتة. فالعقل الأعلى إذن لا يكون فيه أصلاً باعتباره في نفسه خطيئة عرضية

٣ وأيضاً قد يعرض أحياناً ان الخطيئة الحاصلة بالبداهة تكون عرضية والخطيئة الحاصلة عن روية تكون خطيئة مميتة لأن العقل المتروي يلتفت إلى خيرٍ أعظم تكون مخالفة الإنسان له خطيئة أثقل كما أنه لو تروى الإنسان في فعلٍ لذيذٍ فاسدٍ فلحظ انه منافٍ لشريعة الله كان رضاه به خطيئة أثقل مما إذا لم يلحظ فيه إلا منافاته للفضيلة الخلقية. والعقل الأعلى لا يستطيع الالتفات إلى شيء أعلى من موضوعه. فإذا لم تكن الحركة الحاصلة بالبداهة خطيئة مميتة يلزم انها لا تصير أيضاً بما يعقبها من التروي خطيئة مميتة وهذا بين البطلان. فلا يجوز إذن أن يكون في العقل الأعلى باعتباره في نفسه خطيئة عرضية

لكن يعارض ذلك ان حركة الكفر الحاصلة بالبداهة عن غير روية خطيئة عرضية وهي تختص بالعقل الأعلى باعتباره في نفسه. فيجوز إذن أن يكون في العقل الأعلى باعتباره في نفسه خطيئة عرضية

والجواب أن يُقال إنَّ العقل الأعلى لا يتوجه إلى موضوعه كما يتوجه إلى موضوعات القوى السافلة التي يتولى تدبيرها فهو لا يتوجه إلى موضوعات القوى السافلة إلا من حيث يعرضها على الحقائق الأزلية وهذا توجهٌ بطريق التروي فقط. والرضى عن رويةٍ بالأشياء التي هي في جنسها خطايا مميتة خطيئة مميتة

ومن ثمة فالعقل الأعلى يقترف دائماً خطيئة مميتة إذا كانت أفعال القوى السافلة التي يرضى بها خطايا مميتة. وأما موضوعه الخاص فله فيه فعلاّن النظر البسيط والتروي من حيث يعرض موضوعه أيضاً على الحقائق الأزلية. فباعتبار النظر البسيط يجوز أن يحصل عنده حركةً مختلفة الترتيب من جهة الأمور الإلهية كما لو حدثت عنده حركة كفرٍ بديهية على أن الكفر وإن كان في جنسه خطيئةً مميتةً لكن حركته البديهية خطيئة عرضية لأن الخطيئة المميتة لا تكون إلا منافيةً لشريعة الله وقد يعرض للعقل بداهةً شيء من أمور الإيمان في صورةٍ أخرى قبل أن يُعرض أو يمكن عرضه على الحقيقة الأزلية أي شريعة الله كما لو تصور إنسان بالبداهة ان حشر الموتى مستحيل طبعاً فينكره بمجرد تصوّره قبل أن ينفسح له زمان للتروي في أنّ ذلك موحى إلينا لنعنقده بحسب الشريعة الإلهية فإذا استمرت حركة الكفر بعد هذا التروي كانت خطيئةً مميتةً. ومن ثمة فالعقل الأعلى وإن كان الخطأ في موضوعه الخاص مميتاً في جنسه فقد يقترف فيه خطيئة عرضية في الحركات البديهية وقد يقترف مميتة أيضاً بالرضى الحاصل عن رويةٍ وأما ما يختص بالقوى السافلة فهو يقترف فيه دائماً خطيئةً مميتةً في الأمور التي هي في جنسها خطايا مميتة لا في الأمور التي هي في جنسها خطايا عرضية

إذاً أُجيب على الأول بأن الخطيئة المنافية للحقائق الأزلية وإن كانت في جنسها خطيئةً مميتة فقد تكون خطيئة عرضية لنقص الفعل البديهي كما تقدم في جرم الفصل وعلى الثاني بأن العقل الذي يخصه في العمليات إعمال الروية يخصه فيها أيضاً النظر البسيط في ما تصدر عنه الروية كما يخصه أيضاً القياس وصوغ القضايا في النظريات. فيجوز إذن أن يكون له حركة بديهية

وعلى الثالث بأنه قد يكون لشيءٍ واحدٍ بعينه اعتبارات مختلفة بعضها أعلى

من بعض كوجود الله فانه يجوز اعتباره اما من حيث يُدرك بالعقل الإنساني أو من حيث يُعتدّ بالوحي الإلهي وهو اعتبارٌ أعلى ولهذا فان موضوع العقل الأعلى وان كان في طبيعة الخارج عالياً جداً إلا أنه يجوز أن يُردّ أيضاً إلى اعتبار أعلى وبهذا الوجه ما لم يكن في الحركة البديهية خطيئةً مميتة يصير خطيئة مميتة بالتروي الذي يرده إلى اعتبار أعلى كما تقدم بيانه في جرم الفصل



### المبحث الخامس والسبعون

#### في علل الخطايا بالاجمال - وفيه أربعة فصول

ثم ينبغي النظر في علل الخطايا وأولاً بالاجمال وثانياً بالتفصيل. ومدار البحث في الأول على أربع مسائل .  
١ في أنّ الخطيئة هل تُعلل بعلّة . ٢ هل تعلل بعلّة داخلية . ٣ هل تعلل بعلّة خارجية . ٤ هل تعلل بخطيئة

#### الفصل الأوّل

##### في أنّ الخطيئة هل تعلل بعلّة

يُنخِطُ إلى الأول بأن يقال: يظهر أنّ الخطيئة لا تُعلل بعلّة لأنها تتضمن حقيقة الشر كما مرّ في مب ٧١ ف ٦. والشر لا يعلّل بعلّة كما قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤. فالخطيئة إذن لا تعلل بعلّة

٢ وأيضاً ان العلة ما يلزم عنها غيرها بالضرورة. وما يحصل بالضرورة فليس خطيئةً في ما يظهر لأن كل خطيئة إرادية. فالخطيئة إذن لا تعلل بعلّة

٣ وأيضاً لو كان للخطيئة علّة لكانت علتها خيراً أو شراً. ولا يجوز أن تكون علتها خيراً لأن الخير لا يفعل إلا الخير إذ لا تستطيع شجرةً صالحة أن

تثمر ثمراً رديئاً كما في متى ٧: ١٨ ولا ان تكون شراً لأن شر العقاب يتبع الخطيئة وشر الذنب هو نفس الخطيئة. فالخطيئة إذن لا تعلل بعلّة

لكن يعارض ذلك ان لكل ما يُفعل علّة ففي أيوب ٥: ٦ ان ليس يُفعل في الأرض شيء من غير علّة. والخطيئة تُفعل لأنها قول أو فعل أو اشتهاؤه منافٍ لشريعة الله. فهي إذن تعلل بعلّة

والجواب أن يُقال إنّ الخطيئة فعلٌ مختل الترتيب فمن جهة الفعل يجوز أن يكون لها علّة بالذات كغيرها من الأفعال وأما من جهة خلل الترتيب فيجوز أن تعلل كما يعلل السلب أو العدم وسلب شيءٍ يجوز تعليله بعلتين احدهما نقص العلة أي سلبها فانه علة للسلب بالذات لأن ارتفاع العلة يلزم عنه ارتفاع المعلول كما أن غياب الشمس علّة للظلمة والثانية علة للإثبات التي يلزم عنها السلب فانها علّة بالعرض للسلب اللازم عنها كما أن النار باصدارها الحرارة أصالةً يلزم عنها تبعاً عدم البرودة والأولى تكفي للسلب المطلق إلا أن خلل الترتيب في الخطيئة وكلّ شرٍّ أيضاً لما لم يكن سلباً مطلقاً بل عدم شيءٍ عما من شأنه أن يكون له وينبغي أن يكون له وجب أن يكون له علّة فاعلية بالعرض لأن ما من شأنه أن يكون في شيءٍ وينبغي أن يكون فيه لا ينتقي عنه أصلاً إلا لعلّة مانعة وعلى هذا جرت العادة أن يُقال إنّ للشر القائم بنوعٍ من السلب علّة ناقصة أو فاعلة بالعرض . وكل علة بالعرض تردُّ إلى العلة بالذات فإذاً لما كان للخطيئة من جهة خلل الترتيب علة فاعلة بالذات ومن جهة الفعل علّة فاعلة بالعرض لزم كون فساد الترتيب في الخطيئة لازماً عن علة الفعل. وعلى هذا فالإرادة متى خلت عن تدبير نظام العقل والشريعة الإلهية وجنحت إلى خيرٍ متغيرٍ كانت علة لفعل الخطيئة بالذات ولخلل ترتيب الفعل بالعرض وبغير قصد لأن عدم الترتيب في الفعل يحدث عن عدم الترتيب في الإرادة

إذا أُجيب على الأول بأن الخطيئة لا تدل على سلب الخير الذي هو عدم الترتيب فقط بل على فعل يقارنه هذا السلب الذي يتضمن حقيقة الشر وقد تقدم قريباً بيان كيفية تعليقه وعلى الثاني بأنه إذا كان ذلك التعريف للعلة يصدق صدقاً كلياً وجب تخصيصه بالعلة الفاعلية الغير الممنوعة فقد يكون شيءٌ علةً فاعليةً لآخر وليس يلزم المعلول مع ذلك بالضرورة لما يطرأ من بعض الموانع وإلا لحدث كل شيءٍ بالضرورة كما في الإلهيات ك ٦. فإذا وان عُللت الخطيئة بعلة لا يلزم كون علتها ضرورية لجواز امتناع المعلول وعلى الثالث بأن الإرادة علةٌ للخطيئة متى لم تجرِ على سنن العقل والشريعة الإلهية. وعدم جريها على ذلك لا يتضمن في نفسه حقيقة شر العقاب أو الذنب قبل وقوع الفعل المقترن به وعلى هذا فالخطيئة الأولى لا تعلل بشراً بل بخيرٍ يقارنه عدم خيرٍ آخر

### الفصل الثاني

في أنّ الخطيئة هل تعلل بعلةٍ داخلية

يُنخِطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أنّ الخطيئة لا تعلل بعلةٍ داخلية لأن ما كان داخليةً لشيءٍ فهو يصاحبه دائماً فلو كان للخطيئة علةً داخلية لخطئ الإنسان دائماً للزوم وجود المعلول عن وجود العلة

٢ وأيضاً ان شيئاً لا يكون علةً لنفسه. وحركات الإنسان الداخلة خطيئةً فليست علةً للخطيئة  
٣ وأيضاً كل ما في داخل الإنسان فهو اما طبيعيٌّ أو إراديٌّ فالطبيعي يمتنع أن يكون علةً للخطيئة لأن الخطيئة منافية للطبيعة كما قال الدمشقي في الايمان المستقيم ك ٢ ب ٤ و ٣٠ وك ٤ ب ٢٠ والإرادي ان عدم الترتيب فهو خطيئة

فيمتنع إذن أن يكون شيءٌ داخلٌ علةً للخطيئة الأولى

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في الاختيار ك ٣ ب ١٧ «الإرادة علة الخطيئة»

والجواب أن يُقال إنَّ علة الخطيئة بالذات يجب اعتبارها من جهة الفعل كما تقدم في الفصل الأنف وعلة الفعل الإنساني الداخلة يمكن أن تكون بعيدة وان تكون قريبة فعلته القريبة هي العقل والإرادة التي بها يكون الإنسان مختاراً وعلته البعيدة إدراك الجزء الحسي والشوق الحسي أيضاً لأنه كما أن الإرادة تتحرك بحكم العقل إلى شيءٍ موافق للعقل كذلك الشوق الحسي يميل بإدراك الحس إلى شيءٍ وهذا الميل قد يجذب الإرادة والعقل أحياناً كما سيأتي بيانه في مب ٧٧ ف ١ فإذا يجوز تعليل الخطيئة بعلتين داخلتين احدهما قريبة من جهة العقل والإرادة والثانية بعيدة من جهة الوهم أو الشوق الحسي. إلا انه لما كنا قد أسلفنا في الفصل الأنف ان علة الخطيئة خيرٌ ظاهري محركٌ مع عدم المحرك الواجب وهو نظام العقل أو الشريعة الإلهية فالمحرك الذي هو الخير الظاهري يرجع إلى إدراك الحس وإلى الشوق وعدم النظام الواجب يرجع إلى العقل الذي من شأنه ملاحظة هذه القاعدة وأما كمال فعل الخطيئة الإرادي فيرجع إلى الإرادة فيكون فعل الإرادة هو نفسه خطيئة إذا كان كما تقدم

إذا أُجيب على الأول بأن ما كان داخلياً على أنه قوة طبيعية لا يفارق صاحبه أصلاً وأما ما كان داخلياً على أنه فعلٌ داخلٌ للقوة الشوقية أو الإدراكية فقد يفارق صاحبه. وقوة الإرادة هي علة الخطيئة بالقوة لكنها تصير إلى الفعل بما يسبقها من حركات الجزء الحسي أولاً وحركات العقل تبعاً لأنه من طريق ان شيئاً يعتبر مشتهىً بالحس ويميل إليه الشوق الحسي ينقطع العقل أحياناً عن ملاحظة النظام الواجب وهكذا تُصدر الإرادة فعل الخطيئة. ولما لم تكن

الحركات السابقة موجودة دائماً بالفعل لم تكن الخطيئة موجودة دائماً بالفعل  
وعلى الثاني بأنه ليست جميع الحركات الداخلة من جوهر الخطيئة القائمة أصالةً بفعل  
الإرادة بل بعضها يسبق الخطيئة وبعضها يلحقها

وعلى الثالث بأن ما كان علةً للخطيئة على أنه قوة مصدرة للفعل طبيعي وقد تكون أيضاً  
حركة الجزء الحسي التي تلزم عنها الخطيئة طبيعيةً أحياناً كما إذا خطئَ خاطئٌ بشهوة الطعام لكن  
الخطيئة تصير منافية للطبيعة من جهة عدم النظام الطبيعي الذي يجب على الإنسان أن يلاحظه  
طبعاً

### الفصل الثالث

في أنّ الخطيئة هل تعلل بعلّة خارجية

يُنخِطُ إلى الثالث بأن يقال: يظهر أنّ الخطيئة لا تعلل بعلّة خارجية لأنها فعلٌ إراديٌّ.  
والإراديات تتعلق بما فينا فليس لها علة خارجية. فالخطيئة إذن لا تعلل بعلّة خارجية  
٢ وأيضاً كما أن الطبيعة مبدأً داخلٌ كذلك الإرادة أيضاً. والخطيئة في الأشياء الطبيعية لا  
تحدث إلا عن علةٍ داخلية كما أن المواليد التي تأتي على خلاف مقتضى الطبيعة تحصل عن فساد  
مبدأً داخلٍ. فإذاً كذلك لا يمكن حدوث خطيئة في الأشياء الخلقية إلا عن علة داخلية. فالخطيئة إذن  
لا تعلل بعلّة خارجية

٣ وأيضاً متى تكثرت العلل تكثرت المعلولات. وكلما كانت دواعي الخطأ الخارجية كثيرة  
وعظيمة كان جرم الخطيئة أخف على من يفعل بغير ترتيب. فإذاً ليس شيءٌ خارجٌ علةً للخطيئة  
لكن يعارض ذلك قوله في عدد ٣١: ١٦ «ألم تكن هؤلاء هنّ اللائي خدعن بني إسرائيل  
وحملنكم على أن تتمرّدوا على الرب في خطيئة فغور» فيجوز

إذن أن يكون شيء خارج علة باعثة على الخطيئة

والجواب أن يُقال إنَّ العلة الداخلة للخطيئة هي الإرادة باعتبار تكميلها فعل الخطيئة والعقل باعتبار عدم النظام الواجب والشوق الحسي المميل كما تقدم في الفصل الأنف فلو كان شيء خارج علة للخطيئة لما كان ذلك إلا على ثلاثة أنحاء أي اما لتحريكه الإرادة مباشرة أو لتحريكه العقل أو لتحريكه الشوق الحسي. وقد مرَّ في مب ٩ ف ٦ ان الإرادة لا تتحرك داخلاً إلا من الله الذي لا يمكن أن يكون علة للخطيئة كما سيأتي بيانه في مب ٧٩ ف ١ فبقى إذن أن شيئاً خارجاً لا يمكن أن يكون علة للخطيئة إلا اما من حيث يحرك العقل كالإنسان أو الشيطان المغري بالخطيئة أو من حيث يحرك الشوق الحسي كما تحركه بعض المحسوسات الخارجة إلا انه لا الاغراء الخارج بالأفعال يحرك العقل بالضرورة ولا الأشياء الخارجة التي يتلقاها الحس تحرك الشوق الحسي بالضرورة إلا أن يعرض له أن يكون مستعداً لذلك على نحو ما. على أن الشوق الحسي أيضاً لا يحرك بالضرورة لا العقل ولا الإرادة. فإذا يجوز أن يكون شيء خارج علة محرّكاً إلى الخطاء لكن لا باعثة على الخطيئة بالكفاية فان العلة المكملة الخطيئة بالكفاية هي الإرادة وحدها

إذاً أجب على الأول بأن كون المحركات الخارجة إلى الخطأ لا تبعث عليه بالكفاية والضرورة يستلزم بقاء قدرتنا على الخطأ وعدمه

وعلى الثاني بأن إثبات علة داخلة للخطيئة لا ينفي العلة الخارجة لأن الشيء الخارج ليس علة للخطيئة إلا بتوسط العلة الداخلة كما تقدم في جرم الفصل

وعلى الثالث بانه إذا تكثرت العلل الخارجة المميلة إلى الخطأ تكثرت أفعال الخطيئة لأن هذه العلل تُميل كثيرين ومرات كثيرة إلى أفعال الخطيئة إلا أنه يخف بها اعتبار الجرم القائم بكون شيء إرادياً ومقدوراً لنا



## الفصل الرابع

### في أنّ الخطيئة هل تعلل بخطيئة

يُنْتَخَى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أنّ الخطيئة لا تعلل بخطيئة فان للعلل أجناساً أربعة لا يصدق أحدها على الخطيئة فتكون علةً للخطيئة فان الغاية تتضمن حقيقة الخير وهذا لا يصدق على الخطيئة لأن من حقيقتها أن تكون شراً وجامع الحجة أيضاً لا يجوز أن تكون الخطيئة علةً فاعلية لأن الشر ليس علةً فاعلة بل هو ضعيف وعاجز كما قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ والعلة المادية والصورية يظهر أنّ لا محل لهما إلا في الأجسام الطبيعية المركبة من مادةٍ وصوره. فيمتنع إذن أن يكون للخطيئة علةً مادية وصورية

٢ وأيضاً ان إصدار المثل خاصٌ بالشيء الكامل كما في الآثار الجوية ك ٤ ب ٣. والخطيئة من حقيقتها أن تكون ناقصةً. فيمتنع إذن كون الخطيئة علةً للخطيئة

٣ وأيضاً لو عللت هذه الخطيئة بخطيئة أخرى لعلّت تلك الخطيئة الأخرى بعلةٍ أخرى أيضاً بجامع الحجة وهكذا إلى غير نهاية وهذا باطلٌ. فالخطيئة إذن لا تعلل بخطيئة

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في خط ١١ على حزقيا «الخطيئة التي لا تمحى عاجلاً بالتوبة هي خطيئةٌ وعلةٌ للخطيئة»

والجواب أن يقال لما كانت الخطيئة تعلل من جهة الفعل جاز أن تكون إحدى الخطايا علةً للأخرى كما جاز أن يكون أحد الأفعال الإنسانية علةً للأخرى فإذاً قد تكون إحدى الخطايا علةً للأخرى باعتبار أجناس العلل الأربعة . أما باعتبار جنس العلة الفاعلية أو المحركة فتكون خطيئةً علةً لأخرى بالذات وبالعرض أما بالعرض فعلى حد ما يقال لمزيل المانع محرك بالعرض لأنه متى فقد

الإنسان بفعل خطيئة النعمة أو المحبة أو الحياء أو غير ذلك مما يصرف عن الخطيئة بعثه ذلك على السقوط في خطيئته أخرى فتكون الخطيئة الأولى علةً للثانية بالعرض. وأما بالذات فكما إذا تهيأ الإنسان بفعل خطيئة لاقتراف خطيئة أخرى مثلها على وجهٍ أسهل إذ من الأفعال تحصل الأحوال والملكات الباعثة على أفعالٍ مثلها . وأما باعتبار جنس العلة المادية فتكون خطيئة علةً لأخرى من حيث تهيئ لها المادة كما يهيئ البخل مادة النزاع الذي يقع غالباً على الأموال المحشودة . وأما باعتبار جنس العلة الغائية فتكون خطيئة علةً لأخرى من حيث ان الإنسان يقترب خطيئةً لغاية خطيئة أخرى كما إذا اقترب السيمونيا لأجل الحرص أو اقترب الزنى لأجل السرقة . ولما كانت الغاية تفيد الصورة في الأشياء الخلقية كما مرَّ في مب ١ ف ٣ ومب ١٨ ف ٦ لزم من ذلك أيضاً جواز كون خطيئة علةً صوريةً لأخرى فان الزنى متى فُعل لأجل السرقة كان بمنزلة المادة والسرقة بمنزلة الصورة

إذا أُجيب على الأول بأن الخطيئة باعتبار ما فيها من عدم الترتيب تتضمن حقيقة الشر وأما من حيث هي فعلٌ فغايتها خير ولو ظاهرياً وعلى هذا يجوز أن تكون علةً غائية وفاعلية لخطيئة أخرى من جهة الفعل لا من جهة عدم الترتيب ولها أيضاً مادة لا بمعنى المادة التي يتكون منها الشيء بل بمعنى المادة التي يقع عليها الفعل وصورتها تحصل لها من الغاية. ومن ثمه يجوز أن تعلل خطيئة بخطيئة باعتبار أجناس العلل الأربعة كما تقدم قريباً

وعلى الثاني بأن نقصان الخطيئة خلقي من جهة عدم الترتيب إلا أنه يجوز أن تكون كاملة في طبيعتها من جهة الفعل وبهذا الاعتبار يجوز أن تكون علةً للخطيئة

وعلى الثالث بانه ليس كل علةٍ للخطيئة خطيئةً فلا يلزم التسلسل بل يجوز

الافضاء إلى خطيئة أولى ليست علتها خطيئة أخرى



### المبحث السادس والسبعون

#### في علل الخطيئة بالتفصيل - وفيه أربعة فصول

ثم ينبغي النظر في علل الخطيئة بالتفصيل وأولاً في عللها الداخلة وثانياً في عللها الخارجة وثالثاً في الخطايا التي هي علة لخطايا أخرى فالأول بناءً على ما تقدم في المبحث الآنف يقسم فيه البحث إلى ثلاثة أقسام فيبحث أولاً في الجهل الذي هو علة للخطيئة من جهة العقل وثانياً في الضعف أو الانفعال الذي هو علة للخطيئة من جهة الشوق الحسي وثالثاً في سوء القصد الذي هو علة للخطيئة من جهة الإرادة . اما الأول فالبحث فيه يدور على أربع مسائل . ١ في أنّ الجهل هل هو علة للخطيئة . ٢ هل هو خطيئة . ٣ هل يبرئ من الخطيئة بالكلية ٤ . هل يخفف جرم الخطيئة

#### الفصل الأول

##### في أنّ الجهل هل يجوز أن يكون علة للخطيئة

يُنخِطُ إلى الأول بأن يقال: يظهر أنّ الجهل لا يجوز أن يكون علة للخطيئة لأن ما كان معدوماً فليس علة لشيءٍ . والجهل لا موجوداً لأنه عدم العلم بشيءٍ فإذا ليس الجهل علة للخطيئة

٢ وأيضاً ان علل الخطايا يجب اعتبارها من جهة الاقبال كما يظهر مما مرّ في المبحث الآنف ف ١ . والجهل يظهر أنه من جهة الاعراض فلا يجب إذن أن يُجعل علة للخطيئة

٣ وأيضاً كل خطيئة فهي قائمة في الإرادة كما مرّ في مب ٧٤ ف ١ والإرادة لا تقصد إلا شيئاً معلوماً لأن موضوعها هو الخير المُدرك . فيمتنع إذن كون الجهل علة للخطيئة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الطبيعة والنعمة ب ٦٧ ان بعضاً يخطأون  
عن جهلٍ

والجواب أن يُقال إنَّ العلة المحركة علتان علة بالذات وعلة بالعرض كما قال الفيلسوف في  
الطبيعيات ك ٨ ب ٤ فالتى بالذات هي التي تحرك بقوة نفسها كما أن المولد علة محرّكة للأجسام  
الثقيلة والخفيفة والتي بالعرض كمزيل المانع أو كزوال المانع والجهل يجوز أن يكون علة لفعل  
الخطيئة من هذا القبيل لأنه عدم العلم المكمل العقل الذي يمنع فعل الخطيئة من حيث يدبر الأفعال  
الإنسانية. ولا بد من اعتبار أن العقل يدبر الأفعال الإنسانية بضربين من العلم أي العلم الكلي والعلم  
الجزئي فهو متى أعمل رويته في ما يفعله استعمل ضرباً من القياس نتيجته الحكم أي الانتخاب أو  
العمل والأفعال إنما تكون في الجزئيات ومن ثمة كانت نتيجة القياس العملي جزئية والقضية الجزئية  
لا تنتج عن قضية كلية إلا بتوسط قضية جزئية كما أن الإنسان يمتنع عن قتل أبيه بعلمه ان الاب  
لا ينبغي وبعلمه ان هذا أبّ فيجوز إذن أن يكون علة لقتل الأب الجهل بكلا الأمرين أي بالمبدإ  
الكلي الذي هو نظامٌ عقلي وبالظرف الجزئي. وبذلك يظهر أنّ ليس كل جهلٍ في الخاطئ علة  
للخطيئة بل ذلك الجهل الذي يذهب بالعلم المانع من فعل الخطيئة ومن ثمة إذا كانت إرادة إنسانٍ  
مستعدة بحيث لا يمتنع عن قتل أبيه ولو عرف انه أبوه لم يكن جهل الأب عنده علة للخطيئة بل  
مصاحباً لها فهو من ثمة لا يخطأ عن الجهل بل مع الجهل كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٣  
ب ١

إذاً أجيب على الأول بأن اللاموجود لا يمكن أن يكون علة لشيءٍ بالذات لكن يمكن أن  
يكون علة بالعرض كزوال المانع

وعلى الثاني بأنه كما أن العلم الذي يذهب به الجهل ينظر إلى الخطيئة من جهة

الاقبال كذلك الجهل أيضاً علةٌ للخطيئة من جهة الاعراض من حيث يزيل المانع وعلى الثالث بأن الإرادة لا تتوجه إلى شيءٍ مجهولٍ مطلقاً وأما ما كان معلوماً من وجهٍ ومجهولاً من وجهٍ فيمكن توجه الإرادة إليه والجهل علة للخطيئة من هذا القبيل كمن يعلم أن الذي يقتله إنسان ولكنه يجهل انه أبوه أو كمن يعلم أن فعلاً لذيذٌ ويجهل انه خطيئةٌ

### الفصلُ الثاني

في أنّ الجهل هل هو خطيئةٌ

يُتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أنّ الجهل ليس خطيئةً لأن الخطيئة قولٌ أو فعلٌ أو اشتهاؤٌ منافٍ لشريعة الله كما مرّ في مب ٧١ ف ٦. والجهل لا يدل على فعلٍ باطنٍ ولا ظاهرٍ. فهو إذن ليس خطيئةً

٢ وأيضاً ان الخطيئة أقرب مقابلةً للنعمة منها للعلم. وعدم النعمة ليس خطيئةً بل بالأحرى عقابٌ تابعٌ للخطيئة. فإذا الجهل الذي هو عدم العلم ليس خطيئةً

٣ وأيضاً لو كان الجهل خطيئةً لما كان ذلك الا من حيث هو إراديّ. لو كان الجهل خطيئةً من حيث هو إراديّ لكانت الخطيئة في ما يظهر قائمة بفعل الإرادة لا بالجهل. فلا يكون الجهل إذ ذاك خطيئةً بل بالأحرى شيئاً تابعاً للخطيئة

٤ وأيضاً كل خطيئة فإنها تزول بالتوبة. وليس من الخطايا ما يزول باعتبار الجرم ويبقى باعتبار الفعل إلا الخطيئة الأصلية. والجهل لا يزول بالتوبة بل يبقى بالفعل بعد زوال كل جرمٍ بالتوبة. فالجهل إذن ليس خطيئةً ما لم يُقَل انه خطيئةٌ أصلية

٥ وأيضاً لو كان الجهل خطيئةً لكان الإنسان يخطأ بالفعل ما دام الجهل مستمراً فيه. والجهل يستمر دائماً في الجاهل فيلزم خطأ الجاهل دائماً وهذا بين البطلان والا لكان الجهل أثقل الخطايا. فليس الجهل إذن خطيئة

لكن يعارض ذلك أن ليس شيء يستوجب العقاب سوى الخطيئة. والجهل يستوجب العقاب كقوله في ١ كور ١٤ : ٣٨ «ان جهل أحد فسيجهل»

والجواب أن يُقال إنَّ الجهل يفترق عن عدم العلم في أنَّ عدم العلم يدل على نفي العلم مطلقاً فكل من خلا عن العلم ببعض الأشياء يقال انه لا يعلمها وبهذا المعنى جعل ديونيسيوس عدم العلم في الملائكة كما في مراتب السلطنة السماوية ب ٧ والجهل يدل على عدم العلم بما من شأن صاحبه أن يعلمه وهذا منه ما يتحتم عليه أن يعلمه وهو ما لا يمكن له بدون العلم به أن يحسن فعل ما يجب فعله ومن ثمه كان واجباً على الجميع أن يعلموا بالاجمال ما كان من الايمان وأوامر الشرع الكلية وعلى كل فرد أن يعلم ما يتعلق بحالته أو مقامه ومنه ما لا يتحتم على الإنسان أن يعلمه ولو كان من شأنه أن يعلمه كالمسائل الهندسية والحوادث الجزئية إلا في بعض الاحايين ومعلوم أن من يهمل تحصيل أو فعل ما يجب عليه تحصيله أو فعله يخطأ خطيئة الترك وعلى هذا فجهل الإنسان ما يجب عليه أن يعلمه خطيئةً بسبب الاهمال واما إذا لم يعلم الإنسان ما يتعذر عليه علمه لم يكن ذلك اهمالاً منه ولذلك يقال للجهل به متعذر الاندفاع أي لأنه لا يمكن دفعه بالاجتهاد ومن ثمه لم يكن هذا النوع من الجهل خطيئةً لعدم كونه إرادياً إذ ليس دفعه مقدوراً لنا ومن ذلك يظهر أن ليس جهلاً متعذر الاندفاع خطيئةً وأما الجهل الممكن الاندفاع فهو خطيئة إذا كان متعلقاً بما يتحتم على صاحبه العلم به لا إذا كان متعلقاً بما لا يتحتم على صاحبه العلم به

إذا أُجيب على الأول بأن المراد بالقول والفعل والاشتهاء ما يشمل نفيها أيضاً

متى كان الترك متضمناً حقيقة الخطيئة على ما مرَّ في مب ٧١ ف ٦ فيكون الإهمال الذي باعتباره يكون الجهل خطيئةً داخلاً في حد الخطيئة المتقدم من حيث يُترك ما يجب أن يقال أو يُفعل أو يُشتهى لتحصيل العلم الواجب

وعلى الثاني بأن عدم النعمة وان لم يكن في نفسه خطيئةً لكنه باعتبار اهمال التاهب للنعمة قد يتضمن حقيقة الخطيئة مثل الجهل إلا أن بينهما فرقاً من حيث ان الإنسان يستطيع أن يحصل بأفعاله شيئاً من العلم وأما النعمة فلا تحصل بأفعالنا بل بفضل الله

وعلى الثالث بأنه كما أن الخطيئة في تعدي الشريعة لا تقوم بفعل الإرادة فقط بل بالفعل المراد الأمور به من الإرادة أيضاً كذلك ليست الخطيئة في الترك فعل الإرادة فقط بل الترك أيضاً من حيث هو إراديٌّ على نحو ما. واهمال العلم أو عدم المبالاة خطيئة من هذا القبيل

وعلى الرابع بأنه وان بقي الجهل من حيث هو عدم العلم مع زوال الجرم بالتوبة لكنه لا يبقى الإهمال الذي باعتباره يقال للجهل خطيئة

وعلى الخامس بأنه كما أن الإنسان لا يخطأ بالفعل في سائر خطايا الترك إلا في الزمان الذي تُلزم فيه الوصية الإيجابية كذلك الأمر أيضاً في خطيئة الجبل لأن الجاهل لا يخطأ بالفعل دائماً بل متى حان وقت تحصيل العلم الذي يجب عليه تحصيله

### الفصل الثالث

في أنّ الجهل هل يبرئ من الخطيئة بالكلية

يُنْتَخَى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أنّ الجهل يبرئ من الخطيئة بالكلية لأن كل خطيئة إرادية كما قال اوغسطينوس في كتاب الدين الحق ب ١٤. والجهل علة للغير الإرادي كما مرَّ في مب ٦ ف ٨. فهو إذن يبرئ من الخطيئة بالكلية

٢ وأيضاً من يفعل شيئاً بغير قصدٍ فإنما يفعله بالعرض. والقصد يمتنع تعلقه بمجهول فإذا ما يفعله الإنسان عن جهل فهو حاصلٌ في الأفعال الإنسانية بالعرض. وما بالعرض لا يفيد الحقيقة النوعية. فما يُفعل إذن عن جهلٍ لا يجب أن يُعتبر في الأفعال الإنسانية خطيئة أو فعل فضيلة

٣ وأيضاً ان الإنسان هو محل الفضيلة والخطيئة من حيث هو مشتركٌ في العقل. والجهل ينفي العلم الذي هو كمال العقل فالجهل إذن يبرئ من الخطيئة بالكلية

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في الاختيار ك ٣ ب ١٨ «ان بعض ما يُفعل بالجهل يصاب في تقبيحه» وإنما يُصاب في تقبيح ما هو خطيئة فقط. فإذا بعض ما يُفعل بالجهل خطيئة. فالجهل إذن لا يبرئ من الخطيئة بالكلية

والجواب أن يُقال إنَّ من حقيقة الجهل أن يجعل الفعل الصادر عنه غير إراديٍّ وقد مرَّ في ف ١ انه يُقال إنَّ الجهل يكون علةً للفعل الذي كان يمنعه ما يقابله من العلم وعليه فلو وُجد العلم لكان هذا الفعل مضاداً للإرادة وهذا هو المراد بغير الإرادي وأما لو كان العلم الذي ينعدم بالجهل لا يمنع الفعل بسبب ميل الإرادة إليه فالجهل بهذا العلم لا يجعل الإنسان غير إرادي بل غير مريدٍ كما مر في الخلقيات ك ٣ ب ١ وهذا الجهل الذي ليس علةً للخطيئة كما مرَّ في ف ١ لأنه لا يجعل الفعل غير إرادي لا يبرئ من الخطيئة وكذا حكم كل جهلٍ ليس علةً لفعل الخطيئة بل لاحقاً أو مصاحباً له وأما الجهل الذي هو علة للفعل فلكونه يجعله غير إراديٍّ من شأنه أن يبرئ من الخطيئة لأن من حقيقة الخطيئة أن تكون إرادية . وأما عدم تبرئته بالكلية من الخطيئة أحياناً فيعرض من وجهين أولاً من جهة الشيء المجهول إذ إنما يبرئ الجهل من الخطيئة على قدر ما يجهل أن شيئاً خطيئةً. وقد يعرض لواحدٍ أن يجهل ظرفاً من ظروف الخطيئة لو علمه لعدل عن الخطيئة سواءً كان ذلك الظرف من حقيقة الخطيئة



ام لم يكن لكنه لا يزال في علمه شيء يدرك به ان ذلك الفعل خطيئة كمن يضرب إنساناً وهو عالم انه إنسان فان هذا يكفي لحقيقة الخطيئة ولكنه يجهل كونه إياه مما هو ظرف مقوم لنوع جديد من الخطيئة أو يجهل انه ينقلب إليه بالضرب دفاعاً عن نفسه مع انه لو علم ذلك لما ضربه مما ليس يرجع إلى حقيقة الخطيئة فان هذا وان خطئ عن جهل لا يتبرأ من الخطيئة بالكلية. وثانياً من جهة الجهل أي لكونه إرادياً اما قصداً كمن يتعمد الجهل ببعض الأمور التماساً لزيادة الحرية في الخطأ وأما تبعاً كمن يؤدي به مزاوله الأعمال أو غير ذلك من المشاغل إلى إهمال تعلم ما يصرفه عن الخطيئة فان هذا النوع من الإهمال يجعل الجهل إرادياً وخطيئة إذا كان متعلقاً بما العلم به واجب على صاحبه ومقدور له ولذلك فهذا النوع من الجهل لا يبرئ من الخطيئة بالكلية . وأما إذا كان الجهل غير إرادي مطلقاً أما لتعذر اندفاعه وأما لتعلقه بما ليس العلم به واجباً على صاحبه فانه يبرئ من الخطيئة بالكلية

إذا أُجيب على الأول بأنه ليس كل جهل يكون علة للغير الإرادي فإذاً ليس كل جهل يبرئ من الخطيئة بالكلية

وعلى الثاني بأنه إنما يبقى في الجاهل من قصد الخطيئة مقدار ما يبقى فيه من الإرادي فلا يكون بهذا الاعتبار خطيئةً بالعرض

وعلى الثالث بأنه إذا كان الجهل بحيث ينفي بالكلية استعمال العقل كان مبرئاً من الخطيئة بالكلية كما يظهر في المستشيطين غضباً والمجانين. ولكن الجهل الذي هو علة للخطيئة ليس دائماً من هذا القبيل ولذلك لا يبرئ دائماً بالكلية من الخطيئة

#### الفصل الرابع

في أنّ الجهل هل يخفف جرم الخطيئة

يُنخِطى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أنّ الجهل لا يخفف جرم الخطيئة لأن ما

كان مشتركاً بين جميع الخطايا لا يخفف جرم الخطيئة. والجهل مشترك بين جميع الخطايا فقد قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ١ «كل شرير جاهل» فالجهل إذن لا يخفف جرم الخطيئة ٢ وأيضاً ان الخطيئة المضافة إلى الخطيئة تزيد الخطيئة ثقلاً. والجهل خطيئة كما مرّ في ف ٢. فهو إذن لا يخفف جرم الخطيئة

٣ وأيضاً ان شيئاً واحداً بعينه لا يتقل جرم الخطيئة ويخففه. والجهل يتقل جرم الخطيئة فقد كتب امبروسيوس على قول الرسول في رو ٢: ٤ «لأنك تجهل ان لطف الله الآية ما نصه «إذا جهلت فانك تقترب خطيئة ثقيلة جداً. فالجهل إذن لا يخفف جرم الخطيئة

٤ وأيضاً لو كان جهلاً يخفف جرم الخطيئة لصدق ذلك بالأخص في ما يظهر على الجهل الذي يرفع بالكلية استعمال العقل. وهذا الجهل لا يخفف جرم الخطيئة بل يزيده فقد قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ٥ «السكران يستحق لعنتين» فالجهل إذن لا يخفف جرم الخطيئة

لكن يعارض ذلك ان كل ما كان داعياً إلى اغتفار الخطيئة يخفف جرمها. والجهل من هذا القبيل كما يظهر من قوله في ١ تيمو ١: ١٣ «نلت رحمةً لأنني فعلت عن جهل» فالجهل إذن يخفف جرم الخطيئة

والجواب أن يقال لما كانت كل خطيئة إرادية كان للجهل أن يخفف جرم الخطيئة على قدر تخفيفه الإرادي وان لم يخفف الإرادي فلا يخفف جرم الخطيئة بوجه ولا يخفى ان الجهل الذي يبىء من الخطيئة بالكلية من حيث يرفع الإرادي بالكلية لا يخفف جرم الخطيئة بل يرفعه بالكلية والجهل الذي ليس علةً للخطيئة بل مصاحباً لها لا يخفف الخطيئة ولا يتقلها فإذا إنما يخفف جرم الخطيئة الجهل الذي هو علة الخطيئة ولكنه لا يبىء منها بالكلية. وقد يعرض

أن يكون هذا الجهل أحياناً إرادياً بالأصالة وبالذات كمن يجهل شيئاً بإرادته التماساً لزيادة الحرية في الخطأ وهذا الجهل يظهر أنه يزيد الإرادي والخطيئة لأن شدة ميل الإرادة إلى الخطأ تجعل صاحبها أن يتحمل طوعاً ضرر الجهل في سبيل حرية الخطأ. وقد لا يكون أحياناً الجهل الذي هو علة الخطيئة إرادياً قصداً بل تبعاً أو بالعرض كمن لا يريد أن يجهد نفسه بالمطالعة فيلزم عن ذلك جهله أو كمن يريد أن يفرط في شرب الخمر فيلزم عن ذلك سكره وزوال حلمه وهذا الضرب من الجهل يخفف الإرادي فيخفف من ثمة جرم الخطيئة لأنه متى لم يعلم أن شيئاً خطيئة لا يصح القول بأن الإرادة تتوجه إلى الخطيئة قصداً وبالذات بل بالعرض فيكون الاحتقار ثمة أقل وهكذا تكون الخطيئة أخف

إذاً أجيب على الأول بأن الجهل الذي يتصف به كل شرير ليس علةً للخطيئة بل تابعاً لعنتها أي للانفعال أو الملكة الباعثة على الخطيئة

وعلى الثاني بأن الخطيئة المضافة إلى خطيئة تكثر الخطيئة لكنها لا تزيدها دائماً ثقلاً لجواز أن لا تلتقيا في غرضٍ واحدٍ من أغراض الخطيئة بل في أكثر من غرضٍ واحدٍ وقد يعرض إذا خفت الأولى الثانية أن لا يكون لكلتيهما معاً من النقل مقدار ما يكون لاحدهما وحدها كما أن القتل المفعول من الإنسان الصاحي أثقل من القتل المفعول من السكران ولو كان في هذا خطيئتان لأن السكر يخفف من حقيقة الخطيئة التابعة له أكثر مما هو ثقيل في نفسه

وعلى الثالث بأن المراد بالجهل في كلام امبروسيوس ما كان مقصوداً بالإطلاق أو يراد به جنس خطيئة كفران النعمة التي أعلى درجة فيها أن لا يذكر الإنسان الصنعية أيضاً أو يراد به جهل الكفر الذي ينقض أساس البناء الروحي

وعلى الرابع بأن السكران يستحق لا شك لعنتين بسبب الخطيئتين اللتين يقترفهما وهما السكر والخطيئة الأخرى التابعة له إلا أن السكر يخفف بما يقارنه

من الجهل جرم الخطيئة التابعة وربما كان تخفيفه له أكثر من ثقل السكر في نفسه كما تقدّم . أو يُقال إنّ ذلك النص مأخوذ عن دستور أحد المشتريين المسمّى فيتاخوس الذي رسم ان السكارى إذا ضربوا وجب التشدد في قصاصهم ولا ينبغي مراعاة الصفح الذي هم أحق به بل مراعاة الفائدة العامة لأن السكارى أكثر تعرضاً لإهانة الناس من الصاحين كما يظهر من قول الفيلسوف في السياسة ك ٢ ب ٩



### المبحث السابع والسبعون

في علة الخطيئة من جهة الشوق الحسي - وفيه ثمانية فصول

ثم يجب النظر في علة الخطيئة من جهة الشوق الحسي أي هل الانفعال النفساني علة للخطيئة والبحث في ذلك يدور على ثمان مسائل . ١ في أنّ انفعال الشوق الحسي هل يستطيع أن يحرك الإرادة أو يميلها . ٢ هل يستطيع التغلب على علم العقل . ٣ في أنّ الخطيئة الصادرة عن الانفعال هل هي صادرة عن مرضٍ . ٤ في أنّ الانفعال الذي هو حب النفس هل هو علة لكل خطيئة . ٥ في تلك العلة الثلاث الواردة في ١ يو ٢ : ١٦ وهي «شهوة العين وشهوة الجسد وفخر الحياة» . ٦ في أنّ الانفعال الذي هو علة الخطيئة هل يخفف جرمها . ٧ هل يببرئ منها بالكلية . ٨ في أنّ الخطيئة الحاصلة عن الانفعال هل يمكن أن تكون مميتة

### الفصل الأوّل

في أنّ الإرادة هل تتحرك من انفعال الشوق الحسي

يُنخَطَى إلى الأوّل بأن يقال: يظهر أنّ الإرادة لا تتحرك من انفعال الشوق الحسي لأن القوة الانفعالية لا تتحرك إلا من موضوعها. والإرادة قوة انفعالية وفعلية معاً من حيث هي محرّكة ومتحرّكة كما قال الفيلسوف عن القوة الشوقية

بالاجمال في كتاب النفس ٣ م ٥٤. فإذا بما أن موضوع الإرادة ليس انفعال الشوق الحسي بل بالأحرى خير العقل يظهر أنّ انفعال الشوق الحسي لا يحرك الإرادة

٢ وأيضاً ان المحرك الأعلى لا يتحرك من الأدنى كما أن النفس لا تتحرك من الجسد. ونسبة الإرادة التي هي شوق عقلي إلى الشوق الحسي نسبة المحرك الأعلى إلى المحرك الأدنى فقد قال الفيلسوف في النفس ك ٣ م ٥٧ «الشوق العقلي يحرك الشوق الحسي كما يحرك بعض الأفلاك بعضها في الاجرام السماوية» فالإرادة إذن لا يجوز أن تتحرك من انفعال الشوق الحسي

٣ وأيضاً ليس شيء معرّ عن المادة يتحرك من شيء ماديّ. والإرادة قوة معرّة عن المادة لعدم استخدامها آلة جسمانية لوجودها في العقل كما في النفس ك ٣ م ٤٢ والشوق الحسي قوة مادية لحلولها في آلة جسمانية. فانفعال الشوق الحسي إذن لا يستطيع أن يحرك الشوق العقلي

لكن يعارض ذلك قوله في دانيال ١٣ : ٥٦ «أفسد الهوى قلبك»

والجواب أن يقال لا يستطيع انفعال الشوق الحسي أن يميل الإرادة أو يحركها قصداً بل تبعاً وهذا يحدث على نحوين . أولاً بضرب من الإشغال والذهول لأنه لما كان أصل القوى النفسانية كلها قائماً في ماهية النفس الواحدة لزم من اشتداد فعل احداها ضعف فعل الأخرى أو امتناعه بالكلية أيضاً لأن كل قوة متى تفرقت في كثيرٍ ضعفت وبالعكس متى اجتمعت في واحدٍ قلّت استطاعتها على التفرق في غيره ثم لأنه لا بد في أفعال النفس من قصدٍ وهو متى توجه بقوةٍ إلى واحد امتنع توجهه بقوةٍ إلى آخر. وعلى هذا النحو متى اشتدت حركة الشوق الحسي في انفعالٍ أيّاً كان اشغلت الشوق العقلي الذي هو الإرادة عن حركته فلزم من ذلك ضعف هذه الحركة أو امتناعها بالكلية . وثانياً من جهة

موضوع الإرادة الذي هو الخير المتصور بالعقل فان تصديق العقل وتصوره يتعطلان بشدة تصور الواهمة وتصديق القوة الحاكمة وتشوشهما كما يظهر في المجانين ولا يخفي أن انفعال الشوق الحسي يتبعه تصور الواهمة وتصديق الحاكمة كما يتبع حكم الذوق حالة اللسان ولذلك نجد أن الناس متى كانوا في حال انفعال لا يسهل صرفهم وهمهم عما هم منفعلون به وبناءً على هذا كان حكم العقل يتبع في الغالب انفعال الشوق الحسي وهكذا حركة الإرادة التي من شأنها ان تتبع حكم العقل إذا أُجيب على الأول بأن انفعال الشوق الحسي يحدث شيئاً من التغيير في الحكم على موضوع الإرادة كما تقدم وان كان هذا الانفعال ليس موضوعاً للإرادة بالأصالة وعلى الثاني بأن الأعلى لا يتحرك من الأدنى قصداً لكنه يجوز أن يتحرك منه تبعاً نوعاً من التحرك كما تقدم قريباً. وبمثل ذلك يجاب على الثالث

### الفصل الثاني

في أنّ الانفعال هل يجوز تغلبه على علم العقل  
يُنخِطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أنّ الانفعال يمتنع تغلبه على علم العقل لأن الأضعف لا يتغلب على الأقوى. والعلم بسبب يقينه أقوى ما فينا. فيمتنع إذن أن يتغلب عليه الانفعال الذي هو ضعيف وسريع الزوال  
٢ وأيضاً ان الإرادة لا تتعلق إلا بالخير أو بما يظهر انه خير. والانفعال متى عطف الإرادة إلى ما هو خيرٌ حقيقةً لا يميل بالعقل إلى ما ينافي علمه ومتى عطفها إلى ما يظهر انه خيرٌ وليس في الحقيقة كذلك فانه يعطفها إلى ما يظهر للعقل وما يظهر للعقل حاصل في علمه. فالانفعال إذن لا يميل بالعقل إلى ما ينافي علمه  
٣ وأيضاً ان قيل إن الانفعال يميل بالعقل الذي يعلم شيئاً علماً كلياً إلى أن

بحكم حكماً جزئياً بما ينافيه يردّه ان القضية الكلية. والقضية الجزئية تتقابلان على وجه التناقض كقولنا كل إنسان ولا كل إنسان. والاعتقادان المتعلقان بقضيتين متناقضتين متضادان كما في كتاب العبارة ٢. فإذا من يعلم بالعلم الكلي أمراً ويحكم حكماً جزئياً بما يقابله يلزم أن يجتمع فيه اعتقادان متضادان وهذا محالٌ

٤ وأيضاً من علم كلياً علم أيضاً الجزئي الذي يعرف أنه مندرجٌ تحته كما أن من علم أن كل بغلةٍ عقيمٌ علم أن هذا الحيوان عقيمٌ متى علم أنه بغلةٌ كما يظهر مما في كتاب البرهان م ٢. ومن يعلم أمراً علماً كلياً نحو أنه لا يجوز فعل شيءٍ من الزنى علم أن هذا الجزئي نحو ان هذا الفعل زنائي مندرجٌ تحت الكلي. فيظهر إذن انه يعلمه بالعلم الجزئي أيضاً

٥ وأيضاً ان الألفاظ دلائل ما في النفس كما في كتاب العبارة ب ١ والإنسان المنفعل كثيراً ما يعترف أن ما يختاره شرٌّ جزئياً أيضاً فهو إذن يعلمه بالعلم الجزئي أيضاً . فيظهر إذن ان الانفعالات لا تستطيع أن تميل بالعقل إلى ما ينافي علمه الكلي لامتناع أن يكون له علمٌ كلي ويحكم بمقابله حكماً جزئياً

لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو ٧: ٢٣ «أرى ناموساً آخر في أعضائي يحارب ناموس عقلي ويأسرني تحت ناموس الخطيئة» والناموس الذي في الأعضاء هو الشهوة التي تكلم عليها قبل ذلك. ولكون الشهوة انفعالاً يظهر أنّ الانفعال يميل العقل أيضاً إلى ما ينافي ما يعلمه

والجواب أن يُقال إنّ سقراط ذهب إلى أن العلم لا يمكن أن يُغلب من الانفعال كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٧ ب ٢ وكان يجعل من ثمة كل الفضائل علوماً وكل الرذائل جهالاتٍ وهذا القول لا يخلو من وجهٍ من الصواب لأنه لما كانت الإرادة تتعلق بالخير أو بما يظهر أنه خيرٌ لم تكن تتوجه إلى الشر ما لم

يظهر للعقل خيراً من وجهٍ ما ليس في الحقيقة خيراً ولذلك لا تتوجه الإرادة أصلاً إلى الشر إلا إذا كان العقل جاهلاً أو ضالاً وعليه قوله في ام ١٤ : ٢٢ «الذين يفعلون الشر إنما هم في الضلال» إلا أنه لما كان يظهر بالتجربة ان كثيراً يفعلون بخلاف بما يعلمون وهذا ثابت أيضاً بنص الوحي الإلهي كقوله في لو ١٢ : ٤٧ «العبد الذي علم إرادة سيده ولم يفعل يُضرب كثيراً» وقوله في يع ٤ : ١٧ «من علم ما يجب عليه صنيعه من الخير ولم يصنعه فعليه خطيئة» لم يكن قوله صواباً بالإطلاق بل وجب التفصيل فيه كما قال الفيلسوف في الخلقيات ٧ ب ٣ لأنه لما كان الإنسان يهتدي إلى صواب العمل بالعلمين الكلي والجزئي كان عدم كل منهما كافياً لمنع استقامة العمل والإرادة كما مرّ في المبحث الأنف ف ١ . فقد يعرض إذن لإنسان أن يكون له علم كلي بشيء نحو أنه لا يجوز فعل شيء من الزنى وليس له مع ذلك علم جزئي بأن هذا الفعل الذي هو زنى لا يجوز فعله وهذا يكفي في عدم اتباع الإرادة علم العقل الكلي . وأيضاً يجب أن يُعلم أنه لا يمتنع أن شيئاً يُعلم بالملكة ولا يلاحظ بالفعل فقد يعرض إذن لإنسان أن يعلم شيئاً علماً مستقيماً بالعلم الكلي والجزئي أيضاً ولكنه لا يلاحظه بالفعل وهكذا لا يصعب في ما يظهر أن يفعل الإنسان بخلاف ما لا يلاحظه بالفعل . أما كون الإنسان لا يلاحظ بالعلم الجزئي ما يعلمه بالملكة فقد يعرض من مجرد عدم القصد كمن يعرف علم الهندسة ولكنه لا يقصد ملاحظة نتائجه التي يقتضي الأمر سرعة ملاحظتها في الحال وقد يعرض لمانع طارئ كشاغل خارج أو مرض جسماني ومن هذا القبيل المنفعل فإنه لا يلاحظ بالعلم الجزئي ما يعلمه بالعلم الكلي من حيث ان الانفعال يمنع هذه الملاحظة . ومنعه إياها يقع على ثلاثة أنحاء أولاً بنوع من الإشغال والذهول كما مرّ بيانه في الفصل الأنف وثانياً بالمضادة لأن الانفعال يبعث في الغالب على ضد ما يقتضيه



العلم الكلي وثالثاً بنوعٍ من التغيير الجسماني يمتنع به العقل عن حرية فعله على مثال ما يحدث أيضاً في النوم أو السكر من تغيير في البدن يمنع من استعمال العقل. وحدث ذلك في الانفعالات يظهر من أن الإنسان متى اشتدت عنده سورة الانفعالات قد يفقد أحياناً استعمال العقل بالكلية فان كثيراً من الناس يفضي به فرط الحب أو الغضب إلى الجنون وبهذا النحو يحمل الانفعال العقل على أن يحكم بالعلم الجزئي بما ينافي علمه الكلي

إذا أُجيب على الأول بأن الأولوية في الفعل ليست للعلم الكلي البالغ منتهى اليقين بل للعلم الجزئي لأن الأفعال تتعلق بالجزئيات فلا غرابة إذا كان الانفعال يفعل في العمليات ما ينافي العلم الكلي عند الملاحظة الجزئية

وعلى الثاني بأن ظهور شيءٍ جزئي للعقل انه خيرٌ وهو ليس بخيرٍ إنما يحدث عن الانفعال وهو مع ذلك حكمٌ منافٍ لعلم العقل الكلي

وعلى الثالث بأنه يمتنع أن يجتمع في واحد العلم أو الاعتقاد الصادق بالكلية الموجب والاعتقاد الكاذب بالجزئي السالب أو بالعكس وإنما يجوز أن يكون لواحدٍ علمٌ ملكيٌّ صادق بالكلية الموجب واعتقاد فعليٌّ كاذبٌ بالجزئي السالب لأن الفعل ليس يضاد قصداً الملكة بل الفعل

وعلى الرابع بأن من يعلم قضيةً كليةً يمنعه الانفعال عن ان يبني قياسه على ذلك الكلي ويتأدى إلى النتيجة ويجعله أن يبني قياسه على كلية أخرى يلقنه إياها وينتج منها. ومن ثمه قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٧ ب ٣ ان قياس الفاجر يتركب من أربع قضايا اثنتان كليتان احدهما يصوغها العقل نحو انه لا يجوز ارتكاب شيءٍ من الزنى والأخرى يصوغها الانفعال نحو ان اللذة يجب اتباعها فالانفعال يمنع العقل عن أن يبني قياسه على الأولى ويخلص النتيجة منها وما دام موجوداً يبني على الثانية ويخلص النتيجة منها

وعلى الخامس بأنه كما أن السكران قد ينطق بألفاظٍ تدل على أحكامٍ دقيقة ولكنه لا يستطيع أن يحكم بها بعقله لامتناعه عن ذلك بالسكر كذلك المنفعل وان قال بفمه ان هذا لا يجوز فعله لكنه يشعر في باطنه بوجود فعله كما في الموضع المتقدم من الخلقيات

### الفصلُ الثالثُ

في أنّ الخطيئة الصادرة عن الانفعال هل يجب القول بأنها صادرة عن مرضٍ يُتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أنّ الخطيئة الصادرة عن الانفعال لا يجب القول بأنها صادرة عن مرض لأن الانفعال حركة شديدة للشوق الحسي كما مرّ في ف ١. وشدة الحركة أدلّ على القوة منها على المرض. فإذا الخطيئة الصادرة عن الانفعال لا يجب القول بأنها صادرة عن مرض

٢ وأيضاً ان مرض الإنسان يُعتبَر بحسب الجزء الأضعف فيه وهذا هو الجسد وعليه قوله في مز ٧٧: ٣٩ «ذكر انهم جسد» فإذا إنما يجب أن يُسند إلى المرض الخطيئة الصادرة عن نقصٍ في الجسد لا الصادرة عن انفعالٍ في النفس

٣ وأيضاً ما يخضع لإرادة الإنسان فلا يظهر انه مريض بالنسبة إليه. وفعل ما يميل إليه الانفعال أو عدم فعله خاضع لإرادة الإنسان كقوله في تك ٤: ٧ «إليك انقياد شوقك وانت تسود عليه» فإذا الخطيئة الصادرة عن الانفعال ليست صادرة عن مرض

لكن يعارض ذلك ان توليوس دعا في المسائل التوسكولانية ك ٤ ب ١٤ و ١٥ انفعالات النفس اسقاماً. والسقم والمرض مترادفان. فإذا الخطيئة الصادرة عن الانفعال يجب القول بأنها صادرة عن مرض

والجواب أن يُقال إنّ العلة الخاصة للخطيئة هي من جهة النفس الموجودة فيها

الخطيئة بالأصالة والنفس يُنسب إليها المرض تشبيهاً بمرض الجسد. وجسد الإنسان يوصف بالمرض متى ضعف أو امتنع عليه فعلة بسبب تشوشٍ في قواه يجعل أخلاط الإنسان وأعضائه غير خاضعة لقوة البدن المدبرة والمحرّكة ومن ثمة يقال للعضو أيضاً مريضٌ متى تعذر عليه اتمام فعل العضو الصحيح كما لو تعذر على العين أن ترى بجلاءٍ على ما قال الفيلسوف في تواريخ الحيوانات ك ١٠ ب ١ وكذا النفس أيضاً فإنها توصف بالمرض متى امتنع عليها فعلها بسبب تشوش قواها. وكما أن قوى البدن يقال لها متشوشة متى لم تجر على ترتيب الطبيعة كذلك قوى النفس يقال لها متشوشة متى لم تخضع لترتيب العقل فان العقل هو القوة المدبرة لقوى النفس فإذا متى خرجت القوة الشهوانية أو الغضبية في انفعالها عن ترتيب العقل فامتنع بذلك ما ينبغي من فعل الإنسان على النحو الذي مرّ في ف ١ يُقال إنّ الخطيئة صادرة عن مرضٍ ومن ثمة شبّه الفيلسوف في الخلقيات ك ١ ب ١٣ الفاجر بالمفلوج الذي تتحرك أعضاؤه بعكس ما يأمرها به

إذا أُجيب على الأول بأنه كما أنه كلما كانت الحركة البدنية الخارجة عن ترتيب الطبيعة أقوى كان المرض أشدّ كذلك كلما كانت حركة الانفعال الخارجة عن ترتيب العقل أقوى كان مرض النفس أشد

وعلى الثاني بأن الخطيئة قائمة أصالةً بفعل الإرادة الذي لا يمنع منه مرض الجسد لأن المريض في جسده يستطيع بسهولة أن يريد فعل شيءٍ وإنما يمنع منه الانفعال كما مرّ في ف ١. فإذا متى قيل إنّ الخطيئة صادرة عن مرضٍ كان المراد به مرض النفس لا مرض الجسد. على أنه قد يُطلق أيضاً مرض النفس على مرض الجسد باعتبار أن الانفعالات النفسانية تنشأ فينا عن حالة الجسد إذ الشوق الحسي قوة ذات آلة جسمانية

وعلى الثالث بأن في قدرة الإرادة أن ترضى أو لا ترضى بما يميل إليه

الانفعال وبهذا الاعتبار يُقال إنَّ قوتنا الشوقية خاضعةٌ لنا إلا أن رضى الإرادة أو عدم رضاها يمتنع بالانفعال على ما مرَّ في ف ١

### الفصلُ الرابعُ

في أن حب النفس هل هو مبدأ كل خطيئة

يتخطى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أنَّ حب النفس ليس مبدأ كل خطيئة لأن ما كان في نفسه حسناً وواجباً ليس علةً خاصةً للخطيئة. وحب النفس في نفسه حسنٌ وواجبٌ ومن ثمه أمرُ الإنسان أن يحب قريبه كنفسه كما في اح ١٩: ١٨. فيمتنع إذن أن يكون حب النفس علةً خاصةً للخطيئة

٢ وأيضاً قال الرسول في رو ٧: ٨ «بالوصية اتخذت الخطيئة سبيلاً لتتم في كل شهوة» وكتب عليه الشارح «الشريعة التي بمنعها الشهوة تمنع كل شرٍ صالحه» وإنما قال ذلك لأن الشهوة هي علة كل خطيئة. والشهوة انفعال مغايرٌ للحب كما مرَّ في مب ٢٣ ف ٤ ومب ٣٠ ف ٢. فإذاً ليس حب الذات علة كل خطيئة

٣ وأيضاً أن اوغسطينوس كتب على قوله في مز ٧٩: ١٧ «قد احترقت بالنار وانقلبت» ما نصه «كل خطيئة فهي اما عن حب مهيج على خلاف ما ينبغي أن عن خوفٍ مدلٍ على خلاف ما ينبغي» فإذاً ليس حب النفس وحده علة للخطيئة

٤ وأيضاً كما أن الإنسان يخطأ أحياناً بحبه نفسه على خلاف مقتضى الترتيب كذلك يخطأ أحياناً بحبه قريبه على خلاف مقتضى الترتيب. فليس حب الذات إذن علة لكل خطيئة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ٢٨ «ان حب النفس إلى حد احتقار الله يفعل مدينة بابل» وكل خطيئة تجعل الإنسان منتمياً

إلى مدينة بابل. فحب النفس إذن علة كل خطيئة

والجواب أن يُقال إنَّ العلة الخاصة والذاتية للخطيئة يجب اعتبارها من جهة الاقبال على الخير الفاني كما مرَّ في مب ٧٥ ف ١ وكل ما يصدر من هذه الجهة من أفعال الخطيئة فانه يصدر عن اشتهاؤ خير زمني على خلاف مقتضى الترتيب واشتهاؤ خير زمني على خلاف مقتضى الترتيب ينشأ عن حب صاحبه لنفسه على خلاف مقتضى الترتيب لأن حب انسان إنما هو إرادة الخير له ومن ذلك يتضح ان حب النفس على خلاف مقتضى الترتيب علة لكل خطيئة

إذاً أُجيب على الأول بأن حب النفس واجبٌ وطبيعي متى كان على حسب مقتضى الترتيب أي متى أراد الإنسان لنفسه خيراً ملائماً واما حب النفس على خلاف مقتضى الترتيب الذي يؤدي إلى احتقار الله فانه يُجعل علةً للخطيئة كما قال اوغسطينوس في الموضع المشار إليه في المعارضة وعلى الثاني بأن الشهوة التي بها يشتهي الإنسان لنفسه خيراً ترجع إلى حب النفس على أنه علة لها كما تقدم

وعلى الثالث بأن حب الإنسان يتناول الخير الذي يبتغيه لنفسه ونفسه التي يبتغي لها الخير فالحب الذي يُقال إنه يتعلق بما يُبتغى كقولنا ان محباً يحب الخمر أو المال يُعلل بالخوف الذي يرجع إلى الهرب من الشر لأن منشأ كل خطيئة اما طلب خيرٍ على خلاف مقتضى الترتيب أو الهرب من شرٍ على خلافه أيضاً. وكلا هذين يرجع إلى حب النفس إذ إنما يطلب الإنسان الخيرات أو يهرب من الشرور لحبه نفسه

وعلى الرابع بأن الصديق بمنزلة ذات ثانية لصديقه فإذا الخطأ الناشئ عن حب القريب يظهر أنه خطأ ناشئ عن حب النفس

### الفصل الخامس

في أن تعليل الخطايا بشهوة الجسد وشهوة العين وفخر الحيوة هل هو صوابٌ يُنخِطُ إلى الخامس بأن يقال: يظهر أنّ تعليل الخطايا بشهوة الجسد وشهوة العين وفخر الحيوة ليس صواباً فقد قال الرسول في ١ تيمو ٦: ١٠ «حب المال أصل كل شرٍ» وفخر الحيوة لا يندرج تحت حب المال فلا يجب جعله بين علل الخطايا

٢ وأيضاً ان أخص ما تهيج به شهوة الجسد هو مرأى العين كقوله في دا ١٣: ٥٦ «قد فتتك الجمال» فإذا ليس ينبغي جعل شهوة العين قسمة لشهوة الجسد

٣ وأيضاً ان الشهوة توقانٌ إلى اللذيق كما مرّ في مب ٣٠ ف ١. واللذات لا تنحصر في العين فقط بل تحصل في المشاعر الأخر أيضاً. فكان يجب تعليل الخطايا بشهوة السمع وسائر المشاعر أيضاً

٤ وأيضاً كما أن شهوة الخير على خلاف مقتضى الترتيب تبعث الإنسان على الخطأ كذلك الهرب من الشر أيضاً كما مرّ في الفصل الأنف. وليس يُجعل بين علل الخطايا شيء من قبيل الهرب من الشر فإذا تعليل الخطايا بما تقدم قاصراً

لكن يعارض ذلك قوله في ١ يو ٢: ١٦ «كل ما في العالم هو شهوة الجسد وشهوة العين وفخر الحيوة» ويقال لشيءٍ انه في العالم باعتبار الخطيئة وعليه قوله هناك ٥: ١٩ «العالم كله تحت حكم الشرير» فالثلاثة المتقدمة إذن هي علل الخطايا

والجواب أن يُقال إنّ حب النفس على خلاف مقتضى الترتيب هو علة كل خطيئة كما مرّ في الفصل السابق وحب النفس يتضمن اشتهاؤ الخير على خلاف مقتضى الترتيب لأن كلاً يشتهي الخير لمن يحبه فواضحٌ إذن ان اشتهاؤ الخير على خلاف مقتضى الترتيب هو علة كل خطيئة. والخير موضوع على نحوين

لشوق الحسي القائمة فيه الانفعالات النفسانية التي هي علة الخطيئة أحدهما بالإطلاق من حيث هو موضوع الشهوانية والثاني باعتبار كونه شاقاً من حيث هو موضوع الغضب كما مرّ في مب ٢٣ ف ١. والشهوة نوعان كما مرّ في مب ٣٠ ف ٣ أحدهما طبيعية وهي التي تتعلق بما به قوام طبيعة البدن اما في ما يرجع إلى حفظ الشخص كالطعام والشراب ونحوهما أو في ما يرجع إلى حفظ النوع كالنكاح واشتهاء هذه على خلاف مقتضى الترتيب يقال له شهوة الجسد والأخرى حيوانية وهي التي لا تتعلق بما يرجع إلى قوام البدن أو لذته بالحس بل بما هو لذيق في تصور الوهم أو نحوه كالمال والزينة واللباس وأشباهاها وهذه الشهوة الحيوانية يقال لها شهوة العين سواء أريد بها شهوة النظر الذي هو فعل العين بحيث تطلق على حب النظر إلى الأشياء كما فسر ذلك اوغسطينوس في اعترافاته ك ١٠ ب ٣٥ ام أريد بها شهوة ما تراه العين في الخارج بحيث تُطلق على حب المال كما فسر ذلك آخرون. وأما اشتهاؤ الخير الشاق على خلاف مقتضى الترتيب فمن قبيل فخر الحيوة لأن الفخر والكبر هو اشتهاؤ الترفع بغير ترتيب كما سيأتي في مب ٨٤ ف ٢ وفي ثا. ثا. مب ١٦٢ ف ١. ومن ذلك يظهر أنّ هذه الثلاثة ترجع إليها جميع الانفعالات التي هي علة الخطيئة فالأولان يرجع إليهما جميع انفعالات الشهوانية والثالث يرجع إليه جميع انفعالات الغضب وإنما لم يُقسَم إلى نوعين لأن جميع انفعالات الغضب توافق الشهوة الحيوانية

إذا أُجيب على الأول بأنه إذا أُريد بحب المال ما يشمل اشتهاؤ كل خيرٍ بالاجمال كان فخر الحيوة أيضاً داخلاً تحته. أما كيف يكون حب المال من حيث هو رذيلة خاصة يقال لها البخل أصلاً لجميع الخطايا فسيأتي بيانه في مب ٨٤ ف ١

وعلى الثاني بأنه ليس المراد بشهوة العين هنا شهوة كل ما يمكن رؤيته بالعين

بل شهوة ما لا يُبتَغَى فيه لذة البدن المتعلقة باللمس بل لذة العين فقط أي كل قوة متصورة  
وعلى الثالث بأن النظر أعلى جميع المشاعر وأعمها كما في الإلهيات ك ١ ولهذا يطلق  
على جميع المشاعر الأخر وعلى جميع التصورات الباطنة أيضاً كما قال اوغستينوس في كتاب  
كلام الرب

وعلى الرابع بأن الهرب من الشر معلولٌ لطلب الخير كما مرَّ في مب ٢٥ ف ٢ ومب ٢٩  
ف ٢ ولهذا لا يعلل ما يبعث على الهرب من الشر على خلاف مقتضى الترتيب إلا بالانفعالات  
الباعثة على الخير فقط

### الفصلُ السادسُ

في أنَّ الخطيئة هل يخف جرمها بالانفعال

يُنْتَخَى إلى السادس بأن يقال: يظهر أنَّ الخطيئة لا يخف جرمها بالانفعال لأن المعلول  
يزداد بازدياد العلة فإذا كان الحار يفرِّق فان الأحر أشد تفريقاً. والانفعال علة للخطيئة كما مرَّ في  
الفصل السابق. فإذا كلما كان الانفعال أشد كانت الخطيئة أعظم. فالانفعال إذن لا يخفف جرم  
الخطيئة بل يزيده ثقلاً

٢ وأيضاً ان نسبة الانفعال الطالح إلى الخطيئة كنسبة الانفعال الصالح إلى استحقاق  
الثواب. والانفعال الصالح يزيد في استحقاق الثواب لأن الإنسان كلما كان أكثر مواساةً للفقير كان  
أعظم استحقاقاً للثواب. فإذا الانفعال الطالح أيضاً يزيد بالأحرى جرم الخطيئة لا يخففه

٣ وأيضاً كلما كانت إرادة الإنسان أشد ميلاً في فعل الخطيئة كانت خطيئته أثقل في ما  
يظهر. والانفعال الذي يدفع الإرادة يجعلها أن تتوجه إلى فعل الخطيئة بميل أقوى. فالانفعال إذن  
يزيد الخطيئة ثقلاً

لكن يعارض ذلك ان انفعال الشهوة يقال له وسوسة الجسد. وكلما كانت



الوسوسة التي يغلب منها الإنسان أعظم كانت خطيئته أخف كما يظهر من قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ١٢ . فالانفعال إذن يخفف جرم الخطيئة

والجواب أن يُقال إنَّ قيام الخطيئة الذاتي إنما هو بفعل الاختيار الذي هو قوة الإرادة والعقل . والانفعال هو حركة الشوق الحسي . والشوق الحسي يجوز أن يكون سابقاً للاختيار أو لاحقاً له فيكون سابقاً له متى جر انفعاله أو عطف العقل والإرادة كما مرَّ في ف ١ و ٢ ومب ٩ ف ٢ ومب ١٠ ف ٣ ويكون لاحقاً له متى أثرت في القوى السافلة حركات القوى العالية إذا كانت شديدة إذ يمتنع تحرك الإرادة إلى شيءٍ بشدةٍ دون أن ينشأ انفعالٌ ما في الشوق الحسي . فإذا اعتبر الانفعال من حيث يسبق فعل الخطيئة فهو يخفف لا محالة جرم الخطيئة فان الفعل إنما يكون خطيئةً على قدر كونه إرادياً ومقدوراً لنا ويقال ان شيئاً مقدوراً لنا بالعقل والإرادة بالفعل إذن إنما يكون إرادياً ومقدوراً لنا على قدر ما يفعله العقل والإرادة من أنفسهما لا مدفوعين إليه من الانفعال . والانفعال بهذا الاعتبار يخفف جرم الخطيئة من حيث يخفف الإرادي . وأما الانفعال اللاحق فلا يخفف جرم الخطيئة بل يزيده أو يدل بالأحرى على عظمه من حيث يتبين منه شدة ميل الإرادة إلى فعل الخطيئة وعلى هذا لا شك انه كلما خطئ خاطئاً بشهوةٍ أشد كانت خطيئته أعظم

إذا أُجيب على الأول بأن الانفعال هو علة الخطيئة من جهة الاقبال وثقل الخطيئة يُعتبر بالأولى من جهة الاعراض الذي يلزم عن الاقبال بالعرض أي بغير قصد الخاطئ والعلل التي بالعرض لا تزداد بازديادها المعلولات بل انما محل ذلك في العلل التي بالذات فقط

وعلى الثاني بأن الانفعال الصالح اللاحق حكم العقل يزيد في استحقاق الثواب وأما إذا كان الانفعال سابقاً بحيث يتحرك الإنسان منه إلى الفعل الحسن أكثر

من تحركه من حكم العقل فانه يقلل من صلاح الفعل واستحقاق المدح عليه  
وعلى الثالث بأن حركة الإرادة المتهيجة من الانفعال وان كانت أشد لكنها ليست خاصة  
بالإرادة كما لو تحركت الإرادة إلى الخطأ من العقل فقط

### الفصل السابع

في أنّ الانفعال هل يبرئ من الخطيئة بالكلية

يُتخطى إلى السابع بأن يقال: يظهر أنّ الانفعال يبرئ من الخطيئة بالكلية لأن كل ما يجعل  
الفعل غير إرادي يبرئ من الخطيئة بالكلية. وشهوة الجسد التي هي انفعالٌ تجعل الفعل غير إرادي  
كقوله في غلا ٥: ١٧ «الجسد يشتهي ما هو ضد الروح حتى انكم لا تصنعون ما تريدون»  
فالانفعال إذن يبرئ من الخطيئة بالكلية

٢ وأيضاً ان الانفعال يُحدث جهلاً جزئياً كما مرّ في ف ٢. والجهل الجزئي يبرئ من  
الخطيئة بالكلية كما مرّ في مب ١٩ ف ٦ فالانفعال إذن يبرئ من الخطيئة بالكلية  
٣ وأيضاً ان مرض النفس أثقل من مرض الجسد. ومرض الجسد يبرئ من الخطيئة بالكلية  
كما يظهر في المسرسمين. فإذا الانفعال الذي هو مرض النفس أولى بذلك  
لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو ٧: ٥ «انفعالات الخطايا» وما ذاك إلا لأنها تسبب  
الخطايا. ولو كانت تبرئ من الخطيئة بالكلية لما صح ذلك. فهي إذن لا تبرئ من الخطيئة بالكلية  
والجواب أن يُقال إنّ الفعل الذي هو قبيحٌ من جنسه إنما يتبرأ من الخطيئة بالكلية باعتبار  
صيرورته غير إرادي بالكلية فإذا كان الانفعال بحيث يجعل الفعل اللاحق له غير إرادي بالكلية  
كان مبرئاً من الخطيئة بالكلية وإلا فلا

يبرئ منها بالكلية ويظهر أن لا بد في ذلك من اعتبار أمرين الأول ان شيئاً يجوز أن يكون إرادياً اما في نفسه كما إذا توجهت الإرادة قصداً إليه أو في علته وذلك متى توجهت الإرادة إلى العلة لا إلى المعلول كما يظهر في من يسكر بإرادته فان ما يرتكبه بالسكر يعتبر لذلك إرادياً والثاني ان شيئاً يقال له إرادي قصداً أو تبعاً فالإرادي قصداً ما تتوجه إليه الإرادة والإرادي تبعاً ما أمكن للإرادة أن تمنعه ولم تمنعه. وباعتبار ذلك ينبغي التفصيل في المسئلة فان الانفعال قد يكون أحياناً من الشدة بحيث يذهب باستعمال العقل بالكلية كما يظهر في من يُجَرُّ غراماً أو غيظاً فان كان هذا الانفعال في أوله إرادياً كان الفعل خطيئة لأنه إرادي في علته كما تقدم في مثل السكر وان لم تكن العلة ارادية بل طبيعية كمن يأخذهُ لمرضٍ أو علةٍ أخرى تشبهه انفعال يذهب باستعمال العقل بالكلية فان فعله يصير غير إرادي بالكلية فيكون براءً من الخطيئة بالكلية. وقد لا يكون الانفعال أحياناً من الشدة بحيث يمنع استعمال العقل بالكلية وحينئذٍ يمكن للعقل أن يدفع الانفعال بعدوله إلى أفكارٍ أخرى أو أن يمنعه عن إدراك مفعوله لأن الأعضاء لا تتفرغ للعمل إلا برضى العقل كما مرَّ في مب ١٧ ف ٩ وهذا الانفعال لا يبرئ من الخطيئة بالكلية

إذا أُجيب على الأول بأن قوله «حتى انكم لا تصنعون ما تريدون» لا يراد به ما يحدث بالفعل الخارج بل حركة الشهوة الباطنة لأن الإنسان يود أن لا يشتهي الشر أصلاً وبمثل ذلك أيضاً يفسر قوله في رو ٧: ١٥ «ما أكرهه من الشر اياه اعمل» أو يُقال إنَّ المراد به الإرادة السابقة الانفعال كما يظهر في الاعفاء الذين بسبب شهوتهم يفعلون ما يضاد قصدهم

وعلى الثاني بأن الجهل الجزئي الذي يبرئ من الخطيئة بالكلية هو جهل الظرف الذي مع بذل الإنسان ما يجب عليه من الاجتهاد يتعذر عليه معرفته.

الا أن الانفعال يُحدِث جهل الحق الجزئي إذ يمنع تطبيق الفعل الجزئي على العلم الكلي وهذا الانفعال يستطيع العقل دفعه كما تقدم في جرم الفصل وعلى الثالث بأن مرض الجسد غير إرادي وإنما يكون كذلك لو كان إرادياً كما مرّ في السكر الذي هو نوعٌ من الأمراض الجسمانية

### الفصلُ الثامنُ

في أنّ الخطيئة الصادرة عن الانفعال هل يجوز أن تكون مميتة يُتخطى إلى الثامن بأن يقال: يظهر أنّ الخطيئة الصادرة عن الانفعال لا يجوز أن تكون مميتة فان الخطيئة العرضية قسيمةٌ للخطيئة المميتة. والخطيئة الصادرة عن مرض عرضية لوجود سبب المغفرة فيها. فإذاً لما كانت الخطيئة الصادرة عن الانفعال صادرةً عن مرضٍ لم يجز في ما يظهر أنّ تكون مميتة

٢ وأيضاً ليست العلة أفضل من المعلول. والانفعال لا يجوز أن يكون خطيئة مميتة إذ ليس في الشهوة الحسية خطيئة مميتة كما مرّ في مب ٧٤ ف ٤ فإذاً الخطيئة الصادرة عن الانفعال لا يجوز أن تكون مميتة

٣ وأيضاً ان الانفعال يصرف عن العقل كما يظهر مما مرّ في ف ١ و ٢. والاقبال على الله أو الاعراض عنه القائم به حقيقة الخطيئة المميتة خاصٌ بالعقل فإذاً الخطيئة الصادرة عن الانفعال لا يجوز أن تكون مميتة

لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو ٧: ٥ «انفعالات الخطايا تعمل في أعضائنا حتى تثمر للموت» والأثمار للموت خاصٌ بالخطيئة المميتة. فإذاً الخطيئة الصادرة عن الانفعال يجوز أن تكون مميتة

والجواب أن يُقال إنّ الخطيئة المميتة قائمةٌ بالاعراض عن الغاية القصوى التي هي الله كما مرّ في مب ٧٢ ف ٥ وهذا الاعراض يختص بالعقل المتروي الذي يخصه أيضاً أن يوجه إلى الغاية. فإذاً ميل النفس إلى شيءٍ مضادٍ للغاية

القصوى إنما يعرض أن لا يكون خطيئةً مميتة متى لم يستطع العقل المتروي أن يعترض له وهذا يقع في الحركات البديهية اما متى بعث الانفعال انساناً على فعل الخطيئة أو الرضى عن روية فلا يحدث ذلك بدهاءً فيمكن إذ ذاك للعقل المتروي ان يعترض له إذ يستطيع أن يستأصل الانفعال أو يمانعه كما مرّ في الفصل السابق ومب ١٠ ف ٣ فان لم يعترض له كان خطيئةً مميتةً كما نشاهد ان الانفعال كثيراً ما يبعث على ارتكاب القتل والزنى بزوجة الغير

إذا أُجيب على الأول بأن الخطيئة يقال لها عرضية (وفي اللاتينية مغفرة) من ثلاثة أوجهٍ أولاً من العلة أي لأن فيها علة للمغفرة تخفف جرم الخطيئة وبهذا الوجه يقال للخطيئة الصادرة عن مرضٍ أو جهلٍ عرضية وثانياً من الواقع لأن كل خطيئة تصير بالتوبة عرضية وثالثاً من الجنس كالكلمة البطالة وهذا النوع من الخطيئة العرضية وحده مقابل للخطيئة المميتة والاعتراض متجه على النوع الأول

وعلى الثاني بأن الانفعال هو علة الخطيئة من جهة الاقبال واما كونه خطيئة مميتة فمن جهة الاعراض اللازم عن الاقبال بالعرض كما مرّ في ف ٦. فالاعتراض غير وارد

وعلى الثالث بأن العقل لا يمتنع عليه فعله دائماً بالكلية من الانفعال فيبقى له من ثمه الخيار في أن يعرض عن الله أو يقبل إليه. وأما إذا ذهب استعمال العقل بالكلية فلا يكون ثمه خطيئة لا مميتة ولا عرضية



## المبحث الثامن والسبعون

في علة الخطيئة التي هي سوء القصد - وفيه أربعة فصول

ثم ينبغي النظر في علة الخطيئة من جهة الإرادة وهي سوء القصد والبحث في ذلك يدور على أربع مسائل .  
١ هل يمكن لأحد أن يخطأ عن سوء قصد . ٢ في أن من يخطأ بالملكة هل يخطأ عن سوء قصد . ٣ في أن من يخطأ عن سوء قصد هل يخطأ بالملكة . ٤ في أن الخطيئة الصادرة عن سوء قصد هل هي أثقل من الخطيئة الصادرة عن الانفعال

### الفصل الأول

في أنه هل يخطأ أحد عن سوء قصد

يُنخَطَى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن ليس يخطأ أحد عن سوء قصد فان الجهل يقابل سوء القصد. وكل ذي قصد سيء فهو جاهل كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ١ وعليه قوله في ام ١٤ : ٢٢ «الذين يفعلون الشر إنما هم في الضلال» فإذا ليس يخطأ أحد عن سوء قصد

٢ وأيضاً قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ «ليس يفعل أحد بقصد الشر» وقصد الشر في الخطأ هو الخطأ عن سوء قصد كما يظهر لأن ما كان بغير قصد فكأنما هو بالعرض ولا يصلح وصفاً للفعل. فإذا ليس يخطأ أحد عن سوء قصد

٣ وأيضاً ان سوء القصد هو في نفسه خطيئة فلو كان علةً للخطيئة لكانت الخطيئة علةً للخطيئة إلى غير نهاية وهذا باطل. فإذا ليس يخطأ أحد عن سوء قصد

لكن يعارض ذلك قوله في أيوب ٣٤ : ٢٧ «لأنهم أدبروا عن الله بسوء قصدهم وأبوا أن يفهموا طرقه» والإدبار عن الله هو الخطأ. فإذا قد يخطأ بعض عن سوء قصد

والجواب أن يُقال إنَّ الإنسان يشتهي الخير طبعاً على مثال كل ما سواه فإذا مال شوقه إلى الشر فإنما يحدث ذلك عن فسادٍ في شيءٍ من مبادئه فإنه على هذا النحو يقع الخطأ في أفعال الأشياء الطبيعية. ومبادئ الأفعال الإنسانية هي العقل والشوق بقسميه أي الشوق العقلي الذي يقال له إرادة والشوق الحسي فإذاً كما تقع الخطيئة أحياناً في الأفعال الإنسانية عن نقصٍ من جهة العقل كالخطيئة الحاصلة عن الجهل ومن جهة الشوق الحسي كالخطيئة الحاصلة عن الانفعال كذلك تقع أحياناً عن نقصٍ من جهة الإرادة وهو فساد ترتيبها وإنما يفسد ترتيب الإرادة متى كانت أحبَّ لخيرٍ أقلَّ. وإيثار احتمال الضرر في الخير المحبوب حباً أقلَّ يلزم عن إرادة إدراك الخير الأحب كما أن الإنسان يريد أن يحتل قطع عضوٍ من أعضائه عن علم وروية أيضاً وقايةً للحياة التي هي أحبُّ إليه وعلى هذا النحو متى كانت الإرادة الفاسدة الترتيب تُؤثر خيراً زمنياً كالغنى أو اللذة على ترتيب العقل أو الشريعة الإلهية أو على محبة الله أو نحو ذلك لزم أنها تريد فقد خيرٍ روحيٍّ في سبيل إدراك خيرٍ زمنيٍّ. وليس الشر شيئاً سوى عدم خيرٍ ما وبهذا الاعتبار قد يريد إنسان عن علم وروية شرّاً روحياً مما هو شرٌّ مطلقٌ ينعدم به خيرٌ روحيٌّ توصلاً إلى إدراك خيرٍ زمنيٍّ وبهذا المعنى يقال أنه يخطأ عن سوء قصدٍ لإيثاره الشر عن علمٍ وروية

إذاً أُجيب على الأول بأن الجهل قد ينفي العلم الذي به يَعلم الإنسان بالإطلاق أن ما يُفعل شرٌّ وحينئذٍ يقال أنه يخطأ عن جهلٍ. وقد ينفي العلم الذي به يعلم الإنسان أن ذلك شرٌّ الآن كما إذا خُطئ عن انفعال. وقد ينفي العلم الذي به يعلم الإنسان أن هذا الشر لا ينبغي احتمالته لإدراك ذلك الخير مع علمه بالإطلاق أن هذا شرٌّ وبهذا المعنى يوصف بالجهل من يخطأ عن سوء قصدٍ

وعلى الثاني بأن الشر لا يمكن أن يكون مقصوداً لذاته من أحد بل يمكن أن

يكون مقصوداً لاجتتاب شر آخر أو اجتلاب خيرٍ آخر كما تقدم في جرم الفصل وفي هذه الحال يؤثر الإنسان إدراك الخير المقصود لذاته من غير أن يراه قادحاً في الخير الآخر كالفاجر الذي يريد أن يتمتع باللذة من دون إهانة الله ولكنه لو خيّر في أحدهما لآثر إهانة الله بالخطأ على حرمانه اللذة وعلى الثالث بأن سوء القصد الذي تُعلّل به الخطيئة يجوز أن يكون المراد به سوء القصد الملكي أي الذي بالملكة فان الفيلسوف قد أطلق سوء القصد على الملكة القبيحة في الخلقيات ك ٢ ب ٦ كما تطلق الفضيلة على الملكة الحسنة وعلى هذا يقال لإنسان أنه يخطأ عن سوء قصد لأنه يخطأ عن ميل الملكة وإن يكون المراد به سوء القصد الفعلي سواءً أطلق سوء القصد على إيثار الشر وعلى هذا يقال لإنسان أنه يخطأ عن سوء قصد من حيث يخطأ بإيثار الشر أو على ذنب سابقٍ يلزم عنه ذنب لاحق كمن يتعرض للاضرار بحسن حال أخيه عن حسدٍ وحينئذٍ لا يكون شيءٌ بعينه علةً لنفسه بل يكون الفعل الباطن علةً للفعل الظاهر وكون إحدى الخطايا علةً للأخرى لا يلزم عنه التسلسل لجواز أن يُفضى إلى خطيئةٍ أولى ليست معلولةً لخطيئةٍ سابقة كما يتضح مما مرّ في مب ٧٥ ف ٤

### الفصل الثاني

في أن من يخطأ بالملكة هل يخطأ عن سوء قصد

يُتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أنّ ليس كل من يخطأ بالملكة يخطأ عن سوء قصدٍ لأن الخطيئة الصادرة عن سوء قصدٍ يظهر أنها ثقيلة جداً. وقد يرتكب الإنسان بالملكة خطيئةً خفيفةً كما إذا قال كلمةً بطالة. فإذاً ليس كل خطيئة صادرة عن الملكة تصدر عن سوء قصدٍ ٢ وأيضاً أن الأفعال التي تصدر عن الملكة مماثلةٌ للأفعال التي تنشأ عنها الملكات كما في الخلقيات ك ٢ ب ٢. والأفعال السابقة للملكة الفاسدة لا تصدر



عن سوء قصدٍ. فإذا كذلك الخطايا الصادرة عن الملكة لا تصدر عن سوء قصد

٣ وأيضاً ان ما يرتكبه الإنسان عن سوء قصد يلتذ به بعد ارتكابه كقوله في ام ٢: ١٤  
«الذين يفرحون بصنيع الشر وبيتهجون بأقبح الأشياء» لأن كل إنسان يلذ له أن يدرك ما يقصده وأن  
يفعل ما هو طبيعي له على نحو ما بالملكة والذين يخطئون بالملكة يتألمون بعد ارتكاب الخطيئة  
لأن الأشرار أي ذوي الملكة الفاسدة يمتلئون ندامةً كما في الخلقيات ك ٩ ب ٤. فإذا الخطايا  
الصادرة عن الملكة لا تصدر عن سوء قصدٍ

لكن يعارض ذلك انه يراد بالخطيئة الصادرة عن سوء قصدٍ الخطيئة الصادرة عن إيثار الشر  
وكل شيءٍ يتعلق إيثاره بما يميل إليه بملكته كما ورد في الخلقيات ك ٦ ب ٢ عند الكلام على  
الملكة الصالحة. فإذا الخطيئة الصادرة عن ملكةٍ تصدر عن سوء قصدٍ

والجواب أن يُقال إنَّ خطأ ذِي الملكة والخطأ عن الملكة ليسا واحداً بعينه فان استعمال  
الملكة ليس ضرورياً بل خاضعاً لإرادة صاحبها ولذلك عُرِفَت الملكة بأنها ما يستعملها صاحبها متى  
شاء ومن ثمة فكما قد يحدث ان صاحب الملكة الفاسدة يندفع إلى فعل الفضيلة لأن العقل لا يفسد  
كل الفساد بالملكة القبيحة بل يبقى فيه شيءٌ سالمٌ من الفساد يتمكن به الخاطئ من فعل بعض  
الأمر الصالحة كذلك قد يحدث أيضاً أن صاحب الملكة لا يفعل أحياناً بالملكة بل بما يثور فيه من  
الانفعال أو بالجهل أيضاً. لكنه كلما استعمل الملكة الفاسدة وجب أن يخطأ عن سوء قصدٍ فان كل  
ذِي ملكةٍ يجب ما يُلائمه بحسب ملكته لذاته لأنه يصير طبيعياً له على نحو ما من حيث ان العادة  
والملكة تستحيل إلى طبيعة. وما كان ملائماً لإنسانٍ بحسب الملكة الفاسدة هو الذي ينفي الخير  
الروحي وهذا يلزم منه ان الإنسان يؤثر الشر الروحي ليدرك الخير الملائم له

بحسب الملكة وهذا هو الخطأ عن سوء قصدٍ وبذلك يظهر أنّ كل من يخطأ بالملكة يخطأ عن سوء قصدٍ

إذاً أُجيب على الأول بأن الخطايا العرضية لا تنفي الخير الروحي الذي هو نعمة الله أو محبته فلا يقال لها إذن شرورٌ مطلقاً بل من وجهٍ ومن ثمة لا يجوز أن يقال لملكاتها قبيحة مطلقاً بل من وجهٍ فقط

وعلى الثاني بأن الأفعال التي تصدر عن الملكات إنما تماثل الأفعال التي تنشأ عنها بالملكات بالنوع لكنها تفارقها مفارقةً الكاملة للناقص وبمثل هذا تفترق الخطيئة التي تُرتكب عن سوء قصدٍ عن الخطيئة التي تُرتكب عن انفعالٍ

وعلى الثالث بأن من يخطأ بالملكة يلتذ دائماً بما يفعله بها ما دام مستعملاً لها إلا أنه لما كان يستطيع ان لا يستعملها بل أن يوجه إلى شيءٍ آخر نظر العقل الذي لا يفسد كل الفساد جاز أن يحدث أنه متى لم يكن مستعملاً بالملكة يتألم مما يرتكبه بها. إلا أنه يغلب ان هؤلاء يتوبون عن الخطيئة لا لكرهيتهم لها في نفسها بل لما يترتب عليها من الضرر

### الفصلُ الثالثُ

في أن من يخطأ عن سوء قصدٍ هل يخطأ بالملكة

يُنخِطَى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أنّ من يخطأ عن سوء قصدٍ يخطأ بالملكة فقد قال الفيلسوف في الخلفيات ك ٥ ب ٦ ان ليس كلُّ يفعل ما ينافي العدل على مثال ما يفعله الجائر أي عن إثارة بل ذلك خاصٌّ بصاحب الملكة فقط. والخطأ عن سوء قصدٍ هو الخطأ عن إثارة الشر كما مرَّ في ف ١. فإذاً ليس يخطأ عن سوء قصدٍ إلا صاحب الملكة فقط

٢ وأيضاً قال اوريجانوس في كتاب المبادئ ١ ب ٣ «ليس أحدٌ تتلاشى قوته أو تضعف دفعةً بل من الضرورة أن تنحط تدريجاً» والانحطاط الأعظم

في ما يظهر أنّ يخطأ الإنسان عن سوء قصدٍ. فإذا ليس يتصل الإنسان إلى الخطأ عن سوء قصدٍ دفعةً من أول الأمر بل بالعادة الطويلة التي يمكن أن ينشأ عنها ملكة

٣ وأيضاً كلما خطئ إنسانٌ عن سوء قصدٍ وجب أن تميل الإرادة من نفسها إلى الشر الذي تؤثره والإنسان لا يميل بطبيعة القوة إلى الشر بل بالأحرى إلى الخير فإذا آثرت الشر وجب أن يكون ذلك لسبب طارئٍ وهو الانفعال أو الملكة. ومن يخطأ عن انفعال فليس يخطأ عن سوء قصدٍ بل عن مرضٍ كما مرَّ في مب ٧٧ ف ٣. فإذا كلما خطئ إنسان عن سوء قصدٍ وجب أن يخطأ عن ملكةٍ

لكن يعارض ذلك أن نسبة الملكة القبيحة إلى ايثار الشر كنسبة الملكة الصالحة إلى ايثار الخير. ومن لم تكن له ملكة الفضيلة يؤثر أحياناً ما هو خيرٌ مختصٌ بالفضيلة فإذا كذلك من لم تكن له ملكة فاسدة يمكن أن يؤثر الشر أحياناً وهذا هو الخطاء عن سوء قصدٍ

والجواب أن يُقال إنّ نسبة الإرادة إلى الخير ليست كنسبتها إلى الشر فهي تتعطف بطبيعة قوتها إلى خير العقل على أنه موضوعها الخاص ولهذا يُقال إنّ كل خطيئة منافية للطبيعة وأما انعطافها إلى الشر بايثارها إياه فلا بد أن يعرض من علة أخرى وهو قد يعرض أحياناً من نقصٍ من جهة العقل كما إذا خطئ إنسان عن جهلٍ وقد يعرض من شدة الشوق الحسي كما لو خطئ عن انفعالٍ إلا انه ليس في أحد هذين الأمرين خطأً عن سوء قصدٍ بل انما يخطأ الإنسان عن سوء قصدٍ متى تحركت الإرادة إلى الشر من نفسها وهذا يقع على نحوين أولاً بما يكون في الإنسان من هيئة فاسدةٍ باعثة على الشر بحيث ان بعض الشرور يصير بتلك الهيئة ملائماً للإنسان ومماثلاً له فتتوجه إليه الإرادة باعتبار

ملاءمته لها توجهها إلى خيرٍ لأن كل شيءٍ يتوجه في نفسه إلى ما يلائمه وهذه الهيئة الفاسدة اما ملكةً مكتسبة بالعادة التي تستحيل إلى طبيعة أو حالٍ ناشئة عن سقم البدن كمن يكون فيه أميالٌ طبيعية إلى بعض الخطايا بسبب فساد الطبيعة فيه. وثانياً بزوال مانعٍ كمن يمتنع عن الخطأ لا لكرهيته الخطيئة لذاتها بل رجاءً للحياة الأبدية أو خوفاً من جهنم فإنه إذا زال الرجاء باليأس أو الخوف بالطمع لزم انه يخطأ عن سوء قصدٍ دون وازع. فعلى هذا إذن يتضح ان الخطيئة الصادرة عن سوء قصدٍ لا بد أن يتقدمها في الإنسان فساد ترتيب لكنه لا يكون دائماً ملكة فلا يلزم بالضرورة أن من يخطأ عن سوء قصدٍ يخطأ بالملكة

إذاً أُجيب على الأول بأن الفعل على نحو ما يفعل الجائر ليس فعل غير عادلة عن سوء قصدٍ فقط بل فعلها مع لذة ودون معارضة شديدة من جهة العقل أيضاً وهذا خاصٌ بصاحب الملكة

وعلى الثاني بأن الإنسان ليس ينحط إلى أن يخطأ عن سوء قصدٍ بداهة بل لا بد أن يتقدم ذلك شيءٌ وهذا ليس دائماً ملكة كما تقدم قريباً

وعلى الثالث بأن ما لأجله تتعطف الإرادة إلى الشر ليس دائماً ملكةً أو انفعالاً بل يجوز أن يكون شيئاً آخر كما تقدم قريباً

وعلى الرابع بأنه ليس الحكم في إثبات الخير وإيثبات الشر واحداً فان الشر لا ينفك أصلاً عن خير الطبيعة وأما الخير فيجوز أن ينفك عن شر الذنب انفكاً تاماً

### الفصل الرابع

في أنّ الخطيئة الصادرة عن سوء قصدٍ هل هي أثقل من الخطيئة الصادرة عن انفعالٍ يُنخِطى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أنّ الخطيئة الصادرة عن سوء قصدٍ ليست أثقل من الخطيئة الصادرة عن انفعالٍ فان الجهل يبرئ من الخطيئة كلها أو بعضها. وجهل من يخطأ عن سوء قصدٍ أعظم من جهل من يخطأ عن انفعالٍ

لأن من يخطأ عن سوء قصدٍ يجهل المبدأ وهو أعظم الجهل كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٧  
ب ٨ لأنه يخطئ في اعتبار الغاية التي هي المبدأ في الأمور العملية. فإذاً من يخطأ عن سوء قصدٍ  
فهو أكثر تبرؤاً من الخطيئة ممن يخطأ عن انفعالٍ

٢ وأيضاً كلما كان الباعث على الخطأ أقوى كانت الخطيئة أخف كمن يندفع إلى الخطيئة  
بانفعالٍ أشد سورة ومن يخطأ عن سوء قصدٍ يندفع إلى الخطيئة من الملكة التي هي أبعث على  
الخطيئة من الانفعال. فإذاً الخطيئة الصادرة عن الملكة أخف من الخطيئة الصادرة عن الانفعال

٣ وأيضاً ان الخطأ عن سوء قصدٍ هو الخطأ عن إيتار الشر. ومن يخطأ عن انفعال فهو  
يؤثر الشر أيضاً. فإذاً ليس أخف خطأ ممن يخطأ عن سوء قصدٍ

لكن يعارض ذلك ان الخطيئة التي ترتكب عن سوء قصدٍ تستوجب لذلك عقاباً أشد كقوله في  
أيوب ٣٤: ٢٦ و ٢٧ «يضرب المنافقين في موقف الناظرين لأنهم أدبروا عنه بسوء قصدهم» وليس  
يزداد العقاب إلا لثقل الذنب فالخطيئة إذن تزداد ثقلاً بصدورها عن سوء قصدٍ

والجواب أن يُقال إن الخطيئة الصادرة عن سوء قصدٍ أثقل من الخطيئة الصادرة عن انفعالٍ  
لثلاثة أوجهٍ . أما أولاً فلأنه لما كانت الخطيئة توجد أولاً وأصالةً في الإرادة فكما كانت حركة  
الخطيئة أخص بالإرادة كانت الخطيئة أثقل عند التساوي في ما سوى ذلك. ومتى حُطئ عن سوء  
قصدٍ كانت حركة الخطيئة أخص بالإرادة لتحركها إلى الشر من نفسها ممّا لو حُطئ عن انفعالٍ  
لكون الإرادة تُبعث إذ ذاك على الخطأ من أمرٍ خارجٍ فالخطيئة إذ تثقل بصدورها عن سوء قصدٍ  
وكلما كان سوء القصد أقوى كانت أثقل وأما بصدورها عن الانفعال فتخف وكلما كان الانفعال أقوى  
كانت أخفّ

وأما ثانياً فلأن الانفعال الذي يعطف الإرادة إلى الخطأ يزول بسرعة فيرجع الإنسان بسرعة إلى القصد الحسن تائباً عن خطيئته وأما الملكة التي بها يخطئ الإنسان عن سوء قصدٍ فإنها كيفية راسخة ولذلك فمن يخطئ عن سوء قصدٍ فإنه أكثر إصراراً على الخطأ ومن ثمه قد شبه الفيلسوف في الخلقيات ك ٧ ب ٨ الفاجر الذي يخطئ عن سوء قصدٍ بالمريض بمرضٍ لازم والفاجر الذي يخطئ عن انفعال بالمريض بمرضٍ منقطع . وأما ثالثاً فلأن من يخطئ عن سوء قصدٍ فإنه يسيءُ النظر إلى الغاية التي هي المبدأ في المفعولات فنقصه أشد خطراً ممن يخطئ عن انفعالٍ لأن هذا يوجه قصده إلى غاية حسنة ولو تخلف هذا القصد هنيئاً بسبب الانفعال . والنقص في المبدأ هو دائماً في غاية القبح . وبذلك يتضح ان الخطيئة الصادرة عن سوء قصدٍ أثقل من الخطيئة الصادرة عن انفعالٍ

إذا أُجيب على الأول بأن جهل الانتخاب المتمشي عليه الاعتراض لا يبرئ من الخطيئة ولا يخففها كما مرَّ في مب ٧٦ ف ٣ و ٤ فازدياده إذن لا يزيداها خفةً

وعلى الثاني بأن الانفعال بمنزلة دافع خارجٍ بالنسبة إلى الإرادة والملكة بمنزلة دافع داخلٍ فليس حكمهما واحداً

وعلى الثالث بأن بين خطأ المؤثر والخطأ عن إيثارٍ فرقاً فإن من يخطئ عن انفعال يخطئ مؤثراً لكن لا عن إيثارٍ إذ ليس الإيثار فيه هو المبدأ الأول للخطيئة لكنه يتأدى بالانفعال إلى إيثارٍ ما لو تعرّى عن الانفعال لما أثره . وأما من يخطئ عن سوء قصدٍ فإنه يؤثر الشر لذاته كما مرَّ في ف ١ ولهذا كان الإيثار فيه مبدأً للخطيئة ومن ثمه يقال انه يخطئ عن سوء قصدٍ



## المبحث التاسع والسبعون

في العلل الخارجة للخطيئة وأولاً من جهة الله - وفيه أربعة فصول

ثم ينبغي النظر في العلل الخارجة للخطيئة وأولاً من جهة الله وثانياً من جهة الشيطان وثالثاً من جهة الإنسان أما الأول فالبحث فيه يدور على أربع مسائل . ١ في أنّ الله هل هو علة الخطيئة . ٢ في أنّ فعل الخطيئة هل هو صادرٌ عن الله . ٣ في أنّ الله هل هو علة العمى والصلابة . ٤ في أنّ هذين هل يقصد بهما خلاص الذين يعمون أو يتصلبون

### الفصل الأوّل

في أنّ الله هل هو علة الخطيئة

يُنْتَخَى إلى الأول بأن يقال: يظهر أنّ الله هو علة الخطيئة فقد قال الرسول في رو ١ : ٢٨ عن بعضهم «اسلمهم الله إلى رأيٍ مردولٍ حتى يفعلوا ما لا يليق» وكتب الشارح على ذلك «ان الله يفعل في قلوب الناس عاطفاً إراداتهم إلى كل ما يبتغون خيراً أو شراً» وفعل ما لا يليق والانعطاف بالإرادة إلى الشر خطيئةٌ فالله إذن هو علة الخطيئة في الناس

٢ وأيضاً قيل في حك ١٤ : ١١ «مخلوقات الله صُنِعَت للكراهة ولوسوسة نفوس الناس» ويراد بالوسوسة عادةً الاغراء بالخطأ. والمخلوقات لم تصنع إلا من الله كما مرّ في ق ١ مب ٤٤ ف ١ ومب ٦٥ ف ١. فيظهر إذن ان الله هو علة الخطيئة لاغرائه الناس بالخطأ  
٣ وأيضاً كل ما كان علةً للعة فهو علةً للمعلول. والله هو علة الاختيار الذي هو علة الخطيئة. فهو إذن علة الخطيئة

٤ وأيضاً كل شرٍ فهو مقابلٌ للخير. وكون الله علةً لشر العقاب ليس ينافي خيريته فقد قيل عن هذا الشر في اش ٤٥ : ٧ ان الله هو «خالق الشر» وفي

عا ٣ : ٦ «أَيُّونَ فِي الْمَدِينَةِ شَرٌّ وَلَمْ يَفْعَلْهُ الرَّبُّ» فَإِذَا لَا يَنَافِي خَيْرِيَّتِهِ اللَّهُ أَيْضاً كَوْنَهُ عَلَةً لِلذَّنْبِ  
لَكِنْ يِعَارِضُ ذَلِكَ قَوْلُهُ فِي حِك ١١ : ٢٥ عَنْ اللَّهِ «لَا تَمَقَّتْ شَيْئاً مِمَّا صَنَعْتَ» وَاللَّهُ يَمَقَّتُ  
الْخَطِيئَةَ كَقَوْلِهِ فِي حِك ١٤ : ٩ «اللَّهُ يَمَقَّتُ الْمَنَافِقَ وَنِفَاقَهُ» فَلَيْسَ اللَّهُ إِذْنٌ عِلَّةَ الْخَطِيئَةِ

وَالجَوَابُ أَنْ يُقَالُ إِنَّ الْإِنْسَانَ يَكُونُ عَلَةً لَخَطِيئَتِهِ أَوْ خَطِيئَةِ غَيْرِهِ عَلَى نَحْوَيْنِ أَوَّلًا بِالْأَصَالَةِ  
وَذَلِكَ بِعَطْفِهِ إِرَادَتَهُ أَوْ إِرَادَةَ الْغَيْرِ إِلَى الْخَطَا وَثَانِيًا بِالتَّبَعِيَّةِ وَذَلِكَ مَتَى لَمْ يَصْرَفْ بَعْضُ النَّاسِ عَنْ  
الْخَطِيئَةِ وَعَلَيْهِ قَوْلُهُ فِي مَز ٣ : ١٨ لِلرَّقِيبِ «إِذَا لَمْ تَقُلْ لِلْمَنَافِقِ أَنْكَ تَمُوتُ مَوْتاً فَمَنْ يَدُوكَ اطْلُبْ  
دَمَهُ» وَيَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ اللَّهُ عِلَّةَ لَخَطِيئَتِهِ أَوْ خَطِيئَةِ غَيْرِهِ بِالْأَصَالَةِ لِأَنَّ كُلَّ خَطِيئَةٍ إِنَّمَا تَقَعُ بِالْإِنْحِيَاظِ  
عَنِ التَّرْتِيبِ الْمَتَجِّ إِلَيْهِ تَعَالَى عَلَى أَنَّهُ الْغَايَةُ. وَاللَّهُ يُوْجِهُ كُلَّ شَيْءٍ وَيُحَوِّلُهُ إِلَى نَفْسِهِ عَلَى أَنَّهُ الْغَايَةُ  
الْقَصْوَى كَمَا قَالَ دِيُونِيسِيُوسُ فِي الْأَسْمَاءِ الْإِلَهِيَّةِ ب ١ فَيَمْتَنِعُ إِذْنٌ أَنْ يَكُونَ عَلَةً لِعُدُولِهِ أَوْ عُدُولِ  
غَيْرِهِ عَنِ التَّرْتِيبِ الْمَتَجِّ إِلَى نَفْسِهِ وَهَكَذَا يَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ عَلَةً لِلْخَطِيئَةِ بِالْأَصَالَةِ. وَكَذَلِكَ يَمْتَنِعُ أَنْ  
يَكُونَ عِلَّةً لَهَا بِالتَّبَعِيَّةِ فَقَدْ يَعْضُضُ أَنَّ اللَّهَ لَا يَعْينُ بَعْضاً عَلَى اجْتِنَابِ الْخَطَايَا مَعَ أَنَّهُ لَوْ أَعَانَهُمْ لَمَا  
خَطُّوا إِلَّا أَنْ هَذَا كُلُّهُ يَفْعَلُهُ بِحَسَبِ تَرْتِيبِ حِكْمَتِهِ وَعَدَالَتِهِ لِأَنَّهُ هُوَ الْحَكْمَةُ وَالْعَدَالَةُ فَلَا تَعُودُ إِلَيْهِ  
تَبَعَةً خَطَا الْغَيْرِ عَلَى أَنَّهُ عَلَةً لَخَطِيئَتِهِ كَمَا أَنَّ الرُّبَانَ لَا يُجْعَلُ عَلَةً لَغُرُقِ السَّفِينَةِ بَعْدَ تَدْبِيرِهِ لَهَا إِلَّا  
إِذَا أَغْفَلَ تَدْبِيرَهَا وَهُوَ مَقْدُورٌ لَهُ وَوَجِبَ عَلَيْهِ وَبِذَلِكَ يَظْهَرُ أَنَّ اللَّهَ لَيْسَ عَلَةً لِلْخَطِيئَةِ بِوَجْهِ

إِذَا أُجِيبَ عَلَى الْأَوَّلِ بِأَنَّ الِاعْتِرَاضَ بِكَلَامِ الرَّسُولِ يَظْهَرُ حَلَّهُ مِنْ نَصِّهِ فَإِنَّهُ إِذَا كَانَ اللَّهُ  
يَسْلَمُ بَعْضُ النَّاسِ إِلَى رَأْيٍ مَرْدُودٍ فَقَدْ كَانَ لَهُمْ رَأْيٌ مَرْدُودٌ لِفَعْلِ مَا لَا يَلِيقُ وَمَعْنَى اسْلَامِهِ أَيُّهُمْ إِلَى  
رَأْيٍ مَرْدُودٍ أَنَّهُ لَمْ يَصْدَهُمْ عَنِ اتِّبَاعِ



رأيهم المرذول على حد ما يقال انا نعرض للهلكة من لا نذبُ عنه . واما قول اوغسطينوس في كتاب النعمة والاختيار ب ٢١ الذي منه أخذ الشرح «ان الله يعطف ارادات الناس إلى الخير والشر» فالمراد به ان الله يعطف الإرادة إلى الخير بالأصالة وإلى الشر من حيث لا يمنعه كما تقدم على أن هذا يحدث أيضاً من استحقاق خطيئة سابقة

وعلى الثاني بأن اللام في قوله «المخلوقات صُنِعَت للكراهة ولوسوسة نفوس الناس» ليست للتعليل بل للعاقبة فان الله لم يصنع المخلوقات لشر الناس بل إنما يلزم ذلك عن حماقتهم ومن ثمه قيل بعد ذلك «وفخاً لاقدام الجاهل» أي الذين يستخدمون المخلوقات بجهلهم لغير ما صُنِعَت له

وعلى الثالث بأن معلول العلة المتوسطة الصادر عنها من حيث هي خاضعة لترتيب العلة الأولى يُسند أيضاً إلى العلة الأولى أما إذا صدر عن العلة المتوسطة من حيث هي متعددة ترتيب العلة الأولى فلا يُسند إلى العلة الأولى كما لو فعل الخادم شيئاً خلافاً لأمر سيده فان ذلك لا يُسند إلى سيده على أنه علة له وكذلك الخطيئة التي يرتكبها الاختيار خلافاً لأمر الله لا تُسند إلى الله على انه علتها

وعلى الرابع بأن العقاب يقابل خير المعاقب الذي يُعَدَم كل خيرٍ والذنب يقابل خير الترتيب المتجه إلى الله فهو إذاً يقابل بالأصالة الخيرية الإلهية فليس إذاً حكم الذنب والعقاب واحداً

### الفصل الثاني

في أن فعل الخطيئة هل هو صادرٌ عن الله

يُنْتَخَى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن فعل الخطيئة ليس صادراً عن الله فقد قال اوغسطينوس في كتاب كمال البر ب ٢ «ليس فعل الخطيئة شيئاً من

الأشياء» وكل ما يصدر عن الله فهو شيءٌ ما. فإذاً ليس فعل الخطيئة صادراً عن الله  
٢ وأيضاً ليس يُجعل الإنسان علّةً للخطيئة إلا لكونه علّةً لفعل الخطيئة إذ «ليس يفعل أحدٌ  
بقصد الشر» كما قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤. والله ليس علّةً للخطيئة كما مرّ في  
الفصل الأنف. فهو إذن ليس علّةً لفعل الخطيئة

٣ وأيضاً أن بعض الأفعال قبيحةٌ وخطايا في نوعها كما يظهر مما مرّ في مب ١٨ ف ٥.  
وكل ما كان علّةً لشيءٍ فهو علّةٌ لما يلائمه في نوعه فلو كان الله علّةً لفعل الخطيئة لكان علّةً  
للخطيئة. وهذا باطلٌ كما مرّ بيانه في الفصل السابق. فإذاً ليس الله علّةً لفعل الخطيئة

لكن يعارض ذلك أن فعل الخطيئة حركة للاختيار. وإرادة الله علّةٌ لجميع الحركات كما قال  
اوغسطينوس في الثالث ك ٣ ب ٤ فهي إذن علّةٌ لفعل الخطيئة

والجواب أن يُقال إنَّ فعل الخطيئة موجودٌ وفعلٌ وهو من كلا الوجهين معلولٌ لله فان كل  
موجود كيف كان وجوده يجب أن يصدر عن الموجود الأول كما يتضح مما قاله ديونيسيوس في  
الأسماء الإلهية ب ٥. وكل فعلٍ فانه يصدر عن موجود بالفعل إذ ليس يفعل شيءٌ إلا من حيث هو  
موجودٌ بالفعل. وكل موجودٌ بالفعل يُسند إلى الفعل الأول وهو الله الذي هو فعلٌ بماهيته استناداً إلى  
علته فيلزم إذن أن الله علّةٌ لكل فعلٍ من حيث هو فعلٌ. إلا أن الخطيئة تدل على موجودٍ وفعلٍ مع  
نقصٍ ما وهذا النقص صادرٌ عن علّةٍ مخلوقةٍ أي عن الاختيار من حيث يتخلف عن ترتيب الفاعل  
الأول فهو إذن لا يُسند إلى الله على انه علّة بل إلى الاختيار كما أن نقص العرج يُسند إلى الساق  
المعوجة على انها علتها لا إلى القوة المحركة التي هي مع ذلك علّة لكل حركة في العرج. وعلى هذا  
فالله هو علّة فعل الخطيئة لكنه ليس علّةً للخطيئة إذ ليس علّةً لحدوث

الفعل مع نقصٍ

إذاً أُجيب على الأول بأن مراد اوغسطينوس هناك بالشيء ما كان شيئاً بالاطلاق وهو الجوهر وبهذا المعنى ليس فعل الخطيئة شيئاً

وعلى الثاني بأن الإنسان ليس علةً للفعل فقط بل للنقص أيضاً أي لأنه لا يخضع لمن يجب أن يخضع له وإن كان هذا ليس مقصوداً منه بالذات ولذلك كان الإنسان هو علة الخطيئة أما الله فانه علةً للفعل وليس علةً بوجهٍ للنقص المصاحب للفعل فليس علةً للخطيئة

وعلى الثالث بأن الفعل والملكة لا يستفيدان الحقيقة النوعية من العدم القائمة به حقيقة الشر بل من موضوع يقارنه ذلك العدم وعلى هذا فالنقص الذي لا يُجعل معلولاً لله يرجع إلى نوع الفعل بالتبعية لا على أنه فصلٌ نوعي

### الفصلُ الثالثُ

في أنّ الله هل هو علة العمى والصلابة

يُتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أنّ الله ليس علةً للعمى والصلابة فقد قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٣ ان «الله ليس علةً لقبح الإنسان» والإنسان يقبح بالعمى والصلابة. فإذاً ليس الله علةً للعمى والصلابة

٢ وأيضاً قال فولجنثيوس في كتاب الانتخابين ١ ب ١٩ ان «الله لا يعاقب على ما يصنعه» والله يعاقب على صلابة القلب كقوله في سي ٣: ٢٧ «القلب القاسي عاقبته السوء». فإذاً ليس الله علة الصلابة

٣ وأيضاً ليس يُسند معلولٌ واحدٌ إلى عللٍ متضادة. والعمى يعلل بشر الإنسان أي بسوءِ قصده ففي حك ٢: ٢١ «لأن شرهم اعماهم» وبالشيطان كقوله في ٢ كور ٤: ٤ «إله هذا الدهر أعمى بصائر الكفرة» وهاتان العلتان يظهر انهما مضادتان لله. فإذاً ليس الله علةً للعمى والصلابة

لكن يعارض ذلك قوله في اش ٦ : ١٠ «أعم قلب هذا الشعب وثقل اذنيه» وقوله في رو ٩ : ١٨ «يرحم من يشاء ويقسي من يشاء»

والجواب أن يُقال إنَّ العمى والصلابة يدلان على أمرين احدهما حركة قلب الإنسان المتعلق بالشر والمعرض عن النور الإلهي وباعتبار هذا ليس الله علة للعمى والصلابة كما أنه ليس علة للخطيئة والثاني الخلو عن النعمة الذي يستلزم عدم استتارة العقل بالنور الإلهي لاستقامة نظره وعدم لين قلب الإنسان لاستقامة سيرته والله باعتبار هذا علة للعمى والصلابة. ولا بد من اعتبار ان الله علة كلية لاستتارة النفوس كقوله في يو ١ : ٩ «كان النور الحقيقي الذي ينير كل إنسان آتٍ إلى هذا العالم» كما أن الشمس علة كلية لاستتارة الاجرام لكن على فرقٍ بينهما فان الشمس تفعل منيرة بضرورة الطبيعة والله يفعل اختياراً بترتيب حكمته والشمس وان كانت من نفسها تتير جميع الاجرام إلا انه إذا وُجد في بعضها عائق تركته مظلماً كما يظهر في البيت المُغلق النوافذ غير أن الشمس ليست علة لهذه الظلمة بوجهٍ لأنها لا تفعل برأيٍ نفسها حتى لا ترسل نورها إلى داخل البيت بل إنما علتها من اغلق النافذة واما الله فانه برأيه وحكمه لا يرسل نور النعمة على من يجد فيه عائقاً فإذا ليس علة خلو النعمة من يجعل دونها عائقاً فقط بل الله الذي لا يؤتى النعمة بحكمه أيضاً والله بهذا الاعتبار علة للعمى ولوقر الاذنين وصلابة القلب . وهذه الأمور تتمايز بحسب معلولات النعمة التي تكمل العقل بموهبة الحكمة وتلين القلب بنار المحبة. ولما كان إدراك العقل يخدمه بالأخص حاستا البصر والسمع اللذان احدهما وهو البصر يخدم الاستتباط والثاني وهو السمع يخدم التهذيب فجعل العمى للبصر والوقر للاذنين والصلابة للقلب

إذا أُجيب على الأول بأنه لما كان العمى والصلابة من جهة خلو النعمة نوعين من العقاب لم يصر الإنسان بهما قبيحاً لكنه يصير قبيحاً بالذنب فيعاقب

بهما كما يعاقب بغيرهما

وعلى الثاني بأن هذا الاعتراض يتجه على الصلابة باعتبار كونها ذنباً  
وعلى الثالث بأن الشر علةٌ استحقاقية للعمى كما أن الذنب هو علة للعقاب وبهذا الاعتبار  
يُسندُ الاعماء إلى الشيطان من حيث يجزُّ إلى الذنب

### الفصل الرابع

في أنّ العمى والصلابة هل يُقصد بهما دائماً خلاص من يعمى ويتصلب  
يُنخِطى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أنّ العمى والصلابة يُقصد بهما دائماً خلاص من يعمى  
ويتصلب فقد قال اوغسطينوس في انكيريون ب ١١ «ان الله لتتاهيه في الخيرية لا يسمح أصلاً  
بحدوث شر ما لم يقدر ان يخلص منه خيراً» فلأن يقصد إذن خيراً بالشر الذي هو علته أولى. والله  
هو علة العمى والصلابة كما مرّ في الفصل الأنف فيُقصد إذن بهما خلاص من يعمى ويتصلب  
٢ وأيضاً في حك ١: ١٣ ان «الله لا يسره هلاك المنافقين» وإذا لم يحول عما هم إلى خيرهم  
يظهر أنّ هلاكهم يسره كما يظهر أنّ الطبيب يسره ألم المريض إذا كان لا يقصد صحته بالدواء المرّ  
الذي يسقيه إياه. فالله إذن يحيل العمى إلى خير المصابين به  
٣ وأيضاً ان الله لا يحابي الوجوه كما في اع ١٠: ٣٤. وهو يقصد بعمى بعض الناس  
خلاصهم كما جرى لبعض اليهود الذين عميت بصائرهم لئلا يؤمنوا بالمسيح فحملهم عدم الإيمان  
على قتله فنُخِسوا في قلوبهم فاهتدوا كما ورد عن بعضهم في اع ٢: ٢٧ على ما يتضح من قول  
اوغسطينوس في كتاب المسائل الإنجيلية ٣ فالله إذن يحيل عمى الجميع إلى خلاصهم  
لكن يعارض ذلك انه لا ينبغي ان تُفعل الشرور الخيرات كما في رو ٣: ٨. والعمى شرٌّ.  
فالله إذن لا يعمي بعض الناس لأجل خيرهم

والجواب أن يُقال إنَّ العمى تمهيد للخطيئة والخطيئة تؤدي إلى أمرين أحدهما الهلاك وهذا تؤدي إليه بالذات والثاني الشفاء من حيث ان الله يسمح بسقوط بعض الناس في الخطيئة حتى إذا عرفوا خطيئتهم يتواضعون ويتوبون كما قال اوغسطينوس في كتاب الطبيعة والنعمة ب ٢٧ و ٢٨ وهذا تؤدي إليه برحمة العناية الإلهية فالعمى إذن يؤدي من طبعه إلى هلاك صاحبه ولهذا يُجعل معلولاً للردل لكنه قد يكون برحمة العناية الإلهية مؤقتاً على مثال الدواء فيؤدي إلى شفاء صاحبه. إلا أن هذه الرحمة لا تقاض على جميع المصابين بالعمى بل على المنتخبين فقط الذين «كل شيء يعاونهم للخير» كما في رو ٨: ٢٨. فإذاً من الناس من يؤدي بهم العمى إلى الشفاء ومنهم من يؤدي بهم إلى الهلاك كما قال اوغسطينوس في كتاب المسائل الإنجيلية ٣

إذاً أُجيب على الأول بأن كل ما يفعله الله أو يسمح به من الشر فإنه يُقصد به خيراً ما لكنه لا يُقصد به دائماً خير صاحب الشر بل يُقصد به أحياناً خير غيره أو خير الكون كله أيضاً كما يقصد بجور الظالمين خير الشهداء وكما يقصد بعقاب الهالكين مجد عدله

وعلى الثاني بأن الله لا يسره هلاك الناس باعتبار الهلاك بل باعتبار عدله أو باعتبار ما يحصل عن ذلك من الخير

وعلى الثالث بأن توجيه الله عمى بعض الناس إلى خلاصهم هو من مقاصد رحمته واتجاه عمى غيرهم إلى هلاكهم من مقاصد عدله. وافاضة الله رحمته على بعض الناس لا على جميعهم لا يجعل محاباة الوجوه في الله كما مرَّ في ق ١ مب ٢٣ ف ٥

وعلى الرابع بأنه ليس ينبغي أن تُفعل شرور الذنب لكي تصدر الخيرات وأما شرور العقاب فينبغي انزالها لأجل الخير



## المبحثُ المتمُّ ثانين

في علة الخطيئة من جهة الشيطان - وفيه أربعة فصول

ثم ينبغي النظر في علة الخطيئة من جهة الشيطان ومدار البحث في ذلك على أربع مسائل . ١ في أنَّ الشيطان هل هو علة قريبة للخطيئة . ٢ في أنه هل يجر إلى الخطأ باقناعه في الباطن . ٣ في انه هل يستطيع أن يضطر إلى الخطأ . ٤ هل تصدر جميع الخطايا باغرائه

## الفصلُ الأوَّلُ

في أنَّ الشيطان هل هو علة قريبة لخطأ الإنسان

يُنخِطَى إلى الأول بأن يقال: يظهر أنَّ الشيطان علة قريبة لخطأ الإنسان فان الخطيئة توجد أولاً في ميل الإرادة وقد قال اوغسطينوس في الثالث ك ٤ ب ٢ «ان الشيطان يلقي في جماعته أميلاً خبيثة» وقال بيذا في كلامه على اع ٥: ٣ «ان الشيطان يجر النفس إلى محبة الشر» وقال ايسيدوروس في كتاب الخير الأعظم ان «الشيطان يملأ قلوب الناس شهوات خفية» فالشيطان إذن علة قريبة للخطيئة

٢ وأيضاً قال ايرونيموس في رده على يوفينيانوس ك ٢ «كما أن الله هو مكمل الخير كذلك الشيطان هو مكمل الشر» والله علة قريبة لخيراتنا. فالشيطان إذن علة قريبة لخطايانا

٣ وأيضاً قد أثبت الفيلسوف في بعض المواطن من الخلقيات ان لا بد للرأي الإنساني من مبدأ خارج. والرأي الإنساني لا يتعلق بالخيرات فقط بل بالشرور أيضاً. فإذا كما أن الله يحرك إلى الرأي الحسن فيكون بذلك علة قريبة للخير كذلك الشيطان يحرك الإنسان إلى الرأي القبيح فيكون الشيطان بذلك علة قريبة للخطيئة

لكن يعارض ذلك ان اوغسطينوس أثبت في كتاب الاختيار ١ ب ١١ ان «الشهوة لا تسترقُّ عقل الإنسان بشيءٍ سوى إرادته» والشهوة لا تسترقُّ الإنسان إلا بالخطيئة. فلا يجوز إذن ان يكون الشيطان علةً للخطيئة بل إرادة الخاطيء فقط

والجواب أن يُقال إنَّ الخطيئة فعلٌ من الأفعال فإذا إنما يكون شيءٌ علةً قريبة للخطيئة على نحو ما يكون علةً قريبة لفعل فاعلٍ وهذا لا يقع إلا بكون المبدأ الخاص لذلك الفعل يحرك إلى الفعل. والمبدأ الخاص لفعل الخطيئة هو الإرادة لأن كل خطيئة إرادية فإذا لا يمكن أن يكون علةً قريبة للخطيئة الا ما يقدر على تحريك الإرادة إلى الفعل وقد أسلفنا في مب ٩ ف ١ و ٤ و ٦ و ١ وق ١ مب ١٠٥ ف ٤ ان الإرادة يمكن تحركها من أمرين أحدهما الموضوع كقولنا ان المُشْتَهَى المتصور يحرك الشوق والثاني ما يعطف الإرادة من داخل إلى أن تريد وليس هذا إلا الإرادة نفسها أو الله كما مرَّ بيانه في مب ٩ ف ٣ وما يليه وقد مرَّ في المبحث الآنف ف ١ ان الله لا يمكن أن يكون علةً للخطيئة فيلزم إذن ان ليس لخطيئة الإنسان علةً قريبة من هذه الجهة سوى إرادته وحدها وأما من جهة الموضوع فيجوز أن يكون للإرادة محركات ثلاثة أولها الموضوع المعروض عليها كقولنا ان الطعان يثير شهوة الأكل في الإنسان وثانيها من يعرض أو يقدم هذا الموضوع وثالثها من يقنع بأن الموضوع المعروض يتضمن حقيقة الخير لأن هذا أيضاً يعرض على نحو ما على الإرادة موضوعها الخاص الذي هو خير العقل الحقيقي أو الظاهري فباعتبار الأول تتحرك إرادة الإنسان إلى الخطأ من المحسوسات الخارجة وباعتبار الثاني والثالث يجوز أن يغري بالخطأ أما الشيطان أو الإنسان أيضاً وذلك اما بتقديم شيءٍ مشتهى للحس أو باقناع العقل. على أنه لا يجوز أن يكون شيءٌ من هذه الثلاثة علة قريبة للخطيئة فان الإرادة لا تتحرك



ضرورةً من موضوع إلا من الغاية القصوى كما مرَّ في مب ١٠ ف ٢ وق ١ مب ١٠٥ ف ٤ فلا يكون من ثمة علةً كافيةً للخطيئة لا الشيء الخارج المعروض ولا الذي يعرضه ولا الذي يُتَّع فيلزم أن الشيطان ليس علةً قريبةً وكافيةً للخطيئة بل علةً مُقنعة أو مقدّمة المُشتهى فقط

إذاً أُجيب على الأول بأن كل تلك النصوص وما قد يوجد من أمثالها ينبغي حملها على أن الشيطان يجرُّ إلى الخطيئة مغرياً أو مقدماً بعض المشتبهات

وعلى الثاني بأن ذلك التشبيه يجب اعتباره بمعنى أن الشيطان هو علة خطايانا على نحو ما كما أن الله هو علة خيراتنا على نحو ما لا بمعنى اتحاد وجه العلية فيهما فان الله علة للخيرات بتحريكه الإرادة باطناً وهذا ممتنع على الشيطان

وعلى الثالث بأن الله هو المبدأ لكل حركة إنسانية باطنة وأما ميل الإرادة الإنسانية إلى الرأي القبيح فيحصل قصداً عن الإرادة الإنسانية وإنما يحصل عن الشيطان بطريق الاغراء وتقديم المشتبهات

## الفصل الثاني

في أنّ الشيطان هل يستطيع أن يجر إلى الخطيئة بالاغراء الباطني يُتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أنّ الشيطان لا يستطيع أن يجرَّ إلى الخطيئة بالاغراء الباطني فان الحركات النفسانية الباطنة أفعال حيوية. وليس يمكن أن يصدر فعل حيويّ إلا عن مبدأ داخل ولو كان من أفعال النفس النباتية التي هي دون أفعال الحيوة. فإذاً ليس يقدر الشيطان أن يغري الإنسان بالشر بالحركات الباطنة

٢ وأيضاً ان جميع الحركات الباطنة تنشأ بحسب نظام الطبيعة عن الحواس الظاهرة وليس يفعل شيئاً خارجاً عن نظام الطبيعة إلا الله وحده كما مرَّ في ق ١ مب ١١٠ ف ٤. فإذاً ليس للشيطان أن يفعل شيئاً في حركات الإنسان

الباطنة إلا بحسب ما يظهر للحواس الظاهرة

٣ وأيضاً ان أفعال النفس الباطنة هي التعقل والوهم. والشيطان لا يستطيع أن يفعل شيئاً في احدهما فهو ليس يرسم شيئاً في العقل الإنساني كما مرّ في ق ١ مب ١١١ ف ٢ ويظهر أيضاً انه لا يستطيع أن يرسم شيئاً في الخيال لأن الصور الوهمية هي أشرف من الصور القائمة في مادة محسوسة لكونها أعظم روحانية منها ومع ذلك فالشيطان لا يستطيع أن يطبع هذه كما يظهر مما أسلفناه في ق ١ مب ١١١ ف ٢. فهو إذن لا يستطيع أن يجبر الإنسان إلى الخطيئة بالحركات الباطنة

لكن يعارض ذلك ان هذا يستلزم كون الشيطان لا يجرب الإنسان أصلاً إلا بأن يظهر له على وجه محسوسٍ وهذا بين البطلان

والجواب أن يُقال إنَّ جزء النفس الباطن عقلي وحسي فالعقلي يشمل العقل والإرادة وقد تقدم في الفصل الآنف كيفية نسبة الشيطان إلى الإرادة أما العقل فانه يتحرك بالذات من شيء ينيه لإدراك الحق وهذا ليس يقصده الشيطان في الإنسان بل إنما يقصد بالحري إلقاء حجاب الظلمة على عقله ليرضي بالخطيئة وهذه الظلمة إنما تنشأ من جهة الخيال والشوق الحسي ومن ذلك يظهر أنَّ فعل الشيطان الباطن كله مقصورٌ على الخيال والشوق الحسي وبتهييجه احدهما يستطيع أن يجرَّ إلى الخطيئة فانه يستطيع أن يسعى لأنه يتمثل في الواهمة صورٌ خيالية ويستطيع أيضاً أن يهيج الشوق الحسي إلى بعض الانفعالات. فقد أسلفنا في ق ١ مب ١١٠ ف ٣ ان الطبيعة الجسمانية تتقاد طبعاً للروحانية في الحركة المكانية فإذاً يمكن للشيطان أيضاً أن يحدث كل ما يمكن حصوله عن الحركة المكانية في الاجرام السافلة ما لم تصده القدرة الإلهية واما تمثّل بعض الصور في الخيال فيتبع أحياناً الحركة المكانية فقد قال الفيلسوف في كتاب النوم

واليقظة ب ٣ «متى نام الإنسان ينحدر دمٌ كثيرٌ على المبدأ الحسي فتتحدر معه الحركات» أي الصور المرتسمة المنادية عن حركات المحسوسات والمحافظة في الأشباح المحسوسة «وتحرك المبدأ الإدراكي» حتى تظهر كما لو كان المبدأ الحسي يتحرك حينئذٍ من الأشياء الخارجة. فإذا يمكن للشيطان أن يحدث هذه الحركة المكانية في أرواح الناس أو اخلاطهم في حال نومهم أو يقظتهم وهكذا يحصل في خيال الإنسان بعض الصور الوهمية وكذلك الشوق الحسي أيضاً فإنه يثور إلى بعض الانفعالات بحركةٍ مخصوصةٍ في القلب والأرواح وهذا أيضاً يمكن أن يكون للشيطان فيه يدٌ. ومن هياج بعض الانفعالات في الشوق الحسي يلزم كون الإنسان أشد إدراكاً للحركة أو الصورة المحسوسة الصائرة بالوجه المتقدم إلى المبدأ الإدراكي لأن «المحيين يتحركون بأقل شبه إلى تصور الشيء المحبوب» كما قال الفيلسوف في الكتاب المتقدم ب ٢ ويعرض أيضاً من تهيج الانفعال أن يُحكّم بوجود طلب ما يُعرض على الوهم لأن من استولى عليه الانفعال يظهر له خيراً ما ينزع إليه بالانفعال. والشيطان بهذا الوجه يجر باطناً إلى الخطيئة

إذا أُجيب على الأول بأن أفعال الحيوة وان كان مصدرها دائماً مبدأً داخلياً إلا انه يجوز أن يعاون عليها بعض الفواعل الخارجية كما تعاون الحرارة الخارجية أيضاً على أفعال النفس النباتية حتى يسهل هضم الغذاء

وعلى الثاني بأن ظهور الصور الموهومة على ما تقدم ليس خارجاً كل الخروج عن نظام الطبيعة ولا يحدث بالأمر فقط بل بالحركة المكانية كما تقدم في جرم الفصل  
ومن ذلك يتضح الجواب على الثالث لأن تلك الصور مستفادة في أول الأمر من المشاعر

### الفصلُ الثالثُ

في أنّ الشيطان هل يستطيع أن يضطر إلى الخطأ

يُنخِطُ إلى الثالث بأن يقال: يظهر أنّ الشيطان يستطيع أن يضطر إلى الخطأ فان من كان أعظم قدرة يستطيع أن يضطر من دونه في القدرة. وقد قيل عن الشيطان في أيوب ٤١ : ٢٤ «ليس لقدرة نظير على الأرض» فهو إذن يستطيع أن يضطر الإنسان الأرضي إلى الخطأ

٢ وأيضاً ان عقل الإنسان لا يمكن تحركه إلا بما يُعرض على الحس من الخارج ويتمثل في الخيال لأن منشأ كل إدراك لنا من الحس و«لا يمكن التعقل من دون الصورة الخيالية» كما في كتاب النفس ٣ م ٣٠. والشيطان يستطيع أن يحرك خيال الإنسان كما تقدم في الفصل الأنف وان يحرك الحواس الظاهرة أيضاً فقد قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ١٢ ان «هذا الشر» يعني الصادر عن الشيطان «ينساب في جميع منافذ الحواس فانه يقترن بالصور ويصاحب الألوان ويتعلق بالأصوات ويمتزج بالطعوم» فهو إذن يستطيع أن يميل عقل الإنسان بالضرورة إلى الخطأ

٣ وأيضاً قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٩ ب ٤ «متى انتهى الجسد ما يضاد الروح فهناك خطيئة» والشيطان يستطيع أن يُحدث شهوة الجسد كما يُحدث سائر الانفعالات على النحو الذي تقدم في الفصل السابق. فهو إذن يستطيع أن يضطر إلى الخطأ

لكن يعارض ذلك قوله في ١ بط ٥ : ٨ و ٩ «ان الشيطان خصمكم كالأسد الزائر يجول ملتصقاً من يبتلعه فقاوموه راسخين في الايمان» ولو كان الإنسان يُصرع منه بالضرورة لذهب هذا الحوض سدى. فهو إذن لا يستطيع أن يضطر الإنسان إلى الخطأ

والجواب أن يُقال إنَّ الشيطان ما لم يُردَع من الله يستطيع بقوته أن يضطر إنساناً إلى إصدار فعلٍ هو في جنسه خطيئة لكنه لا يستطيع أن يضطر إلى الخطأ وهذا يظهر من أن الإنسان لا يقاوم ما يحركه إلى الخطأ إلا بالعقل الذي يستطيع أن يمنع استعماله بالكلية بتحريك الخيال والشوق الحسي كما يظهر في الممسوسين إلا أنه متى تعطل العقل على هذا النحو فكل ما يفعله الإنسان لا يُحسب عليه خطيئةً وأما إذا لم يتعطل العقل بالكلية فيمكن له من تلك الجهة السالمة أن يقاوم الخطيئة كما مرَّ في مب ٧٧ ف ٧. وبذلك يتضح أن الشيطان لا يستطيع بوجه من الوجوه أن يضطر الإنسان إلى الخطأ

إذاً أُجيب على الأول بأن ليس كل قدرة أعظم من الإنسان تستطيع أن تحرك إرادة الإنسان بل إنما يستطيع ذلك الله وحده كما مرَّ في مب ٩ ف ٦

وعلى الثاني بأن ما يُدرك بالحس أو الخيال لا يحرك الإرادة بالضرورة متى كان الإنسان مستعملاً للعقل. وهذا الإدراك لا يعطل العقل دائماً

وعلى الثالث بأن شهوة الجسد ضد الروح متى قاومها العقل في الحال ليست خطيئة بل موضوعاً لممارسة الفضيلة وعدم مقاومة العقل لها ليس في قدرة الشيطان فلا يستطيع إذن أن يضطر إلى الخطيئة

### الفصل الرابع

في أن خطايا الناس هل تحدث كلها باغراء الشيطان

يُنخِطَى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أنَّ جميع خطايا الناس تحدث باغراء الشيطان فقد قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ ان «كثرة الشياطين علةٌ لجميع شرورهم وشرور غيرهم»

٢ وأيضاً كل من يرتكب خطيئة مميتةً يصير عبداً للشيطان كقوله في يو ٨: ٣٤ «من يفعل الخطيئة فهو عبدٌ للخطيئة» والإنسان مستعبدٌ لمن غلبه كما

في ٢ بط ٢: ١٩. فإذا كل من يفعل الخطيئة فهو مغلوب من الشيطان  
٣ وأيضاً قال غريغوريوس في أدبياته ك ٤ ب ٣ ان خطيئة الشيطان لا دواء لها لأنه سقط  
بغير إغراء أحد. فإذا لو خطئ بعض الناس باختيارهم دون إغراء أحد لما كان لخطيئتهم دواءً وهذا  
بين البطلان. فإذا جميع خطايا الناس حاصلة باغراء الشيطان

لكن يعارض ذلك قوله في كتاب عقائد الكنيسة ب ٤٩ «ان أفكارنا القبيحة لا تصدر كلها  
باغراء الشيطان بل قد تصدر أحياناً عن مجرد اختيارنا»

والجواب أن يُقال إنَّ الشيطان علةٌ ممهدة وبعيدة لجميع خطايانا من حيث قد جرَّ إلى الخطأ  
الإنسان الأول الذي بخطيئته فسدت الطبيعة الإنسانية حتى صرنا جميعاً جانحين إلى الخطأ على  
نحو ما يُجعل من يقطع الحطب علة لاحتراقه إذ يلزم من قطعه سهولة احتراقه وهو ليس علةً قريبة  
لجميع الخطايا الإنسانية بمعنى انه يغري بكل واحدةٍ منها وقد أثبت ذلك اوريجانوس من أن للناس  
على تقدير عدم وجود الشيطان أيضاً شهوة الطعام والوقاع ونحوهما وهي يجوز أن تخرج عن  
مقتضى الترتيب ما لم يرتبها العقل وهذا خاضع للاختيار

إذا أُجيب على الأول بأن كثرة الشياطين علةٌ لجميع شرورنا باعتبار الأصل الأول كما تقدم  
قريباً

وعلى الثاني بأنه ليس يُستعبد للغير من يُعَب منه فقط بل من يُخضع له نفسه اختياراً أيضاً  
وعلى هذا النحو يستعبد للشيطان من يخطأ بمجرد اختياره

وعلى الثالث بأن خطيئة الشيطان إنما لم يكن لها دواءً لأنه لم يخطأ باغراء أحد ولم يكن له  
ميلٌ إلى الخطأ ناشئاً عن إغراءٍ سابقٍ وهذا لا يصدق على خطيئة إنسانٍ



## المبحث الحادي والثمانون

### في علة الخطيئة من جهة الإنسان - وفيه خمسة فصول

ثم ينبغي النظر في علة الخطيئة من جهة الإنسان. ولما كان الإنسان علةً لخطيئة إنسانٍ آخر باغرائه في الخارج كالشيطان كان له طريقةٌ مخصوصة في تسببه الخطيئة للغير بالأصل ومن ثم وجب الكلام على الخطيئة الأصلية ومدار النظر فيها على ثلاثة أمور أولاً على تسلسلها وثانياً على ماهيتها وثالثاً على محلها. أما الأول فالبحت فيه يدور على خمس مسائل . ١ في أنّ خطيئة الإنسان الأولى هل تنتقل بالأصل إلى الأعقاب . ٢ في أنّ جميع الخطايا الأخرى المفعولة من الأب الأول أو من الآباء الآخرين أيضاً هل تنتقل إلى الأعقاب بالأصل . ٣ في أنّ الخطيئة الأصلية هل تنتقل إلى جميع الذين يولدون من آدم بطريق الزرع . ٤ هل تنتقل إلى الذين يتكونون من بعض أجزاء البدن الإنساني بطريق المعجزة . ٥ في أنه لو كانت المرأة قد خطئت دون أن يخطأ الرجل هل كانت الخطيئة الأصلية تتسلسل

### الفصل الأول

في أن خطيئة الأب الأول الأولى هل تنتقل إلى أعقابه بالأصل

يُنخَطَى إلى الأول بأن يقال: يظهر أنّ خطيئة الأب الأول الأولى لا تنتقل إلى غيره بالأصل ففي حز ١٨ : ٢٠ «الابن لا يحمل اثم الأب» ولو اتصلت إليه منه لحملها. فإذا لا تتصل خطيئة بالأصل إلى أحد الآباء

٢ وأيضاً ان العرض لا ينتقل بالأصل إلا مع انتقال محله لأن العرض لا يتحول من محل إلى محل. والنفس الناطقة التي هي محل الذنب لا تنتقل بالأصل كما مرّ بيانه في ق ١ مب ١١٨ ف ٢. فإذا كذلك يمتنع انتقال ذنبٍ بالأصل

٣ وأيضاً كل ما ينتقل بالأصل الإنساني فهو معلوٌّ للزرع. والزرع يمتنع أن يكون علةً للخطيئة لخلوه عن جزء النفس الناطق الذي هو وحده يمكن أن يكون علةً للخطيئة. فيمتنع إذن انتقال خطيئةٍ بالأصل

٤ وأيضاً ما كان أكل في الطبيعة فهو أقدر على الفعل. والجسد الكامل لا يقدر أن يدنس النفس المتصلة به وإلا لما استطاعت أن تتطهر من الذنب الأصلي ما دامت متصلةً بالجسد. فلأن لا يقدر الزرع أن يدنسها أولى

٥ وأيضاً قال الفيلسوف في الخليقات ك ٣ ب ٥ «ليس أحدٌ يوبخ من كان قبيحاً بالطبع بل من كان قبيحاً بالكسل والاهمال» ويقال قبيحٌ بالطبع لمن كان القبح حاصلًا له من أصله. فإذا ليس شيءٌ مما يحصل بالأصل يستوجب التوبيخ ولا هو خطيئة

لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو ٥: ١٢ «بإنسانٍ واحدٍ دخلت الخطيئة إلى العالم» ولا يجوز حمله على معنى الاقتداء لقوله في حك ٢: ٢٤ «بحسد الشيطان دخل الموت إلى العالم» فيلزم إذن ان الخطيئة دخلت إلى العالم بالأصل من الإنسان الأول

والجواب أن يُقال إنَّ الايمان الكاثوليكي يوجب القول بأن خطيئة الإنسان الأول الأولى تنتقل إلى الأعتاب بطريق الأصل ولذلك كان الأطفال يقدمون للعماد بعد ولادتهم بقليل ليغتسلوا من دنس الذنب والقول بخلاف ذلك بدعةٌ منسوبة إلى بيلاجيوس كما يظهر من أقوال اوغسطينوس في كثيرٍ من كتبه. أما تحقيق كيفية انتقال خطيئة الأب الأول إلى أعتابه بطريق الأصل فقد سلك فيه الباحثون مناهج مختلفة فمنهم من اعتبر أن محل الخطيئة هو النفس الناطقة فذهب إلى النفس الناطقة تُنسل مع الزرع فيتولد هكذا من النفس الدنسة نفوسٌ دنسة. ومنهم من ردَّ ذلك وتمحل إثبات ان ذنب نفس الوالد ينتقل إلى الولد ولو لم تنتقل إليه النفس بانتقال نقائص البدن من الوالد إلى الولد كما إذا ولد الأبرص أبرص والمنقرس منقرساً بسبب فسادٍ في الزرع وان كان لا يطلق على هذا الفساد اسم البرص أو النقرس ولما كان البدن معادلاً



للنفس وكانت نقائص النفس تؤثر في البدن وبالعكس قالوا ان نقيصة الذنب في النفس تنتقل إلى الولد مع الزرع ولو لم يكن الزرع محلاً للذنب بالفعل . على أن جميع هذه المناهج غير وافية بالمراد لأنه ولو سلمنا ان بعض النقائص البدنية تنتقل إلى الولد بطريق الأصل فتنقل إليه أيضاً بعض النقائص النفسية بسبب ضعف البدن كما قد يلد البُلهُ بلهاً يكون مجرد صدور بعض النقائص بطريق الأصل نافياً في ما يظهر حقيقة الذنب الذي من حقيقته أن يكون إرادياً فإذا هب ان النفس الناطقة تنتقل أيضاً فهي تتعري عن حقيقة الذنب المستوجب العقاب بمجرد كون تدنس نفس الولد ليس في إرادتها إذ «ليس أحدٌ يؤاخذ الاكمه بل يرق لحاله» كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ٥

فإذا لا بد من سلوك منهج آخر والقول بأن جميع الناس المولودين من ادم يجوز اعتبارهم كإنسانٍ واحدٍ من حيث اتفاهم في الطبيعة التي يتلقونها من الاب الأول على نحو ما يجري في الأمور الاجتماعية من أن أصحاب الجماعة الواحدة يُعْتَبَرُونَ جميعاً بمنزلة جسمٍ واحدٍ والمجتمع كله يُعتبر بمنزلة إنسانٍ واحدٍ وقد قال فرفوروس أيضاً في مقولاته «ان الاشتراك في النوع يجعل الناس الكثيرين إنساناً واحداً» فعلى هذا إذن يكون الناس الكثيرون المولودون من آدم بمنزلة أعضاء كثيرة لجسمٍ واحدٍ. وفعل العضو الواحد الجسماني كاليد مثلاً ليس إرادياً بإرادة اليد بل بإرادة النفس التي تحرك الأعضاء أولاً. وعلى هذا فالقتل الذي تقترفه اليد لا يحسب عليها خطيئةً إذا اعتبرت في نفسها منفصلةً عن البدن بل إنما يُحسَب عليها خطيئةً باعتبار كونها جزءاً من الإنسان يتحرك من المبدأ الأول المحرك للإنسان. وهكذا ففساد الترتيب الموجود في هذا الإنسان المولود من آدم ليس إرادياً بإرادته بل بإرادة الاب الأول الذي يحرك بحركة التوليد كل من يصدر عن أصله كما أن إرادة النفس تحرك إلى

الفعل جميع الأعضاء ومن ثمه فالخطيئة التي تصدر هكذا عن الأب الأول إلى أولاده يقال لها أصلية كما أن الخطيئة التي تصدر عن النفس إلى أعضاء البدن يقال لها فعلية. وكما أن الخطيئة الفعلية التي تُقترَف بأحد الأعضاء لا تُسند إلى ذلك العضو إلا من حيث هو جزء من الإنسان ولذلك يقال لها خطيئة إنسانية كذلك الخطيئة الأصلية لا تسند إلى هذا الشخص إلا من حيث يتلقى الطبيعة من الأب الأول ولذلك يقال لها أيضاً خطيئة الطبيعة كقوله في افسس ٢: ٣ «كنا بالطبيعة أبناء الغضب»

إذا أُجيب على الأول بأنه إنما يُقال إن الابن لا يحمل خطيئة الأب لأنه لا يُعاقب على خطيئة الأب ما لم يكن مشاركاً له في الذنب. والأمر كذلك هنا فان الذنب ينبعث من الأب إلى الابن بالأصل كما تصدر الخطيئة الفعلية بالافتداء

وعلى الثاني بأنه وان كانت النفس لا تنتقل بالزرع لأن قوته لا تستطيع أن تصدر النفس الناطقة إلا أنه يحرك إليها بطريق التهيئة فكانت من ثمه الطبيعة الإنسانية تنتقل من الأب إلى أولاده بقوة الزرع ومع الطبيعة ينتقل فسادها لأن الذي يولد إنما يصير مشاركاً في ذنب الأب الأول من حيث يتلقى منه الطبيعة بحركة توليدية

وعلى الثالث بأن الزرع وان كان لا يوجد الذنب فيه بالفعل لكنه يوجد فيه بالقوة الطبيعة الإنسانية التي يصاحبها هذا الذنب

وعلى الرابع بأن الزرع هو مبدأ التوليد الذي هو فعل الطبيعة الخاص الأثل إلى نشرها ولهذا كانت النفس أكثر تدنساً بالزرع منها بالبدن التام الذي يكون قد تعيّن لشخص بعينه

وعلى الخامس بأن ما يحصل بالأصل إنما لا يُويّخ عليه إذا اعتبر المولود في نفسه

وأما إذا اعتبر من حيث نسبته إلى مبدأ فيجوز أن يُوخَّ على ذلك كما إذا لحق بعض المولودين عار قومه الحاصل بذنب بعض أسلافه

### الفصلُ الثاني

في أنّ الخطايا الأخرى المفعولة من الاب الأول أو من الآباء القريبين  
هل تنتقل أيضاً إلى الأعقاب

يُنخِطَى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أنّ الخطايا الأخرى المفعولة اما من الأب الأول أو من الآباء القريبين تنتقل أيضاً إلى الأعقاب. فان العقاب ليس يستوجبه إلا الذنب. وبعض الناس يعاقبون بحكم الله على خطيئة آباؤهم القريبين كقوله في خر ٢٠: ٥ «انا اله غير افتقد اثم الآباء في البنين إلى الجيل الثالث والرابع» وبحكم الناس أيضاً يُحَرَمُ الأبناء الميراث بسبب خطيئة الآباء عند اجترامهم اهانة الملك. فإذا ذنب الآباء القريبين أيضاً ينتقل إلى الاعقاب

٢ وأيضاً ان الإنسان على نقل ما هو حصل له من نفسه إلى غيره اقدر منه على نقل ما هو حاصل له من الغير كما أن النار هي أقدر على التسخين من الماء المتسخن والإنسان ينقل بطريق الأصل إلى نسله الخطيئة المتصلة إليه من آدم فأولى إذن أن ينقل إليه الخطيئة المقترفة منه  
٣ وأيضاً انما نرث الخطيئة الأصلية عن الأب الأول لأننا كنا موجودين فيه على انه مبدأ الطبيعة التي أفسدها وقد كنا أيضاً موجودين في الآباء القريبين على انهم مبادئ للطبيعة التي وان كانت فاسدة يمكن زيادة فسادها أيضاً بالخطيئة كقوله في رؤ ٢٢: ١١ «من هو نجس فليتنجس بعد». فالآباء إذن يرثون خطايا الآباء القريبين بطريق الأصل كما يرثون خطيئة الأب الأول

لكن يعارض ذلك ان الخير أعظم انتشاراً من الشر. وميراث الآباء القريبين لا تنتقل إلى اعقابهم. فبالأولى إذن لا تنتقل إليهم خطاياهم

والجواب أن يُقال إنَّ هذه المسئلة اثارها اوغسطينوس في انكيريدون ب ٤٦ و ٤٧ ولم يحلها إلا أن من أمعن نظر اعتباره وجد أنه يستحيل أن تنتقل بطريق الأصل خطايا الآباء القريبين أو خطايا الأب الأول أيضاً ما عدا خطيته الأولى. وتحقيق ذلك ان الإنسان يلد نظيره في النوع لا في الأحوال الشخصية ولذلك ما يرجع قصداً إلى الشخص كالأفعال الشخصية وما إليها لا ينتقل من الآباء إلى البنين فان الناحي لا يورث ابنه علم النحو الذي حصله باجتهاده واما ما يرجع إلى طبيعة النوع فانه ينتقل من الآباء إلى البنين ما لم يطرأ فساد على الطبيعة كما أن ذا العين يلد ذا عين ما لم يطرأ على الطبيعة فساد يوجب تخلفها عن ذلك. وإذا كانت الطبيعة قويةً فربما انتقل أيضاً إلى الابناء بعض الاعراض الشخصية التي ترجع إلى حال الطبيعة كسرعة البدن وجودة العقل ونحوهما لكنه لا ينتقل بوجه ما كان شخصياً محضاً كما تقدم . وكما أن ما يختص بالشخص بعضه يحصل له من نفس الشخص وبعضه يحصل له من موهبة النعمة كذلك ما يختص بالنوع يمكن أن يحصل له بعضه من نفس النوع وهو ما يحصل عن مبادئ النوع وبعضه من موهبة النعمة وعلى هذا النحو كانت البرارة الأصلية موهبةً من مواهب النعمة مفاضة من الله على الطبيعة الإنسانية بأسرها في الأب الأول كما أسلفنا في ق ١ م ١٠٠ ف ١ وقد فقدها الإنسان الأول بالخطيئة الأولى فإذاً كما أن تلك البرارة الأصلية لو بقيت لانتقلت إلى الأعتاب مع الطبيعة كذلك ينتقل إليهم الفساد المقابل لها. وأما الخطايا الأخرى الفعلية التي اقترفها الأب الأول أو الآباء الآخرون فلا تقسد الطبيعة في ما هو من قبيل الطبيعة بل في ما هو من قبيل الشخص فقط أي من جهة الميل إلى الفعل. فالخطايا الأخرى إذن لا تنتقل

إذاً أجيب على الأول بأن الابناء لا يُعاقبون عقاباً روحياً لأجل آبائهم إلا

أن يكونوا مشاركين لهم في ذنبهم اما بالأصل أو بالتشبه والافتداء كما قال اوغسطينوس في رسا ٢٥٠ إلى اوزيليوس لأن جميع النفوس هي لله بغير توسط كما في حزقيا ١٨ : ٤ ولكنه قد يُعاقَبون أحياناً بحكم الله أو الناس عقاباً جسمانياً بذنب آبائهم من حيث ان الابن جزء من الأب باعتبار الجسد

وعلى الثاني بأن الإنسان أقدر على نقل ما يحصل له من نفسه متى كان قابل الانتقال. وخطايا الآباء القريبين الفعلية لا تقبل الانتقال لأنها شخصية محضة كما تقدم  
وعلى الثالث بأن الخطيئة الأولى تفسد الطبيعة الإنسانية بالفساد الراجع إلى الطبيعة وأما الخطايا الأخرى فتفسدها بالفساد الراجع إلى الشخص فقط

### الفصل الثالث

في أن خطيئة الاب الأول هل تنتقل بطريق الأصل إلى جميع الناس  
يُنخِطَى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن خطيئة الأب الأول لا تنتقل بطريق الأصل إلى جميع الناس فان الموت عقابٌ مترتبٌ على الخطيئة الأصلية. وليس جميع الذين يصدر عن زرع آدم يموتون لأن الذين يوجدون أحياء عند مجيء الرب لا يموتون أصلاً كما يظهر من قوله في ١ تسا ٤ : ١٤ «نحن الاحياء لا نسبق الراقدين عند مجيء الرب». فلا يرثون إذن الخطيئة الأصلية  
٢ وأيضاً ليس يعطي أحدٌ غيره ما ليس له. والخطيئة الأصلية لا وجود لها في الإنسان المعمد. فهو إذن لا يورثها نسله

٣ وأيضاً ان موهبة المسيح أعظم من خطيئة آدم كقوله الرسول في رو ٥ : ١٥ وما يليه. وموهبة المسيح لا تنتقل إلى جميع الناس. فإذا كذلك خطيئة آدم أيضاً

لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو ٥ : ١٢ «اجتاز الموت إلى جميع الناس بالذي خطئوا فيه جميعهم»

والجواب أني قال ان الايمان الكاثوليكي يوجب الاعتقاد الراسخ بأن جميع المولودين من آدم عدا المسيح وحده يرثون عنه الخطيئة الأصلية وإلا لم يكن الجميع مفتقرين إلى الفداء الذي تمّ بالمسيح وهذا باطلٌ ويمكن تحقيق ذلك مما مرّ في ف ١ أي من أن الذنب الأصلي ينتقل من خطيئة الأب الأول إلى نسله كما تنتقل الخطيئة الفعلية إلى أعضاء الجسد بإرادة النفس بتحريك الأعضاء. وواضحٌ أن الخطيئة الفعلية يجوز انتقالها إلى جميع الأعضاء التي من شأنها أن تتحرك من الإرادة. فإذا كذلك الذنب الأصلي ينتقل إلى جميع الذين يتحركون من آدم بحركة التوليد

إذا أُجيب على الأول بأن القول الأقرب إلى الصواب والأعم ان جميع الذين سيوجدون عن مجيء الرب سيموتون ثم لا يلبثون أن ينبعثوا كما سيأتي لذلك مزيد بيان في ق ٣ مب ٧٨ ف ١ . ولكن إذا صح ما قاله آخرون من أن هؤلاء لن يموتوا أصلاً كما روى ذلك ايرونيوموس في جملة الأقوال التي أوردتها في إحدى رسائله إلى مينيريوس في شأن حشر الأبدان أُجيب إذ ذاك بأنهم وان لم يموتوا يستوجبون عقاب الموت لكن الله يتركه لهم وهو يقدر أيضاً أن يترك عقوبات الخطايا الفعلية

وعلى الثاني بأن الخطيئة الأصلية تزول بالعماد وصمتها من حيث ان النفس تسترد النعمة من جهة العقل لكن فعلها يبقى من جهة مثار الشهوة هو فساد الترتيب في القوى السافلة التي للنفس وللجسد الذي إنما يلد الإنسان باعتباره لا باعتبار العقل ولذا كان المعمّدون يُورثون الخطيئة الأصلية لأنهم لا يلدون من حيث قد تجددوا بالعماد بل من حيث لا يزال فيهم شيءٌ من الخطيئة الأولى القديمة

وعلى الثالث بأنه كما أن خطيئة آدم تنتقل إلى جميع المولودين منه ميلاداً

جسدياً كذلك نعمة المسيح تنتقل إلى جميع المولودين منه ميلاداً روحياً بالايمان والعماد وهي لا تمحو ذنب الأب الأول فقط بل الخطايا الفعلية أيضاً وتؤدي إلى المجد

### الفصل الرابع

في أنه إذا تكوّن إنسانٌ بطريق المعجزة من جسدٍ إنساني هل يرث الخطيئة الأصلية يتخطى إلى الرابع بأن يقال: يظهر انه إذا تكون إنسان بطريق المعجزة من جسدٍ إنساني يرث الخطيئة الأصلية فقد قال أحد المفسرين في تك ٤ : ١ «ان نسل آدم قد فسد كله في صلبه لأنه لم ينفصل عنه أولاً في مكان الحياة بل بعد ذلك في المنفى» ومن يتكون بالطريقة المتقدمة فان بدنه ينفصل في المنفى فهو إذن يرث الخطيئة الأصلية

٢ وأيضاً إنما تحدث فينا الخطيئة الأصلية من حيث تتدنس النفس من الجسد. وجسد الإنسان متدنسٌ برمته فإذا من أي جزءٍ منه تكون الإنسان تتدنس نفسه بدنس الخطيئة الأصلية ٣ وأيضاً ان الخطيئة الأصلية إنما تتصل من الأب الأول إلى جميع الناس من حيث انه كان حين خطئٍ مشتملاً على جميع الناس. وكل من يتكون من الجسد الإنساني فقد كان في آدم. فهو إذن يرث الخطيئة الأصلية

لكن يعارض ذلك ان جميع الناس لم يكونوا في آدم الا باعتبار المبدأ الزرع الذي وحده بسبب انتقال الخطيئة الأصلية كما قال اوغسطينوس في تفسير تك ك ١٠ ب ١٨

والجواب أن يُقال إنَّ الخطيئة الأصلية تنتقل من الأب الأول إلى أعقابهِ من حيث يتحركون منه بالولادة كما تتحرك الأعضاء من النفس إلى الخطيئة الفعلية على ما مرَّ في ف ١ و ٣ والحركة إلى الولادة لا تحصل إلا بالقوة الفعلية

في الولادة فإذا ليس يرث الخطيئة الأصلية إلا الذين يولدون من آدم بالقوة الفعلية المنبعثة عنه في الولادة بطريق الأصل أي الذين يولدون منه بحسب المبدأ الزرعي إذ ليس المبدأ الزرعي سوى القوة الفعلية في الولادة. وإذا تكوّن إنسانٌ من الجسد الإنساني بالقوة الإلهية فلا يخفى ان القوة الفعلية لا تكون منبعثة عن آدم فهو إذن لا يرث الخطيئة الأصلية كما أن اليد إذا لم تتحرك من إرادة الإنسان بل من محركٍ خارجٍ لم يكن فعلها من قبيل الخطيئة الإنسانية

إذا أُجيب على الأول بأن آدم لم يصر إلى المنفى إلا بعد الخطيئة فالذنب الأصلي إذن لا ينتقل إلى من تصل إليهم ولادته الفعلية بسبب المنفى بل بسبب الخطيئة

وعلى الثاني بأن الجسد لا يدنس النفس إلا من حيث هو مبدأً فعلياً في الولادة كما تقدم وعلى الثالث بأن الذي يتكون من الجسد الإنساني إنما كان في آدم باعتبار الجوهر الجسماني لا باعتبار المبدأ الزرعي كما تقدم ولذلك لا يرث الخطيئة الأصلية

### الفصل الخامس

في أنه لو خطئت حواء وحدها دون أن يخطأ آدم هل كان أبنائهم يرثون الخطيئة الأصلية

يُنخِطَى إلى الخامس بأن يقال: يظهر انه لو خطئت حواء وحدها دن أن يخطأ آدم لكان أبنائهم يرثون الخطيئة الأصلية إذ إنما نرث الخطيئة الأصلية من الآباء من حيث كنا فيهم كقوله في رو ٥: ١٢ «بالذين خطئوا فيه جميعهم» وكما أن للإنسان سابقة وجودٍ في أبيه كذلك له سابقة وجودٍ في أمه فهو إذن يرث الخطيئة الأصلية من خطيئة الأم كما يرثها من خطيئة الأب



٢ وأيضاً لو خطئت حواء دون آدم لُولِد الأبناءُ قابلي التألّم والموت فان الأم تقدم المادة في الولادة كما قال الفيلسوف في كتاب توالد الحيوانات ٢ ب ٤ والموت والتألّم أيّاً كان يحدث عن ضرورة المادة والتألّم وضرورة الموت هما قصاص الخطيئة الأصلية. فإذاً لو خطئت حواء دون آدم لورث الأبناء الخطيئة الأصلية

٣ وأيضاً قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٣ ب ٢ ان «الروح القدس سبق فحلّ في العذراء» التي كان المسيح مزماً أن يولد منها بغير خطيئة أصلية «فطهرها» ولو كان دنس الخطيئة الأصلية لا يُورث عن الأم لما كان حاجةً إلى ذلك التطهير. فإذاً دنس الخطيئة الأصلية يُورث عن الأم لما كان حاجةً إلى ذلك التطهير. فإذاً دنس الخطيئة الأصلية يُورث عن الأم وهكذا لو خطئت حواء وحدها لورث أبنائها الخطيئة الأصلية ولو لم يخطأ آدم

لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو ٥: ١٢ «بإنسانٍ واحدٍ دخلت الخطيئة إلى العالم» ولو كانت الأنثى تورث نسلها الخطيئة الأصلية لكان الأولى أن يقال بإنسانين إذ كلاهما خطئاً أو بالمرأة التي خطئت أولاً. فالخطيئة الأصلية إذن لا تصدر إلى الأبناء عن الأم بل عن الأب

والجواب أن يُقال إنَّ حلَّ هذه المسألة يظهر مما تقدم فقد مرَّ في ف ١ ان الخطيئة الأصلية تنتقل من الأب الأول من حيث يحرك إلى ولادة الأبناء ومن ثمه قيل في الفصل الأنف ان من يولد من الجسد الإنساني ولادة ماديةً فقط لا يرث الخطيئة الأصلية. وقد تقرر في تعليم الفلاسفة أن المبدأ الفعلي في الولادة إنما هو الأب والأم تقدم المادة فالخطيئة الأصلية إذن لا تورث عن الأم بل عن الأب وقضية ذلك انه لو خطئت حواء ولم يخطأ آدم لما ورث الأبناء الخطيئة الأصلية وبعبس ذلك لو خطئ آدم دون حواء

إذاً أجيب على الأول بأن للابن سابقة وجود في الأب على أنه مبدأً فعلي

وفي الأم على أنها مبدأ ماديّ وانفعاليّ فليس حكمهما واحداً

وعلى الثاني بأن بعضاً صاروا إلى أنه لو خطئ حواء دون آدم لكان الأبناء براءً من الذنب لكنهم يخضعون لضرورة الموت وسائر التآلمت الناشئة عن ضرورة المادة التي تقدمها الأم لا باعتبار كونها عقاباً بل باعتبار كونها نقائص طبيعية. إلا أن هذا القول ليس صواباً في ما يظهر فان ما كان في الحالة الأولى من عدم الموت وعدم التآلم لم يكن من مقتضى حال المادة كما أسلفنا في ق ١ مب ٩٧ ف ١ و ٢ بل من مقتضى البرارة الأصلية التي كانت تقتضي خضوع الجسد للنفس ما دامت النفس خاضعةً لله. وفقد البرارة الأصلية هو الخطيئة الأصلية. فإذا لو كانت الخطيئة الأصلية على تقدير عدم خطيئة آدم لا تنتقل إلى نسله بسبب خطيئة حواء لما فقد الأبناء البرارة الأصلية كما هو واضح فلم يلزم فيهم التآلم أو ضرورة الموت

وعلى الثالث بأن ذلك التطهير السابق في العذراء القديسة لم يكن المراد به رفع الخطيئة الأصلية بل وجوب كون أم الله في أعظم درجات الطهارة إذ ليس يستحق شيء أن يكون مقراً لله ما لم يكن نقياً كقوله في مز ٩٢: ٥ «بينك تليق القداسة يا رب»



### المبحث الثاني والثمانون

في الخطيئة الأصلية باعتبار ماهيتها - وفيه أربعة فصول

ثم ينبغي النظر في الخطيئة الأصلية باعتبار ماهيتها والبحث في ذلك يدور على أربع مسائل . ١ في أنّ الخطيئة الأصلية هل هي ملكة . ٢ هل هي واحدة في الإنسان الواحد . ٣ هل هي شهوة . ٤ هل هي متساوية في الجميع

## الفصلُ الأولُ

في أنَّ الخطيئةَ الأصليةَ هل هي ملكة

يُنخَطَى إلى الأول بأن يقال: يظهر أنَّ الخطيئةَ الأصليةَ ليست ملكةً إذ هي فقد البرارة الأصلية كما قال انسلموس في كتاب الحبل البتولي ب ٢ و ٣ و ٨ فتكون عدماً ما. والعدم مقابلُ للملكة. فالخطيئةُ الأصليةُ إذن ليست ملكةً

٢ وأيضاً ان الخطيئةَ الفعليةَ تتضمن من حقيقة الذنب أكثر مما تتضمنه الخطيئةُ الأصليةُ من حيث ان الخطيئةَ الفعليةَ تتضمن من حقيقة الإرادي أكثر. وملكة الخطيئةَ الفعليةَ لا تتضمن حقيقة الذنب وإلا لكان الإنسان متى نام وهو في حال الذنب يخطأ. فإذاً ليس شيءٌ من الملكات الأصلية يتضمن حقيقة الذنب

٣ وأيضاً ان الفعل يتقدم الملكة دائماً في الشرور إذ ليس شيءٌ من الملكات القبيحة يحصل بالفيض بل كلها تحصل بالاكْتِسَاب. والخطيئةُ الأصليةُ لا يتقدمها فعلٌ. فهي إذن ليست ملكةً

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب عماد الأطفال ان الأحداث قابلون الاشتهااء باعتبار الخطيئةَ الأصليةَ لم يشتهوا بالفعل. والقابلية تقال باعتبار الملكة. فالخطيئةُ الأصليةُ إذن ملكة

والجواب أن يُقال إنَّ الملكةَ ملكتان كما مرَّ في مب ٤٩ ف ٤ ومب ٥٠ ف ١ احدهما ما بها تنزع القوة إلى الفعل كما يقال للعلوم والفضائل ملكات وليست الخطيئةُ الأصليةُ ملكةً من هذا القبيل. والثانية هيئةٌ حاصلة لطبيعة مركبة من أمور كثيرة بها يكون لتلك الطبيعة نسبة حسنة أو قبيحة إلى شيءٍ ولا سيما إذا استحالت هذه الهيئة إلى ما يشبه الطبيعة كما يظهر في المرض والصحة. والخطيئةُ الأصليةُ ملكةً من هذا القبيل لأنها هيئةٌ غير مرتبة حاصلة عن اختلال ذلك

الاتتلاف الذي كانت قائمةً به حقيقة البرارة الأصلية كما أن المرض الجسماني أيضاً هيئة للبدن غير مرتبة بها يزول الاعتدال القائمة به حقيقة الصحة ومن ثمه يقال للخطيئة الأصلية انحطاط الطبيعة إذاً أُجيب على الأول بأنه كما أن في المرض الجسماني شيئاً عديمياً وهو زوال اعتدال الصحة وشيئاً ثبوتياً وهو الأخلاط المختلفة الترتيب كذلك في الخطيئة عدم البرارة الأصلية والهيئة الغير المرتبة في أجزاء النفس فهي إذن ليست عدماً صرفاً بل ملكةً فاسدة

وعلى الثاني بأن الخطيئة الفعلية هي فساد ترتيب في الفعل وأما الخطيئة الأصلية فلكونها خطيئة الطبيعة فهي هيئة للطبيعة غير مرتبة تتضمن حقيقة الذنب من حيث تصدر عن الأب الأول كما مرّ في المبحث السابق ف ١. وهذه الهيئة الغير المرتبة الحاصلة للطبيعة تتضمن حقيقة الملكة وأما الهيئة الغير المرتبة التي للفعل فلا تتضمن حقيقة الملكة ولهذا جاز أن تكون الخطيئة الأصلية ملكة دون الخطيئة الفعلية

وعلى الثالث بأن ذلك الاعتراض يتجه على الملكة التي بها تنزع القوة إلى الفعل والخطيئة الأصلية ليست ملكة من هذا القبيل وإن كان يلزم عنها أيضاً ميلٌ إلى الفعل الغير المرتب لا قصداً بل تبعاً أي بزوال المانع وهو البرارة الأصلية التي كانت تمنع من الحركات الغير المرتبة كما يلزم بالتبعية عن المرض الجسماني الميل إلى الحركات الجسمانية الغير المرتبة ولا ينبغي القول بأن الخطيئة الأصلية ملكة مفاضة أو مكتسبة بسوى فعل الأب الأول (من حيث هو أب أول لا من حيث هو شخص بعينه) بل مركبة في الطبيعة بقوة الأصل الفاسد

## الفصلُ الثاني

هل يوجد في الإنسان الواحد خطايا أصلية كثيرة

يُنْتَخَى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أنه يوجد في الإنسان الواحد خطايا أصلية كثيرة ففي مز ٥٠: ٧ «أني في الاثم تصورت وفي الخطايا حبلت بي أُمي» والخطيئة التي فيها يُحَبَل بالإنسان أصلية. فيوجد إذن في الإنسان الواحد خطايا أصلية كثيرة

٢ وأيضاً ان الملكة الواحدة بعينها لا تميل إلى الأضداد لأن الملكة تُمِيل على حد امالة الطبيعة التي تنزع إلى واحدٍ. والخطيئة الأصلية تُمِيل حتى في الإنسان الواحد إلى خطايا مختلفة ومتضادة. فهي إذن ليست ملكة واحدة بل ملكاتٍ متعددة

٣ وأيضاً ان الخطيئة الأصلية تفسد جميع أجزاء النفس. وأجزاء النفس المختلفة محال مختلفة للخطيئة ولما كان يتعذر وجود الخطيئة الواحدة في محال مختلفة لم تكن الخطيئة الأصلية واحدةً في ما يظهر بل متكررة

لكن يعارض ذلك قوله في يو ١: ٢٩ «هو ذا حمل الله الذي يرفع خطيئة العالم» وإنما قال خطيئة بصيغة المفرد لأن خطيئة العالم التي هي الخطيئة الأصلية واحدة كما قال الشارح هناك والجواب أن يُقال إنَّ في الإنسان خطيئة أصلية واحدة ويمكن تحقيق ذلك من وجهين أولاً من جهة علة الخطيئة الأصلية فقد مرَّ في المبحث الأنف ف ٢ ان ليس ينتقل إلى الأعقاب الا خطيئة الأب الأول الأولى فقط فإذا الخطيئة الأصلية هي في الإنسان الواحد واحدةً بالعدد وفي جميع الناس واحدةً بالمناسبة أي بالنسبة إلى المبدأ الأول . وثانياً من جهة ماهية الخطيئة الأصلية فان كل هيئةٍ غير مرتبة تُعتبر فيها الوحدة النوعية من جهة العلة والوحدة

العديد من جهة المحل كما يظهر في المرض البدني فان الأمراض المختلفة بالنوع هي التي تصدر عن عللٍ مختلفة كعُطْر الحرارة أو البرودة أو تقرح الرئة أو الكبد والمرض الواحد بالوحدة النوعية لا يكون في الإنسان الواحد إلا واحداً بالعدد وعلّة هذه الهيئة الفاسدة التي يقال لها خطيئة أصلية واحدة فقط وهي فقد البرارة الأصلية الذي ذهب به خضوع العقل الإنساني لله ومن ثمه كانت الخطيئة الأصلية واحدة بالنوع وهي لا يجوز أن تكون في الإنسان الواحد إلا واحدة بالعدد وأما في الناس المختلفين فهي واحدة بالنوع والمناسبة ومختلفة بالعدد

إذا أُجيب على الأول بأن قوله في الخطايا بالجمع جاء على حسب عادة الكتاب المقدس الذي كثيراً ما يستعمل الجمع مكان المفرد مثل قوله في متى ٢: ٢٠ «مات طالبو نفس الصبي» أو لأن لجميع الخطايا الفعلية وجوداً سابقاً بالقوة في الخطيئة الأصلية من حيث هي مبدؤها فكانت منكثرة بالقوة أو لأن خطيئة الأب الأول التي تنتقل بطريق الأصل كانت مشتملة على قبائح كثيرة كالكبرياء والتمرد والشره ونحوها أو لأن أجزاء كثيرة من النفس تتدنس بالخطيئة الأصلية

وعلى الثاني بأن الملكة الواحدة لا تستطيع أن تُميل بالذات والأصالة أي بصورتها الخاصة إلى الأضداد وأما بالتبعية والعرض أي بإزالة المانع فلا يمتنع أن تُميل إليها كما أنها إذا زال ائتلاف الجسم المركب من عناصر مختلفة تذهب عناصره إلى أمكنة متضادة وكذا بزوال ائتلاف البرارة الأصلية تتوجه قوى النفس المختلفة إلى أمور مختلفة

وعلى الثالث بأن الخطيئة الأصلية تفسد أجزاء النفس المختلفة باعتبار كونها أجزاء كل واحد كما أن البرارة الأصلية أيضاً كانت تضم جميع أجزاء النفس إلى واحدٍ ولهذا كانت الخطيئة الأصلية واحدة فقط كما أن الحمى واحدة في الإنسان الواحد وان أصابت أجزاء البدن المختلفة

### الفصل الثالث

في أنّ الخطيئة الأصلية هل هي شهوة

يُنْتَخَبُ إلى الثالث بأن يقال: يظهر أنّ الخطيئة الأصلية ليست شهوة فان كل خطيئة فهي منافية للطبيعة كما قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٤. والشهوة موافقة للطبيعة لأنها الفعل الخاص للقوة الشهوانية التي هي قوة طبيعية. فإذاً ليست الخطيئة الأصلية شهوة

٢ وأيضاً ان انفعالات الخطايا توجد فينا بسبب الخطيئة الأصلية كما يظهر من قول الرسول في رو ٧. وهناك انفعالات أخرى كثيرة عدا الشهوة كما مرّ في مب ٢٣ ف ٤ فالخطيئة الأصلية إذن ليست شهوة بأكثر مما هي انفعال آخر

٣ وأيضاً ان الخطيئة الأصلية يفسد بها نظام جميع أجزاء النفس كما مرّ في الفصل الأنف. والعقل هو أعلى أجزاء النفس كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ١٠ ب ٧. فالخطيئة الأصلية إذن جهلٌ بأكثر مما هي شهوة.

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في رجوعه ك ١ ب ١٥ «ان ذنب الخطيئة الأصلية قائمٌ بالشهوة»

والجواب أن يُقال إنّ كل شيءٍ يستفيد حقيقته النوعية من صورته وقد مرّ في الفصل الأنف ان نوعية الخطيئة الأصلية تؤخذ من علتها فالجزء الصوري إذن في الخطيئة الأصلية يجب أن يؤخذ من جهة علتها. وللمتقابلات عللٌ متقابلة فإذاً يجب اعتبار علة الخطيئة الأصلية من علة البرارة الأصلية المقابلة لها وكل ما في البرارة الأصلية من الترتيب ناشئٌ عن أن إرادة الإنسان كانت خاضعةً لله وهذا الخضوع كان أولاً وإصالةً بالإرادة التي تحرك جميع الأجزاء الأخرى نحو الغاية كما مرّ في مب ٩ ف ١ فلما تحولت الإرادة عن الله لزم عن ذلك فساد الترتيب في جميع القوى الأخرى النفسانية وعلى هذا فقد البرارة

الأصلية التي بها كانت الإرادة خاضعةً لله هو الجزء الصوري في الخطيئة الأصلية وكل ما سوى ذلك من فساد القوى النفسانية فهو في الخطيئة الأصلية بمنزلة جزءٍ مادي. وفساد الترتيب في سائر القوى النفسانية إنما يعتبر خصوصاً من حيث تتوجه بغير ترتيب إلى الخير الفاني وعدم الترتيب هذا يجوز أن يطلق عليه بوجه العموم اسم الشهوة وهكذا تكون الخطيئة الأصلية باعتبار جهتها المادية هي الشهوة وباعتبار جهتها الصورية هي فقد البرارة الأصلية

إذا أُجيب على الأول بأنه لما كانت القوة الشهوانية في الإنسان تدبّر بالعقل كانت الشهوة طبيعية للإنسان متى كانت مطابقةً لنظام العقل وأما متى تجاوزت حدود العقل فتكون منافيةً لطبيعة الإنسان ومن هذا القبيل شهوة الخطيئة الأصلية

وعلى الثاني بأن جميع انفعالات الغضبية تُردُّ إلى انفعالات الشهوانية لكونها الأولية كما مرَّ في مب ٢٥ ف ١ والشهوة بينها أشد تحريكاً ويُشعر بها أكثر كما مرَّ في مب ٢٥ ف ٢ ولهذا جُعِلت الخطيئة الأصلية شهوةً من حيث ان الشهوة هي الأولية ويندرج فيها على نحو ما جميع الانفعالات الأخر

وعلى الثالث بأنه كما أن العقل هو القوة الأولية في الخيرات كذلك جزء النفس الأدنى الذي يحجب بكثافته نور العقل ويجره هو الأولي في الشرور ولهذا قيل إن الخطيئة الأصلية شهوةً بأكثر مما هي جهلٌ وان كان الجهل أيضاً من جملة النقائص المادية المسندة إلى الخطيئة الأصلية

#### الفصلُ الرابعُ

في أنَّ الخطيئة الأصلية هل هي متساوية في الجميع

يُنخِطُ إلى الرابع بأن يقال: يظهر أنَّ الخطيئة الأصلية ليست متساوية في الجميع لكونها شهوةً غير مرتبة كما تقدم في الفصل الأنف وليس جميع الناس



سواءً في الميل إلى الاشتهااء. فإذا لست الخطيئة الأصلية سواء في جميع الناس  
٢ وأيضاً ان الخطيئة الأصلية هيئة للنفس غير مرتبة كما أن المرض هيئة للبدن غير  
مرتبة. والمرض يقبل الأكثر والأقل. فالخطيئة الأصلية إذن تقبل الأكثر والأقل

٣ وأيضاً قال اوغسطينوس في كتاب الزيجة والشهوة ١ ب ٢٣ و ٢٤ «الشهوة تؤدي الخطيئة  
الأصلية إلى النسل» وقد يعرض أن تكون شهوة الواحد في فعل التوليد أعظم من شهوة الآخر.  
فالخطيئة الأصلية إذن يجوز أن تكون في واحدٍ أعظم منها في آخر  
لكن يعارض ذلك ان الخطيئة الأصلية هي خطيئة الطبيعة كما مرّ في المبحث الأنف ف  
١. والطبيعة متساوية في الجميع. فكذا الخطيئة الأصلية أيضاً

والجواب أن يُقال إنَّ في الخطيئة الأصلية أمرين أحدهما فقد البرارة الأصلية والثاني نسبة  
هذا فقد إلى خطيئة الأب الأول الذي تصدر عنه بطريقة الأصل الفاسد. فباعتبار الأول لا تقبل  
الخطيئة الأصلية الأكثر والأقل لأن موهبة البرارة الأصلية فقد فقدت كلها والأعدام التي ينتفي بها  
شيءٌ بالكلية كالموت والظلمة لا تقبل الأكثر والأقل كما مرّ في مب ٧٣ ف ٢. وكذا لا تقبل ذلك  
باعتبار الثاني أيضاً فإن لجميع الناس نسبةً متساوية إلى المبدأ الأول للأصل الفاسد الذي منه  
تستفيد الخطيئة الأصلية حقيقة الذنب لأن النسب والاضافات لا تقبل الأكثر والأقل فقد وضح إذن  
ان الخطيئة الأصلية لا يمكن أن تكون في واحدٍ أعظم منها في آخر

إذاً أجيب على الأول بأنه لما انحل رباط البرارة الأصلية الذي به كانت جميع قوى النفس  
مقيدة بترتيبٍ ما كان لكلٍ منها أن تميل إلى حركتها الخاصة وكلما كانت أقوى كان ميلها إلى ذلك  
أشد. وقد يعرض أن تكون بعض القوى

النفسانية في واحدٍ أقوى منها في آخر بسبب اختلاف المزاج البدني فإذا كون بعض الناس أميل إلى الاشتهااء من بعضٍ ليس من اعتبار الخطيئة الأصلية لأن رباط البرارة الأصلية ينحل في الجميع على السواء وقوى النفس السافلة تُتْرَكُ وشأنها في الجميع على السواء بل إنما يعرض ذلك من اختلاف حال القوى كما تقدم

وعلى الثاني بأن المرض الجسماني ليست علة متساوية في الجميع ولو كان من نوعٍ واحدٍ كالحمى الناشئة عن الصفراء المتعفنة فيجوز أن يتفاوت التعفن فيها في الكثرة والقلّة وفي القرب والبعد عن مبدأ الحياة. وأما الخطيئة الأصلية فعملتها متساوية في الجميع فليس حكمهما سواءً

وعلى الثالث بأن الشهوة التي تؤدي الخطيئة الأصلية إلى النسل ليست الشهوة الفعلية فهب ان بعض الناس أوتي بقدره الله أن لا يشعر في فعل التوليد بشهوة غير مرتبة فهو لا يزال يلقي إلى نسله الخطيئة الأصلية بل المراد بها الشهوة الملكية من حيث ان الشوق الحسي لا يخضع للعقل مقيداً برباط البرارة الأصلية وهذه الشهوة متساوية في الجميع



### المبحثُ الثالثُ والثمانونَ

#### في محل الخطيئة الأصلية - وفيه أربعة فصول

ثم ينبغي النظر في محل الخطيئة الأصلية والبحث في ذلك يدور على أربع مسائل . ١ في أنّ محل الخطيئة الأصلية الأولي هل هو الجسد أو النفس . ٢ في أنه إذا كان النفس هل ذلك بماهيتها أو بقواها . ٣ في أنّ الإرادة هل هي بين قوى النفس محل الخطيئة الأصلية الأول . ٤ في أنّ الفساد هل عرا على وجهٍ مخصوصٍ بعض القوى النفسانية وهي القوة المولدة والقوة الشهوانية وحاسة اللمس

## الفصلُ الأوَّلُ

في أنَّ الخطيئةَ الأصليةَ هل هي في الجسدِ أعظمُ منها في النفسِ يُتخطى إلى الأولِ بأن يقال: يظهر أنَّ الخطيئةَ الأصليةَ هي في الجسدِ أعظمُ منها في النفسِ فإن محاربةَ الجسدِ للروحِ ناشئةٌ عن فسادِ الخطيئةِ الأصليةِ. وأصل هذه المحاربة قائمٌ في الجسدِ فقد قال الرسول في رو ٧: ٢٣ «أرى ناموساً آخر في أعضائي يحارب ناموس رُوحِي» فالخطيئةُ الأصليةُ إذن توجد بالأصالة في الجسدِ

٢ وأيضاً ان كل شيءٍ هو في العلةِ أعظمُ منه في المعلولِ كما أن الحرارة في النار المسخنةُ أعظمُ منها في الماءِ المتسخنِ. والنفسُ تفسدُ بفسادِ الخطيئةِ الأصليةِ بالزرعِ الجسدي. فالخطيئةُ الأصليةُ إذن هي في الجسدِ أعظمُ منها في النفسِ

٣ وأيضاً إنما نتلقى الخطيئةَ الأصليةَ من الأبِ الأولِ من حيث كنا موجودين فيه بقوة المبدإِ الزرعِي. وبِقوةِ هذا المبدإِ لم يكن موجوداً فيه النفسُ بل الجسدِ. فإذا محل الخطيئةِ الأصليةِ إنما هو الجسدُ لا النفسُ

٤ وأيضاً ان النفسِ الناطقةُ تخلقُ من الله وتفاضُ على البدنِ فلو كانت تفسدُ بالخطيئةِ الأصليةِ لأصابها الفسادُ من خلقها أو افاضتها فيكون الله الخالق والمفيض هو علة الخطيئةِ

٥ وأيضاً ليس يفرغُ أحدٌ شراباً ثميناً في إناءٍ يعلم انه يُفسدُ الشرابِ. والنفسِ الناطقةُ أثمنُ من كل شرابٍ. فلو كان اتصال النفسِ بالجسدِ يفسدها بفسادِ الذنبِ الأصلي لما أفاضها الله الذي هو عين الحكمة على هذا الجسدِ. وهو يفيضها عليه. فهي إذن لا يسري إليها الفسادُ من الجسدِ. فإذا ليس محل الخطيئةِ الأصليةِ النفسِ بل الجسدِ

لكن يعارض ذلك ان محل الفضيلة والرذيلة أو الخطيئة المضادة للفضيلة واحدٌ

بعينه. ويمتتع أن يكون الجسد محلاً للفضيلة فقد قال الرسول في رو ٧: ١٨ «اعلم ان الخير لا يسكنُ في أي جسد» فمحل الخطيئة الأصلية إنن لا يجوز أن يكون الجسد بل النفس فقط

والجواب أن يُقال إنَّ شيئاً يوجد في شيءٍ على نحوين اما وجوده في علة الأصلية أو الآلية

واما وجوده في محله. فإذا خطيئة جميع الناس الأصلية كانت في آدم على انه علتها الأولى الأصلية كقوله في رو ٥: ١٢ «بالذي جميعهم خطئوا فيه» وهي في الزرع الجسماني على انه علتها الآلية. ولكنها لا يمكن بوجهه أن توجد في الجسد على أنه محلها بل إنما توجد كذلك في النفس فقط.

وتحقيق ذلك ان الخطيئة الأصلية تسري من إرادة الأب الأول إلى أعقابهِ بحركة توليدية كما تنبعث الخطيئة الفعلية عن إرادة إنسانٍ إلى غيرها من أجزائه كما مرَّ في مب ٨١ ف ١ وهذا الانبعاث يمكن أن يُعتَبَر فيه ان كل ما يصدر عن حركة إرادة الخطيئة إلى أيِّ جزءٍ من أجزاء الإنسان التي يمكن أن تشترك بأي وجهٍ كان في الخطيئة اما على انها محلها أو على انها آلتها يتضمن حقيقة الذنب كما يصدر عن إرادة الشره شهوة الطعام إلى الشهوانية وتناول الطعام إلى اليد والفم وهي كلها آلة للخطيئة من حيث تتحرك من الإرادة إلى الخطيئة. وأما ما ينبعث أيضاً إلى القوة الغذائية والأعضاء الباطنة التي ليس من شأنها أن تتحرك من الإرادة فليس يتضمن حقيقة الذنب . إذا تقرر ذلك فالأنه يجوز أن تكون النفس محلاً للذنب والجسد ليس له من نفسه أن يكون محلاً له فكل ما يسري إلى النفس من فساد الخطيئة الأولى يتضمن حقيقة الذنب وما يسري إلى الجسد فليس يتضمن حقيقة الذنب بل حقيقة العقاب فالنفس إنن هي محل الخطيئة الأصلية لا الجسد

إذا أُجيب على الأول بأن كلام الرسول هناك على الإنسان المُفْتَدَى الذي قد أُنجي من الذنب ولكنه لا يزال خاضعاً للعقاب الذي باعتباره يُقال إنَّ

الخطيئة تسكن في الجسد كما قال اوغسطينوس في كتاب الرجوع ١ ب ٢٦. فليس يلزم إذن من ذلك ان الجسد محلٌ للذنب بل انه محلٌ للعقاب فقط

وعلى الثاني بأن الخطيئة الأصلية تصدر عن الزرع على أنه علةٌ آلية. وليس يجب أن يكون شيءٌ في العلة الآلية أصل منه في المعلول بل إنما يكون كذلك في العلة الأصلية فقط وقضية ذلك ان الخطيئة الأصلية كانت أعظم في آدم لتضمنها فيه حقيقة الخطيئة الفعلية

وعلى الثالث بأن نفس هذا الإنسان لم تكن موجودة في المبدأ الزرع من آدم الخاطئ على أنه مبدأً فاعلياً بل على أنه مبدأً مؤهّبٌ وذلك لأن الزرع الجسماني الذي ينتقل من آدم ليس يفعل بقوته النفس الناطقة بل يؤهب لها

وعلى الرابع بأن فساد الخطيئة الأصلية لا يصدر بوجهٍ من الوجوه عن الله بل عن خطيئة الأب الأول فقط بواسطة التوليد الجسماني ولذلك لما كان الخلق يتضمن نسبة النفس إلى الله فقط امتنع القول بأن النفس تفسد من خلقها. أما الافاضة فتتضمن نسبةً إلى الله المفيض وإلى الجسد الذي تقاض عليه النفس ولذلك لا يجوز أن يُقال إنَّ النفس تتدنس بالافاضة باعتبار نسبتها إلى الله المفيض بل باعتبار نسبتها إلى الجسد الذي تقاض عليه فقط

وعلى الخامس بأن الخير العام يُفضّل على الخير الخاص فليس يغفل الله بحكمته النظام الكلي الذي يقتضي أن تقاض هذه النفس على هذا الجسد تقادياً من فساد هذه النفس الجزئي ولا سيما لأن من طبيعة النفس ان لا يبتدئ وجودها إلا في الجسد كما مرّ في ق ١ مب ٩٠ ف ٤ ومب ١١٨ ف ٣. وخيرٌ لها ان توجد على هذه الحال الطبيعية من أن لا يكون لها وجودٌ بحالٍ من الأحوال ولا سيما لاستطاعتها بالنعمة أن تتجو من الهلاك

## الفصلُ الثاني

في أن محل الخطيئة الأصلية الأولي هل هو ماهية النفس أو قواها يُتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن محل الخطيئة الأصلية الأولي هو قوى النفس لا ماهيتها لأن من شأن النفس أن تكون محلاً للخطيئة باعتبار ما يمكن تحركه من الإرادة. والنفس لا تتحرك من الإرادة بماهيتها بل بقواها فقط فالخطيئة الأصلية إذن لا توجد في النفس باعتبار ماهيتها بل باعتبار قواها فقط

٢ وأيضاً ان الخطيئة الأصلية مقابلة للبرارة الأصلية. والبرارة الأصلية كان محلها إحدى قوى النفس التي هي محل الفضيلة. فإذاً كذلك محل الخطيئة الأصلية الأولي هو قوة النفس لا ماهيتها  
٣ وأيضاً كما أن الخطيئة الأصلية تسري من الجسد إلى النفس كذلك تسري من ماهية النفس إلى قواها. ومحل الخطيئة الأصلية هو النفس لا الجسد فهو أيضاً قوى النفس لا ماهيتها  
٤ وأيضاً ان الخطيئة الأصلية يقال انها شهوةٌ كما مرَّ في المبحث الأنف ف ٣. ومحل الشهوة قوى النفس. فكذا محل الخطيئة الأصلية أيضاً

لكن يعارض ذلك ان الخطيئة الأصلية يقال لها خطيئةٌ طبيعية أيضاً كما مرَّ في مب ٨١ ف ١. والنفس هي صورة الجسد وطبيعته بماهيتها لا بقواها كما مرَّ في ق ١ مب ٧٦ ف ٦. فهي إذن محل الخطيئة الأصلية أصالةً باعتبار ماهيتها

والجواب أن يقال انما يكون من النفس محلاً أصيلاً لخطيئةٍ ما تختص به العلة المحركة لتلك الخطيئة كما أنه إذا كانت العلة المحركة إلى الخطأ هي اللذة الحسية التي تختص بالقوة الشهوانية على أنها موضوعها الخاص يلزم أن القوة الشهوانية هي المحل الخاص لتلك الخطيئة. ولا يخفى أن الأصل هو علة الخطيئة الأصلية

فإذا ما كان من النفس يتوصّل إليه أولاً بأصل الإنسان فهو محل الخطيئة الأصلية الأولى وإنما يتوصّل أولاً بالأصل إلى النفس باعتبار كونها منتهى التوليد من حيث هي صورة الجسد وإنما هي كذلك بماهيتها كما مرّ في ق ١ مب ٧٦ ف ٦. فالنفس إذن هي بماهيتها محل الخطيئة الأصلية الأولى

إذاً أُجيب على الأول بأنه كما أن حركة إرادة إنسانٍ ما تصل إلى قوى النفس لا إلى ماهيتها كذلك حركة إرادة المولّد الأول تصل أولاً بطريق التوليد إلى ماهية النفس كما تقدم في جرم الفصل وعلى الثاني بأن البرارة الأصلية أيضاً كانت تختص أولياً بماهية النفس لأنها كانت موهبةً مفاضةً من الله على الطبيعة الإنسانية التي ترجع إليها ماهية النفس قبل قواها لأن قوى النفس ترجع في ما يظهر إلى الشخص من حيث هي مبادئ للأفعال الشخصية فهي إذن بالخصوص محل الخطايا الفعلية التي هي خطايا شخصية

وعلى الثالث بأن نسبة الجسد إلى النفس كنسبة المادة إلى الصورة التي وإن كانت متأخرةً في رتبة الكون فهي متقدمة في رتبة الكمال والطبيعة ونسبة ماهية النفس إلى قواها كنسبة المحل إلى اعراضه الخاصة المتأخرة عنه في رتبة الكون وفي رتبة الكمال أيضاً ليس حكمهما واحداً وعلى الرابع بأن الشهوة لها في الخطيئة نسبة المادة واللازم كما مرّ في المبحث الأنف ف

### الفصلُ الثالثُ

في أنّ الخطيئة الأصلية هل تفسد الإرادة قبل سائر القوى  
يُتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أنّ الخطيئة الأصلية لا تفسد الإرادة قبل سائر القوى  
فإن كل خطيئة تختص أصالةً بالقوة التي تحدث بفعلها.

والخطيئة الأصلية تحدث بفعل القوة المولدة. فيظهر إذن انها أخصُ بالقوة المولدة منها بسائر قوى النفس

٢ وأيضاً ان الخطيئة الأصلية تنتقل بالزرع الجسدي. وما سوى الإرادة من قوى النفس أقرب إلى الجسد من الإرادة كما يظهر في جميع القوى الحسية التي هي آلةٌ جسمانية. فهي إذن أولى بوجود الخطيئة الأصلية فيها من الإرادة

٣ وأيضاً ان العقل متقدم على الإرادة لأن الإرادة لا تتعلق إلا بالخير المعقول. فإذا كانت الخطيئة الأصلية تفسد جميع قوى النفس فيظهر أن أول ما تفسده العقل لتقدمه على سائر القوى لكن يعارض ذلك ان البرارة الأصلية تتعلق أولاً بالإرادة لأنها استقامة الإرادة كما قال انسلمس في كتاب الحبل البتولي ب ٣. فإذا كذلك الخطيئة الأصلية المقابلة لها تتعلق أولاً بالإرادة

والجواب أن يُقال إنَّ فساد الخطيئة الأصلية يُعتَبَر فيه أمران أولاً وجوده في المحل وبهذا الاعتبار يتعلق أولاً بماهية النفس كما مرَّ في الفصل السابق وثانياً ميل المحل إلى الفعل وبهذا الاعتبار يتعلق بقوى النفس فإذا إنما يتعلق أولاً بتلك القوة التي هي أول ما تميل إلى فعل الخطيئة وهذه هي الإرادة كما يظهر مما مرَّ في مب ٧٤ ف ١ و ٢. فالخطيئة الأصلية إذن تتعلق أولاً بالإرادة

إذاً أجيب على الأول بأن الخطيئة الأصلية لا تحدث في الإنسان بالقوة المولدة التي في الولد بل لفعل القوة المولدة التي في الوالد فلا يجب من ثمة أن تكون القوة المولدة التي في الولد هي المحل الأول للخطيئة الأصلية

وعلى الثاني بأن الخطيئة الأصلية صدورين احدهما من الجسد إلى النفس والثاني من ماهية النفس إلى قواها فالصدور الأول باعتبار رتبة الكون والثاني باعتبار رتبة الكمال ومن ثمة وان كانت القوى الأخرى أي الحسية أقرب إلى



الجسد فالإرادة لكونها أقرب إلى ماهية النفس من حيث هي القوة العليا يصل إليها أولاً فساد الخطيئة الأصلية

وعلى الثالث بأن العقل متقدّم على الإرادة من وجهٍ من حيث يعرض عليها موضوعها والإرادة متقدمة على العقل من وجهٍ آخر باعتبار ترتيب الحركة إلى الفعل وبهذه الحركة تحصل الخطيئة

### الفصل الرابع

في أنّ القوى المتقدمة هل هي أعظم فساداً من سواها

يُنخِطى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أنّ القوى المتقدمة ليست أعظم فساداً من سواها فان فساد الخطيئة الأصلية يظهر أنه أخص بذلك الجزء النفساني الذي يمكن أن يكون قبل سواه محلاً للخطيئة. وهذا هو الجزء الناطق وخصوصاً الإرادة فهي إذن أعظم فساداً بالخطيئة الأصلية

٢ وأيضاً ليس شيء من القوى النفسانية يفسد بالذنب إلا من حيث يقدر أن يطيع العقل والقوة المولدة لا تقدر أن تطيع كما في الخلقيات ك ١ ب ١٣. فهي إذن ليست أعظم فساداً بالخطيئة الأصلية

٣ وأيضاً ان النظر أكثر المشاعر روحانيةً وأقربها إلى العقل من حيث يجلو كثيراً من فصول الأشياء كما في الإلهيات ك ١ ب ١. وفساد الذنب يحصل أولاً في العقل. فالنظر إذاً أعظم فساداً من اللمس

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ٢٠ ان أكثر ما يظهر فساد الخطيئة الأصلية في حركة الأعضاء التناسلية التي لا تخضع للعقل وهذه الأعضاء تخدم القوة المولدة في اختلاط الجنسين الذي تحصل فيه لذة اللمس التي هي أعظم محركٍ للشهوة. فإذاً فساد الخطيئة الأصلية يرجع بالوجه الأخص إلى هذه الثلاثة وهي القوة المولدة والقوة الشهوانية وحاسة اللمس

والجواب أن يقال انما يقال في العرف فساداً لتلك الآفة التي من شأنها أن تسري إلى الغير ولذلك كان يقال للأمراض المعدية كالجدام والقرع ونحوهما فسادات. وفساد الخطيئة الأصلية ينتقل بفعل التوليد كما مرّ في مب ٨١ ف ١ فإذا القوى التي تساعد على هذا الفعل هي أخص ما يوصف بالفساد وهذا الفعل يخدم القوة المولدة من حيث يُقصد به التوليد وله في نفسه لذة اللمس التي هي الموضوع الأخص للشهوانية. ومن ثمة لما كان يُقال إنَّ الفساد قد عرا جميع قوى النفس بالخطيئة الأصلية كان يقال انه عرا منها بوجه الخصوص القوى الثلاث المتقدمة

إذاً أجيب على الأول بأن الخطيئة الأصلية من جهة بعثها على الخطايا الفعلية ترجع بوجهٍ مخصوص إلى الإرادة كما مرّ في الفصل الأنف واما من جهة انتقالها إلى النسل فترجع رجوعاً قريباً إلى القوى المتقدمة ورجوعاً بعيداً إلى الإرادة

وعلى الثاني بأن فساد الذنب الفعلي لا يرجع إلى القوى التي تتحرك من إرادة الخاطئ وأما فساد الذنب الأصلي فليس يصدر عن إرادة من يعروه بل بأصل الطبيعة الذي تخدمه القوة المولدة فهي إذن محل فساد الخطيئة الأصلية

وعلى الثالث بأن النظر لا يرجع إلى فعل التوليد إلا باعتبار تهئية بعيدة أي من حيث تبدو به الصورة المشتهية وأما اللذة فتتم باللمس ولهذا كانت نسبة الفساد إلى اللمس أكثر منها إلى النظر



## المبحث الرابع والثمانون

في علة الخطيئة باعتبار ان بعض الخطايا علة لبعض - وفيه أربعة فصول

ثم ينبغي النظر في علة الخطيئة باعتبار أن بعض الخطايا علة لبعض والبعض في ذلك يدور على أربع مسائل . ١ في أن الحرص هل هو أصل جميع الخطايا . في أن الكبرياء هل هو أول كل خطيئة . ٣ في أنه هل يجب أن يجعل بعض الخطايا الخاصة ما عدا الكبرياء والحرص من أمهات الرذائل . ٤ في أن أمهات الرذائل كم هي وما هي

### الفصل الأول

في أن الحرص هل هو أصل جميع الخطايا

يُنخَطَى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الحرص ليس أصلاً لجميع الخطايا لأن الحرص الذي هو الإفراط في طلب الغنى مقابل لفضيلة السخاء . والسخاء ليس أصلاً لجميع الفضائل . فإذاً ليس الحرص أصلاً لجميع الخطايا

٢ وأيضاً ان اشتهاً ما يؤدي إلى الغاية ينشأ عن اشتهاً الغاية . والغنى الذي إنما الحرص هو اشتهاؤه لا يُشْتَهَى إلا لكونه مفيداً للوصول إلى غاية كما في الخلقيات ك ١ ب ٥ . فإذاً ليس الحرص أصلاً لكل خطيئة لكنه ناشئ عن أصل آخر سابق

٣ وأيضاً كثيراً ما يكون البخل الذي هو الحرص ناشئاً عن خطايا أخرى كما لو اشتهى إنسان المال طلباً للجاه أو قضاءً لشهوة البطن . فهو إذن ليس أصلاً لجميع الخطايا

لكن يعارض ذلك قول الرسول في ١ تيمو ٦: ١٠ «الحرص أصل كل شر»

والجواب أن يُقال إن بعضاً ذهبوا إلى أن الحرص يقال على ثلاثة معانٍ أحدها أن يكون المراد به طلباً غير منتظم للغنى وهو بهذا المعنى خطيئة خاصة

والثاني أن يكون المراد به طلباً غير منتظم لكل خيرٍ زمني وهو بهذا المعنى جنسٌ لكل خطيئة لأن في كل خطيئة اقبالاً غير منتظم على الخير الفاني كما مرَّ في مب ٧٢ ف ٢. والثالث أن يكون المراد به ميلاً في الطبيعة الفاسدة إلى طلب الخيرات الفاسدة على وجه غير منتظم ويقولون ان الحرص بهذا المعنى هو أصل جميع الخطايا تشبيهاً له بأصل الشجرة الذي يستمد الغذاء من التراب فان كل خطيئة تصدر على هذا النحو عن حب الأشياء الزمنية . على أن ذلك وان كان حقاً لكنه لا يظهر موافقاً لقصد الرسول في قوله ان الحرص هو أصل جميع الخطايا فواضح أن الغرض من كلامه هناك الرد على أولئك الذين «يرومون الغنى فيسقطون في تجارب الشيطان وفخه لأن الحرص أصل كل شرٍ» ومن ذلك يظهر أن كلامه على الحرص بمعنى كونه طلباً غير منتظم للغنى وعلى هذا يجب القول بأن الحرص من حيث هو خطيئة خاصة يقال انه أصل جميع الخطايا تشبيهاً له بأصل الشجرة الذي يمد الشجرة كلها بالغذاء فاننا نجد أن الإنسان يستفيد بالغنى قوةً على اقتراف كل خطيئة وعلى قضاء شهوة كل خطيئة لأن الإنسان يقدر أن يستعين بالمال على إدراك جميع الخيرات الزمنية كقوله في جا ١٠ : ١٩ «كل شيءٍ يُحصَل بالمال» وبذلك يتضح ان الحرص هو أصل جميع الخطايا

إذاً أجيب على الأول بأنه ليس للفضيلة والخطيئة منشأً واحداً فان الخطيئة تنشأ عن اشتهاؤ الخير الفاني ولهذا يُجَعَل اشتهاؤ ذلك الخير الذي يعين على إدراك جميع الخيرات الزمنية أصلاً للخطايا والفضيلة تنشأ عن اشتهاؤ الخير الباقي ولهذا تجعل المحبة التي هي حب الله أصلاً للفضائل كقوله في افسس ٣ : ١٧ «متأصلين في المحبة ومتأسسين عليها»

وعلى الثاني بأن اشتهاؤ المال يُجَعَل أصلاً للخطايا ليس لأن الغنى يُلْتَمَس لذاته على أنه الغاية القصوى بل لأنه يُبَالِغ في التماسه من حيث هو مفيدٌ لكل غايةٍ زمنية

ولما كان الخير الكلي يشتهى أكثر من بعض الخيرات الجزئية كان الغنى أعظم تحريكاً للشهوة من بعض الخيرات الجزئية التي يمكن تحصيلها مع كثيرٍ غيرها بالمال

وعلى الثالث بأنه كما لا يُسأل في الأشياء الطبيعية عما يحدث دائماً بل عما يحدث في الغالب لجواز ان تتخلف طبيعة الفاسدات عن أن تفعل دائماً على نهجٍ واحدٍ كذلك إنما يعتبر في الأمور الأدبية ما يحصل في الغالب لا ما يحصل دائماً لأن الإرادة لا تفعل بالضرورة. فإذا ليس يُجعل الحرص أصلاً لكل شرٍ بحيث لا يكون شرٌّ آخر أحياناً أصلاً له بل لأن الغالب ان سائر الشرور تصدر عنه لما تقدم

### الفصلُ الثاني

في أنّ الكبرياء هل هي أول كل خطيئة

يُنخِطَى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أنّ الكبرياء ليست أول كل خطيئة فان أصل الشجرة مبدأً لها فيظهر من ثمة أن أصل الخطيئة وأولها واحدٌ بعينه. وقد مرَّ في الفصل الآنف ان حب المال هو أصل كل خطيئة. فهو إذن أول كل خطيئة لا الكبرياء

٢ وأيضاً في سي ١٠: ١٤ «أول كبرياء الإنسان ارتداده عن الله» والارتداد عن الله خطيئة. فإذا بعض الخطايا هو أول الكبرياء فهي إذن ليست أول كل خطيئة

٣ وأيضاً إنما يكون أول كل خطيئة في ما يظهر ما يفعل جميع الخطايا وهذا هو حب الذات الغير المنتظم الذي يفعل مدينة بابل كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ٢٨. فإذا أول كل خطيئة هو حبا لذات لا الكبرياء

لكن يعارض ذلك قوله في سي ١٠: ١٥ «الكبرياء أول كل خطيئة»

والجواب أن يُقال إنَّ بعضاً جعلوا للكبرياء ثلاثة معانٍ الأول أن يكون المراد بها اشتهاً غير منتظم للعظمة الذاتية وهي بهذا المعنى خطيئة خاصة. والثاني أن يكون المراد بها احتقاراً فعلياً لله باعتباره مفعولها الذي هو عدم الخضوع لأمره وبهذا المعنى يجعلونها خطيئة عامة. والثالث أن يكون المراد بها ميلاً إلى هذا الاحتقار ناشئاً عن فساد الطبيعة وبهذا المعنى يجعلونها أول كل خطيئة وتفتقر عن الحرص في أنَّ وجه الخطأ في الحرص هو الإقبال على الخير الفاني الذي منه تستمد الخطيئة على نحو ما غداها وقوتها ولهذا يقال للحرص أصلٌ ووجه الخطأ في الكبرياء هو الاعراض عن الله الذي يأبى الإنسان أن يعنو لأمره ولهذا يقال لها أول لأن حقيقة الشر تبتدى من جهة الاعراض على أن هذا وإن كان حقاً لكنه ليس موافقاً لقصد الحكيم في قوله «الكبرياء أول كل خطيئة» فكلما هناك صريحٌ بكونه على الكبرياء باعتبار كونها اشتهاً غير منتظم للعظمة الذاتية كما يتضح من قوله بعده «نقض الرب عروش السلاطين المتكبرين» وهذا موضوع كلامه في كل ذلك الفصل تقريباً. ولهذا ينبغي القول بأن الكبرياء حتى باعتبار كونها خطيئة خاصة هي أول كل خطيئة فلا بد من اعتبار أن الأفعال الإرادية التي من جملتها الخطايا يوجد فيها رتبتان وهما رتبة القصد ورتبة الدرك فالغاية لها في الرتبة الأولى اعتبار المبدأ كما أسلفنا ذلك في مواطن كثيرة وغاية تحصيل جميع الخيرات الزمنية هي ان يحصل بها للإنسان نوعٌ من الكمال والعظمة ومن هذه الجهة تُجعل الكبرياء التي هي طلب العظمة أول كل خطيئة. وأما من جهة الدرك فالأول ما به يتيسر قضاء جميع شهوات الخطيئة ويتضمن حقيقة الأصل وهو الغنى ولهذا يُجعل الغنى من هذه الجهة أصلاً لجميع الشرور كما مرَّ في الفصل الأنف

وبذلك يتضح الجواب على الأول

وأجيب على الثاني بأن الارتداد عن الله إنما يُجعل أول الكبرياء من جهة الإعراض لأن إباء الإنسان الخضوع لله يستلزم إرادته على وجه غير منتظم العظمة الذاتية في الأشياء الزمنية وعلى هذا فليس المراد هناك بالارتداد عن الله خطيئة خاصة بل المراد به بالأحرى صفة عامة لكل خطيئة وهي الاعراض عن الخير الباقي . أو يقال إنما يُجعل الارتداد عن الله أول الكبرياء لأنه أول أنواعها إذ ان رفض الخضوع للرئيس مطلقاً وخصوصاً لله يرجع إلى الكبرياء ومنه يحدث ان الإنسان يرتفع فوق نفسه على خلاف ما ينبغي في سائر أنواع الكبرياء

وعلى الثالث بأن الإنسان يحب نفسه بإرادته عظمة نفسه لأن حب الإنسان نفسه هو عين إرادة الخير لنفسه وعليه فإذا جُعِل أول كل خطيئة الكبرياء أو حب الذات فمآلها واحدٌ

### الفصل الثالث

هل يوجد ما خلا الكبرياء والبخل خطايا أخرى خاصة يجب أن تجعل رأسية يُتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن ليس يوجد ما خلا الكبرياء والبخل خطايا أخرى خاصة تجعل رأسية لأن نسبة الرأس إلى الحيوانات كنسبة الأصل إلى الاغراس كما في كتاب النفس ٢ م ٣٨ لأن الأصول بمنزلة الفم فإذا كان الحرص يُجعل أصل جميع الشرور يظهر أنه يجب أن يُجعل وحده رأسياً دون غيره من الخطايا

٢ وأيضاً ان للرأس نسبةً إلى الأعضاء الأخرى من حيث ان الرأس هو منشأ الحس والحركة على نحو ما . والخطيئة تقال باعتبار عدم النسبة والترتيب فليس لها إذن اعتبار الرأس . فليس يجب من ثمة أن تجعل بعض الخطايا رأسية

٣ وأيضاً يقال جرائم رأسية لتلك الجرائم التي يعاقب عليها بقطع الرأس .

وفي كل جنسٍ من الخطايا خطايا يُعاقب عليها بهذا العقاب. فإذا ليست الرذائل الرأسية رذائل معيّنة  
بالنوع

لكن يعارض ذلك ان غريغوريوس ذكر أدبياته ك ٣١ ب ٤٥ بعض الرذائل الخاصة وسماها  
رأسية

والجواب أن يُقال إنَّ الرأسي نسبةً إلى الرأس. والرأس في الحقيقة عضوٌ من أعضاء الحيوان  
هو مبدأ ومدبرٌ للحيوان كله ومن ثمة أطلق مجازاً على كل مبدأ والناس الذين يدبرون غيرهم  
ويسوسونهم يقال انهم رؤوسٌ لغيرهم. إذا تقرر ذلك فيقال رذيلةٌ رأسية بمعنى الرأس الحقيقي وبهذا  
المعنى يقال خطيئة رأسية للخطيئة التي يُعاقب عليها بقطع الرأس وليس كلامنا الآن على الخطايا  
الرأسية بهذا المعنى بل بمعنى الرأس المجازي الذي يطلق على مبدأ الغير أو مدبره وبهذا المعنى  
يقال رذيلة رأسية لتلك الرذيلة التي يتفرع عنها رذائل أخرى وخصوصاً باعتبار أصله العلة الغائية  
التي هي الأصل الصوري كما أسلفنا في مب ٧٢ ف ٦ ولهذا فالرذيلة الرأسية ليست مبدأ لسواها فقط  
بل مدبرة لها أيضاً وقائدة لها على نحو ما فان الصناعة أو الملكة التي ترجع إليها الغائية تدبر  
وتأمر دائماً ما يؤدي إلى الغاية ومن ثمة قد شبه غريغوريوس في الموضع المتقدم هذه الرذائل  
الرأسية بقيادة العساكر

إذاً أجب على الأول بأن الرأسي يقال نسبةً إلى الرأس باعتبار صدوره عن الرأس أو  
مشاركته له بنحوٍ من الأنحاء بمعنى أن يكون له شيءٌ من صفات الرأس لا بمعنى أن يكون رأساً  
بالإطلاق ولذلك فالرذائل الرأسية لا تطلق على تلك الرذائل التي تتضمن حقيقة الأصل الأول فقط  
كالبلخ الذي يسمّى أصلاً والكبرياء التي تسمّى أولاً بل تطلق أيضاً على تلك الرذائل التي تتضمن  
حقيقة الأصل القريب بالنسبة إلى خطايا كثيرة



وعلى الثاني بأن الخطيئة تخلو عن الترتيب من جهة الاعراض إذ إنما تتضمن حقيقة الشر من هذه الجهة والشر هو عدم الكيفية والنوع والترتيب كما قال اوغسطينوس في كتاب طبيعة الخير ب ٤. وأما من جهة الاقبال فتتظر إلى شيء من الخير ولذلك يجوز أن يكون فيها ترتيب من هذه الجهة

وعلى الثالث بأن ذلك الاعتراض يتجه على الخطيئة الرأسية التي يقال لها كذلك من معنى العقاب وليس كلامنا هنا عليها بهذا المعنى

### الفصل الرابع

في أن جعل الرذائل الرأسية سبعا هل هو صواب

يُنخِطَى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أنه ليس ينبغي جعل الرذائل الرأسية سبعا وهي المجد الباطل والحسد والغضب والألم والبخل والشرة والفجور. لأن الخطايا مقابلة للفضائل. وأمهات الفضائل أربع كما مرّ في مب ٦١ ف ٢. فإذا كذلك أمهات الرذائل وهي الرذائل الرأسية ليست إلا أربعاً

٢ وايضاً ان انفعالات النفس عللٌ للخطيئة كما مرّ في مب ٧٧. وانفعالات النفس الأولية أربعة وقد أغفل ذكر اثنين منها في جملة الخطايا المتقدمة وهما الرجاء والخوف وجُعِل في عدادها رذائل ترجع إليها اللذة والألم فان اللذة ترجع إلى الشرة والفجور والألم يرجع إلى الكسل والحسد. فإذا ليس من الصواب جعل أمهات الخطايا سبعا

٣ وايضاً ليس الغضب انفعالاً أولياً فلم يكن واجباً جعله في جملة الرذائل الأولية

٤ وايضاً كما أن الحرص أو البخل هو أصل الخطيئة كذلك الكبرياء هي أول الخطيئة كما مرّ في ف ٢. وقد جُعِل البخل في جملة الرذائل السبع الرأسية فكان يجب إذن جعل الكبرياء أيضاً في جملتها

٥ وأيضاً قد تُقْتَرَف بعض الخطايا التي لا يمكن أن تكون إحدى الرذائل المتقدمة سبباً لها كما لو أخطأ إنسانٌ عن جهلٍ أو كما لو اقترف خطيئةً عن قصدٍ صالحٍ كمن يسرق ليتصدق. فإذا ليس ما ذُكِر من عدد الرذائل الرأسية وافياً

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس الذي جعلها في هذا العدد في أدبياته ك ٣١ ب ٤٥

والجواب أن يقال يراد بالرذائل الرأسية تلك الرذائل التي يتفرع عنها رذائل أخرى وخصوصاً باعتبار حقيقة العلة الغائية وهذا الأصل يمكن اعتباره على نحوين احدهما من جهة حال الخاطئ الذي يحمله استعداده على أن يبالغ في التوجه إلى غاية واحدة يتخطى منها في الغالب إلى خطايا أخرى وهذا النوع من الأصل لا يمكن تعلق الصناعة به لأن أحوال الناس الجزئية غير متناهية. والثاني باعتبار ما بين الغايات من النسبة الطبيعية وبهذا الاعتبار يتفرع في الغالب رذيلة عن أخرى ولذلك كان هذا النوع من الأصل يمكن تعلق الصناعة به . فعلى هذا إذن يقال رذائل رأسية لتلك الرذائل التي تتضمن غاياتها أسباباً أولية لتحريك الشهوة وبحسب تمايز هذه الأسباب تتمايز الرذائل الرأسية. والشهوة يحركها شيء على نحوين أولاً قصداً وبالذات وعلى هذا النحو يحرك الخير الشهوة لتطلبه ويحركها الشر بجامع السبب لتهرب عنه وثانياً تبعاً وبالغير كمن يطلب شرّاً لخيرٍ يقارنه أو يهرب من خيرٍ لشرٍ يصاحبه . وخير الإنسان على ثلاثة أضرب الأول خير النفس وهو ما يُشْتَهَى بمجرد تصويره وذلك هو رفعة القدر الحاصلة بطيب الأحداث أو الجاه وهذا الخير يطلبه على وجه غير منتظم المجد الباطل. والثاني خير الجسد وهو يرجع ما إلى حفظ الشخص كالطعام والشراب وهذا ما يطلبه على وجه غير منتظم الشره أو إلى حفظ النوع كالوقاع وهذا يطلبه الفجور. والثالث خيرٌ خارجيٌّ وهو الغنى وهذا يطلبه البخل. وهذه الرذائل

الأربع بعينها تهرب على وجه غير منتظم عن الشرور لتلك الخيرات . أو يُقال إنَّ الخير يحرك الشهوة خصوصاً لتضمنه شيئاً من أحوال السعادة التي يشتهيها الجميع طبعاً فان فيه أولاً شيئاً من الكمال إذ السعادة هي الخير الكامل وإلى ذلك ترجع رفعة القدر أو نباهة الشأن التي تطلبها الكبرياء أو المجد الباطل وثانياً الكفاية التي يطلبها البخل في الغنى المتكفل بها وثالثاً اللذة التي لا يمكن حصول السعادة بدونها كما في الخلفيات ك ١ ب ٨ وك ١٠ ب ٧ وهذه يطلبها الشره والفجور . وأما هرب الإنسان عن خيرٍ لشرٍ يصاحبه فيحدث على نحوين فهو يكون اما بالنسبة إلى خيرهِ وهذا هو الكسل الذي يتألم من الخير الروحي لما يصاحبه من تعب البدن وأما بالنسبة إلى خيرٍ غيرهِ وهذا إذا حصل دون ثورة في النفس فهو الحسد الذي يتألم من خير الغير من حيث يحول دون رفعة قدره وإذا حصل مع ثورة في النفس للانتقام فهو الغضب. وإلى هذه الرذائل عينها يرجع طلب ما يقابل ذلك من الشر

إذا أُجيب على الأول بأن ليس حكم الأصل واحداً في الفضائل والرذائل فان الفضائل تنشأ عن نسبة الشهوة إلى العقل أو إلى الخير الغير المتغير الذي هو الله والرذائل تنشأ عن اشتهاؤ الخير الفاني فليس يجب من ثمة أن تكون أمهات الرذائل مقابلةً لأمهات الفضائل

وعلى الثاني بأن الخوف والرجاء من انفعالات الغضبية وجميع انفعالات الغضبية منقرعة عن انفعالات الشهوانية ومنتهى جميعها على نحو ما هو اللذة والألم ولهذا جعل اللذة والألم على الوجه الأخص في جملة الخطايا الرأسية من حيث هما أخص الانفعالات كما مرَّ في مب ٢٥ ف ٤ وعلى الثالث بأن الغضب وان لم يكن انفعالاً أولياً إلا انه لكونه حركة شوقية مخصوصة من حيث يُقاوم به خير الغير على أنه أمرٌ محمودٌ أي انتقامٌ عادلٌ يُجَل

## رذيلةٌ رأسيةٌ برأسها

وعلى الرابع بأن الكبرياء تُجَعَلُ أول كل خطيئة باعتبار الغاية كما مرَّ في ف ٢ وبهذا الاعتبار عينه تُعتَبَرُ أولية الرذائل الرأسية ولهذا لم تذكر بينها الكبرياء لكونها رذيلةً كلية ولكنها تُجَعَلُ بمنزلة سلطنة لجميع الرذائل كما قال غريغوريوس في الموضع المتقدم. وأما البخل فيُجَعَلُ أصلاً باعتبارٍ آخر كما مرَّ في ف ١ و ٢

وعلى الخامس بأن هذه الرذائل يقال لها رأسية لتفرع غيرها عنها في الغالب فلا يمتنع أن تحدث بعض الخطايا أحياناً عن علل أخرى. ومع ذلك يجوز أن يُقال إنَّ جميع الخطايا الصادرة عن الجهل تُرَدُّ إلى الكسل وهذا يرجع إليه الإهمال الذي يأبى صاحبه التماس الخيرات الروحية بسبب التعب فان الجهل الذي يمكن أن يكون علّةً للخطيئة يحدث عن الإهمال كما مرَّ في مب ٧٦ ف ٢. وأما اقتراف خطيئة عن قصدٍ صالح فيظهر انه يرجع إلى الجهل أي من حيث ان مقترفها يجهل انه لا يجب التوسل إلى الخير بفعل الشر



## المبحثُ الخامسُ والثمانون

### في معلولات الخطيئة وأولاً في فساد خير الطبيعة - وفيه ستة فصول

ثم ينبغي النظر في معلولات الخطيئة وأولاً في فساد خير الطبيعة وثانياً في دنس النفس وثالثاً في استحقاق العقاب. أما الأول فالبحث فيه يدور على ست مسائل . ١ في أن خير الطبيعة هل ينقص بالخطيئة . ٢ هل يمكن زواله رأساً . ٣ في الجراح الأربعة التي ذكر بيدها أنها أصابت الطبيعة الإنسانية بسبب الخطيئة . ٤ في أن عدم الكيفية والنوع والترتيب هو معلول الخطيئة . ٥ في أن الموت وسائر النقائص الجسمانية هل هي معلولات الخطيئة . ٦ هل هي طبيعية للإنسان بنحوٍ من الأنحاء

## الفصلُ الأوَّلُ

في أنَّ الخطيئة هل تُحدث نقصاً في خير الطبيعة

يُنخِطَى إلى الأوَّل بأن يقال: يظهر أنَّ الخطيئة لا تحدث نقصاً في خير الطبيعة فان خطيئة الإنسان ليست أعظم من خطيئة الشيطان. والخيرات الطبيعية تبقى سالمةً في الشياطين بعد الخطيئة كما قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤. فالخطيئة إذن لا تحدث أيضاً نقصاً في خير الطبيعة الإنسانية

٢ وأيضاً ليس يتغير المتقدم بتغير المتأخر فان الجوهر يبقى بعينه عند تغير الاعراض. والطبيعة متقدمة في الوجود على الفعل الإرادي. فإذا متى فسد الترتيب في الفعل الإرادي بالخطيئة لا تتغير بذلك الطبيعة بحيث ينقص خيرها

٣ وأيضاً ان الخطيئة فعلٌ والنقص انفعالٌ. وليس يفعل فاعلاً من حيث يفعل بل يمكن أن يفعل في شيءٍ وينفعل من آخر. فإذا من يخطأ ليس يُحدث بالخطيئة نقصاً في خير طبيعته

٤ وأيضاً ليس يفعل عرضٌ في محله لأن ما يفعل موجودٌ بالقوة وما كان محلاً للعرض فهو باعتبار ذلك العرض موجودٌ بالفعل. والخطيئة توجد في خير الطبيعة وجود العرض في المحل. فهي إذن لا تُحدث نقصاً في خير الطبيعة لأن احداث النقص فعلٌ

لكن يعارض ذلك قوله في لو ١٠ : ٣٠ «كان رجلٌ منحدرًا من أورشليم إلى أريحا» أي إلى نقص الخطيئة فتعري من النعم المجانية وجرح في طبيعياته كما قال بيديا في تفسير ذلك. فالخطيئة إذن تحدث نقصاً في خير الطبيعة

والجواب أن يُقال إنَّ خير الطبيعة يجوز أن يُجعل على ثلاثة أقسام أولاً مبادئ الطبيعة التي تتقوم عنها الطبيعة والخواص الصادرة عنها كقوى النفس ونحوها وثانياً لما كان الإنسان له من طبعه ميلٌ إلى الفضيلة كما مرَّ في مب ٥١ ف ١

ومب ٦٣ ف ١ كان الميل إلى الفضيلة خيراً للطبيعة وثالثاً يجوز أن يُجعل خيراً للطبيعة موهبة البرارة الأصلية التي أُوتيتها الطبيعة الإنسانية كلها في الإنسان الأول . فخير لطبيعة الأول لا يزول ولا ينقص بالخطيئة وخيرها الثالث زال بكليته بخطيئة الأب الأول وأما خيرها المتوسط وهو الميل الطبيعي إلى الفضيلة فإنه ينقص بالخطيئة لأن الأفعال الإنسانية يحدث بها ميلٌ إلى مثلها كما مرَّ في مب ٥٠ ف ١ . وميل شيءٍ إلى أحد الضدين لا بد أن يضعف به ميله إلى الآخر والخطيئة ضد الفضيلة فمتى خطئ الإنسان نقص بذلك خير الطبيعة الذي هو الميل إلى الفضيلة

إذاً أُجيب على الأول بأن كلام ديونيسيوس على خير الطبيعة الأول الذي هو الوجود والحيوة والتعقل كما هو ظاهر لمن ينظر في قوله

وعلى الثاني بأن الطبيعة وإن تقدمت على الفعل الإرادي إلا أن لها ميلاً إلى بعض الأفعال الإرادية فلا تتغير في نفسها بتغير الفعل الإرادي بل إنما يتغير ميلها من جهة توجهه إلى المنتهى وعلى الثالث بأن الفعل الإرادي يصدر عن قوى مختلفة بعضها فعلي وبعضها انفعالي وهذا هو السبب في أنّ الأفعال الإرادية يُحدث بها أو يُزال شيءٌ من الإنسان الفاعل لها كما مرَّ في مب ٥١ ف ٢ عند الكلام على حدوث الملكات

وعلى الرابع بأن العرض ليس يفعل في محله بالتأثير لكنه يفعل فيه بالمعنى الصوري على حد قولنا أن البياض يفعل الأبيض وبهذا المعنى لا مانع من أن تحدث الخطيئة نقصاً في خير الطبيعة لكن باعتبار كون نقصان خير الطبيعة يرجع إلى فساد الترتيب في الفعل . وأما باعتبار فساد الترتيب في الفاعل فيجب أن يُقال إنّ سبب هذا الفساد وجود شيءٍ فعلي وشيءٍ انفعالي في أفعال النفس كما أن المحسوس يحرك الشوق الحسي والشوق الحسي يُميل العقل والإرادة كما مرَّ

في مب ٧٧ ف ١ و ٢ وهذا يحدث منه فساد الترتيب لا بمعنى ان العرض يفعل في محله بل بمعنى ان الموضوع يفعل في القوة وبعض القوى يفعل في بعضها ويُفسد ترتيبها

### الفصل الثاني

في أن خير الطبيعة الإنسانية هل يمكن أن يزول كله بالخطيئة

يُنخَطَى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن خير الطبيعة الإنسانية أن يزول كله بالخطيئة لكونه متناهيًا إذ الطبيعة الإنسانية أيضاً متناهية. وكل متناهٍ فانه يتلاشى بكليته إذا أُخذ منه دائماً وخير الطبيعة يمكن أن ينقص بالخطيئة دائماً. فيظهر إذن انه يمكن أن يتلاشى حيناً ما بكليته

٢ وأيضاً ان حكم الكل والأجزاء واحد في الأشياء المتحدة بالطبع كما يظهر في الهواء والماء واللحم وجميع الأجسام المتشابهة الأجزاء. وخير الطبيعة متشابه الأجزاء كل التشابه. فإذا لما كان ممكناً زوال جزءٍ منه بالخطيئة جاز في ما يظهر أن يزول كله بها

٣ وأيضاً ان خير الطبيعة الذي ينقص بالخطيئة هو الاستعداد للفضيلة وهذا الاستعداد يزول كله في البعض بالخطيئة كما يظهر في الهالكين الذين يستحيل عليهم الرجوع إلى الفضيلة كاستحالة رجوع الإبصار إلى الأعمى فالخطيئة إذن يمكن ان تزيل خير الطبيعة بالكلية

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في انكيريديون ب ٤ ان الشر لا يوجد إلا في الخير. وشر الذنب يمتنع وجوده في خير الفضيلة أو النعمة لكونه مضاداً له. فيجب إذن ان يكون في خير الطبيعة. فهو إذن ليس يزيله بالكلية

والجواب أن يُقال إنَّ خير الطبيعة الذي ينقص بالخطيئة هو الميل الطبيعي إلى الفضيلة كما مرَّ في الفصل السابق وهذا الميل إنما يلائم الإنسان من طريق

كونه ناطقاً فهو من هذه الجهة له أن يفعل على مقتضى العقل مما هو فعل الفضيلة والخطيئة لا يمكن أن يزول بها بالكلية نطق الإنسان والآن لم يكن قابلاً لأن يفعل الخطيئة. فيستحيل من ثمة زوال خير الطبيعة المتقدم بالكلية . إلا انه لما كان هذا الخير يعروه بالخطيئة نقصان دائمٌ مثل بعضهم لبيان ذلك بشيءٍ متناهٍ يعروه النقصان بغير نهاية وهو مع ذلك لا يتلاشى بالكلية فقد قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٣ م ٣٧ لو أخذ دائماً من حجمٍ متناهٍ شيءٍ باعتبار كمية واحدةٍ لتلاشى أخيراً بكليته كما لو أخذتُ دائماً من أية كمية متناهية مقدار شبرٍ اما لو صار الأخذ دائماً باعتبار نسبةٍ واحدة لا باعتبار كمية واحدة فيمكن الأخذ إلى غير نهايةٍ كما أنه لو قُسمت كمية إلى جزئين وأخذ نصف النصف لتمكن التسلسل على هذا النحو إلى غير نهايةٍ لكن بحيث ان ما يؤخذ آخرًا يكون دائماً أقل مما أخذ أولاً . الا أن هذا لا محل له هنا لأن الخطيئة التالية ليست أقل نقصاً لخير الطبيعة من الخطيئة السابقة بل ربما كانت أنقص له إذا كانت أعظم . فالحق إذن أن يُقال إنَّ الميل المتقدم يعتبر كوسطٍ بين اثنين فهو يوجد في الطبيعة الناطقة على أنها أصلٌ له ويقصد إلى خير الفضيلة على أنه المنتهى والغاية فنقصانه إذن إنما يُتصوّر على نحوين من جهة الأصل ومن جهة المنتهى فعلى النحو الأول لا ينقص بالخطيئة لأن الخطيئة لا تحدث نقصاً في الطبيعة كما مرَّ في الفصل السابق لكنه ينقص على النحو الثاني أي من حيث يُجعل مانعٌ من البلوغ إلى المنتهى ولو كان ينقص على النحو الأول لوجب أن يتلاشى حيناً ما بالكلية بتلاشي الطبيعة الناطقة بكليتها إلا انه لما كان ينقص من جهة المانع الذي يحول دون بلوغه إلى المنتهى كان من الواضح أنه يمكن نقصانه إلى غير نهايةٍ لجواز أن يُجعل ثمة موانع إلى غير نهايةٍ من حيث ان الإنسان يستطيع أن يضيف خطيئة إلى خطيئة إلى غير نهايةٍ لكنه لا يمكن تلاشيهِ بالكلية



إذ يبقى دائماً أصل هذا الميل كما يظهر في الجسم الشفاف فان فيه ميلاً إلى قبول النور من طريق كونه شفافاً إلا أن هذا الميل أو الاستعداد ينقص من جهة ما يطراً عليه من الغمام مع بقاءه دائماً في أصل الطبيعة

إذا أُجيب على الأول بأن ذلك الاعتراض ينهض متى حصل النقصان بالأخذ اما هنا فالنقصان يحصل باقامة المانع وهذا لا يزيل أصل الميل ولا يحدث فيه نقصاً كما تقدم وعلى الثاني بأن الليل الطبيعي متشابه كله إلا ان فيه نسبةً إلى المبدأ وإلى المنتهى وبحسب اختلاف هذه النسبة ينقص ولا ينقص من وجهين

وعلى الثالث بأن الهالكين أيضاً يبقى فيهم الميل إلى الفضيلة والا لم يكن فهم نخس الضمير واما عدم خروج هذا الميل إلى الفعل فخلوهم من النعمة بمقتضى العدل الإلهي كما يبقى في الأعمى الاستعداد للابصار في أصل الطبيعة من حيث هو حيوان له من طبعه قوة البصر إلا ان هذا الاستعداد لا يخرج إلى الفعل لفقد العلة التي يمكن لها أن تخرجه إليه بتكوين الآلة المقتضاة للابصار

### الفصل الثالث

في أنّ الجراح التي تحدثها الخطيئة في الطبيعة هل يصح جعلها المرض والجهل وسوء القصد والشهوة

يُنخِطُ إلى الثالث بأن يقال: يظهر أنّ الجراح التي تحدثها الخطيئة في الطبيعة لا يصح جعلها المرض والجهل وسوء القصد والشهوة إذ ليس واحدٌ بعينه معلولاً وعلّةً لواحدٍ بعينه. وهذه الأشياء تُجعل عللاً للخطايا كما يتضح مما تقدم في مب ٧٦ ف ١ ومب ٧٧ ف ٣ و ٥ ومب ٧٨ ف ١. فليس ينبغي جعلها معلولاتٍ للخطيئة

٢ وأيضاً ان سوء القصد خطيئة فليس ينبغي أن يُجعل من معلولات الخطيئة

٣ وأيضاً ان الشهوة أمرٌ طبيعيٌّ لكونها فعل القوة الشهوانية. وما كان طبيعياً فليس ينبغي جعله جرحاً للطبيعة. فإذا ليس ينبغي جعل الشهوة جرحاً للطبيعة

٤ وأيضاً قد مرَّ في مب ٧٧ ف ٣ ان الخطأ عن مرض وعن انفعالٍ واحدٍ. والشهوة انفعالٌ. فلا ينبغي أن تُجعل قسيمةً للمرض

٥ وأيضاً ان اوغسطينوس جعل في كتاب الطبيعة والنعمة ب ٦٧ للنفس الخاطئة عقابين الجهل والصعوبة اللذين يتفرع عنهما الخطأ والألم. وهذه الأربعة لا توافق تلك الأربعة المتقدمة. فيظهر إذن ان ذكر جهةٍ منهما غير وافي

لكن يعارض ذلك نص بيذا

والجواب أن يُقال إنَّ العقل كان مستولياً بالبرارة الأصلية على قوى النفس السافلة تمام الاستيلاء وكان يتلقى كماله من الله لخضوعه له. فهذه البرارة الأصلية قد زالت بخطيئة الأب الأول كما مرَّ في مب ٨١ ف ٢ ولهذا أمست جميع قوى النفس فاقدة على نحو ما لها من النسبة الطبيعية إلى الفضيلة وقد هذه النسبة يقال له جرح الطبيعة وقوى النفس التي يمكن أن تكون محالاً للفضائل أربع كما مرَّ في مب ٦١ ف ٢ وهي العقل الذي هو محل الفطنة والإرادة التي هي محل العدالة والغضب التي هي محل الشجاعة والشهوانية التي هي محل العفة فيفقد العقل نسبه إلى الحق يحصل جرح الجهل ويفقد الإرادة نسبه إلى الخير يحصل جرح سوء القصد ويفقد الغضب نسبه إلى الشاق يحصل جرح المرض ويفقد الشهوانية نسبه إلى اللذيذ المعتدل بالعقل يحصل جرح الشهوة. فتكون هذه الأربعة إذن هي الجراح التي أصيبت بها الطبيعة الإنسانية بأسرها من خطيئة الأب الأول الا انه لما كان الميل إلى الفضيلة ينقص في كل إنسان بالخطيئة الفعلية كما يتضح مما مرَّ في ف ١ و ٢ كانت هذه الجراح الأربعة أيضاً حاصلةً عن خطايا أخرى أي من حيث أن العقل يتولاه بالخطيئة الضعف

وخصوصاً في ما ينبغي عمله والإرادة تتصلب بالنسبة إلى الخير والصعوبة في حسن العمل تزداد والشهوة تشد سورتها

إذا أُجيب على الأول بأنه لا يمتنع أن يكون ما هو معلول لخطيئة علّة لخطيئة أخرى فإن النفس من حيث يفسد ترتيبها بالخطيئة السابقة يسهل ميلها إلى الخطأ

وعلى الثاني بأن سوء القصد لا يراد به هنا خطيئة بل ميل الإرادة إلى الشر كقوله في تك ٨: ٢١ «حواس الإنسان مائلة إلى الشر منذ حادثته»

وعلى الثالث بأن الشهوة طبيعية للإنسان من حيث هي خاضعة للعقل كما مرّ في مب ٨٢ ف ٣ فمتى تخطت حدود العقل كان ذلك مضاداً لطبيعة الإنسان

وعلى الرابع بأن المرض يمكن إطلاقه بالعموم على كل انفعالٍ من حيث يُضعف قوة النفس ويمنع العقل غير أن يبداً أراد المرض بحصر معناه من حيث يقابل الشجاعة التي ترجع إلى الغضبية

وعلى الخامس بأن الصعوبة الواردة في كتاب اوغسطينوس تتضمن هذه الثلاثة التي ترجع إلى القوى الشوقية وهي سوء القصد والمرض والشهوة فإن هذه الثلاثة هي التي تجعل صاحبها لا يميل بسهولة إلى الخير وأما الخطأ والألم فهما جرحان تابعان إذ إنما يتألم متألم من حيث يضعف عما يشتهي

### الفصل الرابع

في أن عدم الكيفية والنوع والترتيب هل هو معلول للخطيئة

يُنخَطَى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أنّ عدم الكيفية والنوع والترتيب ليس معلولاً للخطيئة فقد قال اوغسطينوس في كتاب طبيعة الخير ب ٣ «حيث كانت هذه الثلاثة عظيمة كان خيراً عظيم وحيث كانت حقيرة كان خيراً حقير وحيث ليست موجودة فليس خيراً» والخطيئة لا تزال خيراً الطبيعية. فهي إذن لا تُعَدُّ الكيفية والنوع والترتيب

٢ وأيضاً ليس شيءٌ علّةً لنفسه. والخطيئة هي عدم الكيفية والنوع والترتيب كما قال  
اوغسطينوس في كتاب طبيعة الخير ب ٤. فإذا ليس عدم الكيفية والنوع والترتيب معلولاً للخطيئة  
٣ وأيضاً ان للخطايا المختلفة معلولات مختلفة. والكيفية والنوع والترتيب أمور مختلفة فيظهر  
ان لها اعداداً مختلفة. فهي إذن تتعدم بخطايا مختلفة. فإذا ليس عدم الكيفية والنوع والترتيب معلولاً  
لكل خطيئة

لكن يعارض ذلك ان الخطيئة في النفس كالسقم في البدن كقوله في مز ٦ : ٣ «ارحمني يا  
رب فاني سقيم» والسقم يُعدم الكيفية والنوع والترتيب في البدن. فالخطيئة إذن تُعدم الكيفية والنوع  
والترتيب في النفس

والجواب أن يُقال إنَّ الكيفية والنوع والترتيب تلحق كل خير مخلوقٍ من حيث هو كذلك وكل  
موجود أيضاً كما مرَّ في ق ١ مب ٥ ف ٥ فان كل وجودٍ وخير يُعتبر بصورة يؤخذ بحسبها النوع  
وصورة كل شيءٍ كيف كانت جوهرية أو عرضية مقدّرة بمقدارٍ وعليه قوله في الإلهيات ك ٨ م ١٠  
«صور الأشياء بمنزلة الاعداد» ومن ثمة كان لها كيفية والكيفية تنظر إلى المقدار ثم ان كل شيءٍ  
إنما يترتب نسبةً إلى غيره بالصورة. فعلى هذا إذن تختلف درجات الكيفية والنوع والترتيب باختلاف  
الخيرات فيوجد خيرٌ يختص بجوهر الطبيعة له كفيته ونوعه وترتيبه وهذا ليس ينعدم ولا ينقص  
بالخطيئة ويوجد أيضاً خير الميل الطبيعي وله أيضاً كفيته ونوعه وترتيبه وهذا ينقص بالخطيئة كما  
مرَّ في ف ١ و ٢ لكنه ليس ينعدم رأساً ويوجد أيضاً خير الفضيلة والنعمة وله أيضاً كفيته ونوعه  
وترتيبه وهذا ينعدم رأساً بالخطيئة المميته ويوجد أيضاً خير آخر وهو الفعل المترتب وله أيضاً كفيته  
ونوعه وترتيبه والخطيئة هي بماهيتها عدم هذا الخير. وهكذا يتضح كيف ان الخطيئة هي عدم  
الكيفية والنوع والترتيب

وكيف تُعَدُّ أيضاً هذه الثلاثة أو تنقصها

وبذلك يتضح الجواب على الأول والثاني

وأجيب على الثالث بأن الكيفية والنوع والترتيب متلازمة كما يتضح مما تقدم في جرم الفصل فهي إذن تتعدم معاً وتنقص معاً

### الفصل الخامس

في أنّ الموت وسائر الآفات البدنية هل هي معلولاتٌ للخطيئة

يُنْتَخَبُ إلى الخامس بأن يقال: يظهر أنّ الموت وسائر الآفات البدنية ليست معلولات للخطيئة فمتى كانت العلة متساوية كان المعلول متساوياً. وهذه الآفات ليست متساوية في الجميع إذ هي في بعضهم أكثر مع أنّ الخطيئة الأصلية التي يظهر أنّ هذه الآفات أخص معلولاتها متساوية في الجميع كما مرّ في مب ٨٢ ف ٤. فإذن ليس الموت ونحوه من الآفات معلولات للخطيئة

٢ وأيضاً متى زالت العلة زال المعلول. وهذه الآفات لا تزول بزوال كل خطيئة بالعماد أو بالتوبة. فهي إذن ليست معلولات للخطيئة

٣ وأيضاً ان الخطيئة الفعلية أعظم جرماً من الخطيئة الأصلية. والخطيئة الفعلية لا تحدث آفة في الطبيعة فبالأولى إذن لا يحدث ذلك فيها الخطيئة الأصلية. فإذاً ليس الموت وسائر الآفات البدنية معلولات للخطيئة

لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو ٥: ١٢ «بإنسانٍ واحدٍ دخلت الخطيئة إلى هذا العالم وبالخطيئة الموت»

والجواب أن يُقال إنَّ شيئاً يكون علّةً لآخر على نحوين بالذات وبالعرض. فيكون علّةً لآخر بالذات ما يُحدِّث المعلول بقوة طبعه أو صورته فيكون المعلول إذ ذاك مقصوداً بالذات من العلة ولما كان الموت ونحوه من الآفات خارجاً عن قصد الخاطيء وضح أن الخطيئة ليست علّةً بالذات لهذه الآفات. ويكون علّةً

لآخر بالعرض ما يزيل المانع كقوله في الطبيعيات ك ٨ م ٣٢ «من قوض عموداً فإنه يحرك بالعرض الحجر الذي فوقه» وخطيئة الأب الأول علة من هذا القبيل لما يحدث في الطبيعة الإنسانية من الموت وسائر الآفات التي تشبهه من حيث قد زالت بخطيئة الأب الأول البرارة الأصلية التي لم تكن قوى النفس السافلة فقط خاضعة بها للعقل دون أدنى تشويش في نظامها بل كان الجسد كله أيضاً خاضعاً بها للنفس دون أدنى فساد كما مرّ في ق ١ م ٩٧ ف ١ ولذلك لما زالت البرارة الأصلية بخطيئة الأب الأول فكما جُرحت الطبيعة الإنسانية من جهة النفس بتشوش نظام قواها كما مرّ في ف ٣ ومب ٨٢ ف ٣ كذلك صارت فاسدة بتشوش نظام البدن . وزوال البرارة الأصلية يتضمن حقيقة العقاب كزوال النعمة أيضاً ومن ثمه كان الموت أيضاً وجميع ما يترتب على الخطيئة الأصلية من الآفات عقاباً عليها على أن هذه الآفات وان لم تكن مقصودة من الخاطيء فهي مُنزلة بعدل الله قصاصاً له

إذا أُجيب على الأول بأن تساوي العلة الذاتية يحدث معلولاً متساوياً لأنه متى زادت العلة الذاتية أو نقصت زاد المعلول أو نقص . وأما تساوي العلة المزيله المانع فليس يوجب تساوي العلوات لأنه إذا قوض إنسانٌ عمودين بقوة متساوية لا يلزم تحرك ما فوقهما من الحجارة بحركة متساوية بل إنما يتحرك حركةً أسرع ما كان منها أثقل بخاصته الطبيعية التي تُترك لشأنها عند زوال المانع وهكذا لما زالت البرارة الأصلية تُركت طبيعة الجسد الإنساني لشأنها وعلى هذا فبحسب اختلاف المزاج الطبيعي تعرض أجساد بعض آفات أكثر وأجساد بعض آفات أقل ولو كانت الخطيئة الأصلية متساوية فيهم جميعاً

وعلى الثاني بأن ما يزيل الذنب الأصلي والفعلي هو عينه يزيل أيضاً هذه الآفات كقول الرسول في رو ٨ : ١١ «يحيي أجسادكم المائتة بروحه الحال فيكم»

إلا أن كلا الأمرين يتم في الزمان الملائم بحسب ترتيب الحكمة الإلهية فقبل ان نبلغ إلى حال عدم المائتية وعدم التألم في المجد الذي في المسيح ابتداءً وبالمسيح اكتسبناه لا بد أن نفتقي أثره في آلامه وهذا يقتضي بقاء التألم زماناً في أجسادنا لنستحق عدم تألم المجد على مثال المسيح

وعلى الثالث بأنه يجوز أن نعتبر في الخطيئة الفعلية أمرين وهما جوهر الفعل وحقيقة الذنب فمن جهة جوهر الفعل يمكن للخطيئة الفعلية أن تحدث آفة جسمانية كما أن بعضاً يمرضون ويموتون من الإفراط في الأكل واما من جهة الذنب فانها تُعِدُّ النعمة التي يؤتاها الإنسان لتقويم أفعال النفس وليس لمنع الآفات البدنية كما كانت تمنعها البرارة الأصلية ولهذا كانت الخطيئة الفعلية لا تُحَدِّث هذه الآفات كالخطيئة الأصلية

### الفصل السادس

في أنَّ الموت وسائر الآفات هل هي طبيعية للإنسان

يتخطى إلى السادس بأن يقال: يظهر أنَّ الموت ونحوه من الآفات طبيعية للإنسان فإن الفاسد والغير الفاسد متغايران بالجنس كما في الإلهيات ك ١٠ م ٢٦. والإنسان ليس مغايراً بالجنس لسائر الحيوانات التي هي فاسدة بالطبع. فهو إذن فاسدٌ بالطبع

٢ وأيضاً كل مركبٍ من أجزاءٍ متضادة فهو فاسدٌ بالطبع لاشتماله في نفسه على علة فساده. والجسد الإنساني من هذا القبيل. فهو إذن فاسدٌ بالطبع

٣ وأيضاً ان الحرارة تُفني الرطوبة طبعاً. وحيوة الإنسان تُحَفِّظ بالحرارة والرطوبة. ولما كانت أفاعيل الحيوة تتم بفعل الحرارة الطبيعية كما في كتاب النفس ٢ م ٥٠ يظهر أنَّ الموت وسائر الآفات التي تشبهه طبيعية للإنسان

لكن يعارض ذلك ان كل ما هو طبيعي للإنسان فالله قد صنعه في الإنسان.

والله لم يصنع الموت كما في حك ١ فالموت إذن ليس طبيعياً للإنسان

٢ وأيضاً ما بالطبع فلا يجوز ان يقال له عقاب أو شرٌّ لأن كل شيء يلائمه ما هو طبيعي له. والموت وسائر الآفات التي تشبهه عقاب على الخطيئة الأصلية كما مرَّ في الفصل الأنف. فهي إذن ليست طبيعية للإنسان

٣ وأيضاً ان المادة تعادل الصورة وكل شيء يعادل غايته. وغاية الإنسان هي السعادة الدائمة كما مرَّ في مب ٢ ف ٧ ومب ٥ ف ٣ و ٤ وصورة الجسد الإنساني أيضاً هي النفس الناطقة وهي ليست فاسدة كما مرَّ في ق ١ مب ٧٥ ف ٦. فالجسد الإنساني إذن هو في طبعه غير فاسدٍ

والجواب أن يُقال إنَّ كل شيءٍ فاسدٍ يجوز لنا أن ننظر فيه باعتبارين أي باعتبار الطبيعة الكلية وباعتبار الطبيعة الجزئية فالطبيعة الجزئية هي القوة الخاصة الفعلية والحافظة لكل شيءٍ وباعتبارها يكون كل فسادٍ وآفةٍ منافياً للطبع كما في كتاب السماء ٢ م ٣٧ لأن هذه القوة تقصد وجود صاحبها وحفظه. والطبيعة الكلية هي القوة الفعلية الحالة في مبدأ كلي من مبادئ الطبيعة كبعض الاجرام السماوية أو من مبادئ جوهرٍ أعلى من حيث يطلق بعض على الله أيضاً اسم الطبيعة الطابعة. وهذه القوة تقصد خير الكون وحفظه وهذا يقتضي تعاقب الكون والفساد في الأشياء وبهذا الاعتبار تكون فسادات الأشياء وآفاتها طبيعية لا بحسب ميل الصورة التي هي مبدأ الوجود والكمال بل بحسب ميل المادة التي تخصص بهذه الصورة على وجه معادل بحسب توزيع الفاعل الكلي. وإذا كانت كل صورةٍ تقصد دوام الوجود ما استطاعت فليس يمكن لصورة شيءٍ فاسدٍ ان تحصل على دوام الوجود ما عدا النفس الناطقة لأنها ليست خاضعةً بوجهٍ لمادةٍ جسمانيةٍ كغيرها من الصور بل لها فعلٌ مجردٌ كما مرَّ في ق ١ مب ٧٥ ف ٢. فالإنسان إذن من جهة صورته أبعد طبعاً عن الفساد



من الأشياء الأخر الفاسدة وعلى هذا فالإنسان فاسدٌ طبعاً باعتبار طبيعة المادة في نفسها لا باعتبار طبيعة الصورة

والاعتراضات الثلاثة الأولى واردة من جهة المادة والثلاثة الثانية واردة من جهة الصورة فلا بدّ لعلها من اعتبار ان صورة الإنسان التي هي النفس الناطقة معادلة في عدم فسادها لغايتها التي هي السعادة الخالدة وأما الجسد الإنساني الذي هو فاسدٌ في طبعه فهو معادلٌ لصورته من وجه وغير معادل لها من وجهٍ ففي كل مادةٍ يجوز اعتبار حالتين احدهما ما ينتخبها الفاعل والثانية ما لا ينتخبها الفاعل ولكنها بحسب حال المادة الطبيعي كما أن الحديد ينتخب لصنع السكين مادةً صلبة ومنطوقة يمكن ترقيقها حتى تصير صالحةً للقطع والحديد باعتبار هذه الحالة مادةً معادلة للسكين واما كونه قابلاً للانكسار والصدأ فلانّه عن استعداده الطبيعي ولا ينتخبه فيه الصانع بل لو استطاع لما رضي بذلك ومن ثمه لم يكن هذا الاستعداد في المادة معادلاً لقصد الصانع ولا لقصد الصناعة. وكذلك الجسم الإنساني فانه مادة منتخبة من الطبيعة من حيث اعتدال مزاجه الذي به يقدر أن يكون آلة في غاية الملاءمة للمس وسائر القوى الحساسة والمحركة اما كونه فاسداً فهو لازمٌ عن حالة المادة وليس منتخباً من الطبيعة لأن الطبيعة لو استطاعت لانتخبت مادة غير فاسدة. غير أن الله الذي تخضع له كل طبيعة قد عوّض في تكوين الإنسان عن نقص الطبيعة وأولى جسده بموهبة البرارة الأصلية نوعاً من عدم الفساد كما مرّ في ق ١ مب ٩٧ ف ١ وبهذا الاعتبار يُقال إنّ الله لم يصنع الموت وان الموت عقابٌ على الخطيئة

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات



## المبحث السادس والثمانون في دنس الخطيئة - وفيه فصلان

ثم ينبغي النظر في دنس الخطيئة ومدار البحث في ذلك على مسألتين . ١ في دنس النفس هل هو معلول للخطيئة . ٢ في انه هل يبقى في النفس بعد فعل الخطيئة

### الفصل الأول

في أنّ الخطيئة هل تدنس النفس

يُتَخَطَّى إلى الأول بأن يقال: يظهر أنّ الخطيئة لا تدنس النفس لأن الطبيعة العالية لا يمكن أن تتدنس بمماسة الطبيعة السافلة ولذلك لا يتدنس شعاع الشمس بمس الاجرام القذرة كما قال اوغسطينوس في رده على البدع الخمس ب ٥ . والنفس الإنسانية أعلى كثيراً في طبعها من الأشياء المتغيرة التي تلتفت إليها حين تخطأ. فهي إذن لا تتدنس بها حين تخطأ

٢ وأيضاً ان محل الخطيئة الأصيل هو الإرادة كما مرّ في مب ٧٤ ف ١ و ٢ . ومحل الإرادة العقل كما في كتاب النفس ٣ م ٤٢ . والعقل لا يتدنس بملاحظة شيء أياً كان بل بالحري يستكمل بها . فكذا الإرادة أيضاً لا تتدنس بالخطيئة

٣ وأيضاً لو كانت الخطيئة تُحدِث دنساً فاما أن يكون هذا الدنس شيئاً وجودياً أو عدماً بحتاً فإذا كان شيئاً وجودياً لم يكن الا حالاً أو ملكةً إذ ليس يحصل عن الفعل أمرٌ آخر في ما يظهر وهو ليس حالاً ولا ملكة لجواز بقائه مع زوال الحال والملكة كما يظهر في من يقترف مميتةً بالتبذير ثم ينتقل بعد ذلك إلى ملكة البخل مقترفاً مميتةً أخرى . فالدنس إذن لا يدل على شيء وجودي في النفس . وهو أيضاً ليس عدماً بحتاً لأن جميع الخطايا مشتركة في جهة الاعراض وعدم النعمة فكان يلزم ان يكون لجميع الخطايا دنس واحد . فإذا ليس

## الذنس معلولاً للخطيئة

لكن يعارض ذلك قوله في سي ٤٧ : ٢٢ لسليمان «جعلت دنساً في مجدك» وقوله في افس ٥ : ٢٧ «ليهدىها لنفسه كنيستاً مجيدةً لا دنس فيها ولا غضن» والكلام في الموضوعين على دنس الخطيئة فإذا ليس دنس الخطيئة معلولاً للخطيئة

والجواب أن يُقال إنَّ الذنس توصف به حقيقةً الجسمانيات وذلك متى فقد جسمٌ تقيٌّ لامعٌ نقاوته ولمعانه بمس جسم آخر كالثوب والذهب والفضة أو نحو ذلك اما لروحانيات فتوصف به على وجه التشبيه بالجسمانيات. وللنفس الإنسانية نقاوةٌ ولمعان من وجهين أولاً من جهة اشراق نور العقل الطبيعي الذي به تهتدي في أفعالها وثانياً من جهة إشراق النور الإلهي أي نور الحكمة والنعمة الذي به أيضاً يستكمل الإنسان ليفعل الأفعال الحسنة واللائقة ومتى تعلقت النفس ببعض الأمور بالمحبة كان لها ذلك التعلق بمنزلة اللمس ومتى خطئت التصقت ببعض الأمور على وجهٍ ينافي نور العقل والشريعة الإلهية كما يظهر مما مرَّ في مب ٧١ ف ٦. ومن ثمه كان الضرر الناشئ لنقاوة النفس عن هذه المماساة يقال له دنس مجازاً

إذاً أُجيب على الأول بأن النفس لا تتدنس من الأشياء السافلة بقوتها أي بفعلها في النفس بل بعكس ذلك تدنس ذاتها بفعل نفسها بالتصاقها بتلك السافلات على وجهٍ ينافي نور العقل والشريعة الإلهية

وعلى الثاني بأن فعل العقل يستكمل بحصول الأشياء المعقولة فيه على حسب حاله فالعقل إذن لا يتدنس بها بل بالحري يستكمل بها. وأما فعل الإرادة فقائم بالحركة إلى تلك الأشياء بحيث ان المحبة تقرن النفس بالشيء المحبوب ومن ذلك تتدنس النفس متى كان اتصالها على خلاف الوجه الذي ينبغي كقوله في هوشع ٩ : ١٠ «صاروا أرجاساً كالأشياء التي أحبوها»

وعلى الثالث بأن الدنس ليس في النفس شيئاً وجودياً ولا عدماً مطلقاً بل يراد به عدم نقاوة النفس بالنسبة إلى علته التي هي الخطيئة ولهذا كانت الخطايا المختلفة تحدث أدناساً مختلفة فهو كالظل الذي هو عدم النور الحاصل عن اعتراض بعض الأجسام وهو يختلف باختلاف الأجسام المعترضة

### الفصل الثاني

في أنّ الدنس هل يبقى في النفس بعد فعل الخطيئة

يُنخِطَى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أنّ الدنس ليس يبقى في النفس بعد فعل الخطيئة إذ ليس يبقى في النفس بعد الفعل سوى الملكة أو الحال كما مرّ في الفصل الآنف. فالدنس إذن ليس يبقى في النفس بعد فعل الخطيئة

٢ وأيضاً ان نسبة الدنس إلى الخطيئة كنسبة الظل إلى الجسم كما تقدم في الفصل السابق. والظل لا يبقى بعد زوال الجسم. فإذا كذلك الدنس لا يبقى بعد انقضاء فعل الخطيئة

٣ وأيضاً كل معلولٍ فإنه يتوقف على علته. وعلة الدنس هي فعل الخطيئة فإذا متى زال فعل الخطيئة لا يبقى الدنس في النفس

لكن يعارض ذلك قوله في يوشع ٢٢: ١٧ «أقليلٌ لكن اثم فغور الذي لا يزال رجسه باقياً فيكم إلى اليوم»

والجواب أن يُقال إنّ دنس الخطيئة يبقى في النفس حتى بعد انقضاء فعل الخطيئة وتحقيقه ان الدنس يدل على عدم النقاوة بسبب الاعراض عن نور العقل أو الشريعة الإلهية فما دام الإنسان باقياً بمعزلٍ عن هذا النور يبقى فيه دنس الخطيئة ولكنه بعد أن يعود بالنعمة إلى النور الإلهي أو إلى نور العقل يزول الدنس. على أن الإنسان وان زال فعل الخطيئة الذي به اعرض عن نور العقل أو الشريعة الإلهية ليس يعود إلى ما كان عليه بل لا بد لذلك

من حركة في الإرادة مضادة للحركة الأولى كما أن من يتباعد عن آخر بحركة لا يدنو إليه حالاً بانقطاع الحركة بل لا بد أن يدنو إليه عائداً نحوه بحركة مضادة  
إذاً أجيب على الأول بأنه ليس يبقى في النفس شيءٌ وجودي بعد فعل الخطيئة سوى الحال أو الملكة إلا انه يبقى فيها شيءٌ عديمي وهو عدم الاتصال بالنور الإلهي  
وعلى الثاني بأنه متى زال مانع الجسم يبقى الجسم الشفاف بنفس ما كان من القرب والنسبة إلى الجسم المنير ولذلك يزول الظل حالاً وأما متى زال فعل الخطيئة فلا تبقى النفس على نفس النسبة إلى الله فليس حكمهما واحداً  
وعلى الثالث بان الخطيئة تُحدث بعداً عن الله يلزم عنه نقص النقاوة كما تُحدث الحركة المكانية البعد المكاني فكما أن البعد المكاني لا يزول بانقطاع الحركة كذلك لا يزول الدنس بانقطاع فعل الخطيئة



## المبحث السابع والثمانون

### في استحقاق العقاب - وفيه ثمانية فصول

ثم ينبغي النظر في استحقاق العقاب وأولاً في الاستحقاق وثانياً في الخطيئة المميتة والعرضية اللتين تتمايزان بحسب الاستحقاق . أما الأول فالبحث فيه يدور على ثمانين مسائل . ١ في أن استحقاق العقاب هل هو معلول الخطيئة . ٢ هل يجوز أن يكون بعض الخطايا عقاباً لبعض . ٣ هل توجب خطيئة عقاباً أبدياً . ٤ هل توجب عقاباً غير متناهٍ في الكمية . ٥ هل توجب كل خطيئة عقاباً أبدياً وغير متناهٍ . ٦ هل يمكن بقاء استحقاق العقاب بعد الخطيئة . ٧ في أن العقاب هل يُنزل دائماً لأجل خطيئة ما . ٨ هل يؤخذ واحدٌ بخطيئة آخر

## الفصل الأول

في أن استحقاق العقاب هل هو معلول الخطيئة

يتخطى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن استحقاق العقاب ليس معلولاً للخطيئة

لأن ما كانت نسبته إلى شيء عرضية فليس في ما يظهر معلولاً خاصاً له. ونسبة استحقاق العقاب إلى الخطيئة عرضية لكونه غير مقصودٍ من الخاطئ. فإذاً ليس استحقاق العقاب معلولاً للخطيئة ٢ وأيضاً ليس الشر علةً للخير. والعقاب خيرٌ لكونه عدلاً ومنزلاً من الله. فهو إذن ليس معلولاً للخطيئة التي هي شرٌّ

٣ وأيضاً قال اوغسطينوس في اعترافاته ك ١ ب ١٢ «كل قلبٍ غير منتظمٍ فهو عقاب لنفسه» والعقاب لا يوجب عقاباً آخر ولا لتسلسل. فالخطيئة إذن لا توجب العقاب لكن يعارض ذلك قوله في رو ٢: ٩ «الشدة والضيق على نفس كل إنسان يصنع السوء» وفعل السوء هو الخطأ. فالخطيئة إذن توجب العقاب المعبر عنه بالشدة والضيق

والجواب أن يُقال إنَّ الأشياء الإنسانية تحاكي الأشياء الطبيعية في أنَّ ما ينهض ضد آخر يصيبه منه مضرّة فانا نجد في الأشياء الطبيعية ان أحد الضدين يزداد فعله شدة عند طروء الضد الآخر ومن ثمة كان الماء المتسخن أشدّ تجمداً كما في كتاب الآثار الجوية ١ ب ١٢ وكذا الناس فانا نجد فيهم ميلاً طبيعياً إلى أن يقهر أحدهم من ينهض ضده. ولا يخفى أن الأشياء المندرجة تحت نظام هي على نحوٍ ما واحدٌ بالنسبة إلى مبدأ النظام فكل ما ينهض ضد نظام يلزم أن يُقَمَّع من ذلك النظام أو من وليّه. ولما كانت الخطيئة فعلاً غير منتظمٍ كان من الواضح ان كان من يخطأ يخالف في فعله نظاماً فيلزم أن يقمّع من ذلك النظام وهذا القمع هو العقاب . إذا تقرر ذلك فالإنسان يمكن معاقبته بأنواع ثلاثة من العقاب بحسب النظامات الثلاثة التي تخضع لها الإرادة الإنسانية فان الطبيعة الإنسانية تخضع أولاً لنظام عقل صاحبها وثانياً لنظام إنسان أجنبي مدبر تديراً

روحياً أو زمنياً سياسياً أو اقتصادياً وثالثاً لنظام السياسة الإلهية الكلي وكل واحدٍ من هذه النظم الثلاث يفسد بالخطيئة لأن الذي يخطأ يفعل ضد العقل وضد الشريعة الإنسانية وضد الشريعة الإلهية فينالهُ إذن ثلاث عقوبات الأولى من نفسه وهي نخس الضمير والثانية من الإنسان والثالثة من الله إذا أُجيب على الأول بأن العقاب يلحق الخطيئة من حيث هي شرٌّ باعتبار ما فيها من فساد النظام وعليه فكما ان الشر يوجد في فعل الخاطئ بالعرض غير مقصودٍ منه كذلك يوجد فيه استحقاق العقاب أيضاً

وعلى الثاني بأن العقاب يمكن أن يكون مُنزَلاً عدلاً من الله ومن الإنسان فلا يكون في نفسه معلولاً للخطيئة قصداً بل بطريق التهيئة فقط. والخطيئة جعلت الإنسان مستوجب العقاب وهذا شرٌّ فقد قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ «ان نزول العقاب ليس شرّاً بل الشر استحقاق العقاب» ومن ثمه جُعِل استحقاق العقاب معلولاً للخطيئة قصداً

وعلى الثالث بأن ذلك العقاب الذي ينال القلب الغير المنتظم إنما هو ناشئٌ عن الخطيئة من حيث تُفسد نظام العقل وإنما يستوجب الخاطئ عقاباً آخر من حيث يفسد نظام الشريعة الإلهية أو الإنسانية

## الفصلُ الثاني

هل يجوز أن يكون بعض الخطايا عقاباً لبعض

يُنخَطَى إلى الثاني بأن يقال: يظهر انه يمتنع ان يكون بعض الخطايا عقاباً لبعض إذ إنما يُجعل العقاب ليرجع الناس به إلى خير الفضيلة كما يظهر من قول الفيلسوف في الخلقيات ك ١٠ في الباب الأخير. والخطيئة لا يرجع بها الإنسان إلى خير الفضيلة بل إلى مقابله. فإذاً ليس بعض الخطايا عقاباً لبعض

٢ وأيضاً ان العقاب العدل صادرٌ عن الله كما يظهر من قول اوغسطينوس

في كتاب ٨٣ مب ٨٢. والخطيئة ليست صادرة عن الله وهي منافية للعدالة فيمتنع إذن أن يكون بعض الخطايا عقاباً لبعضٍ

٣ وأيضاً من حقيقة العقاب أن يكون ضدَّ الإرادة. والخطيئة تصدر عن الإرادة كما يظهر مما مرَّ في مب ٧٤. فيمتنع إذن أن يكون بعض الخطايا عقاباً لبعض

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في كلامه على حز ان بعض الخطايا عقابٌ لبعضٍ

والجواب أن يُقال إنَّ كلامنا على الخطيئة يجوز أن يكون على نحوين بالذات وبالعرض أما بالذات فلا يجوز بوجهٍ من الوجوه أن يكون بعض الخطايا عقاباً لبعضٍ فان الخطيئة تعتبر بالذات بحسب صدورها عن الإرادة إذ بهذا الاعتبار تتضمن حقيقة الذنب ومن حقيقة العقاب أن يكون ضد الإرادة كما أسلفنا في ق ١ مب ٤٨ ف ٥ فواضحٌ إذن انه لا يجوز بوجهٍ من الوجوه أن يكون بعض الخطايا بالذات عقاباً لبعضٍ . وأما بالعرض فيجوز أن يكون بعض الخطايا عقاباً لبعضٍ من ثلاثة أوجهٍ أولاً من جهة العلة التي هي إزالة المانع فان الانفعالات ووساوس الشيطان ونحوها عللٌ باعثة على الخطيئة وهي يمنع منها مدد النعمة الإلهية التي تُفقد بالخطيئة وإذ كان فقد النعمة هذا عقاباً وصادراً عن الله كما مرَّ في مب ٧٩ ف ٣ يلزم ان الخطيئة التي تتبعه أيضاً يقال لها عقابٌ بالعرض وعلى هذا المعنى يُحمل قول الرسول في رو ١ : ٢٤ «لذلك اسلمهم الله في شهوات قلوبهم» التي هي انفعالات النفس أي لأن الناس إذا خُذلوا من النعمة الإلهية تغلبت عليهم الانفعالات. وبهذا الوجه تجعل الخطيئة دائماً عقاباً على خطيئة سابقة وثانياً من جهة جوهر الفعل الذي يُحدث الغمَّ سواءً كان فعلاً باطناً كما يظهر في الغضب والحسد ام فعلاً ظاهراً كما يظهر في ما إذا سيم الإنسان عيأً شديداً



أو ضرراً في سبيل قضاء فعل الخطيئة كقوله في حك ٥ : ٧ «أعيباً في سبيل الاثم». وثالثاً من جهة المعلول أي بأن تجعل الخطيئة عقاباً باعتبار المعلول اللازم عنها والخطيئة بهذين الوجهين ليست عقاباً لخطيئة سابقة فقط بل عقاباً لنفسها أيضاً

إذا أُجيب على الأول بأن هذا الوجه أيضاً من معاقبة الله للناس وهو سماحه تعالى بأن ينهمكوا في بعض الخطايا يقصد به خير الفضيلة وقد يُقصد به أحياناً خير الخطأ أنفسهم من حيث يصيرون بالخطيئة أكثر تواضعاً وأشد احتراساً على انه يُقصد به دائماً فائدة الأغيار الذين متى رأوا بعض الناس يتهورون في الخطايا متقللين من خطيئة إلى أخرى يزداد خوفهم من الخطأ. وأما الوجهان الآخران فواضح ان العقاب فيهما غاية الفائدة والاصلاح لأن معاناة الإنسان التعب والضرر في الخطأ من شأنها ان تصرف الناس عن الخطيئة

وعلى الثاني بأن ذلك الاعتراض وارد على الخطيئة بالذات وبمثل ذلك يجاب على الثالث

### الفصل الثالث

هل يوجب بعض الخطايا عقاباً أبدياً

يتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أنّ ليس شيء من الخطايا يوجب عقاباً أبدياً فان العقاب العدل يعادل الذنب إذ العدالة هي المساواة وعليه قوله في اش ٢٧ : ٨ «سيجري عليها الحكم متى خُذلت مقداراً بمقدار» والخطيئة فهي إذن لا توجب عقاباً أبدياً

٢ وأيضاً ان العقاب نوع من الدواء كما في الخليقات ك ٢ ب ٣. وليس يجب أن يكون شيء من الأدوية غير متناهٍ إذ يُقصد به غايةً وما يُقصد به غايةً فليس غير متناهٍ كما قال الفيلسوف في السياسة ك ١ ب ٦. فإذاً ليس يجب أن يكون شيء من

## العقوبات غير متناهٍ

٣ وأيضاً ليس أحدٌ يفعل شيئاً دائماً ما لم يلذ له لذاته. والله لا يلذ له هلاك الناس كما في حك ١: ١٣. فهو إذن لا يعاقب الناس بعقابٍ أبديٍّ

٤ وأيضاً ليس شيءٌ بالعرض غير متناهٍ. والعقاب يحصل بالعرض إذ ليس موافقاً لطبيعة المنزل به فيمتنع إذن دوامه إلى غير نهاية

لكن يعارض ذلك قوله في متى ٢٥: ٤٦ «يذهب هؤلاء إلى العذاب الأبدي» وقوله في مر ٣: ٢٩ «أما من جَدَّف على الروح القدس فلا مغفرة له إلى الأبد ولكنه مجرَّم بخطيئةٍ أبدية»

والجواب أن يُقال إنَّ الخطيئة إنما توجب العقاب من حيث تُفسد نظاماً ما كما مرَّ في ف ١ والمعلول يبقى ببقاءٍ علته فما دام فساد النظام باقياً وجب ان يبقى استحقاق العقاب والنظام يفسد أحياناً على وجهٍ يمكن معه إصلاحه وأحياناً على وجهٍ يتعذر معه إصلاحه فان النقص الذي يُفقد به المبدأ لا يقبل الإصلاح اما إذا سلم المبدأ فيمكن بقوته إصلاح النقص كما أنه إذا فسد المبدأ البصري لا يمكن إصلاح البصر إلا بالقوة الإلهية فقط أما إذا طرأ على البصر بعض الموانع مع سلامة مبدئه فيمكن إصلاحه بالطبيعة أو بالصناعة. ولكل نظامٍ مبدأً به يُدخَل تحت ذلك النظام فإذا فسد مبدأ النظام الذي به تخضع إرادة الإنسان لله كان هذا الفساد في نفسه لا يقبل الإصلاح وان أمكن إصلاحه بالقدرة الإلهية. ومبدأ هذا النظام هو الغاية القصوى التي يلزمها الإنسان بالمحبة ولهذا فجميع الخطايا التي تصرف عن الله بازلتها المحبة توجب في نفسه العقاب الأبدي

إذا أُجيب على الأول بأن العقاب يعادل الخطيئة شدةً في الشرع الإلهي والإنساني كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ٢١ ب ١١ وليس يُقتضى في شرعٍ أن يكون العقاب معادلاً للذنب في المدة فليس عقاب الفسق أو القتل

يكون مدة دقيقة من الزمان بسبب اقترافه في دقيقة بل قد يعاقب عليه أحياناً بالسجن الدائم أو النفي الدائم وأحياناً بالموت أيضاً وهو لا يُعتبر فيه الوقت المقتضى لانفاذه بل إنما يُعتبر فيه بالأحرى انتزاعه أبداً من مجتمع الأحياء فهو يصوّر بحسب حالته أبدية العقاب المنزّل من الله. ومن العدل أن من يخطأ في أبدية إلى الله يُعاقب في أبدية الله كما قال غريغوريوس في أدبياته ك ٣٤ ب ١٩ والمراد بخطأ الخاطئ في أبدية ليس دوام فعله الباقي مدة حياته فقط بل انه بمجرد جعله غايته في الخطيئة يريد أن يخطأ إلى الأبد وعليه قول غريغوريوس في الموضوع المتقدم «يود الأئمة لو يعيشون إلى غير نهاية ليستمروا في آثامهم إلى غير نهاية»

وعلى الثاني بأن العقاب الذي توجبه الشرائع الإنسانية أيضاً ليس دائماً دواءً لمن يناله بل لغيره فقط كما إذا عَلِقَ اللص فان ذلك ليس لقصد اصلاحه بل عبرة لغيره فيجتنبوا الخطاء خشية العقاب في الأقل وعليه قوله في ام ١٩ : ٢٥ «بضرب الساخر يزداد الغرُ حكمةً» فكذاك أيضاً العقوبات الأبدية المنزلة من الله بالاثمة هي أدوية لمن يعتبر بها فيجتنب الخطايا كقوله في مز ٥٩ : ٦ «جعلت لمتقيك راية ليهربوا من وجه القوس لكي يخلص او دأؤك»

وعلى الثالث بأن الله لا يلذ له العقاب لذاته بل بالنسبة إلى عدله الذي يقتضيه

وعلى الرابع بأن العقاب وان كان له إلى الطبيعة نسبة عرضية إلا أن له نسبة ذاتية إلى عدم النظام وإلى عدل الله ولذلك ما دام عدم النظام يبقى العقاب دائماً

### الفصل الرابع

في أنّ الخطيئة هل تستوجب عقاباً غير متناهٍ في الكمية

يتخطى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أنّ الخطيئة تستوجب عقاباً غير متناهٍ في الكمية ففي ار ١٠ : ٢٤ «أدبني يا رب ولكن بانصافٍ لا بغضبك لئلا تلاشيني» وغضب الرب يُطلق مجازاً على انتقام العدل الإلهي والملاشاة عقاب غير متناهٍ

كما أن الابداع من العدم من شأن القدرة الغير المتناهية. فالانتقام الإلهي إذن يقتضي أن تُعاقب الخطيئة عقاباً غير متناهٍ في الكمية

٢ وأيضاً ان كمية العقاب تحاذي مقدار الذنب كقوله في تث ٢٥: ٢ «ويكون الجلد أيضاً على قدر الذنب» والخطيئة يجرم بها إلى الله غير متناهية فإنه كلما كان الشخص الذي يُخطأ في حقه أعظم كانت الخطيئة أثقل كما أن ضرب الأمير خطيئة أثقل من ضرب الإنسان البسيط. وعظمة الله غير متناهية. فإذا الخطيئة التي يُجرّم بها إلى الله تستوجب عقاباً غير متناهٍ

٣ وأيضاً ان الغير المتناهي على ضربين غير متناهٍ في المدة وغير متناهٍ في العدة أي في الكمية. ويوجد عقابٌ غير متناهٍ في المدة. فكذا إذن يوجد عقابٌ غير متناهٍ في العدة

لكن يعارض ذلك ان هذا يستلزم التساوي في عقوبات خطايا جميع الناس لأن الغير المتناهيات لا تتفاوت في عدم التناهي

والجواب أن يُقال إنَّ العقاب يعادل الخطيئة وهي تتضمن أمرين احدهما الاعراض عن الخير الباقي الذي هو غير متناهٍ فتكون الخطيئة من هذه الجهة غير متناهية. والثاني الاقبال بغير ترتيب على الخير الفاني والخطيئة من هذه الجهة متناهية أولاً لأن الخير الفاني متناهٍ وثانياً لأن هذا الاقبال متناهٍ لامتناع كون أفعال الخليفة غير متناهية. فإذاً من جهة الاعراض يحاذي الخطيئة عقاب الهلاك الذي هو أيضاً غير متناهٍ لأنه فقد الخير الغير المتناهي وهو الله ومن جهة الاقبال الغير المرتب يحاذيها عقاب الحس الذي هو أيضاً متناهٍ

إذاً أجيب على الأول بأن ملاحظة الخاطئ بالكلية لا تليق بالعدل الإلهي لأنها تنافي دوام العقاب الذي يقتضيه العدل الإلهي كما تقدم في الفصل الأنف لكنها تطلق على فقد الخيرات الروحية كقوله في ١ كور ١٣: ٢ «ان لم تكن فيَّ

محبة فلست بشيء»

وعلى الثاني بأن ذلك الاعتراض يرد على الخطيئة من جهة الإعراض إذ من هذه الجهة يُجرم الإنسان إلى الله

وعلى الثالث بأن مدة العقاب تحاذي مدة الذنب لا من جهة الفعل بل من جهة الدنس الذي يبقى ببقائه استحقاق العقاب. والذنب الذي يمتنع اصلاحه من شأنه أن يبقى أبداً ولذلك يستوجب العقاب الأبدي. وهو ليس غير متناهٍ من جهة الاقبال فلا يستوجب من هذه الجهة عقاباً غير متناهٍ في الكمية

### الفصل الخامس

هل توجب كل خطيئة عقاباً أبدياً

يُنخِطُ إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن كل خطيئة توجب عقاباً أبدياً فان العقاب معادل للذنب كما مرَّ في الفصل الآنف. وبين العقاب الأبدي والعقاب الزمني فرق غير متناهٍ وليس بين خطيئة وأخرى فرق غير متناهٍ إذ كل خطيئة فعلٌ إنساني ويمتنع أن يكون الفعل الإنساني غير متناهٍ. فإذا كان بعض الخطايا يستوجب عقاباً أبدياً كما تقدم في ف ٣ يظهر أن ليس شيءٌ منها يستوجب عقاباً زمنياً فقط

٢ وأيضاً أن الخطيئة الأصلية هي أصغر الخطايا فقد قال اوغسطينوس في انكيريديون ب ٩٣ «ان عقاب من يُعاقب على الخطيئة الأصلية وحدها خفيفٌ جداً. والخطيئة الأصلية تستوجب العقاب الدائم فان الأطفال الذين يموتون في حال الخطيئة الأصلية دون عماد لن يعاينوا أبداً ملكوت الله كما يظهر من قوله تعالى في يو ٣: ٣ «ان لم يولد أحدٌ ثانية فلا يقدر أن يعاين ملكوت الله» فأولى إذن أن يكون عقاباً سائر الخطايا الآخر أبدياً

٣ وأيضاً ان الخطيئة لا تستوجب عقاب أعظم بانضمامها إلى خطيئة أخرى

إذ لكل منهما عقابٌ مرسوم من العدل الإلهي. والخطيئة العرضية تستوجب عقاباً أبدياً إذا ضُمَّت إلى خطيئة مميتة في بعض الهالكين إذ ليس في جهنم مغفرة فهي إذن تستوجب بالإطلاق عقاباً أبدياً. فلا تستوجب إذن خطيئة عقاباً زمنياً

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في محاك ٤ ب ٣٩ ان بعض الصغائر تغتفر بعد هذه الحيوة فإذا لا تستوجب جميع الخطايا عقاباً أبدياً

والجواب أن يقال قد مرَّ في ف ٣ ان الخطيئة توجب العقاب الأبدي من حيث تنافي نظام العدل الإلهي على وجه لا يقبل الاصلاح أي بمضادتها لمبدأ النظام الذي هو الغاية القصوى ولا يخفى ان بعض الخطايا يحصل فيها فساد الترتيب لا بما ينافي الغاية القصوى بل بالنسبة إلى ما يؤدي إلى الغاية فقط من حيث يوجّه إليه النظر على وجه أكثر أو أقل ملاءمة دون قدح في اعتبار الغاية القصوى كما إذا اشتد ولوع إنسان بشيءٍ زمني لكن دون أن يؤثر لأجله إهانة الله بفعل ما ينافي أمره فمثل هذه الخطايا لا تستوجب عقاباً أبدياً بل عقاباً زمنياً

إذا أُجيب على الأول بأن الخطايا ليس بينها فرق غير متناهٍ من جهة الاقبال على الخير المتغير القائم به جوهر الفعل لكن بينها فرقاً غير متناهٍ من جهة الاعراض لأن بعض الخطايا تُقْتَرَف بالاعراض عن الغاية القصوى وبعضها تقترف بفساد الترتيب في ما يؤدي إلى الغاية. وبين الغاية القصوى وما يؤدي إلى الغاية فرقٌ غير متناهٍ

وعلى الثاني بأن الخطيئة الأصلية لا تستوجب العقاب الأبدي باعتبار جسامتها بل باعتبار حال محلها وهو الإنسان المعرّي من النعمة التي بها وحدها يُتْرَك العقاب

وكذا يجاب على الثالث من جهة الخطيئة العرضية فان أبدية العقاب لا تؤازي مقدار الذنب بل عدم اغتفاره كما مرَّ في ف ٣

## الفصل السادس

في أن استحقاق العقاب هل يبقى بعد الخطيئة

يُنخِطُ إلى السادس بأن يقال: يظهر أن استحقاق العقاب لا يبقى بعد الخطيئة لأن المعلول يزول بزوال العلة. والخطيئة علة لاستحقاق العقاب. فهو إذن يزول بزوال الخطيئة

٢ وأيضاً ان الخطيئة تزول برجوع الإنسان إلى الفضيلة. والفضيل لا يستوجب عقاباً بل ثواباً. فإذا متى زالت الخطيئة لا يبقى استحقاق العقاب

٣ وأيضاً ان العقاب دواءً كما في الخليقات ك ٢ ب ٣. وبعد ان يشفى المريض من المرض لا يستعمل الدواء. فإذا متى زالت الخطيئة لا يبقى دين العقاب

لكن يعارض ذلك قوله في ٢ ملوك ١٢: ١٣ و ١٤ «قال داود لناتان قد خطئْتُ إلى الرب. فقال ناتان لداود ان الرب أيضاً قد نقل خطيئتك عنك فلا تموت أنت. غير أنه من أجل انك جعلت أعداء الرب يجدفون على اسمه فالابن الذي يولد لك يموت». فالخاطيء إذن يُعاقب من الله حتى بعد أن تُغفر له خطيئته وهكذا فاستحقاق العقاب يبقى مع زوال الخطيئة

والجواب أن يُقال إنَّ الخطيئة يجوز أن يُعتبر فيها أمران فعل الذنب والذنس التابع له. وواضح انه متى انقضى فعل الخطيئة يبقى استحقاق العقاب في جميع الخطايا الفعلية لأن فعل الخطيئة يوجب العقاب على الإنسان من حيث يتعدى ترتيب العدل الإلهي الذي لا يرجع إليه إلا بسومه عقاباً تحصل به موازنة العدالة فمن اتبع هوى إرادته بأكثر مما ينبغي ففعل ما يناهض أمر الله يسام طوعاً أو كرهاً شيئاً على خلاف إرادته وهذا يجري أيضاً في ما ينال الناس من الإهانات حتى تحصل باحتمال العقاب موازنة العدالة وبذلك يتضح ان دين العقاب يبقى بعد انقضاء فعل الخطيئة أو الالهانة. أما إذا كان كلامنا على زوال الخطيئة باعتبار

دنسها فواضح أن دنس الخطيئة لا يمكن زواله ما لم تتصل النفس بالله الذي بابتعادها عنه فقدت نقاوتها أي تدنست كما مرّ في المبحث الآنف ف ١ وإنما يتصل الإنسان بالله بالإرادة وعليه فلا يمكن أن يبرأ الإنسان من دنس الخطيئة ما لم تعنُ إرادته لترتيب العدل الإلهي أما بأن يعاقب نفسه طوعاً تكفيراً عن الذنب الذي فرط منه أو يحتمل صابراً ما يعاقبه به الله فإن العقاب في كلا الوجهين يتضمن حقيقة التكفير . والعقاب التكفيري يخفض شيئاً من حقيقة العقاب لأن من حقيقة العقاب ان يكون ضد الإرادة والعقاب التكفيري وان كان في مطلق اعتباره ضد الإرادة الا انه حينئذٍ وبهذا الاعتبار الخاص إراديّ فهو إذن إراديّ بالإطلاق وغير إرادي من وجه كما يتضح مما أسلفناه في مب ٦ ف ٦ عند كلامنا على الإرادي وغير الإرادي . فالحق إذن انه متى زال دنس الذنب يمكن أن يبقى استحقاق العقاب التكفيري لا مطلق العقاب

إذاً أجب على الأول بأنه كما أن دنس الخطيئة يبقى بعد زوال فعلها على ما مرّ في المبحث الآنف ف ٢ كذلك يجوز أن يبقى بعد زواله استحقاق العقاب أما بعد زوال الدنس فلا يبقى استحقاق العقاب بالمعنى الأول كما تقدم قريباً

وعلى الثاني بأن الفضيل لا يستوجب مطلق العقاب لكن يجوز أن يستوجب العقاب التكفيري لأن الفضيلة أيضاً تقتضي أن يكفر عما أهان به الله أو الإنسان

وعلى الثالث بأن زوال الدنس يبرأ به جرح الخطيئة من جهة الإرادة لكنه لا يزال العقاب مقتضى لبراء سائر القوى النفسانية التي قد فسد ترتيبها بالخطيئة السابقة فيجب أن تعالج باضدادها وهو يُقتضى أيضاً لإعادة موازنة العدالة وإزالة معثرة الغير متى يزول بالعقاب ما حصل بالذنب من المعثرة كما يتضح من مثل داود المُرود في المعارضة



## الفصل السابع

هل يكون كل عقاب لأجل ذنب ما

يُنْتَخَطَى إلى السابع بأن يقال: يظهر أن ليس كل عقابٍ لأجل ذنبٍ ما ففي يو ٩: ٣ عن الأكمه منذ مولده «لا هذا خطي ولا أبواه حتى وُلِدَ أعمى» وكذلك نجد كثيراً من الأطفال حتى المعمودين ينالهم عقوبات شديدة كالحمى وتعذيب الشياطين وأمور أخرى كثيرة تشبه ذلك مع أنهم بعد العماد براءً من الخطيئة وليسوا قبل العماد أخطأ من غيرهم من الأطفال الذين لا تتألم هذه العقوبات. فإذاً ليس كل عقابٍ لأجل الخطيئة

٢ وأيضاً يظهر أن سعادة الخطاة ومعاقبة بعض الأبرياء في حكمٍ واحدٍ. وكثيراً ما نجد كلا الأمرين في الأحوال الإنسانية فقد قيل عن الخطاة في مز ٧٢: ٥ «ليسوا في ضررٍ كالناس ولا يصابون مع البشر» وفي أيوب ٢١: ٧ «المنافقون يحيون ويرتفع شأنهم ويحصل لهم الاقتدار بالغنى» وفي حقوق ١: ١٣ لِمَ تنتظر إلى الساخرين ولِمَ تصمت عندما يدوس المنافق من هو أبرُّ منه» فإذاً ليس يُنزل كل عقابٍ لأجل الذنب

٣ وأيضاً في ١ بط ٢: ٢٢ عن المسيح انه «لم يصنع خطيئةً ولم يوجد في فمه مكرٌ» ومع ذلك فقد ذُكر هناك أيضاً في عد ٢١ انه «انه تألم لأجلنا» فإذاً ليس ينزل الله العقاب دائماً لأجل الذنب

لكن يعارض ذلك قوله في أيوب ٤ «هل هلك أحدٌ وهو زكيٌّ وأين دُمرَ أهل الاستقامة بل رأيت ان الذين يفعلون الاثم يهلكون بنفخة الله» وقول اوغسطينوس في كتاب الرجوع ١ ب ٩ «كل عقاب فهو عدل ويُنزل لأجل خطيئة»

والجواب أن يقال يجوز اعتبار العقاب على نحوين أي مطلقاً ومن حيث هو تكفيرٌ كما مرَّ في الفصل الأنف فالعقاب التكفيري إراديٌّ باعتبار ما ولما

كان الذين يختلفون في استحقاق العقاب يتحدثون في الإرادة بوحدة المحبة كان يحدث أحياناً ان من لم يخطأ يتحمل اختياراً العقاب لأجل غيره كما قد نجد أيضاً في الأحوال الإنسانية ان بعض الناس يحيل على نفسه دين غيره . أما إذا أردنا العقاب مطلقاً من حيث يتضمن حقيقة العقاب فهو يُنظر فيه دائماً إلى ذنب من ينزل به إلا انه قد يُنظر فيه أحياناً إلى الذنب الفعلي كما إذا عوقب انسان من الله أو من الإنسان على خطيئة اقترفها وقد يُنظر فيه إلى الذنب الأصلي وهذا اما أصالة أو تبعاً فعقاب الخطيئة الأصلية بالأصالة هو أن تُترك الطبيعة الإنسانية وشأنها دون مدد البرارة الأصلية وهذا يتبعه جميع العقوبات التي تنال الناس من فساد الطبيعة

لكن لا بد أن يُعلم انه قد يظهر أحياناً أن شيئاً عقاب مع انه بالإطلاق لا يتضمن حقيقة العقاب لأن العقاب نوعٌ من الشر كما مرّ في ق ١ مب ٤٨ ف ٥ والشر هو عدم الخير ولأن للإنسان خيارات متعددة وهي خير النفس وخير البدن وخيرات الأشياء الخارجة عنه فقد يعرض أحياناً أن يُصاب في خير أقل لإدراك خير أعظم كما إذا أصيب في ماله لأجل صحة جسده أو في كليهما لأجل خلاص نفسه ومجد الله وحينئذ لا يكون ذلك المصاب شرّاً للإنسان بالإطلاق بل من وجه فهو إذن لا يعتبر فيه بالإطلاق حقيقة العقاب بل حقيقة الدواء لأن الأطباء أيضاً يصفون للمرضى أشربة كريهة لفائدة الصحة ولما لم تكن هذه في الحقيقة عقاباً لم يكن الذنب علّة لها الا باعتبار ما لأن احتياج الطبيعة الإنسانية إلى استعمال الأدوية الكريهة ناشئٌ عن فساد الطبيعة الذي هو عقاب الخطيئة الأصلية لأن حال البرارة لم يكن فيها حاجةً إلى اكتساب الفضيلة بمزاولة الأعمال الشاقة فإذا ما كان من هذه الأدوية من حقيقة العقاب فهو معلول للذنب الأصلي

إذا أُجيب على الأول بأن الآفات التي يولد عليها بعض الناس أو تصيب الأطفال

أيضاً معلولات وعقوبات للخطيئة الأصلية كما مرَّ قريباً وهي تبقى أيضاً بعد العماد لما أسلفناه في مب ٨٥ ف ٧٥ والسبب في عدم تساويها في الجميع هو اختلاف الطبيعة التي تترك وشأنها كما مرَّ في الموضوع المتقدم على أن العناية الإلهية تقصد بهذه الآفات خلاص الناس أي خلاص الذين يصابون بها أو خلاص غيرهم ممن يعتبرون بها ومجد الله أيضاً

وعلى الثاني بأن الخيرات الزمنية والجسمانية خيرات للإنسان لكنها يسيرة وأما الخيرات الروحانية فخيرات عظيمة للإنسان فإذا من شأن العدل الإلهي أن يهب الخيرات الروحانية لذوي الفضيلة وأن يوليهم من الخيرات أو الشرور الزمنية ما يكفي للفضيلة لأن «العدل الإلهي يقتضي ان لا تُوهَن شجاعة الأفاضل بالمنح المادية» كما قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٨ اما ايلاء غيرهم الزمنيات فيضر بالروحيات وعليه قوله في مز ٧٢: ٦ «لذلك تولتهم الكبرياء»

وعلى الثالث بأن المسيح احتمل العقاب التكفيري ليس على خطايا بل على خطايانا

### الفصلُ الثامنُ

في أنّ الواحد هل يؤخذ بخطيئة غيره

يُتَخَطَّى إلى الثامن بأن يقال: يظهر أنه يؤخذ واحدٌ بخطيئة غيره ففي خر ٢٠: ٥ «انا الهٌ غير افتقد اثم الآباء في البنين إلى الجيل الثالث والرابع من مبغضي» وفي متى ٢٣: ٣٥ «ليأتي عليكم كل دم زكي سُفك على الأرض»

٢ وأيضاً ان العدل الإنساني متفرع على العدل الإلهي. وقد يؤخذ أحياناً الابناء بذنوب الآباء بحسب العدل الإنساني كما يظهر في إهانة الملك. فكذاك إذاً يؤخذ واحدٌ بخطيئة غيره بحسب العدل الإلهي

٣ وأيضاً ان قيل إن الابن لا يؤخذ بخطيئة أبيه بل بخطيئة نفسه من حيث

يتشبه بأبيه في الشر يلزم أن يصدق ذلك على الأجنب الذين يؤخذون بمثل عقاب من يتشبهون بهم كصدقه على الأبناء. فيظهر إذن ان الأبناء لا يؤخذون بخطايا أنفسهم بل بخطايا آبائهم لكن يعارض ذلك قوله في حز ١٨ : ٢٠ «الابن لا يحمل اثم الاب»

والجواب أن يُقال إنَّ أردنا بالعقاب التكفيري الذي يسام اختياراً فقد يعرض أن يحمل بعض عقاب غيره من حيث هما واحدٌ باعتبار ما كما مرَّ في الفصل الأنف . وان أردنا العقاب المنزل قصاصاً على الخطيئة من حيث هو انتقامي فانما يؤخذ كلُّ بخطيئته لأن فعل الخطيئة أمرٌ شخصيٌّ . وان أردنا العقاب الدوائي فقد يعرض ان يؤخذ الواحد بخطيئته الأخر فقد تقدم في الفصل الأنف ان ما يلحق الأشياء الزمنية أو البدن أيضاً من الأضرار أدويةً عقابية يُقصد بها خلاص النفس فلا مانع من أن يعاقب إنسانٌ بهذه العقوبات على خطيئة الغير أما من الله أو من الإنسان كأن يؤخذ الأبناء بذنب الآباء والمرؤوسون بذنب الرؤساء من حيث انه ملكٌ لهم. إلا انه إذا كان الابن أو المرؤوس مشاركاً في الذنب كان هذا العقاب انتقامياً بالنسبة إلى كليهما أي إلى من يُعاقب ومن يُعاقب لأجله وان لم يكن مشاركاً في الذنب كان العقاب انتقامياً بالنسبة إلى من يعاقب لأجله وأما بالنسبة إلى من يُعاقب فإنما هو دوائيٌّ فقط إلا أن يحصل له اعتبارٌ آخر بالعرض من حيث يرضى بخطيئة الغير لأن الغرض منه خلاص نفسه إذا احتمله صابراً . وأما العقوبات الروحية فليست دوائيةً فقط إذ ليس يقصد بخير النفس خيراً آخر أفضل ولذلك لا يصاب أحد في خيرات نفسه دون ذنبٍ له ولهذا أيضاً لا يؤخذ أحدٌ بجريرة غيره في هذه العقوبات كما قال اوغسطينوس في رسالته إلى اويتوس لأن الابن ليس باعتبار النفس ملكاً للأب ومن ثمة علل الرب ذلك بقوله في حز ١٨ : ٤ «جميع النفوس هي لي»

إذا أُجيب على الأول بأن كلا النصين يجب حملهما على العقوبات الزمنية أو الجسمانية من حيث أن الأبناء أشياء تخص الآباء وخلف للسلف أو انه إذا حملا على العقوبات الروحية فإنما قيل ذلك بسبب التشبه في الذنب ولذلك قيل في خر «من مبغضي» وفي متى «فجمعوا أنتم مكيال آبائكم» وإنما قال ان خطايا الآباء تُعاقب في الأبناء لأن الأبناء إذا نشأوا على خطايا الآباء كانوا أميل إلى الخطأ أولاً بسبب العادة وثانياً بسبب المثل لاتباعهم تعليم آبائهم وهم يستوجبون أيضاً عقاباً أعظم إذا عاينوا عقوبات آبائهم ولم يعتبروا بها ومن ثمه قال «إلى الجيل الثالث والرابع» لأن من عادة الناس أن يعيشوا إلى أن يعاينوا الجيل الثالث والرابع فقط فيستطيع الأبناء أن يعاينوا خطايا الآباء فيتشبهوا بهم ويستطيع الآباء أن يعاينوا عقوبات الأبناء فيتألموا منها

وعلى الثاني بأن تلك العقوبات جسمانية وزمنية ينزلها العدل الإنساني بالواحد أخذاً له بجرم غيره وهي أدوية تقي من الذنوب التالية فيرتدع عنها نفس من يُعاقب أو سواه

وعلى الثالث بأن الأخذ بخطيئة الغير إنما يخص به الأقارب دون الأجانب أولاً لأن عقاب الأقارب ينال على نحو ما الذين خطئوا كما تقدم في جرم الفصل من حيث ان الابن ملك للأب وثانياً لأن الأمثلة الأهلية والعقوبات الأهلية هي أشد تأثيراً فان من ينشأ على خطايا الآباء يكون أشد اقتناءً لهم فيها وإذا لم ترهبه عقوباتهم كان أشد إصراراً فيستوجب عقاباً أعظم



### المبحثُ الثامنُ والثمانونُ

في الخطيئة العرضية والمميتة - وفيه ستة فصول

ثم لأن الخطيئة العرضية والمميتة تتمايزان باعتبار الذنب ينبغي النظر فيهما. وأولاً في الخطيئة العرضية بالقياس إلى المميتة وثانياً في العرضية في نفسها. أما الأول فالبحث فيه

يدور على ست مسائل . ١ في أنّ الخطيئة العرضية هل يصح جعلها قسيمة للخطيئة المميّنة . ٢ هل هما متغيرتان بالجنس . ٣ في أنّ الخطيئة العرضية هل هي استعداد للخطيئة المميّنة . ٤ هل يمكن أن تصير مميّنة . ٥ في أنّ الظرف المثقل هل يمكن أن يجعل الخطيئة العرضية مميّنة . ٦ في أنّ الخطيئة المميّنة هل يمكن أن تصير عرضية

### الفصلُ الأوّلُ

في أنّ الخطيئة العرضية هل يصح جعلها قسيمة للخطيئة المميّنة

يُنْتَخَى إلى الأوّل بأن يقال: يظهر أنه لا يصح جعل الخطيئة العرضية قسيمة للخطيئة المميّنة فقد قال اوغسطينوس في رده على فوسطوس ك ٢٢ ب ٢٧ «الخطيئة قولٌ أو فعلٌ أو اشتهاؤٌ منافٍ للشريعة الأزلية» ومنافاة الشريعة الأزلية تجعل الخطيئة مميّنة. فإذا كل خطيئة فهي مميّنة. فإذا ليست الخطيئة العرضية قسيمةً للمميّنة

٢ وأيضاً قال الرسول في ١ كور ١٠: ٣١ «إذا أكلمتم أو شربتم أو فعلتم شيئاً آخر فافعلوا كل شيءٍ لمجد الله» وكل من يخطأ فإنه يخالف هذه الوصية لأن الخطيئة لا تُفَعَل لمجد الله. فإذا إذ كانت مخالفة الوصية خطيئة مميّنة يظهر أنّ كل من يخطأ فإنه يخطأ خطيئة مميّنة

٣ وأيضاً كل من يتعلق بشيءٍ بالمحبة فإنه يتعلق به يتعلق تمتع أو تعلق استعمال كما يظهر مما قاله اوغسطينوس في التعليم المسيحي ك ١ ب ٣ و ٤. وليس يتعلق خاطئٌ بالخير الفاني تعلق استعمال لأنه لا يوجهه إلى الخير الذي يجعلنا سعداء كما هي حقيقة الاستعمال على ما قاله اوغسطينوس في الموضع المتقدم. فإذا كل من يخطأ فإنه يتمتع بالخير الفاني. والتمتع بما يجب استعماله فسادٌ إنساني كما قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٣٠ والفساد يراد به الخطيئة المميّنة. فيظهر إذن ان كل من يخطأ فإنه يخطأ خطيئة مميّنة

٤ وأيضاً كل من يدنو إلى منتهى فإنه يبتعد بذلك عن مُنْتَهَى آخر وكل من

يخطأ فإنه يدنو من الخير الفاني فهو إذن يبتعد عن الخير الباقي فهو إذن يخطأ خطيئة مميتة. فليس يصح إذن جعل الخطيئة العرضية قسيمةً للخطيئة المميتة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في خط ٤١ على يوحنا «ما يستوجب الشجب فهو جريمة وما ليس يستوجب الشجب فهو خطيئة عرضية» والمراد بالجريمة الخطيئة المميتة. فيصح إذن جعل الخطيئة العرضية قسيمةً للخطيئة المميتة

والجواب أن يُقال إنَّ بعض الأشياء إذا أُخذت بمعناها الحقيقي لا تظهر متقابلة وإذا أُخذت بالمعنى المجازي وُجدت متقابلة كالضحك فإنه لا يقابل الذبول إلا انه متى وُصِفَ به الروض مجازاً لإزهاره ونضارته كان مقابلاً للذبول وكذا إذا أُخذ المميت حقيقةً من حيث يراد به الموت الجسماني لم يكن فيما يظهر مقابلاً للعرضي ولا يجامعه في جنس واحد وأما إذا أُخذ بالمعنى المجازي من حيث تُوصَفُ به الخطيئة فيكون مقابلاً للعرض. لأنه لما كانت الخطيئة سقماً للنفس كما أسلفنا في ما مضى كان يقال لبعض الخطايا انها مميتة تشبيهاً لها بالمرض الذي يقال له مميت من حيث يُحدث بنقص بعض المبادئ فساداً لا يقبل الإصلاح كما مرَّ في مب ٧٢ ف ٥. ومبدأ الحياة الروحية الحاصلة بالفضيلة هو التوجه إلى الغاية القصوى كما مرَّ في المبحث الأنف ف ٣ فإذا انتقض لم يمكن إصلاحه بمبدأ داخلي بل بالقدرة الإلهية فقط كما مرَّ هناك أيضاً لأن فساد ترتيب ما يؤدي إلى الغاية يصلح بالغاية كما يصلح الخطأ الذي يقع في النتائج بصدق المبادئ فإذا فساد الترتيب في الغاية القصوى لا يمكن إصلاحه بشيءٍ آخر أصل كما لا يمكن أيضاً إصلاح الخطأ الذي يقع في المبادئ ولهذا يقال لهذه الخطايا مميتة لتعذر إصلاحها. وأما الخطايا المتضمنة فساد الترتيب في ما يؤدي إلى الغاية مع سلامة النسبة إلى الغاية القصوى فهي قابلة للإصلاح وهذه يقال لها عرضية (وفي اللاتينية مغتفرة) إذ إنما تغتفر متى زال استحقاق العقاب الذي يزول بزوال

الخطيئة كما مرَّ في المبحث الأنف ف ٦. فعلى هذا تكون الخطيئة المميتة والعرضية متقابلتين تقابل قابل الإصلاح وغير قابله وإنما أقوال هذا بالقياس إلى المبدأ الداخل لا بالقياس إلى القدرة الإلهية التي تستطيع إبراء كل مرضٍ جسديٍّ وروحيٍّ. ولهذا صحَّ أن تُجعل الخطيئة العرضية قسيمةً للمميتة

إذا أُجيب على الأول بأن قسمة الخطيئة إلى عرضية ومميتة ليست من قبيل قسمة الجنس إلى أنواعه المشتركة حقيقته بينها على السواء بل من قبيل قسمة اللفظ المشكك إلى ما يُحمل عليه بالتقدم والتأخر ولهذا كانت الحقيقة الكاملة التي جعلها اوغسطينوس للخطيئة تصدق على الخطيئة المميتة. وأما الخطيئة العرضية فيقال لها خطيئة باعتبار الحقيقة الناقصة وبالنسبة إلى الخطيئة المميتة كما يقال للعرض موجودٌ بالنسبة إلى الجوهر باعتبار حقيقة الجوهر الناقصة فهي ليست منافية للشريعة لأن مرتكب الخطيئة العرضية لا يفعل ما تنهى عنه الشريعة ولا يترك ما توجبه بل يفعل ما هو خارجٌ عن الشريعة لعدم رعايته طريقة العقل المقصودة من الشريعة

وعلى الثاني بأن تلك الوصية الرسولية إيجابية فلا تُلزم دائماً ومن ثمه لا يخالفها كل من لا يوجه بالفعل إلى مجد الله كل ما يفعله فيكفي أن يوجه الإنسان نفسه وكل أفعاله إلى الله بالملكة حتى لا يرتكب دائماً مميتة في عدم توجيهه بالفعل فعلاً من أفعاله إلى مجد الله. والخطيئة العرضية لا تنفي توجيه الفعل الإنساني إلى مجد الله بالملكة بل بالفعل فقط لأنها لا تنفي المحبة التي توجّه إلى الله بالملكة فلا يلزم إذن أن من يرتكب عرضيةً يرتكب مميتةً

وعلى الثالث بأن من يرتكب خطيئة عرضية يتعلق بالخير الزمني لا تعلق تمتع إذ ليس يجعل فيه غايته بل تعلق استعمال لتوجيهه إياه إلى الله ليس بالفعل بل بالملكة

وعلى الرابع بأن الخير الفاني لا يعتبر منتهىً مقابلًا للخير الباقي الا متى جُعل غايةً



لأن ما يؤدي إلى الغاية ليس له اعتبار المنتهى

## الفصل الثاني

في أنّ الخطيئة المميتة والعرضية هل هما متغايرتان بالجنس

يتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أنّ الخطيئة العرضية والمميتة ليستا متغايرتين بالجنس بحيث يكون شيء من جنسه خطيئة مميّة أو عرضية فإن ما كان من جنسه خيراً أو شراً في الأفعال الإنسانية يعتبر بالنسبة إلى موضوعه كما مر في مب ١٨ ف ٢. وكل موضوع يمكن أن يقترب فيه خطيئة مميّة وعرضية. فإن كل خيرٍ فإن يستطيع الإنسان أن يحبه دون الله وهو الخطأ العرضي أو فوق الله وهو الخطأ المميت. فإذاً ليست الخطيئة العرضية والخطيئة المميّة متغايرتين بالجنس

٢ وأيضاً ان الخطيئة المميّة هي التي يتعذر إصلاحها والعرضية هي التي يمكن إصلاحها كما تقدم في الفصل الأنف. وإنما يتعذر إصلاح الخطيئة التي ترتكب عن سوء قصدٍ ويقال لها عند بعضهم غير مُغْتَرّة وإنما يمكن إصلاح الخطيئة التي تحصل عن ضعفٍ أو عن جهلٍ ويقال لها مُغْتَرّة فإذاً الخطيئة المميّة والعرضية إنما تتغايران تغايران الخطيئة المرتكبة عن سوء قصدٍ أو عن ضعفٍ وجهلٍ. وتغاير الخطايا من هذه الجهة ليس تغايراً بالجنس بل بالعلة كما مرّ في مب ٧٧ ف ٨. فإذاً ليست الخطيئة العرضية والمميتة متغايرتين بالجنس

٣ وأيضاً قد مرّ في مب ٧٤ ف ٣ و ١٠ ان ما يحصل في الشهوة الحسية وفي العقل من الحركات البديهية خطايا عرضية. والحركات البديهية توجد في كل جنسٍ من الخطايا. فإذاً ليس يوجد خطايا عرضية من جنسها

لكن يعارض ذلك ان اوغسطينوس في خطابه في المطهر ذكر أجناساً للخطايا العرضية وأجناساً للخطايا المميّة

والجواب أن يُقال إنَّ الخطيئة العرضية تقال (في اللاتينية) من معنى المغفرة فإذا يجوز أن يقال لخطيئة انها عرضية اما لأنها قد اغتُفرت وعليه قول امبروسوس في كتاب الفردوس ب ١٤ «كل خطيئة تصير بالتوبة عرضية» وهذه يقال لها عرضية من المعلول أو لأنه ليس فيها ما يمنع اغتقارها كلها أو بعضها أما بعضها فكما إذا كان فيها ما يخفف الجرم كما إذا حدثت عن مرض أو جهل وهذه يقال لها عرضية من العلة وأما كلها فلأنها لا تبطل التوجه إلى الغاية القصوى فلا تستوجب عقاباً أبدياً بل زمنياً وهذه الخطيئة العرضية هي المقصودة من كلامنا هنا. فمن المقرر ان الخطيئة العرضية بالمعنيين الأولين ليس لها جنسٌ معين بل إنما يجوز أن يكون لها ذلك بالمعنى الثالث فيقال لبعض الخطايا عرضية من جنسها ولبعضها مميتة من جنسها باعتبار ان جنس الفعل أو نوعه يتعين من موضوعه لأنه متى توجهت الإرادة إلى شيءٍ منافٍ في نفسه للمحبة التي بها يتوجه الإنسان نحو الغاية القصوى كانت الخطيئة مميتةً من جهة موضوعها فتكون مميتةً من جنسها منافيةً كانت لمحبة الله كالتجديف والحنث ونحوهما أو لمحبة القريب كالقتل والزنى بزوجة الغير وما أشبه ذلك. ومن ثمه كانت هذه خطايا مميتةً من جنسها. وقد تتوجه أحياناً إرادة الخاطئ إلى ما يتضمن في نفسه شيئاً من عدم الترتيب ولكنه لا يضاد محبة الله والقريب كالكلام البطل والضحك الخارج عن محله ونحو ذلك وهذه خطايا عرضية من جنسها . إلا أنه لما كانت الأفعال الخلقية لا تستفيد الحسن والقبح من الموضوع فقط بل من حالة الفاعل أيضاً كما أسلفنا في مب ١٨ ف ٤ و ٦ كان يحدث أحياناً ان ما هو خطيئة عرضية من جنسه باعتبار الموضوع يصير خطيئة مميتةً من جهة الفاعل أما لجعله إياه الغاية القصوى أو لتوسله به إلى ما هو خطيئة مميتةً من جنسه كما لو قصد إنسانٌ بالكلام البطل التوصل إلى ارتكاب الزنى بزوجة الغير . وكذا قد يحدث

أيضاً من جهة الفاعل ان ما هو من جنسه خطيئة مميتة يصير خطيئة عرضية وذلك بسبب نقص الفعل أي عدم التروي فيه بالعقل الذي هو المبدأ الخاص للفعل القبيح كما مرّ في مب ٧٤ ف ١٠ في شأن حركات الكفر البديهية

إذا أُجيب على الأول بأنه بمجرد انتخاب الإنسان ما ينافي المحبة الإلهية يظهر انه يؤثر عليها وبالتالي انه أحبُّ إليه من الله ومن ثمة كانت بعض الخطايا وهي المنافية في نفسها للمحبة تقتضي من جنسها إثارة شيءٍ بالمحبة على الله فتكون مميتةً من جنسها

وعلى الثاني بأن ذلك الاعتراض يرد على الخطيئة التي هي عرضية من العلة

وعلى الثالث بأن ذلك الاعتراض يرد على الخطيئة التي هي عرضية بسبب نقص الفعل

### الفصل الثالث

في أنّ الخطيئة العرضية هل هي استعداداً للخطيئة المميتة

يتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أنّ الخطيئة العرضية ليست استعداداً للخطيئة المميتة فان أحد المتقابلين لا يؤهب للآخر. والخطيئة العرضية والمميتة متقابلتان كما مرّ في ف ١. فإذا ليست الخطيئة العرضية استعداداً للخطيئة المميتة

٢ وأيضاً ان الفعل يؤهب لما يماثله في النوع وعليه قوله في الخلقيات ك ٢ ب ١ «ينشأ عن الأفعال أحوال وملكات مماثلة لها». والخطيئة المميتة والعرضية متغايرتان بالجنس أو بالنوع كما تقدم في الفصل الأنف. فالخطيئة العرضية إذن لا تؤهب للخطيئة المميتة

٣ وأيضاً لو كان يقال للخطيئة عرضية لكونها تؤهب للخطيئة المميتة لوجب أن يكون كل ما يؤهب للخطيئة المميتة خطيئة عرضية. وجميع الأعمال الصالحة

تؤهب للخطيئة المميّنة فقد قال اوغسطينوس في قانونه رسا ٢١١ «الكبرياء تنصب الشرك للأعمال الصالحة حتى تبيد» فيلزم إذن كون الأعمال الصالحة أيضاً خطايا عرضية وهذا خلفٌ لكن يعارض ذلك قوله في سي ١٩ : ١ «من يحترق الأمور اليسيرة يسقط شيئاً فشيئاً» ومن يخطأ خطأً عرضياً يظهر أنه يحترق الأمور اليسيرة فهو إذن يتأهب شيئاً فشيئاً لأن يسقط كل السقوط بالخطيئة المميّنة

والجواب أن يُقال إنّ المؤهب علةٌ باعتبار ما وعليه كان للتأهب طريقتان بحسب طريقتي العلة فان العلة منها ما يحرك قصداً إلى المعلول كتسخين الحار ومنها ما يحرك تبعاً بإزالة المانع كما أن من يزحزح اسطوانة يقال انه يزحزح الحجر الموضوع فوقها وبهذا الاعتبار كان فعل الخطيئة يؤهب لشيءٍ على نحوين . أولاً قصداً وبهذا الوجه يهئ لفعلٍ يماثله في النوع والخطيئة التي هي عرضيةٌ من جنسها لا تؤهب بهذا النحو أولاً وبالذات للخطيئة التي هي مميّنةٌ من جنسها لتغيرهما بالنوع إلا أن الخطيئة العرضية يمكن أن تؤهب على هذا النحو بوجهٍ من التبعية للخطيئة التي هي مميّنةٌ من جهة الفاعل فانه متى ازدادت الحال أو الملكة بأفعال الخطايا العرضية أمكن أن تعظم شهوة الخطاء إلى حد أن يجعل الخاطيء غاية في الخطيئة العرضية لأن غاية كل ذي ملكة من حيث هو كذلك هي الفعل بحسب الملكة وهكذا يكون تكثر الخطايا العرضية مؤهباً للخطيئة المميّنة . وثانياً بإزالة المانع وبهذا النحو يمكن لخطيئة عرضية من جنسها ان تؤهب لخطيئة مميّنة من جنسها لأن من يقترف خطيئة عرضيةً من جنسها يتعدى ترتيباً ما وباعتياده عدم اخضاع إرادته للترتيب الواجب في الصغائر يتأهب لعدم اخضاعها أيضاً لترتيب الغاية القصوى وايتار ما هو خطيئة مميّنة في جنسه

إذاً أجيب على الأول بأن الخطيئة العرضية ليست قسيمة للخطيئة المميّنة

بوجه التقابل على أنهما نوعان ينقسم إليهما جنس واحد كما مرّ في ف ١ بل على حد كون العرض قسيماً للجوهر. وكما يمكن أن يكون العرض استعداداً للصورة الجوهرية كذلك يمكن أن تكون الخطيئة العرضية استعداداً للخطيئة المميّنة

وعلى الثاني بأن الخطيئة العرضية ليست مماثلةً للمميّنة في النوع ولكنها مماثلةٌ لها في الجنس من حيث ان كليهما تدلان على نقض في الترتيب الواجب ولو اختلفت دلالتها على ذلك كما مرّ في الفصلين الأتيين

وعلى الثالث بأن العمل الصالح ليس استعداداً بالذات للخطيئة المميّنة لكنه قد يكون موضوعاً أو سبباً لها بالعرض. وأما الخطيئة العرضية فتؤهب لها بالذات كما تقدم في جرم الفصل

#### الفصل الرابع

في أنّ الخطيئة العرضية هل يجوز أن تصير مميّنة

يُنخِطُ إلى الرابع بأن يقال: يظهر أنّ الخطيئة العرضية يجوز أن تصير مميّنة فقد قال اوغسطينوس في تفسير قول يوحنا «من لا يؤمن بالابن فلا يعاين الحياة» ما نصه «الصغائر (يعني الخطايا العرضية) إذا أُغفلت قَتَلت» وإنما يقال لخطيئة مميّنة من حيث تقتل النفس قتلاً روحياً. فيجوز إذن أن تصير الخطيئة العرضية مميّنة

٢ وأيضاً ان حركة الشهوة الحسية السابقة رضى العقل خطيئة عرضية فان لحقته كانت مميّنة كما مرّ في مب ٧٤ ف ٨. فالخطيئة العرضية إذن يجوز أن تصير مميّنة

٣ وأيضاً ان الفرق بين الخطيئة المميّنة والعرضية كالفرق بين الداء العضال والقابل للعلاج كما مرّ في ف ١. والداء القابل للعلاج يجوز أن يصير عضالاً. فيجوز إذن أن تصير الخطيئة العرضية مميّنة

٤ وأيضاً ان الاستعداد يجوز أن يصير ملكة. والخطيئة العرضية استعداداً للمميتة كما تقدم في الفصل الأنف. فيجوز إذن أن تصير الخطيئة العرضية مميتة لكن يعارض ذلك ان الأشياء التي بينها فرق غير متناهٍ لا يستحيل بعضها إلى بعض. وبين الخطيئة المميتة والعرضية فرق غير متناهٍ كما يظهر مما أسلفناه في مب ٧٢ ف ٥ ومب ٨٧ ف ٥. فيمتنع إذن أن تصير الخطيئة العرضية مميتة

والجواب أن يُقال إنَّ صيرورة الخطيئة العرضية مميتة يجوز أن يراد بها ثلاثة معانٍ الأول ان فعلاً واحداً بالعدد يكون أولاً خطيئة عرضية ثم يكون بعد ذلك خطيئة مميتة وهذا ممنوعٌ لأن الخطيئة تقوم أصالةً بفعل الإرادة كغيرها من الأفعال الخلقية فإذا تغيرت الإرادة لا يقال للفعل واحداً باعتبار خلقيته وان كان واحداً متصلاً باعتبار طبيعته وإذا لم تتغير الإرادة امتنع أن تصير الخطيئة العرضية مميتة. والثاني ان ما كان عرضياً في جنسه يصير مميتاً وهذا جائزٌ من حيث يُجعل غايةً أو من حيث تُجعل الخطيئة المميتة غايةً له على ما مرَّ في ف ٢. والثالث أن يتقوم عن خطايا عرضية كثيرة خطيئة واحدة مميتة وهذا ان أريد به أن يتقوم بالفعل خطيئة واحدة مميتة عن خطايا عرضية كثيرة فهو باطلٌ لأن جميع ما في العالم من الخطايا العرضية لا يمكن أن يستوجب من العقاب ما تستوجبه خطيئة واحدة مميتة وهذا ظاهرٌ من جهة المدة لأن الخطيئة المميتة تستوجب عقاباً أديماً والخطيئة العرضية تستوجب عقاباً زمنياً كما مرَّ في المبحث الأنف ف ٣ و ٥ وهو ظاهرٌ أيضاً من جهة عقاب الضرر لأن الخطيئة المميتة تستوجب حرمان الرؤية الإلهية الذي لا يقاس به عقاب كما قال فم الذهب ومن جهة عقاب الحس باعتبار دود الضمير وان جاز أن يكون بين العقابين تناسبٌ باعتبار عقاب النار. وأما ان أريد به ان الخطايا العرضية الكثيرة تفعل خطيئة واحدة مميتة بوجه التأهيب فهو حق كما تقدم بيانه في الفصل الأنف باعتبار الطريقتين

اللتين تؤهب بهما الخطيئة العرضية للخطيئة المميتة

إذاً أُجيب على الأول بأن كلام اوغسطينوس بمعنى ان الخطايا العرضية الكثيرة تفعل  
الخطيئة المميتة بطريقة التأهيب

وعلى الثاني بأن حركة الشهوة الحسية السابقة رضى العقل لا تصير هي بعينها أصلاً  
خطيئة مميتة بل إنما يصير كذلك فعل العقل الراضي

وعلى الثالث بأن الداء الجسماني ليس فعلاً بل حالاً مستمرة فيمكن أن يعروه تغييرٌ مع بقاءه  
بعينه والخطيئة العرضية فعلاً زائلاً يتمتع استئنافه فليس حكمهما في ذلك واحداً

وعلى الرابع بأن الاستعداد الذي يصير ملكة هو بمنزلة الناقص في نوعٍ واحد بعينه كما أن  
العلم الناقص متى استكمل صار ملكة. والخطيئة العرضية استعداداً لجنس آخر كاستعداد العرض  
للصورة الجوهرية التي يتمتع استحالته إليها

### الفصل الخامس

في أنّ الظرف هل يمكن أن يجعل الخطيئة العرضية مميتة

يتخطى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أنّ الظرف يمكن أن يجعل الخطيئة العرضية مميتة  
فقد قال اوغسطينوس في كلامه على المطهر «الغضب إذا طال مدته والسكر إذا استمر صاحبه  
عليه صاراً في جملة الخطايا المميتة» والغضب والسكر ليسا من الخطايا المميتة في جنسها والّا  
لكانا مميتين دائماً. فالظرف إذن يجعل الخطيئة العرضية مميتة

٢ وأيضاً قال المعلم في كتاب الأحكام ٢ تم ٢٤ ان اللذة إذا كانت متوقفة فهي خطيئة  
مميتة وإذا لم تكن متوقفة فهي خطيئة عرضية. والتوقف ظرفٌ. فالظرف إذن يجعل الخطيئة  
العرضية مميتة

٣ وأيضاً ان الفرق بين الحسن والقبح أعظم من الفرق بين الخطيئة العرضية

والمميتة المندرجتين جميعاً في جنس القبيح. والظرف يجعل الفعل الحسن قبيحاً كما يظهر في من يتصدق لأجل المجد الباطل. فأولى إذن أن يجعل الخطيئة العرضية مميتة

لكن يعارض ذلك ان الظرف لكونه عرضاً لا يمكن أن يتجاوز قدره قدر الفعل الحاصل له من جنسه ضرورة ان المحل أفضل دائماً من العرض فمتى كان الفعل من جنسه خطيئة عرضية امتنع أن يصير بالظرف خطيئة مميتة لمجاوزة الخطيئة المميتة قدر الخطيئة العرضية إلى غير نهاية على نحو ما كما يظهر مما مر في مب ٧٢ ف ٥ ومب ٨٧ ف ٥

والجواب أن يُقال إنَّ الظرف بما هو ظرفٌ هو عرضٌ للفعل الخلفي كما مرَّ في مب ٧ ف ١ ومب ١٨ ف ٥ و ١٠ و ١١ عند الكلام على الظروف لكن قد يعرض أن يُعتبر الظرف فصلاً نوعياً للفعل الخلفي فيتعزى إذ ذلك عن صفة الظرفية ويكون مقوماً لنوع الفعل الخلفي وهذا يعرض في الخطايا متى أضاف الظرف إلى قباحتها قباحة جنسٍ آخر كما ان مضاجعة الرجل لغير زوجته فعل قبيح بالقبح المقابل للعفاف واما مضاجعته لزوجة غيره ففيها قبحٌ آخر مقابل للعادلة التي يضادها غصب ما للغير وهكذا يكون هذا الظرف مقوماً لنوعٍ آخر من الخطيئة يقال له الزنى بزوجة الغير. ويستحيل ان يجعل الظرف الخطيئة العرضية مميتة ما لم يزدنها قباحة جنسٍ آخر فقد مرَّ في ف ١ ان قباحة الخطيئة العرضية قائمة بما فيها من فساد الترتيب بالقياس إلى ما يؤدي إلى الغاية وقباحة الخطيئة المميتة قائمة بما فيها من فساد الترتيب بالقياس إلى الغاية القصوى فيتضح إذن ان الظرف ما بقي ظرفاً لا يمكن أن يجعل الخطيئة العرضية مميتة بل إنما يجعلها كذلك متى أحالها إلى نوعٍ آخر وصار على نحو ما فصلاً نوعياً للفعل الخلفي

إذا أُجيب على الأول بأن طول المدة ليس ظرفاً محيلاً إلى نوعٍ آخر ومثله



المواظبة والاستمرار إلا أن يكون ذلك بالعرض لطارئٍ ما فان كثرة الشيء أو اطالته لا تكسبه نوعاً جديداً إلا أن يحدث في الفعل المتكرر أو المستطيل ما يغير نوعه كالتمرد أو الاحتقار أو نحو ذلك. إذا تمهد ذلك وجب أن يُقال إنَّ الغضب لكونه حركةً في النفس إلى الأضرار بالقرب فإذا كان الضرر الذي تقصد إليه حركة الغضب خطيئةً مميتةً من جنسه كالقتل أو السرقة كان هذا الغضب خطيئةً مميتةً من جنسه. وإنما يعرض أن يكون خطيئةً عرضيةً بسبب نقص الفعل من حيث يكون حركةً بديهيةً للقوة الحسية فإذا طالت مدته رجع برضى العقل إلى طبيعة جنسه . وأما إذا كان الضرر الذي تقصد إليه حركة الغضب خطيئةً عرضيةً من جنسه كما إذا غضب إنسان من آخر فقال له كلمةً خفيفةً أو هزليةً تؤلمه قليلاً فلا يكون الغضب خطيئةً مميتةً ولو طالت مدته إلا بالعرض كما إذا نشأ عنه عثرة جسيمة أو شيءٍ يشبه ذلك

وأما السكر فانه في نفسه خطيئةً مميتةً فان تعطيل الإنسان لغير ضرورة قوة العقل الذي به يتوجه إلى الله ويجتنب خطايا كثيرة تعرض له لمجرد لذة الخمر منافٍ صراحةً للفضيلة وإنما يعرض أن يكون خطيئةً عرضيةً بسبب جهل أو ضعفٍ كما إذا كان الإنسان جاهلاً بقوة الخمر أو ضعف نفسه فلا يخال انه يسكر فانه حينئذٍ لا يخطأ لسكره بل لافراطه في الشرب فقط الا انه متى أكثر من السكر لم يبق له في هذا الجهل عذرٌ بل يظهر حينئذٍ انه إلى السكر أميل منه إلى الإمساك عن الخمرة التي لا فائدة فيها فترجع الخطيئة إلى طبيعتها

وعلى الثاني بأن اللذة المتوقفة لا يقال انها خطيئة مميتة الا في ما هو من جنسه خطيئة مميتة وإذا لم تكن اللذة فيه متوقفة كانت الخطيئة عرضية بسبب نقص الفعل كما تقدم في الغضب فان المراد بالغضب الطويل واللذة المتوقفة ما حصل فيه من ذلك روية العقل ورضاه

وعلى الثالث بأن الظرف لا يجعل الفعل الحسن قبيحاً إلا بتقويمه نوع الخطيئة كما مرّ في

مب ١٨ ف ٥

### الفصل السادس

في أنّ الخطيئة المميّنة هل يمكن أن تصير عرضية

يُنخِطَى إلى السادس بأن يقال: يظهر أنّ الخطيئة المميّنة يمكن أن تصير عرضية فان بعد الخطيئة العرضية عن المميّنة كبعد الخطيئة المميّنة عن العرضية. والخطيئة العرضية تصير مميّنة كما مرّ في ف ٤. فإذا كذلك الخطيئة المميّنة يجوز أن تصير عرضية

٢ وأيضاً قد جُعِلَ الفرق بين الخطيئة العرضية والتميّنة في أنّ صاحب المميّنة أحبُّ للخليفة منه لله وصاحب العرضية أحبُّ لله منه للخليفة. وقد يعرض ان من يقترف ما هو من جنسه خطيئة مميّنة يكون أحبُّ لله منه للخليفة كمن يزني زنىً بسيطاً وهو جاهل كونه خطيئةً مميّنةً ومنافياً للمحبة الإلهية مع أنه لو علم أنه يأتي به ما ينافي المحبة الإلهية لا عرض عنه حباً بالله. فهو إذن يقترف خطيئة عرضية وهكذا يمكن أن تصير الخطيئة المميّنة عرضية

٣ وأياً ان الفرق بين الحسن والقبيح أعظم منه بين الخطيئة العرضية والتميّنة كما تقدم في الفصل الأنف. والفعل الذي هو من نفسه قبيحٌ يجوز أن يصير حسناً كجواز أن يصير القتل فعل عدالة كما يظهر في الحاكم الذي يميت اللص. فلأن يجوز أن تصير الخطيئة المميّنة عرضية أولى لكن يعارض ذلك أنه يستحيل صيرورة الأبدى زمنياً. والخطيئة المميّنة تستوجب عقاباً أبدياً والعرضية تستوجب عقاباً زمنياً. فيستحيل إذن ان تصير الخطيئة المميّنة عرضية

والجواب أن يُقال إنّ الفرق بين الخطيئة العرضية والتميّنة هو نفس الفرق بين الكامل والناقص في جنس الخطيئة على ما مرّ في ف ١. والناقص يجوز أن

يبلغ الكمال بزيادة شيءٍ ومن ثمة فالخطيئة العرضية إذا زيد عليها قبْحٌ راجع إلى جنس الخطيئة المميّنة صارت بذلك مميّنةً كما لو قال قائل كلمةً بطالة ليزني وأما الكامل فلا يجوز أن يصير ناقصاً بالزيادة ولذلك فالخطيئة المميّنة إذا زيد عليها قبْحٌ راجعٌ إلى جنس الخطيئة العرضية لا تصير بذلك عرضيةً لأن من يزني ليقول كلمةً بطالةً لا يخف بذلك جرم خطيئته بل يثقل بالأحرى لما زيد عليه من القبْح . على أن ما كان من جنسه خطيئةً مميّنةً يجوز أن يصير خطيئةً عرضيةً بسبب نقصان الفعل من حيث لا تستكمل فيه حقيقة الفعل الخلقى لحدوثه بالبداهة لا عن رويّة كما مرّ في ف ٢ وهذا يصير بالخلوّ من شيءٍ أي من رويّة العقل . ولما كان الفعل الخلقى يستفيد حقيقته النوعية من رويّة العقل كانت الحقيقة النوعية تنتقض بهذا الخلو

إذا أُجيب على الأول بأن الخطيئة العرضية تفترق عن المميّنة افتراق الناقص عن الكامل كما يفترق الطفل عن الرجل . والطفل يصير رجلاً دون العكس . فالاعتراض إذن غير واردٍ

وعلى الثاني بأنه إذا كان الجهل عاذراً على الخطيئة كل العذر كجهل المستشيط غضباً أو المجنون كان الزاني مع هذا الجهل لا يخطأ لا خطيئةً مميّنة ولا عرضية . وأما إذا كان الجهل قابل الاندفاع فيكون هو عينه خطيئةً ويشتمل في نفسه على نقص المحبة الإلهية من حيث ان الإنسان يتقاعد عن علم ما به يقدر أن يحافظ على المحبة الإلهية

وعلى الثالث بأن ما كان قبيحاً في نفسه لا يمكن أن يحسن فعله مهما كانت غايته كما قال اوغسطينوس في رده على منداكيوس ب ٧ . والقتل هو اماتة البريء وهذا لا يمكن أن يحسن فعله بوجهٍ من الوجوه واما الحاكم الذي يُميت اللص أو الجندي الذي يميت عدوّ الحكومة فلا يقال له قاتل كما قال اوغسطينوس في



## المبحث التاسع والثمانون

### في الخطيئة العرضية في نفسها - وفيه ستة فصول

ثم ينبغي النظر في الخطيئة العرضية في نفسها والبحث في ذلك يدور على ست مسائل . ١ في أنَّ الخطيئة العرضية هل تدين النفس . ٢ في قسمة الخطيئة العرضية إلى ما عبّر عنه في ١ كور ٣: ١٢ بالخشب والحشيش والتبن . ٣ في أنَّ الإنسان هل كان ممكناً له في حال البرارة أن يقترب خطيئة عرضية . ٤ هل يمكن للملاك الصالح أو الطالح أن يقترب خطيئة عرضية . ٥ في أنَّ حركات الكفرة الأولى هل هي خطايا عرضية . ٦ في أنه هل يجوز اجتماع الخطيئة العرضية والخطيئة الأصلية وحدهما في واحد

### الفصل الأول

#### في أنَّ الخطيئة العرضية هل تدين النفس

يُتخطى إلى الأول بأن يقال: يظهر أنَّ الخطيئة العرضية تدين النفس فقد قال اوغسطينوس في كتاب التوبة ان الخطايا العرضية إذا تكثرت ذهبت بشرف عرضنا إلى حدّ أن تحرمنا معانقة العريس السماوي. وليس الدنس سوى نقاص العرض. فالخطايا العرضية إذن تدين النفس

٢ وأيضاً ان الخطيئة المميّنة تدين النفس بسبب ما في فعل الخاطيء وعاطفته من فساد الترتيب. والخطيئة العرضية يحصل فيها شيء من فساد الترتيب في الفعل والعاطفة. فهي إذن تدين النفس

٣ وأيضاً ان دنس النفس يحدث عن مماسة شيء زمنيّ بالمحبة كما مرّ في مب ٨٤ ف ١. والنفس في الخطيئة العرضية تماس شيئاً زمنياً بمحبة عارية عن الترتيب. فالخطيئة العرضية إذن تدين النفس

لكن يعارض ذلك قوله في افسس ٥: ٢٧ «ليهدىها لنفسه كنيسةً مجيدةً لا دنس فيها» يعني ليس فيها خطيئة جنائية كما قال الشارح. فيظهر إذن ان تدنيس النفس خاصٌ بالخطيئة المميتة والجواب أن يُقال إنَّ المراد بالدنس فقد النقاوة بمماسة شيءٍ كما هو ظاهرٌ في الجسمانيات التي منها استعير اسم الدنس للنفس تشبيهاً على ما مرَّ في مب ٨٦ ف ١ وكما أن في الجسم نقاوتين احدهما حاصلة عن حال الأعضاء واللون الداخلية والأخرى حاصلة عن نور واردٍ من الخارج كذلك في النفس نقاوتان احدهما ملكية أي بالملكة وكأنها داخلية والأخرى فعلية وكأنها نورٌ خارجي فالخطيئة العرضية تمنع من النقاوة الفعلية دون الملكية لأنها لا تزيل ولا تنقص ملكة المحبة وسائر الفضائل كما سيأتي بيانه في ثا. ثا. مب ٢٤ ف ١٠ ومب ٣٣ ف ١ بل انما تمنع من فعلها فقط والدنس يدل على شيءٍ راسخ في المتدنس فيظهر أنه أولى بفقد النقاوة الملكية منه بفقد النقاوة الفعلية وعلى هذا فالخطيئة العرضية لا تدنس النفس في الحقيقة وحيث يقال انها تدنس فذلك باعتبارٍ من حيث تمنع من النقاوة الحاصلة عن أفعال الفضائل

إذاً أجيب على الأول بأن كلام اوغسطينوس على ما إذا كان الخطايا العرضية الكثيرة تؤدي إلى الخطيئة المميتة بطريقة التأهيب إذ لا تحرم بغير هذا المعنى من معانقة العريس السماوي وعلى الثاني بأن فساد الترتيب في الفعل يفسد ملكة الفضيلة في الخطيئة المميتة لا في الخطيئة العرضية

وعلى الثالث بأن النفس في الخطيئة المميتة تتعلق بالمحبة بالشيء الزماني على انه غاية لها وبذلك يمتنع بالكلية فعل نور النعمة الذي يفاض على الذين يتعلقون بالمحبة بالله على أنه الغاية القصوى. وأما في الخطيئة العرضية فليس يتعلق الإنسان

بالخليفة على أنها الغاية القصوى. فليس حكمهما واحداً

## الفصل الثاني

في أنّ التعبير عن الخطايا العرضية بالخشب والحشيش والتبن هل هو صواب يُتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أنّ التعبير عن الخطايا العرضية بالخشب والحشيش والتبن في ١ كور ٣: ١١ . ١٥ ليس صواباً لأنه يقال هناك ان الخشب والحشيش والتبن تُبنى على الأساس الروحي. والخطايا العرضية خارجة عن البناء الروحي كما ان المزاعم الباطلة كلها خارجة عن العلم. فالدلالة إذن على الخطايا العرضية بالخشب والحشيش والتبن ليست صواباً

٢ وأيضاً ان من يبني خشباً وحشيشاً وتبناً فانه «سيخلص كما يخلص من يمر في النار». ومن يقترب الخطايا العرضية فقد لا يخلص أيضاً بالنار كما لو وجدت خطايا عرضية على من يموت وعليه خطيئة مميتة. فالدلالة إذن على الخطايا العرضية بالخشب والحشيش والتبن ليست صواباً

٣ وأيضاً ان مفاد قول الرسول ان الذين يبنون ذهباً وفضة وحجارة كريمة أي محبة الله والقريب والأعمال الصالحة غير الذي يبنون خشباً وحشيشاً وتبناً. والخطايا العرضية يقتربها أيضاً أولئك الذين يحبون الله والقريب ويعملون الأعمال الصالحة ففي ١ يو: ٨ «ان قلنا ان ليس فينا خطيئة فانما نضل أنفسنا» فالدلالة إذن بهذه الثلاثة على الخطايا العرضية ليست صواباً

٤ وأيضاً ان أقسام الخطايا العرضية ومراتبها أكثر جداً من ثلاثة. فحصرها إذن في هذه الثلاثة ليس صواباً

لكن يعارض ذلك ان الرسول ذكر ان الذي يبني خشباً وحشيشاً وتبناً «سيخلص كما يخلص من يمر في النار» فهو إذن يُسأم عذاباً لكن عذابه لن يكون أبدياً. واستيجاب العذاب الزمني مخصوص بالخطيئة العرضية كما مر في مب ٨٧ ف ٥

فالمراد إذن بتلك الثلاثة الدلالة على الخطايا العرضية

والجواب أن يُقال إنَّ بعضاً ذهبوا إلى أن المراد بالأساس الايمان المعرّى عن الصورة الذي يبني عليه بعض الناس الأعمال الصالحة المعبر عنها بالذهب والفضة والحجارة الكريمة وبعضهم الخطايا المميّنة المعبر عنها عندهم بالخشب والحشيش والتبن . إلا أن هذا القول ابطله اوغسطينوس في كتاب الايمان والأعمال ب ١٥ لأن الرسول قال في غلا ٥ : ٢١ ان الذين يعملون أعمال الجسد «لا يرثون ملكوت الله» أي لا يخلصون وهو قد قال ان الذي يبني خشباً وحشيشاً وتبناً «سيخلص كما يخلص من يمرُّ في النار» فميتع إذن أن يكون المراد بالخشب والحشيش والتبن الخطايا المميّنة . وذهب غيرهم إلى أن المراد بالخشب والحشيش والتبن الأعمال الصالحة التي تُبنى على البناء الروحي لكن يمازجها خطايا عرضية كما إذا خالط عناية الرجل بتدبير منزله التي هي عمل صالح محبةً مفرطة لزوجته أو لأولاده أو لأملاكه لكن أقل من محبته لله أي بحيث لا يريد أن يفعل لأجل هذه الأشياء شيئاً منافياً لإرادة الله . إلا أن هذا القول أيضاً يظهر خارجاً عن الصواب فمن الواضح أن جميع الأعمال الصالحة ترجع إلى محبة الله والقريب فهي إذن ترجع إلى الذهب والفضة والحجارة الكريمة وهكذا لا ترجع إلى الخشب والحشيش والتبن . فالحق إذن ان الخطايا العرضية التي تمازج عناية الناس بالأرضيات يُعبّر عنها بالخشب والحشيش والتبن فكما أن هذه تُجمع في البيت ولا تتعلق بجوهر البناء ويمكن احراقها مع بقاء البناء كذلك تتوفر الخطايا العرضية في الإنسان مع بقاء البناء الروحي وهو يُعاقب عليها اما بنار الاضطهاد الزمني في هذه الحياة أو بنار المطهر بعدها ولكنه يفوز بالخلاص الأبدي

إذا أُجيب على الأول بأن الخطايا العرضية لا يقال انها تُبنى على الأساس الروحي بمعنى انها توضع فوقه حقيقةً بل بمعنى انها توضع بقربه على حد قوله في

مز ١٣٦: ١ «على أنهار بابل» أي بقربها لأن الخطايا العرضية لا تهدم البناء الروحي كما تقدم وعلى الثاني بأنه ليس يقال لكل من يبني خشباً وحشيشاً وتبناً انه يخلص كما يخلص من يمر في النار بل إنما يقال ذلك لمن يبني على أساسٍ فقط وليس هذا الأساس هو الايمان العارى عن الصورة كما زعم بعض بل الايمان المصور بالمحبة كقوله في افسس ٣: ١٧ «متأصلين في المحبة ومتأسسين عليها» فإذا من يموت وعليه خطيئة مميتة وخطايا عرضية فله خشب وحشيش وتبن ولكنها ليست مبنية على أساسٍ روحي فلا يخلص كما يخلص من يمر في النار وعلى الثالث أن الذين ينقطعون عن الاهتمام بالأمر الزمنية وان خطئوا أحياناً خطأً عرضياً فانهم يقتربون خطايا عرضية خفيفة وفي الأكثر تمحص عنهم بحرارة المحبة فهؤلاء إذن لا يبنون الخطايا العرضية لبقتها فيهم زماناً يسيراً وأما الخطايا العرضية التي يقتربها من يتشاغل في الأرضيات فتبقى زماناً طويلاً إذ ليس يتيسر لهم كثيراً ان يبادروا إلى تمحيصها بحرارة المحبة وعلى الرابع بأن كل شيءٍ ينحصر في ثلاثة أي مبدئٍ ووسطٍ وغاية كما قال الفيلسوف في كتاب السماء ١ ب ١ وقضية ذلك ان جميع مراتب الخطايا العرضية ترجع إلى ثلاثة أي الخشب الذي يبقى في النار زماناً طويلاً والتبن الذي يفنى بغاية السرعة والحشيش الذي هو بين بين لأن الخطايا العرضية على قدر تفاوت رسوخها أو ثقلها يتفاوت زمان تمحيصها بالنار

### الفصل الثالث

في أنّ الإنسان هل كان ممكناً له في حال البرارة أن يقترب خطيئةً عرضيةً يتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أنه كان ممكناً للإنسان في حال البرارة أن يقترب خطيئةً عرضيةً فقد كتب الشارح على قول الرسول في ١ تيمو ٢: ١٤



«لم يكن آدم الذي أُغوي» ما نصه «لما لم يكن قد خبر شدة العدل الإلهي كان ممكناً له أن يخطئ باعتقاده ان ما يقترفه من الخطايا من الخطايا مغتفر» ولو لم يكن ممكناً له أن يقترف خطيئة عرضية لما كان يعتقد ذلك. فقد أمكن له إذن أن يقترف خطيئة عرضية من غير أن يقترف خطيئة مميّنة

٢ وأيضاً قال اوغسطينوس في تفسيره ف ١١ من سفر التكوين «لا يخالّن أحدُ انه كان في قدرة المجرب أن يُسقط الإنسان لو لم ينشأ قبل ذلك في نفس الإنسان حركة كبرياء كان يجب قمعها» وحركة الكبرياء المتقدمة السقوط الذي حصل بالخطيئة المميّنة لم يكن ممكناً ان تكون سوى خطيئة عرضية. وقال أيضاً في الموضع المتقدم ذكره «ان الرجل اغراه شهوة الامتحان إذ رأى ان المرأة لم تمت حين أكلت التفاحة المحرمة» ويظهر أيضاً انه كان عند حواء شيء من حركة الكفر لأنها شكت في كلام الرب كما يظهر من قولها «لعلنا نموت» على ما في تك ٣: ٣ وهذه يظهر انها خطايا عرضية. فإذاً قبل أن يقترف الإنسان خطيئة مميّنة كان ممكناً له أن يقترف خطيئة عرضية

٣ وأيضاً ان الخطيئة المميّنة أشدّ مقابلة لكمال الحالة الأولى من الخطيئة العرضية. وكمال الحالة الأولى لم يمنع الإنسان عن أن يرتكب الخطيئة المميّنة. فكذا إذن لم يكن مانعاً له عن ارتكاب الخطيئة العرضية

لكن يعارض ذلك ان كل خطيئة تستوجب عقاباً. ولم يكن ممكناً وجود عقابٍ في حالة البرارة كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ١٠. فإذاً لم يكن ممكناً للإنسان أن يرتكب خطيئة لا يخرج بها عن تلك الحالة الكمالية. والخطيئة العرضية لا تغير حالة الإنسان. فإذاً لم يكن ممكناً له أن يرتكب خطيئة عرضية

والجواب أن يُقال إنَّ الجمهور على أن الإنسان لم يكن ممكناً له في حال البرارة أن يرتكب خطيئة عرضية وليس المراد بذلك انه لو ارتكب ما هو

عرضي بالقياس إلينا لكان بالقياس إلينا مميتاً بسبب سمو حاله فان شرف الشخص ظرفٌ متقلٌ للخطيئة لكنه لا يصير بها إلى نوعٍ آخر إلا أن يرد عليها قباحة التمرد أو النذر أو نحو ذلك مما لا محلٌ له هنا فإذا ما كان في نفسه عرضياً لم يكن ممكناً ان يصير مميتاً بسبب شرف الحالة الأولى. فالمارد بذلك إذن أن الإنسان لم يكن ممكناً أن يرتكب خطيئةً عرضيةً لأنه لم يكن ممكناً أن يرتكب ما هو في نفسه خطيئةً عرضية قبل أن يفقد بالخطيئة المميتة كمال الحالة الأولى . وتحقيق ذلك ان الخطيئة العرضية تحدث عندنا اما لنقصٍ في الفعل كالحركات البديهية في جنس الخطايا المميتة واما لفساد الترتيب بالقياس إلى ما يؤدي إلى الغاية مع سلامة الترتيب الواجب بالقياس إلى الغاية وكلا الأمرين يحدثان عن فسادٍ في الترتيب لعدم اندراج الأدنى تحت الأعلى اندراجاً ثابتاً فان ما يحصل عندنا من الحركات البديهية في الشهوة الحسية يحدث من عدم خضوع الشهوة الحسية مطلقاً للعقل وما يحصل من ذلك في العقل يحدث عندنا من حيث لا يخضع انفاذ فعل العقل للروية التي تحصل عن خيرٍ أعلى كما أسلفنا في مب ٧٤ ف ١٠ وما يحصل في النفس الإنسانية من فساد الترتيب بالقياس إلى ما يؤدي إلى الغاية مع سلامة الترتيب الواجب بالقياس إلى الغاية فإنما يحدث من حيث ان ما يؤدي إلى الغاية لا يخضع دائماً للغاية التي لها المقام الأعلى في المشتبهات وهي بمنزلة مبدأ لها كما مر في مب ١٠ ف ١ و ٧٢ ف ٥ وقد أسلفنا في ق ١ مب ٩٥ ف ١ ان الترتيب كان في حال البرارة مرعياً على وجهٍ ثابتٍ فكان الأدنى خاضعاً دائماً للأعلى ما دام الجزء الأعلى في الإنسان خاضعاً لله كما قال اوغسطينوس أيضاً في مدينة الله ك ١٤ ب ١٧ و ٢٨ ومن ثمه كان يجب أن لا يحصل في الإنسان فساد ترتيب لو لم يبتدئ ذلك من عدم خضوع الجزء الأعلى في الإنسان لله وهذا حدث بالخطيئة المميتة. فيظهر من ذلك ان الإنسان

لم يكن ممكناً له في حال البرارة أن يرتكب خطيئةً عرضيةً قبل أن يرتكب خطيئةً مميتة  
إذاً أُجيب على الأول بأنه ليس المراد بالمغتفر هناك الخطيئة العرضية التي عليها كلامنا بل  
ما يسهل اغتفاره

وعلى الثاني بأن تلك الكبرياء التي سبقت في نفس الإنسان كانت خطيئة الإنسان الأولى  
المميتة وإنما يقال أنها سبقت سقوطه باعتبار فعل الخطيئة الخارج وقد تبع هذه الكبرياء شهوة  
الامتحان في الرجل والشك في المرأة التي بمجرد ما سمعته من الحية من ذكر نهي الله حدث عندها  
حركة كبرياء حتى كأنها لم تشأ أن تنتهي بنهيه

وعلى الثالث بأن الخطيئة المميتة إنما هي مقابلة لكمال الحالة الأولى من حيث تفسده وهذا  
لا تفعله الخطيئة العرضية. ولأنه يتعذر اجتماع كل فساد في الترتيب وكمال الحالة الأولى يلزم أن  
الإنسان الأول لم يكن ممكناً له أن يرتكب خطيئة عرضية قبل ارتكابه خطيئة مميتة

#### الفصل الرابع

في أنه هل يمكن للملاك الصالح أو الطالح أن يرتكب خطيئة عرضية  
يتخطى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أنه يمكن للملاك الصالح أو الطالح ان يرتكب خطيئة  
عرضية فان الإنسان يشارك الملائكة في جزء النفس الأعلى الذي يقال له العقل كقول غريغوريوس  
في خط ٢٩ على الإنجيل «الإنسان يعقل مع الملائكة» والإنسان يمكن له باعتبار جزء النفس  
الأعلى أن يرتكب خطيئة عرضية. فكذا الملاك أيضاً

٢ وأيضاً من يستطيع الأكثر يستطيع الأقل أيضاً. وقد استطاع الملاك أن يحب الخير  
المخلوق أكثر من حبه لله وهذا فعله بارتكابه الخطيئة المميتة. فإذا كان ممكناً له أن يحب الخير  
المخلوق أقل من حبه لله بغير ترتيبٍ بارتكابه

## الخطيئة العرضية

٣ وأيضاً يظهر أنّ الملائكة الأشرار يفعلون أموراً هي في جنسها خطايا عرضية باغرائهم الناس بالضحك ونحوه من الصغائر. وظرف الشخص لا يجعل الخطيئة العرضية مميتة كما تقدم في الفصل الآنف ما لم يرد على ذلك نهياً مخصوص وليس هذا من مقاصد مقامنا هنا. فيمكن إذن للملاك أن يرتكب خطيئة عرضية

لكن يعارض ان كمال الملاك أعظم من كمال الإنسان في الحالة الأولى. والإنسان لم يكن ممكناً له في الحالة الأولى أن يرتكب خطيئة عرضية. فبالأولى إذن لم يكن ذلك ممكناً للملاك

والجواب أن يُقال إنَّ عقل الملاك ليس تدريجياً أي ليس ينتقل من المبادئ إلى النتائج مدركاً كلاً منهما على حياله كما يحدث فينا على ما أسلفنا في ق ١ م ٥٨ ف ٣ فإذاً كلما لحظ النتائج وجب أن يلحظها باعتبار حصولها في المبادئ. والغايات في المشتبهات بمنزلة المبادئ والمؤديات إلى الغاية بمنزلة النتائج كما مر غير مرةً فإذاً ليس يلتفت عقل الملاك إلى ما يؤدي إلى الغاية إلا باعتبار اندراجه تحت ترتيب الغاية ولهذا فطبع الملائكة يقتضي أن لا يحدث عندهم فساد ترتيب بالقياس إلى ما يؤدي إلى الغاية من دون أن يحدث عندهم فساد ترتيب بالقياس إلى الغاية وهذا يحدث بالخطيئة المميتة. والملائكة الأخيار لا تتحرك إلى ما يؤدي إلى الغاية إلا بالقياس إلى الغاية المقتضاة وهي الله ومن ثمة كانت جميع أفعالهم أفعال محبة فيمتنع إذن أن يحصل عندهم خطيئة عرضية. وأما الملائكة الأشرار فلا تتحرك إلى شيءٍ إلا بالقياس إلى غاية خطيئة كبريائهم ولذلك فانهم يرتكبون الخطأ المميت في كل ما يفعلونه بإرادتهم وليس كذلك حكم ما فيهم من الشوق الطبيعي إلى الخير على ما مرَّ في ق ١ م ٦٣ ف ٤ ومب ٦٤ ف ٢

إذاً أُجيب على الأول بأن الإنسان يشارك الملائكة في العقل لكنه يفارقهم في طريقة التعقل  
كما تقدم في جرم الفصل

وعلى الثاني بأن الملاك لم يستطع أن يحب الخليقة أقل من حبه لله إلا بتوجيهه إياها إذ  
ذاك إلى الله على أنه الغاية القصوى أو إلى غاية غير مرتبة بالاعتبار المتقدم هناك  
وعلى الثالث بأن كل ما يظهر انه خطايا عرضية فالشياطين تتوسل به إلى أن يقربوا الناس  
إليهم فيجروهم إلى الخطيئة المميتة ومن ثمة فانهم يخطؤون في هذه خطأً مميتاً باعتبار الغاية التي  
يقصدونها

### الفصل الخامس

في أن حركات الشهوة الحسية الأولى في الكفرة هل هي خطايا مميتة  
يتخطى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أنّ حركات الشهوة الحسية الأولى في الكفرة خطايا  
مميتة فقد قال الرسول في رو ٨: ١ «ليس من قضاء على الذين في المسيح يسوع وهم لا يسلكون  
بحسب الجسد» وكلامه هناك على شهوة الحس كما يظهر مما قبله فالسبب إذن في كون الشهوة لا  
توجب هلاك الذين لا يسلكون بحسب الجسد أي بانقيادهم للشهوة إنما هو كونهم في المسيح يسوع.  
والكفرة ليسوا في المسيح يسوع. فالشهوة إذن فيهم موجبة للهلاك فحركاتهم الأولى إذن خطايا مميتة  
٢ وأيضاً قال انسلموس في كتاب النعمة والاختيار ب ٧ «الذين ليسوا في المسيح إذا شعروا  
بالجسد استوجبوا الهلاك وان لم يسلكوا بحسب الجسد» وليس يستوجب أحد الهلاك إلا بالخطيئة  
المميتة. فإذاً لما كان الإنسان يشعر بالجسد بحركة الشهوة الأولى كانت حركة الشهوة الأولى في  
الكفرة خطيئة مميتة في ما يظهر

٣ وأيضاً قال انسلموس في الموضوع المتقدم «صنع الإنسان بحيث يجب أن لا يشعر بالشهوة» ويظهر ان الإنسان قد تعرّى عن هذا الواجب بنعمة العماد التي ليست للكفرة. فإذا كلما اشتهى الكافر وان لم يتنقّد للشهوة يرتكب خطيئة مميتة بتعديه الواجب

لكن يعارض ذلك قوله في اع ١٠: ٣٤ «ان الله لا يحابي الوجوه» فإذا ما ليس يقضي به على واحدٍ لا يقضي به على آخر. وهو ليس يقضي بالحركات الأولى على المؤمنين. فكذاك إذن ليس يقضي بها على الكفرة

والجواب أن يُقال إنَّ القول بأن حركات الكفرة الأولى خطايا مميتة إذا لم يرضوا بها غير صوابٍ وبيان ذلك من وجهين اما أولاً فمن امتناع كون الشهوة الحسية محلاً للخطيئة المميتة كما مرّ في مب ٧٤ ف ٤ وطبيعة الشهوة الحسية واحدة في الكفرة والمؤمنين فلا يجوز أن تكون حركتها في الكفرة فقط خطيئة مميتة. وأما ثانياً فمن حال الخاطئ فان شرف الشخص لا يخفف جرم الخطيئة بل يزيده ثقلاً كما يظهر مما مرّ في مب ٧٣ ف ١٠ وعليه فالخطيئة ليست في المؤمن أخف منها في الكافر بل أثقل كثيراً أولاً لأن خطايا الكفرة أكثر استحقاقاً للمغفرة بسبب جهلهم كقوله في ١ تيمو ١: ١٣ «نلت رحمة الله لأنني فعلت ذلك عن جهلٍ وفي عدم ايماني» وثانياً لأن خطايا المؤمنين تزداد ثقلاً بسبب أسرار النعمة كقوله في عبر ١٠: ٢٩ «فكم تظنون يستوجب عقاباً أشد من عدّ دم الوصية الذي قُدّس به نجساً»

إذاً أُجيب على الأول بأن كلام الرسول على القضاء بالهلاك الذي تستوجبه الخطيئة الأصلية التي تمحى بنعمة يسوع المسيح وان بقيت الشهوة. فإذا ليس حدوث الشهوة في المؤمنين دليلاً على القضاء بالهلاك الذي تستوجبه الخطيئة الأصلية كما هو الحال في الكفرة

وعلى هذا المعنى أيضاً يجب حمل كلام انسلموس وبذلك يتضح الجواب على الثاني وعلى الثالث بأن ذلك الواجب القاضي بعدم الاشتهااء كان حاصلأ بالبرارة الأصلية فليس يرجع ما يقابله إلى الخطيئة الفعلية بل إلى الخطيئة الأصلية

### الفصل السادس

هل يجوز اجتماع الخطيئة العرضية والخطيئة الأصلية وحدهما في واحدٍ يُتخطى إلى السادس بأن يقال: يظهر أنه يجوز اجتماع الخطيئة العرضية والخطيئة الأصلية وحدهما في واحدٍ فان الاستعداد متقدّم على الملكة. والخطيئة العرضية استعداداً للخطيئة المميّنة كما مرّ في مب ٨٨ ف ٣ فهي إذن توجد قيل المميّنة في الكافر الذي لا تغفر له الخطيئة الأصلية وهكذا قد تجتمع أحياناً في الكفرة الخطايا العرضية والخطيئة الأصلية دون الخطايا المميّنة

٢ وأيضاً ان اتصال الخطيئة العرضية بالميّنة ومشاركتها لها أقل من اتصال المميّنة بالميّنة ومشاركتها لها. والكافر الملتطخ بالخطيئة الأصلية يمكن له أن يرتكب خطيئة مميّنة دون أن يرتكب سواها فيمكن له إذن أن يرتكب خطيئة عرضية دون أن يرتكب خطيئة مميّنة

٣ وأيضاً يمكن تعيين الزمان الذي فيه يبتدىء الطفل ان يرتكب خطيئة فعلية ومتى بلغ إلى هذا الزمان يمكن له أن يبقى في الأقل مدة يسيرة دون أن يرتكب خطيئة مميّنة فان هذا يحدث أيضاً لأعظم الأئمة. وفي هذه المدة ولو يسيرةً جداً يمكن له ان يرتكب خطيئة عرضية. فإذا يجوز اجتماع الخطيئة العرضية والخطيئة الأصلية في واحدٍ دون الخطيئة المميّنة

لكن يعارض ذلك ان الناس يُعاقبون على الخطيئة الأصلية في سجن الأطفال حيث لا يوجد عذاب الحس كما سيأتي بيانه في ق ٣ مب ٥٩ ف ٦. والجحيم

يُقَدَّف فيه الناس بسبب الخطيئة المميتة فقط. فإذا لن يكون مكانٌ يعاقب فيه من لا يكون عليه الا خطيئة عرضية والخطيئة الأصلية فقط

والجواب ان يقال يمتنع اجتماع الخطيئة العرضية والخطيئة الأصلية في واحدٍ دون الخطيئة المميتة وتحقيق ذلك ان الإنسان قبل ان يبلغ سني التمييز يكون له من صغر السن المانع من استعمال العقل عاذراً على الخطيئة المميتة فهو إذن بالأولى يكون عاذراً له على الخطيئة العرضية إذ ارتكب ما هو من جنسه خطيئة عرضية فمتى أخذ في استعمال العقل لا يُعَدَّر بالكلية على الخطيئة العرضية والمميتة غير أن أول ما يعرض حينئذٍ لفكر الإنسان هو أن يتروى في نفسه فان وجَّه نفسه نحو الغاية المقتضاة أصاب بالنعمة مغفرة الخطيئة الأصلية وان لم يوجه نفسه إلى الغاية المقتضاة فباعثار ما له في ذلك السن من التمييز يرتكب خطيئة مميتة لاهماله ما في وسعه ومذ ذاك لا يكون فيه خطيئة عرضية دون المميتة الا بعد أن يكون قد عُفِرَ له كل شيءٍ بالنعمة

إذا أُجيب على الأول بأن الخطيئة العرضية استعداداً ضرورياً للخطيئة المميتة بل ممكناً كما يؤهب التعب أحياناً للحمى لا كما تؤهب الحرارة لصورة النار

وعلى الثاني بأن امتناع مجامعة الخطيئة العرضية للخطيئة الأصلية وحدها ليس لاعتبار بعدها عنها أو مشاركتها لها بل لعدم استعمال العقل كما تقدم

وعلى الثالث بأن الطفل الآخذ باستعمال العقل يستطيع أن يجتنب في زمان ما سائر الخطايا المميتة لكنه لا ينجو من خطيئة الاهمال المتقدم ما لم يتب إلى الله بأسرع ما يمكن له لأن أول ما يعرض للإنسان المميز ان يفكر في ذاته التي يعتبرها غايةً لما سواها لأن الغاية متقدمة في القصد فإذا هذا هو الزمان الذي يوجب عليه امتثال ذلك الأمر الإيجابي الذي صرَّح به الرب بقوله في زكريا ١: ٣ «توبوا إليّ فاتوب عليكم»





## المبحث المتمم تسعين في ماهية الشريعة - وفيه أربعة فصول

ثم ينبغي النظر في ما للأفعال من المبادئ الخارجة. والمبدأ الخارج الباعث على الشر هو الشيطان وقد أسلفنا الكلام على وسوسته في ق ١ مب ١١٤. والمبدأ الخارج المحرك إلى الخير هو الله الذي يتقنا بالشريعة ويساعدنا بالنعمة. فينبغي الكلام إذن أولاً في الشريعة ثم في النعمة. أما الشريعة فيجب أن ينظر أولاً فيها بالاجمال وثانياً في أقسامها فالشريعة بالاجمال يبحث في ثلاثة منها أولاً في ماهيتها وثانياً في اختلاف الشرائع وثالثاً في معلولات الشريعة. أما الأول فالبحث فيه يدور على أربع مسائل . ١ في أنّ الشريعة هل هي أمرٌ ذهنيّ . ٢ في غاية الشريعة . ٣ في علتها . ٤ في اداعتها

### الفصلُ الأولُ

#### في أنّ الشريعة هل هي أمرٌ ذهني

يتخطى إلى الأول بأن يقال: يظهر أنّ الشريعة ليست أمراً ذهنياً فقد قال الرسول في رو ٧:  
٢٣ أرى شريعة أخرى في أعضائي الآية. وليس شيء من الأمور الذهنية يوجد في الأعضاء لأن  
الذهن لا يستخدم آلة جسمانية. فإذا ليست الشريعة أمراً ذهنياً

٢ وأيضاً ليس في العقل سوى القوة والملكة والفعل. والشريعة ليست قوة العقل وليست أيضاً  
ملكة عقلية لأن الملكات العقلية هي الفضائل العقلية التي مرّ الكلام عليها في مب ٥٧ وهي أيضاً  
ليست فعلاً عقلياً والا لزالّت عند انقطاع فعل العقل كما يحدث في النائمين. فالشريعة إذن ليست أمراً  
ذهنياً

٣ وأيضاً ان الشريعة تحرك من يخضع لها إلى احسان العمل. والتحرك إلى العمل خاصٌ  
بالإرادة كما يتضح مما مرّ في مب ٩ ف ١. فالشريعة إذن لا ترجع إلى العقل بل إلى الإرادة وعليه  
قول الفقيه أيضاً «ما أَرادَه السلطان فله قوة الشريعة»

لكن يعارض ذلك ان الشريعة من شأنها أن تأمر وتنهى. والأمر من شأن العقل كما مرّ في  
مب ١٧ ف ١. فالشريعة إذن امرٌ ذهنيّ.

والجواب أن يُقال إنّ الشريعة هي نظامٌ ومقدارٌ للأفعال يوجب فعل شيءٍ او اجتنابه ونظام  
الأفعال الإنسانية ومقدارها هو العقل الذي هو المبدأ الأول للأفعال الإنسانية كما يظهر مما مرّ في  
مب ١ ف ١ لأن من شأن العقل أن يوجه إلى الغاية التي هي المبدأ الأول في ما ينبغي فعله كما  
قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٢ ب ٩. وما كان مبدأ في جنسٍ فهو مقدارٌ ونظامٌ لذلك الجنس  
كالوحدة في جنس العدد والحركة الأولى في جنس الحركات فيلزم إذن ان الشريعة أمرٌ راجعٌ إلى  
العقل

إذا أُجيب على الأول بأن الشريعة من حيث هي نظامٌ ومقدارٌ يعتبر لها في الأشياء وجود  
أن أحدهما وجودها في القدر والمنظم ولما كان هذا خاصاً بالعقل كانت الشريعة لا توجد بهذا  
الاعتبار إلا في العقل فقط والثاني وجودها في المنتظم والمتقدر وبهذا الاعتبار توجد في جميع ما  
يميل إلى شيءٍ بشريعةٍ ما حتى ان كل ميلٍ صادرٍ عن شريعةٍ يقال له شريعةٌ لا بالذات بل  
بالمشاركة وبهذا المعنى يقال لميل الأعضاء إلى الشهوة شريعة الأعضاء

وعلى الثاني بأنه كما يعتبر في الأفعال الخارجة الفعل والمفعول كالبناء والمبني كذلك يعتبر  
في أفعال العقل فعل العقل في نفسه وهو التعقل والاستدلال وشيءٌ يحصل عن هذا الفعل وهو في  
العقل النظري أولاً الحد وثانياً القضية وثالثاً القياس. ولما كان العقل العملي أيضاً يستعمل ضرباً من  
القياس في المفعولات كما مرّ في مب ١٣ ف ٣ ومب ٧٦ ف ١ ومب ٧٧ ف ٢ بناءً على قول  
الفيلسوف في الخلقيات ك ٧ ب ٣ كان يوجد في العقل العملي شيءٌ هو بالنسبة إلى الأفعال  
كالقضية في العقل النظري بالنسبة إلى النتائج وهذه القضايا الكلية الموجودة في

العقل العملي والناظرة إلى الأفعال تتضمن حقيقة الشريعة وهي قد تكون في العقل بالفعل وقد تكون فيه بالملكة

وعلى الثالث بأن العقل يستمد قوة التحريك من الإرادة كما مرّ في مب ١٧ ف ١ لأنه من طريق ان مريداً يريد الغاية يأمر العقل بما يؤدي إلى الغاية. وإرادة ما يؤمر به لا تتضمن حقيقة الشريعة إلا إذا كانت منظمة من العقل وبهذا المعنى يُقال إنَّ لإرادة السلطان قوة الشريعة والا لكانت إرادته عسفاً لا شريعةً

### الفصلُ الثاني

في أنَّ الغرض من الشريعة هل هو دائماً المصلحة العامة

يتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أنَّ ليس الغرض من الشريعة هو دائماً المصلحة العامة لأن من شأن الشريعة أن تأمر وتنهى. والأوامر إنما يقصد بها مصالح خاصة. فإذاً ليس غرض الشريعة دائماً هو المصلحة العامة

٢ وأيضاً ان الشريعة ترشد الإنسان إلى الفعل. والأفعال الإنسانية محلها الجزئيات. فإذاً غاية الشريعة أيضاً مصلحةً جزئية

٣ وأيضاً قال ايسيدوروس في الاشتقاق ك ٢ ب ١٠ وك ٥ ب ٣ «إذا كانت الشريعة قائمة بالعقل كان كل ما يقوم بالعقل شريعة» وليس يقوم بالعقل ما يُقصد به المصلحة العامة فقط بل المصلحة الخاصة أيضاً

لكن يعارض ذلك قول ايسيدوروس في الاشتقاق ك ٢١ ان الشريعة «ليست منحصرة في منفعة خاصة لكنها موضوع لمنفعة الجمهور العامة»

والجواب أن يُقال إنَّ الشريعة ترجع إلى ما هو مبدأ الأفعال الإنسانية من طريق كونها نظاماً ومقداراً كما تقدم في الفصل الأنف وكما أن العقل هو مبدأ

الأفعال الإنسانية كذلك يوجد فيه أيضاً شيءٌ هو مبدأ لكل ما سواه وهذا ما يجب أن ترجع إليه الشريعة بالأصالة والخصوص والمبدأ الأول في الأفعال التي يتعلق بها العقل العملي هو الغاية القصوى. والغاية القصوى للحياة الإنسانية هي السعادة أو الغبطة كما مرّ في مب ٢ ف ٧ ومب ٣ ف ١ ومب ٦٩ ف ١ فالشريعة إذن يجب أن تلاحظ بالأخص النسبة إلى السعادة. وأيضاً لما كانت نسبة الجزء إلى الكل كنسبة الناقص إلى الكامل وكان الإنسان الواحد جزءاً من الجماعة الكاملة وجب أن تلاحظ الشريعة بالخصوص النسبة إلى السعادة العامة ومن ثمه أورد الفيلسوف في حد الأمور الشرعية السعادة والاجتماع السياسي فإنه قال في الخلقيات ك ٥ ب ١ «نطلق الشرعي العادل على ما يفعل السعادة وفروعها ويحفظها في الاجتماع السياسي» لأن الجماعة الكاملة هي المدينة كما في السياسة ك ١ ب ١. وما كان متناهياً في جنسٍ هو مبدأ لسواه وإنما يقال غيره بالنسبة إليه كما أن النار التي هي متناهية في الحرارة هي علة الحرارة في الأجسام المركبة التي إنما يقال لها حارة من حيث مشاركتها في النار وعلى هذا فلما كانت الشريعة متناهية في النسبة إلى المصلحة العامة كان كل أمر آخر متعلقٍ بفعل جزئي لا يعتبر شريعةً إلاً بحسب نسبته إلى المصلحة العامة ولهذا كانت غاية كل شريعة هي المصلحة العامة

إذاً أُجيب على الأول بأن الأمر يدل على تعليق الشريعة بما هو منتظم بها. وما يختص بالشريعة من النسبة إلى المصلحة العامة يمكن تعليقه بالغايات الخاصة ولهذا كانت الأوامر تتعلق ببعض الجزئيات أيضاً

وعلى الثاني بأننا نسلم أن الأفعال محلها الجزئيات إلا أن تلك الجزئيات يجوز أن تنسب إلى المصلحة العامة لا بعموم الجنس أو النوع بل بعموم العلة الغائية باعتبار إطلاق المصلحة العامة على الغاية العامة

وعلى الثالث بأنه كما لا يتقرر شيء قطعاً بالعقل النظري إلا بالتحليل إلى المبادئ الأولى  
البينة بنفسها كذلك ليس يتقرر شيء قطعاً بالعقل العملي إلا بنسبته إلى الغاية القصوى التي هي  
المصلحة العامة وما يتقرر بالعقل على هذا النحو يعتبر شريعة

### الفصل الثالث

#### هل عقل كل عاقلٍ شارِعٌ

يُنخِطُ إلى الثالث بأن يقال: يظهر أنَّ عقل كل عاقلٍ شارِعٌ فقد قال الرسول في رو ٢: ١٤  
«الأمم الذين ليس عندهم الناموس إذا عملوا بالطبيعة بما هو في الناموس فيهم ناموسٌ لأنفسهم»  
وقوله هذا يتناول الجميع مطلقاً. فإذا كل واحدٍ يستطيع أن يسنَّ لنفسه شريعةً

٢ وأيضاً ان قصد الشارع أن يحمل الناس على الفضيلة كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك  
٢ ب ١. وكل إنسانٍ يستطيع أن يحمل غيره على الفضيلة. فإذا عقل كل إنسانٍ شارِعٌ

٣ وأيضاً كما أن والي المدينة هو مدبر المدينة كذلك كل رب منزلٍ هو مدبر المنزل. ووالي  
المدينة يستطيع أن يسنَّ في المدينة شريعةً. فإذا كل رب منزلٍ يستطيع أن يسنَّ شريعةً في منزله

لكن يعارض ذلك قول ايسيدوروس في الاشتقاق ك ٥ ب ١٠ وقد ورد أيضاً في كتاب  
المراسيم تم ٢ «الشريعة دستورٌ للشعب به سنُّ متقدموه معه شيئاً» فإذا ليس لكلٍ أن يسنَّ شريعةً

والجواب أن يُقال إنَّ الشريعة تلاحظ خاصةً وأولاً وأصالةً النسبة إلى المصلحة العامة  
وتوجيه شيءٍ إلى المصلحة العامة هو من شأن الجمهور أو من يقوم مقامه ولذلك كان سن الشريعة  
يختص أما بالجمهور كله أو بالشخص العام الذي يلي

أمر الجمهور كله لأن التوجيه إلى الغاية في كل ما سوى ذلك أيضاً يختص بمن تختص به تلك الغاية

إذاً أُجيب على الأول بأن الشريعة توجد في شيءٍ لا وجودها في المنظم فقط بل وجودها في المنتظم أيضاً بالمشاركة وبهذا الاعتبار كل إنسانٍ شريعةً لنفسه من حيث مشاركته في نظام منظم ومن ثمه قيل هناك بعد ذلك «الذين يظهرون عمل الناموس المكتوب في قلوبهم»

وعلى الثاني بأن الشخص الخاص لا يستطيع أن يسوق إلى الفضيلة سوقاً مؤثراً وجل ما يستطيعه النصح فان لم تقبل نصيحته فليس له تلك القوة القاسرة التي يجب أن تكون للشريعة حتى تسوق إلى الفضيلة سوقاً مؤثراً كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ١٠ ب ٩ اما الجمهور أو الشخص العام الذي يلي الاقتصاص فله هذه القوة القاسرة كما سيأتي في مب ٩٢ ف ٢ ولذلك كان سن الشريعة خاصاً به وحده

وعلى الثالث بأنه كما أن الإنسان جزءٌ من المنزل كذلك المنزل جزءٌ من المدينة والمدينة هي الجماعة الكاملة كما في السياسة ك ١ ب ١ ولذلك فكما ان مصلحة الإنسان الواحد ليست هي الغاية القصوى لكنه يُقصد بها المصلحة العامة كذلك خيراً لمنزل الواحد يقصد به مصلحة المدينة الواحدة التي هي الجماعة الكاملة وعلى هذا فمن يتولى تدبير منزلٍ له ان يرسم أوامر وترتيبات لكنها لا تعتبر في الحقيقة شريعةً

#### الفصل الرابع

في أن إذاعة الشريعة هل هي من حقيقتها

يتخطى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أنّ إذاعة الشريعة ليست من حقيقتها فان الشريعة الطبيعية هي أخص الشرائع وهي لا تحتاج إلى إذاعة. فإذاً ليست إذاعة

الشريعة من حقيقتها

٢ وأيضاً من شأن الشريعة الخاص أن تُلزم فعل شيءٍ أو عدم فعله. وهي لا تُلزم من تداع عليهم فقط بل غيرهم أيضاً. فإذا ليست إذاعتها من حقيقتها

٣ وأيضاً ان الزام الشريعة يتناول المستقبل أيضاً لأن «الشرائع تلزم في الأمور المستقبلية» كما قال الفقهاء في الدستور ك ١. والإذاعة تقع على الحاضرين فإذا ليست ضرورية للشريعة لكن يعارض ذلك قوله في كتاب المراسيم تم ٤ «إنما يتم وضع الشرائع متى أذيعت»

والجواب أن يُقال إنَّ الشريعة تُفرض على الغير بجعلها نظاماً ومقداراً له كما مرَّ في ف ١ والنظام والمقدار يُفرض بوضعه لما ينتظم ويتقدر فلا بد إذن لحصول الشريعة على ما هو خاصُّ بها من قوة الالزام من وضعها لمن يجب ان يسلك بحسبها من الناس وهذا الوضع إنما يحصل باطلاعهم عليها بواسطة إذاعتها. فالإذاعة إذن ضرورية لحصول الشريعة على قوتها وهكذا من هذه الأربعة المتقدمة يمكن أخذ حد الشريعة التي ليست إلاً نظاماً عقلياً يقصد به المصلحة العامة مذاعاً ممن يلي أمر الجمهور

إذاً أُجيب على الأول بأن إذاعة الشريعة الطبيعية تحصل بمجرد كون الله ألقى معرفتها بالفطرة الطبيعية في عقول الناس

وعلى الثاني بأن الذين لم تدع عليهم الشريعة يكلفون بحفظها من حيث انها متى أذيعت تتصل بعلمهم أو يمكن أن تتصل به بواسطة الآخرين

وعلى الثالث بأن الإذاعة الحاضرة تتناول المستقبل ببقاء الكتابة المسطورة بها والتي تتكفل بإذاعتها دائماً على نحو ما وعليه قول ايسيدوروس في الاشتقاق ك ٢ ب ١٠ «الشريعة (وهي في اللاتينية lex) مشتقة من القراءة (legendo) لكونها مكتوبة»



## المبحث الحادي والتسعون

### في اختلاف الشرائع - وفيه ستة فصول

ثم ينبغي النظر في اختلاف الشرائع ومدار البحث في ذلك على ست مسائل . ١ هل يوجد  
شريعة أزلية . ٢ هل يوجد شريعة طبيعية . ٣ هل يوجد شريعة انسانية . ٤ هل يوجد شريعة الهية . ٥  
في أنّ الشريعة الإلهية هل هي واحدة أو أكثر . ٦ هل يوجد شريعةً للخطيئة

## الفصل الأول

### هل يوجد شريعة أزلية

يتخطى إلى الأول بأن يقال: يظهر أنه ليس يوجد شريعة أزلية لأن كل شريعة تُفرض على  
بعضٍ. ولم يكن منذ الأزل من كان ممكناً فرض الشريعة عليه إذ لم يكن منذ الأزل إلا الله وحده.  
فإذاً ليس يوجد شريعة أزلية

٢ وأيضاً ان الإذاعة من حقيقة الشريعة. ويمتنع حصول الإذاعة منذ الأزل إذ لم يكن منذ  
الأزل من تذاق عليه. فإذاً يمتنع وجود شريعة أزلية

٣ وأيضاً ان للشريعة غاية تتوجه إليها وليس لشيءٍ أزلي غاية يتوجه إليها إذ الغاية القصوى  
وحدها أزلية. فإذاً ليس يوجد شريعة أزلية

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في الاختيار ك ١ ب ٦ «ان الشريعة التي هي العقل  
الأعلى لا يمكن لعاقلٍ أن لا يراها أزلية وغير متغيرة»

والجواب أن يقال ليست الشريعة سوى ما يمليه العقل العملي في السلطان الذي يوسوس  
جماعةً كاملة كما تقدم في المبحث الأنف ف ١ و ٣ وواضح انه إذا كان العالم يدبّر بالعناية الإلهية  
كما مرّ في ق ١ مب ٢٢ ف ١ و ٢ كان مجموع الكائنات بأسرها مديراً بالعقل الإلهي فكان مبدأ  
سياسة الكائنات المتصور في عقل الله من حيث هو سلطانها يعتبر شريعةً. ولما لم يكن شيءٌ من  
تصورات العقل الإلهي زمنياً بل كلها أزلية كما في ام ٨: ٢٣ وجب أن يقال لشريعة العقل الإلهي  
ازلية



إذاً أُجيب على الأول بأن ما ليس كائناً في نفسه كائنٌ عند الله من حيث يتعلق به سابق علمه وترتيبه كقوله في رو ٤: ١٧ «الذي يدعو ما هو غير كائن كأنه كائن» وعلى هذا فتصور الشريعة الإلهية الأزلي يعتبر شريعةً أزلية من حيث يقصد به الله سياسة الأشياء التي تعلق بها سابق علمه

وعلى الثاني بأن الإذاعة تحصل بالكلمة والكتابة والشريعة الأزلية مذاعةً من جهة الله بكلا الوجهين لأن كلاً من الكلمة الإلهية وكتابة سفر الحيوة أزليّ واما من جهة الخليقة باعتبار سماعها أو معانيها فلا يمكن أن تكون إذاعتها أزلية

وعلى الثالث بأن للشريعة غايةً بالمعنى الفعلي أي بمعنى أن بعض الأشياء يتوجه بها إلى غاية لا بالمعنى الانفعالي أي أن تكون الشريعة نفسها متوجهةً إلى غاية إلا أن يعرض ذلك في صاحب السياسة الذي له غايةً خارجة عن نفسه لا بد ان يوجه إليها شريعته أيضاً. على أن غاية السياسة الإلهية هي الله وليست شريعته شيئاً سواه. فالشريعة الأزلية إذن ليس لها غايةً أخرى تقصد إليها

## الفصل الثاني

هل يوجد فينا شريعة طبيعية

يُنخَطَى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أنّ ليس فينا شريعة طبيعية فان الشريعة الأزلية تكفي لسياسة الإنسان فقد قال اوغسطينوس في الاختيار ك ١ ب ٦ «الشريعة الأزلية هي التي يجب أن يكون بها كل شيء على غاية الترتيب» والطبيعة لا تتجاوز المفيدات كما لا تُقَصِّر في الضروريات. فإذاً ليس للإنسان شريعةً طبيعية

٢ وأيضاً إنما يتوجه الإنسان في أفعاله إلى الغاية بالشريعة كما مرّ في مب ٩٠ ف ٢. وتوجيه الأفعال الإنسانية إلى الغاية لا يحصل بالطبيعة كما يعرض في الحيوانات الغير الناطقة التي إنما تفعل لغايةٍ بالشوق الطبيعي فقط بل إنما يفعل

الإنسان لغاية بالعقل والإرادة. فإذا ليس للإنسان شريعةً طبيعية

٣ وأيضاً كلما كان شخصٌ أعظم حريةً كان أقل خضوعاً للشريعة. والإنسان أعظم حريةً من جميع الحيوانات لما له دون سائر الحيوانات من الاختيار. وليست سائر الحيوانات خاضعةً للشريعة الطبيعية. فإذا كذلك الإنسان ليس خاضعاً لشريعة طبيعية

لكن يعارض ذلك ما كتبه الشارح على قوله في رو ٢: ١٤ «والأمم الذين ليس عندهم الناموس إذا عملوا بالطبيعة بما هو في الناموس» ونصه «وان لم يكن عندهم ناموس مكتوبٌ لكن عندهم ناموساً طبيعياً يدرك به كلٌ ويعلم من نفسه ما هو خيرٌ وما هو شرٌّ»

والجواب أن يقال قد أسلفنا في مب ٩٠ ف ١ ان الشريعة لكونها نظاماً ومقداراً يجوز أن توجد في شيءٍ على نحوين أولاً وجودها في المنظم والمقدر وثانياً وجودها في المنتظم والمتقدر إذ إنما ينتظم شيءٌ أو يتقدر من حيث تحصل له المشاركة في النظام أو المقدر وعليه فلما كانت جميع الأشياء الخاضعة للعناية الإلهية منتظمة ومتقدة بالشريعة الأزلية كما يظهر مما مرَّ في الفصل الأنف وضح ان لجميع الأشياء نوعاً من المشاركة في الشريعة الأزلية أي من حيث يحصل عندهم بقوتها ميلٌ إلى أفعالهم وغاياتهم. والخليقة الناطقة تمتاز عن سائر الأشياء في كونها تخضع للعناية الإلهية على نحو أسمى من حيث تحصل لها المشاركة أيضاً في العناية لعنايتها بنفسها وبغيرها فهي إذن مشاركةٌ أيضاً في العقل الأزلي الذي به يحصل عندها الميل الطبيعي إلى ما ينبغي من الأفعال والغايات وهذه المشاركة الحاصلة للخليقة الناطقة في الشريعة الأزلية يقال لها شريعة طبيعية ومن ثمه حين قال المرتل في مز ٤: ٦ «اذبحوا ذبيحة البر» تصوّر ان بعضاً سألوا ما هي أفعال البر فقال «كثيرون يقولون من يرينا الخير» ثم أجاب على ذلك بقوله «رُسم

علينا نور وجهك أيها الرب «ومعنى ذلك ان نور العقل الطبيعي الذي به نميز الخير من الشر وهو يرجع إلى الشريعة الطبيعية ليس شيئاً سوى ارتسام النور الإلهي فينا. ومن ثمه يظهر أن النور الطبيعي ليس شيئاً سوى مشاركة الخليقة الناطقة في الشريعة الأزلية

إذاً أجيب على الأول بأن هذا الاعتراض إنما ينهض لو كانت الشريعة الطبيعية أمراً مغايراً للشريعة الأزلية وقد تقدم انها ليست سوى المشاركة فيها

وعلى الثاني بأن كل فعلٍ من أفعال العقل والإرادة يصدر عندنا عن شيءٍ حاصل بالطبع كما أسلفنا في مب ١٠ ف ١ لأن كل قياسٍ يحصل عن المبادئ المعلومة بالفطرة وكل اشتياق لما يؤدي إلى الغاية يصدر عن الشوق الطبيعي إلى الغاية القصوى فهكذا أيضاً يجب أن يكون توجهه أفعالنا الأولى إلى الغاية حاصلًا بالشريعة الطبيعية

وعلى الثالث بأن للحيوانات الغير الناطقة أيضاً مشاركة في العقل الأزلي على حسب حالها كالخليقة الناطقة إلا انه لما كانت مشاركة الخليقة الناطقة فيه تحصل على وجهٍ عقلي وذهني كان يقال لمشاركتها في الشريعة الأزلية شريعةً حقيقيةً لأن الشريعة أمرٌ عقليٌّ كما مرَّ في المبحث الأنف ف ١ واما الخليقة الغير الناطقة فليست مشاركتها فيه على وجهٍ عقلي ولذلك لا يجوز أن يقال لها شريعةً الأعلى على وجه التشبيه

### الفصلُ الثالثُ

هل يوجد شريعةٌ إنسانية

يتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أنه لا يوجد شريعةٌ إنسانية لأن الشريعة الطبيعية هي المشاركة في الشريعة الأزلية كما مرَّ في الفصل الأنف. وجميع الأشياء متناهية الترتيب بالشريعة الأزلية كما قال اوغسطينوس في الاختيار ك ١

ب ٦. فالشريعة الطبيعية إذن تكفي لترتيب جميع الأمور الإنسانية. فلا حاجة إذن إلى شريعة إنسانية

٢ وأيضاً ان الشريعة تتضمن حقيقة المقدار كما مرّ في المبحث الآنف ف ١. والعقل الإنساني ليس مقداراً للأشياء بل بالعكس كما في الإلهيات ك ١٠. فإذا يمتنع صدور شريعة عن العقل الإنساني

٣ وأيضاً ان المقدار يجب أن يكون في غاية التيقن كما في الإلهيات ك ١٠ وإرشاد العقل الإنساني إلى ما ينبغي فعله ليس بالأمر اليقين كقوله في حك ٩: ١٤ «أفكار البشر ذات احجام وبصائرنا غير راسخة» فإذا يمتنع صدور شريعة عن العقل الإنساني

لكن يعارض ذلك ان اوغسطينوس في الاختيار ك ١ ب ٦ و ٩ أثبت شريعتين احدهما أزلية والأخرى زمانية وقال انها إنسانية

والجواب أن يُقال إنَّ الشريعة شيءٌ يمليه العقل العملي كما مرّ في المبحث الآنف ف ١ وحكم العقل العملي والعقل النظري في صدور أفعالهما واحدٌ فان كليهما ينتقل من بعض المبادئ إلى بعض النتائج كما مرّ في الموضع المتقدم. إذا تقرر ذلك وجب أن يقال كما أن العقل العملي يحصل فيه عن المبادئ البينة بنفسها المدركة بالفطرة نتائج العلوم المختلفة التي ليست معرفتها حاصلةً لنا بالفطرة بل مستنبطةً باجتهاد العقل كذلك من الضرورة أن ينتقل العقل الإنساني من أوامر الشريعة الطبيعية التي هي بمنزلة مبادئ عامة بينة بنفسها إلى تدبير أمورٍ أخصٍ وهذه التدابير الخاصة المستنبطة بالعقل الإنساني يقال لها شرائع إنسانية متى رُعيت فيها سائر الشروط التي تقتضيها حقيقة الشريعة كما مر في المبحث الآنف ف ٢ وما يليه وعليه قول توليوس في خطايته ك ٢ ب ٥٣ «ان مبدأ الشرع صدر عن الطبع ثم تطرقت العادة إلى بعض أمورٍ لا اعتقاد نفعها ثم

أثبت خوف الشرائع والدين ما صدر عن الطبع وتقرر بالعادة»

إذاً أُجيب على الأول بأن العقل الإنساني لا يستطيع أن يشارك العقل الإلهي في تمام تصوره ورسمه بل على حسب حاله وعلى وجه ناقص ولذلك فكما أن لنا من جهة العقل النظري علماً طبيعياً ببعض المبادئ العامة حاصلًا عندنا بالمشاركة الطبيعية في الحكمة الإلهية وليس لنا علمٌ خاصٌ بكل حقيقة كما هي مندرجة في الحكمة الإلهية كذلك للإنسان من جهة العقل العملي مشاركة طبيعية في الشريعة الأزلية باعتبار بعض المبادئ العامة لا باعتبار التدابير الخاصة لجميع الأشياء مع كونها مندرجة في الشريعة الأزلية. ومن ثمه وجب أيضاً أن ينتقل العقل الإنساني إلى تقرير شرائع على وجه خاص

وعلى الثاني بأن العقل الإنساني ليس في نفسه نظاماً للأشياء بل المبادئ المركبة فيه طبعاً هي نظمات عامة ومقادير لجميع الأشياء التي يفعلها الإنسان والتي إنما نظامها ومقدارها العقل الطبيعي وان لم يكن مقداراً لما يصدر عن الطبع

وعلى الثالث بأن العقل العملي يتعلق بالمفعولات التي هي جزئية وحادثه لا بالضروريات كالعقل النظري ولهذا لا يمكن أن يكون للشرائع الإنسانية ما لنتائج العلوم البرهانية من العصمة عن الخطأ وليس من الضرورة أن يكون كل مقدارٍ يقيناً ومعصوماً من الخطأ من كل وجه بل بحسب ما يمكن في جنسه

### الفصل الرابع

هل مست الحاجة إلى وجود شريعة إلهية

يتخطى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أنه لم يكن حاجةً إلى وجود شريعة إلهية لأن الشريعة الطبيعية مشاركة حاصلّة عندنا في الشريعة الأزلية كما مرّ في ف ٢ والشريعة الأزلية هي الشريعة الإلهية كما مرّ في ف ١. فلا حاجة إذن بعد الشريعة الطبيعية والشرائع الإنسانية المتفرعة عنها إلى شريعة أخرى إلهية

٢ وأيضاً قيل في سي ١٥ : ١٤ «ترك الله الإنسان في يد مشورته» والمشورة هي فعل العقل كما مرّ في مب ١٤ ف ١. فإذاً قد ترك الإنسان لسياسة عقله. وإرشاد العقل الإنساني هو الشريعة الإنسانية كما مرّ في الفصل الأنف. فلا حاجة إذن في سياسة الإنسان إلى شريعة أخرى إلهية

٣ وأيضاً ان الطبيعة الإنسانية هي أكفى من المخلوقات الغير الناطقة. والمخلوقات الغير الناطقة ليس لها شريعة إلهية غير الميل الطبيعي المركب فيها فالخليقة الناطقة إذن أولى بأن لا يكون لها شريعة إلهية غير الشريعة الطبيعية

لكن يعارض ذلك ان داود التمس أن يجعل الله له شريعةً بقوله في مز ١١٨ : ٣٣ «سنّ لي شريعةً يا رب في طريق عدلك»

والجواب أن يقال انه ما عاد الشريعة الطبيعية والشريعة الإنسانية كان لا بد لتدبير العيشة الإنسانية من وجود شريعة إلهية وذلك لأربعة أسباب أما أولاً فلأن الإنسان يهتدي بالشريعة إلى أفعاله بالنسبة إلى الغاية القصوى. ولو لم يكن الإنسان متوجهاً إلا إلى غايةٍ لا تتجاوز مناسبة قدرته الطبيعية لما وجب أن يكون له ما يرشده من جهة العقل فوق الشريعة الطبيعية والشريعة الإنسانية المنقرعة عنها. إلا انه لما كان الإنسان متوجهاً إلى غاية السعادة الأبدية التي تتجاوز مناسبة القدرة الإنسانية الطبيعية كما مرّ في مب ٥ ف ٥ كان من الضرورة أن يكون له فوق الشريعة الطبيعية والإنسانية شريعة إلهية ترشده أيضاً إلى غايته. وأما ثانياً فلأنه بسبب عدم يقينية الحكم الإنساني ولا سيما في الحوادث والجزئيات قد يعرض أن يكون للناس في الأفعال الإنسانية أحكاماً مختلفة ينشأ عنها أيضاً شرائع مختلفة ومتضادة فكان لا بد للإنسان في معرفته بدون ريبٍ ما يجب فعله وما يجب اجتنابه أن يهتدي في أفعاله بالشريعة الإلهية المجزوم بامتناع الخطأ فيها. وأما ثالثاً فلأن الإنسان إنما يستطيع الاشتراع في ما يستطيع

الحكم فيه وليس للإنسان أن يحكم في الحركات الداخلة الخفية بل إنما له ان يحكم في الأفعال الخارجة الظاهرة ومع ذلك فكمال الفضيلة يقتضي أن يكون الإنسان مستقيماً في أفعاله الباطنة والظاهرة ولهذا لم يكن في قدرة الشريعة الإنسانية أن تنهى وتأمّر بالكفاية في الأفعال الباطنة بل كان لا بد في ذلك من ورود الشريعة الإلهية أيضاً . وأما رابعاً فلأن الشريعة الإنسانية لا تقوى على معاقبة أو منع كل ما يفعل من الشر كما قال اوغسطينوس في الاختيار ك ١ ب ٥ لأنها لو أرادت رفع جميع الشرور لارتفعت أيضاً خيرات كثيرة وامتنعت فائدة المصلحة العامة التي هي ضرورية للعمران البشري فلئلا يبقى شيء من الشر دون نهى أو قصاصٍ كان لا بد من ورود الشريعة الإلهية الناهية عن جميع الخطايا . وقد أشير إلى هذه الأسباب الأربعة في مز ١٨ : ٨ حيث قيل «شريعة الرب لا دنس فيها» أي لا تسمح بشيء من دنس الخطيئة «تردُّ النفوس» لأنها لا تدير الأفعال الظاهرة فقط بل الأفعال الباطنة أيضاً «وشهادة الرب صادقة» بسبب تيقن الحق والاستقامة «تحكم الأغبياء» من حيث تسوق الإنسان إلى الغاية الفائقة الطبع والإلهية

إذا أُجيب على الأول بأن مشاركة الإنسان في الشريعة الأزلية بالشريعة الطبيعية إنما هي على قدر ما تحتمله الطبيعة الإنسانية على أنه لا بد للإنسان أن يُهدى إلى الغاية القصوى الفائقة الطبيعية بطريقة أُسمى ولهذا وردت الشريعة الإلهية التي بها تحصل المشاركة في الشريعة الأزلية على وجهٍ أعلى

وعلى الثاني بأن المشورة نوعٌ من البحث فلا بد أن تحصل عن بعض المبادئ ولا يكفي حصولها عن المبادئ الفطرية التي هي رسوم الشريعة الطبيعية لما تقدم في جرم الفصل بل لا بد من ورود مبادئ أخرى وهي رسوم الشريعة الإلهية

وعلى الثالث بأن المخلوقات الغير الناطقة ليست متوجهة إلى غاية أُسمى من

الغاية المعادلة لقوتها الطبيعية فليس حكمها وحكم المخلوقات الناطقة سواءً

### الفصل الخامس

في أنّ الشريعة الإلهية هل هي واحدة فقط

يُنخِطَى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أنّ الشريعة الإلهية واحدة فقط لأن شريعة الملك الواحد في المملكة الواحدة واحدة. ونسبة الجنس البشري كله إلى الله كنسبته إلى ملك واحد كقوله في مز ٤٦: ٨ «الله هو ملك الأرض كلها» فالشريعة الإلهية إذن واحدة

٢ وأيضاً لكل شريعة غاية يقصدها الشارع في من يشرعها لهم. والله يقصد في جميع الناس أمراً واحداً بعينه كقوله في ١ تيمو ٢: ٤ «يريد ان جميع الناس يخلصون ويبلغون إلى معرفة الحق». فالشريعة الإلهية إذن واحدة

٣ وأيضاً ان الشريعة الإلهية أقرب في ما يظهر إلى الشريعة الأزلية التي هي واحدة من الشريعة الطبيعية على قدر ما ان وحي النعمة أعلى من المعرفة الطبيعية والشريعة الطبيعية واحدة عند جميع الناس. فالشريعة الإلهية إذن أولى أن تكون كذلك

لكن يعارض ذلك قول الرسول في عبر ٧: ١٢ «عند تحول الكهنوت لا بد من تحوّل الناموس» والكهنوت كهنوتان كما ورد هناك أي كهنوت لاويّ وكهنوت المسيح. فالشريعة الإلهية إذن شريعتان أيضاً شريعة عتيقة وشريعة جديدة

والجواب أن يُقال إنّ العدد يحصل عن القسمة كما مرّ في ق ١ مب ٣٠ ف ٣ والقسمة في الأشياء تقع على ضربين احدهما كقسمة الأشياء المتغايرة بالنوع مطلقاً كالفرس والثور والثاني كقسمة الكامل والناقص في نوع واحد بعينه كالطفل والرجل ومن هذا القبيل قسمة الشريعة الإلهية إلى عتيقة وجديدة ومن ثمه قد شبه الرسول في غلا ٣: ٢٤ و ٢٥ حال الشريعة العتيقة بحال الطفل



الذي تحت المؤدب وحال الشريعة الجديدة بحال الرجل الكامل الذي ليس تحت مؤدبٍ والكامل والنقصان في كلتا الشريعتين يُعتبر بحسب ثلاثة أمور خاصة بالشريعة كما مرّ لأن الشريعة أولاً من شأنها أن يُقصد بها المصلحة العامة على أنها غايتها كما مرّ في المبحث الآنف ف ٢ والمصلحة العامة يجوز أن تكون على ضربين أي مصلحة محسوسة وأرضية وهذه كانت مقصودة بالذات من الشريعة العتيقة ولذا نجد في خر ٣ ان الشعب دُعي حالاً في بدء الشريعة إلى ملك الكنعانيين الأرضي ثم مصلحة معقولة وسماوية وهذه هي المقصودة من الشريعة الجديدة ولهذا دعا المسيح حالاً في أول بشارته إلى ملكوت السماوات بقوله في متى ٤: ١٧ «توبوا فقد اقترب ملكوت السماوات» ومن ثمه قال اوغسطينوس في رده على فوستوس ك ٤ ب ١١ «ان العبد العتيق يتضمن وعد الأشياء الزمانية ولذلك يقال له عتيق واما وعد الحياة الأبدية فخاصّ بالعهد الجديد» . وثانياً من شأن الشريعة أن تدير الأعمال الإنسانية على مقتضى ترتيب العدل وهذا تفضل به الشريعة الجديدة الشريعة العتيقة لأنها ترتب أفعال النفس الباطنة كقوله في متى ٥: ٢٠ «ان لم يزد بركم على الكتبة والفريسيين فلن تدخلوا ملكوت السماوات» ومن ثمه قيل في الأحكام ٣ ثم ٤٠ «ان الشريعة العتيقة تنهى اليد والشريعة الجديدة تنهى النفس» . وثالثاً من شأن الشريعة ان تدعو الناس إلى حفظ الرسوم وهذا كانت تفعله الشريعة العتيقة حذراً العقاب وأما الشريعة الجديدة فتفعله بالمحبة التي تُفرغ في قلوبنا بنعمة المسيح التي تمنح في الشريعة الجديدة وأما في الشريعة العتيقة فكان يُرمز إليها فقط وعليه قول اوغسطينوس في رده على اديمنتوس المانوي ب ١٧ «ان بين الشريعة والإنجيل فرقاً وجيزاً وهو الخوف والمحبة»

إذاً أجيب على الأول بأنه كما أن ربّ البيت يفرض في منزله على أولاده

الأحداث والبالغين رسوماً متغايرة كذلك الله الملك الواحد قد سنَّ في مملكته الواحدة شريعة للناس حين لم يكونوا قد بلغوا حال الكمال وسن لهم شريعة أخرى أكمل حينما بلغوا بالشريعة الأولى إلى حالٍ أعظم من إدراك الإلهيات

وعلى الثاني بأن خلاص الناس لم يكن ممكناً إلا بالمسيح كقوله في اع ٤ : ١٢ «ليس اسمٌ آخر ممنوحاً للناس به ينبغي أن نخلص» ولذلك فالشريعة التي تبعث الجميع على وجهٍ كاملٍ إلى الخلاص لم يكن ممكناً أن تُعطى إلا بعد بعثة المسيح وأما قبلها فقد وجب أن تُجعل للشعب الذي يولد منه المسيح شريعةً اعدادية لقبول المسيح مشتملة على بعض أصول العدل المنجي من الأذى وعلى الثالث بأن الشريعة الطبيعية تدير الإنسان باعتبار بعض رسوم عامة يشترك فيها الكاملون والناقصون ولهذا كانت واحدة عند الجميع وأما الشريعة الإلهية فانها تدير الإنسان أيضاً في بعض الجزئيات التي لا يستوي الكاملون والناقصون في النسبة إليها ولهذا وجب أن يكون هناك شريعتان الهيئتان كما تقدم في جرم الفصل

### الفصل السادس

هل يوجد شريعة الشهوة

يُنخِطُ إلى السادس بأن يقال: يظهر أن ليس يوجد شريعة الشهوة فقد قال ايسيدوروس في كتاب الاشتقاق ٥ ب ٣ «الشريعة قائمة بالعقل» والشهوة لا تقوم بالعقل بل بالأحرى تعتسف. جادة العقل. فالشهوة إذن لا تتضمن حقيقة الشريعة

٢ وأيضاً كل شريعةٍ فهي مُلزِمة بحيث ان من لا يراها يقال له مجاوز الشريعة. والشهوة لا توجب على من لا يتبعها صفة المجاوزة بل بالأحرى يُعتبر متبعها مجاوزاً للشريعة. فهي إذن لا تتضمن حقيقة الشريعة

٣ وأيضاً ان الشريعة يُقصد بها المصلحة العامة كما مرّ في المبحث الأنف ف ٢ والشهوة لا تبعث على المصلحة العامة بل بالأحرى على المصلحة الخاصة. فهي إذن لا تتضمن حقيقة الشريعة

لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو ٧: ٢٣ «أرى ناموساً آخر في أعضائي منافياً لناموس عقلي»

والجواب أن يُقال إنّ الشريعة توجد بالذات في المنظم والمقدّر وبالمشاركة في المنتظم والمتقدّر كما مرّ في ف ٢ ومب ٩٠ ف ١ بحيث ان كل ما يوجد في ما يخضع للشريعة من ميلٍ أو ترتيب يقال له شريعة بالمشاركة كما مرّ في الموضوع المتقدم ويجوز أن يجعل الشارع في ما يخضع للشريعة ميلاً على نحوين أولاً بالذات من حيث يُميل الخاضعين له إلى شيءٍ ويُميل أحياناً بعضاً مختلفين منهم إلى أفعالٍ مختلفةٍ وباعتبار هذا النحو يجوز أن يُقال إنّ شريعة الجنود غيرٌ وشريعة التجار غيرٌ. وثانياً بالتبعية من حيث انه متى عزل الشارع أحد مرؤوسيه عن مقامٍ يلزم ان ينتقل إلى رتبةٍ أخرى وشريعة أخرى على نحوٍ ما كما لو عزل الجندي من الجندية فانه ينتقل إلى شريعة أهل الزراعة أو التجارة . إذا تمهد ذلك فالله الشارع يوجد تحت سلطانه مخلوقات مختلفة لها أميالٌ طبيعية مختلفة. فما كان في أحدها شريعة على نحو ما فهو في غيره منافٍ للشريعة كقولي ان الحدة شريعة في الكلب على نحوٍ ما ولكنها منافية للشريعة في النعجة أو غيرها من الحيوانات الوديعه. فإذا ما حصل للإنسان بالترتيب الإلهي باعتبار حاله حتى يفعل بحسب العقل هو شريعة الإنسان وهذه الشريعة كانت في الحالة الأولى من القوة بحيث كان يتعذر أن يحدث منه شيءٌ خارجٌ عن حد العقل أو منافٍ له. إلا انه لما ابتعد الإنسان عن الله صار يندفع بقوة الشهوة الحسية. وهذا يعرض أيضاً لكل إنسان بخصوصه على قدر بعده عن العقل حتى انه ليشبهه على نحو

ما البهائم التي تندفع بقوة الشهوة الحسية كقوله في مز ٤٨ : ٢١ «لما كان الإنسان في كرامةٍ لم يفهم فمائل البهائم وتشبه بها» . وعلى هذا فميل الشوق الحسي الذي يقال له شهوة يتضمن في سائر الحيوانات حقيقة الشريعة مطلقاً لكن بالمعنى الذي يصح به جعل شريعة في هذه الحيوانات باعتبار ما لها من الميل المقصود بالذات من الشارع. وأما في الناس فليس له بهذا الاعتبار حقيقة الشريعة بل هو بالأحرى خروجٌ عن شريعة العقل إلا انه باعتبار كون الإنسان قد تعرى بالعدل الإلهي عن البرارة الأصلية وقوة العقل تعتبر قوة الشهوة الحسية التي تجره شريعة من حيث هي جزائية ولازمة عن الشريعة الإلهية التي أنزلت الإنسان عن مقامه

إذاً أُجيب على الأول بأن ذلك الاعتراض يتجه على الشهوة باعتبارها في نفسها من حيث تبعث على الشر فهي بهذا الاعتبار لا تتضمن حقيقة الشريعة كما تقدم في جرم الفصل بل إنما تتضمن ذلك باعتبار لزومها عن عدالة الشريعة الإلهية كما لو سُمِّي شريعةً تكليف أحد الشرفاء الأعمال الخسيسة بسبب ذنبه

وعلى الثاني بان ذلك الاعتراض إنما يتجه على ما هو شريعةً بمعنى كونه نظاماً ومقداراً فان الذين يخرجون عن هذه الشريعة يعتبرون مجاوزي الشريعة. والشهوة ليست شريعة بهذا المعنى بل بنوعٍ من المشاركة كما تقدم في جرم الفصل

وعلى الثالث بأن ذلك الاعتراض يتجه على الشهوة باعتبار ميلها لا باعتبار أصلها ومع ذلك إذا اعتبر ميل الشوق الحسي من حيث هو في سائر الحيوانات كان مقصوداً به المصلحة العامة أي حفظ الطبيعة في النوع أو في الشخص والأمر كذلك أيضاً في الإنسان باعتبار كون الشوق الحسي خاضعاً للعقل. على أن المراد هنا بالشهوة ما كانت خارجةً عن ترتيب العقل



## المبحث الثاني والتسعون في معلولات الشريعة - وفيه فصلان

ثم ينبغي النظر في معلولات الشريعة ومدار البحث في ذلك على أمرين . ١ في أن معلول الشريعة هل هو جعل الناس اختياراً . ٢ في أن معلولات الشريعة هل هي الأمر والنهي والاباحة والعقاب كما قال الفقيه ك ١ في فصل الشرائع وأحكام المجلس الأعلى

### الفصل الأول

في أن معلول الشريعة هل هو جعل الناس اختياراً

يُنْتَخِطُ إِلَى الْأَوَّلِ بِأَنْ يُقَالَ: يَظْهَرُ أَنَّ لَيْسَ مِنْ شَأْنِ الشَّرِيعَةِ أَنْ تَجْعَلَ النَّاسَ أَخْيَارًا فَإِنَّ النَّاسَ أَخْيَارٌ بِالْفَضِيلَةِ لِأَنَّ الْفَضِيلَةَ هِيَ الَّتِي تَجْعَلُ صَاحِبَهَا صَالِحًا كَمَا فِي الْخَلْقِيَّاتِ ك ٢ ب ٦ . وَالْفَضِيلَةُ إِنَّمَا يُؤْتَاهَا الْإِنْسَانُ مِنَ اللَّهِ فَقَطْ لِأَنَّهُ يَفْعَلُهَا فِينَا بَدُونِنَا كَمَا أَسْلَفْنَا فِي حَدِّ الْفَضِيلَةِ فِي مَب ٥٥ ف ٤ . فَإِذَا لَيْسَ مِنْ شَأْنِ الشَّرِيعَةِ أَنْ تَجْعَلَ النَّاسَ أَخْيَارًا

٢ وَأَيْضًا إِنْ الشَّرِيعَةُ لَا تَقِيدُ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَنْقُدْ إِلَيْهَا . وَانْقِيَادَهُ إِلَيْهَا إِنَّمَا يَحْصُلُ عَنِ الْخَيْرِيَّةِ . فَالْخَيْرِيَّةُ إِذَنْ يَجِبُ أَنْ تَكُونَ سَابِقَةً فِي الْإِنْسَانِ عَلَى الشَّرِيعَةِ . فَالشَّرِيعَةُ إِذَنْ لَا تَجْعَلُ النَّاسَ أَخْيَارًا

٣ وَأَيْضًا إِنْ غَايَةَ الشَّرِيعَةِ هِيَ الْمَصْلَحَةُ الْعَامَّةُ كَمَا مَرَّ فِي مَب ٩٠ ف ٢ . وَبَعْضُ النَّاسِ يَحْسِنُونَ صِنْعًا فِي مَا يَرْجِعُ إِلَى الْمَصْلَحَةِ الْعَامَّةِ وَلَا يَحْسِنُونَ صِنْعًا فِي مَا يَرْجِعُ إِلَى مَصْلَحَتِهِمْ الْخَاصَّةِ . فَإِذَا لَيْسَ مِنْ شَأْنِ الشَّرِيعَةِ أَنْ تَجْعَلَ النَّاسَ أَخْيَارًا

٤ وَأَيْضًا إِنْ بَعْضُ الشَّرَائِعِ جَائِزَةٌ كَمَا قَالَ الْفَيْلَسُوفُ فِي سِيَاسَتِهِ ك ٣ ب ٦ وَالْجَائِزُ لَا يَقْصِدُ صِلَاحَ الرِّعْيَةِ بَلْ مَنْفَعَةَ نَفْسِهِ فَقَطْ . فَإِذَا لَيْسَ مِنْ شَأْنِ الشَّرِيعَةِ أَنْ تَجْعَلَ النَّاسَ أَخْيَارًا

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك ٢ ب ١ «ان إرادة كل شارع هي أن يجعل رعاياه أختياراً»

والجواب أن يُقال إنَّ الشريعة ليست شيئاً سوى املاءٍ عقلي في الرئيس يساسُ به المرؤوسون كما مر في مب ٩٠ ف ١ و ٢ و ٣ وفضيلة كل مرؤوسٍ قائمة بحسن انقياده إلى من يسوسه كما نجد ان فضيلة الغضبية والشهوانية قائمة بحسن انقيادهما إلى العقل وعلى هذا النحو ففضيلة كل مرؤوسٍ قائمة بحسن خضوعه للأمر كما قال الفيلسوف في السياسة ك ١ ب ٥ فان الغرض من كل شريعة هو انقياد الرعية إليها فقد وضح إذن أن من شأن الشريعة الخاص ان تبعث الخاضعين لها على الفضيلة الملائمة لهم ولأن الفضيلة هي التي تجعل صاحبها صالحاً يلزم ان معلول الشريعة الخاص هو أن تجعل الذين شرعت لهم أختياراً مطلقاً أو من وجه لأنه إذا كان الغرض المقصود من واضع الشريعة هو الخير الحقيقي الذي هو المصلحة العامة المنتظمة بحسب العدل الإلهي لزم كون الناس يصيرون بالشريعة أختياراً مطلقاً وأما إذا لم يكن الغرض المقصود من الشارع هو الخير بالاطلاق بل الخير الذي يعود عليه بالنفع أو اللذة أو الذي ينافي العدل الإلهي فالشريعة حينئذٍ لا تجعل الناس أختياراً مطلقاً بل من وجهٍ أي بالقياس إلى هذه السياسة. والخير بهذا المعنى يوجد أيضاً في ما هو قبيحٌ بالذات كما لو وُصف بعض الناس بكونه لصاً حسناً لكونه يفعل على الوجه الملائم لإدراك الغاية

إذا أُجيب على الأول بأن الفضيلة فضيلتان كما مرَّ في مب ٦٣ ف ٢ مكتسبة ومفاضة واعتياد الأفعال يعاون على كليهما لكن لا على نحوٍ واحدٍ فانه يُحدث الفضيلة المكتسبة ويؤهب للفضيلة المفاضة ومتى حصلت يحفظها ويرقيها ولما كان الغرض من الشريعة سياسة الأفعال الإنسانية كانت تجعل الناس أختياراً من حيث ان الأفعال الإنسانية تعاون على الفضيلة ومن ثمة قال الفيلسوف في

السياسة ك ٢ «ان واضعي الشريعة يجعلون الناس أختياراً بتعويدهم إياهم الفضيلة»

وعلى الثاني بأن الإنسان لا ينفاد دائماً إلى الشريعة لمجرد كمال خيرية الفضيلة بل قد يكون ذلك خوفاً من العقاب وقد يكون لمجرد إرشاد العقل الذي هو مبدأً للفضيلة كما مرّ في مب ٦٣ ف

١

وعلى الثالث بأن خيرية كل جزءٍ تتعبّر بالنسبة إلى كله ومن ثمة قال اوغسطينوس في اعترافاته ك ٣ ب ٨ «الجزء القبيح هو الذي لا يوافق الكل المختص به» ولما كان كل إنسان جزءاً من المجتمع المدني امتنع أن يكون إنساناً صالحاً وخيراً ما لم يكن مناسباً كما ينبغي للمصلحة العامة وكذا لا يمكن أن يتقوم الكل كما ينبغي إلا عن أجزاءٍ مناسبة له وعليه يمتنع حصول مصلحة المجتمع المدني العامة كما ينبغي ما لم يكن الافراد أهل فضيلة أو في الأقل أولئك الذين يلون أمر الجماعة. ويكفي لمصلحة الجمهور أن يكون للمرؤوسين من الفضيلة ما ينفادون به لأوامر الرؤساء ومن ثمة قال الفيلسوف في السياسة ك ٣ ب ٢ «ان للرئيس والرجل الصالح فضيلة واحدة بعينها وليس لكل مرؤوسٍ وكل رجلٍ صالحٍ فضيلة واحدة بعينها»

وعلى الرابع بأن الشريعة الجائرة لما كانت منافية للصواب لم تكن شريعةً بالإطلاق بل هي بالأحرى فساد في الشريعة ومع ذلك فمن حيث تتضمن شيئاً من حقيقة الشريعة يقصد بها جعل الناس أختياراً إذ ليس لها من اعتبار الشريعة إلا كونها إرشاد رئيس لمرؤوسيه ويُقصد بها حمل الخاضعين على حسن الطاعة وهذا هو جعلهم أختياراً لا مطلقاً بل بالنسبة إلى هذه السياسى

## الفصلُ الثاني

هل ما يجعل للشريعة من الأفعال صوابٌ

يُتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أنّ ما يُجعل للشريعة من الأفعال وهو

الأمر والنهي والاباحة والعقاب غير صواب لأن كل شريعة هي رسم عام كما قال الفقيه ك ١ في فصل الشرائع وأحكام المجلس الأعلى. والأمر والرسم بمعنى. فلا فائدة إذن في الثلاثة الباقية

٢ وأيضاً ان معلول الشريعة أن تبعث الخاضعين لها على المصلحة كما تقدم في الفصل الآنف. والمشورة أليق بالمصلحة من الأمر. فهي إذن أولى منه بأن تجعل من أفعال الشريعة

٣ وأيضاً كما أن الإنسان يُبعث على المصلحة بالعقاب كذلك يُبعث عليها بالثواب أيضاً. فإذا كما يُجعل العقاب معلولاً للشريعة كذلك الثواب أيضاً

٤ وأيضاً ان غرض الشارع ان يجعل الناس أخيراً كما تقدم في الفصل الآنف. ومن ينقاد إلى الشريعة لمجرد خوف العقاب فليس خيراً لأن «الخوف العبدى الذي هو خوف العقاب وان فعل به الإنسان خيراً فليس يحسن به مع ذلك فعل شيء» كما قال اوغسطينوس في رده على رسالتي بيلاجيانوس ك ٢ ب ٩. فإذا ليس العقاب خاصاً بالشريعة في ما يظهر

لكن يعارض ذلك قول ايسيدوروس في كتاب الاشتقاق ٥ ب ١٩ «كل شريعة فهي اما تبيح شيئاً كقولهم: يحق للرجل الشجاع أن يلتمس المكافأة: أو تنهى كقولهم: ليس لأحد أن يطلب الاقتران بالعدارى المكرسات لله: أو تعاقب كقولهم: من قتل قُتِلَ»

والجواب أن يقال كما أن القضية املاءً عقلياً بطريق الحكم كذلك الشريعة املاءً عقلياً بطريق الرسم ومن شأن العقل أن يستدل بشيء على شيء وعليه فكما أن العقل يستدل في العلوم البرهانية على قبول النتيجة ببعض المبادئ كذلك أيضاً يستدل على قبول رسم الشريعة بشيء. ورسوم الشريعة تتعلق بالأفعال الإنسانية التي تسوسها الشريعة كما مر في مب ٩٠ ف ١



٢ ومب ٩١ ف ٤ والأفعال الإنسانية على ثلاثة أقسامٍ فمنها أفعالٌ حسنة في جنسها كما مرَّ في مب ١٨ ف ٨ وهي أفعال الفضائل وباعتبار هذه يجعل للشرعية فعل الرسم أو الأمر لأن الشرعية ترسم جميع أفعال الفضائل كما في الخلقيات ك ٥ ب ١ ومنها أفعالٌ قبيحة في جنسها كأفعال الرذائل وباعتبار هذه يجعل للشرعية فعل النهي ومنها أفعالٌ ليست في جنسها حسنة ولا قبيحة وباعتبار هذه يجعل للشرعية فعل الاباحة ويجوز أيضاً ان يجعل في جملة الأفعال التي ليست حسنة ولا قبيحة الأفعال القليلة الحسن أو القليلة القبح. وما به تبعث الشرعية على الانقياد إليها هو خوف العقاب وباعتبار هذا يجعل للشرعية فعل العقاب

إذا أُجيب على الأول بأنه كما أن اجتناب الشر يتضمن شيئاً من حقيقة الخير كذلك النهي أيضاً يتضمن شيئاً من حقيقة الأمر وبهذا الاعتبار يقال للشرعية بالاجمال رسمٌ بالفساحة وعلى الثاني بأن المشورة ليست فعلاً خاصاً بالشرعية بل يجوز أن تكون أيضاً فعل شخصٍ خصوصيٍّ ليس له أن يسنَّ شريعةً ومن ثمه فالرسول أيضاً عندما أشار مشورة قال في ١ كور ٧: ١٢ «أقول أنا لا الرب» ولهذا لا تجعل بين معلولات الشرعية

وعلى الثالث بأن الاثابة يجوز أن تكون فعل كل إنسانٍ وأما المعاقبة فتختص بمتولي الشرعية الذي بسلطانه يُنزل العقاب. ولهذا لم تجعل الاثابة من أفعال الشرعية بل جعلت كذلك المعاقبة فقط

وعلى الرابع بأنه متى أخذ إنسانٌ يعتاد اجتناب الشر وفعل الخير خوفاً من العقاب قد يفضي به هذا أحياناً إلى أن يفعل ذلك عن طيب نفسٍ وإرادة وبهذا الاعتبار تبلغ الشرعية بالناس إلى أن يصيروا أختياراً حتى بمعاقبتها

لهم أيضاً



## المبحث الثالث والتسعون

### في الشريعة الأزلية - وفيه ستة فصول

ثم ينبغي النظر في كل من الشرائع وأولاً في الشريعة الأزلية وثانياً في الشريعة الطبيعية وثالثاً في الشريعة الإنسانية ورابعاً في الشريعة العتيقة وخامساً في الشريعة الجديدة التي هي شريعة الإنجيل. وأما الشريعة السادسة وهي شريعة الشهوة فيكفي ما أوردناه بشأنها عند كلامنا على الخطيئة الأصلية . أما الأول فالبحث فيه يدور على ست مسائل . ١ في أنّ الشريعة الأزلية ما هي . ٢ هل هي معلومة للجميع . ٣ هل كل شريعة متفرعة عنها . ٤ في أنّ الضروريات هل هي خاضعة للشريعة الأزلية . ٥ في أنّ الحوادث الطبيعية هل هي خاضعة لها . ٦ هل جميع الأشياء الإنسانية خاضعة لها

### الفصل الأول

في أنّ الشريعة الأزلية هل هي الصورة العليا القائمة في عقل الله

يُنْتَخَبُ إِلَى الْأَوَّلِ بَأَنَّ يُقَالُ: يَظْهَرُ أَنَّ الشَّرِيعَةَ الْأَزَلِيَّةَ لَيْسَتْ هِيَ الصُّورَةُ الْعُلْيَا الْقَائِمَةُ فِي عَقْلِ اللَّهِ لِأَنَّ الشَّرِيعَةَ الْأَزَلِيَّةَ وَاحِدَةٌ فَقَطْ وَصُورُ الْأَشْيَاءِ الْقَائِمَةُ فِي الْعَقْلِ الْإِلَهِيِّ مُتَكَثِرَةٌ فَقَدْ قَالَ أَوْغُسْطِينُوسُ فِي كِتَابِ ٨٣ مَب ٤٦ «ان الله أوجد الأشياء بصورها الخاصة» فالشريعة الأزلية إذن ليست في ما يظهر نفس الصورة الكائنة في العقل الإلهي

٢ وأيضاً من حقيقة الشريعة ان تذاق بالكلمة كما مرّ في مَب ٩٠ ف ٤ ومَب ٩١ ف ١ . والكلمة تقال في الله باعتبار الأتقنومية والصورة تقال باعتبار الذات. فإذاً ليست الشريعة الأزلية نفس صورة العقل الإلهي

٣ وأيضاً قال أوغسطينوس في كتاب الدين الحق ب ٣٠ «يظهر أن فوق عقلنا شريعةً يقال لها الحق» والشريعة التي فوق عقلنا هي الشريعة الأزلية

فالحق إذن هو الشريعة الأزلية. وحقيقة الحق ليست نفس حقيقة الصورة. فإذا ليست الشريعة الأزلية هي نفس الصورة العليا

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في الاختيار ك ١ ب ٦ «الشريعة الأزلية هي الصورة العليا التي يجب الانقياد إليها دائماً»

والجواب أن يقال كما يسبق في كل صانع وجود صورة ما يُصنَع بالصناعة كذلك لا بد أن يسبق في كل مدبر وجود صورة لترتيب ما يجب أن يفعله الخاضعون لتدبيره وكما أن صورة ما يصنع بالصناعة يقال لها صناعة أو مثلاً للمصنوعات كذلك صورة من يدبر أفعال الرعية تتضمن حقيقة الشريعة إذا توفر فيها غير ذلك مما أسلفنا في مب ٩٠ انه من حقيقة الشريعة والله هو صانع الكائنات بحكمته ونسبته إليها كنسبة الصانع إلى المصنوعات على ما مرّ في ق ١ مب ١٤ ف ٨ وهو أيضاً مدبر لجميع ما في كل خليفة من الأفعال والحركات كما مرّ في ق ١ مب ١٠٣ ف ٥. فإذا كما أن صورة الحكمة الإلهية من حيث أبدعت بها جميع الكائنات تتضمن حقيقة الصناعة أو المثال أو الشبح كذلك من حيث تحرك كل شيء إلى الغاية المقتضاة تتضمن حقيقة الشريعة وعلى هذا فالشريعة الأزلية ليست شيئاً سوى صورة الحكمة الإلهية من حيث هي مدبرة لجميع الأفعال والحركات

إذاً أجيب على الأول بأن كلام اوغسطينوس هناك على الحقائق التصويرية المختصة بطبائع الموجودات باعتبار ما لها من النسب المختلفة إلى الأشياء الخارجة كما مرّ في ق ١ مب ١٥ ف ٢ والشريعة يقال لها مدبرة الأفعال بالنسبة إلى المصلحة العامة كما مرّ في مب ٩٠ ف ٢ والأشياء المتغايرة في أنفسها تعتبر بمنزلة شيء واحدٍ من جهة نسبتها إلى أمرٍ عامٍ. ولذلك كانت الشريعة الأزلية واحدةً وهي صورة هذه النسبة

وعلى الثاني بأن كل كلمة يجوز أن يعتبر فيها أمران أي الكلمة نفسها ومدلولها فان الكلمة الصوتية شيء مفوظ من فم الإنسان ومدلولها هو المعاني الموضوعة لها الألفاظ البشرية وكذا الشأن في كلمة الإنسان العقلية التي إنما هي شيء متصور بالعقل به يعبر الإنسان بطريقة عقلية عما يفنكر به إذا تمهد ذلك فالكلمة الإلهية التي هي تصور عقل الآب تقال بالمعنى الأقمومي وكل ما في علم الآب ذاتياً كان أو أقنومياً أو فعلاً من أفعال الله فانه يعبر عنه بهذه الكلمة كما يظهر من قول اوغسطينوس في الثالث ك ١٥ ب ١٤ ومما يعبر عنه بهذه الكلمة الشريعة الأزلية. وليس يلزم عن ذلك كون الشريعة الأزلية تقال في الله بالمعنى الأقمومي لكنها تُحص بالابن لما بين الصورة والكلمة من المناسبة

وعلى الثالث بأن نسبة صورة العقل الإلهي إلى الأشياء الخارجة ليست كنسبة صورة العقل الإنساني إليها فإن العقل الإنساني متقدر بالأشياء الخارجة بمعنى ان تصور الإنسان لا يكون صادقاً لذاته بل إنما يقال له صادق لمطابقة الخارج «إذ إنما يقال في القول انه صادق أو انه كاذب من طريق ان الأمر موجود أو غير موجود» كما في المقولات ب ٣ عد ٢٢. والعقل الإلهي مقدار للأشياء الخارجة إذ كل شيء إنما هو حق من حيث يشبه العقل الإلهي كما مر في ق ١ مب ١٦ ف ١ ولذلك كان العقل الإلهي صادقاً لذاته فصورته إذن هي الحق

### الفصل الثاني

في أن الشريعة الأزلية هل هي معلومة للجميع

يتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الشريعة الأزلية ليست معلومة للجميع لأنه «لا يعلم أحد ما في الله إلا روح الله» كما قال الرسول في ١ كور ٢: ١١. والشريعة الأزلية صورة قائمة في العقل الإلهي فهي إذن ليست معلومة لأحد سوى الله وحده

٢ وأيضاً ان الشريعة الأزلية هي التي يجب أن يكون بها كل شيء على غاية الترتيب كما قال اوغسطينوس في الاختيار ك ١ ب ٦. وليس يعلم الجميع كيف يكون كل شيء على غاية الترتيب. فإذا ليس يعلم الجميع الشريعة الأزلية

٣ وأيضاً قال اوغسطينوس في كتاب الدين الحق ب ٣١ «الشريعة الأزلية هي التي ليس للناس أن يحكموا فيها» وكل واحد يحكم حكماً مستقيماً في ما يعرفه كما في الخلقيات ك ١ ب ٣. فالشريعة الأزلية إذن ليست معلومة لنا

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في الاختيار ك ١ ب ٦ «ان صورة الشريعة الأزلية مرتسمة فينا»

والجواب أن يُقال إنَّ شيئاً يجوز أن يعرف على نحوين في نفسه وفي معلوله المشتمل على شيء من شبهه كما أن من لا يرى الشمس في جوهرها يعرفها في انبعاث أشعتها وعلى هذا ينبغي أن يُقال إنَّ ليس يقدر أحدٌ أن يعرف الشريعة الأزلية بحسبها هي في نفسها إلا السعداء الذين يعاينون الله في ذاته إلا أن كل خليفة ناطقة تعرفها في ما ينبعث على نحو ما من أشعتها متفاوتاً في الكثرة والقلّة لأن كل إدراكٍ للحق فهو نوعٌ من انبعاث شعاع الشريعة الأزلية التي هي الحق الغير المتغير ومشاركةً فيها كما قال اوغسطينوس في كتاب الدين الحق ب ٣١ والجميع يدركون الحق نوعاً من الإدراك ولو باعتبار ما في الشريعة الطبيعية من المبادئ العامة وأما في غيرها فالناس يتفاوتون في الاشتراك في إدراك الحق فيتفاوتون أيضاً في معرفة الشريعة الأزلية

إذا أُجيب على الأول بأن ما في الله يتعذر علينا معرفته في نفسه لكنه ينكشف لنا في معلولاته كقوله في رو ١ : ٢٠ «ان غير منظورات الله أبصرت إذا أدركت بالمبروات»

وعلى الثاني بأن الشريعة الأزلية وان عرفها كلٌ بحسب طاقته على النحو الذي تقدم لا يستطيع أحدٌ مع ذلك ان يحيط بها علماً لتعذر انكشافها بكليتها بمعلولاتها فلا يلزم أن كل من يعرف الشريعة الأزلية على النحو المتقدم يعرف كل ما في الأشياء من النسبة التي بها تكون جميع الأشياء على غاية الترتيب

وعلى الثالث بأن الحكم في شيءٍ يحتمل معنيين الأول كما تحكم القوة الإدراكية في موضوعها الخاص كقوله في ايوب ١٢: ١١ «أليست الاذن تحكم على الأقوال وحنك الآكل يحكم على الطعام» وباعتبار هذا المعنى قال الفيلسوف ان كل واحدٍ يحكم مستقيماً في ما يعرفه أي بحكمه بما إذا كان ما يعرض عليه حقاً والثاني كما يحكم الأعلى على الأدنى بحكم عملي أي بما إذا وجب أن يكون هذا أو لا وبهذا المعنى لا يستطيع أحدٌ أن يحكم على الشريعة الأزلية

### الفصلُ الثالثُ

هل كل شريعة متفرعةٌ عن الشريعة الأزلية

يتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن ليس كل شريعة متفرعةٌ عن الشريعة الأزلية فان هناك شريعة يقال لها شريعة الشهوة كما مرَّ في مب ٩١ ف ٦ وهي ليست متفرعةٌ عن الشريعة الإلهية التي هي الشريعة الأزلية إذا إليها ترجع فطنة الجسد التي قال الرسول في رو ٨: ٧ انها «لاستطيع الخضوع لشريعة الله» فإذاً ليست كل شريعة صادرةً عن الشريعة الأزلية

٢ وأيضاً يستحيل أن يصدر عن الشريعة الأزلية شيءٌ جائزٌ فقد تقدم في الفصل الأنف ان الشريعة الأزلية هي ما يجب أن يكون بها كل شيءٍ على غاية الترتيب. وبعض الشرائع جائزٌ كقوله في اش ١٠: ١ «ويلٌ للذين يشترعون شرائع الظلم» فإذاً ليست كل شريعة صادرةً عن الشريعة الأزلية

٣ وأيضاً قال اوغسطينوس في الاختيار ك ١ ب ٥ «الشرعية التي تُكَنَّب لسياسة الشعب تبيح بعدلٍ أموراً كثيرة تعاقب عليها العناية الإلهية» ومبدأُ العناية الإلهية هو الشرعية الأزلية كما مرَّ في ف ١. فإذا ليست كل شرعية مستقيمة أيضاً صادرةً عن الشرعية الأزلية

لكن يعارض ذلك قول الحكمة الإلهية في ام ٨: ١٥ «بي الملوك يملكون ومشرعو الشرائع يقضون بما هو عدلٌ» ومبدأُ العناية الإلهية هو الشرعية الأزلية كما مرَّ في ف ١. فإذا جميع الشرائع متفرعة عن الشرعية الأزلية

والجواب أن يقال يراد بالشرعية مبدأً يوجه الأفعال نحو الغاية كما مرَّ في مب ٩٠ ف ١ و ٢ وفي جميع المحركات المترتبة يجب أن تكون قوة المحرك الثاني منبعثة عن قوة المحرك الأول لأن المحرك الثاني لا يحرك إلا من حيث يتحرك من الأول وكذا نجد في جميع أرباب السياسة ان مبدأ السياسة ينبعث من السانس الأول إلى السانس الثاني وما بعده كما أن مبدأ ما ينبغي فعله في الملكة يصدر عن الملك بأمره إلى الولاة الأدنى وكذا الأمر أيضاً في الصناعات فان مبدأ الأفعال الصناعية يصدر عن المهندس إلى الصناع الأدنى الذين يشتغلون بأيديهم. إذا تقرر ذلك فلما كانت الشرعية الأزلية هي مبدأ السياسة في السانس الأعلى وجب أن يكون كل ما يوجد عند الساسة الأدنى من مبادئ السياسة صادراً عن الشرعية الأزلية وهذه المبادئ الحاصلة عند الساسة الأدنى هي كل ما سوى الشرعية الأزلية من الشرائع الأخر. فإذا جميع الشرائع متفرعة عن الشرعية الأزلية من حيث مشاركتها في العقل المستقيم ومن ثمه قال اوغسطينوس في الاختيار ك ١ ب ٦ «ليس في الشرعية الزمانية شيء عدلٌ وشرعيٌّ لم يستعده الناس من الشرعية الأزلية»

إذا أُجيب على الأول بأن الشهوة إنما تتضمن حقيقة الشرعية في الإنسان من

حيث هي قصاصٌ لازمٌ عن العدل الإلهي وواضحٌ انها بهذا الاعتبار صادرةٌ عن الشريعة الأزلية واما من حيث تبعث على الخطيئة فهي مضادةٌ لشريعة الله ولا تتضمن حقيقة الشريعة كما يظهر مما مرَّ في مب ٩١ ف ٦

وعلى الثاني بأن الشريعة الإنسانية إنما تتضمن حقيقة الشريعة من حيث موافقتها للعقل المستقيم وواضحٌ انها بهذا الاعتبار متفرعةٌ عن الشريعة الأزلية وأما من حيث تخالف العقل فيقال لها شريعةٌ جائزةٌ وبهذا الاعتبار لا تتضمن حقيقة الشريعة بل تتضمن بالأحرى نوعاً من العسف. ومع ذلك فالشريعة الجائرة من حيث تتضمن شيئاً من شبه الشريعة بما يُرعى فيها من ترتيب سلطان الشارع تُعتبر من هذه الحثيئة متفرعةٌ أيضاً عن الشريعة الأزلية «لأن كل سلطان هو من الله» كما في رو ١٣: ١

وعلى الثالث بأنه يُقال إنَّ الشريعة الإنسانية تبيح بعض الأمور لا لأنها تقرها بل لأنها تقصر عن سياستها وكثيرٌ من الأشياء ما يساس بالشريعة الإلهية وتتعدى سياسته بالشريعة الإنسانية لأن ما يخضع للعلة العليا أكثر مما يخضع للعلة السفلى وعليه فعدم تعرض الشريعة الإنسانية لما يعتذر عليها سياسته ناشئٌ عن ترتيب الشريعة الأزلية بخلاف ما لو أثبتت ما تبطله الشريعة الأزلية. فإذا ليس يلزم عن ذلك كون الشريعة الإنسانية غير صادرةٍ عن الشريعة الأزلية بل كونها قاصرةً عن تمام مبلغها

#### الفصلُ الرابعُ

في أنَّ الضروريات والأزليات هل هي خاضعةٌ للشريعة الأزلية

يُنخِطى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أنَّ الضروريات والأزليات خاضعةٌ للشريعة الأزلية لأن كل ما يجرى على سنن العقل فهو خاضعٌ للعقل. والإرادة الإلهية جارية على سنن العقل لكونها عادلة. فهي إذن خاضعةٌ للعقل. والشريعة الأزلية



هي العقل الإلهي. فإرادة الله إذن خاضعة للشريعة الأزلية. وإرادة الله شيء أزلي فالأزليات إذن والضروريات خاضعة للشريعة الأزلية

٢ وأيضاً كل ما هو خاضع للملك فهو خاضع لشريعته. والابن «يخضع لله الأب متى سلم الملك له» كما في ١ كور ١٥: ٢٤ و٢٨. فإذا الابن الذي هو أزلي يخضع للشريعة الأزلية

٣ وأيضاً إن الشريعة الأزلية هي مبدأ العناية الإلهية. وكثيراً من الضروريات يخضع للعناية الإلهية كبقاء الجواهر المجردة والاجرام العلوية. فالشريعة الأزلية إذن تخضع لها الضروريات أيضاً

لكن يعارض ذلك ان الضروريات يستحيل أن تكون على خلاف ما هي عليه فلا تحتاج إلى النهي. والشريعة انما تُفرض على الناس لينتھوا عن الشرور كما يظهر مما مرَّ في المبحث الأنف ف ٢. فالضروريات إذن لا تخضع للشريعة

والجواب أن يُقال إنَّ الشريعة الأزلية هي مبدأ السياسة الإلهية كما مرَّ في ف ١ فإذا كل ما يخضع للسياسة الإلهية يخضع أيضاً للشريعة الأزلية وما ليس يخضع للسياسة الأزلية ليس يخضع أيضاً للشريعة الأزلية ويمكن اعتبار الفرق بينهما مما يجري عندنا فان ما يمكن للناس أن يصنعوه يخضع للسياسة الإنسانية وما كان من قبيل طبيعة الإنسان كحصوله على نفسٍ أو يدين أو رجلين فليس يخضع للسياسة الإنسانية. وعلى هذا فكل ما كان مخلوقاً من الله حادثاً أو ضرورياً فهو خاضعٌ للشريعة الأزلية وما كان من قبيل الطبيعة أو الذات الإلهية فليس خاضعاً للشريعة الأزلية بل هو في الحقيقة نفس الشريعة الأزلية

إذاً أجيب على الأول بأن كلامنا على إرادة الله يجوز أن يكون باعتبارين أولاً باعتبار الإرادة نفسها ولكون إرادة الله هي عين ذاته لم تكن بهذا الاعتبار خاضعةً للسياسة الإلهية ولا للشريعة الأزلية بل كانت عين الشريعة الأزلية

وثانياً باعتبار ما يريده الله في المخلوقات وهذا خاضعٌ للشريعة الأزلية من حيث ان صورته العقلية موجودة في الحكمة الإلهية وباعتباره يقال لارادة الله جارية على سنن العقل والأً فإذا اعتبرت في نفسها وجب أن يقال لها بالأحرى العقل الأعلى

وعلى الثاني بأن ابن الله ليس مصنوعاً من الله بل مولودٌ منه ولادةً طبيعيةً ولذلك لم يكن خاضعاً للعناية الإلهية أو للشريعة الأزلية بل هو بالأحرى نفس الشريعة الأزلية بنوعٍ من التخصيص كما يظهر من قول اوغسطينوس في كتاب الدين الحق ب ٣. وإنما يقال له خاضعٌ للأب باعتبار الطبيعة الإنسانية التي باعتبارها يقال أيضاً عن الأب في يو ١٤ : ٢٨ انه أعظم من الابن

أما الثالث فنسلم به لوروده على الضروريات المخلوقة

وأجيب على الرابع بأن بعض الضروريات يوجد لضرورتها علةٌ كما قال الفيلسوف في الإلهيات ك ٥ فتكون نفس استحالة كونها على خلاف ما هي عليه معلولةٌ لآخر وهذا وحده نهى متناهٍ في النفوذ لأن كل ما يُنهى فإنما يُنهى من حيث لا يمكن أن يفعل بخلاف ما تعين له

### الفصل الخامس

في أنّ الحوادث الطبيعية هل هي خاضعةٌ للشريعة الأزلية

يُنْتَظَى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أنّ الحوادث الطبيعية ليست خاضعةً للشريعة الأزلية فإن الإذاعة من حقيقة الشريعة كما مرّ في مب ٩٠ ف ٤ وليس يمكن إذاعة شيءٍ إلا على المخلوقات الناطقة التي يمكن اعلامها بشيءٍ. فالمخلوقات الناطقة إذن وحدها خاضعةٌ للشريعة الأزلية. فإذا ليست الحوادث الطبيعية خاضعةً لها

٢ وأيضاً ما ينقاد للعقل فهو مشارك في العقل على نحوٍ ما كما في الخليقات

ك ١ ب ١٣. والشريعة الأزلية هي الصورة العليا القائمة في عقل الله كما مرَّ في ف ١ فإذا لما لم تكن الحوادث الطبيعية مشاركة على نحو ما في العقل بل هي غير ناطقة بالكلية لم تكن في ما يظهر خاضعةً للشريعة الأزلية

٣ وأيضاً ان الشريعة في غاية النفوذ. والحوادث الطبيعية قد يعرض فيها نقص. فهي إذن غير خاضعة للشريعة الأزلية

لكن يعارض ذلك قوله في ام ٨: ٢٩ «حين جعل للبحر منتهاه ورسم للمياه شريعةً لئلا تتعدى حدودها»

والجواب أن يُقال إنَّ حكم شريعة الإنسان مغايرٌ لحكم الشريعة الأزلية التي هي شريعة الله فان شريعة الإنسان لا تتناول الا المخلوقات الناطقة الخاضعة للإنسان وتحقيق ذلك ان الشريعة هي نظام الأفعال التي تلائم الخاضعين لسياسة سائس فإذا ليس يستطيع أحدٌ في الحقيقة ان يسنَّ شريعةً لأفعاله وكل ما يفعل من جهة استخدام الأشياء الغير الناطقة الخاضعة للإنسان فإنما يحدث بفعل الإنسان الذي يحرك هذه الأشياء لأن هذه المخلوقات الغير الناطقة لا تفعل في أنفسها بل تتفعل من الغير كما مرَّ في مب ١ ف ٢ فلم يكن إذن في قدرة الإنسان أن يسنَّ شريعةً للأشياء الغير الناطقة ولو كانت خاضعة له. أما الأشياء الناطقة الخاضعة له فيقدر أن يسنَّ لها شريعةً من حيث يرسم في أذهانها بأمره أو باعلامه بنحوٍ من الأنحاء قاعدةً تُجعل مبدأً للفعل . وكما أن الإنسان يرسم للإنسان الخاضع له مبدأً باطناً لأفعاله باعلامه إياه به كذلك الله أيضاً يرسم للطبيعة كلها مبادئ أفعالها وبهذا المعنى يُقال إنَّ الله يأمر الطبيعة كلها كقوله في مز ١٤٨: ٦ «جعل لها رسماً فلا تتعداه» وبهذا الاعتبار أيضاً كانت حركات الطبيعة كلها وأفعالها خاضعةً بأسرها للشريعة الأزلية. وعلى هذا فالمخلوقات الغير الناطقة تخضع للشريعة الأزلية من حيث تتحرك من العناية الإلهية

لا بإدراك الأمر الإلهي كالمخلوقات الناطقة

إذاً أُجيب على الأول بأن حكم رسم المبدأ الباطن الفعلي في الأشياء الطبيعية كحكم إذاعة الشريعة في الناس لأنه بإذاعة الشريعة يرسم للناس مبدأً إداريًّا للأفعال الإنسانية كما تقدم قريباً وعلى الثاني بأن المخلوقات الغير الناطقة ليس لها مشاركة في العقل الإنساني ولا تنقاد إليه لكن لها مشاركة في العقل الإلهي بطريق انقيادها إليه فإن قوة العقل الإلهي أكثر تتاولاً من قوة العقل الإنساني. وكما أن أعضاء البدن الإنساني تتحرك بأمر العقل وليس لها مشاركة فيه إذ ليس لها تصوّر تدرّكه به كذلك المخلوقات الغير الناطقة تتحرك من الله وليست لذلك ناطقة

وعلى الثالث بأن ما يعرض في الأشياء الطبيعية من النقص وان خرج عن ترتيب العلل الجزئية ليس يخرج مع ذلك عن ترتيب العلل الكلية وخصوصاً العلة الأولى التي هي الله الذي لا يمكن أن يخرج شيء عن عنايته كما أسلفنا في ق ١ م ٢٢ ف ٢. ولما كانت الشريعة الأزلية هي مبدأ العناية الإلهية كما مرّ في ف ١ كان ما يعرض في الأشياء الطبيعية من النقص خاضعاً للشريعة الأزلية

### الفصل السادس

في أنّ الأشياء الإنسانية هل هي كلها خاضعةٌ للشريعة الأزلية

يُنخَطَى إلى السادس بأن يقال: يظهر أنّ ليست جمع الأشياء الإنسانية خاضعةً للشريعة الأزلية فقد قال الرسول في غلا ٥: ١٨ «ان كنتم تقتادون بالروح فليستم تحت الناموس» والرجال الأبرار الذين هم أبناء الله بالتبني يقتادون بروح الله كقوله في رو ٨: ١٤ «الذين يقتادون بروح الله هم أبناء الله» فإذاً ليس جميع الناس تحت الشريعة الأزلية

٢ وأيضاً قال الرسول في رو ٨ : ٧ «ان فطنة الجسد عدوةٌ لله إذ لا تخضع لنا موسى الله»  
وكثيرٌ من الناس تسود فيهم فطنة الجسد. فإذا ليس يخضع جميع الناس للشرعية الأزلية التي هي  
شريعة الله

٣ وأيضاً قال اوغسطينوس في الاختيار ك ١ ب ٦ «الشرعية الأزلية هي التي بها يستحق  
الأشرار الشقاوة والأخيار السعادة» والذين قد سعدوا أو هلكوا من الناس لم يبق لهم سبيلٌ إلى  
الاستحقاق. فلا يخضعون إذن للشرعية الأزلية

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٩ ب ١٢ «ليس يخرج شيءٌ عن  
شرائع المبدع والمتقن الأعلى الذي يدبر سلام الكائنات»

والجواب أن يُقال إنَّ شيئاً يخضع للشرعية الأزلية على نحوين كما يظهر مما مرَّ في الفصل  
الآنف أولاً من حيث تحصل له المشاركة فيها بطريق المعرفة وثانياً بطريق الفعل والانفعال من حيث  
تحصل له المشاركة فيها بطريق المبدأ المحرك الباطني وبهذا النحو الثاني تخضع المخلوقات الغير  
الناطقة للشرعية الأزلية كما مرَّ في الفصل الآنف. ولما كان للخلقة الناطقة ما عدا ما تشترك فيه  
جميع المخلوقات شيءٌ خاصٌ بها من حيث هي ناطقة كانت خاضعةً للشرعية الأزلية بكلا الوجهين  
أولاً لأنها تدرك على نحوٍ ما الشرعية الأزلية كما مرَّ في ف ٢ وثانياً لأن لكل خليفة ناطقة ميلاً  
طبيعياً إلى ما يطابق الشرعية الأزلية «فانا مفسطرون على تحصيل الفضيلة» كما في الخلقيات ك  
٢ ب ١ . على ان كلا الوجهين في الأشرار ناقصٌ وفاسدٌ نوعاً من الفساد أولاً لأن ما لهم من الميل  
الطبيعي إلى الفضيلة يفسد بملكة الرذيلة وثانياً لأن ما لهم من معرفة الخير الطبيعية تغشاه الظلمة  
بانفعالات الخطايا وملكاتهما. وأما في الأخيار فهما أكمل إذ يوجد لهم فوق معرفة الخير الطبيعية  
معرفة الايمان والحكمة وفوق الميل الطبيعي إلى الخير محرك باطنٌ من جهة النعمة والفضيلة .  
وعلى هذا فالأخيار يخضعون للشرعية الأزلية

خضوعاً كاملاً لأنهم يجرون دائماً عليهم في أفعالهم وأما الأشرار فيخضعون لها لكن خضوعاً ناقصاً من جهة أفعالهم لما يحصل عندهم من النقص في معرفة الخير والميل إليه إلا أن ما ينقص من جهة الفعل يعوّض عنه من جهة الانفعال أي لأنهم إنما يسامون ما تقضي به عليهم الشريعة الأزلية من حيث يتخلفون عن فعل ما يطابق الشريعة الأزلية وعليه قول اوغسطينوس في الاختيار ك ١ ب ١٥ «اعتقد أن الأبرار يفعلون بحسب الشريعة الأزلية» وقوله في كتاب تعليم الجهلة أصول الدين ب ١٨ ان الله عرف من عدالة شفاء النفوس التي أعرضت عنه ان يزين الأجزاء السافلة في خليقته بشرائع في غاية الملاءمة»

إذاً أُجيب على الأول بأن ما أُوردَ من كلام الرسول يحتمل معنيين الأول أن يكون المراد بالذي تحت الشريعة من يخضع بغير إرادته لالزام الشريعة الذي يشبه حملاً ثقيلاً ومن ثمة قال الشارح هناك «إنما يكون تحت الشريعة من يجتنب الفعل القبيح خوفاً من العقاب الذي توجبه الشريعة لا حباً بالعدل» والرجال الروحيون ليسوا بهذا المعنى تحت الشريعة لأنهم يتمون رسم الشريعة طوعاً بالمحبة التي يفيضها الروح القدس على قلوبهم. والثاني ان يكون المراد بتلك الآية ان أفعال الإنسان الذي يقتاد بالروح القدس تعتبر أفعال الروح القدس بأكثر مما تعتبر أفعال الإنسان ولأن الروح القدس ليس تحت الشريعة كالابن أيضاً على ما مرَّ في ف ٤ يلزم ان هذه الأفعال لاستنادها إلى الروح القدس ليست تحت الشريعة يدل على ذلك قول الرسول في ٢ كور ٣: ١٧ «حيث يكون روح الرب فهناك الحرية»

وعلى الثاني بأن فطنة الجسد يمتنع خضوعها لشريعة الله من جهة الفعل لكونها تبعث على الأفعال المنافية لشريعة الله لكنها تخضع لها من جهة الانفعال لأنها تستوجب العقاب بحسب شريعة العدل الإلهي. على أن فطنة الجسد لا تسود

في إنسان إلى حد أن يفسد بها خير الطبيعة بأسره ولذلك يبقى في الإنسان ميلٌ إلى فعل ما ترسمه  
الشريعة الأزلية فقد أسلفنا في مب ٨٥ ف ٢ ان الخطيئة لا تنزّل خير الطبيعة بأسره  
وعلى الثالث بأن ما به يحفظ شيءٌ في الغاية وما به يتحرك إلى الغاية واحدٌ بعينه كما أن  
الجسم الثقيل يستقر في المكان الأسفل بنفس النقل الذي به يتحرك أيضاً إلى ذلك المكان. وهكذا  
أيضاً كما أن بعضاً يستحقون بالشريعة الأزلية السعادة أو الشقاوة كذلك بنفس هذه الشريعة يستمرون  
في السعادة أو في الشقاوة. وبهذا الاعتبار يكون السعداء والهالكون خاضعين للشريعة الأزلية.

بيان ما وقع من الأغلط المهمة في طبع هذا المجلد الرابع†

خطأ	صواب	وجه	سطر
ولهذا الضرب	وهذا الضرب	٩	٧
اعتبارهم	اعتيادهم	١٢	١٨
ويعتبر	ويفيد	١٦	٢١
من استعلاء الغير	من التوقف على الغير	٢٤	١٨
والذي	والذين	٣٧	٤
احدهما	أولاً	٤٨	٣
والثاني	وثانياً	٤٨	٤
يجب الخوف منها	جبانة	٤٨	١٤
تسخنها	تسخينها	٤٨	١٥
لا اعتبارية يحصل	لا يحصل	٤٩	٨
أو ما	أو اعتبارية اما	٤٩	٩
ونحوهما	ونحوها	٥٤	٨
الشهر	الشر	٦٠	١٨
يظهر الغضب	يظهر أن الغضب	٦٢	١٢
كانت	فتكون	٦٤	٦
أو أدويته	وأدويته	٦٦	٢
يسبب	بسبب	٦٨	١٦
بخارة	بخار	٧٦	٢٠

† صُححت الأغلط في النص.



خطأ	صواب	وجه	سطر
الذين	الذين	٧٩	٣
يظهر	يظهر	٨١	١٦
وكل ما	وكلاً	١٠٥	٢
للزوم	للزم	١٠٨	١٢
كان فيه	فيكون فيه	١١٧	١٤
الأنف	الأنف	١٢٧	١٣
نحو الحد الأوسط	نحو الوسط	١٣٤	٤
الععل	العقل	١٥٣	١٤
تعلق	أو تعلق	١٥٧	٢٠
التي تتعلق	التي لا تتعلق	١٩٣	١٠
كلما كان فيضه أكمل كان أشد	كلما كانت الفضيلة أكمل كانت بهذا الغيظ أشد	١٩٣	١٥
الثاني	التالي	٢٣٠	٥
لما ينبغي	لما لا ينبغي	٢٣٦	٤
كما لو	كما أنه لو	٢٤٦	١٢
بالنعمة	النعمة	٢٥٧	٢٠
كانت	فتكون	٢٦١	١٤
بشيء	شيء	٢٧٦	٨
الأعيان	العيان	٢٧٦	٩
حقيقة	حقيقته	٢٨٢	١٩
القدح	القدس	٢٩٣	١٨

خطأ	صواب	وجه	سطر
ينلهم	ينالهم	٣٠٨	٢
الذي	الذين	٣٦٣	١٢
قلما	فلما	٣٨١	٢٢
هل	هي	٤٣٠	١٨
شروراً	شروراً	٤٤٢	٤
الأول	أول	٤٤٣	٢
شهوات	انفعالات	٤٧٩	٨
يوجد	يوجد فيها	٤٩٤	١٥
يُترك	تُترك	٥١٠	١٧
على نحو	على نحوين	٥٢٠	٨
شيءٌ	شيءٌ من	٥٢١	٢٢
في نفسه	في نفسها	٥٢٥	١٩
عقاب	عقاباً	٥٢٥	٢٢
الإنسان	الإنساني	٥٣٣	١١
ن	من	٥٦٣	٥
وقوله	وقوله هذا	٥٦٥	٩
وترتيبات	وترتيبات	٥٦٦	١٧
يعارض قوله	يعارض ذلك قوله	٥٦٧	٧

## فهرس

### للمجلد الرابع من كتاب الخلاصة اللاهوتية

وجه	
٣	المبحث المتمم أربعين في انفعالات الغضبية وأولاً في الرجاء واليأس وفيه فصول
٣	الفصل ١ في أن الرجاء هل هو نفس الاشتياق أو الاشتهااء
٥	الفصل ٢ في أن الرجاء هل هو إلى القوة الإدراكية أو إلى القوة الشوقية
٧	الفصل ٣ في أن الرجاء هل يوجد في الحيوانات العجم
٨	الفصل ٤ في أن الرجاء هل يضاده اليأس
١٠	الفصل ٥ في أن التجربة هل هي علة الرجاء
١١	الفصل ٦ في أن الرجاء هل هو أعظم في الشبان والسكرارى
١٣	الفصل ٧ في أن الرجاء هل هو علة للمحبة
١٤	الفصل ٨ في أن الرجاء هل يساعد على الفعل أو بالحري يعوق عنه
١٥	المبحث الحادي والأربعون في الجبن والخوف في حد نفسه وفيه ٤ فصول
١٥	الفصل ١ هل الجبن انفعالاً إنسانياً
١٧	الفصل ٢ في أن الجبن هل هو انفعالاً خاصاً
١٩	الفصل ٣ هل يوجد خوفٌ طبيعياً
٢١	الفصل ٤ في أن ما يذكر من أنواع الخوف هل هو صحيح
٢٣	المبحث الثاني والأربعون في موضوع الخوف وفيه ٦ فصول
٢٣	الفصل ١ في أن موضوع الخوف هل هو الخير أو الشر
٢٥	الفصل ٢ في أن الشر الطبيعي هل هو موضوعٌ للخوف
٢٦	الفصل ٣ في أن الخوف هل يتعلق بشر الاثم
٢٨	الفصل ٤ هل يجوز الخوف من الخوف نفسه
٣٠	الفصل ٥ في أن الفواجئ هل هي أدعى إلى الخوف
٣١	الفصل ٦ في أن الشرور التي لا دواء لها هل هي أدعى إلى الخوف
٣٣	المبحث الثالث والأربعون في علة الخوف وفيه فصلان
٣٣	الفصل ١ في أن المحبة هل هي علة للخوف
٣٥	الفصل ٢ في أن الضعف هل هو علة للخوف

وجه	
٣٦	المبحث الرابع والأربعون في معلولات الخوف وفيه ٤ فصول
٣٦	الفصل ١ في أنّ الخوف هل يحدث انقباضاً
٣٩	الفصل ٢ في أنّ الخوف هل يحدث المشورة
٤١	الفصل ٣ في أنّ الخوف هل يحدث الرعدة
٤٢	الفصل ٤ في أنّ الخوف هل يمنع من العقل
٤٣	المبحث الخامس والأربعون في التهور وفيه ٤ فصول
٤٤	الفصل ١ في أنّ التهور هل هو مضاد للخوف
٤٥	الفصل ٢ في أنّ التهور هل يلزم عن الرجاء
٤٧	الفصل ٣ في أن علة التهور هل هي نقص ما
٤٩	الفصل ٤ في أنّ المتهورين هل هم أشد اقدماً في الأول منهم في الآخر عند حلول الأخطار
٥١	المبحث السادس والأربعون في الغضب في نفسه وفيه ٨ فصول
٥١	الفصل ١ في أنّ الغضب هل هو انفعالاً خاص
٥٣	الفصل ٢ في أن موضوع الغضب هل هو الخير أو الشر
٥٥	الفصل ٣ في أنّ الغضب هل محله الشهوانية
٥٦	الفصل ٤ في أنّ الغضب هل يصاحب العقل
٥٧	الفصل ٥ في أنّ الغضب هل هو طبيعي أكثر من الشهوة
٦٠	الفصل ٦ في أنّ الغضب هل هو أعظم من البغض
٦٢	الفصل ٧ في أنّ الغضب هل لا يتعلق إلا بمن يتعلق بهم العدل فقط
٦٤	الفصل ٨ هل أصيب في ما جعل للغضب من الأنواع
٦٦	المبحث السابع والأربعون في علة الغضب الفاعلية وأدويته وفيه ٤ فصول
٦٦	الفصل ١ في أنّ الباعث على الغضب هل هو دائماً الإساءة إلى الغضبان
٦٨	الفصل ٢ في أنّ الاستهانة أو الاحتقار هل هو الباعث الوحيد على الغضب
٧٠	الفصل ٣ في أن فضل الغضبان هل هو علة الغضب
٧١	الفصل ٤ في أن نقص الغير هل هو سبب موجب لسهولة غضبنا عليه
٧٣	المبحث الثامن والأربعون في معلولات الغضب وفيه ٤ فصول
٧٣	الفصل ١ في أنّ الغضب هل يحدث لذة
٧٥	الفصل ٢ في أنّ الغضب هل هو أخص علة لغوران الدم في القلب

وجه			
٧٧	٣	في أنّ الغضب هل هو أخص مانع من تصرف العقل	الفصل
٧٩	٤	في أنّ الغضب هل هو أخص علة للصمت	الفصل
٨١		المبحث التاسع والأربعون في الملكات بالاجمال باعتبار جوهرها وفيه ٤ فصول	
٨١	١	في أنّ الملكة هل هي كيفية	الفصل
٨٣	٢	في أنّ الملكة هل هي نوع معين من الكيفية	الفصل
٨٧	٣	في أنّ الملكة هل تتضمن نسبة إلى العقل	الفصل
٨٩	٤	في أن وجود الملكة هل هو ضروري	الفصل
٩١		المبحث المتمم خمسين في محل الملكات وفيه ٦ فصول	
٩٢	١	هل توجد ملكة في البدن	الفصل
٩٥	٢	في أنّ النفس هل هي محل للملكة باعتبار ماهيتها أو باعتبار قوتها	الفصل
٩٦	٣	في أنه هل يمكن وجود ملكة في قوى الجزء الحسي	الفصل
٩٨	٤	في أنّ العقل هل يوجد فيه ملكة	الفصل
١٠١	٥	في أنّ الإرادة هل يوجد فيها ملكة	الفصل
١٠٣	٦	في أنّ الملائكة هل يوجد فيها ملكة	الفصل
١٠٥		المبحث الحادي والخمسون في علة الملكات باعتبار كونها وفيه ٤ فصول	
١٠٥	١	هل تصدر ملكة عن الطبيعة	الفصل
١٠٨	٢	هل تصدر ملكة عن الأفعال	الفصل
١١٠	٣	هل يمكن حصول ملكة بفعل واحد	الفصل
١١٢	٤	في أنه هل يفيض الله بعض الملكات على الناس	الفصل
١١٤		المبحث الثاني والخمسون في ازدياد الملكات وفيه ٣ فصول	
١١٤	١	في أنّ الملكات هل تقبل الزيادة	الفصل
١١٩	٢	في أنّ الملكات هل تزداد بانضمام شيء إليها	الفصل
١٢١	٣	في أنّ الملكة هل تزداد بكل فعل	الفصل
١٢٣		المبحث الثالث والخمسون في فساد الملكات وانقاصها وفيه ٣ فصول	
١٢٣	١	في أنّ الملكة هل يمكن فسادها	الفصل
١٢٦	٢	في أنّ الملكة هل يجوز انتقاصها	الفصل
١٢٨	٣	في أنّ الملكة هل تفسد أو تنتقص بمجرد الانقطاع عن الفعل	الفصل

وجه	
١٣٠	المبحث الرابع والخمسون في تمايز الملكات وفيه ٤ فصول
١٣٠	الفصل ١ هل يجوز وجود ملكات كثيرة في قوة واحدة
١٣٢	الفصل ٢ في أن الملكات هل تتمايز بالموضوعات
١٣٤	الفصل ٣ في أن الملكات هل تتمايز بحسب الخير والشر
١٣٦	الفصل ٤ في أن الملكة الواحدة هل تتقوم من ملكات كثيرة
١٣٨	المبحث الخامس والخمسون في الفضائل باعتبار ماهياتها وفيه ٤ فصول
١٣٨	الفصل ١ في أن الفضيلة الإنسانية هل هي ملكة
١٤٠	الفصل ٢ في أن الفضيلة الإنسانية هل هي ملكة فعلية
١٤٢	الفصل ٣ في أن الفضيلة الإنسانية هل هي ملكة صالحة
١٤٣	الفصل ٤ في أن الحد الذي يجعل للفضيلة هل هو مستقيم
١٤٦	المبحث السادس والخمسون في محل الفضيلة وفيه ٦ فصول
١٤٧	الفصل ١ في أن الفضيلة هل توجد في القوة النفسانية وجودها في المحل
١٤٨	الفصل ٢ في أنه هل يجوز أن توجد فضيلة واحدة في قوى متكررة
١٥٠	الفصل ٣ في أن العقل هل يجوز أن يكون محلاً للفضيلة
١٥٢	الفصل ٤ في أن الغضب والشهوانية هل هما محل للفضيلة
١٥٥	الفصل ٥ في أن القوى الإدراكية الحسية هل هي محل للفضيلة
١٥٧	الفصل ٦ في أن الإرادة هل يجوز أن تكون محلاً للفضيلة
١٥٩	المبحث السابع والخمسون في تمايز الفضائل العقلية وفيه ٦ فصول
١٥٩	الفصل ١ في أن الملكات العقلية النظرية هل هي فضائل
١٦١	الفصل ٢ في أن الملكات العقلية النظرية هل هي ثلاث فقط أي الحكمة والعلم والتعقل
١٦٤	الفصل ٣ في أن الملكة العقلية التي هي الصناعة هل هي فضيلة
١٦٦	الفصل ٤ في أن الفطنة هل هي فضيلة مغايرة للصناعة
١٦٨	الفصل ٥ في أن الفطنة هل هي فضيلة ضرورية للإنسان
١٧١	الفصل ٦ في أن أصالة الرأي والحدق وجودة الحس هل هي فضائل ملحقة بالفطنة
١٧٣	المبحث الثامن والخمسون في التمايز بين الفضائل الخلقية والفضائل العقلية وفيه ٥ فصول
١٧٣	الفصل ١ هل كل فضيلة خلقية
١٧٥	الفصل ٢ في أن الفضيلة الخلقية هل هي ممايزة للفضيلة العقلية

وجه		
١٧٨	٣	الفصل ٣ في أن قسمة الفضيلة إلى خلقية وعقلية هل هي وافية
١٨٠	٤	الفصل ٤ في أن الفضيلة الخلقية هل يجوز انفرادها عن الفضيلة العقلية
١٨٢	٥	الفصل ٥ في أن الفضيلة العقلية هل يجوز انفرادها عن الفضيلة الخلقية
١٨٤		المبحث التاسع والخمسون في تمايز الفضائل الخلقية بالنسبة إلى الانفعالات وفيه ٥ فصول
١٨٤	١	الفصل ١ في أن الفضيلة الخلقية هل هي انفعال
١٨٦	٢	الفصل ٢ في أن الفضيلة الخلقية هل يجوز مجامعتها للانفعال
١٨٨	٣	الفصل ٣ هل تجوز مجامعة الفضيلة الخلقية للألم
١٩١	٤	الفصل ٤ هل تدور كل فضيلة خلقية على الانفعالات
١٩٢	٥	الفصل ٥ هل يجوز وجود فضيلة خلقية دون انفعال
١٩٤		المبحث المتمم ستين في تمايز الفضائل الخلقية وفيه ٥ فصول
١٩٤	١	الفصل ١ في أن الفضيلة الخلقية هل هي واحدة فقط
١٩٦	٢	الفصل ٢ في أن الفضائل الخلقية التي تتعلق بالأفعال هل هي ممايزة لتلك التي تتعلق بالانفعالات
١٩٨	٣	الفصل ٣ في أن الأفعال هل يتعلق بها فضيلة خلقية واحدة فقط
٢٠٠	٤	الفصل ٤ في أن الانفعالات المختلفة هل يتعلق بها فضائل خلقية
٢٠٢	٥	الفصل ٥ في أن الفضائل الخلقية هل تتمايز بحسب اختلاف موضوعات الانفعالات
٢٠٦		المبحث الحادي والستون في أمهات الفضائل وفيه ٥ فصول
٢٠٦	١	الفصل ١ في أن الفضائل الخلقية هل يجب أن تدعى أمهاتٍ أو أصولاً
٢٠٨	٢	الفصل ٢ في أن أمهات الفضائل هل هي أربع
٢٠٩	٣	الفصل ٣ في أن غير هذه الفضائل هل هي أولى منها بأن تجعل أصولاً
٢١١	٤	الفصل ٤ في أن الفضائل الأربع التي هي أمهات هل هي متميزة
	٥	الفصل ٥ في أن قسمة أمهات الفضائل إلى فضائل سياسية ومزكية وفضائل النفس الزكية ومثالية
٢١٤		هل هي صحيحة
٢١٧		المبحث الثاني والستون في الفضائل اللاهوتية وفيه ٤ فصول
٢١٨	١	الفصل ١ هل يوجد فضائل لاهوتية
٢١٩	٢	الفصل ٢ في أن الفضائل اللاهوتية هل هي ممايزة للفضائل العقلية والخلقية
٢١١	٣	الفصل ٣ هل جعل الايمان والرجاء والمحبة فضائل لاهوتية صواب

وجه	
٢٢٣	الفصل ٤ هل الايمان متقدم على الرجاء والرجاء متقدم على المحبة
٢٢٥	المبحث الثالث والستون في علة الفضائل وفيه ٤ فصول
٢٢٥	الفصل ١ في أن الفضيلة هل هي حاصلة لنا بالطبع
٢٢٨	الفصل ٢ هل تحصل عندنا فضيلة بتكرار الأفعال
٢٣٠	الفصل ٣ هل يحصل عندنا فضائل خلقية بالفيض
٢٣٢	الفصل ٤ في أن الفضيلة التي نكتسبها بتكرار الأفعال والفضيلة المفاضلة هل هما واحد بالنوع
٢٣٤	المبحث الرابع والستون في توسط الفضائل وفيه ٤ فصول
٢٣٤	الفصل ١ في أن الفضائل الخلقية هل هي أوسط
٢٣٦	الفصل ٢ في أن وسط الفضيلة الخلقية هل هو خارجي أو ذهني
٢٣٨	الفصل ٣ في أن الفضائل العقلية هل هي أوساط
٢٤٠	الفصل ٤ في أن الفضائل اللاهوتية هل هي أوساط
٢٤٢	المبحث الخامس والستون في تلازم الفضائل وفيه ٥ فصول
٢٤٢	الفصل ١ في أن الفضائل الخلقية هل هي متلازمة
٢٤٦	الفصل ٢ في أن الفضائل الخلقية هل يجوز تجردها عن المحبة
٢٤٨	الفصل ٣ في أن المحبة هل يجوز تجرده عن سائر الفضائل الخلقية
٢٥١	الفصل ٤ في أن الايمان والرجاء هل يجوز تجردهما عن المحبة
٢٥٣	الفصل ٥ في أن المحبة هل يجوز انفرادها بالوجود عن الايمان والرجاء
٢٥٥	المبحث السادس والستون في تساوي الفضائل وفيه ٦ فصول
٢٥٥	الفصل ١ في أن الفضيلة هل تقبل الأكثر والأقل
٢٥٨	الفصل ٢ في أن جميع الفضائل المجتمعة في واحد بعينه هل هي متساوية
٢٦٠	الفصل ٣ في أن الفضائل الخلقية هل هي أفضل من العقلية
٢٦٢	الفصل ٤ في أن العدالة هل هي أخص الفضائل الخلقية
٢٦٤	الفصل ٥ في أن الحكمة هل هي أعظم الفضائل العقلية
٢٦٧	الفصل ٦ في أن المحبة هل هي أعظم الفضائل اللاهوتية
٢٦٩	المبحث السابع والستون في بقاء الفضائل بعد هذه الحيوية وفيه ٦ فصول
٢٦٩	الفصل ١ في أن الفضائل الخلقية هل تبقى بعد هذا الحياة



وجه		
٢٧٢	٢	الفصل ٢ في أن الفضائل العقلية هل تبقى بعد هذه الحياة
٢٧٤	٣	الفصل ٣ في أن الايمان هل يبقى بعد هذه الحياة
٢٧٧	٤	الفصل ٤ في أن الرجاء هل يبقى بعد الموت في حال المجد
٢٧٩	٥	الفصل ٥ هل يبقى شيء من الايمان أو الرجاء في حال المجد
٢٨٢	٦	الفصل ٦ في أن المحبة هل تبقى بعد هذه الحياة في حال المجد
٢٨٣		المبحث الثامن والستون في المواهب وفيه ٨ فصول
٢٨٣	١	الفصل ١ في أن المواهب هل هي مغايرة للفضائل
٢٨٧	٢	الفصل ٢ في أن المواهب هل هي ضرورية لخلاص الإنسان
٢٩٠	٣	الفصل ٣ في أن مواهب الروح القدس هل هي ملكات
٢٩٢	٤	الفصل ٤ في أن قسمة مواهب الروح القدس إلى سبع هل هي صواب
٢٩٥	٥	الفصل ٥ في أن مواهب الروح القدس هل هي متلازمة
٢٩٧	٦	الفصل ٦ في أن مواهب الروح القدس هل تبقى في الوطن
٢٩٩	٧	الفصل ٧ في أن شرف المواهب هل يعتبر بحسب ما أوردها أشعيا في ف ١١
٣٠٢	٨	الفصل ٨ في أن الفضائل هل هي أفضل من المواهب
٣٠٤		المبحث التاسع والستون في السعادات وفيه ٤ فصول
٣٠٤	١	الفصل ١ في أن السعادات هل هي ممايزة للفضائل والمواهب
٣٠٦	٢	الفصل ٢ في أن الثواب الذي يجعل للسعادات هل هو خاص بهذه الحياة
٣٠٩	٣	الفصل ٣ في أن ما ورد من عدد السعادات هل هو صحيح
٣١٣	٤	الفصل ٤ في أن ما ذكر من أنواع الثواب هل هو مناسب
٣١٦		المبحث المتمم سبعين في ثمار الروح القدس وفيه ٤ فصول
	١	الفصل ١ في أن ثمار الروح القدس التي ذكرها الرسول في رسالته إلى أهل غلاطية ٥ هل هي أفعال
٣١٦		
٣١٨	٢	الفصل ٢ في أن الثمار هل هي مغايرة للسعادات
٣٢٠	٣	الفصل ٣ في أن عدد الثمار الذي ذكره الرسول هل هو صحيح
٣٢٣	٤	الفصل ٤ في أن ثمار الروح القدس هل هي مضادة لأعمال الجسد
٣٢٥		المبحث الحادي والسبعون في الرذائل والخطايا في نفسها وفيه ٦ فصول
٣٢٥	١	الفصل ١ في أن الرذيلة هل هي ضد الفضيلة

وجه		
٣٢٨	٢	الفصل في أنّ الرذيلة هل هي ضد الطبيعة
٣٣٠	٣	الفصل في أنّ الرذيلة هل هي أقبح من الفعل القبيح
٣٣٢	٤	الفصل هل يجوز اجتماع الخطيئة والفضيلة
٣٣٤	٥	الفصل هل يوجد في كل خطيئة فعل
٣٣٧	٦	الفصل في أن حد الخطيئة بأنها قول أو فعل أو اشتهاً منافٍ للشريعة الأزلية هل هو صحيح
٣٤٠		المبحث الثاني والسبعون في تمايز الخطايا وفيه ٩ فصول
٣٤٠	١	الفصل في أنّ الخطايا هل تتغير بالنوع باعتبار موضوعاتها
٣٤٢	٢	الفصل في أنه هل يصح التمييز بين خطايا روحية وخطايا جسدية
٣٤٤	٣	الفصل في أنّ الخطايا هل تتمايز بالنوع بحسب عللها
٣٤٦	٤	الفصل في أن قسمة الخطيئة إلى خطيئة إلى الله وإلى فاعلها وإلى القريب هل هي صحيحة
٣٤٩	٥	الفصل في أن قسمة الخطايا من جهة الذنب هل تحدث تغييراً في النوع
٣٥٢	٦	الفصل في أن خطيئة الفعل وخطيئة الترك هل هما متغيرتان بالنوع
٣٥٤	٧	الفصل في أن قسمة الخطيئة إلى فكرية وقولية وفعلية هل هي صحيحة
٣٥٦	٨	الفصل في أنّ الإفراط والتفريط هل يحدثان تغييراً في نوع الخطايا
٣٥٩		المبحث الثالث والسبعون في نسبة الخطايا بعضها إلى بعض وفيه ١٠ فصول
٣٦٠	١	الفصل هل جميع الخطايا متلازمة
٣٦٢	٢	الفصل هل جميع الخطايا متساوية
٣٦٤	٣	الفصل في أن ثقل الخطايا هل يختلف باختلاف الموضوعات
٣٦٦	٤	الفصل في أن ثقل الخطايا هل يختلف باختلاف شرف الفضائل التي تقابلها
٣٦٨	٥	الفصل في أنّ الخطايا الجسدية هل هي أقل جرماً من الخطايا الروحية
٣٧٠	٦	الفصل في أن ثقل الخطايا هل يعتبر بحسب علة الخطيئة
٣٧٢	٧	الفصل في أن ظرف الخطيئة هل يتقل جرماً
٣٧٤	٨	الفصل في أن ثقل الخطيئة هل يزداد بازدياد الضرر
٣٧٧	٩	الفصل في أنّ الخطيئة هل تزداد ثقلاً باعتبار الشخص الذي يجرم إليه

وجه	
٣٨٠	الفصل ١٠ في أن عظم الشخص الخاطئ هل يزيد الخطيئة ثقلاً
٣٨٢	المبحث الرابع والسبعون في محل الخطايا وفيه ١٠ فصول
٣٨٣	الفصل ١ في أن الإرادة هل هي محل الخطيئة
٣٨٤	الفصل ٢ في أن الإرادة هل هي وحدها محل للخطيئة
٣٨٦	الفصل ٣ في أن الشهوة الحسية هل يجوز أن يكون فيها خطيئة
٣٨٨	الفصل ٤ في أن الشهوة الحسية هل يجوز أن يكون فيها خطيئة مميتة
٣٩٠	الفصل ٥ في أن الخطيئة هل يجوز أن تكون في العقل
٣٩١	الفصل ٦ في أن خطيئة اللذة المتوقفة هل محلها العقل
٣٩٢	الفصل ٧ في أن خطيئة الرضى بالفعل هل توجد في العقل الأعلى
٣٩٥	الفصل ٨ في أن الرضى باللذة هل هو خطيئة مميتة
	الفصل ٩ في أن العقل الأعلى هل يجوز أن يكون فيه خطيئة عرضية باعتبار كونه مدبراً للقوى
٣٩٩	السافلة
٤٠٠	الفصل ١٠ في أن العقل الأعلى هل يجوز أن يكون فيه خطيئة عرضية باعتباره في نفسه
٤٠٣	المبحث الخامس والسبعون في علل الخطايا بالاجمال وفيه ٤ فصول
٤٠٣	الفصل ١ في أن الخطيئة هل تعلل بعلة
٤٠٥	الفصل ٢ في أن الخطيئة هل تعلل بعلة داخلية
٤٠٧	الفصل ٣ في أن الخطيئة هل تعلل بعلة خارجية
٤٠٩	الفصل ٤ في أن الخطيئة هل تعلل بخطيئة
٤١١	المبحث السادس والسبعون في علل الخطيئة بالتفصيل وفيه ٤ فصول
٤١١	الفصل ١ في أن الجهل هل يجوز أن يكون علة للخطيئة
٤١٣	الفصل ٢ في أن الجهل هل هو خطيئة
٤١٥	الفصل ٣ في أن الجهل هل يبرئ من الخطيئة بالكلية
٤١٧	الفصل ٤ في أن الجهل هل يخفف جرم الخطيئة
٤٢٠	المبحث السابع والسبعون في علة الخطيئة من جهة الشوق الحسي وفيه ٨ فصول
٤٢٠	الفصل ١ في أن الإرادة هل تتحرك من انفعال الشوق الحسي
٤٢٢	الفصل ٢ في أن الانفعال هل يجوز تغلبه على علم العقل

وجه			
٤٢٦	٣	الفصل	في أنّ الخطيئة الصادرة عن الانفعال هل يجب القول بأنها صادرة عن مرض
٤٢٨	٤	الفصل	في أن حب النفس هل هو مبدأ كل خطيئة
٤٣٠	٥	الفصل	في أن تعليل الخطايا بشهوة الجسد وشهوة العين وفخر الحيوة هل هو صواب
٤٣٢	٦	الفصل	في أنّ الخطيئة هل يخف جرمها بالانفعال
٤٣٤	٧	الفصل	في أنّ الانفعال هل يبرئ من الخطيئة بالكلية
٤٣٦	٨	الفصل	في أنّ الخطيئة الصادرة عن الانفعال هل يجوز أن تكون مميتة
٤٣٨		المبحث الثامن والسبعون في علة الخطيئة التي هي سوء القصد وفيه ٤ فصول	
٤٣٨	١	الفصل	في أنه هل يخطأ أحد عن سوء قصد
٤٤٠	٢	الفصل	في أن من يخطأ بالملكة هل يخطأ عن سوء قصد
٤٤٢	٣	الفصل	في أن من يخطأ عن سوء قصد هل يخطأ بالملكة
٤٤٤	٤	الفصل	في أنّ الخطيئة الصادرة عن سوء قصد هل هي أثقل من الخطيئة الصادرة عن انفعال
٤٤٧		المبحث التاسع والسبعون في العلة الخارجة للخطيئة وأولاً من جهة الله وفيه ٤ فصول	
٤٤٧	١	الفصل	في أنّ الله هل هو علة الخطيئة
٤٤٩	٢	الفصل	في أن فعل الخطيئة هل هو صادر عن الله
٤٥١	٣	الفصل	في أنّ الله هل هو علة العمى والصلابة
٤٥٣	٤	الفصل	في أنّ العمى والصلابة هل يقصد بهما دائماً خلاص من يعمى ويتصلب
٤٥٥		المبحث المتمم ثمانين في علة الخطيئة من جهة الشيطان وفيه ٤ فصول	
٤٥٥	١	الفصل	في أنّ الشيطان هل هو علة قريية لخطأ الإنسان
٤٥٧	٢	الفصل	في أنّ الشيطان هل يستطيع أن يجر إلى الخطيئة بالاغراء الباطن
٤٦٠	٣	الفصل	في أنّ الشيطان هل يستطيع أن يضطر إلى الخطأ
٤٦١	٤	الفصل	في أن خطايا الناس هل تحدث كلها باغراء الشيطان
٤٦٣		المبحث الحادي والثمانون في علة الخطيئة من جهة الإنسان وفيه ٥ فصول	
٤٦٣	١	الفصل	في أن خطيئة الأب الأول الأولى هل تنتقل إلى أعقابه بالأصل

وجه		
٤٦٧	٢	الفصل ٢ في أنّ الخطايا الأخرى المفعولة من الأب الأول أو من الآباء القريبين هل تنتقل أيضاً إلى الأعمام
٤٦٩	٣	الفصل ٣ في أنّ خطيئة الأب الأول هل تنتقل بطريق الأصل إلى جميع الناس
٤٧١	٤	الفصل ٤ في أنه إذا تكون إنسان بطريق المعجزة من جسد إنساني هل يرث الخطيئة الأصلية
٤٧٢	٥	الفصل ٥ في أنه لو خطئت حواء وحدها دون أن يخطأ آدم هل كان أبنائه يرثون الخطيئة الأصلية
٤٧٤		المبحث الثاني والثمانون في الخطيئة الأصلية باعتبار ماهيتها وفيه ٤ فصول
٤٧٥	١	الفصل ١ في أنّ الخطيئة الأصلية هل هي ملكة
٤٧٧	٢	الفصل ٢ هل يوجد في الإنسان الواحد خطايا أصلية كثيرة
٤٧٩	٣	الفصل ٣ في أنّ الخطيئة الأصلية هل هي شهوة
٤٨٠	٤	الفصل ٤ في أنّ الخطيئة الأصلية هل هي متساوية في الجميع
٤٨٢		المبحث الثالث والثمانون في محل الخطيئة الأصلية وفيه ٤ فصول
٤٨٣	١	الفصل ١ في أنّ الخطيئة الأصلية هل هي في الجسد أعظم منها في النفس
٤٨٦	٢	الفصل ٢ في أنّ محل الخطيئة الأصلية الأول هل هو ماهية النفس أو قواها
٤٨٧	٣	الفصل ٣ في أنّ الخطيئة الأصلية هل تعسد الإرادة قبل سائر القوى
٤٨٩	٤	الفصل ٤ في أنّ القوى المتقدمة هل هي أعظم فساداً من سواها
٤٩١		المبحث الرابع والثمانون في علة الخطيئة باعتبار أنّ بعض الخطايا علة لبعض وفيه ٤ فصول
٤٩١	١	الفصل ١ في أنّ الحرص هل هو أصل جميع الخطايا
٤٩٣	٢	الفصل ٢ في أنّ الكبرياء هل هي أول كل خطيئة
٤٩٥	٣	الفصل ٣ هل يوجد ما خلا الكبرياء والنبل خطايا أخرى خاصة يجب أن تجعل رأسية
٤٩٧	٤	الفصل ٤ في أنّ جعل الرذائل الرأسية سبباً هل هو صواب
٥٠٠		المبحث الخامس والثمانون في معلولات الخطيئة وأولاً في فساد خير الطبيعة وفيه ٦ فصول
٥٠١	١	الفصل ١ في أنّ الخطيئة هل تحدث نقصاً في خير الطبيعة
٥٠٣	٢	الفصل ٢ في أنّ خير الطبيعة الإنسانية هل يمكن أن يزول كله بالخطيئة

وجه		
٥٠٥	٣	الفصل ٣ في أن الجراح التي تحدثها الخطيئة في الطبيعة هل يصح جعلها المرض والجهل وسوء القصد والشهوة
٥٠٧	٤	الفصل ٤ في أن عدم الكيفية والنوع والترتيب هل هو معلول للخطيئة
٥٠٩	٥	الفصل ٥ في أن الموت وسائر الآفات البدنية هل هي معلولات للخطيئة
٥١١	٦	الفصل ٦ في أن الموت وسائر الآفات هل هي طبيعية للإنسان
٥١٤		المبحث السادس والثمانون في دنس الخطيئة وفيه فصلان
٥١٤	١	الفصل ١ في أن الخطيئة هل تدنس النفس
٥١٦	٢	الفصل ٢ في أن الدنس هل يبقى في النفس بعد فعل الخطيئة
٥١٧		المبحث السابع والثمانون في استحقاق العقاب وفيه ٨ فصول
٥١٧	١	الفصل ١ في أن استحقاق العقاب هل هو معلول للخطيئة
٥١٩	٢	الفصل ٢ هل يجوز أن يكون بعض الخطايا عقاباً لبعض
٥٢١	٣	الفصل ٣ هل يوجب بعض الخطايا عقاباً أبدياً
٥٢٣	٤	الفصل ٤ في أن الخطيئة هل تستوجب عقاباً غير متناهٍ في الكمية
٥٢٥	٥	الفصل ٥ هل توجب كل خطيئة عقاباً أبدياً
٥٢٧	٦	الفصل ٦ في أن استحقاق العقاب هل يبقى بعد الخطيئة
٥٢٩	٧	الفصل ٧ هل يكون كل عقاب لأجل ذنبٍ ما
٥٣١	٨	الفصل ٨ في أن الواحد هل يؤخذ بخطيئة غيره
٥٣٣		المبحث الثامن والثمانون في الخطيئة العرضية والمميّنة وفيه ٦ فصول
٥٣٤	١	الفصل ١ في أن الخطيئة العرضية هل يصح جعلها قسيمةً للخطيئة المميّنة
٥٣٧	٢	الفصل ٢ في أن الخطيئة المميّنة والعرضية هل هما متغايرتان بالجنس
٥٣٩	٣	الفصل ٣ في أن الخطيئة العرضية هل هي استعداداً للخطيئة المميّنة
٥٤١	٤	الفصل ٤ في أن الخطيئة العرضية هل يجوز أن تصير مميّنة
٥٤٣	٥	الفصل ٥ في أن الظرف هل يمكن أن يجعل الخطيئة العرضية مميّنة
٥٤٦	٦	الفصل ٦ في أن الخطيئة المميّنة هل يمكن أن تصير عرضية
٥٤٨		المبحث التاسع والثمانون في الخطيئة العرضية في نفسها وفيه ٦ فصول
٥٤٨	١	الفصل ١ في أن الخطيئة العرضية هل تدنس النفس
٥٥٠	٢	الفصل ٢ في أن التعبير عن الخطايا العرضية بالخشب والحشيش والتين هل هو صواب

وجه		
٥٥٢	٣	الفصل ٣ في أن الإنسان هل كان ممكناً له في حال البرارة أن يقترف خطيئة عرضية
٥٥٥	٤	الفصل ٤ في أنه هل يمكن للملاك الصالح أو الطالح أن يرتكب خطيئة عرضية
٥٥٧	٥	الفصل ٥ في أن حركات الشهوة الحسية الأولى في الكفرة هل هي خطايا مميتة
٥٥٩	٦	الفصل ٦ هل يجوز اجتماع الخطيئة العرضية والخطيئة الأصلية وهدهما في واحد
٥٦١		المبحث المتمم تسعين في ماهية الشريعة وفيه ٤ فصول
٥٦١	١	الفصل ١ في أن الشريعة هل هي أمرٌ ذهني
٥٦٣	٢	الفصل ٢ في أن الغرض من الشريعة هل هو دائماً المصلحة العامة
٥٦٥	٣	الفصل ٣ هل عقل كل عاقلٍ شارع
٥٦٦	٤	الفصل ٤ في أن إذاعة الشريعة هل هي من حقيقتها
٥٦٨		المبحث الحادي والتسعون في اختلاف الشرائع وفيه ٦ فصول
٥٦٨	١	الفصل ١ هل يوجد شريعة أزلية
٥٦٩	٢	الفصل ٢ هل يوجد فينا شريعة طبيعية
٥٧١	٣	الفصل ٣ هل يوجد شريعة إنسانية
٥٧٣	٤	الفصل ٤ هل مست الحاجة إلى وجود شريعة إلهية
٥٧٦	٥	الفصل ٥ في أن الشريعة الإلهية هل هي واحدة فقط
٥٧٨	٦	الفصل ٦ هل يوجد شريعة الشهوة
٥٨١		المبحث الثاني والتسعون في معلولات الشريعة وفيه فصلان
٥٨١	١	الفصل ١ في أن معلول الشريعة هل هو جعل الناس أختياراً
٥٨٣	٢	الفصل ٢ هل ما يجعل للشريعة من الأفعال صواب
٥٨٦		المبحث الثالث والتسعون في الشريعة الأزلية وفيه ٦ فصول
٥٨٦	١	الفصل ١ في أن الشريعة الأزلية هل هي الصورة العليا القائمة في عقل الله
٥٨٨	٢	الفصل ٢ في أن الشريعة الأزلية هل هي معلومة للجميع
٥٩٠	٣	الفصل ٣ هل كل شريعة متفرعة عن الشريعة الأزلية
٥٩٢	٤	الفصل ٤ في أن الضروريات والأزليات هل هي خاضعة للشريعة الأزلية
٥٩٤	٥	الفصل ٥ في أن الحوادث الطبيعية هل هي خاضعة للشريعة الأزلية
٥٩٦	٦	الفصل ٦ في أن الأشياء الإنسانية هل هي كلها خاضعة للشريعة الأزلية

# SUMMA THEOLOGIAE

THOMAS AQUINAS  
1224 – 1274 A.D.

VOL. IV

*DAR SADER Publishers*  
BEIRUT