

الْخُلَاصَةُ الْإِلَاهِيَّةُ

SUMMA THEOLOGIAE

www.muhammadanism.org

July 30, 2009

Arabic

القَدِّيسُ تُوْمَا الْأَكُوْنِيِّيُّ

SAINT THOMAS AQUINAS

المُجَلَّدُ الْخَامِسُ

Vol. V

كِتَابُ الْخُلَاصَةِ الْلاهُوتِيَّةِ لِلْقَدِّيسِ ثُومَا الْأَكُونِيِّ الْأُسْتَاذِ الْمَلَكِيِّ

المُجلَّدُ الْخَامِسُ

ترجمه من اللاتينية إلى العربية الفقيه إلى ربه تعالى

الْخُورِي بُولَسْ عُوَاد

مدرّس البيان في مدرسة الحكمة المارونية سابقاً

وكتب أسرار القصادة الرسولية في سورية حالياً

عُفِّي عَنْهُ

طبع بالمطبعة الأدبية في بيروت ١٩٠٨

المبحث الرابع والتسعون في الشريعة الطبيعية - وفيه ستة فصول

ثم ينبغي النظر في الشريعة الطبيعية والبحث في ذلك يدور على ست مسائل . ١ في أنَّ الشريعة الطبيعية ما هي . ٢ في أن رسومها ايةً هي . في أن أفعال الفضائل هل هي كلها من قبيل الشريعة الطبيعية . ٤ في أنَّ الشريعة الطبيعية هل هي واحدة عند الجميع . ٥ في أنَّ الشريعة الطبيعية هل هي متغيرة . ٦ هل يمكن انتساخها من عقل الإنسان

الفصلُ الأولُ

في أنَّ الشريعة الطبيعية هل هي ملكة

يُنْتَخِطُ إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الشريعة الطبيعية ملكة فقد قال الفيلسوف في كتاب الأخلاق ك ٢ ب ٥ «النفس تشتمل على ثلاثة القوة والملكة والانفعال» والشريعة الطبيعية ليست شيئاً من قوى النفس أو انفعالاتها كما يظهر من استقراءها واحداً واحداً. فهي إذن ملكة

٢ وأيضاً قال باسيليوس ان الضمير أو الذوق العقلي هو شريعة عقلنا. ويمتنع أن يكون المراد بذلك غير الشريعة الطبيعية. والذوق العقلي ملكةً كما مرَّ في ق ١ مب ٧٩ ف ١٢. فالشريعة الطبيعية إذن ملكة

٣ وأيضاً ان الشريعة الطبيعية مستمرة في الإنسان كما سيأتي بيانه في ف ٦. والعقل الإنساني الذي إليه ترجع الشريعة ليس يفتكر في الشريعة الطبيعية افتكاراً مستمراً. فالشريعة الطبيعية إذن ليست فعلاً بل ملكة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب منفعة الزواج ب ٢١ «الملكة ما به يُفَعَّلُ شيءٌ عند الحاجة» والشريعة الطبيعية ليست كذلك لوجودها في الأطفال والهالكين الذين يتعذر عليهم أن يفعلوا بها. فليست إذن ملكة

والجواب أن يقال يجوز أن يقال لشيء ملكة بمعنيين أحدهما بالحقيقة وبالذات وبهذا المعنى ليست الشريعة الطبيعية ملكة فقد مرّ في مب ٩٠ ف ١ ان الشريعة الطبيعية أمرٌ موضوعٌ من العقل كما أن القضية أيضاً فعلٌ من أفعال العقل. وليس ما يفعلُه فاعلٌ وما به يفعلُ واحداً بعينه فان فاعلاً يفعل بملكة النحو كلاماً مستقيماً. ولأن الملكة ما به يفعل فاعلٌ يمتنع أن يكون شيءٌ من الشرائع ملكةً بالحقيقة وبالذات. والآخر بمعنى ما يُتَشَبَّثُ به بالملكة كما يقال ايمانٌ لما يُعْتَدُّ بالايمان. ولأن أحكام الشريعة الطبيعية تارةً ينظر فيها العقل بالفعل وتارةً تكون فيه بطريق الملكة فقط يجوز أن يقال للشريعة الطبيعية ملكة بهذا المعنى كما أن المبادئ البينة بأنفسها أيضاً في النظريات ليست نفس ملكة المبادئ بل هي مبادئٌ تتعلق بها الملكة

إذاً أُجيب على الأول بأن غرض الفيلسوف هناك البحث عن جنس الفضيلة ولما كانت الفضيلة مبدأً من مبادئ الفعل كما هو واضحٌ اقتصر على ذكر تلك الأشياء التي هي مبادئٌ للأفعال الإنسانية وهي القوى والملكات والانفعالات والأفان في النفس ما عدا هذه الثلاثة أموراً أخرى موجودة فيها بالفعل كما يوجد فعل الإرادة في المرید والمُدْرَكَات في المدرك وكما يوجد في النفس خواصها الطبيعية كالخلود ونحوه

وعلى الثاني بأن الذوق العقلي يقال له شريعة عقلنا من حيث هو ملكة متضمنة أحكام الشريعة الطبيعية التي هي المبادئ الأولى للأفعال الإنسانية

وعلى الثالث بأن قضية هذا الاعتراض ان الشريعة الطبيعية موجودة فينا بالملكة وهذا نسلم

به

واما ما جاء في المعارضة فالجواب عليه ان الإنسان قد يعرض له ما يعوقُه عن استعمال ما هو حاصل بالملكة كما يعوقه النوم عن استعمال ملكة العلم وكذلك

الطفل فان حداثة السن تعوقه عن استعمال ملكة تعقل المبادئ أو عن استعمال الشريعة الطبيعية الموجودة فيه بالملكة

الفصل الثاني

في أنّ الشريعة الطبيعية هل تتضمن رسوماً متكررة أو رسماً واحداً فقط يُنخَطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الشريعة الطبيعية لا تتضمن رسوماً متكررة بل رسماً واحداً فقط لأن الشريعة مندرجة في جنس الرسم كما مرّ في مب ٩٢ ف ٢ فلو تكثر رسوم الشريعة الطبيعية لتكثر الشرائع الطبيعية أيضاً

٢ وأيضاً ان الشريعة الطبيعية تابعة لطبيعة الإنسان. والطبيعة الإنسانية واحدة باعتبار الكل ولو تكثر باعتبار الأجزاء. فإذاً اما أن يكون لشريعة الطبيعة رسم واحد فقط باعتبار وحدة الكل أو رسوم متكررة باعتبار كثرة أجزاء الطبيعة الإنسانية فيلزم أن يُجعل من قبيل الشريعة الطبيعية ما كان ناشئاً عن ميل الشهوانية أيضاً

٣ وأيضاً ان الشريعة أمرٌ عقلي كما مرّ في مب ٩٠ ف ١. والعقل في الإنسان واحدٌ فقط. فإذاً ليس للشريعة الطبيعية إلا رسم واحدٌ فقط

لكن يعارض ذلك ان نسبة رسوم الشريعة الطبيعية في الإنسان إلى المفعولات كنسبة المبادئ الأولى في البرهانيات. والمبادئ الأولى البينة بأنفسها متكررة. فكذاك رسوم الشريعة الطبيعية متكررة أيضاً

والجواب أن يُقال إنَّ نسبة رسوم الشريعة الطبيعية إلى العقل العملي كنسبة المبادئ الأولى البرهانية إلى العقل النظري على ما مرّ في مب ٩١ ف ٣ فان جميعها مبادئ بينة بأنفسها. ويقال لشيءٍ بينَ بنفسه على وجهين في

نفسه وبالنسبة إلينا. فكل قضية محمولها داخلٌ في حقيقة موضوعها يقال لها بينةٌ بنفسها في نفسها لكنها ليست بينة بنفسها لمن يجهل ماهية موضوعها فقولنا مثلاً: الإنسان ناطقٌ: قضية بينة بنفسها باعتبار حقيقة الإنسان لدخول الناطق في مفهوم الإنسان لكنها ليست بينة بنفسها لمن يجهل ماهية الإنسان فكان إذن من المبادئ والقضايا ما هو بينٌ بنفسه للجميع وهو ما كانت حدوده معلومةً للجميع كقولنا: الكل أعظم من جزئه: والمساويات لواحدٍ بعينه متساوية بين أنفسها: ومنها ما ليس بيناً إلا للحكماء الذين يعلمون مفهوم حدود القضايا كما أن عدم وجود الملاك في حيزٍ بالمماسة المقدرية بينٌ لمن يعلم ان الملاك ليس جسماً وهو ليس بيناً للسذج الذين لا يدركون ذلك على ما قال بويثيوس في كتاب الأسابيع

على أن الأشياء التي تقع في تصور الجميع تقع فيه بترتيبٍ فاول ما يقع في التصور هو الموجود الذي يدخل مفهومه في كل ما يتصوره متصورٌ فكان المبدأ الأول البين بنفسه انه يتمتع اجتماع الاثبات والنفي معاً وهذا مبني على حقيقة الموجود واللا موجود. وإلى هذا المبدأ تستند سائر المبادئ الأخر كما في الإلهيات ك ٤. وكما أن الموجود هو أول ما يقع في التصور مطلقاً كذلك الخير هو أول ما يقع في تصور العقل العملي الذي غايته العمل إذ كل فاعلٍ يفعل لغايةٍ تتضمن حقيقة الخير وعلى هذا كان المبدأ الأول في العقل العملي ما يُبتنى على حقيقة الخير وهي: الخير ما يتوق إليه كل شيءٍ: فكان رسم الشريعة الأول انه يجب فعل الخير واجتلابه وترك الشر واجتتابه وإلى هذا تستند سائر مبادئ الشريعة الطبيعية بمعنى ان كل ما يجب فعله أو اجتتابه يُعتبر من قبيل رسوم الشريعة الطبيعية التي يتصورها العقل العملي بالفطرة خيريات إنسانية . ولما كان الخير يتضمن حقيقة الغاية والشر يتضمن

حقيقة ضدها كان العقل يتصور بالفطرة كل ما يميل إليه الإنسان بطبعه خيراً ينبغي اجتلابه وما يضاذه شراً ينبغي اجتنابه. فكان ترتيب رسوم الشريعة الطبيعية على حسب ترتيب الأميال الطبيعية فان في الإنسان أولاً ميلاً إلى الخير باعتبار الطبيعة التي يشارك فيها جميع الجواهر من حيث ان كل جوهر يتوق إلى حفظ كيانه بحسب طبيعته وباعتبار هذا الميل كان ما به تُحفظ حيوة الإنسان ويُدفع ما يضاذ ذلك من قبيل الشريعة الطبيعية . وثانياً ميلاً إلى أمور أخص باعتبار الطبيعة التي يشارك فيها سائر الحيوان وباعتبار ذلك يُجعل من قبيل الشريعة الطبيعية ما أرشدت إليه الطبيعة جميع الحيوانات كتزواج الذكر والأنثى وتربية البنين وما أشبه ذلك . وثالثاً ميلاً إلى الخير باعتبار طبيعة العقل الخاصة به كميله الطبيعي إلى إدراك الحقيقة في ما يتعلق بالله وإلى العيشة المدنية وباعتبار ذلك يُجعل من الشريعة الطبيعية كل ما يرجع إلى هذا الميل كاجتناب الإنسان الجهل وعدم اهانتته من يجب أن يعيش بينهم ونحو ذلك مما يكون من هذا القبيل

إذاً أُجيب على الأول بأن جميع ما ذكر من رسوم الشريعة الطبيعية يتضمن حقيقة شريعة طبيعية واحدة من حيث يُردُّ إلى الرسم الأول الواحد

وعلى الثاني بأن أميال جميع أجزاء الطبيعة الإنسانية كالشهوانية والغضبية من حيث تدبّر بالعقل ترجع كلها إلى الشريعة الطبيعية وتُردُّ إلى الرسم الأول الواحد كما تقدم وبهذا الاعتبار يكون للشريعة الطبيعية رسوم متكررة في أنفسها لكنها تشترك في أصل واحد

وعلى الثالث بأن العقل وان كان في نفسه واحداً لكنه مدبّر لكل ما يتعلق بالناس وبهذا الاعتبار كان كل ما يمكن تدبيره بالعقل مندرجاً تحت شريعة العقل

الفصل الثالث

في أن أفعال الفضائل هل هي كلها من قبيل الشريعة الطبيعية

يتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن أفعال الفضائل ليست كلها من قبيل الشريعة الطبيعية فقد مرَّ في مب ٩٠ ف ٢ ان من حقيقة الشريعة ان يكون مقصوداً بها الخير العام. ومن أفعال الفضائل ما يقصد به الخير الخاص فقط كما يظهر خصوصاً في أفعال العفة. فإذاً ليست جميع أفعال الفضائل خاضعة للشريعة الطبيعية

٢ وأيضاً ان جميع الخطايا مقابلة لبعض الأفعال الفاضلة فلو كانت جميع الأفعال الفاضلة من قبيل الشريعة الطبيعية لكانت جميع الخطايا مضادة للطبيعة في ما يظهر مع أن هذا إنما يصدق خاصةً على بعض الخطايا

٣ وأيضاً ما كان من قبيل الطبيعة فالجميع يشتركون فيه. وليس يشترك الجميع في أفعال الفضائل فربما كان شيء فعل فضيلة بالنسبة إلى واحد وفعل رذيلة بالنسبة إلى آخر. فأفعال الفضائل إذن ليست كلها من قبيل الشريعة الطبيعية

لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في الدين المستقيم ك ٣ ب ٤ «الفضائل طبيعية» فإذاً أفعال الفضائل أيضاً خاضعة لشريعة الطبيعة

والجواب أن يقال يجوز أن يكون كلامنا على الأفعال الفاضلة باعتبارين أحدهما من حيث هي أفعال فاضلة والآخر من حيث هي أفعال خاصة مندرجة في أنواعها فإذا اعتبرناها من حيث هي أفعال فاضلة كانت كلها راجعة إلى شريعة الطبيعة فقد مرَّ في الفصل الأنف ان كل ما يميل إليه الإنسان طبعاً يرجع إلى شريعة الطبيعة. وكل شيء إنما يميل طبعاً إلى الفعل الملائم له على مقتضى صورته كميل النار إلى التسخين. ولما كانت النفس الناطقة هي صورة الإنسان الخاصة كان في كل إنسان ميلٌ طبيعيٌّ إلى أن يفعل على مقتضى العقل وهذا

هو الفعل على مقتضى الفضيلة وبهذا الاعتبار تكون جميع أفعال الفضائل من قبيل الشريعة الطبيعية لأن كل إنسان يرشده عقله طبعاً إلى أن يفعل على مقتضى الفضيلة . أما إذا اعتبرناها في أنفسها أي من حيث اندراجها في أنواعها فليست كلها من قبيل الشريعة الطبيعية لأن أفعالاً كثيرة تُفعل على مقتضى الفضيلة مع أن الطبيعية لا تُميلُ إليها في أول الأمر ولكن الناس وجدوها بقوة النظر العقلي مفيدةً لصلاح المعيشة

أجيب إذن على الأول بأن العفة تتعلق بشهوة الطعام والشراب والنكاح الطبيعية وهي يُقصد بها خير الطبيعة العام كما أن غيرها من الأمور الشرعية يقصد به الخير الأدبي العام

وعلى الثاني بأنه يجوز أن يراد بطبيعة الإنسان تلك الطبيعة الخاصة به فتكون حينئذٍ جميع الخطايا من حيث هي مضادة للعقل مضادةً للطبيعة أيضاً كما يظهر من قول الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ٤ . ويجوز أن يراد بها تلك الطبيعة المشتركة بين الإنسان وسائر الحيوان فيكون حينئذٍ بعض الخطايا مضاداً للطبيعة كاللواط الذي يقال له على وجه الخصوص رذيلة مضادةً للطبيعة فانه مضادٌ لمزاوجة الذكر والأنثى التي هي طبيعية لجميع الحيوانات

وعلى الثالث بأن هذا الاعتراض إنما يتجه على الأفعال باعتبارها في أنفسها لأنه بسبب تباين أحوال الناس قد تكون بعض الأفعال فاضلة بالنسبة إلى بعضهم لمناسبتها وملاءمتها لهم وهي مع ذلك قبيحة بالنسبة إلى غيرهم لعدم مناسبتها لهم

الفصل الرابع

في أن شريعة الطبيعة هل هي واحدة عند الجميع

يُنخِطُ إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن شريعة الطبيعة ليست واحدة عند الجميع ففي كتاب الأحكام تم ١ ان الحق الطبيعي ما يشتمل عليه الناموس

والإنجيل. وهذا لا يتناول الجميع ففي رو ١٠: ١٦ «ليس كلهم إذ عنوا للإنجيل» فإذا ليست الشريعة الطبيعية واحدة عند الجميع

٢ وأيضاً ما ينطبق على الشريعة يقال له عدلٌ كما في كتاب الأخلاق ٥ ب ١ وقد قيل في هذا الكتاب نفسه ب ٧ ان ليس شيءٌ عدلاً عند الجميع بحيث لا يختلف عند البعض. فإذا ليست الشريعة الطبيعية أيضاً واحدة عند الجميع

٣ وأيضاً ما يميل إليه الإنسان طبعاً يرجع إلى الشريعة الطبيعية كما مرَّ في ف ٢ وفي الناس أميالاً طبيعية مختلفة باختلافهم فمنهم من يميل طبعاً إلى شهوة اللذات ومنهم من يشتهي طبعاً الكرامات ومنهم من يميل إلى غير ذلك. فإذا ليست الشريعة الطبيعية واحدة عند الجميع لكن يعارض ذلك قول ايسيدوروس في كتاب الاشتقاق ٥ ب ٤ «الحق الطبيعي يتناول جميع الامم»

والجواب أن يقال قد مرَّ في ف ٣ ان ما يميل إليه الإنسان طبعاً يرجع إلى الشريعة الطبيعية ومن ذلك ما حُصَّ به من الميل إلى الفعل على مقتضى العقل ومن شأن العقل أن ينتقل من العام إلى الخاص كما في الطبيعيات ك ١ ب ١ الا انه ليس حكم العقل النظري والعقل العملي في ذلك واحداً فان مدار العقل النظري بالخصوص على الأمور الضرورية التي يستحيل أن تكون على خلاف ما هي عليه ولهذا السبب كان الحق يوجد في المبادئ العامة والنتائج الخاصة دون أدنى تخلفٍ وأما العقل العملي فمداره على الأمور الممكنة التي من جملتها الأفعال البشرية ولذلك وان كانت الأمور العامة منها ضروريةً بعض الضرورة فكلاًما ازداد التنازل فيها إلى الأمور الخاصة كان التخلف أعظم. وعلى هذا فالحق في النظريات واحداً عند الجميع في المبادئ والنتائج وان لم يُدرك عند الجميع في النتائج بل في المبادئ فقط وهي التي يقال لها تصورات عامة واما في العمليات

فليس الحق أو الصواب العملي واحداً عند الجميع في الأمور الخاصة بل في الأمور العامة فقط ومن كان الصواب واحداً عندهم في الأمور الخاصة لا يكون معلوماً لجميعهم على السواء ومن ذلك يتضح ان الحق أو الصواب في مبادئ العقل النظري والعملي العامة واحدٌ عند الجميع ومعلومٌ لهم على السواء وأنه في نتائج العقل النظري الخاصة واحدٌ عند الجميع ولكنه غير معلومٍ لهم على السواء فان كون المثلث الزوايا له ثلاث زوايا مساوية لقائمتين حق ثابت عند الجميع ولكن ليس ذلك معلوماً للجميع وأما نتائج العقل العملي الخاصة فلا الحق أو الصواب واحدٌ فيها عند الجميع ولا هو أيضاً معلومٌ على السواء لمن هو واحدٌ عندهم فان من الصواب والحق عند الجميع أن يُفعل على مقتضى العقل وهذا المبدأ يلزم عنه بمنزلة نتيجة خاصة ان الودائع يجب أن تُردَّ وهذا في الغالب حقٌ وصوابٌ ولكن قد يعرض في بعض الأحوال أن يكون رد الودائع ضاراً فلا يكون صواباً كما لو طُلِبَت لمحاربة الوطن وكلما تنوزل في ذلك إلى الجزئيات كان التخلف أعظم كما لو قيل ان الودائع يجب ردها على شرط كذا أو وجه كذا فكلما كانت الشروط الجزئية أكثر كثرت أوجه التخلف بحيث لا يكون الرد أو عدمه صواباً . إذا تمهد ذلك فالشريعة الطبيعية باعتبار المبادئ الأولى العامة واحدةً عند الجميع في صوابها ومعلوماتها واما باعتبار بعض المبادئ الخاصة التي هي بمنزلة نتائج للمبادئ العامة فهي في الغالب واحدةً عند الجميع في صوابها ومعلوماتها ولكنها قد تتخلف نادراً في صوابها لأسباب خاصة (كما أن طبائع الكون والفساد قد تتخلف نادراً لموانع) وفي معلوماتها لفساد العقل عند البعض أما من ألم نفساني أو من عادة قبيحة أو من فساد في ملكة طبيعية كما أن الجرمانيين لم يكونوا قديماً يعتبرون السرقة اثماً مع كونها منافية صريحاً للشريعة الطبيعية على ما رواه يوليوس قيصر في حرب الجلالقة ك ٦ ب ٢٣

إذاً أُجيب على الأول بأن ليس المراد في ذلك النص ان كل ما يتضمنه الناموس والإنجيل هو من قبيل الشريعة الطبيعية فقد ورد فيهما كثيرٌ مما هو فوق الطبيعة بل ان ما هو من قبيل الشريعة الطبيعية مذكورٌ هناك على وجه تام ولهذا السبب فبعد أن قال غراسيانوس ان الحق الطبيعي ما اشتمل عليه الناموس والإنجيل قال دون فاصلٍ على سبيل التمثيل «وبه يُؤمر ان يفعل الإنسان لغيره ما يريدُه لنفسه»

وعلى الثاني بأن كلام الفيلسوف هناك ليس على المبادئ العامة بل على بعض النتائج اللازمة عنها وهي صوابٌ في الغالب وقد تتخلف في النادر

وعلى الثالث بأنه كما أن العقل في الإنسان يتسلط ويحكم على سائر القوى كذلك يجب أن تكون جميع الأميال الطبيعية المختصة بسائر القوى مديرة بالعقل ولهذا كان الجميع يستصوبون تدبير جميع أميال الناس بالعقل

الفصل الخامس

في أنَّ الشريعة الطبيعية هل يجوز تبديلها

يتخطى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أنه يجوز تبديل الشريعة الطبيعية فقد كتب الشارح على قوله في سي ١٧: ٩ زادهم العلم وشريعة الحياة: ما نصه «إنما أراد تدوين الشريعة في كتابٍ لإصلاح الشريعة الطبيعية» والإصلاح تبديلٌ فيجوز إذن تبديل الشريعة الطبيعية

٢ وأيضاً أن قتل البريء والفسق والسرقة مضادةٌ للشريعة الطبيعية وقد ورد ان الله بدلها كأمره لابراهيم ان يقتل ابنه البار كما في تك ٢٢: ٢ وأمره لليهود أن يسلبوا المصريين الآنية المستعارة منهم كما في خر ١٢ وأمره لهوشع أن يتخذ له امرأة زانية كما في هوشع ١: ٢. فيجوز إذن تبديل الشريعة الطبيعية

٣ وأيضاً قال ايسيدوروس في كتاب الاشتقاق ٥ ب ٤ «الشركة في

الملك والحرية هي من قبيل الشريعة الطبيعية» وهذا نجده متبدلاً بالشرائع البشرية. فيظهر إذن أن الشريعة الطبيعية تقبل التبدل

لكن يعارض ذلك قوله في كتاب الأحكام ثم ٥ «الحق الطبيعي ابتداءً منذ بدء الخليفة الناطقة ولا يغيره زمانٌ بل يبقى دون تبدل»

والجواب أن يُقال إنَّ تبدل الشريعة الطبيعية يحتمل معنيين احدهما ان يزداد عليها شيءٌ وبهذا المعنى لا يمتنع تبدلها فقد زيد على الشريعة الطبيعية أمور كثيرة مفيدة للحياة البشرية وذلك بالشرعية الإلهية وبالشرائع البشرية أيضاً والثاني أن ينسخ منها شيءٌ أي أن يبطل كون شيءٍ من الشريعة الطبيعية بعد ان كان منها وبهذا المعنى لا يجوز أصلاً أن يعرو الشريعة الطبيعية تبدل في مبادئها الأولى واما في الرسوم الثانية التي قدمنا انها بمنزلة نتائج خاصة قريبة للمبادئ الأولى فلا يعروها تبدل بمعنى ان ما تشتمل عليه لا يستمر صواباً في الغالب لكنه قد يعروها تبدل في بعض الجزئيات وفي النادر لأسبابٍ خاصة تعوق عن رعاية هذه الرسوم كما مرَّ في الفصل الأنف

إذا أُجيب على الأول بأنه يقال ان الشريعة المدونة سُنَّت لإصلاح الشريعة الطبيعية اما لأنه أتمَّ بها ما كان ناقصاً في الشريعة الطبيعية واما لأن الشريعة الطبيعية كانت قد فسدت في قلوب بعض الناس باعتبار بعض الأمور حتى امسوا يعتبرون جميلاً ما هو قبيحٌ طبعاً وهذا الفساد كان مفتقراً إلى الإصلاح

وعلى الثاني بأن جميع الناس ابرياءً ومذنبين يموتون بالموت الطبيعي وهذا الموت قُضِيَ به بالسلطان الإلهي بسبب الخطيئة الأصلية كقوله في ١ ملوك ٢: ٦ «الرب يميت ويحيي» فلا يقدر إذن في العدل انزال الموت بأمر الله بكل إنسانٍ بريئاً أو مذنباً وكذلك الفسق هو مجامعة امرأة رجلٍ آخر معينة له بحسب الشريعة الإلهية. فإذا مجامعة الرجل لأية امرأة كانت بأمر الله ليست

فسقاً ولا زنى وكذا يقال في السرقة التي هي اخذ مال الغير لأن كل ما يأخذه آخذُ بأمر الله الذي هو رب الكائنات طراً ليس يأخذه دون إرادة صاحبه فلا يكون سرقة وليس كل ما يأمر به الله في الأمور الإنسانية فقط يكون واجباً بل كل ما يحدث في الأمور الطبيعية أيضاً طبيعياً على نحو ما كما مرَّ في ق ١ مب ١٠٥ ف ٦:

وعلى الثالث بأنه يقال لشيءٍ انه من قبيل الحق الطبيعي لوجهين احدهما لأن الطبيعة تُميل إليه كوجوب اجتناب الأضرار بالغير والآخر لأن الطبيعة لم ترسم الخلاف كما يجوز القول بأن كون الإنسان عرياناً هو من قبيل الحق الطبيعي لأن الطبيعة لم تعطه ملابساً بل إنما استتبطته الصناعة ومن هذا القبيل قوله ان شركة الجميع في الملك والحرية هي من قبيل الحق الطبيعي لأن تخصيص الأملاك والرق ليسا مرسومين من الطبيعة بل إنما رُسمَا بعقل الإنسان لفائدة المعيشة الإنسانية وبهذا المعنى لم يعرُ الشريعة الطبيعية تبديل إلا بالزيادة

الفصل السادس

في أنّ الشريعة الطبيعية هل يمكن انتساخها من قلب الإنسان

يُنْتَخَى إلى السادس بأن يقال: يظهر أنه يمكن انتساخ الشريعة الطبيعية من قلب الإنسان فقد كتب الشارح على قوله في رو ٢: ١٤ الأمم الذين ليس عندهم ناموس الخ ما نصه «ان شريعة العدل التي كان قد نسخها الذنب كُتِبَت في باطن الإنسان المتجدد بالنعمة» وشريعة العدل هي الشريعة الطبيعية. فيمكن إذن انتساخ الشريعة الطبيعية

٢ وأيضاً ان شريعة النعمة افعل من الشريعة الطبيعية. وشريعة النعمة تنتسخ بالذنب. فلأن

يمكن انتساخ الشريعة الطبيعية اولى

٣ وأيضاً ما يُرسم بالشريعة يُعتبر عدلاً. وقد رسم الناس أموراً كثيرة

مضادة للشريعة الطبيعية. فيمكن إذن انتساخ الشريعة الطبيعية من قلوب الناس

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في اعترافاته ك ٢ ب ٤ «ان شريعتك مكتوبة في قلوب الناس ولا إثم يمحوها» والشريعة المكتوبة في قلوب الناس هي الشريعة الطبيعية. فيمتنع إذن انتساخ الشريعة الطبيعية

والجواب أن يُقال إنَّ الشريعة الطبيعية يرجع إليها أولاً مبادئ بعامة جداً بينة للجميع ثم رسوم ثانية اخص هي بمنزلة نتائج قريبة للمبادئ. فباعتبار تلك المبادئ العامة لا يمكن بوجه من الوجوه أن تُمخى الشريعة الطبيعية بالاجمال من قلوب الناس ولكنها تُمخى باعتبار بعض المفعولات الجزئيات من حيث لا يتهيأ للعقل تطبيق المبدأ العام على المفعول الجزئي بسبب الشهوة أو غيرها من الانفعالات النفسانية كما مرَّ في مب ٧٨ ف ٢ واما باعتبار الرسوم الأخرى الثانية فيمكن أن تُمخى الشريعة الطبيعية من قلوب الناس اما نفساد في القياس على حد ما يحدث الخطأ في النظريات أيضاً من جهة النتائج الضرورية أو لعادة قبيحة أو لملكة فاسدة كما أن السرقة لم تكن تعتبر عند بعض الناس خطيئة أو رذيلةً مضادة للطبيعة كما قال الرسول أيضاً في رو ١

إذا أُجيب على الأول بأن الذنب يمحو الشريعة الطبيعية باعتبار بعض الجزئيات لا مطلقاً إلا أن يكون ذلك باعتبار رسومها الثانية على النحو الذي تقدم

وعلى الثاني بأنه وإن كانت النعمة أفعل من الطبيعة لكن الطبيعة أدخل في الإنسان فهي إذن أبقى

وعلى الثالث بأن ذلك الاعتراض يتجه على رسوم الناموس الطبيعي الثانية التي خالفها بعض المشترعين بسنهم رسوماً جائرة



المبحث الخامس والتسعون

في الشريعة الإنسانية - وفيه أربعة فصول

ثم ينبغي النظر في الشريعة الإنسانية وأولاً في هذه الشريعة في نفسها وثانياً في قوتها وثالثاً في تبدلها . أما الأول فالبحث فيه يدور على أربع مسائل . ١ . في فائدة الشريعة الإنسانية . ٢ . في أصلها . ٣ . في كفيّتها . ٤ . في قسمتها

الفصل الأول

هل في سنّ الناس بعض الشرائع فائدة

يُنْتَخِطُ إِلَى الْأَوَّلِ بِأَنْ يُقَالَ: يَظْهَرُ أَنَّ لَيْسَ فِي سَنِّ النَّاسِ بَعْضَ الشَّرَائِعِ فَائِدَةٌ لِأَنَّ الْغَرَضَ مِنْ كُلِّ شَرِيعَةٍ أَنْ يُصِيرَ النَّاسَ بِهَا أَحْيَاءً كَمَا مَرَّ فِي مَب ٩٢ ف ١ وَسُوقَ النَّاسَ إِلَى الصَّلَاحِ طَوْعاً بِالنِّصَائِحِ أَيْسَرُ مِنْ سُوقِهِمْ إِلَيْهِ كَرْهاً بِالشَّرَائِعِ. فَلَمْ يَكُنْ إِذْنٌ مِنْ حَاجَةٍ إِلَى سَنِّ شُرَائِعِ

٢ وَأَيْضاً قَالَ الْفَيْلَسُوفُ فِي كِتَابِ الْأَخْلَاقِ ٥ ب ٤ «يَلْجَأُ النَّاسُ إِلَى الْقَاضِيِ عَلَى أَنَّهُ عَدْلٌ حَيٌّ» وَالْعَدْلُ الْحَيُّ أَفْضَلُ مِنَ الْعَدْلِ الْغَيْرِ الْحَيِّ الَّذِي تَتَضَمَّنُهُ الشَّرَائِعُ. فَلِأَنَّ يُفَوِّضَ إِذْنٌ إِقَامَةَ الْعَدْلِ إِلَى رَأْيِ الْقَضَاةِ أَوْلَى مِنْ أَنْ يَسَنَّ لَذَلِكَ شَيْءٌ مِنَ الشَّرَائِعِ

٣ وَأَيْضاً أَنَّ الْغَرَضَ مِنْ كُلِّ شَرِيعَةٍ تَدْبِيرَ الْأَفْعَالِ الْإِنْسَانِيَةِ كَمَا يَتَضَحُّ مِمَّا مَرَّ فِي مَب ٩٠ ف ١ وَ ٢ وَلِأَنَّ الْأَفْعَالَ الْإِنْسَانِيَةَ قَائِمَةً فِي الْجَزْئِيَّاتِ الَّتِي هِيَ غَيْرُ مَتْنَاهِيَةٍ لَا يُمْكِنُ أَنْ يَفِي بِمُلَاحَظَةِ الْأُمُورِ الَّتِي تَرْجِعُ إِلَى تَدْبِيرِ الْأَفْعَالِ الْإِنْسَانِيَةِ إِلَّا حَكِيمٌ يَنْظُرُ فِيهَا وَاحِداً وَاحِداً. فَلِأَنَّ تَدْبِيرَ الْأَفْعَالِ الْإِنْسَانِيَةِ بِرَأْيِ الْحُكَمَاءِ أَوْلَى مِنْ أَنْ تَدْبَرَ بِشَرِيعَةٍ مَسْنُونَةٍ. فَلَمْ يَكُنْ إِذْنٌ مِنْ حَاجَةٍ إِلَى سَنِّ الشَّرَائِعِ الْإِنْسَانِيَةِ

لكن يعارض ذلك قول ايسيدوروس في كتاب الاشتقاق ٥ ب ٢٠

«سُنّت الشرائع لتكبح بخشيتها الوقاحة الإنسانية وتغدو البرارة آمنة بين الأشرار ويجتنب الأشرار أنفسهم ايقاع الضرر بغيرهم خوفاً من عقابها». والجنس البشري في منتهى الحاجة إلى ذلك. فقد مست الحاجة إذن إلى سن الشرائع الإنسانية

والجواب أن يُقال إنَّ في الإنسان استعداداً طبيعياً للفضيلة كما مرَّ في مب ٦٣ ف ١ الا انه لا بد له في البلوغ إلى كمالها من تعليم ما كما نجد أيضاً ان الإنسان يستعين بالصناعة على ما يحتاجه من المطعم والملبس ونحوهما مما تمده الطبيعة ببعض مبادئه وهو العقل واليد ولكنها لا تؤتیه كماله كسائر الحيوانات التي آتتها الطبيعة كفاءها من الكساء والطعام وهذا التعليم لا يسهل تحصيل الإنسان له من نفسه لأن كمال الفضيلة يقوم على الخصوص بزجر الناس على اللذات المحظورة التي يميلون إليها على وجه الخصوص ولا سيما الشبان الذين يكون التعليم أفعال فيهم فكان لا بد للناس أن يتلقوا من غيرهم هذا التعليم الذي يؤدي إلى الفضيلة فالشبان الجانحون إلى أفعال الفضائل لما أوتوه من صلاح الفطرة أو العادة أو النعمة الإلهية يكفيهم التعليم الأبوي القائم بالنصح إلا انه لما كان يوجد بعض عتاةً جانحون إلى الرذائل لا يسهل تأثير الكلام فيهم كان لا بد من زجرهم عن الشر بالقوة والخوف حتى إذا أقلعوا عن الشر ولو بهذه الوسيلة أراحوا غيرهم وأفضى الأمر بهم أخيراً باعتيادهم ذلك إلى أن يفعلوا طوعاً ما كانوا يفعلونه كرهاً وهكذا يصيرون من أهل الفضيلة وهذا التعليم المُكره بخوف العقاب هو تعليم الشرائع فلم يكن إذن بدٌ لراحة الناس وللفضيلة من سن الشرائع فقد قال الفيلسوف في كتاب السياسة ١ ب ٢ «كما أن الإنسان إذا كان كاملاً بالفضيلة كان أفضل الحيوانات كذلك إذا عدل عن الشريعة والعدالة كان أقبح الجميع» لأنه يستعين على قضاء شهواته وبغيه بما له من سلاح العقل الذي ليس سواه من الحيوانات

إذاً أُجيب على الأول بأن من كان من الناس حسن الاستعداد فأولى أن يساق إلى الفضيلة بالنصح الطوعي من أن يساق إليها بالاكراه اما من كان منهم قبيح الاستعداد فليس يساق إلى الفضيلة إلا مكرهاً

وعلى الثاني بأن الفيلسوف قال في كتاب الخطابة ١ ب ١ «ان تدبير كل أمر بالشرعية أولى من تفويضه إلى رأي القضاة» وذلك لثلاثة أمور أما أولاً فلأن وجود القليل من الحكماء الذين يضطلعون بسن شرائع قديمة أيسر من وجود الكثير الذين يُحتاج إليهم في سداد الحكم على واحدٍ واحدٍ من الأمور وأما ثانياً فلأن الذين يسنون الشرائع تسبق رويتهم الطويلة ما يجب فرضه بالشرعية بخلاف الأحكام على الحوادث الجزئية فانها تصدر عن أحوال فجائية والإنسان يبدو له وجه الصواب من ملاحظة أمور كثيرة بأيسر مما يبدو له من ملاحظة أمر واحد فقط. وأما ثالثاً فلأن المشترعين يحكمون في الجملة وعلى الأمور المستقبلية وأما الذين يتولون القضاء فإنما يحكمون على الأمور الحاضرة التي قد يفعلون فيها بالمحبة أو البغض أو بالاشتفاء فيفسد حكمهم فيها

فإذاً لما كانت عدالة القاضي الحية لا توجد في كثير من الناس ويمكن أن تميل مع الهوى كان من الضرورة أن يُعين بالشرعية ما يجب أن يُحكم به حيث أمكن ذلك وأن يفوض النزر اليسير من الأمور إلى رأي الناس

وعلى الثالث بأن الجزئيات التي لا يمكن أن تتناولها الشريعة يجب تفويضها إلى القضاة كما قال الفيلسوف في الموضوع المتقدم ذكره وذلك كالحكم على وقوع أمر أو لا وقوعه وما أشبهه

الفصل الثاني

هل كل شريعة إنسانية مستخرجة من الشريعة الطبيعية
يُتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن ليس كل شريعة إنسانية مستخرجة

من الشريعة الطبيعية فقد قال الفيلسوف في كتاب الأخلاق ٥ ب ٧ «الحق الشرعي ما لا فرق قبل وضعه بين أن يكون على حالٍ على أخرى» وفي ما يصدر عن الشريعة الطبيعية فرقٌ بين أن يكون على حالٍ أو على أخرى. فإذاً ليس كل ما هو مرسوم بالشرائع الإنسانية مستخرجاً من الشريعة الطبيعية

٢ وأيضاً ان الشريعة الوضعية قسيمة للشريعة الطبيعية كما يتضح من قول ايسيدوروس في الاشتقاق ك ٥ ب ٤ وقول الفيلسوف في كتاب الأخلاق ٥ ب ٧. وما يستخرج من مبادئ الناموس الطبيعي العامة على أنه نتائج لها يرجع إلى الشريعة الطبيعية كما مرَّ في المبحث الآنف ف ٤. فإذاً ما كان من قبيل الشريعة الإنسانية فليس بمستخرج من الشريعة الطبيعية

٣ وأيضاً ان الشريعة الطبيعية واحدة عند الجميع فقد قال الفيلسوف في كتاب الأخلاق ٥ ب ٧ «الحق الطبيعي ما كان ذا قوة واحدة في كل مكان» فلو كانت الشرائع الإنسانية مستخرجة من الشريعة الطبيعية لكانت هي هي بعينها عند الجميع وهذا بين البطلان

٤ وأيضاً ان كل ما يستخرج من الشريعة الطبيعية يمكن تعليله بوجه. وليس كل ما رسمه الأقدمون بالشريعة يعلّل بوجه كما قال الفقيه في ك ١. فإذاً ليست جميع الشرائع الإنسانية مستخرجة من الشريعة الطبيعية

لكن يعارض ذلك قول توليوس في خطابه ك ٢ ب ٥٣ «ما كان صادراً عن الطبيعة ومقرراً بالعادة أثبتته خوف الشرائع والدين»

والجواب أن يُقال إنَّ الشريعة لا تعتبر شريعةً ما لم تكن عادلة كما قال اوغسطينوس في الاختيار ك ١ ب ٥ فإذاً إنما يكون لها من قوة الشريعة مقدار ما لها من العدالة. وإنما يقال لشيءٍ من الأشياء الإنسانية عادلٌ من طريق كونه مستقيماً لانطباقه على قانون العقل. والقانون الأول للعقل هو الشريعة

الطبيعية كما يتضح مما مرّ في مب ٩١ ف ٢ فإذا كل شريعة إنسانية إنما يكون لها من حقيقة الشريعة على قدر استخراجها من الشريعة الطبيعية فإن باينتها في شيء لم تكن شريعة بل فساداً للشريعة

لكن يجب أن يعلم أن شيئاً يُستخرج من الشريعة الطبيعية على نحوين أولاً على نحو استخراج النتائج من المبادئ وثانياً على نحو تخصيص بعض الأمور العامة فالنحو الأول يشبه ما يحصل في العلوم من كيفية استخراج النتائج البرهانية من المبادئ والثاني يشبه ما يحصل في الصنائع من كيفية تعيين الصور العامة لأمرٍ خاصٍ كوجوب تخصيص الصانع صورة البيت العامة بهذا الشكل البيتي أو ذلك. وعلى هذا فبعض الأمور تستخرج من مبادئ الناموس الطبيعي العامة بطريق النتائج كاستخراج تحريم القتل من تحريم فعل الشر بأحد على أنه نتيجة له وبعضها بطريق التخصيص فإن الشريعة الطبيعية مثلاً توجب عقوبة من يخطأ أما المعاقبة بنوع مخصوص من العقاب فهو تخصيص للشريعة الطبيعية

وكلا الأمرين حاصل في الشريعة الإنسانية إلا ان ما كان بالنحو الأول يندرج في الشريعة الإنسانية ليس لمجرد نص الشريعة عليه بل لأن له أيضاً قوةً مستفادة من الشريعة الطبيعية وما كان بالنحو الثاني فليس له قوة إلا من الشريعة الإنسانية

إذاً أُجيب على الأول بأن كلام الفيلسوف هناك على ما هو مرسوم بالشريعة بطريق التعيين أو التخصيص لأحكام الشريعة الطبيعية

وعلى الثاني بأن هذا الاعتراض يتجه على ما يُستخرج من الشريعة الطبيعية بطريق الاستنتاج

وعلى الثالث بأن ما في الشريعة الطبيعية من المبادئ العامة لا يمكن تخصيصه على نحو واحد عند الجميع لشدة ما في الأمور الإنسانية من التباين ولهذا كانت

الشرائع الوضعية تختلف باختلاف الناس

وعلى الرابع بأن المراد في كلام الفقيه هناك ما وضعه الأقدمون من التخصيصات الجزئية للشرعية الطبيعية التي نسبة حكم أهل التجربة والحكمة إليها كنسبته إلى مبادئ عامة أي من حيث أنهم يرون للحال ما هو أولى من وجوه التخصيص الجزئي ومن ثمه قال الفيلسوف في كتاب الأخلاق ٦ ب ١١ «ينبغي في هذه الأمور اعتماد آراء أهل التجربة والحكمة وأحكامهم المجردة عن البرهان كاعتماد القضايا البرهانية»

الفصل الثالث

هل أصاب ايسيدوروس في وصف كيفية الشرعية الوضعية

يُنخَطَى إلى الأول بأن يقال: يظهر ان ايسيدوروس لم يُصَب في وصف كيفية الشرعية الوضعية بقوله في الاشتقاق ك ٥ ب ٢١ «يجب أن تكون الشرعية صالحة وعادلة وممكنة طبعاً وموافقة لعادة البلاد ومناسبة للمكان والزمان وضرورية ومفيدة وواضحة أيضاً لئلا تفتح بابهاهما مجالاً للخديعة وغير مقصودٍ بها نفعٌ خاص بل منفعة الجمهور العامة» فهو قبل ذلك وصف كيفيتها بثلاثة شروطٍ فقال «الشرعية كل ما طابق العقل بحيث يكون موافقاً للدين وملائماً للتهديب ومفيداً» فلم يكن إذن فائدة في اكثره بعد ذلك من شروط الشرعية

٢ وأيضاً ان العدالة نوع من الصلاح كما قال توليوس في الواجبات ك ١ ب ٧ فلم يكن فائدة في قوله عادلة بعد قوله صالحة

٣ وأيضاً ان الشرعية المدونة قسيمة للعادة كما قال ايسيدوروس في الاشتقاق ك ٢ ب ١٠ وك ٥ ب ٣ فلم يكن واجباً أن يُذكر في حد الشرعية كونها موافقة لعادة البلاد

٤ وأيضاً ان الضروري يقال على ضربين فمنه ما هو ضروري مطلقاً وهو ما يستحيل أن يكون على خلاف ما هو وهذا الضرب من الضروري لا يخضع لحكم بشري ومنه ما هو ضروري لغاية وهذه الضرورة هي بمعنى الفائدة. فلم يكن إذن فائدة في ايراد كليهما بقوله ضرورية ومفيدة

لكن يعارض ذلك كلام ايسيدوروس

والجواب أن يُقال إنَّ كل ما يُقصد به غايةً يجب تعيين صورته على وجهٍ مناسبة للغاية كما أن صورة المنشار هي على حالٍ تناسب القطع كما في كتاب الأخلاق ٢ ب ٩ وكذا كل ما كان مستقيماً ومتقدراً يجب أن يكون له صورة مناسبة لقاعدته ومقداره. وكلا الأمرين حاصل للشرعية الإنسانية فهي موضوعة لغاية وهي قانون أو مقياس متقدّر أو مقياس بمقياس أعلى وهذا هو الشرعية الإلهية والشرعية الطبيعية كما يتضح مما مرَّ في الفصل الأنف ومب ٩٣ ف ب. أما غاية الشرعية الإنسانية فهي منفعة الناس كما قال الفقيه أيضاً في كتاب الشرائع ولهذا اشترط ايسيدوروس أولاً للشرعية ثلاثة أمورٍ وهي أن تكون موافقةً للدين من حيث هي مناسبة للشرعية الإلهية وان تكون ملائمةً للتهذيب من حيث هي مناسبة للشرعية الطبيعية. وأن تكون مفيدةً من حيث هي مناسبة لمنفعة الناس. وإلى هذه الثلاثة ترجع سائر الشروط التي أوردتها بعد ذلك فان قوله صالحة يرجع إلى كون الشرعية موافقةً للدين وقوله أيضاً عادلة وممكنة طبعاً وموافقةً لعادة البلاد وملائمةً للمكان والزمان تفصيل لكونها ملائمةً للتهذيب الإنساني يُعتبر أولاً من جهة ترتيب العقل المدلول عليه بقوله عادلة. وثانياً من جهة قدرة الفاعلين فان التهذيب يجب أن يكون ملائماً لكلٍ بحسب امكانه مع رعاية امكان الطبيعة (إذ ليس يُفرض على الأطفال ما يفرض على الرجال الكاملين)

وبحسب العادة البشرية إذ ليس يقدر الإنسان أن ينفرد في المعيشة في المجتمع الإنساني دون أن يشارك غيره. وثالثاً من جهة مقتضى الأحوال المدلول عليه بقوله ملائمة للمكان والزمان. وأما قوله ضرورية ومفيدة الخ فراجع إلى المنفعة فان الضرورة ترجع إلى درء الشرور والفائدة ترجع إلى اصابة الخيرات والوضوح إلى اجتناب ما يمكن حصوله عن الشريعة من الأذى ولما كان الغرض من الشريعة هو النفع العام كما مرّ في مب ٩٠ ف ٢ صرح به في آخر الوصف المذكور

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

الفصل الرابع

هل أصاب ايسيدوروس في قسمة الشرائع الإنسانية

يُنخَطَى إلى الرابع بأن يقال: يظهر ان ايسيدوروس لم يصب في قسمة الشرائع الإنسانية أو الشرع الإنساني لأنه أدرج في هذا الشرع الشرع الأممي الذي إنما يقال له ذلك لاستعمال جميع الأمم تقريباً له كما قال هو نفسه في الاشتقاق ك ٥ ب ٦. وهو قد قال في ب ٤ «الشرع الطبيعي ما كان مشتركاً بين جميع الأمم». فإذاً ليس يندرج شرع الأمم تحت الشرع الإنساني الموضوع بل بالأحرى تحت الشرع الطبيعي

٢ وأيضاً أن الأشياء المتحدة بالقوة يظهر انها لا تفترق من جهة الصورة بل من جهة المادة فقط. والشرائع والأحكام الجمهورية والأحكام المشيخية ونحوها مما ذكره في ب ٩ متحدة بالقوة. فيظهر إذن ان ليس بينها إلا فرقٌ مادي. ومثل هذا التفصيل لا ينبغي أن يُحَقَّل به في الصناعة والا لأمكن التسلسل فيه إلى غير النهاية. فإذاً ليست قسمة الشرائع على هذا الوجه صحيحة

٣ وأيضاً كما يوجد في المدينة حكام وكهنة وجنود كذلك يوجد فيها خططٌ أخرى أيضاً. فيظهر إذن انه كما يُجعل هناك شرع جندي وشرعٌ عام يتعلق بالكهنة والحكام كذلك يجب أن يُجعل لكل خطة أخرى شرعٌ آخر أيضاً

٤ وأيضاً ما كان بالعرض ينبغي الاعراض عنه. وكون الشريعة مشروعة من هذا الإنسان أو ذاك عارض لها. فإذا لا يليق أن تقسم الشرائع الإنسانية بحسب أسماء المشتريين كأن يقال لبعضها كرنيلية ولبعضها فلشيديية الخ

لكن يكفي لمعارضة ذلك كلام ايسيدوروس

والجواب أن يُقال إنَّ كل شيءٍ يمكن أن يقسم بالذات باعتبار ما هو مندرجٌ في حقيقته كما يندرج في حقيقة الحيوان النفس التي هي اما ناطقة أو غير ناطقة ولذلك فالحيوان ينقسم قسمة حقيقية وذاتية باعتبار الناطق والغير الناطق لا باعتبار الابيض والأسود الخارجين عن حقيقته. وحقيقة الشريعة الإنسانية تتضمن أموراً كثيرة يمكن أن تقسم باعتبار كل منها قسمة حقيقية وذاتية فأولاً من حقيقتها أن تكون مستخرجة من الشريعة الطبيعية كما يتضح مما تقدم في ف ٢. وباعتبار ذلك يقسم الشرع الوضعي إلى عام ومدنيّ باعتبار طريقتي الاستخراج من الشريعة الطبيعية كما مرَّ في الموضع المشار إليه لأن ما يستخرج من الشريعة الطبيعية على أنه نتائج لازمة عن المبادئ يرجع إلى الشرع العام وذلك كعقود البيع والشراء الشرعية التي لا مندرجة للناس عنها في المجتمع البشري الذي تقتضيه الشريعة لأن الإنسان حيوان مدنيّ بالطبع كما في كتاب السياسة ١ ب ١ وما يستخرج منها بطريق التخصيص الجزئي يرجع إلى الشرع المدني من حيث ان كل جمهور يخص نفسه ما يراه نافعاً له. وثانياً من حقيقة الشريعة الإنسانية أن يكون الغرض منها منفعة الجمهور العامة وباعتبار ذلك يمكن قسمتها بحسب الذين يُعونون بالمنفعة العامة عناية خاصة

كالكهنة الذين يصلون لله لأجل الشعب والولاة الذين يتولون سياسة الشعب والجند القائمين بحماية الشعب ولهذا جعل لكل فريقٍ منهم شرع خاص يناسبه . وثالثاً من حقيقتها أن تُسنَّ ممن يلي أمر الجمهور كما مرَّ في مب ٩٠ ف ٣ وباعتبار ذلك تقسم الشرائع الإنسانية بحسب اختلاف أنواع السياسات التي منها الملك كما قال الفيلسوف في السياسة ك ٣ ب ٥ وذلك متى كانت الأمة مسوسةً من واحد وهذا تسمى شرائعهُ بالدستور السلطاني ومنها السياسة الارسطقراطية أي حكومة النبلاء أو الأعيان وتسمى شرائعها بأجوبة الحكماء أو بالأحكام المشيخية. ومنها السياسة الاوليغرافية أي حكومة القليل من ذوى اليسار والاقنتار وهذه تسمى شرائعها بالشرع القضائي أو الفخري. ومنها سياسة الشعب وتسمى ديموقراطية وهذه يقال لشرائعها الأحكام الجمهورية. ومنها الحكومة الاستبدادية وهي فاسدة وليس لها شريعة خاصة تعرف بها. وهناك أيضاً سياسة مركبة من الأنواع المتقدمة وهي أفضلها وتسمى أحكامها بالناموس وهو ما قرره شيوخ الأمة بالاشترك مع الأمة كما قال ايسيدوروس في الموضوع المتقدم ذكره . ورابعاً من حقيقتها ان تكون مدبرة للأفعال الإنسانية وبهذا الاعتبار تقسم الشرائع بحسب اختلاف موضوعاتها وربما عرفت بأسماء واضعها كأنقسامها إلى الشريعة اليولية المتعلقة بالفسق والشريعة الكرنيلية المتعلقة بالقتلة وغيرها من الشرائع الأخر وهذه لا تعتبر قسمتها باعتبار واضعها بل باعتبار ما تتعلق به

إذاً أجيب على الأول بأن الشريعة العامة هي على نحو ما طبيعية للإنسان باعتبار كونه ناطقاً من حيث هي مستخرجة من الشريعة الطبيعية استخراج النتيجة التي ليست بعيدة بعداً كثيراً عن المبادئ ولهذا سهل اتفاق الناس عليها ولكنها تفترق عن الشريعة الطبيعية وخصوصاً في ما تشترك فيه جميع الحيوانات

ومما تقدم يظهر الجواب على الاعتراضات الاخر



المبحث السادس والتسعون

في قوة الشريعة الإنسانية - وفيه ستة فصول

ثم ينبغي النظر في قوة الشريعة الإنسانية والبحث في ذلك يدور على ست مسائل . ١ في أنّ الشريعة الإنسانية هل يجب أن يُراعى في وضعها جانب العموم . ٢ هل يجب أن تنهي عن جميع الرذائل . ٣ هل تأمر بأفعال جميع الفضائل . ٤ هل تُلزم الإنسان في محكمة الضمير . ٥ هل يخضع لها جميع الناس . ٦ في أن من يخضع للشريعة هل يسوغ له أن يفعل على خلاف منطوقها

الفصل الأول

في أنّ الشريعة الإنسانية هل ينبغي أن يراعى في وضعها جانب العموم

لا جانب الخصوص

يُتخطى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الشريعة الإنسانية لا ينبغي أن يُراعى في وضعها جانب العموم بل بالأحرى جانب الخصوص فقد قال الفيلسوف في كتاب الأخلاق ٥ ب ٧ «الأمر الشرعية هي كل ما يقرّر بالشريعة على وجه الخصوص ومثل ذلك الاحكام القضائية» التي هي أيضاً أمور خصوصية لتعلقها بأفعال خصوصية. فالشريعة إذاً لا يراعى في وضعها جانب العموم فقط بل جانب الخصوص أيضاً

٢ وأيضاً من شأن الشريعة أن تدير الأفعال الإنسانية كما مرّ في مب ٩٠ ف ١ و ٢. والأفعال الإنسانية أمور جزئية. فالشرائع الإنسانية إذن لا ينبغي أن يراعى في وضعها الأمور الكلية بل بالأحرى الأمور الجزئية

٣ وأيضاً ان الشريعة قانونٌ ومقياس للأفعال الإنسانية كما مرّ في الموضوع المتقدم ذكره. والمقياس يجب أن يكون في غاية اليقين كما في الإلهيات ك ١٠ ب ١. فإذاً لما كانت الأفعال الإنسانية لا يمكن أن يكون فيها أمرٌ كليّ

يقينياً بحيث يبقى على يقينيته في الجزئيات وجب في ما يظهر أن يُراعَى في وضع الشرائع الأمور الجزئية لا الأمور الكلية

لكن يعارض ذلك قول الفقيه في الشرائع ك ١ «يجب أن يُراعَى في وضع الشرائع ما يحدث في الغالب أما ما يحدث في النادر فلا توضع له شريعة»

والجواب أن يُقال إنَّ كل ما يُقصد به غايةً يجب أن يكون معادلاً لتلك الغاية. وغاية الشريعة هي النفع العامة فقد قال ايسيدوروس في كتاب الاشتقاق ٢ ب ١٠ «لا يجب أن توضع الشريعة لنفع خاص بل لمنفعة الجمهور العامة» فيجب إذن أن تكون الشرائع الإنسانية معادلة للنفع العام. والنفع العام يتوقف على كثير ولذلك يجب أن يوجَّه نظر الشريعة إلى كثيرٍ من الأشخاص والأشياء والأزمان فان المجتمع الإنساني يقوم من أشخاص كثيرين ونفعه يحصل بأفعالٍ متعددة ولا يقام لأجل زمانٍ يسيرٍ فقط بل ليستمرَّ دائماً بتعاقب الأفراد من أبنائه كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ٢٢ ب ٦

أجيب إذن على الأول بأن الفيلسوف جعل هناك للعادلة الشرعية وهي الشرع الوضعي ثلاثة أقسامٍ فمنها ما يُراعَى مطلقاً في وضعه جانب العموم وهو الشرائع العامة وهي التي أرادها الفيلسوف بقوله «الشرعي ما لا فرق قبل وضعه بين أن يكون على حال أو على أخرى وأما بعد وضعه ففيه فرق» كأن يُفدى الأسرى بفضية معينة. ومنها ما هو عامٌ وخاصٌ باعتبارين وهذا يقال له اختصاصات (وفي اللاتينية privilegia أي leges privata وتفسيره شرائع خاصة) لأنه يتعلق بأشخاص مخصوصين ولكن قوته تتناول أشياء كثيرة وهذا ما أراداه الفيلسوف بقوله بعد ذلك «وأيضاً كل ما يُقرَّر بالشرعية على وجه الخصوص» ومنها ما يقال له شرعي ليس لأنه شرائع بل لتخصيص الشرائع العامة بحوادث خاصة كالأحكام التي تعتبر شريعةً وهذا ما أراداه

الفيلسوف بقوله بعد ذلك «والأحكام القضائية»

وعلى الثاني بأن المدبر يجب أن يكون مدبراً لكثير ولهذا قال الفيلسوف في الإلهيات ك ١٠ ان جميع الأشياء المندرجة تحت جنسٍ واحدٍ تتقدر بواحدٍ هو الأول في ذلك الجنس. فلو كان عدد المقادير أو المقاييس على قدر عدد المقيسات أو المتقدرات لبطلت فائدة المقدار أو المقياس التي هي امكان معرفة كثيرة من واحد. وكذلك لو كانت الشريعة لا تتناول إلا فعلاً واحداً خاصاً لبطلت فائدتها لأن تدبير الأفعال الخاصة يُجعل له رسومٌ خاصة موضوعة من أهل الحكمة أما الشريعة فهي رسمٌ عام كما مرّ في مب ٩٢ ف ٢

وعلى الثالث بأنه ليس يُطلب في جميع الأشياء درجة واحدة من اليقين كما في كتاب الأخلاق ١ ب ٣ فالممكنات إذن كالأشياء الطبيعية والإنسانية يكفي فيها من اليقين أن يكون الشيء صادقاً في الغالب وان لم يكن كذلك في النادر

الفصل الثاني

في أنّ الشريعة الإنسانية هل من شأنها أن تنهى عن جميع الرذائل يُتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن من شأن الشريعة الإنسانية أن تنهى عن جميع الرذائل فقد قال ابيسودوروس في الاشتقاق ك ٥ ب ٣٠ «سُنَّت الشرائع لتُكبح بخشيتها الوقاحة» والوقاحة لا تُكبح كبحاً كافياً ما لم يُنه بالشريعة عن جميع الشرور. فالشريعة الإنسانية إذن يجب أن تنهى عن جميع الشرور

٢ وأيضاً ان قصد الشارع أن يجعل أفراد الرعية فضلاء. وليس يمكن لأحد أن يكون فاضلاً ما لم ينته عن جميع الرذائل. فمن شأن الشريعة الإنسانية إذن أن تنهى عن جميع الرذائل
٣ وأيضاً ان الشريعة الإنسانية مستخرجة من الشريعة الطبيعية كما مرّ في

المبحث الأنف ف ٢. وجميع الرذائل منافية للشريعة الطبيعية. فمن الضرورة إذن أن تنتهي الشريعة الإنسانية عن جميع الرذائل

لكن يعارض ذلك قوله في كتاب الاختيار ١ ب ٥ «يظهر لي ان هذه الشريعة المدونة لسياسة الشعب تصيب بسماعها بهذه الأشياء وترك المعاقبة عليها للعناية الإلهية» والعناية الإلهية لا تعاقب إلا على الرذائل. فالشريعة الإنسانية إذن تصيب بسماعها ببعض الرذائل من حيث لا تنهي عنها

والجواب أن يُقال إنَّ الشريعة تُجَعَل قانوناً أو مقياساً للأفعال الإنسانية كما مرَّ في مب ٩٠ ف ١ و ٢. والمقياس يجب أن يكون مجانساً للمقيس كما في الإلهيات ك ١٠ م ٣ و ٤ لأن الأشياء المختلفة تقاس بمقاييس مختلفة فكان إذن من الضرورة أن تُفرض الشرائع أيضاً على الناس بحسب حالتهم لأن الشريعة يجب أن تكون ممكنة من حيث الطبيعة ومن حيث عادة البلاد كما قال ايسيدوروس في الاشتقاق ك ٢ ب ١٠. والقدرة على الفعل تحصل عن الملكة الباطنة والاستعداد الباطن إذ قد يكون الممكن للإنسان الفاضل غير ممكنٍ لمن ليس له ملكة الفضيلة كما أن الممكن للرجل التام قد يكون أيضاً غير ممكن للطفل ولهذا ليس يُفرض من الشرائع على الأطفال ما يُفرض على البالغين فان الأطفال يُسَمَح لهم بأموٍ كثيرة تستوجب في البالغين عقاباً أو توبيخاً وكذلك الغير المستكملين بالفضيلة ينبغي أن يُتسامح معهم في كثير مما لا ينبغي التسامح فيه مع الفضلاء. على أن الشريعة الإنسانية تُسنَّ لجمهور للناس الذين أكثرهم غير مستكملٍ بالفضيلة ولهذا ليس يُنهي بالشريعة الإنسانية عن جميع الرذائل التي يجتنبها الفضلاء بل عن تلك الرذائل الجسيمة التي يمكن لأكثر الجمهور اجتنابها ولا سيما ما كان منها مضرراً بالغير مما لا يمكن حفظ المجتمع الإنساني بدون تحريمه كالقتل والسرقه ونحوهما

إذا أُجيب على الأول بأنه يظهر ان الوقاحة ترجع إلى الاعتداء على الغير فهي إذن ترجع إلى تلك الخطايا المضرة بالقرب وهذه تنهى عنها الشريعة الإنسانية كما تقدم قريباً

وعلى الثاني بأن الشريعة الإنسانية تقصد أن تسوق الناس إلى الفضيلة لا دفعةً واحدة بل تدريجاً ولذلك فهي لا توجب دفعةً على جماعة الغير المستكملين ما توجبهُ على الفضلاء وهو اجتناب جميع الشرور والا لاندفعوا بعدم اطاعتهم احتمال هذه الأحكام إلى شرورٍ أقيح على حد قوله في ام ٣٠: ٣٣ «من يفرط في عصر الانف يخرج الدم» وقوله في متى ٩: ١٧ «ان تُجعل الخمر (أي رسوم الحياة الكاملة) في زقاقٍ عتيقة (أي في من لم يكن كاملاً من الناس) تتشق الزقاق وتراق الخمر» أي يُستخفّ بالرسوم ويندفع الناس بالاستخفاف إلى شرورٍ أقيح

وعلى الثالث بأن الشريعة الطبيعية إنما هي نوعٌ من المشاركة عندنا في الشريعة الأزلية. والشريعة الإنسانية ليس لها كمال الشريعة الأزلية فقد قال اوغسطينوس في الاختيار ك ١ «ان هذه الشريعة الموضوعة لسياسة العمران البشري تتسامح وتعفو عن أمور كثيرة تعاقب عليها العناية الإلهية وليس عدم فعلها كل شيءٍ موجباً لنبذ ما تفعله» وكذا الشريعة الإنسانية أيضاً فانها لا تقدر أن تنهى عن كل ما تنهى عنه الشريعة الطبيعية

الفصل الثالث

في أنّ الشريعة الإنسانية هل تأمر بأفعال جميع الفضائل

يتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الشريعة الإنسانية لا تأمر بأفعال جميع الفضائل لأن أفعال الفضائل يقابلها أفعال الرذائل. والشريعة الإنسانية لا تنهى عن جميع الرذائل كما مرّ في الفصل الآنف. فهي إذن لا تأمر أيضاً

بأفعال جميع الفضائل

٢ وأيضاً ان فعل الفضيلة يصدر عن الفضيلة. والفضيلة هي غاية الشريعة فما كان صادراً عن الفضيلة يمتنع وقوعه تحت أمر الشريعة. فالشريعة الإنسانية إذن لا تأمر بأفعال جميع الفضائل
 ٣ وأيضاً ان الغرض المقصود من الشريعة هو النفع العام كما مرّ في مب ٩٠ ف ٢. ومن أفعال الفضائل ما ليس يُقصد به النفع العام بل النفع الخاص. فالشريعة إذن لا تأمر بأفعال جميع الفضائل

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب الأخلاق ٥ «تأمر الشريعة بأفعال الشجاعة والعفة والحلم وهذا شأنها أيضاً في سائر الفضائل والردائل فانها تأمر بتلك وتنهى عن هذه»

والجواب أن يُقال إن أنواع الفضائل تتغير باعتبار الموضوعات كما يظهر مما مرّ في مب ٥٤ ف ٢ ومب ٦٠ ف ١ ومب ٦٢ ف ٢. وجميع موضوعات الفضائل يمكن ردها إلى اما منفعة شخص خاصة أو إلى منفعة الجمهور العامة كما ان فاعلاً يمكنه أن يفعل أفعال الشجاعة ذباً عن الوطن أو عن حق صديق له. وقس على أفعال الشجاعة غيرها. وقد مرّ في مب ٩٠ ف ٢ ان الغرض المقصود من الشريعة هو النفع العام فهي إذن تستطيع أن تأمر بأفعال كل فضيلة. على أن الشريعة الإنسانية لا تأمر بجميع أفعال الفضائل كلها بل بما كان منها مقصوداً به النفع العام أما بغير توسط كما إذا فعلت بعض الأفعال مباشرة لأجل النفع العام أو بتوسط كما إذا أمر الشارع بما يرجع إلى حسن التهذيب ايذاناً بوجوب رعاية مصلحة العدل والسلم العامة

إذا أُجيب على الأول بأن الشريعة الإنسانية لا تنهى بحكم ملزم عن جميع أفعال الردائل كما أنها لا تأمر أيضاً بجميع أفعال الفضائل لكنها تنهى عن بعض

أفعال كلِّ من الرذائل كما تأمر أيضاً ببعض أفعال كلِّ من الفضائل

وعلى الثاني بأن فعلاً يقال له فعل فضيلة باعتبارين أولاً من حيث ان الإنسان يفعل الأمور الفاضلة كما أن فعل الأمور المستقيمة هو فعل العدالة والاقدام على الأمور الهائلة هو فعل الشجاعة وبهذا الاعتبار تأمر الشريعة ببعض أفعال الفضائل وثانياً من حيث ان الإنسان يفعل الأمور الفاضلة على طريقة الإنسان الفاضل. وفعل الفضيلة بهذا الاعتبار يصدر دائماً عن الفضيلة ولا يقع تحت أمر الشريعة بل هو الغاية التي يقصد الشارع سوق الناس إليها

وعلى الثالث بأنه ما من فضيلة لا يمكن أن يُقصد بفعالها النفع العام اما مباشرة أو بواسطة كما مرَّ في جرم الفصل

الفصل الرابع

في أنّ الشريعة الإنسانية هل تُلزم الإنسان في محكمة الضمير

يُتخطى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن الشريعة الإنسانية لا تلزم الإنسان في محكمة الضمير إذ ليس للسلطان الأدنى أن يشترع شريعةً لحكم السلطان الأعلى. والسلطان الإنساني الذي يشترع الشريعة الإنسانية هو أدنى من السلطان الإلهي. فإذاً ليس للشريعة الإنسانية أن تُلزم في القضاء الإلهي الذي هو قضاء الضمير

٢ وأيضاً ان حكم الضمير يتوقف بالأخص على الوصايا الإلهية. والوصايا الإلهية تُنقض أحياناً بالشرائع الإنسانية كقوله في متى ١٥: ٦ «أبطلتم وصية الله لأجل تقاليدكم» فالشريعة الإنسانية إذن لا تلزم الإنسان في ضميره

٣ وأيضاً ان الشرائع الإنسانية كثيراً ما تجلب على الناس الافتراء والاهانة كقوله في اش ١٠ «ويلٌ للذين يشترعون شرائع الظلم والذين يكتبون كتابة الجور ليظلموا المساكين في القضاء ويسلبوا حق بائسي شعبي» ويسوغ لكل

إنسانٍ أن يتملص من الظلم والعنف. فالشرائع الإنسانية إذن لا تلزم الإنسان في ضميره
لكن يعارض ذلك قوله في ١ بط ١٢: ١٩ «من النعمة أن تُكابد المشقات ويُتحمل الظلم
لأجل الضمير»

والجواب أن يقال الشرائع الموضوعة من الناس لا تعدو أن تكون عادلة أو جائزة فان كانت
عادلة كان لها قوة الالزام في محكمة الضمير مستمدةً من الشريعة الأزلية التي هي منبعثة عنها
كقوله في ام ٨: ١٥ «بي الملوك يملكون ومشرعو الشرائع يحكمون بما هو عدل» وعدالة الشرائع
تُعتبر من غايتها أي متى كان المقصود بها النفع العام ومن مشترعها أي متى لم يتعد سلطانها ومن
صورتها أي متى روعيت المساواة النسبية في فرض التكاليف على الرعايا بالنسبة إلى النفع العام
لأنه لما كان الإنسان الواحد جزءاً من الجمهور كان كل إنسان بما هو إنسانٌ وبما له مختصاً
بالجمهور كما أن كل جزء بما هو جزءٌ مختصٌ بالكل ولهذا كانت الطبيعة أيضاً تنزل بعض الضرر
بالجزء لأجل سلامة الكل فكانت إذن هذه الشرائع الموجبة التكاليف بوجه المعادلة عادلةً وملزمةً في
محكمة الضمير وشرائع قانونية . أما جور الشرائع فيُعتبر من وجهين أولاً من منافاتها للمصلحة
العامّة على عكس ما تقدم أي اما باعتبار غايتها كما لو فرض الرئيس على الرعايا شرائع ثقيلة لا
تعود إلى المنفعة العامة بل إلى ربحه أو مجده الخاص أو باعتبار مشترعها كما لو وضع إنسان
شريعةً مجاوزةً لسلطانها أو باعتبار صورتها كما لو وزع التكاليف على الجمهور على وجه غير
متساوٍ ولو كان المقصود بها النفع العام فان هذه أولى أن يقال لها قهراً من أن يقال لها شرائع فقد
قال اوغسطينوس في الاختيار ك ١ ب ٥ «الشريعة الجائرة لا يظهر انها شريعة» فهذه الشرائع إذن
لا تلزم في محكمة الضمير إلا ان يلزم عن مخالفتها تشكيكٌ أو

شغّب مما يجب على الإنسان أن يضحى حقه في سبيل اجتنابه كقوله في متى ٥: ٤٠ و ٤١ «من سخرك ميلاً فامش معه اثنين ومن سلبك قميصك فاعطه رداءك أيضاً». وثانياً يُعتَبَر جور الشرائع من منافاتها للمصلحة الإلهية كشرائع الملوك الطغاة الباعثة على عبادة الأصنام أو على أي شيء آخر مناف للشريعة الإلهية. وهذه الشرائع لا يسوغ رعايتها بحالٍ ففي اع ٥: ٢٩ «ان الله أحق من الناس بأن يطاع»

إذاً أجيب على الأول بأن الرسول قال في رو ١٣ «كل سلطانٍ بشريّ فهو من الله فمن يعاند السلطان (أي في ما يرجع إلى ترتيب السلطان) فانما يعاند ترتيب الله» وبهذا الاعتبار يصير الإنسان مذنباً في ضميره

وعلى الثاني بأن ذلك الاعتراض إنما يرد على الشرائع الإنسانية الموضوععة على خلاف أمر الله وهذا مجاوزٌ لترتيب السلطان فلا ينبغي فيه الانقياد للشريعة الإنسانية

وعلى الثالث بأن ذلك الاعتراض إنما يرد على الشريعة التي تحمّل الرعايا وقرأ غير عادل فان هذا أيضاً مجاوزٌ لترتيب السلطان الممنوح من الله فالإنسان لا يجب عليه في هذا أيضاً أن ينقاد للشريعة إذا استطاع أن يعاندها بدون تشكيك أو ضررٍ أعظم

الفصل الخامس

هل يخضع جميع الناس للشريعة

يُنْتَخَطَى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن ليس جميع الناس يخضعون للشريعة إذ إنما يخضع لها من شرعت لهم فقط. وقد قال الرسول في ١ تيمو ١: ٩ «البار لم تُشرع له شريعة» فالأبرار إذن لا يخضعون للشريعة الإنسانية

٢ وأيضاً قال البابا اريانوس وجاء في كتاب الأحكام ١٩ مب ٢ «من

يُقتاد بالشرعية الخاصة فلا وجه لأكراهه بالشرعية العامة» وجميع الرجال الروحانيين الذين هم أبناء الله يقتادون بشرعية الروح القدس الخاصة كقوله في رو ٨ : ١٤ «الذين يُقتادون بروح الله هم أبناء الله» فإذا ليس جميع الناس يخضعون للشرعية الإنسانية

٣ وأيضاً قال الفقيه في ك ١ «الملك مُعفى من الشرائع» ومن كان مُعفى من الشرعية فهو غير خاضع لها. فإذا ليس جميع الناس خاضعين للشرعية

لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو ١٣ «لتخضع كل نفس للسلطين العليا» ومن ليس يخضع للشرعية المشروعة من السلطان فليس يخضع للسلطان في ما يظهر. فمن الضرورة إذن أن يكون جميع الناس خاضعين للشرعية الإنسانية

والجواب أن يُقال إنَّ من حقيقة الشرعية أمرين كما يتضح مما مرَّ في مب ٩٠ ف ١ و ٣ احدهما أن تكون ضابطاً للأفعال الإنسانية والثاني أن يكون لها قوة إكراهية فالإنسان إذن يمكن أن يخضع للشرعية على نحوين أولاً كخضوع الشيء لضابطه وقاعدته وبهذا الاعتبار يخضع للشرعية المشروعة من السلطان جميع الخاضعين للسلطان. وعدم خضوع الإنسان للسلطان يمكن أن يحدث على نحوين أي اما لاعفائه مطلقاً من الخضوع له كما ليس يخضع أهل مدينة أو مملكة لشرائع ملك مدينة أو مملكة أخرى لعدم خضوعهم لولايتهم وأما بتدبير شرعية أعلى كما أن من يكون خاضعاً لوالٍ يجب أن يسلك بحسب أمره لكن ليس في ما يعفيه منه الملك لأن هذا لا يتقيد فيه بأمر الأدنى لجريانه فيه على الأمر الأعلى. وعلى هذا قد يحدث ان الخاضع مطلقاً للشرعية لا يتقيد بالشرعية في بعض الأشياء التي يجعل فيها دستوره الشرعية العليا . وثانياً كخضوع المُكره للمكره وبهذا الاعتبار لا يخضع الناس الفضلاء والأبرار للشرعية بل إنما يخضع لها

الأشرار فقط لأن ما يحدث بالاكراه والقسر فهو مضادٌ للارادة. وإرادة الاخير موافقة للشريعة بخلاف إرادة الأشرار فانها منافرة لها فلم يكن الأختيار بهذا الاعتبار خاضعين للشريعة بل الأشرار فقط إذا أُجيب على الأول بأن ذلك الاعتراض إنما يرد على الخضوع الحاصل بطريق الاكراه فإنه بهذا الاعتبار لم تُشرع للبار شريعة لأن الأبرار «هم شريعة لأنفسهم إذ يظهرون عمل الشريعة المكتوب في قلوبهم» كما قال الرسول في رو ٢: ١٤ و ١٥. فليس للشريعة إذن قوة إكراهية بالنسبة إليهم كما لها بالنسبة إلى الأشرار

وعلى الثاني بأن شريعة الروح القدس أعلى من كل شريعة إنسانية ولهذا فالرجال الروحيون باعتبار انقيادهم بشريعة الروح القدس لا يخضعون للشريعة في ما ينافي إرشاد الروح القدس على ان من ارشاد الروح القدس أن يخضع الرجال الروحيون للشرائع الإنسانية كقوله في ١ بط: ١٣ «اخضعوا لكل خليفة بشرية من أجل الرب»

وعلى الثالث بأنه انما يقال ان الملك مُعفى من الشريعة باعتبار قوتها الاكراهية إذ ليس يُكره أحد نفسه اكرهاً حقيقياً. والشريعة إنما تستمد قوتها الاكراهية من سلطان الملك فإذا إنما يقال ان الملك مُعفى من الشريعة إذ ليس يستطيع أحد أن يقضي عليه لو خالف الشريعة ومن ثمه كتب الشارح على قوله في مز ٥٠: ٦ إليك وحدك خطئنا الآية ما نصه «ليس يحكم إنسان على أعمال الملك». وأما باعتباره قوة الشريعة الإدارية فالملك يخضع للشريعة بإرادته كقوله في الشرع القانوني في باب القوانين «من سنَّ شريعةً لغيره يجب أن يراها هو أيضاً. وقد قال الحكيم (كاتون في الأصول) ارعَ الشريعة التي شرعتها أنت» وقد وبخ الرب أولئك الذين «يقولون ولا

يفعلون» والذين «يكلفون غيرهم احمالاً ثقيلة ولا يريدون أن يحركوها باصبعهم» كما في متى ٢٣: ٣ و٤. فالملك إذن ليس معفى في حكم الله من الشريعة باعتبار قوتها الإدارية بل يجب أن يكملها مختاراً لا مكرهاً. وأيضاً فالملك هو فوق الشريعة من حيث يستطيع إذا اقتضت الحال أن يبدلها ويعفي منها بحسب اقتضاء المكان والزمان

الفصل السادس

في أن من يخضع للشريعة هل يسوغ له أن يفعل على خلاف منطوقها يتخطى إلى السادس بأن يقال: يظهر أنه لا يسوغ لمن يخضع للشريعة أن يفعل على خلاف منطوقها فقد قال اوغسطينوس في كتاب الدين الحق ب ٣١ «ان الشرائع الزمنية وان كان الناس يحكمون عليها حين يشرعونها إلا انها بعد أن تُشرع وتقرّر لا يسوغ لهم أن يحكموا عليها بل بحسبها» ومن يعدل عن منطوق الشريعة بحجة كونه يراعي قصد الشارع يظهر أنه يحكم على الشريعة. فليس يسوغ إذن لمن يخضع للشريعة أن يعدل عن منطوقها مراعيًا قصد الشارع

٢ وأيضاً ان تفسير الشرائع خاصّ بمن يشرعها. وليس للناس الخاضعين للشريعة أن يشرعوا الشرائع. فإذاً ليس لهم أن يفسروا قصد الشارع بل يجب عليهم أن يفعلوا دائماً بحسب منطوق الشريعة

٣ وأيضاً كل حكيم يعرف ان يعبر عن قصده بالألفاظ والمباني. والذين يشرعون الشرائع يجب أن يُعْتَبَرُوا من الحكماء فقد قالت الحكمة في ام ٨: ١٥ «بي الملوك يملكون ومشرعو الشرائع يقضون بما هو عدل». فليس ينبغي إذن أن يُحْكَمَ على قصد الشارع إلا من مباني الشريعة

لكن يعارض ذلك قول ايلاريوس في الثالث ك ٤ ع ١٤ «ان مفهوم كل

قول يجب أن يؤخذ من أسبابه إذ ليس يجب أن يخضع الشيء للكلام بل الكلام للشيء» فالسبب الذي حرك الشارع أولى إذن بالمراعاة من منطوق الشريعة

والجواب أن يُقال إنَّ المقصود من كل شريعة مصلحة الناس العامة ومن ذلك يحصل لها قوة الشريعة وحقيقتها فإذا تجردت عن هذه الغاية خلت عن قوة الالتزام وقد قال الفقيه في ك ١ في باب الشرائع ومجالس الشورى «ان حقيقة الشريعة ورفق العدالة لا يحتمل ان ما وُضع بحكمة لفائدة الناس يُسلِّك في تفسيره سبيل الشدة والعنف على خلاف منفعتهم» وكثيراً ما يحدث ان رعاية شيء مفيدة للمصلحة العامة في الغالب ولكنها في بعض الأحوال مضرّة بها جداً. ولأنه يتعذر على الشارع أن يلحظ جميع الأحوال الجزئية فهو يعتبر في وضع الشريعة ما يحدث في الغالب صارفاً قصده إلى المنفعة العامة فإذا طرأت حالٌ كانت فيها رعاية هذه الشريعة مضرّة بالمصلحة العامة لا ينبغي رعايتها كما انه لو شرع لمدينة محصورة بقاء أبوابها مغلقة لكان ذلك مفيداً في الغالب للمصلحة العامة ولكن لو عرض تعقُّب العدو لبعض حاميتها لكان عدم فتح أبوابها لهم مضرّاً جداً بها فكان فتح الأبواب واجباً في هذه الحال على خلاف منطوق الشريعة رعايةً للمنفعة العامة المقصودة من الشارع. لكن ينبغي أن يعلم انه إذا لم يكن في رعاية الشريعة بحسب منطوقها خطرٌ عاجل تقتضى الحال سرعة تداركه فليس لكلٍ أن يحكم بما هو مفيدٌ وما هو غير مفيدٍ للمدينة بل إنما ذلك خاصٌّ بالملوك الذين لهم وحدهم السلطان على الاعفاء من الشريعة في مثل هذه الأحوال. وأما إذا كان هناك خطرٌ عاجلٌ لا يحتمل التأجيل إلى أن يتيسر الالتجاء إلى الرئيس فالضرورة تقتضي في نفسها الاباحة والاعفاء لأن الضرورة لا تخضع للشريعة

إذاً أُجيب على الأول بأن من يفعل في حال الضرورة على خلاف منطوق الشريعة ليس يحكم على الشريعة بل على حالٍ جزئي يرى أنه لا ينبغي فيه رعاية منطوق الشريعة وعلى الثاني بأن من يراعي قصد الشارع لا يفسر الشريعة بوجه الاطلاق بل في الحال الذي يظهر فيه من الضرر الواضح ان الشارع قصد غير ذلك. فإذا حصل الريب وجب اما ان يُفعل بحسب منطوق الشريعة او ان يُرجع في ذلك إلى رأي الرؤساء

وعلى الثالث بأنه ليس من الحكماء من تبلغ به الحكمة أن يلحظ بفكره جميع الأحوال الجزئية ولذلك لا يستطيع أن يجعل كلامه وافياً بالتعبير عما يوافق الغرض المقصود. ولو تيسر للشارع ان يلحظ جميع الأحوال لما وجب أن يأتي على بيانها كلها اجتناباً للتشويش بل يجب أن يضع الشريعة باعتبار ما يحدث في الغالب



المبحث السابع والتسعون

في تبدل الشرائع - وفيه أربعة فصول

ثم ينبغي النظر في تبدل الشرائع والبحث في ذلك يدور على أربع مسائل . ١ في أن الشريعة الإنسانية هل تقبل التبدل . ٢ هل يجب تبديلها كلما بدا شيء أفضل . ٣ هل تُسج بالعادة وهل يحصل للعادة قوة الشريعة . ٤ في أن استعمال الشريعة الإنسانية هل يجب تبديله باعفاء الرؤساء

الفصل الأول

في أن الشريعة الإنسانية هل يجب تبديلها بنحو من الأنحاء

يتخطى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الشريعة الإنسانية لا يجب تبديلها بوجه لأنها مستتبطة من الطبيعة كما مرّ في مب ٩٥ ف ٢. والشريعة

الطبيعة لا يعرفها بتبديل. فإذا كذلك الشريعة الإنسانية يجب أن لا يعرفها بتبديل

٢ وأيضاً ان المقياس يجب أن يكون في غاية الاستمرار كما قال الفيلسوف في كتاب الأخلاق ٥ ب ٥. والشريعة الإنسانية هي مقياس الأفعال الإنسانية كما مرّ في مب ٩٠ ف ١. فيجب إذن أن لا يعرفها بتبديل

٣ وأيضاً من حقيقة الشريعة أن تكون عادلة وصوابية كما مرّ في مب ٩٥ ف ٢. وما كان صواباً مرةً فهو صواب دائماً. فإذا ما كان شريعةً مرةً يجب أن يكون شريعةً دائماً لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في الاختيار ك ١ ب ٦ «الشريعة الزمانية وان كانت عادلة يمكن أن تقتضي العدالة بتبديلها بحسب الأزمنة»

والجواب أن يُقال إنَّ الشريعة الإنسانية أمرٌ يمليه العقل لإدارة الأفعال الإنسانية كما مرّ في مب ٩١ ف ٣ فيجوز إذن أن يكون لتبديل الشريعة الإنسانية العادل سببان احدهما من جهة العقل والثاني من جهة الناس الذين تُجعل الشريعة ضابطاً لأفعالهم. أما من جهة العقل فلأن من طباع العقل الإنساني في ما يظهر أن يترقى تدريجاً من الناقص إلى الكامل فانا نجد في العلوم النظرية ان الذين انتهجوا في أول الأمر طريق الفلسفة وضعوا أموراً ناقصة استكملها من جاء بعدهم وكذا الحال في الأمور العملية أيضاً فان الذين قصدوا في بادئ الأمر أن يضعوا شيئاً نافعاً لجمهور الناس لم يستطيعوا أن يستأثروا بملاحظة كل شيءٍ فوضعوا أموراً ناقصة وقاصرة من وجوه كثيرة بدّلها من جاء بعدهم فوضعوا أموراً إذا قصرت عن النفع العام فانما يكون ذلك من وجوه قليلة . وأما من جهة الناس الذين تُجعل الشريعة ضابطاً لأفعالهم فقد يُستصوب تبديل الشريعة بسبب تبدل أحوال الناس الذين تتاسبهم شرائع أخرى بحسب اختلاف

أحوالهم وقد مثل أوغسطينوس لذلك بقوله في الاختيار ك ١ ب ٦ «إذا كان شعب سالكاً مسلك الاعتدال والوقار وشديد الحرص على منافع العامة كان من الصواب وضع شريعة تسوّغ له ان يقيم لنفسه ولأهله يتولون سياسة الجمهور. وأما إذا تولى الفساد ذلك الشعب تدريجاً حتى اتصل إلى بيع الآراء الانتخابية واسناد السياسة إلى أصحاب الجرائم والآثام فمن الصواب أن تنزع منه سلطة تقليد المناصب وتفوض إلى عدد قليل من ذوي الصلاح»

إذا أُجيب على الأول بأن الشريعة الطبيعية نوعٌ من المشاركة في الشريعة الأزلية كما مرّ في مب ٩١ ف ٢ ومب ٩٤ ف ٢ ولذلك تستمر غير متبدلة وهذه الصلة حاصلَةٌ لها من عدم تبدل العقل الإلهي مبدع الطبيعة ومن كماله. وأما العقل الإنساني فمتبدل وناقص ولهذا كانت شريعته متبدلة. وأيضاً فالشريعة الطبيعية تشتمل على أحكام كلية تستمر في كل حالٍ وأما الشريعة الإنسانية فتشتمل على أحكام جزئية مناسبة لما يعرض من الأحوال المختلفة

وعلى الثاني بأن المقياس يجب أن يكون مستمراً ما أمكن الاستمرار. والأشياء المتغيرة لا يمكن أن يكون فيها شيءٌ مستمرٌ دون تغيير البتة. ولذلك لا يمكن أن تكون الشريعة الإنسانية غير متبدلة البتة

وعلى الثالث بأن الصواب في الأشياء الجسمانية يقال بالإطلاق. ولهذا يبقى في نفسه صواباً دائماً. وصواب الشريعة يقال بالمقياس إلى النفع العام الذي لا يناسبه دائماً شيءٌ واحدٌ بعينه كما تقدم في جرم الفصل ولهذا كان هذا الصواب قابل التبدل

الفصل الثاني

في أنّ الشريعة الإنسانية هل يجب تبديلها كلما بدا شيءٌ أفضل
يتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الشريعة الإنسانية كلما بدا شيءٌ أفضل

وجب تبديلها لأن الشرائع الإنسانية مستتبطة بالعقل الإنساني كسائر الصنائع وما كان مستعملاً قبل في سائر الصنائع يبذل إذا بدا شيء أفضل. فإذا كذلك يجب أن يفعل في الشرائع الإنسانية

٢ وأيضاً من الماضيات نستطيع أن ندبر المستقبلات. فلو كانت الشرائع الإنسانية لا تتبدل عندما يبدو شيء أفضل لترتب على ذلك كثير مما لا ينبغي لانا نجد الشرائع القديمة تشتمل على خشونات كثيرة. فيظهر إذن ان الشرائع ينبغي تبديلها كلما بدا شيء أفضل

٣ وأيضاً ان الشرائع الإنسانية إنما تُشرع لأفعال الناس الجزئية. والجزئيات لا يمكن أن تحصل لنا بها معرفة كاملة إلا بالتجربة التي تحتاج إلى زمان كما في كتاب الأخلاق ٢ ب ١. فيظهر إذن انه يجوز أن يبدو بمرور الزمان وضع شريعة أفضل

لكن يعارض ذلك قوله في كتاب الأحكام تم ١٢ ب ٥ «ان احتمالنا خرق التقاليد التي تلقيناها عن الاباء منذ القدم لمما يُضحك منه وهو عارٌ قبيحٌ جداً»

والجواب أن يُقال إنَّ الشريعة الإنسانية إنما يحسن تبديلها من حيث يعود إلى النفع العام كما مرَّ في الفصل الأنف. على أن تبديل الشريعة في نفسه لا يخلو من ضرر بالمصلحة العامة لأن العادة تساعد كثيراً على حفظ الشرائع إذ ما يفعل على خلاف العادة العامة يظهر أثقل وان كان في نفسه أخف فمتى تبدلت الشريعة فقدت شيئاً من قوتها الالزامية بسبب زوال العادة ولذلك لا ينبغي أصلاً تبديل الشريعة الإنسانية ما لم يُعوَّض من جهة أخرى على النفع العام مقدار ما يُفقد من هذه الجهة وهذا يكون اما بحصول منفعة عظيمة واضحة جداً عن النظام الجديد أو باقتضاء ضرورة عظيمة أو بتضمن الشريعة المعتادة جوراً ظاهراً أو بحصول ضرر كثير عن حفظها وعليه قول ألبيانوس

الفقيه في كتاب نظام الملوك ك ١ ب ٤ «ان احداث الجديد يقتضي أن تكون المنفعة ظاهرة حتى يسوغ الاعراض عن تلك الشريعة التي طالما اعتُبرت عادلة»

إذاً أُجيب على الأول بأن ما كان من قبيل الصناعة يستفيد قوته من العقل وحده ولذلك فحيثما وُجد محلٌ للإصلاح وجب تغيير ما كان معمولاً به من قبل وأما الشرائع فانها تستفيد معظم قوتها من العادة كما قال الفيلسوف في السياسة ك ٢ ب ٦ فلا ينبغي تبديلها بسهولة

وعلى الثاني بأن قضية ذلك الاعتراض ان الشرائع ينبغي تبديلها لكن لا لأي إصلاح بل لكبير فائدة أو ضرورة كما تقدم

وبمثل ذلك يجاب على الثالث

الفصل الثالث

في أنّ العادة هل يمكن أن يحصل لها قوة الشريعة

يتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر ان العادة لا يمكن أن يحصل لها قوة الشريعة ولا ان تتسخ الشريعة لأن الشريعة الإنسانية مستنبطة من الشريعة الطبيعية والإلهية كما يظهر مما مرّ في مب ٩٣ ف ٣ ومب ٩٥ ف ٢. وليس لعادة الناس أن تبدل الشريعة الطبيعية أو الإلهية. فليس لها إذن أن تبدل الشريعة الإنسانية

٢ وأيضاً يمتنع أن يحصل خيرٌ عن شرور كثيرة ومن يبدأ أن يفعل على خلاف الشريعة فإنه يسيء فعلاً. فإذا متى تكررت مثل هذه الأفعال امتنع حصول خير عنها. والشريعة خيرٌ من الخيرات لكونها ضابطاً للأفعال الإنسانية. فيمتنع إذن نسخ الشريعة بالعادة بحيث يحصل لهذه قوة الشريعة

٣ وأيضاً ان سنّ الشرائع خاصّ بالأشخاص العموميين الذين يلون سياسة الجمهور فهو إذن لا يسوغ للأشخاص الخصوصيين. والعادة إنما تتغلب بأفعال

الأشخاص الخصوصيين. فيمتنع إذن أن يحصل لها قوة الشريعة التي بها تُنسخ الشريعة لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في رسالته إلى كازولانوس «ان عادة شعب الله ورسوم المتقدمين يجب اعتبارها بمنزلة شريعة وكما يجب ردع الذين يتعدون الشرائع الإلهية كذلك يجب ردع المستهينين بالعادة البيعية»

والجواب أن يُقال إنَّ كل شريعة تصدر عن عقل الشارع وإرادته أما الشريعة الإلهية والطبيعية فعن إرادة الله العاقلة وأما الشريعة الإنسانية فعن إرادة الإنسان المنتظمة بالعقل وكما أن عقل الإنسان وإرادته في ما ينبغي عمله يُستدل عليهما باللفظ كذلك يستدل عليهما بالعمل أيضاً فان ما ينتخبه كل واحدٍ على انه خيرٌ هو ما يتممه بالعمل. وواضح ان الشريعة يمكن تبديلها وتفسيرها أيضاً باللفظ البشري من حيث يدل على حركة العقل الإنساني وصورته الباطنة فإذاً كذلك يمكن تبديل الشريعة وتفسيرها بالأفعال المتكررة التي تحصل عنها العادة بل يمكن أن يحصل بها أيضاً شيءٌ يكون له قوة الشريعة أي من حيث ان الأفعال الظاهرة المتكررة هي أقوى معبرٍ عن حركة الإرادة وتصور العقل لأنه متى تكرر فعل شيءٍ ظهر انه صادرٌ عن روية العقل وبهذا الاعتبار تكون العادة متضمنة قوة الشريعة وناسخةً للشريعة ومفسرةً للشرائع

إذاً أجب على الأول بأن الشريعة الطبيعية والإلهية تصدر عن الإرادة الإلهية كما تقدم فيمتنع تبديلها بالعادة الصادرة عن إرادة الإنسان وإنما يمكن تبديلها بالسلطان الإلهي فقط فلا يمكن إذن أن تحصل قوة الشريعة لعادة منافية للشريعة الإلهية أو الطبيعية فقد قال ايسيدوروس في المترادفات ك ٢ ب ١٦ «ينبغي أن تتغلب السلطة على العادة والشريعة والعقل على العادة القبيحة»

وعلى الثاني بأن الشرائع الإنسانية لا تتناول جميع الأحوال كما مرَّ في مب

٩٦ ف ٦ فيجوز إذن أن يُفعل شيءٌ أحياناً خارجاً عن الشريعة وذلك في بعض الأحوال التي لا تتناولها الشريعة من دون أن يكون هذا الفعل قبيحاً. ومتى تكثرت هذه الأحوال بسبب تبدل الناس أذنت العادة بأن الشريعة لم يبق فيها فائدة كما يُؤدّن بذلك أيضاً لو اذيعت بالكلام شريعة مضادة لها. وأما إذا كان وجه فائدة الشريعة الأولى لا يزال قائماً فلا تتغلب العادة على الشريعة بل تتغلب الشريعة على العادة إلا أن تعتبر غير مفيدة من حيث تغدو رعايتها مستحيلة باعتبار عادة البلاد التي كانت من جملة شروط الشريعة لتعسر انتساخ عادة الجمهور

وعلى الثالث بأن الجمهور الذي تتطرق إليه العادة يجوز أن يكون على حالتين فإن كان حراً قادراً أن يسن لنفسه شريعة كان رضى الجمهور كله برعاية شيء المعن بالعادة أفعال من سلطان الملك الذي لا يلي سن الشرائع إلا من حيث ينوب عن الجمهور. وعليه فإذا لم يكن لكل فردٍ من الجمهور أن يسن شريعةً فالجمهور كله يلي ذلك. وأما إذا لم يكن للجمهور سلطان مطلق على أن يسن لنفسه شريعة أو يلغي شريعة مسنونة من السلطان الأعلى فيكون مع ذلك العادة المستحكمة فيه قوة الشريعة من حيث لم يعارض فيها من يلي سن الشريعة للجمهور إذ يظهر من ذلك انه أقرّ ما تطرق بالعادة

الفصل الرابع

في أن ولاية الجمهور هل يستطيعون أن يعفوا من الشرائع الإنسانية

يتخطى إلى الرابع بأن يقال: يظهر ان ولاية الجمهور لا يستطيعون أن يُعفوا من الشرائع الإنسانية لأن الغرض من وضع الشريعة إنما هو المصلحة العامة كما قال ايسيدوروس في الاشتقاق ك ٢ ب ١٠ وك ٥ ب ٢١. ولا ينبغي الاعراض عن المصلحة العامة لمصلحة خاصة بأحد الافراد لأن مصلحة الجماعة

أقدس من مصلحة الفرد كما قال الفيلسوف في كتاب الأخلاق ١ ب ٢. فيظهر إذن انه ليس ينبغي أن يُعفى أحد من الشريعة العامة

٢ وأيضاً ان الله أمر الرؤساء في تشيئة الاشرع ١: ١٧ ان «اسمعوا للصغير سماعكم للكبير ولا تحابوا وجه أحد فان الحكم لله» وايلاء البعض ما يُنكر على الكل محاباة في ما يظهر. فإذا ليس يلي ولاة الجمهور مثل هذا الاعفاء لمنافاة ذلك رسم الشريعة الإلهية

٣ وأيضاً إذا كانت الشريعة الإنسانية مستقيمة وجب أن تكون مطابقة للشريعة الإلهية والشريعة الطبيعية والا لم تكن موافقة للدين ولا ملائمة للتهديب فتتافي بذلك مقتضى الشريعة كما قال ايسيدوروس في الاشتقاق ك ٢ ب ١٠ وك ٥ ب ٣. وليس لإنسان أن يُعفى من الشريعة الإلهية والطبيعية. فكذا الحال إذن في الشريعة الطبيعية أيضاً

لكن يعارض ذلك قول الرسول في ١ كور ٩: ١٧ «فَوْضَ إِلَيَّ التَّوْزِيعَ»^(١) والجواب أن يقال المراد بالتوزيع في الحقيقة تقدير أمرٍ عام بالنسبة إلى الافراد ومن ثمه يقال لمدير العائلة موزع من حيث يقسم على افرادها الاعمال وضروريات المعاش بوزنٍ ومقدار وانما يقال لواحد في كل جماعة وكيلٌ أو موزعٌ من حيث يرسم لواحدٍ واحدٍ كيف ينبغي أن يمتثل بعض الاحكام العامة. على انه قد يحدث ان بعض الاحكام العائدة في الأغلب لمصلحة الجمهور لا يكون ملائماً لبعض الأشخاص أو في بعض الأحوال اما لحووله دون خير أفضل او لافضائه إلى شرٍ كما يتضح مما مرَّ في المبحث الأنف ف ٦ وتفويض الحكم في ذلك إلى رأي كلٍ من الافراد لا يُؤمّن معه الخطر اللهم إلا أن يكون ثمه خطرٌ بينٌ وعاجلٌ كما مرَّ في الموضوع

(١) المراد بالتوزيع ما يعم الاعفاء أيضاً لأنه داخل في التوزيع ومن لوازمه ولهذا يعبر عنهما في اللاتينية بلفظ

واحد وهو Dispensatio (م)

المشار إليه ولهذا كان لمن يلي سياسة الجمهور أن يعفي من الشريعة الإنسانية المستندة إلى سلطانه أي أن يجيز عدم رعاية احكامها بالنسبة إلى بعض الأشخاص أو الأحوال الغير المستدركة فيها فإذا أجاز ذلك لغير هذا السبب ولمجرد ارادته لم يكن أميناً أو كان مغفلاً فالأول إذا لم يقصد المصلحة العامة والثاني إذا جهل سبب الاعفاء ولهذا قال الرب في لو ١٢: ٤٢ «من ترى الوكيل الأمين الحكيم الذي يقيمه على أهل بيته»

إذا أُجيب على الأول بأنه متى أُعفي بعض من رعاية الشريعة العامة لا ينبغي أن يُفعل ذلك بقصد الاضرار بالمصلحة العامة بل بقصد فائدتها

وعلى الثاني بأنه إذا لم تُرَع المساواة في الغير المتساوين فليس ذلك محاباة فانه متى اقتضت حال فردٍ من الافراد مراعاة خصوصية صوابية في بعض الأمور لم يكن في اختصاصه بانعام ما محاباةً

وعلى الثالث بأن الشريعة الطبيعية لا يمكن فيها الاعفاء مما تشتمل عليه من الاحكام العامة التي لا محل فيها أصلاً للاستثناء. واما سائر الاحكام التي هي بمنزلة نتائج للاحكام العامة فلانسان أن يعفي منها أحياناً كأن لا تُرَدُّ العارية على من يخون الوطن ونحو ذلك. ونسبة كل إنسان إلى الشريعة الإلهية كنسبة الفرد إلى الشريعة العامة الخاضع لها فكما لا يستطيع أن يُعفي من الشريعة الإنسانية العامة إلا الذي تستمد قوتها منه أو من يفوض هو إليه ذلك كذلك لا يستطيع أحد أن يعفي من أحكام الشريعة الإلهية الموضوعة من الله إلى الله أو من يفوض تعالى ذلك إليه على وجه الخصوص



المبحث الثامن والتسعون

في الشريعة العتيقة وفيه ستة فصول

ثم ينبغي النظر في الشريعة العتيقة وأولاً في الشريعة نفسها وثانياً في رسومها .

اما الأول فالبحث فيه يدور على ست مسائل . ١ في أنّ الشريعة العتيقة هل هي سالحة . ٢ هل هي منزلة من الله . ٣ هل انزلت منه بواسطة الملائكة . ٤ هل انزلت للجميع . ٥ هل هي ملزمة للجميع . ٦ هل انزلت في الزمان الملائم

الفصل الأول

في أنّ الشريعة العتيقة هل كانت سالحة

يتخطى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الشريعة العتيقة لم تكن سالحة حزقيال ٢٠: ٢٥ «اعطيتهم رسوماً غير سالحة واحكاماً لا يحيون بها» والشريعة إنما يقال لها سالحة باعتبار صلاح الرسوم المندرجة فيها. فالشريعة العتيقة إذن لم تكن سالحة

٢ وأيضاً ان صلاح الشريعة يقتضي أن تكون مفيدة لنجاة الجمهور كما قال ايسيدوروس في الاشتقاق ك ٢ ب ١٠ وك ٥ ب ٢١. والشريعة العتيقة لم تكن منجية بل كانت بالحري مميتة ومضرة فقد قال الرسول في رو ٧ «ان الخطيئة كانت بدون الناموس ميتة وقد كنت حياً زماناً بدون الناموس فلما جاءت الوصية عاشت الخطيئة ومثت أنا» وقال هناك ٥: ٢٠ «إنما دخلت الشريعة لتكثر الزلة» فالشريعة العتيقة لم تكن إذن سالحة

٣ وأيضاً ان صلاح الشريعة يقتضي أن تكون رعايتها ممكنة طبعاً وعادةً. والشريعة العتيقة لم تكن كذلك فقد قال بطرس في اع ١٥: ١٠ «لماذا تحاولون أن تضعوا على رقاب التلاميذ نيراً لم يستطع أباًؤنا ولا نحن أن نحمله» فيظهر إذن ان الشريعة العتيقة لم تكن سالحة لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو ٧: ١٢ «فالناموس إذن مقدس والوصية مقدسة وعادلة وصالحة»

والجواب أن يُقال إنَّ الشريعة العتيقة كانت دون شك سالحة فكما يتضح حقيقة العلم من مطابقتها للعقل المستقيم كذلك يتضح صلاح الشريعة من مطابقتها

للعقل والشريعة العتيقة كانت مطابقة للعقل لأنها كانت تقمع الشهوة المنافية للعقل كما يظهر من قوله في خر ٢٠: ١٥ في جملة الوصايا «لا تشته ما لقريبك» وكانت تنهى أيضاً عن جميع الخطايا المنافية للعقل ومن ذلك يتضح انها كانت صالحة ولهذا قال الرسول في رو ٧: ٢٢ «ارتضى ناموس الله بحسب الإنسان الباطن» وقال أيضاً هناك ١٦ «ارضى بالناموس لكونه صالحاً . لكن لا بد من التنبيه إلى أن للصلاح مراتب مختلفة كما قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ فمنه صلاح كامل ومنه صلاح ناقص فما كان من الأشياء المقصود بها غاية كقوة بنفسه لأن يؤدي إلى الغاية فهو صالح صلاحاً كاملاً وما كان منها معاوناً على الوصول إلى الغاية ولكنه ليس كقوة بنفسه لأن يؤدي إليها فهو صالح صلاحاً ناقصاً كالدواء فإنه إذا كان يشفي الإنسان فهو صالح صلاحاً كاملاً وإذا كان يعاون على شفاؤه ولكنه لا يستطيع أن يشفيه فهو صالح صلاحاً ناقصاً. وينبغي أن يعلم أن غرض الشريعة الإنسانية غير غرض الشريعة الإلهية غير غرض الشريعة الإنسانية هو راحة المجتمع الإنساني الزمنية وهي تدرك هذا الغرض بحظرها الأفعال الظاهرة الحاصلة عنها تلك الشرور التي من شأنها أن تشوش سلام المجتمع الإنساني. وغرض الشريعة الإلهية سوق الإنسان إلى غاية السعادة الأبدية وهذا الغرض يحول دونه كل خطيئة ولا تحول دونه الأفعال الظاهرة فقط بل الأفعال الباطنة أيضاً. فما يكفي إذن لكمال الشريعة الإنسانية القائم بالنهاية عن الخطايا وبفرض العقاب لا يكفي لكمال الشريعة الإلهية بل لا بد لهذا أن يجعل الإنسان بجملته أهلاً للمشاركة في السعادة الأبدية وهذا لا يمكن إلا بنعمة الروح القدس التي بها نقاض في قلوبنا المحبة (رو ٦: ٥) التي تتم الشريعة فان نعمة الله هي الحياة الأبدية كما في رو ٦: ٢٣ وهذه النعمة لم تستطع الشريعة العتيقة ان توليها بل كان ذلك

محفوظاً للمسيح «لأن الشريعة أعطيت بموسى وأما النعمة والحق فبیسوع المسيح حصلاً» كما في يو ١: ١٧. والحاصل من ذلك ان الشريعة العتيقة كانت صالحة ولكنها كانت ناقصة كقوله في عبر ٧: ١٩ «لم يكن بالناموس كمال لشيء»

إذاً أجب على الأول بأن كلام الرب هناك على الرسوم الطقسية التي انما يقال لها غير صالحة لأنها لم تكن تولي النعمة التي يتطهر بها الناس من الخطيئة إذ كانوا يعلنون بها انهم خطاة وبياناً لهذا قال «واحكاماً لا يحيون بها» أي لا يستطيعون ان يدركوا بها حياة النعمة ثم قال بعد ذلك «ونجستهم بعطاياهم (أي أعلنت نجاستهم) بتقدمتهم كل فاتح رحم لأجل آثامهم»

وعلى الثاني بأنه ليس المراد بكون الشريعة قتلت انها فعلت القتل بل انها صارت سبيلاً إليه بما فيها من النقصان أي من حيث انها لم تكن تولي النعمة التي بها يستطيع الناس أن يفعلوا ما تأمر به ويتركوا ما تنهى عنه وبهذا المعنى لم يكن هذا السبيل أعطي للناس بل هم اتخذوه من تلقاء أنفسهم وعليه قول الرسول في الموضع المذكور «ان الخطيئة اتخذت بالوصية سبيلاً فاضلنتي وقتلنتي بها» وعلى هذا المعنى أيضاً يُحمل قوله «انما دخلت الشريعة لتكثر الزلة» فان اللام فيه للتعقيب لا للتعليل أي من حيث ان الناس يتخذون من الشريعة سبيلاً فيكثرن من الخطأ أولاً لأن الخطيئة بعد نهي الشريعة كانت أثقل ثم لازدياد الشهوة لأننا أشدُ اشتهاً لما يُحظر علينا

وعلى الثالث بأن نير الشريعة لم يكن حفظه ممكناً بدون مدد النعمة التي لم تكن الشريعة توليها ففي رو ٩: ١٦ «ليس الأمر لمن يشاء ولا لمن يسعى (أي في وصايا الله) بل لله الذي يرحم» ومن ثمة قيل في مز ١١٨: ٣٢ «اسرعت في طريق وصاياك حين بسطت قلبي» أي بموهبة النعمة والمحبة

الفصل الثاني

في أنّ الشريعة العتيقة هل منزلة من الله

يتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر ان الشريعة العتيقة لم تكن منزلة من الله ففي تث ٣٢: ٤ «أعمال الله كاملة» والشريعة كانت ناقصة كما مرّ في الفصل الآنف. فالشريعة العتيقة إذن لم تكن منزلة من الله

٢ وأيضاً في جا ٣: ١٤ «علمت ان كل ما يعمل الله يدوم إلى الأبد» والشريعة العتيقة لا تدوم إلى الأبد فقد قال الرسول في عبر ٧: ١٨ «تُرْفَض الوصية السابقة لضعفها وعدم نفعها» فالشريعة العتيقة إذن لم تكن منزلة من الله

٣ وأيضاً من شأن الشارع الحكيم أن لا يكتفي بدرء الشرور بل أن يسدّ سبل الشرور أيضاً. والشريعة العتيقة كانت سبيلاً إلى الخطيئة كما تقدم في الفصل الآنف. فلم يكن إذن انزال مثل هذه الشريعة من شأن الله الذي «ليس من يماثله في المشتريين» كما في أيوب ٣٦: ٢٢

٤ وأيضاً قيل في ١ تيم ٢: ٤ ان الله «يريد ان جميع الناس يخلصون» والشريعة العتيقة لم تكن كافية لخلص الناس كما مرّ في الفصل الآنف. فلم يكن إذن من شأن الله أن ينزل مثل هذه الشريعة. فهي إذن لم تكن منزلة من الله

لكن يعارض ذلك ان الرب قال في متى ١٥: ٦ مخاطباً اليهود الذين أنزلت الشريعة العتيقة لهم «أبطلتم وصية الله من أجل تقليداتكم» وقال قبيل ذلك «اكرام اباك وامك» ولا يخفى ان هذا من مندرجات الشريعة العتيقة. فالشريعة العتيقة إذن منزلة من الله

والجواب أن يُقال إنّ الشريعة العتيقة انزلت من الله الذي هو أبو ربنا يسوع المسيح لأنها كانت تسوق الناس إلى المسيح على وجهين أولاً بشهادتها للمسيح وعليه قوله في لو ٢٤: ٤٤ «ينبغي ان يتم كل ما كُتِبَ عني في ناموس

موسى وفي المزامير والأنبياء» وقوله في يو ٥ : ٤٦ «لو كنتم تؤمنون بموسى لكنتم تؤمنون بي لأنه كتب عني» وثانياً بطريق التأهيب له لأنها بصرفها الناس عن الوثنية كانت تقيدهم بعبادة الإله الواحد الذي كان مزماً أن يخلص الجنس البشري بالمسيح وعليه قول الرسول في غلا ٣ : ٢٣ «قبل أن يأتي الايمان كنا محفوظين تحت الناموس مغلقاً علينا إلى أن يُعلن الايمان في المستقبل» ولا يخفى ان واحداً بعينه يؤهب للغاية ويؤدي إليه اما بنفسه أو بواسطة من يخضع له فان الشيطان الذي كان ينبغي طرده بالمسيح لم يكن ليأتي بالشرية التي تهدي الناس إلى المسيح كقوله في متي ١٢ : ٢٦ «ان كان الشيطان يخرج الشيطان فقد انقسمت مملكته» فالله الذي خص الناس بنعمة المسيح هو إذن بعينه انزل الشريعة العتيقة

إذاً أُجيب على الأول بأنه لا يمتنع أن يكون شيء ناقصاً مطلقاً وكاملاً باعتبار الزمان كما يقال لطفل انه كامل لا مطلقاً بل باعتبار حالة الزمان وكذلك الرسوم التي تُفرض على الأطفال فانها كاملة باعتبار حال من تُفرض عليهم وان لم تكن كاملة مطلقاً. ومن هذا القبيل كانت رسوم الشريعة وعليه قول الرسول في غلا ٣ : ٢٤ «كان الناموس مؤدبنا في المسيح»

وعلى الثاني بأن اعمال الله تدوم إلى الأبد إذا كان الله صنعها بقصد ان تدوم إلى الأبد وهذه هي الأعمال الكاملة. والشريعة العتيقة تُفرض في زمان كمال النعمة لا لقبحها بل لضعفها وعدم غنائها في هذا الزمان لأنه «لم يكن بالناموس كمال لشيء» كما قيل بعد ذلك ولهذا قال الرسول في غلا ٣ : ٢٥ «لما جاء الايمان لسنا بعد تحت مؤدب»

وعلى الثالث بأن الله يسمح أحياناً بسقوط البعض في الخطيئة ليتواضعوا بذلك كما مر في مب ٧٩ ف ٤ وكذلك أراد أن يسئ للناس شريعة يعجزون

عن اتمامها بقدرتهم حتى إذا وَجَدَ الناس المستكبرون بأنفسهم أنهم خطأ تواضعوا فلجأوا إلى مدد
النعمة

وعلى الرابع بأن الشريعة العتيقة وان لم تكن كافية لخلاص الإنسان إلا انه كان يوجد معها
للناس مدد آخر إلهي كانوا يستطيعون أن يخلصوا به وهو الايمان بالوسيط الذي به تبرر الآباء
الأقدمون كما نتبرر به نحن أيضاً وعلى هذا النحو لم يكن الله يرضى على الناس بالمساعدة على
الخلاص

الفصل الثالث

في أن الشريعة العتيقة هل أنزلت بواسطة الملائكة

يتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الشريعة العتيقة لم تُنزل بواسطة الملائكة بل أنزلت
من الله مباشرةً فان معنى الملاك الرسول وهو يدل على الخدمة لا على السيادة كقوله في مز ١٠٢:
٢٠ «باركوا الرب يا جميع ملائكته يا خدامه» وقد ورد ان الشريعة العتيقة سُلمت من الله ففي خر
٢٠: ١ «تكلم الرب بجميع هذا الكلام» وقيل بعده «أنا الرب الهك» وكثيراً ما تكررت هذه الطريقة
من الكلام في سفر الخروج وما يليه من أسفار الشريعة. فالشريعة إذن أنزلت من الله مباشرةً
٢ وأيضاً ورد في يو ١: ١٧ ان «الشريعة أعطيت بموسى» وموسى تلقى الشريعة من الله
مباشرةً ففي خر ٣٣: ١١ «وكان يكلم الرب موسى وجهاً إلى وجهه كما يكلم المرء صاحبه» فالشريعة
إذن انزلت من الله مباشرةً

٣ وأيضاً ان سن الشريعة خاص بالملك كما مرّ في مب ٩٠ ف ٣ والله وحده هو ملك
خلاص النفوس واما الملائكة فانهم ارواح خادمة كما في عبر ١: ١٤ فلم يكن ينبغي إذن انزال
الشريعة العتيقة بواسطة الملائكة لأن الغرض منها خلاص النفوس

لكن يعارض ذلك قول الرسول في غلا ٣: ١٩ «ان الناموس أعطي بالملائكة على يد وسيط» وقول اسطفانوس في اع ٧: ٥٣ «تسلمتم الناموس بترتيب الملائكة»

والجواب أن يُقال إنَّ الشريعة العتيقة انزلت من الله بواسطة الملائكة. وما عدا الوجه العام الذي أورده ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٤ وهو ان الإلهيات يجب تبليغها إلى الناس بواسطة الملائكة. يوجد وجه خاص لوجوب كون الشريعة العتيقة أنزلت بواسطة الملائكة فقد تقدم في الفصلين الأنفين ان الشريعة العتيقة لم تكن كاملة ولكنها كانت مؤهبة لخلاص الناس الكامل الذي كان مستقبلاً الحصول بالمسيح. ونحن نجد في جميع السلطات والصنائع المنتظمة ان الرئيس يعمل بنفسه العمل الأهم والكامل واما ما يؤهب للكمال الأخير فيفعله بواسطة خدامه كما أن باني السفينة يركب أجزاءها بنفسه لكنه يهيئ المادة بواسطة الصناع العاملين تحت يده ولهذا كان من الملائم أن تسلم شريعة العهد الجديد الكاملة من الله المتأنس مباشرةً وتسلم الشريعة العتيقة إلى الناس بواسطة خدامه وهم الملائكة وبهذا الاعتبار يثبت الرسول في بدء رسالته إلى العبرانيين مزية الشريعة الجديدة على العتيقة لأن الله في العهد الجديد «كلمنا في ابنه» وفي العهد العتيق «كان الكلام بواسطة الملائكة»

إذاً أجيب على الأول بقول غريغوريوس في أول أدبياته «ان الملاك الذي يقال انه تجلى لموسى تارة يدعى ملاكاً وتارة يدعى رباً فيدعى ملاكاً لأنه كان يخدم بكلامه في الخارج ويدعى رباً لأنه كان يولي قوة الكلام وهو مترئس في الداخل» ومن ذلك ينتج أيضاً ان الملاك كان يتكلم نيابة عن الرب

وعلى الثاني بما قاله اوغسطينوس في تفسيره سفر التكوين ك ١٢ وهو «قيل في سفر الخروج كلم: الرب موسى وجهاً إلى وجهه: ثم قيل بعد ذلك: ارني مجدك:

فهو إذن كان يشعر بما كان يراه ويتوق إلى ما لم يكن يراه» فهو إذن لم يكن يرى ذات الله فلم يكن يتلقن منه مباشرةً. وأما قول الكتاب كان يكلمه وجهاً إلى وجهه فانما جرى فيه على حسب تصور الشعب الذي كان يعتقد ان موسى كان يكلم الله وجهاً إلى وجهه مع انه إنما كان الله يكلمه ويتجلى له بواسطة الخليقة الخاضعة له أي بواسطة الملاك والغمام. أو ان يكون المراد بالمواجهة مشاهدة عقلية سامية مقرونة بالذات الإلهية

وعلى الثالث بأن ما يختص بنفس الملك هو وضع الشريعة بسلطانه إلا انه ربما عهد بإذاعتها بعد وضعها إلى غيره وكذا الله فانه وضع الشريعة بسلطانه لكنه عهد بإذاعتها إلى الملائكة

الفصل الرابع

في أن الشريعة العتيقة هل وجب انزالها لشعب اليهود وحده

يتخطى إلى الرابع بأن يقال: يظهر انه لم يجب انزال الشريعة العتيقة لشعب اليهود وحده فان الشريعة العتيقة كانت مؤهبة للخلاص الذي كان مستقبل الحصول بالمسيح كما مر في الفصلين الآنفين. وذلك الخلاص لم يكن مستقبل الحصول لليهود فقط بل لجميع الأمم كقوله في اش ٤٩ : ٦ «قليل أن تكون لي عبداً لتقيم أسباط يعقوب وترد بقايا إسرائيل. اني قد جعلتك نوراً للأمم لتكون خلاصي إلى أقاصي الأرض» فقد وجب إذن أن تُنزل الشريعة العتيقة لجميع الأمم وليس لشعب واحد فقط

٢ وأيضاً قيل في اع ١٠ «ان الله لا يحابي الوجوه ولكن في كل أمة من اتقاه وعمل البر فإنه يكون مقبولاً عنده» فلم يجب إذن أن يفتح سبيل الخلاص لشعب واحد دون سائر الشعوب

٣ وأيضاً ان الشريعة انزلت بواسطة الملائكة كما تقدم في الفصل الآنف.

والله لم يخصص خدم الملائكة باليهود فقط بل بذلها دائماً لجميع الأمم ففي سي ١٧ : ١٤ «لكل أمة أقام رئيساً» وهو أيضاً يجود على جميع الأمم بالخيرات الزمنية التي لا يهتم بها بقدر اهتمامه بالخيرات الروحية. فإذا قد وجب أيضاً ان يُنزل الشريعة لجميع الشعوب

لكن يعارض ذلك قوله في رو ٣ : ١ . ٢ «فما فضل اليهودي إذن.. انه جزيل على كل وجه أولاً لأنهم اؤتمنوا على أقوال الله» وفي مز ١٤٧ : ٢٠ «لم يصنع هكذا إلى أمة من الأمم ولم يعترفهم أحكامه»

والجواب أن يُقال إن ايثار شعب اليهود على سائر الشعوب بانزال الشريعة له دونهم قد يمكن تعليقه بجنوح سائر الشعوب إلى الوثنية واقامة شعب اليهود وحده على عبادة الاله الواحد فلم تكن سائر الشعوب تستحق ان تتلقى الشريعة لئلا يُعطى القدس للكلاب. إلا ان هذا التعليل لا يظهر وجيهاً لأن ذلك الشعب أيضاً قد جنح إلى الوثنية بعد إنزال الشريعة وهذا أقبح كقوله في خر ٣٢ وعاموس ٥ «هل قرّبتم لي ذبائح وتقادم أربعين سنة في البرية يا آل إسرائيل بل حملتم خيمة مولك الهكم وتمائيل أصنامكم كوكب الهكم التي صنعتموها لكم» وقد قيل صريحاً في تث ٩ : ٦ «اعلم انه ليس لأجل برك اعطاك الرب الهك هذه الأرض لتملكها لأنك شعب قاسي الرقاب» لكن ورد سبب ذلك في قوله قبله «لكي يفهم الرب بالقول الذي أقسم عليه لأبائك ابراهيم واسحق ويعقوب» اما كونه قد وعدهم ذلك فقد صرح به الرسول بقوله في غلا ٣ : ١٦ «قد قيلت المواعد لابراهيم ولنسله ولا يقول للإنسان يعني كثيرين بل ولنسلك يعني واحداً وهو المسيح» فالله إذن إنما جاد على ذلك الشعب بالشريعة وبعوارف أخرى خاصة بسبب وعدهم لأبائهم ان المسيح يولد منهم فقد كان ينبغي ان يكون ذلك الشعب الذي يولد منه المسيح مقدساً على نحو خاص كقوله في اح ١٩ : ٢

«كونوا قديسين لأنني أنا قدوس» ولم يكن أيضاً هذا الوعد لابراهيم بولادة المسيح من نسله لاستحقاق من قبله بل لانتخاب ودعوة مجّانة وعليه قوله في اش ٤١: ٢ «من انهض الصديق من المشرق ودعاه لاتباعه» فقد تبين إذن من ذلك انه بمجرد انتخاب مجّان حصل الوعد للأباء وتلقى نسلهم الشريعة كقوله في تث ٤ «سمعتم كلامه من وسط النار لأنه أحب آباءكم واصطفى نسلهم من بعدهم» فان قيل أيضاً لماذا أثر هذا الشعب على سواه بولادة المسيح منه أجيب بقول اوغسطينوس في كلامه على يو مقا ٢٦ «إذا لم تشأ ان تخطئ فلا تتبع الحكم في سبب جذبه هذا دون ذلك»

إذا أجيب على الأول بانه وان كان الخلاص المستقبل الحصول بالمسيح معداً لجميع الأمم فمع ذلك كان لا بد ان يولد المسيح من شعب واحد فُضِّل لذلك بمزايا على سواه كقوله في رو ٩ «الذين (يعنى اليهود) لهم التبني والعهد والاشترع ولهم الآباء ومنهم المسيح بحسب الجسد»

وعلى الثالث بأن محل المحاباة في ما يحق ايلأؤه اما ما يُولى مجاناً فلا محل فيه للمحاباة فان من وجود بشيء يملكه على واحد دون آخر ليس بمحابٍ الا انه لو كان موكلاً بالمنافع العامة ولم يعدل في توزيعها على حسب استحقاق الأشخاص لكان محابياً. والله يولى الآلاء الخلاصية للجنس البشري بمجرد نعمته فلو أثر بها بعضاً على بعض لم يكن محابياً وعليه قول اوغسطينوس في كتاب انتخاب القديسين ب ٨ «كل الذين يُعلّمهم الله فانه يُعلّمهم برحمته والذين لا يعلمهم فانه بقضائه لا يعلمهم» فان هذا نتيجة القضاء على الجنس البشري من أجل جريرة الاب الاول

وعلى الثالث بأن الإنسان يُحرّم بذنبه آلاء النعمة لكنه لا يُحرّم الآلاء الطبيعية ومن جعلتها خدماً للملائكة التي يقتضيها نظام الطبائع أي ان تدبّر السافلات

بالمتوسطات ومنها الامدادات الجسمانية التي لا يوليها الله للناس فقط بل للبهايم أيضاً كقوله في مز ٣٥: ٧ «أنت تخلص البشر والبهايم يا رب»

الفصل الخامس

في أنّ الشريعة العتيقة هل كانت ملزمة لجميع الناس

يُنْتَظَى إلى الخامس بأن يقال: يظهر ان الشريعة العتيقة كانت مُلْزِمة لجميع الناس لأن كل من يخضع للملك يجب أن يخضع لشريعته. والشريعة العتيقة منزلة من الله الذي هو «ملك الأرض كلها» كما في مز ٤٦: ٨. فالشريعة إذن كانت ملزمة لجميع سكان الأرض

٢ وأيضاً لم يكن الخلاص ممكناً لليهود إلا بحفظ الشريعة العتيقة ففي تث ٢٧: ٢٦ «ملعون من لا يقيم كلمات هذه الشريعة ويعمل بها» فلو أمكن لسائر الناس أن يخلصوا من دون أن يحفظوا الشريعة العتيقة لكان اليهود أشقى الناس

٣ وأيضاً ان الوثنيين كان يُسَمَح لهم باستعمال الشعائر اليهودية وحفظ الناموس ففي خر ١٢: ٤٨ «إذا نزل بكم غريب وأراد أن يصنع فصحاً للرب فليختتن كل ذكر له ثم يتقدم فيصنعه ويصير كالصريح في الأرض» فلو كان ممكناً للغرباء أن يخلصوا من دون حفظ الناموس لما كان في السماح لهم بحفظه بأمر الله فائدة

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٩ ان كثيراً من الوثنيين رجعوا إلى الله بواسطة الملائكة. ومن الثابت أن الوثنيين لم يكونوا يحفظون الشريعة. فكان إذن ممكناً لبعض الناس أن يخلصوا من دون أن يحفظوا الشريعة

والجواب أن يُقال إنَّ الشريعة العتيقة كانت موضحة لرسوم الطبيعة ومشتمة

على رسوم أخرى خصوصية زائدة عليها فما كان فيها من شريعة الطبيعة كان يلزم الجميع حفظه لا لأنه من الشريعة العتيقة بل لأنه من الشريعة الطبيعية وما كان فيها زائداً على ذلك لم يكن يلزم حفظه إلا شعب اليهود فقط. وتحقيق ذلك ان الشريعة العتيقة أنزلت لشعب اليهود ليكون لهم بها مزية من القداسة اجلالاً للمسيح الذي كان مزماً ان يولد من ذلك الشعب كما تقدم في الفصل الأنف. وما يُرسم لتقديس بعض الناس على وجه مخصوص فلا يُكلفه سواهم كالاكليرس المقلدين الخدمة الإلهية فانهم يكلفون ما لا يُكلف العلمانيون وكالرهبان فان طريقتهم توجب عليهم من الاعمال الكمالية ما لا يُوجب على أهل العالم. وهكذا ذلك الشعب فانه كان يُسام تكاليف مخصوصة لم يكن يُسامها سواه من الشعوب وعليه قوله في تث ١٨: ١٣ «كن كاملاً وبغير دنس مع الرب الهك» ولهذا كانوا يستعملون أيضاً نوعاً من الاعتراف كقوله في تث ٢٦: ٣ اعترف اليوم للرب

إذا أُجيب على الأول بأن جميع الخاضعين للملك يكلفون حفظ شريعته التي يفرضها على الجميع بالاجمال واما إذا فرض بعض رسوم على خدامه الاخصاء فلا يُكلف سواهم حفظها

وعلى الثاني بأن الإنسان كلما ازداد اتصالاً بالله كان أفضل حالاً ولهذا كان شعب اليهود يفوق سائر الشعوب قدراً على حسب ازدياد تمسكه بعبادة الله وعليه قوله في تث ٤: ٨ «اية أمة أخرى بلغت من الشرف أن يكون لها شعائر وأحكام عادلة وشريعة عامة» وبهذا الاعتبار أيضاً كان الاكليرس أفضل من العلمانيين والرهبان أفضل من أهل العالم

وعلى الثالث بأن حصول الخلاص للوثنيين كان بحفظ أحكام الناموس أكمل وأوثق منه بحفظ الشريعة الطبيعية وحدها ولهذا كان يُسمح لهم برعايتها

وذلك كما يترقى اليوم العلمانيون إلى الطريقة الاكليرسية وأهل العالم إلى الطريقة الرهبانية وان كان الخلاص ممكناً لهم بدون ذلك

الفصل السادس

في أنّ الشريعة العتيقة هل كان ينبغي انزالها في زمان موسى الذي انزلت فيه يُنخِطَى إلى السادس بأن يقال: يظهر أن الشريعة العتيقة لم يكن ينبغي انزالها في زمان موسى الذي أنزلت فيه لأنها كانت مؤهبة للخلاص الذي كان مستقبلاً بالحصول بالمسيح كما مرّ في ف ٢ و ٣. والإنسان غداً على أثر الخطيئة محتاجاً في خلاصه إلى هذا الدواء. فكان ينبغي إذن انزال الشريعة العتيقة على أثر الخطيئة

٢ وأيضاً ان الشريعة العتيقة أنزلت لتقديس الذين كان المسيح مزماً ان يولد منهم. والوعد بالنسل الذي هو المسيح حصل أولاً لإبراهيم كما في تك ١٢: ٧. فكان ينبغي إذن انزال الشريعة حالاً في زمان ابراهيم

٣ وأيضاً كما أن المسيح لم يولد من أحد من أنسال نوح إلا من نسل ابراهيم الذي حصل له الوعد كذلك لم يولد من أحد من أبناء ابراهيم إلا من نسل داود الذي تجدد له الوعد كقوله في ٢ ملوك ٢٣: ١ «قال الرجل الذي وُعد بالمسيح إله يعقوب» فكان ينبغي إذن انزال الشريعة العتيقة بعد داود كما أنزلت بعد ابراهيم

لكن يعارض ذلك قول الرسول في غلا ٣: ١٩ «إنما وُضعت الشريعة بسبب المعصية إلى أن يأتي النسل الذي جُعل له الموعد ورُتبت بالملائكة على يد وسيط» أي أنزلت بترتيب كما قال الشارح. فكان إذن من الملائم انزال الشريعة العتيقة في ذلك الزمان الذي اقتضاه الترتيب

والجواب أن يُقال إنَّ انزال الشريعة العتيقة في زمان موسى كان في غاية المطابقة للصواب. ويمكن تحقيق ذلك من وجهين باعتبار ان كل شريعة

تُفَرِّضُ عَلَى فَرِيقَيْنِ مِنَ النَّاسِ فَانْهَافَا تُفَرِّضُ عَلَى الْمُتَصَلِّبِينَ وَالْمُسْتَكْبِرِينَ بِأَنْفُسِهِمْ لِتَرَوْضَهُمْ وَتَكْبَحَ مِنْ أَعْتَتِهِمْ وَتَفَرِّضُ عَلَى الْآخِيَارِ لِيَتَفَقَّهُوا بِهَا فَيَسْتَعِينُوا بِذَلِكَ عَلَى إِدْرَاكِ مَقَاصِدِهِمْ فَكَانَ يَنْبَغِي إِذْ نَزَلَ الشَّرِيعَةُ فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ خَفِضَافَا مِنْ كِبْرِيَاءِ النَّاسِ فَإِنَّ الْإِنْسَانَ كَانَ يَسْتَكْبِرُ بِأَمْرَيْنِ بِالْعِلْمِ وَبِالْقُوَّةِ أَمَا بِالْعِلْمِ فَلِظَنِّهِ أَنَّ الْعَقْلَ الطَّبِيعِيَّ يَكْفِي لِلنَّجَاةِ وَلِذَلِكَ فَخَفِضَافَا لِكِبْرِيَاءِهِ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ تُرِكَ إِدْرَاةُ عَقْلِهِ دُونَ أَنَّ يُمَدَّ بِالشَّرِيعَةِ الْمَدُونَةِ فَتَهَيَّأَ لَهُ بِالتَّجْرِبَةِ أَنَّ يَدْرِكُ قِصُورَ الْعَقْلِ بِمَا كَانَ أَزْمَانَ إِبْرَاهِيمَ مِنْ سَقُوطِ النَّاسِ فِي مَهَاوِي الْوَثْنِيَّةِ وَأَنْهَمَا كَهَمَ فِي أَقْبَحِ الرِّذَائِلِ فَرُؤِيَّ عَلَى أَثَرِ ذَلِكَ مِنَ الضَّرُورِيِّ أَنْزَلَ الشَّرِيعَةَ الْمَدُونَةَ عِلَاجاً لِدَاءِ الْجَهْلِ الْبَشَرِيِّ لِأَنَّهُ «بِالشَّرِيعَةِ تُعْرَفُ بِالْخَطِيئَةِ» كَمَا قَالَ الرَّسُولُ فِي رُو ٣: ٢٠ عَلَى أَنَّ الْإِنْسَانَ بَعْدَ أَنَّ تَأَدَّبَ بِالشَّرِيعَةِ انْخَفَضَ اسْتِكْبَارُهُ بِقُوَّتِهِ وَظَهَرَ لَهُ ضَعْفُ مَنَّتِهِ إِذْ لَمْ يَكُنْ قَادِراً أَنَّ يُتَمَّمَ مَا كَانَ يَعْرِفُهُ وَعَلَيْهِ قَوْلُ الرَّسُولِ فِي رُو ٨: ٣ . ٤ «مَا لَمْ يَسْتَطِعْهُ النَّامُوسُ وَضَعْفَ عَنْهُ بِسَبَبِ الْجَسَدِ أَنْزَلَ اللَّهُ إِذْ أَرْسَلَ ابْنَهُ... لِيَتِمَّ بَرُّ النَّامُوسِ فِيْنَا» وَأَمَا الْآخِيَارَ فَالشَّرِيعَةُ أَنْزَلَتْ مَدَداً لَهُمْ وَهَذَا إِذَا كَانَ ضَرْوَرِيّاً لِلسَّعْبِ عَلَى وَجْهِ أَخْصَ حِينَ أَخَذَ الظَّلَامُ يَغْشَى الشَّرِيعَةَ الطَّبِيعِيَّةَ بِسَبَبِ وَفْرَةِ الْخَطَايَا غَيْرِ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ بَدُّ مِنْ آيَاتِهِمْ هَذَا الْمَدَدَ بِنَحْوِ مِنَ التَّرْتِيبِ حَتَّى يَتَأَدَّوا بِغَيْرِ الْكَامِلِ إِلَى الْكَمَالِ وَلِهَذَا وَجِبَ إِذْ نَزَلَ الشَّرِيعَةَ الْعَتِيقَةَ مَتَوَسِّطَةً بَيْنَ شَّرِيعَةِ الطَّبِيعَةِ وَشَّرِيعَةِ النِّعْمَةِ

إِذَا أُجِيبَ عَلَى الْأَوَّلِ بِأَنَّهُ لَمْ يَكُنْ مِلَافَافَا أَنْزَلَ الشَّرِيعَةَ الْعَتِيقَةَ عَلَى أَثَرِ خَطِيئَةِ الْإِنْسَانَ الْأَوَّلِ. أَوَّلَافَا لِأَنَّ الْإِنْسَانَ لِاعْتِمَادِهِ عَلَى عَقْلِهِ لَمْ يَكُنْ يَرَى مِنْ نَفْسِهِ حَاجَةَ إِلَيْهَا. وَثَانِيَافَا لِأَنَّ أَصُولَ الشَّرِيعَةِ الطَّبِيعِيَّةِ لَمْ يَكُنْ قَدْ غَشِيَهَا الظَّلَامُ حِينَئِذٍ بِاعْتِيَادِ الْخَطَاِ

وَعَلَى الثَّانِيِ بِأَنَّهُ لَا يَنْبَغِي أَنَّ تُسَنَّ الشَّرِيعَةُ إِلَّا لِلْجُمْهُورِ لِأَنَّهَا فَرِضٌ عَامٌ كَمَا مَرَّ فِي مَب ٩٤ ف ١ وَلِذَلِكَ سَنَّ اللَّهُ لِلنَّاسِ فِي عَهْدِ إِبْرَاهِيمَ بَعْضَ رَسُومِ

أهلية تشبه أن تكون منزلية ولكن بعد أن تكثُر نسله حتى صار شعباً وخلصوا من ربة الرق لاق أن تُسن لهم شريعة فان الارقاء ليسوا من الشعب أو المدينة التي تليق بها الشريعة كما قال الفيلسوف في السياسة ك ٣

وعلى الثالث بأنه لما كان ينبغي انزال الشريعة لشعب لم تحصل الشريعة لأولئك الذين وُلد المسيح منهم فقط بل لجميع الشعب الموسوم بسمه الختان الذي هو علامة الوعد الي وُعدّه ابراهيم وآمن به كما قال الرسول في رو ٤ : ١١ ولهذا وجب أن تُسنّ الشريعة قبل داود أيضاً لهذا الشعب الذي كان قد تمّ اجتماعه وتأليفه



المبحث التاسع والتسعون

في رسوم الشريعة العتيقة - وفيه ستة فصول

ثم ينبغي النظر في رسوم الشريعة العتيقة وأولاً في تمايزها وثانياً في كل جنس منها على حiale . اما الأول فالبحت فيه يدور على ست مسائل . ١ في أنّ الشريعة العتيقة هل تشتمل على رسوم متعددة أو على رسمٍ واحدٍ فقط . ٢ هل تشتمل على رسوم أدبية . ٣ هل تشتمل ما عدا الرسوم الأدبية على رسوم طقسية . ٤ هل تشتمل ما عدا ذلك على رسوم قضائية . ٥ هل تشتمل على رسوم أخرى غير هذه الأنواع الثلاثة . ٦ في ما كان من طريقة سوقها الناس إلى رعاية الرسوم المتقدمة

الفصل الأول

في أنّ الشريعة العتيقة هل تشتمل على رسمٍ واحدٍ فقط

يُتخطى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الشريعة العتيقة لا تشتمل إلا على رسمٍ واحدٍ لأن الشريعة ليست إلا رسماً كما مرّ في مب ٩٠ ف ٢ . والشريعة العتيقة واحدة . فهي إذن لا تشتمل إلا على رسمٍ واحدٍ

٢ وأيضاً قال الرسول في رو ١٣ : ٩ «إذا كان ثمة وصية أخرى فهي مضمونة

في هذه الكلمة أن أحب قريبك كنفسك» وهذه وصية واحدة. فالشريعة العتيقة إذن لا تشتمل إلا على وصية واحدة

٣ وأيضاً قيل في متى ٧: ١٢ «كل ما تريدون أن يفعل الناس بكم فافعلوه انتم بهم فان هذا هو الناموس والأنبياء» فإذاً ليس في الشريعة العتيقة إلا رسمٌ واحدٌ

لكن يعارض ذلك قول الرسول في افسس ٢: ١٥ «أبطل ناموس الوصايا باحكامه» وكلامه على الشريعة العتيقة كما يظهر من قول الشارح هناك. فالشريعة العتيقة إذن تشتمل على وصايا متعددة

والجواب أن يُقال إن رسم الشريعة لما كان مُلزماً كان يتعلق بما يجب فعله. ووجوب فعل شيء إنما ينشأ عن ضرورة غاية ما فيتبين من ذلك ان من حقيقة الرسم أن يكون له نسبة إلى الغاية أي من حيث انه إنما يُرسم ما هو ضروري أو مفيدٌ للغاية. وقد يعرض ان تكون أشياء متعددة ضروريةً أو مفيدةً لغاية واحدة وبهذا الاعتبار يجوز أن يُرسم لأمرٍ مختلفة رسوم متعددة من حيث ان لها غاية واحدة. فينبغي إذن أن يُقال إن جميع رسوم الشريعة العتيقة واحدة باعتبار وحدة الغاية ومتعددة باعتبار تعدد الأشياء المسوقة إلى الغاية

إذاً أُجيب على الأول بأن الشريعة العتيقة يقال لها واحدة باعتبار نسبتها إلى غاية واحدة ولكنها تشتمل على رسوم مختلفة باعتبار تمايز الأشياء المسوقة إلى الغاية كما أن صناعة البناء واحدة باعتبار وحدة الغاية لأن الغرض منها بناء البيت ولكنها تشتمل على رسوم مختلفة باختلاف الأفعال المسوقة إلى ذلك

وعلى الثاني بأن غاية الوصية المحبة كما قال الرسول في ١ تيمو ١: ٥ إذ المقصود من كل شريعة إلقاء المودة بين الناس أو بين الإنسان والله ولهذا كانت الشريعة كلها تتم بوصية أحب قريبك كنفسك باعتبار كونها غاية جميع الوصايا فان

محبة القريب تندرج فيها محبة الله متى أُحِبَّ القريب لأجل الله ولهذا جعل الرسول هذه الوصية بمقام الوصيتين المتعلقتين بمحبة الله ومحبة القريب اللتين قال فيهما الرب في متى ١٢: ٤٠ «بهاتين الوصيتين يتعلق الناموس كله والأنبياء»

وعلى الثالث بأن ما يحبه الإنسان لأجل غيره متفرغ على ما يحبه لأجل نفسه كما قال الفيلسوف في كتاب الأخلاق ١٠ ب ٨ أي متى كانت نسبة الإنسان إلى غيره كنسبته إلى نفسه ولهذا كان قوله «كل ما تريدون أن يفعل الناس بكم فافعلوه أنتم بهم» تصريحاً بضابط محبة القريب المندرج ضمناً في قوله «احبب قريبك كنفسك» فيكون ذلك تفسيراً لهذه الوصية

الفصل الثاني

في أن الشريعة العتيقة هل تشتمل على رسوم أدبية

يُنخِطُ إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الشريعة العتيقة لا تشتمل على رسوم أدبية لأن الشريعة العتيقة ممايزة للشريعة الطبيعية كما مرَّ في مب ٩١ ف ٤ ومب ٩٨ ف ٥. ومرجع الرسوم الأدبية إلى الشريعة الطبيعية. فهي إذن لا ترجع إلى الشريعة العتيقة

٢ وأيضاً انما وجبت مساعدة الشريعة الإلهية للإنسان حيث يعجز العقل الإنساني كما في أمور الايمان المجاوزة حد العقل. وعقل الإنسان كفاء للرسوم الأدبية في ما يظهر. فهي إذن ليست إلى الشريعة العتيقة التي هي الشريعة الإلهية

٣ وأيضاً ان الشريعة العتيقة يقال لها حرفٌ قاتلٌ كما في ٢ كور ٣: ٦. والرسوم الأدبية لا تقتل بل تحيي كقوله في مز ١١٨: ٩٣ «لا أنسى إلى الأبد عدالتك لأنك بها احببتني» فليست الرسوم الأدبية إذن إلى الشريعة العتيقة

لكن يعارض ذلك قوله في سي ١٧: ٩ «زادهم العلم وأورثهم شريعة الحياة» والعلم والتهديب يرجع إلى الأخلاق فقد كتب الشارح على قوله في عبر ١٢: ١١

كل تهذيب الخ ما نصه» التهذيب هو ترويض الأخلاق بالأمر الصعاب» فقد كانت إذن الشريعة المنزلة من الله مشتملة على رسوم أدبية

والجواب أن يُقال إنَّ الشريعة العتيقة كانت مشتملة على رسوم أدبية كما يظهر من قوله في خر ٢٠ «لا تقتل: لا تسرق» وهذا ما يقتضيه الصواب فكما ان المقصود الأول من الشريعة الإنسانية إيقاع الصداقة بين الناس كذلك المقصود الأول من الشريعة الإلهية جعلُ الإنسان صديقاً لله. ولأن المشابهة هي الباعث على المحبة كقوله في سي ١٣: ١٩ «كل حيوانٍ يحب نظيره» تمتنع صداقة الإنسان لله الذي هو غاية الصلاح ما لم يصِر الناس صلحاء وعليه قوله في احبار ١٩: ٢ «كونوا قديسين لأنني انا قدوس» وصلاح الإنسان قائمٌ بالفضيلة التي «تجعل صاحبها صالحاً» كما قال ارسطو في كتاب الأخلاق ٢ ب ٦ ولهذا وجب أن يُجعل في الشريعة العتيقة رسوم تتعلق بأفعال الفضائل وهذه هي رسوم الناموس الأدبية

إذا أُجيب على الأول بأن الشريعة العتيقة ليست ممايزة للشريعة الطبيعية بمعنى انها أجنبية عنها بالاطلاق بل معنى انها متضمنة زيادةً عليها فكما ان النعمة تقتضي تقدم وجود الطبيعة كذلك الشريعة الإلهية تقتضي تقدم وجود الشريعة

وعلى الثاني بانه قد كان لائقاً بالشريعة الإلهية أن تسعف الإنسان ليس في ما يتعذر على العقل فقط بل في ما قد يعرض أن يخطئ فيه أيضاً. ولم يكن ممكناً أن يخطئ عقل الإنسان بالاجمال في رسوم الناموس الطبيعي الأدبية العامة جداً ولكنه بسبب اعتياده ارتكاب الخطايا كان يغشى عقله ظلاماً في الأفعال الجزئية وأما سائر الرسوم الأدبية التي هي بمنزلة لوازم لمبادئ الناموس الطبيعي العامة فقد كانت مزلةً لعقول كثيرٍ من الناس حتى كانت تعتقد جواز ما هو

في نفسه قبيحٌ فوجب من ثمة ان تمدَّ الشريعة الإلهية الإنسان بما يدفع هذين الوجهين من النقصان كما أنا في العقائد الايمانية أيضاً لسنا نكلّف أن نعتقد ما يتعذر إدراكه بالعقل فقط كنتليث الله بل ما يمكن إدراكه بالعقل المستقيم أيضاً كتوحيد الله دفعاً لخطأ العقل الإنساني الذي كان يحدث لكثير من الناس

وعلى الثالث بأن حرف الشريعة في الرسوم الأدبية يقال انه يقتل أي يجعل سبيلاً إلى القتل من حيث انها تأمر بما هو خيرٌ دون أن تسعف بايلاءِ النعمة على فعله كما قرّر ذلك اوغسطينوس في كتاب الروح والحرف ب ١٤

الفصل الثالث

في أنّ الشريعة العتيقة هل تشتمل ما عدا الرسوم الأدبية على رسوم طقسية يُنخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الشريعة العتيقة لا تشتمل ما عدا الرسوم الأدبية على رسوم طقسية فان كل شريعة تُسنُّ للناس من شأنها ان تسوس الأفعال الإنسانية. والأفعال الإنسانية يقال لها أدبية كما مرّ في مب ١ ف ٣. فيظهر من ثمة ان الشريعة المسنونة للناس لا ينبغي أن تشتمل الا على رسوم أدبية

٢ وأيضاً ان الرسوم التي يقال لها طقسية يظهر انها ترجع إلى العبادة الإلهية. والعبادة الإلهية هي فعل فضيلة الديانة التي «تدعو إلى عبادة الطبع الإلهي وتكريمه بالشعائر الظاهرة» كما قال توليوس في خطابه ك ٢ في الاستتباط. ولأن الرسوم الأدبية تتعلق بأفعال الفضائل كما مرّ في الفصل الأنف يظهر انه لا ينبغي جعل الرسوم الطقسية ممايزة للرسوم الأدبية

٣ وأيضاً يظهر ان الرسوم الطقسية هي التي تدل على شيء بطريق الرمز. وأولي ما تكون الدلالة عند الناس بالألفاظ كما قال اوغسطينوس في التعليم المسيحي ك ٢ ب ٣ و ٤. فلم يكن إذن حاجةً إلى أن يُجعل في الشريعة رسوم

طقسية تتعلق ببعض الأفعال الرمزية

لكن يعارض ذلك قوله في تث ٤: ١٣ «كتب الكلمات العشر على لوحين من حجر وامرني في ذلك الوقت بان اعلمكم طقوساً تعملون بها» ووصايا الناموس العشر أدبية. فهناك إذن ما عدا الرسوم الأدبية رسوم آخر طقسية

والجواب أن يُقال إنَّ المقصود بالذات من الشريعة الإلهية سوق الناس إلى الله ومن الشريعة الإنسانية سوق الناس بعضهم إلى بعضٍ كما مرَّ في الفصل الأنف ومن ثمَّ لم تُعَنَّ الشرائع الإنسانية بسنَّ شيءٍ يتعلق بالعبادة الإلهية إلا بالنسبة إلى مصلحة الناس العامة ولهذا اختلقت أيضاً كثيراً مما يتعلق بالأمر الإلهية على حسب ما كان يظهر لها ملائماً لتهديب أخلاق الناس كما هو واضحٌ في شعائر الوثنيين. وأما الشريعة الإلهية فبعكس ذلك قد عنيَّت يسوق الناس بعضهم إلى بعضٍ على حسب ما كان ملائماً لسوقهم إلى الله الذي هو المقصود منها بالذات. وليس يساق الإنسان إلى الله بأفعال العقل الباطنة التي هي الايمان والرجاء والمحبة فقط بل بأفعالٍ خارجة أيضاً يعلن بها الإنسان عبوديته لله وهي ترجع إلى عبادة الله. وهذه العبادة يقال لها (في اللاتينية) Cœremonia (أي شعائر أو طقوس) وهو لفظ مركب من Munia أي عطايا ومن Cœreris وهي الهة الحنطة وذلك أن التقادم لله كانت تقدم له أولاً من الحنطة أو ان هذا اللفظ جعل عند اللاتين دالاً على العبادة الإلهية اخذاً له من اسم قريةٍ قريبةٍ من رومية يقال لها Cœre لأنه لما استولى الجلافة على رومية حمل الرومانيون إلى هناك اقداسهم وحفظوها بغاية الاجلال ولهذا يقال بالخصوص لتلك الرسوم التي ترجع في الشريعة إلى عبادة الله طقسية

إذاً أجيب على الأول بأن الأفعال الإنسانية تتناول العبادة الإلهية أيضاً

ولهذا كانت الشريعة العتيقة المسنونة للناس تشتمل أيضاً على رسوم تتعلق بهذه الأفعال

وعلى الثاني بأن رسوم الشريعة الطبيعية عامة تحتاج إلى تخصيص كما مرّ في مب ٩٤ ف ٤ وهذا التخصيص يحصل بالشريعة الإنسانية والشريعة الإلهية. وكما أن التخصيصات التي تحصل بالشريعة الإنسانية لا تُجَعَل إلى الشريعة الطبيعية بل إلى الشريعة المدونة كذلك التخصيصات التي تحصل بالشريعة الإلهية تُجَعَل مُمَايِزَةً للرسوم الأدبية التي ترجع إلى الشريعة الطبيعية. إذا تقرر ذلك كانت عبادة الله التي هي فعل فضيلة من قبيل الرسوم الأدبية وأما تخصيص هذا الرسم أي أن يُعَبَدَ الله بقرابين مخصوصة وتقادَمَ معيَّنة فهو من قبيل الرسوم الطقسية. فتكون الرسوم الطقسية مُمَايِزَةً للرسوم الأدبية

وعلى الثالث بأن الالهيات لا يمكن اعلانها للناس الا تحت أشباه محسوسة كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ١. والاشباه متى لم يُقْتَصَر على التعبير عنها باللفظ فقط بل مُثِّلَتْ للحس أيضاً كانت أشد تأثيراً في النفس ولهذا لا نورد الإلهيات في الكتاب تحت الاشباه المعبر عنها باللفظ فقط كما في الكلام المجازي بل تحت أشباه الأمور التي تبدو للنظر أيضاً وهذا يرجع إلى الرسوم الطقسية

الفصل الرابع

هل يوجد أيضاً ما عدا الرسوم الأدبية والطقسية رسوم قضائية

يُنْتَخَطَى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن ليس في الشريعة العتيقة ما عدا الرسوم الأدبية والطقسية رسوم قضائية فقد قال اوغسطينوس في رده على فوسطوس ك ٦ ب ٢ وك ١٠ ب ٢ وك ١٩ ب ١٨ ان في الشريعة العتيقة «رسوماً للسيرة ورسوماً للتعبير» ورسوم السيرة هي الرسوم الأدبية ورسوم التعبير هي الرسوم

الطقسية. فإذاً ليس يجب أن يُجَعَلَ في الشريعة ما عدا هذين الجنسين من الرسوم رسوم أخرى قضائية

٢ وأيضاً كتب الشارح على قوله في مز ١١٨ : ١٠٢ عن احكامك لم اعدل ما نصه «أي عن تلك الأحكام التي جعلتها نظاماً للسيرة» ونظام السيرة يرجع إلى الرسوم الأدبية. فإذاً ليس ينبغي التفرقة بين الرسوم القضائية والرسوم الأدبية

٣ وأيضاً يظهر ان القضاء هو فعل العدالة كقوله في مز ٩٣ : ١٥ «إلى أن يعود العدل إلى القضاء» وفعل العدالة يرجع إلى الرسوم الأدبية كأفعال سائر الفضائل. فالرسوم الأدبية إذن تتضمن في نفسها الرسوم القضائية فلا ينبغي التفرقة

لكن يعارض ذلك قوله في تث ٦ : ١ «هذه هي الرسوم والطقوس والأحكام» والرسوم تطلق بالغلبة على الرسوم الأدبية. فهناك إذن ما عدا الرسوم الأدبية والطقسية رسوم قضائية أيضاً

والجواب أن يقال قد مرَّ في الفصلين الأنفين ان من شأن الشريعة الإلهية أن تسوق الناس بعضهم إلى بعض وان تسوقهم إلى الله. وكلا هذين يرجع بالاجمال إلى مبادئ الشريعة الطبيعية التي ترجع إليها الرسوم الأدبية لكن لا بد من تعيين كليهما بالشريعة الإلهية أو الإنسانية لأن المبادئ المعلومة بالفطرة عامة في النظريات وفي العمليات. فإذاً كما أن تعيين الرسم العام المتعلق بالعبادة الإلهية يحصل بالرسوم الطقسسية كذلك تعيين الرسم العام المتعلق بالعدالة الواجبة رعايتها بين الناس يحصل بالرسوم القضائية. وعلى هذا يجب أن يُجَعَلَ في الشريعة العتيقة ثلاثة أنواع من الرسوم أي رسوم أدبية حاصلة عن مبادئ الشريعة الطبيعية ورسوم طقسسية قائمة بتعيين طرق العبادة الإلهية ورسوم قضائية قائمة بتعيين

طرق العدالة الواجبة رعايتها بين الناس. ومن ثمة فالرسول بعد ان قال في رو ٧: ١٢ ان «الشرعية مقدسة» قال ان «الوصية عادلة ومقدسة وصالحة» فهي عادلة باعتبار الرسوم القضائية ومقدسة باعتبار الرسوم الطقسية إذ إنما يقال مقدس لما هو مخصص بالله وصالحة باعتبار الرسوم الأدبية

إذاً أُجيب على الأول بأن الرسوم الأدبية والرسوم القضائية ترجع إلى سياسة السيرة الإنسانية فكل منهما يدخل تحت أحد النوعين اللذين ذكرهما اوغسطينوس أي تحت رسوم السيرة

وعلى الثاني بأن المراد بالقضاء امضاء العدالة الذي يحصل بتوجيه العقل إلى بعض الجزئيات على وجهٍ معين فتكون الرسوم القضائية مشاركةً من وجهٍ للرسوم الأدبية أي من حيث تتبعث عن العقل ومن وجهٍ للرسوم الطقسية أي من حيث هي تعيينٌ لطرق الرسوم العامة ولذلك قد يراد بالاحكام الرسوم القضائية والأدبية كقوله في تث ٥: ١ «اسمع يا إسرائيل الطقوس والاحكام» وقد يراد بها الرسوم القضائية والطقسية كقوله في احبار ١٨: ٤ «تصنعون احكامي وتحفظون رسومي» حيث أراد بالرسوم الرسوم الأدبية وبالاحكام الرسوم القضائية والطقسية

وعلى الثالث بأن فعل العدالة يرجع بالجملة إلى الرسوم الأدبية اما تعيينه بالخصوص فالإلى الرسوم القضائية والطقسية

الفصل الخامس

في أنّ الشريعة العتيقة هل تشتمل ما عدا الرسوم الأدبية

والقضائية والطقسية على رسوم أخرى

يتخطى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن الشريعة العتيقة تشتمل ما عدا الرسوم الأدبية

والقضائية والطقسية على رسوم أخرى فان الرسوم القضائية ترجع إلى

فعل العدالة التي تكون بين إنسان وإنسان والرسوم الطقسية ترجع إلى فعل الديانة التي بها يُعبد الله. على انه يوجد من دون هاتين فضائل أخرى كثيرة كالعفة والشجاعة والسخاء وغيرها على ما مرّ في مب ٦٠ ف ٥. فإذا ما عدا الرسوم المتقدمة لا بد من وجود رسوم أخرى كثيرة في الشريعة العتيقة

٢ وأيضاً في تث ١١: ١ «أحبّ الرب الهك واحفظ رسومه وطقوسه واحكامه ووصاياه» وقد مر في الفصل الأنف انه يراد بالرسوم عند اطلاقها الرسوم الأدبية. فإذا ما عدا الرسوم الأدبية والقضائية والطقسية لا تزال الشريعة العتيقة مشتملة على رسوم أخرى يقال لها وصايا

٣ وأيضاً في تث ٦: ١٧ «احفظ رسوم الرب الهك والشهادات والطقوس التي رسمتها لك» فإذا ما عدا جميع الرسوم المتقدمة لا تزال الشريعة تشتمل على الشهادات

٤ وأيضاً في مز ١١٨: ٩٣ «لا أنسى إلى الأبد عدالاتك» أي شريعتك كما قال الشارح. فإذا ليست رسوم الشريعة العتيقة منحصرة في الرسوم الأدبية والطقسية والقضائية بل تتناول العدالات أيضاً

لكن يعارض ذلك قوله في تث ٦: ١ «هذه هي الرسوم والطقوس والاحكام التي أمركم بها الرب الهكم» وقد وردت هذه في بدء الشريعة. فرسوم الناموس إذن منحصرة كلها في هذه

والجواب أن يُقال إنَّ الشريعة يرد فيها أمورٌ هي رسومٌ وأمورٌ يُقصد بها انفاذ الرسوم. فالرسوم تتعلق بما يجب فعله وانفاذها يُحمل عليه الإنسان بأمرين سلطة الأمر ومنفعة الانفاذ القائمة بادراك خير نافع أو لذيذ أو محمود أو بالهرب مما يضاد ذلك من الشرور. إذا تقرر ذلك كان من الضرورة أن يرد في الشريعة العتيقة أمورٌ تدل على سلطة الله الأمر كقوله في تث ٦: ٤

«اسمع يا إسرائيل ان الرب الهك إلهٌ واحدٌ» وفي تك ١: ١ «في البدء خلق الله السماء والأرض» وهذه يقال لها شهادات وأمرٌ هي ثواب لمن يرعى الشريعة وعقابٌ لمن يتعدها كقوله في تث ٢٨ «إذا سمعت صوت الرب الهك يجعلك فوق جميع الأمم الخ» وهذه يقال لها عدالات باعتبار ان الله يعاقب بعضاً أو يثيب بعضاً على مقتضى العدالة. ثم ما يجب فعله لا يقع تحت الرسم الا باعتبار كونه واجباً بوجه من الوجوه والواجب على ضريين واجبٌ عقلاً وواجبٌ شرعاً على حد ما قسم الفيلسوف العدل إلى قسمين أدبي وشرعي كما في كتاب الأخلاق ٥ ب ٧. فالواجب الأدبي ضربان فان العقل يوجب فعل شيءٍ. اما لكونه ضرورياً يتعذر من دونه ترتيب الفضيلة أو لكونه مفيداً لرعاية ترتيب الفضيلة من وجهٍ أفضل وبناءً على ذلك فالشريعة قد تأمر ببعض الأمور الأدبية أو تنهى عنها على أنها واجبة بالحصر نحو لا تقتل لا تسرق وهذه يقال لها على وجه الخصوص رسومٌ. وقد تأمر بأشياء أو تنهى عنها لا على انها واجبة بالحصر بل على انها أفضل وهذه يجوز أن يقال لها وصايا لما فيها من الحمل والاقناع كقوله في خر ٢٢: ٢٦ «إذا استرهننت ثوب قريبك فقبل غروب الشمس رده إليه» وأشباه ذلك وعليه قول ايرونيمس في شرح انجيل مرقس «ان في الرسوم العدل وفي الوصايا المحبة» وأما الواجب الشرعي فمرجعهُ في الأمور البشرية إلى الرسوم القضائية وفي الأمور الإلهية إلى الرسوم الطقسية على ان ما كان من قبيل العقاب أو الثواب يجوز أن يقال له أيضاً شهادات من حيث يُعلن به العدل الإلهي على نحو ما. وجميع رسوم الشريعة يجوز أن يقال لها عدالات من حيث يراد بها انفاذ العدل الشرعي. ثم يجوز أن يُجعل بين الرسوم والوصايا تفرقةً أخرى بأن يكون المراد بالرسوم ما أمر به الله بنفسه دون واسطة وبالوصايا ما أوصى به بواسطة آخرين كما يظهر من دلالة اللفظ

الوضعية. ومن ذلك كله يظهر ان جميع رسوم الناموس لا تعدو ان تكون أدبية أو طقسية أو قضائية وما سوى ذلك فليس رسوماً بل يُقصد به رعاية الرسوم كما مرَّ

إذاً أُجيب على الأول بأن ليس من الفضائل ما يتضمن حقيقة الواجب سوى العدل وحده ولهذا فالرسوم الأدبية إنما يقع عليها ايجاب الشريعة من حيث ترجع إلى العدل الذي منه الديانة أيضاً كما قال توليوس في استنباط الخطابة ك ٢ ب ٥٣ وعلى هذا فالعدل الشرعي يمتنع أن يكون خارجاً عن الرسوم الطقسية والقضائية

أما سائر الاعتراضات فالجواب عليها يظهر مما تقدم

الفصل السادس

هل كان من الضرورة أن تبعث الشريعة العتيقة على رعاية الرسوم بالوعد والوعيد الزميين يتخطى إلى السادس بأن يقال: يظهر انه لم يكن من الضرورة أن تبعث الشريعة العتيقة على رعاية الرسوم بالوعد والوعيد الزميين فان غرض الشريعة الإلهية أن تُخضع الناس لله بالخوف والمحبة كقوله في تث ١٠: ١٢ «والان يا اسرائيل ما الذي يتطلبه منك الرب الهك إلا أن تتقي الرب الهك وتسلك في طرقه وتحبه» وشهوة الزمنيات تصرف عن الله فقد قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٣٦ ان الشهوة هي سم المحبة. فيظهر إذن ان الوعد والوعيد الزميين منافيان لغرض الشارع. وهذا يجعل الشريعة مرذولة كما يظهر من كلام الفيلسوف في السياسة ك ٢ ب ٦

٢ وأيضاً فالشريعة الإلهية هي أعلى من الشريعة الإنسانية. وقد نجد في العلوم انه كلما كان العلم أعلى كانت الوسائل التي يستخدمها أعلى. ولما كانت الشريعة الإنسانية تستخدم الوعد والوعيد الزميين لحمل الناس على رعايتها لم

ينبغي أن تستخدمها الشريعة الإلهية بل وجب أن تستخدم أعظم منهما

٣ وأيضاً ما يحدث للاختيار والأشرار على السواء يمتنع أن يكون ثواباً للبرّ أو عقاباً لللاثم. وقد جاء في جا ٩: ٢ «جميعها (يعني الزمنيات) تحدث على السواء للصديق والمنافق للصالح والشرير للطاهر والنجس لذابح الضحايا ولمحتقر الذبائح» فإذاً ليس يليق أن تُجعل الخيرات أو الشرور الزمنية عقاباً أو ثواباً لوصايا الشريعة الإلهية

لكن يعارض ذلك قوله في اش ١ «ان شئتم وسمعتومني فانكم تأكلون طيبات الأرض وان أبيتتم واسخطتموني فالسيف يأكلكم»

والجواب أن يقال كما أن الناس إنما يتأدون في العلوم النظرية إلى النتائج بأوساط قياسية كذلك إنما يتأدون في جميع الشرائع إلى رعاية الرسوم بالعقاب والثواب. ونحن نجد في العلوم النظرية ان الطالب تُلقَى إليه الأوساط على حسب حالته ولهذا ينبغي أن يُتدرّج في العلوم تدرجاً مترتباً فيبدأ بما هو أبين للطالب فكذا أيضاً ينبغي لمن يشاء ان يحمل الإنسان على رعاية الرسوم ان يبدأ في ذلك مما يؤثر فيه على حد ما يُغزى الأحداث بفعل شيءٍ بهدايا صبيانية يسيرة. وقد أسلفنا في مب ٩٣ ف ٥ ومب ٩٨ ف ١ و ٢ و ٣ ان الشريعة العتيقة كانت تؤهب للمسيح تأهيب الناقص للكامل ولهذا أنزلت على الشعب الذي كان لا يزال ناقصاً بالنسبة إلى الكمال الذي كان مستقبل الحصول بالمسيح ومن ثمه شُبّه ذلك الشعب بالحدث الذي لا يزال تحت يد المؤدب كما في غلا ٣: ٢٤. وكمال الإنسان قائمٌ بأن يستهين بالزمنيات ويتعلق بالروحيات كما يظهر من قول الرسول في فيل ٣ «انسى ما وراثي وامتد إلى ما امامي. فلنكن إذن جميعاً نحن الكاملين على هذا الرأي» على أن من شأن الناقصين أن يتوقوا إلى الخيرات الزمنية لكن بالنسبة إلى الله وأما الضالون فمن شأنهم ان

يجعلوا غايتهم في الخيرات الزمنية. فقد كان إذن لائقاً بالشرعية العتيقة ان تسوق الناس إلى الله بواسطة الزمنيات التي تؤثر في الناس الغير الكاملين

إذاً أُجيب على الأول بأن الشهوة التي بها يجعل الإنسان غايته في الخيرات الزمنية هي سم المحبة واما اصابة الخيرات الزمنية التي يتوق إليها الإنسان بالنسبة إلى الله فهي طريق يؤدي بغير الكاملين إلى حب الله كقوله في مز ٤٨ : ١٩ «يعترف لك حين تُحسِن إليه».

وعلى الثاني بأن الشرعية الإنسانية تحمل الناس على رعايتها بالثواب أو العقاب الزمني الذي يجزي به الناس وأما الشرعية الإلهية فتحملهم على رعايتها بالثواب أو العقاب الذي يجزي به الله فهي تستخدم في ذلك وسائل أعلى

وعلى الثالث بأن من تصفح تاريخ العهد العتيق وجد ان حالة الشعب العامة كانت دائماً في عهد الناموس حالة رخاءٍ واقبال حين كانوا يرعون الناموس ولما كانوا يتعدون رسومهُ كانوا يقعون في بلايا كثيرة على أن بعض الافراد مع حفظهم الناموس كانوا يقعون في بعض البلايا اما لأنهم كانوا قد صاروا روحانيين فيزدادون بذلك تنزهاً عن الزمنيات وامتحاناً في فضيلتهم او لأنهم كانوا يرعون الناموس في الخارج ولكن قلبهم كان متعلقاً بالزمنيات وبعيداً عن الله كقوله في اش ٢٩ : ١٣ «هذا الشعب يكرمني بشفتيه وقلبه بعيدٌ مني»



المبحث المتمم مئة

في رسوم الناموس العتيق الأدبية - وفيه اثنا عشر فصلاً

ثم ينبغي النظر في كل من أجناس رسوم الناموس العتيق. وأولاً في الرسوم الأدبية. وثانياً في الرسوم الطقسية. وثالثاً في الرسوم القضائية. أما الأول فالبحث فيه يدور على اثنتي عشرة مسألة . ١ في أن رسوم الناموس العتيق الأدبية هل ترجع كلها إلى الشرعية الطبيعية . ٢ هل تتعلق بأفعال جميع الفضائل . ٣ هل ترجع كلها إلى الوصايا العشر . ٤ في تفصيل الوصايا العشر . ٥ في عددها . ٦ في ترتيبها . ٧ في كيفية ايرادها . ٨

هل يجوز الاعفاء منها . ٩ في أن كيفية رعاية الفضيلة هل تقع تحت رسم الشريعة . ١٠ في أن كيفية المحبة هل تقع تحت رسم الشريعة . ١١ في اثبات ما سوى ذلك من الرسوم الأدبية . ١٢ في أن رسوم الناموس العتيق الأدبية هل تفعل التبرير

الفصل الأول

في أنّ الرسوم الأدبية هل ترجع كلها إلى الشريعة الطبيعية

يتخطى إلى الأول بأن يقال: يظهر ان الرسوم الأدبية لا ترجع كلها إلى الشريعة الطبيعية ففي سي ١٧: ٩ «زادهم العلم وأورثهم شريعة الحياة» والعلم قسيم لشريعة الطبيعة لأن الشريعة الطبيعية لا يتوصل إليها بالعلم بل بالغيرة الطبيعية. فإذاً ليست جميع الرسوم الأدبية من قبيل الشريعة الطبيعية

٢ وأيضاً ان الشريعة الإلهية أكمل من الشريعة الإنسانية. والشريعة الإنسانية تزيد على ما هو من قبيل الشريعة الطبيعية أموراً تتعلق بالأخلاق الجميلة. وهذا ظاهرٌ من أن الشريعة الطبيعية واحدةٌ لجميع الناس. ومثل هذه الأصول الأدبية تختلف باختلافهم. فلأن تكون الشريعة الإلهية قد زادت على الشريعة الطبيعية أموراً ترجع إلى الأخلاق الجميلة أولى

٣ وأيضاً كما أن العقل الطبيعي يرشد إلى بعض الأخلاق الجميلة كذلك الايمان أيضاً وعليه قوله في غلا ٥: ٦ «ان الايمان يعمل بالمحبة» والايمان ليس مندرجاً تحت الشريعة الطبيعية لأن الأمور الايمانية هي فوق العقل الطبيعي. فرسوم الناموس الإلهي الأدبية لا ترجع إذن كلها إلى الشريعة الطبيعية

لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو ٢: ١٤ «الأمم الذين ليس عندهم الناموس يعملون بالطبيعة بما هو في الناموس» وهذا ينبغي أن يُحمل على ما هو من قبيل الأخلاق الجميلة. فإذاً رسوم الناموس الأدبية ترجع كلها إلى الشريعة الطبيعية

والجواب أن يُقال إنَّ الرسوم الأدبية الممايزة للرسوم الطقسية والقضائية تتعلق

بما يرجع بنفسه إلى الأخلاق الجميلة. ولأن الأخلاق البشرية تعتبر بالنسبة إلى العقل الذي هو المبدأ الخاص للأفعال البشرية فما كان منها موافقاً للعقل يقال له جميلاً وما كان منافراً له يقال له قبيحاً. وكما أن جميع أحكام العقل النظري تصدر عن العلم الفطري بالمبادئ الأولى كذلك جميع أحكام العقل العملي تصدر عن مبادئ معلومة بالفطرة كما مرّ في مب ٩٤ ف ٢ و ٤ وهذه يجوز أن يختلف صدور الحكم عنها باختلاف المحكوم عليه فان من الأفعال البشرية ما هو من الوضوح بحيث يمكن بنظرٍ يسيرٍ أن يُحكّم بداهةً بحسنه أو قبحه من تلك المبادئ العامة والأولى. ومنها ما يقتضي الحكم فيه طول نظرٍ في الأحوال المختلفة التي ليس التدقيق فيها من شأن كل إنسان بل من شأن الحكماء كما أن النظر في ما للعلوم من النتائج الجزئية ليس من شأن الجميع بل من شأن الفلاسفة فقط. ومنها ما يحتاج الإنسان في الحكم فيه إلى تعليم إلهي كما في العقائد الإيمانية.

إذا تقرر ذلك وضح ان الرسوم الأدبية لما كانت تتعلق بما يرجع إلى الأخلاق الجميلة وكانت الأخلاق الجميلة هي الأخلاق الموافقة للعقل وكانت جميع أحكام العقل البشري تصدر بنحوٍ ما عن العقل الطبيعي كان من الضرورة ان ترجع كلها إلى الشريعة الطبيعية ولكن على أنحاءٍ مختلفة فمنها ما يحكم العقل الطبيعي في كل إنسان بداهةً بنفسه بوجوب فعله أو تركه كقوله في خر ٢٠: ١٢ . ١٣ . ١٥ «اكرم اباك وامك.. لا تقتل.. لا تسرق» وهذا يرجع بالاطلاق إلى الشريعة الطبيعية. ومنها ما يقتضي الحكم بوجوب رعايته نظراً عقلياً أدق من جهة الحكماء. وهذا يرجع إلى الشريعة الطبيعية ولكن بحيث يحتاج إلى تعليم ينتف به الحكماء من هم أدنى منهم كقوله في احبار ١٩: ٣٢ «قم قدام الاشيب وكرم شخص الشيخ» وأشبه ذلك. ومنها ما يحتاج العقل الإنساني في الحكم فيه إلى تعليم الهي ينتف به في الالهيات كقوله في خر ٢٠: ٤ . ٧ «لا تصنع

لك منحوتاً ولا صورة شيءٍ . لا تحلف باسم الرب إلهك باطلاً»

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

الفصل الثاني

في أن رسوم الناموس الأدبية هل تتعلق بجميع أفعال الفضائل

يتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن رسوم الناموس الأدبية ليست تتعلق بجميع أفعال الفضائل. فان حفظ رسوم الناموس العتيق يقال له عدالة كقوله في مز ١١٨ : ١٨ «ساحفظ عدالتك» والعدالة هي اقامة العدل. فالرسوم الأدبية إذن لا تتعلق إلا بأفعال العدل

٢ وأيضاً ما يتعلق به الرسم يتضمن حقيقة الواجب. وحقيقة الواجب لا ترجع من الفضائل إلا إلى العدل الذي إنما فعله الخاص اعطاء كلِّ حقه. فرسوم الناموس الأدبية إذن لا تتعلق من أفعال الفضائل إلا بأفعال العدل

٣ وأيضاً كل شريعة إنما تُسنُّ لأجل المصلحة العامة كما قال ايسيدوروس في الاشتقاق ك ٢ ب ١٠ وليس من الفضائل ما ينظر إلى المصلحة العامة سوى العدل كما قال الفيلسوف في كتاب الأخلاق ٥ ب ١. فالرسوم الأدبية إذن لا تتعلق إلا بأفعال العدل فقط

لكن يعارض ذلك قول امبروسيوس في الفردوس ب ٨ «الخطيئة هي تعدي الناموس الإلهي والتمرد على الوصايا السماوية» والخطايا مضادةٌ لجميع أفعال الفضائل. فالناموس الإلهي إذن من شأنه أن يرتب أفعال جميع الفضائل

والجواب أن يقال لما كانت رسوم الناموس موضوعة لأجل المصلحة العامة كما مرَّ في مب ٩٠ ف ٢ وجب أن تكون رسوم الناموس مختلفة باختلاف هيئة الاجتماع ولهذا قال الفيلسوف في كتاب السياسة ٤ ب ١ ان المدينة التي يسوسها ملكٌ ينبغي أن يُسنَّ فيها شرائع مغايرة لشرائع المدينة التي يسوسها الشعب

أو بعض المقتدرين من أهلها. وهيئة الاجتماع الموضوعة له الشريعة الإنسانية مغايرة لهيئة الاجتماع الموضوعة له الشريعة الإلهية فإن الشريعة الإنسانية موضوعة للاجتماع المدني الذي هو مؤالفة الناس بعضهم لبعض. والناس إنما يتألفون بينهم بأفعال ظاهرة يتواصلون بها وهذا التواصل يرجع إلى حقيقة العدل الذي هو قوام سياسة الاجتماع البشري ولهذا فالشريعة الإنسانية لا تفرض من الرسوم إلا ما يتعلق بأفعال العدل وإذا أمرت بأفعال الفضائل الأخر فما ذاك إلا من حيث تدخل تحت حقيقة العدل كما يظهر من كلام الفيلسوف في كتاب الأخلاق ٥ ب ١. وأما الاجتماع الذي تنحو إليه الشريعة الإلهية فهو الذي يحصل به الائتلاف بين الله والناس أما في الحياة الحاضرة أو في المستقبل. ولهذا كانت الشريعة الإلهية تفرض رسوماً تتعلق بجميع ما يفضي بالناس إلى الائتلاف مع الله. والإنسان يتصل بالله بالعقل القائمة فيه صورة الله فالشريعة الإلهية إذن تفرض رسوماً تتعلق بجميع ما يحسن به ترتيب عقل الإنسان وهذا يحصل بأفعال جميع الفضائل فإن الفضائل العقلية ترتب أفعال العقل في أنفسها والفضائل الأدبية ترتبها بالنسبة إلى الآلام الباطنة والأفعال الظاهرة وبذلك يتضح أن الشريعة الإلهية تصيب بفرضها رسوماً تتعلق بأفعال جميع الفضائل غير أن بعض هذه الأفعال وهو ما لا يستطيع بدونه رعاية نظام الفضيلة الذي هو نظام العقل يقع تحت تكليف الشريعة وبعضها هو ما يرجع إلى حسن كمال الفضيلة يقع تحت ندب الشريعة

إذاً أوجب على الأول بأن اتمام وصايا الناموس يتضمن حقيقة العدالة ولو كانت متعلقة بأفعال الفضائل الأخر من حيث أن من العدل أن يذعن الإنسان لله أو أن يذعن للعقل كل ما هو من شأن الإنسان

وعلى الثاني بأن العدل الحقيقي ينظر إلى ما يجب على إنسان لآخر وأما سائر

الفضائل فيُنظَر فيها إلى ما يجب على القوى السافلة للعقل وباعتبار هذا الواجب جعل الفيلسوف بعض العدل مجازياً كما في كتاب الأخلاق ٥ ب ١١ وعلى الثالث يتضح الجواب مما تقدم من اختلاف هيئة الاجتماع

الفصل الثالث

في أن رسوم الناموس العتيق الأدبية هل ترجع كلها إلى الوصايا العشر يتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن رسوم الناموس العتيق الأدبية لا ترجع كلها إلى الوصايا العشر فان أول وصايا الناموس وأهمها: أحبَّ الرب الهك واحب قريبك: كما في متى ٢٢: ٣٧ و ٣٩ وهذان ليسا مندرجين في الوصايا العشر

٢ وأيضاً ان الرسوم الأدبية لا ترجع إلى الرسوم الطقسية بل بالعكس. ومن جملة الوصايا العشر وصية طقسية وهي: اذكر ان تقديس يوم السبت: فالرسوم الأدبية إذن لا ترجع إلى جميع الوصايا العشر

٣ وأيضاً ان الرسوم الأدبية تتعلق بجميع أفعال الفضائل. والوصايا العشر لا يُجَعَل فيها إلا الرسوم المتعلقة بأفعال العدل كما يظهر لمن يتتبعها. فهي إذن لا تشتمل على جميع الرسوم الأدبية لكن يعارض ذلك ما كتبه الشارح على قوله في متى ٥: ١١ طوبى لكم إذا عيروكم الآية ونصه «ان موسى وضع أولاً الوصايا العشر ثم فصلها إلى فروع» فإذاً جميع رسوم الناموس فروع للوصايا العشر

والجواب أن يُقال إنَّ الفرق بين الوصايا العشر وسائر رسوم الناموس هو ان الوصايا العشر يقال ان الله سنّها للشعب بنفسه وسائر الرسوم سنّها لهم بواسطة موسى فإذاً إنما يرجع إلى الوصايا العشر تلك الرسوم التي يتلقى الإنسان بنفسه معرفتها من الله وهي أولاً تلك الرسوم التي يمكن أن تُدرَك حالاً بنظرٍ يسيرٍ من المبادئ

الأولى العامة وثانياً تلك الرسوم التي تُعَلَّم حالاً من الايمان المُلهَم من الله. فإذا جنسان من الرسوم يُجعلان في عداد الوصايا العشر أولهما تلك الرسوم التي هي أولى وعامة وهذه لا تحتاج إلى أن تدوّن في سوى العقل الطبيعي من حيث هي بينةً بأنفسها كأن لا ينبغي للإنسان أن يؤذي أحداً ونحو ذلك والثاني تلك الرسوم التي وُجدت باجتهاد الحكماء موافقةً للعقل فان هذه يتلقاها الشعب من الله بواسطة تعليم الحكماء. على أن كلا هذين الجنسين مندرج ضمناً في الوصايا العشر لكن لا على نحوٍ واحدٍ فان الرسوم الأولى العامة مندرجة فيها اندراج المبادئ في النتائج القريبة والرسوم التي تُعرَف بواسطة الحكماء مندرجة فيها بعكس ذلك اندراج النتائج في المبادئ

إذا أُجيب على الأول بأن ذينك الرسمين هما أول رسوم الناموس الطبيعي واعمها وهما بيّتان بأنفسهما للعقل الإنساني أما بالفطرة أو بالايمان ولهذا فجميع الوصايا العشر ترجع إليهما رجوع النتائج إلى المبادئ العامة

وعلى الثاني بأن وصية حفظ السبت أدبية من وجهٍ أي من حيث يُؤمَر بهما أن يتفرغ الإنسان حيناً ما للأمر الإلهية كقوله في مز ٤٥: ١١ «تفرغوا وانظروا اني أنا الرب» وبهذا الاعتبار جُعِلت في عداد الوصايا العشر لا باعتبار تخصيص الزمان فانها بهذا الاعتبار وصية طقسية

وعلى الثالث بأن حقيقة الواجب هي من سائر الفضائل أخفى منها في فضيلة العدل فلم تكن الرسوم المتعلقة بأفعال سائر الفضائل بينةً للشعب كالرسوم المتعلقة بأفعال العدل ولهذا كانت أفعال العدل تقع بوجهٍ مخصوص تحت الوصايا العشر التي هي الأركان الأولى للناموس

الفصل الرابع

في أنّ التفصيل الذي يجعل للوصايا العشر هل هو صحيحٌ

يتخطى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن التفصيل الذي يُجعل للوصايا العشر غير صحيح فان عبادة الله فضيلة مغايرة للايمان. والوصايا تُجعل متعلقة بأفعال الفضائل. وقوله في بدء الوصايا العشر: لا يكن لك آلهة أخرى تجاهي: يرجع إلى الايمان وقوله بعد ذلك لا تصنع لك منحوتاً الخ يرجع إلى عبادة الله. فهما إذن وصيتان لا وصية واحدة كما قال اوغسطينوس في تفسير خر مب

٧١

٢ وأيضاً ان الوصايا الايجابية مغايرة في الناموس للوصايا السلبية كقوله أكرم اباك وامك وقوله لا تقتل. وقوله انا هو الرب الهك ايجابي وقوله بعد ذلك لا يكن لك آلهة أخرى تجاهي سلبي. فهما إذن وصيتان وليسا مندرجين تحت وصية واحدة كما ذكر اوغسطينوس في الموضع المتقدم

٣ وأيضاً قال الرسول في رو ٧: ٧ «لم أكن أعرف الشهوة لو لم يقل الناموس لا تشته» فيظهر إذن أن قوله: لا تشته: وصية واحدة فلا ينبغي أن يقسم إلى وصيتين

لكن يعارض ذلك كلام اوغسطينوس في تفسير خر ب ٢٠ حيث جعل ثلاث وصايا متعلقة بالله وسبعاً متعلقة بالقرب

والجواب أن يُقال قد اختلف في تفصيل الوصايا العشر فذهب ايزيكوس في تفسيره قوله في اح ٢٦: ٢٦ «تخبز عشر نساء الخبز في تنور واحد» إلى أن وصية حفظ السبت ليست من الوصايا العشر لعدم وجوب رعايتها بحسب مبناها دائماً ولكنها جعل أربعاً منها متعلقة بالله الأولى «أنا هو الرب الهك» والثانية «لا يكن آلهة أخرى تجاهي» (وقد وافقه في هاتين ابرونيموس في تفسيره قول هوشع ١٠: ١٠ «لأجل اثمك») والثالثة «لا تصنع لك منحوتاً»

والرابعة «لا تتطق باسم الهك باطلاً» وجعل ستاً منها متعلقة بالقرب الأولى «اكرم اباك وامك»
والثانية «لا تقتل» والثالثة «لا تزن» والرابعة «لا تسرق» والخامس «لا تشهد شهادة زور» والسادسة
«لا تشته»

لكن يظهر أن هذا غير صحيح أولاً لأنه لو كانت وصية حفظ السبت ليست من الوصايا
العشر البتة لم يكن وجهٌ لذكرها بينها. وثانياً لأنه إذا اعتُبر قوله في متى ٦: ٢٤ «لا يستطيع أحدٌ
أن يعبد ربين» ظهر أن قوله «أنا هو الرب الهك» وقوله «لا يكن لك آلهةٌ أخرى» في حكم واحدٍ
ويرجعان إلى وصيةٍ واحدة. ولهذا لما أراد اوريجانوس تفصيل الوصايا الأربع المتعلقة بالله جعل
هذين في حكم وصيةٍ واحدة وجعل الوصية الثانية «لا تصنع منحوتاً» والثالثة «لا تتطق باسم الهك
باطلاً» والرابعة «اذكر أن تقديس يوم السبت» أما الوصايا الست الأخر فقد وافق فيها ايزيكيوس.

غير انه لما كان صنع المنحوت أو المثل لم يُنه عنه إلا من حيث لا يجب أن يُعبد كاله
(والا فان الله أمر أن يُصنع في المسكن صورة سروفين كما في خر ٢٥) كان الأصح ما ذهب إليه
اوغسطينوس فانه جعل قوله «لا يكن لك آلهةٌ أخرى» وقوله «لا تصنع منحوتاً» وصيةً واحدة.
وأيضاً فان اشتهاى امرأة الغير لمواقعها يرجع إلى شهوة الجسد واشتهاى أشياء الغير لاقتنائها يرجع
إلى شهوة العين ولهذا جعل اوغسطينوس النهي عن اشتهاى أشياء الغير والنهي عن اشتهاى امرأة
الغير وصيتين متغايرتين وهكذا جعل ثلاث وصايا بالنسبة إلى الله وسبعاً بالنسبة إلى القريب وهذا
هو الأمثل

إذاً أجيب على الأول بأن عبادة الله ليست الا نوعاً من إظهار الايمان فلا ينبغي أن يُجعل
لعبادة الله وصايا مغايرة للوصايا المتعلقة بالايمان بل عبادة الله أولى من الايمان بأن يُجعل لها
وصايا لأن الوصايا العشر تقتضي تقدم وصية

الايان كوصية المحبة فكما ان وصايا الناموس الطبيعي الأولى والعامّة بينة بأنفسها لذي العقل الطبيعي ولا تحتاج إلى اذاعة كذلك وصية الايمان بالله هي من الوصايا الأولى وبينّة بنفسها للمؤمن «لأن الذي يدنو إلى الله يجب عليه أن يؤمن بانه كائن» كما في عبر ١١: ٦ فهي إذن لا تحتاج إلى إذاعة سوى الهام الايمان

وعلى الثاني بأن الوصايا الايجابية والوصايا السلبية إنما تتغير متى لم تكن متداخلة كاكرام الابوين وعدم قتل انسانٍ لعدم تداخلها وأما متى كانت الوصية الايجابية والسلبية متداخلتين فلا يُجعل لهما وصيتان متغايرتان كما لا يُجعل للنهي عن السرقة وللأمر بالمحافظة على مُقتى الغير أو باعادته وصيتان متغايرتان وعلى هذا النحو لا يُجعل للايمان بالله ولعدم الايمان بآلهة أخرى وصيتان متغايرتان

وعلى الثالث بأن جميع الشهوات تشترك في حقيقة واحدة عامة وبهذا الاعتبار تكلم الرسول بالافراد على وصية الاشتهاء. غير انه لما كان للشهوة أنواع متغايرة جعل اوغسطينوس لعدم الاشتهاء وصيتين متغايرتين فان الشهوات تتغير نوعاً بتغاير الأفعال أو المشتبهات كما قال الفيلسوف في كتاب الأخلاق ١٠ ب ٥

الفصل الخامس

في أن ما ورد من تعداد الوصايا العشر هل هو صحيح

يُنخَطَى إلى الخامس بأن يقال: يظهر ان ما ورد من تعداد الوصايا العشر غير صحيح فان الخطيئة هي تعدي الشريعة الإلهية والتمرد على الأوامر السماوية كما قال امبروسيوس في كتاب الفردوس ب ٨ والخطايا تختلف من حيث ان الإنسان يسيء أما إلى الله وأما إلى القريب أو إلى نفسه. والوصايا العشر ليس يُجعل فيها للإنسان وصايا بالنسبة إلى نفسه بل بالنسبة إلى الله وإلى القريب فقط. فيظهر إذن ان تعدادها قاصر

٢ وأيضاً كما أن حفظ السبت كان يرجع إلى عبادة الله كذلك أيضاً حفظ سائر الشعائر وتقدمة القرابين. والوصايا العشر لم يُجعل في عدادها إلا وصية واحدة تتعلق بحفظ السبت. فمن الواجب إذن أن يُجعل في عدادها وصايا أخرى تتعلق بسائر الشعائر وبسنّة القرابين

٣ وأيضاً كما يُخطأ إلى الله بالحنث كذلك يُخطأ إليه بالتجديف وبالافتراء على التعليم الإلهي. ولم يُجعل في الوصايا العشر الا وصية واحدة تنهى عن الحنث حيث قيل لا تتطرق باسم الهك باطلاً. فمن الواجب إذن أن يُجعل بينها وصية يُنهي بها عن اثم التجديف والتعليم الفاسد

٤ وأيضاً كما أن الإنسان يحب طبعاً أبويه كذلك يحب طبعاً أبناءه أيضاً وفضلاً عن ذلك فان وصية المحبة تتناول جميع الأقارب. والمقصود من الوصايا العشر هو المحبة كقوله في ١ تيمو ٥: ١ «غاية الوصية المحبة» فإذا كما وُضعت وصية متعلقة بالأبائِ كان من الواجب أيضاً وضع وصايا أخرى متعلقة بالأبناء وسائر الأقارب

٥ وأيضاً ان كل جنس من أجناس الخطيئة يمكن أن يُخطأ فيه بالقلب وبالفعل. وفي بعض أجناس الخطايا وهو السرقة والزنى يُجعل وصايا خاصة للنهي عن خطيئة الفعل حيث يقال: لا تزني: لا تسرق: ووصايا أخرى خاصة للنهي عن خطيئة القلب حيث يقال: لا تشته شيئاً مما لقريبك: ولا تشته امرأة قريبك: فكان إذن من الواجب أن يُفعل كذلك في خطيئة القتل وشهادة الزور

٦ وأيضاً كما قد تحدث الخطيئة عن فسادٍ في الشهوانية كذلك قد تحدث عن فسادٍ في الغضببية. وبعض الوصايا يُنهي به عن الشهوة الفاسدة حيث يقال: لا تشته: فكان من الواجب إذن أن يُجعل في عداد الوصايا العشر وصايا يُنهي

بها عن فساد الغضببية. فيظهر إذن ان ما ورد من تعداد الوصايا العشر غير صحيح لكن يعارض ذلك قوله في تث ٤: ١٣ «انباكم بعهد الذي أمركم ان تعملوا به والعشر الكلمات التي كتبها على لوحين من حجر»

والجواب أن يقال كما أن رسوم الشريعة الإنسانية تنظر في نسبة الإنسان إلى الاجتماع الإنساني كذلك رسوم الشريعة الإلهية تنظر في نسبة الإنسان إلى اجتماع إنساني خاضع لرئاسة الله على ما مر في ف ٢. وكل فرد لا بد لصلاح حاله في الاجتماع المنتظم هو فيه من أمرين أحدهما حسن علاقته مع رئيس ذلك الاجتماع والآخر حسن علاقته مع سائر رفقائه ومشاركيه فيه فكان إذن من الضرورة أن يُسنَّ أولاً في الشريعة الإلهية رسوم تنظر في نسبة الإنسان إلى الله ثم يُسنَّ فيها رسوم أخرى تنظر في نسبة الإنسان إلى سائر الناس المشاركيه في المعيشة تحت رئاسة الله.

أما رئيس الاجتماع فيجب له على الإنسان ثلاثة الأمانة والاكرام والطاعة فالامانة قائمة بعدم ايلاء كرامة الرئاسة لغير السيد وهذا ما أريد من الوصية الأولى بقوله: لا يكن لك آلهة أخرى: والاكرام يقتضي عدم اهانة السيد بشيء وهذا ما أريد من الوصية الثانية بقوله: لا تتطق باسم الرب الهك باطلاً: والطاعة تجب للسيد في مقابلة النعم التي يؤتيها عبده وإلى هذا ترجع الوصية الثالثة المتعلقة بتقديس السبب ذكراً لخلق الكائنات.

وأما حسن علاقة الإنسان مع سائر الناس فيكون على وجه الخصوص وعلى وجه العموم أما على وجه الخصوص فبالنسبة إلى من يجب لهم عليه شيء حتى يفهم اياه وهذا هو المراد بوصية اكرام الأبوين. وأما على وجه العموم فبالنسبة إلى جميع الناس حتى لا ينال أحداً مضره لا بالفعل ولا باللسان ولا بالقلب. أما الضرر الذي ينال الإنسان بالفعل فقد يكون في شخصه باعتبار كيانه وهذا

يُنْهَى عَنْهُ بِقَوْلِهِ: لَا تَقْتُلْ: وَقَدْ يَكُونُ فِي الشَّخْصِ الْمُقْتَرَنُ بِهِ بِاعْتِبَارِ التَّنَاسُلِ وَهَذَا يُنْهَى عَنْهُ بِقَوْلِهِ: لَا تَزْنِ: وَقَدْ يَكُونُ فِي الْمَالِ الَّذِي يَتَعَلَّقُ بِكِلَيْهِمَا وَبِاعْتِبَارِ هَذَا يُقَالُ: لَا تَسْرِقْ: أَمَا ضَرَرُ اللِّسَانِ فَيُنْهَى عَنْهُ بِقَوْلِهِ: لَا تَشْهَدْ عَلَى قَرِيبِكَ شَهَادَةً زُورَ: وَأَمَا ضَرَرُ الْقَلْبِ فَيُنْهَى عَنْهُ بِقَوْلِهِ: لَا تَشْتَهَ: وَيَجُوزُ أَنْ تَفْصَلَ عَلَى هَذَا الْوَجْهِ أَيْضاً الْوَصَايَا الثَّلَاثَ الْمُتَعَلِّقَةَ بِاللَّهِ فَإِنَّ الْأُولَى تَرْجِعُ إِلَى الْفِعْلِ وَمِنْ ثَمَّ قِيلَ هُنَاكَ: لَا تَصْنَعْ مَنْحَوْتاً: وَالثَّانِيَةَ تَرْجِعُ إِلَى اللِّسَانِ وَمِنْ ثَمَّ قِيلَ: لَا تَنْطِقْ بِاسْمِ اللَّهِ بِاطِّلًا: وَالثَّلَاثَةَ تَرْجِعُ إِلَى الْقَلْبِ لِأَنَّ تَقْدِيسَ السَّبْتِ مِنْ حَيْثُ هُوَ وَصِيَّةٌ أَدْبِيَّةٌ يُؤَمَّرُ فِيهِ بِطَمَأْنِينَةٍ الْقَلْبِ فِي اللَّهِ. أَوْ يُقَالُ مَا قَالَ أَوْغُسْطِينُوسُ مِنْ أَنَّ نَكْرَمَ بِالْوَصِيَّةِ الْأُولَى وَحِدَةَ الْمَبْدِ الْأَوَّلِ وَبِالثَّانِيَةِ الْحَقَّ الْإِلَهِيَّ وَبِالثَّلَاثَةِ جُودَةَ اللَّهِ الَّتِي بِهَا تَتَّقَدَّسُ وَإِلَيْهَا نَطْمُنُّ عَلَى أَنَّهَا غَايَتُنَا.

أما الاعتراض الأول فيمكن الجواب عليه بنحوين . الأول ان الوصايا العشر ترجع إلى وصايا المحبة وقد كان من الضرورة أن يُجْعَلَ لِلْإِنْسَانِ وَصَايَا تَتَعَلَّقُ بِمَحَبَّةِ اللَّهِ وَمَحَبَّةِ الْقَرِيبِ لِأَنَّ الشَّرِيعَةَ الطَّبِيعِيَّةَ تَوَلَّاهَا الْإِبْهَامُ مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ بِسَبَبِ الْخَطِيئَةِ بِخِلَافِ مَحَبَّةِ النَّفْسِ فَإِنَّ الشَّرِيعَةَ الطَّبِيعِيَّةَ لَمْ تَزَلْ حَيَّةً بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهَا أَوْ لِأَنَّ مَحَبَّةَ النَّفْسِ تَدْخُلُ فِي مَحَبَّةِ اللَّهِ وَالْقَرِيبِ فَإِنَّ مَحَبَّةَ الْإِنْسَانِ الْحَقِيقِيَّةَ لِنَفْسِهِ قَائِمَةٌ بِمِيلِهِ إِلَى اللَّهِ وَلِهَذَا لَمْ يُذْكَرْ فِي الْوَصَايَا الْعَشْرِ إِلَّا الْوَصَايَا الْمُتَعَلِّقَةَ بِالْقَرِيبِ وَبِاللَّهِ . وَالثَّانِي أَنَّ الْوَصَايَا الْعَشْرَ هِيَ الَّتِي تَلَقَّاهَا الشَّعْبُ مِنَ اللَّهِ مَبَاشَرَةً كَقَوْلِهِ فِي تَت ١٠: ٤ «كَتَبَ عَلَى اللَّوْحِينَ كَالْكِتَابَةِ الْأُولَى الْعَشْرَ الْكَلِمَاتِ الَّتِي كَلَّمَكَ الرَّبُّ بِهَا» فَوَجِبَ إِذْنُ أَنْ تَكُونَ الْوَصَايَا الْعَشْرَ بِحَيْثُ يُمْكِنُ أَنْ تَقَعَ حَالاً فِي تَصَوُّرِ الشَّعْبِ . وَالْوَصِيَّةُ تَتَّضَمَّنُ حَقِيقَةَ الْوَاجِبِ . وَكَوْنَ الْإِنْسَانِ يَجِبُ عَلَيْهِ بِالضَّرُورَةِ شَيْءٌ لِلَّهِ أَوْ لِلْقَرِيبِ يَسْهُلُ وَقَوْعُهُ فِي تَصَوُّرِ الْإِنْسَانِ وَلَا سِيَّمَا إِذَا كَانَ مُؤْمِناً أَمَا كَوْنُهُ يَجِبُ عَلَيْهِ بِالضَّرُورَةِ شَيْءٌ مِمَّا يَتَعَلَّقُ بِنَفْسِهِ لَا بغيره فهذا ليس

يظهر بسهولة إذ يظهر لأول وهلة ان كل إنسان حرّ في ما يتعلق بنفسه ولهذا كانت الوصايا التي يُنهي بها عن اخلال الإنسان بحق نفسه تبلغ إلى الشعب بواسطة تعليم الحكماء فلم يكن لها محلّ في الوصايا العشر

وأجيب على الثاني بأن شعائر الناموس العتيق إنما فُرِضَتْ تذكّاراً لاحسان إلهي يتعلق بحدث ماضٍ مذكور أو مستقبل مرموزٍ إليه ولأجل هذا أيضاً كانت تقدم جميع القرابين. وأول الاحسانات الالهية التي تستحق الذكر وأخصها هو احسان الخلق الذي جُعِلَ تقديس السبت ذكراً له ولهذا علل في خر ٢٠: ١١ هذه الوصية بقوله في ستة أيام خلق الله السماء والأرض الخ وأول الاحسانات المستقبلية التي كان يُرمز إليها وأخصها ومنتهاها كان اطمئنان العقل في الله اما بالنعمة في الحال أو بالمجد في المستقبل وهذا أيضاً كان يُرمز إليه بحفظ السبت كقوله في اش ٥٨: ١٣ «ان كفتت عن السبت رجلك عن قضاء مرامك في يومي المقدس ودعوت السبت نعيماً ومقدّس الرب مكرماً» فان هذه الاحسانات توجد أولاً وخصوصاً في تصور الناس ولا سيما إذا كانوا مؤمنين. وأما سائر الشعائر فانما تقام لأجل احسانات جزئية عابرة كاقامة الفصح تذكّاراً لاحسان النجاة الماضية من مصر ورمزاً لآلام المسيح المستقبلية التي مضت وأدّت بنا إلى راحة السبت الروحي ولهذا لم يُذكر في الوصايا العشر إلا السبت دون التغات إلى سائر الشعائر والقرابين

وعلى الثالث بأن «الناس يُقسّمون بما هو أعظم منهم وتنقضي كل مشاجرة بالقسم للتثبيت» كما قال الرسول في عبر ٦: ١٦ ولهذا لما كان القسم فاشياً عند الجميع نُهي عن الحنيث بوصية مخصوصة في الوصايا العشر. وأما التعليم الفاسد فخاصّ بقليل من الناس فلم يكن واجباً ذكره في الوصايا العشر على انه يجوز أن يفهم بقوله: لا تنطق باسم الله باطلاً «النهي عن تعليم الضلال فقد فسر

ذلك أحد الشراح بقوله «لا نقل ان المسيح مخلوق»

وعلى الرابع بأن الفطرة الطبيعية تنهى الإنسان بداهةً عن الأضرار بالغير ولهذا فالوصايا الناهية عن الضرر تتناول جميع الناس غير ان الفطرة الطبيعية لا تأمر بالبداهة أن يُفعل شيءٌ لآخر إلا لمن وجب له شيءٌ على الإنسان. وما يجب على الابن لأبيه بين لا يمكن انكاره بوجهٍ من حيث ان الاب هو مبدأ الولادة والوجود وهو أيضاً مبدأ التربية والتعليم ولهذا لم يُجعل من الوصايا العشر ان يُوفى بالبر أو الاكرام لغير الآباء. وأما الآباء فليس يظهر انه يجب عليهم شيءٌ لابنائهم بسبب أفضال أبنائهم عليهم بل بالعكس. وأيضاً فالابن جزءٌ من الاب «والآباء يحبون أبناءهم على أنهم جزءٌ منهم» كما قال الفيلسوف في كتاب الأخلاق ٨ ب ١٢ ولهذا فكما لم يُجعل في الوصايا العشر وصايا تتعلق بنسبة الإنسان إلى نفسه لم يُجعل فيها أيضاً وصايا تتعلق بمحبة الأبناء

وعلى الخامس بأن لذة الزنى ومنفعة الغنى من الأمور المشتهاة لأنفسها لتضمنها حقيقة الخير اللذيذ أو النافع فوجب أن يُنهى فيهما عن الفعل وعن الاشتهاء واما القتل وشهادة الزور فمكروهان في أنفسهما (لأن القريب والحق محبوبان طبعاً) ولا يُشتهيان إلا لشيءٍ آخر فلم يجب أن يُنهى في خطيئة القتل وشهادة الزور عن خطيئة القلب بل عن خطيئة الفعل فقط

وعلى السادس بأن آلام الغضب منبثثة عن آلام الشهوانية كما أسلفنا في مب ٢٥ ف ١ فلم يكن واجباً أن يُذكر في الوصايا العشر التي هي بمثابة أركان الناموس الأولى آلام الغضب بل آلام الشهوانية فقط

الفصل السادس

في أنّ الترتيب الذي جعل للوصايا العشر هل هو صوابٌ
يُخطى إلى السادس بأن يقال: يظهر أن الترتيب الذي جعل للوصايا العشر غير

صوابٍ فان محبة القريب متقدمة في ما يظهر على محبة الله لأن القريب هو أبين لنا من الله كقوله في ١ يو ٤: ٢٠ «من لا يحب أخاه الذي يراه كيف يستطيع أن يحب الله الذي لا يراه» والوصايا الثلاث الأولى تتعلق بمحبة الله والسبع الباقية تتعلق بمحبة القريب. فإذاً ليس ترتيب الوصايا العشر صواباً.

٢ وأيضاً ان الوصايا الايجابية تأمر بأفعال الفضائل والوصايا السلبية تنهى عن أفعال الرذائل. وقد قال بويثيوس في شرح المقولات انه يجب قلع الرذائل قبل غرس الفضائل. فكان ينبغي إذن أن يُذكر في الوصايا المتعلقة بالترتيب الوصايا السلبية قبل الايجابية

٣ وأيضاً ان وصايا الناموس إنما تتعلق بأفعال الناس. وفعل القلب متقدم على فعل الفم أو غيره من الأفعال الظاهرة. فإذاً ليس من الصواب ايراد الوصايا الناهية عن الاشتهااء والراجعة إلى القلب في آخر الوصايا العشر

لكن يعارض ذلك قوله في رو ١٣: ١ «التي من الله هي مرتبة» والوصايا العشر انزلت من الله مباشرة كما مرّ في ف ٣. فترتيبها إذن صواب

والجواب أن يقال قد مرّ في ف ٣ و ٥ ان الوصايا العشر تتعلق بما يقع حالاً في تصور الإنسان ولا يخفى انه كلما كان ضد شيءٍ أعظم وأشد منافرةً للعقل كان العقل أعظم تصوراً لذلك الشيء. ومن الواضح انه لما كان ترتيب العقل يبتدئ من الغاية كان اختلال نسبة الإنسان إلى الغاية في منتهى المنافرة للعقل. وغاية الحياة الإنسانية والاجتماع البشري هو الله فكان إذن من الواجب قبل كل شيء أن يساق الإنسان بالوصايا العشر إلى الله لأن ضد ذلك في منتهى القباحة كما يجري في العسكر الذي يُعتَبَر قائده بمنزلة الغاية له فان أول واجب فيه أن يخضع الجندي للقائد وضد ذلك في منتهى القباحة والواجب الثاني أن يكون موالياً لسائر الجنود. وأول ما يجب على الإنسان في نسبه إلى الله أن يكون

أميناً في تابعيته له غير مشارك لأعدائه في شيءٍ والثاني أن يؤدي له الاكرام والثالث أن يؤدي له الطاعة. وخطيئة الجندي بخيانتِهِ وموالاتِهِ للعدو وأعظم من خطيئته بعدم اكرامه القائد وهذه أيضاً أعظم من خطيئته بعدم طاعته له في بعض الأمور

وأما الوصايا المتعلقة بالقرب فواضح فيها انه إذا لم يرعَ الإنسان النسبة الواجبة للأشخاص الذين لهم عليه واجبٌ أعظم كان ذلك أشد منافرةً للعقل وخطيئةً أقبح ولهذا جُعِلت الوصية المتعلقة بالآباء في مقدمة الوصايا المتعلقة بالقرب. ولا يخفى ما في سائر الوصايا أيضاً من الترتيب المعتبر بحسب جسامة الخطايا فان الخطأ بالفعل أعظم وأشد منافرةً للعقل من الخطأ بالفم وهذا أعظم من الخطأ بالقلب ثم أن القتل الذي به تُهدَم حياة الإنسان بعد وجودها هو بين خطايا الفعل أعظم من الفسق الذي يؤدي إلى الريب في صحة النسل والفسق أعظم من السرقة التي تتعلق بالخيرات الخارجة

إذا أُجيب على الأول بأنه وان كان القريب أبينَ لنا باعتبار الحس من الله إلا أن محبة الله هي السبب في محبة القريب كما سيأتي بيانه ولهذا وجب تقديم الوصايا المتعلقة بالله

وعلى الثاني بأنه كما أن الله هو المبدأ العام لوجود الجميع كذلك الاب هو مبدأ ما لوجود الابن ولهذا كان من الصواب ايراد الوصي المتعلقة بالآباء بعد الوصايا المتعلقة بالله. وإنما يرد هذا الاعتراض متى كانت الوصايا الايجابية والسلبية متعلقة بجنس واحدٍ من الأفعال وان كان في هذا أيضاً لا يزال غير وارد كل الورود لأنه وان كان وجوب قلع الرذائل متقدماً في الدرك على وجوب غرس الفضائل كقوله في مز ٣٣: ١٥ «جانب الشر واصنع الخير» وفي اش ١: ١٦ و ١٧ «كفوا عن الاساءة. تعلموا الاحسان» فالفضيلة مع ذلك متقدمة في التصور على الرذيلة لأن المعوجَّ

يُعرف بالمستقيم كما في كتاب النفس ١ ب ٥ وبالناموس عُرفت الخطيئة كما في رو ٣: ٢٠ وبهذا الاعتبار كان يجب تقديم الوصية الايجابية . على أنه ليس هذا وجه ترتيب الوصايا بل ما تقدم آنفاً فان الوصية الإيجابية تجعل في آخر وصايا اللوح الأول المتعلقة بالله لأن تعديها أقل جرماً وعلى الثالث بأن خطيئة القلب وان كانت متقدمة في الدرك لكن النهي عنها متأخر في التصور

الفصل السابع

في أن كيفية ايراد الوصايا العشر هل هي صواب

يُنخِطى إلى السابع بأن يقال: يظهر أن كيفية ايراد الوصايا العشر ليست صواباً فان الوصايا الايجابية تأمر بأفعال الفضائل والوصايا السلبية تنهى عن أفعال الرذائل. وكل موضوع يتعلق به فضائل ورذائل متقابلة فكان ينبغي أن يُجعل لكل موضوع تتعلق به إحدى الوصايا العشر وصيةً إيجابية وسلبية. فليس إذن من الصواب أن تُجعل بعض الوصايا إيجابية وبعضها سلبية

٢ وأيضاً قال ايسيدوروس في كتاب الاشتقاق ٢ ب ١٠ «لكل شريعةٍ سببٌ تقوم به» وجميع الوصايا العشر ترجع إلى الشريعة الإلهية. فكان من الواجب تحليلها كلها لا تحليل الأولى والثالثة منها فقط

٣ وأيضاً ان حفظ الوصايا يستحق به الإنسان الثواب من الله. والمواعد الإلهية تتعلق بالثواب على الوصايا. فكان ينبغي إذن أن يُذكر الوعد في جميع الوصايا لا في الوصية الأولى والرابعة فقط

٤ وأيضاً ان الشريعة العتيقة يقال لها شريعة الخوف من حيث كانت تبعث على حفظ الوصايا بالانذار بالعقاب. وجميع الوصايا العشر ترجع إلى الشريعة الإلهية. فكان ينبغي إذن أن يُذكر الانذار بالعقاب في جميعها لا في الأولى

والثانية فقط

٥ وأيضاً ان جميع وصايا الله يجب حفظها في الذاكرة فقد ورد في ام ٣: ٣ «اكتبها على الواح قلبك» فليس إذن من الصواب أن تُخص الوصية الثالثة بذكر الذاكرة. فيظهر إذن ان كيفية إيراد الوصايا العشر ليست صواباً

لكن يعارض ذلك قوله في حك ١١: ٢١ ان الله صنع كل شيءٍ بعددٍ ووزنٍ ومقدار. فلأن يكون قد راعى في إيراد وصايا شريعته الطريقة الملائمة أولى

والجواب أن يُقال إنَّ وصايا الناموس الإلهي تشتمل على منتهى الحكمة وعليه قوله في تث ٤: ٦ «هذه هي حكمتكم وفهمكم وفهمكم تجاه الأمم» ومن شأن الحكيم أن يرتب كل شيءٍ كما ينبغي فلا مرء إذن في كون وصايا الشريعة أُوردت على الوجه الملائم

أجيب إذن على الأول بأن إثبات شيءٍ يلزم منه نفي مقابله وليس يلزم دائماً من نفي شيءٍ إثبات مقابلة فقولنا: ان كان أبيض: يلزم منه: فهو ليس أسود: لكن ليس يلزم من قولنا: ان لم يكن أسود: قولنا فهو إذن أبيض: لأن النفي أعم من الاثبات. ومن ثمة كان النهي عن الالهانة الذي هو من قبيل الوصايا السلبية هو في حكم العقل الأول أعمُّ من إيجاب الطاعة أو الاحسان لبعض الناس. والعقل يحكم أولاً ان الإنسان يجب عليه أن يحسن أو يطيع لمن أحسن إليه إذا كان لم يكافئه. واثنان لا يمكن لأحدٍ أن يفي بمكافأتهما على احسانهما وهما الله والأب كما في كتاب الأخلاق ٨ ب ١٤ ولهذا اقتصر على وضع وصيتين ايجابيتين احدهما تتعلق باكرام الآباء والثانية تتعلق بتقديس السبت تذكراً للاحسان الإلهي

وعلى الثاني بأن لتلك الوصايا التي هي أدبية محضة سبباً بيناً فلم يكن من حاجة

إلى تعليلها بسبب آخر لكن بعض الوصايا أضيف إليها رسمٌ طقسي أو مخصَّصٌ للرسم الأدبي العام كقوله في الوصية الأولى: لا تصنع منحوتاً: وكنخصيص يوم السبت في الوصية الثالثة فوجب من ثم التعليل في كليهما

وعلى الثالث بأن الناس يقصدون غالباً بأفعالهم نفعاً ما ولهذا وجب ذكر الوعد بالثواب في تلك الوصايا التي كان يُظنُّ أنه لا يلزم عنها نفع أو يفوت بها بعض المنافع. ولأن حال الآباء حال تقهقر فلا يُتوقع منهم نفعٌ أضيف الوعد على اكرام الآباء وكذا يقال في الوصية الناهية عن عبادة الأصنام لما كان يظهر بها من فوات النفع الظاهري الذي يقدر الناس حصوله لهم بمعاهدتهم للشياطين

وعلى الرابع بأن العقاب إنما هو ضروري بوجه الخصوص لأولئك الجانحين إلى الشر كما في كتاب الأخلاق ١٠ ب ٩ ولهذا لم يُصَف الانذار بالعقاب الا إلى تلك الوصايا المتضمنة ميلاً إلى الشر. وقد كان الناس يجنحون إلى عبادة الأصنام جرياً على العادة التي كانت فاشية عند الامم كما يجنحون أيضاً على الحنث بسبب كثرة القَسَم ولهذا أضيف الانذار بالعقاب إلى الوصيتين الأوليين

وعلى الخامس بأن الوصية المتعلقة بالسبت إنما وضعت لتذكير احسانٍ ماضيٍ ولهذا خُصَّت دون سواها بذكر الذاكرة . أو يقال ان فيها تخصيصاً ليس من مقتضى الشريعة الطبيعية فاحتاجت إلى تنبيهٍ خاصٍ

الفصل الثامن

في أنَّ الوصايا العشر هل يجوز الاعفاء منها

يتخطى إلى الثامن بأن يقال: يظهر أن الوصايا العشر يجوز الاعفاء منها لكونها من الناموس الطبيعي. والناموس الطبيعي قد يعروه الخلل والتبدل في بعض الأشياء كما يعرو ذلك الطبيعة الإنسانية على ما قال الفيلسوف في كتاب الأخلاق ٥ ب ٧. وخلل الناموس في بعض المواطن الجزئية سببٌ

للاعفاء منه كما مرّ في مب ٩٦ ف ٦ فيجوز إذن الاعفاء من الوصايا العشر

٢ وأيضاً ان نسبة الله إلى الشريعة الإلهية كنسبة الإنسان إلى الشريعة الإنسانية. والإنسان يستطيع أن يعفي من رسوم الشريعة المشروعة منه. فيجوز إذن في ما يظهر أن يعفي الله من الوصايا العشر لكونها مسنونةً منه. والرؤساء هم نواب الله في الأرض فقد قال الرسول في ٢ كور ٢: ١٠ «لأنني ان كنت مُسامحاً بشيءٍ فإنما أنا مسامحٌ به من أجلكم في شخص المسيح» فيجوز إذن للرؤساء أيضاً أن يعفوا من الوصايا العشر

٣ وأيضاً من جملة الوصايا العشر النهي عن القتل. ويظهر ان الناس يعفون من هذه الوصية فان الشريعة الإنسانية تسوغ أحياناً قتل الناس الأشرار والأعداء. فيجوز إذن الاعفاء من الوصايا العشر

٤ وأيضاً من جملة الوصايا العشر حفظ السبت. وقد أعفي من هذه الوصية ففي ١ مكا ٢: ٤١ «وأتتمروا في ذلك اليوم قائلين كل رجلٍ اتانا مقاتلاً يوم السبت نقاتله» فيجوز إذن الاعفاء من الوصايا العشر

لكن يعارض ذلك ما ورد في اش ٢٤: ٥ من مؤاخذة بعض الناس بكونهم «نقضوا الحق ونكثوا عهد الأبد». ويظهر ان مراده بذلك على الخصوص الوصايا العشر. فلا يجوز إذن نقض الوصايا العشر بالاعفاء منها

والجواب أن يُقال إنّما يجب الاعفاء من الرسوم الشرعية في بعض المواطن التي يكون فيها التزام مَبْنَى الشريعة منافياً لغرض الشارع كما مرّ قريباً والغرض الأول والأهم الذي يقصده الشارع هو المصلحة العامة والثاني هو نظام العدل والفضيلة الذي يؤدي إلى المصلحة العامة ويتكفل بصيانتها. فما كان إذن من الرسوم الشرعية مقصوداً به نفس صيانة المصلحة العامة أو نفس نظام العدل والفضيلة كان مشتملاً على غرض الشارع فلا يجوز الاعفاء منه كما لو جُعِلَ في

اجتماع ما رسوم تنهى عن تقويض الحكومة أو عن تسليم المدينة للاعداء أو عن ارتكاب الجور أو اتيان الشر فان هذه الرسوم لا يجوز الاعفاء منها. اما لو وُضعت هناك رسوم أخرى يُقصد بها حفظ تلك الرسوم وتعيين طرقٍ مخصوصة لذلك فيجوز الاعفاء من هذه الرسوم الثانية من حيث ان عدم رعايتها في بعض المواطن لا يضر بالرسوم الأولى المشتملة على غرض الشارع كما لو اقتضت صيانة الحكومة أن يفرض على أهل مدينة محصورة أن يتناوبوا حراستها فيجوز أن يُعفى بعضهم من ذلك لأجل نفعٍ أعظم

إذا تقرر ذلك فالوصايا العشر تشتمل على نفس غرض الشارع الذي هو الله لأن مدار وصايا اللوح الأول المتعلقة بالله على النسبة إلى الخير العام والغائي الذي هو الله ومدار وصايا اللوح الثاني على نظام العدل الواجبة رعايته بين الناس حتى لا ينال الجور أحداً ويؤدّى لكلٍ حقه إذ بهذا الاعتبار يجب فهم الوصايا العشر. وعلى هذا فالوصايا العشر لا يجوز الاعفاء منها بوجهٍ

إذا أُجيب على الأول بأن كلام الفيلسوف هناك ليس على الحق الطبيعي الذي يتضمن نظام العدل فان المبدأ الموجب رعاية العدل لا يعروه أصلاً خللٌ أو انتقاص بل إنما كلامه على الطرق المخصوصة لرعاية العدل وهذه قد يعروها الخلل في بعض المواطن

وعلى الثاني بأن «الله لا يزال أميناً لأنه لا يمكن أن ينكر ذاته» كما قال الرسول في ٢ تيمو ٢: ١٣. وهو لو نَقَضَ نظام عدله لانكر ذاته لكونه نفس العدل. ولذلك فهو لا يستطيع أن يبيح للإنسان المخالفة لله أو لنظام عدله حتى في ما يتعلق به تعامل الناس

وعلى الثالث بأن قتل الإنسان يُنهي عنه في الوصايا العشر باعتبار كونه ظلماً والشريعة الإنسانية لا يمكن أن تبيح قتل الإنسان ظلماً أما قتل الأشرار

أو أعداء الحكومة فليس ظلماً فلا ينافي الوصية وليس هو بالقتل المنهي عنه بها كما قال اوغسطينوس في الاختيار ك ١ ب ٤ وكذا لو نُزِعَ من إنسان ما كان بيده وكان يجب نزع منه لم يكن ذلك من قبيل السرقة والسلب المنهي عنه في الوصية. ولهذا لما سلب بنو إسرائيل أمتعة المصريين بأمر الله لم يكن ذلك سرقةً لأنه كان مقتضياً لهم به من الله وكذلك ابراهيم لما رضي بقتل ابنه لم يرض بالقتل المنهي عنه فان قتله كان واجباً بأمر الله الذي هو رب الحياة والموت لأنه هو الذي قضى بعقاب الموت على جميع الناس ابراهيم واشراهم بسبب جريمة الاب الأول فإذا أُنْفِذَ الإنسان هذا القضاء بأمر الله لم يكن قاتلاً كما أن الله لا يُعتبر قاتلاً. وكذلك هوشع لما ضاجع امرأة زانية لم يزن لأنه ضاجع تلك التي صارت له بأمر الله الذي هو واضع نظام الزواج

إذا تقرر ذلك فالوصايا العشر لا يعروها تغيير باعتبار ما تتضمنه من حقيقة العدل وأما باعتبار تخصيص الحكم على بعض الأفعال الجزئية بالقياس إليها أي من حيث يُحكم بكون هذا الفعل أو ذاك قتلاً أو سرقةً أو زنىً أو لا فيجوز ان يعروها التبديل تارة بأمر الله وذلك في ما هو مرسومٌ من الله فقط كالزواج ونحوه وتارةً بأمر الإنسان وذلك في ما هو موكولٌ إلى سلطان الناس لأنهم ينوبون عن الله في ذلك لا في جميع الأشياء

وعلى الرابع بأن ذلك الائتمار كان تفسيراً للوصية لا اعفاءً منها لأن من يفعل يوم السبت ما هو ضروريٌ لنجاة الإنسان لا يُعتبر فعله هذا نقضاً لوصية السبت كما أثبتته الرب في متى ١٢

الفصل التاسع

في أن كيفية الفضيلة هل تقع تحت رسم الشريعة
يُنْتَخِطُ إلى التاسع بأن يقال: يظهر أن كيفية الفضيلة تقع تحت رسم

الشريعة فان كيفية الفضيلة هي أن يفعل الإنسان بالعدل ما هو عدلٌ وبالشجاعة ما هو من قبيل الشجاعة وقس على ذلك سائر الفضال. وقد أمر في تث ١٦ : ٢٠ أن «افعل بالعدل ما هو عدل» فكيفية الفضيلة إذن تقع تحت رسم الشريعة

٢ وأيضاً إنما يقع بالخصوص تحت رسم الشريعة ما كان من غرض الشارع وغرض الشارع يرمى بالخصوص إلى جعل الناس فضلاءً كما في كتاب الأخلاق ٢ ب ١. ومن شأن الفاضل أن يفعل على مقتضى الفضيلة. فكيفية الفضيلة إذن تقع تحت رسم الشريعة

٣ وأيضاً يظهر أن كيفية الفضيلة قائمة حقيقةً بأن يفعل الفاعل طوعاً وبالتنازٍ. وهذا يقع تحت رسم الشريعة الإلهية فقد قيل في مز ٩٩ : ٢ «اعبدوا الرب بالفرح» وفي ٢ كور ٩ : ٧ «لا عن ابتئاس أو اضطرار فان الله يحب المعطي المتهلل» وكتب الشارح على ذلك «مهما تفعل من الخير فافعله بفرح تحسن عملاً فان تفعل باكتئابٍ فلست أنت تفعل بل إنما يُفعل بك» فكيفية الفضيلة إذن تقع تحت رسم الشريعة.

لكن يعارض ذلك ان ليس لأحد أن يفعل كما يفعل الفاضل ما لم يكن له ملكة الفضيلة كما قال الفيلسوف في كتاب الأخلاق ٢ ب ٤ وك ٥ ب ٨. وكل من تعدى رسم الشريعة فانه يستوجب العقاب. فيلزم إذن ان من ليس له ملكة الفضيلة مهما فعل فانه يستوجب العقاب. وهذا منافٍ لغرض الشارع الذي يقصد الاقبال بالإنسان إلى الفضيلة بتعويده الاعمال الصالحة. فكيفية الفضيلة إذن لا تقع تحت رسم الشريعة

والجواب أن يُقال إنَّ لرسم الشريعة قوةً مُلزِمةً كما مرَّ في مب ٩٠ ف ٣. فإذاً إنما يقع تحت رسم الشريعة مباشرةً ما يتناوله الزام الشريعة. والزام الشريعة

يحصل بخوف العقاب كما في كتاب الأخلاق ١٠ ب ٩ إذ إنما يقع حقيقةً تحت رسم الشريعة ما لأجله يُفرض عقاب الشريعة. وفرض العقاب تختلف فيه الشريعة الإلهية عن الشريعة البشرية فإن الشريعة لا تعاقب الا على ما يتناوله حكم الشارع إذ العقاب فيها يُبنى على الحكم. والإنسان الذي هو واضع الشريعة الإنسانية ليس له أن يحكم إلا على الأفعال الخارجة «لأن الناس ينظرون إلى ما يُرى في الظاهر» كما في ١ ملوك ١٦ : ٧ وأما الحكم على الحركات الإرادية الباطنة فانما هو إلى الله واضع الشريعة الإلهية كقوله في مز ٧ : ١٠ «الله فاحص القلوب والكلى»

إذا تقرر ذلك وجب أن يُقال إنَّ كيفية الفضيلة تُلاحظ باعتبارٍ في الشريعة الإنسانية والإلهية وباعتبارٍ آخر في الشريعة الإلهية دون الإنسانية وباعتبارٍ آخر أيضاً لا تُلاحظ لا في الشريعة الإنسانية ولا في الشريعة الإلهية. وهي تقوم بثلاثة أمور كما قال الفيلسوف في كتاب الأخلاق ٢ ب ٤ . أولها أن يفعل الفاعل عالماً وهذا يتناوله حكم الشريعة الإلهية وحكم الشريعة الإنسانية لأن ما يفعله فاعلٌ وهو جاهلٌ له فانما يفعله بالعرض ولذلك فيحسب اعتبار الجهل يُحكّم بالعقاب على بعض الأفعال أو باغتقارها في كلتا الشريعتين الإلهية الإنسانية . والثاني أن يفعل الفاعل مريداً أو منتخباً ومنتخباً لسببٍ معين وهذا يتناول حركتين باطنيتين وهما حركة الإرادة وحركة القصد كما مرَّ في مب ٨ و ١٢ وهذان الأمران لا تحكّم عليهما الشريعة الإنسانية بل الشريعة الإلهية فقط فان الشريعة الإنسانية لا تعاقب من يريد أن يقتل وهو لا يقتل ولكن الشريعة الإلهية تعاقبه كقوله في متى ٥ : ٢٢ «من يغضب على أخيه يستوجب الحكم» . والثالث أن يقتني الإنسان الفضيلة ويعمل بها على وجهٍ ثابت وغير متغير وهذا الثبات يرجع حقيقةً إلى الملكة أي أن يفعل الإنسان بقوة ملكةٍ راسخة وبهذا الاعتبار لا

تقع كيفية الفضيلة تحت رسم الشريعة الإلهية أو الإنسانية لأن من يؤدي الأكرام الواجب لأبويه وان لم يكن له ملكة البرّ بهما لا يُعتبر بذلك متعدياً الشريعة فلا يُعاقب على ذلك لا من الله ولا من الإنسان

أجيب إذن على الأول بأن كيفية فعل العدل التي تقع تحت رسم الشريعة هي أن يُفعل الشيء بحسب نظام الشرع لا أن يُفعل بملكة العدل

وعلى الثاني بأن قصد الشارع يتعلق بأمرين أحدهما ما يقصد سوق الناس إليه برسوم الشريعة وهو الفضيلة والثاني ما يقصده بسنه الشريعة وهذا ما يؤدي إلى الفضيلة لو يهيئ لها وهو فعل الفضيلة إذ ليس الغرض من رسم الشريعة ومما يتعلق به رسم الشريعة واحداً بعينه كما أن الغاية وما يؤدي إليها في سائر الأشياء ليسا واحداً بعينه

وعلى الثالث بأن فعل الفضيلة دون اكتئاب يقع تحت رسم الشريعة الإلهية لأن من يفعل مكتئباً لا يفعل مختاراً وأما فعلها بلذة أي بفرح أو تهلل فإنه يقع تحت رسم الشريعة من وجه أي من حيث ان اللذة تلزم عن محبة الله والقريب التي تقع تحت رسم الشريعة لأن المحبة هي علة اللذة ولا يقع من وجه أي من حيث ان اللذة تلزم عن الملكة لأن لذة الفعل دليل على الملكة الحاصلة كما في كتاب الأخلاق ٢ ب ٣ فان لذة الفعل يجوز أن تحصل عن الغاية أو عن ملاءمة الملكة

الفصل العاشر

في أن كيفية المحبة هل تقع تحت رسم الشريعة الإلهية

يُنخِطُ إلى العاشر بأن يقال: يظهر أن كيفية المحبة تقع تحت رسم الشريعة الإلهية ففي متى ١٩: ١٧ «ان ترد أن تدخل الحياة فاحفظ الوصايا» وهذا يدل على أن حفظ الوصايا يكفي لدخول الحياة. والاعمال الصالحة لا تكفي لدخول

الحياة ما لم تُفعل بمحبةٍ فقد قيل في ١ كور ١٣: ٣ «لو بذلت جميع أموالي لاطعام المساكين وأسلمت جسدي لأحرق ولم تكن في المحبة فليس ينفعني شيء» فكيفية المحبة إذن داخلة في رسم الشريعة.

٢ وأيضاً ان فعل كل شيءٍ لأجل الله يرجع حقيقةً إلى كيفية المحبة. وهذا يقع تحت رسم الشريعة فقد قال الرسول في ١ كور ١٠: ٣١ «افعلوا كل شيءٍ لمجد الله» فكيفية المحبة إذن تقع تحت رسم الشريعة

٣ وأيضاً لو كانت كيفية المحبة لا تقع تحت رسم الشريعة لاستطاع الإنسان أن يحفظ رسوم الشريعة بدون المحبة. وما أمكن فعله بدون المحبة يمكن فعله بدون النعمة التي هي ملازمة للمحبة فيلزم جواز حفظ الرسوم الشرعية بدون النعمة وهذا هو بدعة بيلاجيوس كما يظهر من كلام اوغسطينوس في كتاب البدع. فكيفية المحبة إذن داخلة في رسم الشريعة

لكن يعارض ذلك ان من لا يحفظ رسم الشريعة يرتكب مميتهً فلو كانت كيفية المحبة تقع تحت رسم الشريعة لكان كل من يفعل شيئاً بغير محبة يرتكب مميتهً. وكل من ليس فيه محبةً فإنه يفعل بغير محبة فيلزم أن كل من خلا عن المحبة يرتكب مميتهً في كل فعل يفعله ولو كان من الأفعال الصالحة. وهذا باطلٌ

والجواب أن يُقال إنَّ في هذه المسئلة قولين متضاربين فذهب فريق إلى أن كيفية المحبة تقع مطلقاً تحت رسم الشريعة وليس يتعذر على من خلا من المحبة حفظ هذا الرسم الشرعي إذ يمكن أن يؤهب نفسه لفيض المحبة عليه من الله ولا كل من يفعل شيئاً من الصلاح وهو خالٍ من المحبة يرتكب مميتهً لأن الفعل عن محبةٍ رسمٌ إيجابي لا يُلزم دائماً بل متى كان في الإنسان محبةً. وذهب غيرهم إلى أن كيفية المحبة لا تقع أصلاً تحت رسم الشريعة. وكلا القولين حق

من وجهٍ فان فعل المحبة يجوز اعتباره من وجهين . أولاً من حيث هو فعلٌ في نفسه وبهذا الاعتبار يدخل تحت الزام الوصية الموضوعة لذلك على وجه الخصوص وهي: أحبَّ الرب الهك. واحبَّ قريبك: ومن هذا الوجه يكون القول الأول حقاً إذ لا يستحيل حفظ هذه الوصية المتعلقة بفعل المحبة فان الإنسان يستطيع أن يتأهب للحصول على المحبة ومتى حصل عليها يستطيع أن يستعملها . وثانياً من حيث هو كيفية لأفعال الفضائل الأخر أي من حيث ان المحبة التي هي غاية الوصية كما في ١ تيمو ١: ٥ غاية لأفعال الفضائل الأخر فقد مرَّ في مب ١٢ ف ١ و ٤ ان قصد الغاية كيفيةً صوريةً للفعل الموجَّه إلى الغاية. وبهذا الاعتبار يصح القول الثاني بعدم دخول كيفية المحبة تحت الزام الشريعة أي بأن الوصية الأمرة باكرام الاب لا تتضمن وجوب اكرامه عن محبةٍ بل وجوب اكرامه فقط وعلى هذا فمن يكرم اباه ولو خلا من المحبة لا يصير بذلك متعدياً لهذه الوصية وان تعدَّى الوصية المتعلقة بفعل المحبة واستوجب العقاب على ذلك

أجيب إذن على الأول بأن الرب لم يقل ان ترد ان تدخل الحياة فاحفظ وصيةً واحدة بل قال فاحفظ الوصايا كلها. ومن جملتها أيضاً الوصية المتعلقة بمحبة الله والقريب

وعلى الثاني بأن وصية المحبة يدخل فيها وجوب محبة الله بكل القلب وإلى هذا يرجع توجيه كل شيءٍ إلى الله ولهذا لا يستطيع الإنسان أن يحفظ وصية المحبة ما لم يوجه أيضاً كل شيءٍ إلى الله فمن يكرم إذن ابويه يجب عليه أن يكرمهما عن محبةٍ لا بقوة الوصية الأمرة باكرام الابوين بل بقوة الوصية القائلة: احب الرب الهك بكل قلبك: ولأن هاتين الوصيتين ايجابيتان غير ملزمتين دائماً فيمكن أن تُلزما في أزمنة مختلفة وهكذا قد يحدث أن من يحفظ وصية اكرام الأبوين

لا يتعدى حينئذٍ بتركه كيفية المحبة

وعلى الثالث بأن الإنسان لا يستطيع أن يحفظ جميع وصايا الناموس ما لم يحفظ وصية المحبة وهذا لا يتم بدون النعمة ولهذا يستحيل أن يحفظ الإنسان الشريعة بدون النعمة خلافاً لما زعم بيلاجيوس

الفصل الحادي عشر

هل من الصواب إثبات رسوم أدبية في الناموس غير الوصايا العشر

يُتخطى إلى الحادي عشر بأن يقال: يظهر أن ليس من الصواب اثبات رسوم أدبية في الناموس غير الوصايا العشر فقد قال الرب في متى ٢٢: ٤٠ «بوصيتي المحبة هاتين يتعلق الناموس كله والأنبياء» وهاتان الوصيتان قد فُصِّلتا بالوصايا العشر. فلا ينبغي إذن أن يكون هناك رسوم أخرى أدبية

٢ وأيضاً ان الرسوم الأدبية مغايرة للرسوم القضائية والطقسية كما مرّ في مب ٩٩ ف ٣ وما يليه. وتعيين الرسوم الأدبية العامة هو إلى الرسوم القضائية والطقسية. والرسوم الأدبية العامة مندرجة في الوصايا العشر أو مستلزمة لها كما مرّ في ف ٣. فإذاً ليس من الصواب إثبات رسوم أدبية غير الوصايا العشر

٣ وأيضاً ان الرسوم الأدبية تتعلق بأفعال جميع الفضائل كما مرّ في ف ٢ فكما أُثبِت في الناموس من دون الوصايا العشر رسومٌ أدبيةٌ أخرى تتعلق بعبادة الله والسخاء والرحمة والعفة كان يجب أن يُثبِت فيه أيضاً رسومٌ تتعلق بسائر الفضائل كالشجاعة والقناعة ونحوهما. فإذاً ليس من الصواب إثبات رسوم أدبية في الناموس غير الوصايا العشر

لكن يعارض ذلك قوله في مز ١٨: ٨ «شريعة الرب نقية تهدي النفوس» والرسوم الأدبية التي تضاف إلى الوصايا العشر بها أيضاً يسان الإنسان من دنس الخطيئة وتثوب نفسه إلى الله. فقد كان إذن من شأن الشريعة أن تثبت

أيضاً رسوماً أخرى أدبية

والجواب أن يُقال إنَّ الرسوم القضائية والطقسية إنما تستفيد قوتها من وضعها فقط كما يظهر مما مرَّ في مب ٩٩ ف ٣ وما يليه لأنها قبل أن تُضَعَّت لم يكن في ما تتعلق به فرقٌ بين أن يُفَعَلَ على هذا الوجه أو ذلك. واما الرسوم الأدبية فتستفيد قوتها من إرشاد الفطرة ولو لم يفرضها الناموس بوجهٍ ولها ثلاث مراتب. فمنها ما هي من نهاية اليقين وشدة الوضوح بحيث لا تحتاج إلى إذاعة كالوصايا المتعلقة بمحبة الله والقريب ونحو ذلك مما هو بمنزلة غايةٍ لرسوم الشريعة كما مرَّ في ف ٣ و ٤ وهذه لا يمكن لأحدٍ أن يخطئ حكمه العقلي فيها. ومنها ما هي أكثر تعيناً ويسهل لكل إنسان ولو كان من العامة أن يدرك حالاً حقيقتها إلا أنه لما كان قد يحدث في النادر أن يخطئ فيها الحكم الإنساني كانت تحتاج إلى إذاعة وهذه هي الوصايا العشر. ومنها ما ليست حقيقتها واضحة لكل إنسان بل لأهل الحكمة فقط وهذه هي الرسوم الأدبية المضافة إلى الوصايا العشر والتي انزلها الله على الشعب بواسطة موسى وهرون. غير أنه لما كانت الأشياء البيّنة مبادئ لإدراك الأشياء الغير البيّنة كانت الرسوم الأدبية المضافة إلى الوصايا العشر ترجع إلى الوصايا العشر باعتبار كونها على نحو ما من ملحقاتها فالوصية الأولى يُنهي بها عن عبادة آلهةٍ أخرى ويُلحق بها رسوماً أخرى ناهية عما يرجع إلى عبادة الأصنام كقوله في تث ١٨: ١٠ . ١١ «لا يوجد فيكم من يجيز ابنه أو ابنته في النار. ولا ساحرٌ ولا راقٍ ولا من يسألُ جاناً أو تابعةً ولا من يستشير الموتى». والوصية الثانية تنهى عن الحنث ويلحق بها النهي عن التجديف كما في اح ٢٤: ١٥ وعن تعليم الضلال كما في تث ١٣ الوصية الثالثة يُلحق بها جميع الرسوم الطقسسية. والوصية الرابعة الأمرة باكرام الأبوين يلحق بها الامر باكرام الشيوخ كقوله في اح ١٩: ٣٢ «قم قدام الأشيب وكرم وجهه

وجه الشيخ» وبالأجمال جميع الرسوم الباعثة على اجلال الأعلين والاحسان إلى الاكفاء أو الادنين. والوصية الخامسة الناهية عن القتل يلحق بها النهي عن بغض القريب وعن كل اعتداءٍ عليه كقوله في اح ١٩: ١٦ «لا تقف ضد دم صاحبك» والنهي عن بغض الأخ أيضاً كقوله هناك ع ١٧ «لا تبغض اخاك في قلبك». والوصية السادسة الناهية عن الزنى يلحق بها النهي عن البغاء كقوله في تث ١٣: ١٧ «لا تكن من بنات اسرائيل بغيٍّ ولا من بني إسرائيل فاجرٌ» والنهي عن الفجور المنافي لمقتضى الطبيعة كقوله في اح ١٨: ٢٢ . ٢٣ «الذكر لا تضاجعه ولا تجامع شيئاً من البهائم» والوصية السابعة الناهية عن السرقة يلحق بها النهي عن المراباة كقوله في تث ٢٣: ١٩ «لا تقرض أخاك بربى» والنهي عن الغش كقوله في تث ٢٥: ١٣ «لا يكن في كيسك معياران» وبالأجمال كل ما يرجع إلى النهي عن الافتراء والاختلاس. والوصية الثامنة الناهية عن شهادة الزور يلحق بها النهي عن الدينونة الباطلة كقوله في خر ٢٣: ٢ «لا تَمَلِ إلى رأي الكثيرين في الحكم فتحدد عن الحق» والنهي عن الكذب كقوله هناك ع ٧ «اهرب من الكذب» والنهي عن النميمة كقوله في اح ١٩: ١٦ «لا تسع بالنميمة بين شعبك». وأما الوصيتان الباقيتان فلا يلحق بهما شيءٌ إلا يُنهي بهما بالأجمال عن كل شهوة قبيحة

إذاً أجيب على الأول بأن الوصايا العشر ترجع إلى محبة الله والقريب من جهة ما هو ظاهرٌ فيها من حقيقة الواجب وأما سائر الوصايا فتجع إليها من تلك الجهة التي هي أقل ظهوراً فيها وعلى الثاني بأن الرسوم الطقسية والقضائية معيّنة للوصايا العشر بقوة وضعها لا بقوة الغريزة الفطرية كالرسوم الأدبية الملحقة بهذه الوصايا وعلى الثالث بأن الغرض من رسوم الشريعة هو المصلحة العامة كما مرَّ

في مب ٩٠ ف ٢ ولما كانت الفضائل التي يقصد بها شيء آخر ترجع بلا توسط إلى المصلحة العامة ومثلها فضيلة العفة من حيث ان فعل الايلاء يعود بالنفع على مصلحة النوع العامة جُعِلت لهذه الفضائل بلا توسط الوصايا العشر والوصايا الملحقة بها. وأما فعل الشجاعة فقد جُعِلت له وصية تداع بواسطة القواد المحرضين في الحرب التي تُقْتَحَم لأجل المصلحة العامة كما ورد في تث ٢٠: ٣ حيث يُوصى الكهنة بقوله «لا تخافوا لا تفشلوا» وكذلك النهي عن فعل الشراهة فقد عهد به إلى الآباء لمنافاته المصلحة المنزلية كقوله في تث ٢١: ٢٠ بلسان الآباء «يستعين بنصائحنا لاهياً بكثرة الأكل والدعارة والمآذب»

الفصلُ الثاني عشر

في أن رسوم الناموس العتيق الأدبية هل كانت مبرّرة

يُنْتَخَى إلى الثاني عشر بأن يقال: يظهر أن رسوم الناموس العتيق الأدبية كانت مبرّرة فقد قال الرسول في رو ٢: ١٣ «ليس السامعون للناموس هم ابرارٌ عند الله بل العاملون بالناموس هم مبرّرون» والمراد بالعاملين بالناموس مكملو رسوم الناموس. فإذاً رسوم الناموس المكملّة كانت مبرّرة ٢ وأيضاً قيل في اح ١٨: ٥ «احفظوا رسومي وأحكامي فمن حفظها يحيا بها». وحيوة الإنسان الروحية تقوم بالبر. فإذاً رسوم الناموس المكملّة كانت مبرّرة ٣ وأيضاً ان الناموس الإلهي أعظم قوةً من الناموس الإنساني. والناموس الإنساني يبرر فان في اتمام رسوم الناموس نوعاً من البر. فرسوم الناموس إذن كانت مبرّرة لكن يعارض ذلك قول الرسول في ٢ كور ٣: ٦ «الحرف يقتل» وهذا يُحْمَل أيضاً على الرسوم الأدبية كما قال اوغسطينوس في كتاب الروح والحرف

ب ١٤. فالرسوم الأدبية إذن لم تكن مبررة

والجواب أن يقال كما أن الصحيح يقال بالقول الحقيقي والأول على ما هو حاصل على الصحة وبالقول الثاني على ما يدل على الصحة أو على ما يقيها كذلك التبرير يقال بالقول الأول والحقيقي على أحداث البر وبالقول الثاني والشبيه بالمجازي على الدلالة على البر أو على التأهيب له. ولا مرء ان رسوم الناموس كانت مبررة بهذين المعنيين أي من حيث كانت تؤهب لنعمة المسيح المبررة ومن حيث كانت تدل عليها أيضاً لأن حيوة ذلك الشعب كانت تنبئ بالمسيح وترمز إليه كما قال اوغسطينوس في رده على فوسطوس ك ٢٢ ب ٢٤. واما إذا أردنا التبرير الحقيقي فيجب أن يُعلم ان البر يجوز اعتباره اما من حيث هو بالملكة أو من حيث هو بالفعل وعلى هذا فالتبرير يقال على نحوين أولاً بمعنى ان الإنسان يصير باراً بحصول ملكة البر له وثانياً بمعنى انه يفعل أفعال البر فيكون المراد بالتبرير على هذا النحو الأخير انفاذ البر. والبر كغيره من الفضائل في أنه يمكن اعتباره كسبياً أو فيضياً كما يظهر مما مرّ في مب ٦٣ ف ٤ فالكسبي يحصل عن الأعمال والفيضي يحصل عن الله بنعمته وهذا هو البر الحقيقي الذي عليه كلامنا هنا وبحسبه يقال لواحد انه بار عند الله كقوله في رو ٤: ٢ «لو كان ابراهيم بُرّاً بأعمال الناموس لكان له فخرٌ ولكن لا عند الله» فلم يكن إذن ممكناً حصول هذا البر بالرسوم الأدبية التي تتعلق بالأفعال الإنسانية فلم يكن إذن ممكناً للرسوم الأدبية أن تبرر بأحداثها البر. وأما إذا أريد بالتبرير انفاذ البر فجميع رسوم الناموس كانت مبررة لكن على أنحاءٍ مختلفة فان الرسوم الطقسية كانت مشتملةً في نفسها على البر بالعموم أي من حيث كانت تقام لعبادة الله ولكنها لم تكن مشتملة عليه بالخصوص في نفسها بل بقوة تعيني الناموس الإلهي فقط ولهذا يقال ان هذه الرسوم لم تكن مبررة الا بقوة تقوى مقيمها وطاعتهم.

وأما الرسوم الأدبية والقضائية فكانت مشتملة على ما هو في نفسه بازّ اما بالعموم أو بالخصوص لكن الرسوم الأدبية كانت مشتملة على ما هو في نفسه بازّ بالبر العام الذي هو كل فضيلة كما في كتاب الأخلاق ٥ ب ١ والرسوم القضائية كانت ترجع إلى البر الخاص القائم في ما يجري بين الناس من المعاملات

إذا أُجيب على الأول بأن مراد الرسول بالتبرير انفاذ البر

وعلى الثاني بأن الإنسان العامل برسوم الناموس كأن يُقال إنّه يحيا بها لأنه لم يكن يناله عقاب الموت الذي كان الناموس يفرضه على من يتعداه وبهذا المعنى أورد الرسول ذلك في غلا ٣:

١٢

وعلى الثالث بأن رسوم الناموس الإنساني تبرر بالبر المكتسب الذي ليس الكلام عليه هنا بل إنما هو على البر الذي عند الله



المبحث الأول بعد المائة

في الرسوم الطقسية في نفسها - وفيه أربعة فصول

ثم ينبغي النظر في الرسوم الطقسية. وأولاً فيها في نفسها. وثانياً في علتها. وثالثاً في مدة بقائها. أما الأول فالبحت فيه يدور على أربع مسائل . ١ في أن حقيقة الرسوم الطقسية ما هي . ٢ في أن الرسوم الطقسية هل هي رمزية . ٣ هل يجب أن تكون متعددة . ٤ في قسمتها

الفصل الأول

في أن حقيقة الرسوم الطقسية هل تقوم باختصاصها بعبادة الله

يتخطى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن حقيقة الرسوم الطقسية لا تقوم باختصاصها بعبادة الله فقد فُرِضَ في الشريعة العتيقة على اليهود رسومٌ تنهى عن بعض الأطعمة كما في اح ١١ وعن بعض الملابس أيضاً كقوله في اح ١٩: ١٩ «ثوباً منسوجاً من صنفين لا تلبس» ورسومٌ تأمر ببعض الملابس كقوله في عد ١٥: ٣٨ «ليصنعوا لهم أهداباً على أذيال أرديتهم». وهذه ليست رسوماً

أدبية لأنها لم تبقَ في الشريعة الجديدة ولا هي رسومٌ قضائية لأنها لا ترجع إلى القضاء بين الناس. فهي إذن طقسية. ولكنها ليست في شيءٍ من الاختصاص بعبادة الله. فحقيقة الرسوم الطقسية إذن ليست قائمة باختصاصها بعبادة الله

٢ وأيضاً ذهب بعض إلى أن الرسوم الطقسية إنما تطلق على تلك الرسوم المختصة بالأعياد لكونهم يجعلونها مشتقةً (أي في اللاتينية) من cereis أي الشموع التي توقد في الأعياد. وهناك رسومٌ أخرى كثيرة تختص بعبادة الله خارجاً عن الأعياد. فيظهر إذن أن حقيقة الرسوم الطقسية لا تُعتبر من حيث اختصاصها بعبادة الله

٣ وأيضاً ذهب آخرون إلى أن المراد بالرسوم الطقسية قوانين أو قواعد للخلاص إذ يجعلونها (أي في اللاتينية) مشتقة من chaire في اليونانية الذي معناه السلام والنجاة. وجميع الرسوم الناموسية قوانين للخلاص وليس ذلك خاصاً بما اختص منها بعبادة الله. فالرسوم الطقسية إذن لا تطلق على الرسوم المختصة بعبادة الله فقط

٤ وأيضاً قال الرباني موسى في كتاب مرشد التائبين يقال رسوم طقسية لما ليست حقيقته بينة. وحقيقة كثير من الرسوم المختصة بعبادة الله بينة كحفظ السبت وإقامة عيد الفصح وعيد المظال وكثير غير ذلك مما ورد بيان حقيقته في الناموس. فليست إذن الرسوم الطقسية ما كانت مختصة بعبادة الله

لكن يعارض ذلك قوله في خر ١٨ «كن أنت للشعب في ما يتعلق بالله وأوضح لهم طقوس العبادة وشعائرها»

والجواب أن يُقال إنَّ الرسوم الطقسية تعين الرسوم الأدبية المتعلقة بالله كما أن الرسوم القضائية تعين الرسوم الأدبية المتعلقة بالقرب على ما مرَّ في مب ٩٩ ف ٤. وإنما تحصل نسبة الإنسان إلى الله بالعبادة الواجبة ولهذا تُخصَّص

الرسوم الطقسية بما يختص بعبادة الله وقد مرَّ وجه تسميتها بالطقسية في الب ٩٩ ف ٣ حيث
جُعِلت ممايزة لسائر الرسوم

إذاً أُجيب على الأول بأنه ليس يختص بعبادة الله القرايين ونحوها مما يظهر انه يتعلق بالله
مباشرةً فقط بل ما ينبغي أيضاً من تأهب من يعبد الله لعبادته كما أن كل ما يؤهَّب لغايةٍ في غير
ذلك أيضاً يتناوله العلم الذي يتعلق بتلك الغاية. وما فُرِضَ في الناموس من الرسوم المتعلقة بملابس
من يقيمون عبادة الله وأطعمتهم ونحو ذلك يرجع إلى تأهب الكهنة ليكونوا أهلاً لعبادة الله كما أن
الذين يتولون خدمة الملك أيضاً يستعملون شعائر وطرائق مخصوصة ولهذا كانت هذه الرسوم أيضاً
داخلة في الرسوم الطقسية

وعلى الثاني بأن ذلك التفسير لاسم الطقسيات لا يظهر وجيهاً ولا سيما لأنه لم يرد كثيراً في
الناموس ان الشموع كانت توقد في الأعياد بل ان المنارة أيضاً كانت سرجها تُسرج بزيت الزيتون كما
في اح ٢٤: ٢ الا انه يجوز مع ذلك أن يُقال إنَّ كل ما كان مختصاً بعبادة الله كان يُرعى في
الأعياد بأفضل عنايةٍ وبهذا الاعتبار تكون جميع الطقسيات مندرجةً في حفظ الأعياد

وعلى الثالث بأن ذلك التفسير أيضاً لاسم الطقسيات لا يظهر وجيهاً لأن لفظ الطقس في
اللاتينية وهو caeremonia ليس يونانياً بل لاتينياً. غير انه لا يمتنع أن يُقال إنَّه إذ كان خلاص
الإنسان يحصل له من الله يظهر أن تلك الرسوم التي تسوق الإنسان إلى الله هي على الخصوص
قوانين لخلاص الإنسان. وعلى هذا تطلق الطقسيات على ما يختص بعبادة الله

وعلى الرابع بأن هذا التعريف للطقسيات تعريفٌ لها بأمرٍ ظنيٍّ نوعاً من الظن ليس لأنها
إنما يقال لها طقسيات لحفاء حقيقتها بل لأن ذلك من لوازمها إذ لما وجب أن تكون الرسوم المتعلقة
بعبادة الله رمزية كما سيأتي قريباً لزم أن

لا تكون حقيقتها شديدة البيان

الفصلُ الثاني

في أنَّ الرسوم الطقسية هل هي رمزية

يتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الرسوم الطقسية ليست رمزية لأن من شأن كل معلم أن يكون كلامه بحيث يسهل فهمه كما قال اوغسطينوس في التعليم المسيحي ك ٤ ب ٨. وهذا يظهر ضرورياً بالخصوص في سن الشريعة لأن رسوم الشريعة تُورد للشعب فوجب من ثمَّ أن تكون الشريعة واضحة كما قال ايسيدوروس في كتاب الاشتقاق ٢ ب ١٠. فلو كانت الرسوم الطقسية وُضعت رمزاً إلى شيءٍ للزم في ما يظهر أن موسى لم يُحسن إيرادها لعدم كشفه عما كانت ترمز إليه

٢ وأيضاً ما يُفعل في سبيل عبادة الله يجب أن يكون على غاية الجلالة والأدب. وفعل شيءٍ تمثيلاً لآخر من شأن أهل الملاعب أو الشعراء فان ما كانوا يفعلونه في الملاعب كانوا يمثلون به أفعال الغير فيظهر إذن ان مثل هذا لا ينبغي فعله في سبيل عبادة الله. والرسوم الطقسية موضوعة لعبادة الله كما مرَّ في الفصل الآنف. فلا ينبغي أن تكون رمزية

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في انكيريدون ب ٣ «أعظم ما تكون عبادة الله بالايمان والرجاء والمحبة». والرسوم المتعلقة بالايمان والرجاء والمحبة ليست رمزية. فلا ينبغي إذن أن تكون الرسوم الطقسية رمزية

٤ وأيضاً قال الرب في يو ٤: ٢٤ «الله روح والذين يسجدون له فبالروح والحق ينبغي أن يسجدوا». وليس الرمز نفس الحق بل هو بالأحرى قسيمٌ له. فالرسوم الطقسية المختصة بعبادة الله لا ينبغي إذن أن تكون رمزية

لكن يعارض ذلك قول الرسول في كولوسي ٢: ١٦ «لا يحكم عليكم

أحدٌ في المأكول أو المشروب أو من قبيل عيدٍ أو رأس شهرٍ أو سبوتٍ مما هو ظلُّ المستقبلات»
والجواب أن يُقال إنَّ الرسوم الطقسية يراد بها الرسوم الموضوعة لعبادة الله كما مرَّ في
الفصل الأنف. وعبادة الله على ضربين باطنة وظاهرة فان الإنسان لما كان مركباً من نفسٍ وجسدٍ
كان ينبغي أن يُقبل إلى عبادة الله بكليهما بحيث ان النفس تعبد بالعبادة الباطنة والجسد يعبد
بالعبادة الظاهرة وعليه قوله في مز ٨٣: ٣ «قلبي وجسمي تهللا بالاله الحي» وكما أن الجسد يتوجه
إلى الله بواسطة النفس كذلك العبادة الظاهرة ترجع إلى العبادة الباطنة. والعبادة الباطنة تقوم باتصال
النفس بالله بالعقل والمحبة فكان توجيه أفعال الإنسان الظاهرة إلى عبادة الله يختلف باختلاف حسن
اتصال العقل والمحبة بالله عند من يعبده . ففي حال السعادة المستقبلة يعاين العقل الإنساني الحق
الإلهي في نفسه ولهذا فالعبادة الظاهرة لا تقوم حينئذٍ برمزٍ أو شبه ما بل انما تقوم بتسبيح الله
الصادر عن معرفة ومحبة باطنة كقوله في اش ٥١: ٣ «سيحصل فيها الفرح والسرور والحمد
وصوت التسبيح» . واما في حال الحياة الحاضرة فلا نستطيع أن نعاين الحق الإلهي في نفسه بل
يجب أن يطلع علينا نوره من وراء رموزٍ وأشباهٍ محسوسة كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة
السمائية ب ١ وهذا يختلف باختلاف حال المعرفة البشرية. ففي الشريعة العتيقة لم يكن الحق
الإلهي ظاهراً في نفسه ولم يكن أيضاً الطريق المؤدي إليه مفتوحاً كما قال الرسول في عبر ٩: ٨
فوجب إذن ان تكون العبادة الظاهرة المرسومة في الشريعة العتيقة رمزاً ليس إلى ما يظهر في الوطن
من الحق المستقبل فقط بل إلى المسيح الذي هو الطريق المؤدي إلى ذلك الحق أيضاً. واما في حال
الشريعة الجديدة فهذا الطريق قد كُشِفَ بالوحي فلم يبق حاجة إلى أن يُرمز إليه على

انه مستقبل بل ينبغي تذكره على انه أمر ماضٍ أو حاضرٍ وانما ينبغي ان يُرمز إلى ما هو مستقبلٌ من حق المجد الذي إلى الآن لم ينزل به وحيٌّ وهذا ما أراده الرسول بقوله في عبر ١٠: ١ «الناموس له ظل الخيرات المستقبلية لا صورة الأشياء بعينها» فان الظل أقل من الصورة فكانما حُصَّ الصورة بالناموس الجديد والظل بالناموس العتيق

إذا أُجيب على الأول بأن الإلهيات لا ينبغي أن توحى إلى الناس الا على حسب قابليتهم والا كان ذلك مدعاةً إلى سقوطهم إذ يعرضهم للاستهانة بما لا يطيقون إدراكه ولهذا كان ايراد الأسرار الإلهية للشعب المتسكع في الهمجية تحت حجابٍ من الأشباه أنفع له فانه بهذه الطريقة يدركها في الأقل على وجه غير صريح إذ يستخدم تلك الرموز والأشباه لآكرام الله

وعلى الثاني بأنه كما أن العقل الإنساني لا يدرك الأمور الشعرية بسبب ما فيها من نقصان الحق كذلك لا يستطيع أن يدرك الأمور الإلهية إدراكاً كاملاً بسبب ما فيها من زيادة الحق فاحتيج في كليهما إلى التمثيل بمثلٍ محسوسة

وعلى الثالث بأن كلام اوغسطينوس هناك على العبادة الباطنة التي مع ذلك يجب أن ترجع إليها العبادة الظاهرة كما تقدم

وبمثل هذا يجاب على الرابع لأنه بالمسيح أفضى الناس على أكمل وجهٍ إلى عبادة الله الروحية

الفصل الثالث

هل كان واجباً تكثُر الرسوم الطقسية

يتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر انه لم يكن واجباً تكثُر الرسوم الطقسية لأن الوسائط يجب أن تكون معادلة للغاية. والرسوم الطقسية يُقصد بها

عبادة الله والرمز إلى المسيح كما تقدم في الفصلين الآنفين. ويوجد «إله واحد الذي منه كل شيء ورب واحد يسوع المسيح الذي به كل شيء»، كما قال الرسول في ١ كور ٨: ٦. فلم يكن إذن واجباً تكثّر الرسوم الطقسية

٢ وأيضاً ان كثرة الرسوم الطقسية كانت مدعاة إلى تعدي الناموس كقول بطرس في اع ١٥: ١٠ «لِمَ تجربون الله لتضعوا على رقاب التلاميذ نيراً لم نستطع نحن ولا آباؤنا أن نحمله» وتعدي الرسوم الإلهية منافٍ لخالص الناس. فإذا لما كان من مقتضى كل شريعة أن تكون موافقة لخالص الناس كما قال ايسيدوروس في كتاب الاشتقاق ٢ ب ١٠ لم يكن واجباً في ما يظهر فرض رسوم طقسية متكثرة

٣ وأيضاً ان الرسوم الطقسية كانت تتعلق بعبادة الله الظاهرة والجنمانية كما تقدم في الفصل الأنف. وقد كان ينبغي للشريعة أن تقلل من هذه العبادة الجنمانية لأنها كان المقصود منها المسيح الذي علم الناس أن يعبدوا الله بالروح والحق كما في يو ٤: ٢٣. فلم يكن إذن واجباً فرض رسوم طقسية متعددة

لكن يعارض ذلك قوله في هوشع ٨: ١٢ «فأكتب لهم شرائع كثيرة في الداخل» وفي أيوب ١١: ٦ «ليخبرك بأسرار حكمته وان شرائعه كثيرة»

والجواب أن يُقال إن كل شريعة تُسنُّ لشعبٍ كما مرَّ في مب ٩٦ ف ١ وفي الشعب صنفان من الناس احدهما جانحٌ إلى الشر وهؤلاء يجب قمعهم برسوم الشريعة كما مرَّ في مب ٩٥ ف ١ والآخر جانح إلى الخير اما بالفطرة أو بالعادة أو بالنعمة وهؤلاء ينبغي تثقيفهم برسوم الشريعة وحملهم بها على الاستزادة من الصلاح. وتكثُر الرسوم الطقسية في الشريعة العتيقة كان ملائماً لكليهما فقد كان في ذلك الشعب بعضٌ ينزعون إلى عبادة الأصنام فكان لا بد من صرفهم عنها إلى عبادة الله بالرسوم الطقسية ولما كان الناس يعبدون الأصنام

على أنحاءٍ مختلفة كان ينبغي وضع رسوم متعددة تتكفل بنقض كل منها وفرض أحكام كثيرة عليهم حتى إذا وقرت مناكبهم نوعاً بما يتجشموه في سبيل عبادة الله لم يبق لهم وقتٌ يتفرغون فيه لعبادة الأصنام. وأما الذين كانوا جانحين إلى الخير فقد كان تكثر الرسوم الطقسية ضرورياً لهم أيضاً أولاً لأن عقولهم كانت تتوجه بذلك إلى الله توجهاً مختلفاً وعلى وجهٍ أبقى وثانياً لأن سر المسيح الذي كان مرموزاً إليه بهذه الرسوم الطقسية قد أولى العالم فوائد متعددة وكان ينبغي أن يُعتبر فيه أمور كثيرة تقتضي أن يرمز إليها برسومٍ طقسية مختلفة

إذا أُجيب على الأول بأنه متى كانت الوسطة كافية للتأدية إلى الغاية تكفي للغاية الواحدة واسطة واحدة كما أن دواءً واحداً إذا كان فعالاً يكفي أحياناً لحصول الشفاء فلا يُحتاج حينئذٍ إلى أدوية متعددة وأما إذا كانت الوسطة ضعيفة وقاصرة فيجب تعدد الوسائط كما يُعالج المريض بأدوية كثيرة متى كان واحداً منها لا يكفي لشفائه. وطقوس الشريعة العتيقة كانت عاجزة وقاصرة أولاً عن تمثيل سر المسيح الذي هو في منتهى السمو وثانياً عن اخضاع عقول الناس لله كقول الرسول في عبر ٧: ١٨ . ١٩ «تُرْفَض الوصية السابقة لضعفها وعدم فائدتها إذ لم يكن بالناموس كمالٌ لشيءٍ» ولهذا وجب تكثر الرسوم الطقسية

وعلى الثاني بأن من شأن الشارع الحكيم أن يسمح بوقوع تعديتٍ صغيرة اجتناباً للتعديت الكبيرة ولهذا فاجتناباً لعبادة الأصنام واستكبار اليهود في قلوبهم لو أتموا جميع الرسوم الناموسية لم يُعرض الله عن تكثر الرسوم الطقسية بسبب ان ذلك كان مدعاةً إلى سهولة تعديهم الناموس وعلى الرابع بأن الشريعة العتيقة قللت كثيراً من العبادة الجسمية فهي

قد رسمت أن لا تقدّم القرابين في كل مكانٍ ولا من أيّ كان وإنما رسمت أموراً كثيرةً مثل ذلك تقليلاً من العبادة الظاهرة كما قال أيضاً الرباني موسى المصري في كتاب مرشد التائبين ق ٣ ب ٣٠ على انه لم يكن ينبغي الاكثار من تقليل عبادة الله الجسمية بحيث ينزع الناس إلى عبادة الشياطين

الفصل الرابع

في أن قسمة طقوس الشريعة العتيقة إلى قرابين وأقداس وأسرار وعبادات هل هي صواب يتخطى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن قسمة طقوس الشريعة العتيقة إلى قرابين وأقداس وأسرار وعبادات ليست صواباً لأن طقوس الشريعة العتيقة كانت ترمز إلى المسيح. وهذا إنما كان يحصل بالقرابين المرموز بها إلى القربان الذي به بذل المسيح نفسه تقدمةً وذبيحةً لله كما في افسس ٥: ٢. فإذا لم يكن من الرسوم الطقسية إلا القرابين فقط

٢ وأيضاً ان غاية الشريعة العتيقة كانت الشريعة الجديدة. والقربان في الشريعة الجديدة هو نفس سر المذبح. فلم يكن إذن واجباً أن تُجعل الأسرار في الشريعة العتيقة قسيمةً للقرابين ٣ وأيضاً يراد بالقدس ما كان مكرساً لله وبهذا المعنى كان يقال للمسكن وأنيته انها تُقدّس. وجميع الرسوم لطقسية كانت موضوعة لعبادة الله كما تقدم في ف ١. فقد كانت إذن كلها أقداساً. فلا ينبغي إذن إطلاق الأقداس على قسم واحد منها فقط

٤ وأيضاً ان العبادات مشتقة (في اللاتينية) من معنى الحفظ والرعاية وقد كان يجب حفظ رسوم الناموس بأسرها ففي تث ٨: ١١ «احفظ واحذر ان تنسى الرب الهك وتعرض عن وصاياه واحكامه وطقوسه» فلا ينبغي إذن جعل العبادات قسماً من الرسوم الطقسية

٥ وأيضاً ان الأعياد تُجَعَل في عداد الطقسيات لكونها ظلاً للمستقبل كما في كولوسي ١١: ١٦ ومثلها أيضاً التقادم والهدايا كما في عبر ٩: ٩. وهي ليست في ما يظهر داخله في شيء من هذه الأقسام. فليست إذن قسمة الرسوم الطقسية على ما تقدم صواباً

لكن يعارض ذلك ان كلاً من الأقسام المتقدمة يدعى في الشريعة العتيقة طقوساً فان القرابين تدعى طقوساً في عد ١٥: ٢٤ حيث يقال «فلتقدم الجماعة عجلاً بقربانه وسكيبه بحسب الطقوس» وقد قيل عن سر الدرجة في اح ٧: ٣٥ «تلك مسحة هرون وبنيه على ما تقتضيه الطقوس» وقيل أيضاً عن الأقداس في خر ٣٨: ٢١ «هذه هي أدوات مسكن الشهادة لاقامة طقوس اللاويين» وقيل أيضاً عن العبادات في ٣ ملوك ٩: ٦ «ان حدمم زائعين عن اقتفائي ولم تحفظوا الطقوس التي رسمتها لكم»

والجواب أن يُقال إنَّ الرسوم الطقسية يُقصد بها عبادة الله كما مر في ف ١ و ٢ وهذه العبادة يجوز أن يُعتبر فيها العبادة نفسها والعاقدون وأدوات العبادة. فالعبادة نفسها تقوم على وجه الخصوص بالقرابين التي تقدّم تعظيماً لله. وأدوات العبادة كالمسكن والآنية ونحوهما هي الأقداس. والعاقدون يجوز أن يعتبر فيهم أمران احدهما تعيينهم للعبادة الإلهية ويتم بنوع من تكريس الشعب أو الكهنة وهذا هو الأسرار والآخر طريقتهم الخاصة التي بها يمتازون عمّن لا يعبدون الله وهذه هو العبادات كشأنهم في المآكل والملابس ونحوها

إذا أُجيب على الأول بأن القرابين كان ينبغي أن تقدّم في بعض الأمكنة ومن بعض الناس وكل ذلك يرجع إلى عبادة الله فإذاً كما يُرمز بالقرابين إلى المسيح الذبيح كذلك كان يُرمز بأسرارها وأقداسها إلى أسرار الناموس الجديد وأقداسه وبالعبادات إلى طريقة شعب الناموس الجديد. وكل ذلك يرجع إلى

المسيح

وعلى الثاني بأن قربان الشريعة الجديدة أي الاوخرستيا يشتمل على نفس المسيح الذي هو صانع التقديس فإنه قدس الشعب بدمه كما في عبر ١٣: ١٢ ولهذا كان هذا القربان سرّاً أيضاً وأما قربان الشريعة العتيقة فلم تكن مشتملة على نفس المسيح بل كانت ترمز إليه فقط ولهذا لا تسمى أسراراً إلا أنه للدلالة على ذلك بوجه الخصوص كان في الشريعة العتيقة بعض أسرارٍ يُرمز بها إلى التقديس المستقبل على أن بعض التقديسات كان يصاحبها أيضاً بعض القربانين

وعلى الثالث بأن القربان والأسرار أيضاً كانت أقداساً إلا أن بعض الأشياء كانت أقداساً أي مكرسة لعبادة الله ولم تكن مع ذلك قربانين أو أسراراً ولهذا حُصت باسم الأقداس المشترك

وعلى الرابع بأن الأشياء التي كانت خاصةً بطريقة الشعب العابد لله كانت تُخصّ باسم العبادات المشترك لخلوها عن الأشياء المتقدمة فهي لم تكن تُدعى أقداساً لأنها لم تكن تتعلق بعبادة الله مباشرةً كالمسكن وأنيته بل إنما كانت طقسية بنوع من اللزوم من حيث كانت ترجع إلى نوع من أهلية الشعب لعبادة الله

وعلى الخامس بأنه كما كانت القربانين تقدّم في مكانٍ معين كذلك كانت تقدّم في أزمنة معينة ومن ذلك يظهر ان الأعياد تدخل في عداد الأقداس وأما التقادم والهدايا فتحسب من القربانين لأنها كانت تقدم لله وعليه قول الرسول في عبر ٥: ١ «كل حبرٍ متخذٍ من الناس يقام لأجل الناس في ما هو لله ليقرب تقادم وذبائح»



المبحث الثاني بعد المائة

في علل الرسوم الطقسية - وفيه ستة فصول

ثم ينبغي النظر في علل الرسوم الطقسية والبحث فيها يدور على ست مسائل . ١ في أن الرسوم الطقسية هل تعلل بعلّة . ٢ هل تعلل بعلّة حرفية أو رمزية فقط . ٣ في علل القرابين . ٤ في علل الأسرار . ٥ في علل الأقداس . ٦ في علل العبادات

الفصل الأول

في أن الرسوم الطقسية هل تعلل بعلّة

يُنْتَخِطُ إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الرسوم الطقسية لا تعلل بعلّة فقد كتب الشارح على قوله في افسس ٢: ١٥: ابطل ناموس الوصايا بالاحكام: ما نصه «أي أبطل الناموس العتيق من حيث العبادات البدنية بالأحكام أي بالرسوم الإنجيلية الصوابية» ولو كانت لعبادات الناموس العتيق علة صوابية لكان ابطالها باحكام الناموس الجديد الصوابية عبثاً. فعبادات الناموس العتيق الطقسية لا تعلل إذن بعلّة صوابية

٢ وأيضاً ان الناموس العتيق حلّ محلّ الناموس الطبيعي. وبعض الرسوم لم يكن لها في الناموس الطبيعي علة سوى امتحان طاعة الإنسان كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٨ ب ٦ و١٣ عند كلامه على النهي عن شجرة الحياة. فكان ينبغي إذن أن يوضع في الناموس العتيق رسوم تُمتَحَن بها طاعة الإنسان دون أن يكون لها في نفسها علة صوابية

٣ وأيضاً ان أفعال الإنسان يقال لها أدبية من حيث هي صادرة عن العقل والصواب. فلو كان للرسوم الطقسية علة صوابية لما اقترفت عن الرسوم الأدبية. فيظهر إذن ان الرسوم الطقسية لا تعلل بعلّة لأن الرسم إنما يكون صواباً متى كان معللاً بعلّة

لكن يعارض ذلك قوله في مز ١٨: ٩ «وصية الرب مضيئة تنير العيون»

والرسوم الطقسية وصايا الـهية فهي إذن مضيئة وهي لا تكون كذلك إذا لم يكن لها علة صوابية.
فالرسوم الطقسية إذن تعلل بعلة صوابية

والجواب ان يقال لما كان من شأن الحكيم أن يرتب كما في الإلهيات ك ١ ب ٢ وجب أن يكون ما يصدر عن الحكمة الإلهية مرتباً كما قال الرسول في رو ١٣: ١ وترتيب الأشياء يقتضي أمرين الأول سوق الأشياء إلى الغاية المقترضة التي هي مبدأ كل ترتيب في الأعمال لأن ما يحدث اتفاقاً دون قصد غاية أو ما يُفعل بالهزل لا بالجد نصفه بعدم الترتيب. والثاني أن تكون الوساطة مناسبة للغاية وهذا يلزم عنه ان الوسائط تعلل بالغاية كما يعلل تهيؤ المنشار بالقطع الذي هو غايته كما في الطبيعيات ك ٢ ب ٩ ومن البين ان الرسوم الطقسية وسائر الرسوم الناموسية موضوعة من الحكمة الإلهية وعليه قوله في تث ٤: ٦ «هذه حكمتكم وفهمكم لدى عيون الأمم» فقد وجب إذن القول بأن الرسوم الطقسية مسوقة إلى غاية تعلل منها بعلة صوابية

إذا أُجيب على الأول بأنه يجوز أن يُقال إنَّ عبادات الناموس العتيق لا تعلل بعلة من حيث ان الأعمال لم يكن لها علة في طبيعتها كأن لا يكون الثوب مثلاً منسوجاً من صوف أو كتان الا انه كان ممكناً ان تعلل بالاضافة إلى شيء آخر أي من حيث كان يُرمز بذلك إلى شيء أو يُنفى به شيء. وأما احكام الناموس الجديد القائمة على وجه الخصوص بالايمان ومحبة الله فلها من نفس طبيعة الفعل علة صوابية

وعلى الثاني بأن النهي عن شجرة معرفة الخير والشر لم يكن لأن تلك الشجرة كانت قبيحة في طبيعتها ولكنه يعلل بالاضافة إلى شيء آخر أي من حيث كان يرمز به إلى شيء. وهكذا رسوم الناموس العتيق الطقسية أيضاً فانها تعلل بالاضافة إلى شيء آخر

وعلى الثالث بأن الرسوم الأدبية نحو: لا تقتل: لا تسرق: لها في طباعها علل صوابية وأما الرسوم الطقسية فلها علل صوابية من اضافتها إلى آخر كما تقدم

الفصل الثاني

في أنّ الرسوم الطقسية هل تعلل بعلّة حرفية أو رمزية فقط

يتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الرسوم الطقسية لا تعلل بعلّة حرفية بل بعلّة رمزية فقط فقد كان أخص هذه الرسوم الختان وذبح الحمل الفصحي وكلا هذين لم يكن لهما الا علة رمزية لأن كليهما رُسم علامةً لشيءٍ آخر ففي تك ١٨: ١١ «تختنون لحم قلفتكم فيكون ذلك علامة عهد بيني وبينكم» وفي خر ١٣: ٩ قيل عن اقامة الفصح «يكون بمثابة علامة في يدك وبمنزلة ذكر أمام عينيك» فلأن لا يكون لسائر الرسوم الطقسية سوى علة رمزية أولى

٢ وأيضاً من شأن المعلول أن يكون مناسباً لعلته. وجميع الرسوم الطقسية رمزية كما مر في

المبحث الأنف ف ٢. فليس لها إذن سوى علة رمزية

٣ وأيضاً ما ليس في نفسه فرق بين أن يُفعل على حالٍ أو أخرى فليس يعلل بعلّة حرفية في ما يظهر. ومن الرسوم الطقسية ما ليس في نفسه فرق بين أن يُفعل على حالٍ أو أخرى كمقدار ما يجب تقديمه من البهائم ونحو ذلك من الأحوال الجزئية. فرسوم الشريعة العتيقة إذن لا تعلل بعلّة حرفية

لكن يعارض ذلك انه كما أن الرسوم الطقسية كانت ترمز إلى المسيح كذلك كانت ترمز إليه حوادث العهد العتيق أيضاً فقد قيل في ١ كور ١٠: ١١ «جميع ذلك كان يعرض لهم رموزاً» ولحوادث العهد العتيق ما عدا المعنى السري أو الرمزي معني حرفي أيضاً. فإذا كذلك الرسوم الطقسية كان لها ما عدا العلل

الرمزية عللٌ حرفية أيضاً

والجواب أن يُقال إنَّ الوسائط يجب أن تعلل بالغاية كما مرَّ في الفصل الآنف وللرسوم الطقسية غايتان فقد كان يُقصد بها عبادة الله لذلك العهد والرمز إلى المسيح كما أن أقوال الأنبياء كانت تنظر إلى الزمان الحاضر وترمز أيضاً إلى الزمان المستقبل على ما قال ايرونيموس في تفسير نبوءة هوشع ١ : ٣ فكذلك إذن يمكن تعليل رسوم الناموس العتيق الطقسية من وجهين أولاً من جهة العبادة الإلهية التي كان ينبغي رعايتها لذلك العهد وهذه العلل حرفية سواءً أريد بها اجتناب عبادة الأصنام أو تذكُّر صنيعه إلهية أو الدلالة على العظمة الإلهية أو بيان ما كان يطلب حينئذٍ في عباد الله من تأهب العقل. وثانياً من جهة الرمز إلى المسيح فتكون عالمها من هذه الجهة رمزية وسرية سواءً اعتبرت بالنظر إلى المسيح والكنيسة وهذا يرجع إلى المعنى الأدبي أو بالنظر إلى حال المجد المستقبل الذي نتأدى إليه بالمسيح وهذا يرجع إلى المعنى العلوي

إذاً أُجيب على الأول بأنه كما أن معنى الكلام المجازي في الكتاب حرفيٌّ إذ المراد به الدلالة على الشيء المقصود به كذلك معاني الطقوس الناموسية المرسومة ذكراً لصنائع الله أو لغير ذلك مما كان متعلقاً بحال ذلك العهد لا تتجاوز حد العلل الحرفية وعليه فتعليل عيد الفصح بالدلالة على النجاة من مصر وتعليل الختان بالدلالة على العهد الذي بتة الله مع ابراهيم يرجع إلى العلة الحرفية

وعلى الثاني بأن ذلك الاعتراض ينهض لو كانت الرسوم الطقسية وُضعت رمزاً إلى المستقبل فقط لا لعبادة الله في الحاضر أيضاً

وعلى الثالث بأنه كما أن الشرائع الإنسانية تعلل بعللٍ باعتبارها الكلي لا باعتبار الأحوال الجزئية التي تُتْرَك لحكم الشارعين على ما مرَّ في مب ٩٦ ف ١

٦ كذلك كثيرٌ من التعيينات الجزئية في طقوس الشريعة العتيقة ليس له علة حرفية بل علة رمزية فقط وان كان له بالاجمال علة حرفية أيضاً

الفصل الثالث

في أنّ الطقوس المتعلقة بالقرابين هل يمكن أن تعلل بعلّة صوابية

يتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الطقوس المتعلقة بالقرابين لا يمكن أن تعلل بعلّة صوابية لأن ما كان يقَدّم قرباناً هو الشيءُ الضروري لقوام الحياة الإنسانية كأنواع مخصوصة من البهيم والخبز. والله ليس يحتاج إلى هذا القوام كقوله في مز ٤٩: ١٣ «أعلي أكل لحم الثيران أو اشرب دم التيوس». فلم يكن إذن وجهٌ صوابيٌّ لتقدمة هذه القرابين لله

٢ وأيضاً لم يكن يقَدّم قرباناً لله من البهائم ذوات القوائم الأربع الا ثلاثة اجناس أي البقر والغنم والمعز ولم يكن يقدم من الطير بالاجمال الا اليمام والحمام وأما بالخصوص فكان يقدم من العصافير لتطهير الأبرص. وهناك أجناس أخرى كثيرة من البهائم أشرف من هذه. فإذا لما كان ينبغي أن يقدم لله ما هو الأفضل لم يكن ينبغي في ما يظهر أن تقدم له القرابين من هذه الأجناس فقط

٣ وأيضاً كما أن الإنسان أُوتي من الله سلطاناً على الطيور والبهائم كذلك أُوتي منه سلطاناً على الأسماك. فلم يكن إذن وجهٌ لنفي الأسماك من القرابين الإلهية

٤ وأيضاً قد أمر بتقدمة اليمام والحمام على السواء. فإذا كما أمر بتقدمة فراخ الحمام كان يجب أن يُؤمر بتقدمة فراخ اليمام أيضاً

٥ وأيضاً ان الله هو صانع الحياة ليس للناس فقط بل للبهائم أيضاً كما في تك ١. والموت مقابل للحياة. فلم يجب إذن أن تقدم لله بهائم مذبوحة بل بالأحرى

بهائم حية ولا سيما لأن الرسول حث على ذلك بقوله في رو ١٢: ١ «ان تقرب أجسادنا ذبيحة حية مقدسة مرضية عند الله»

٦ وأيضاً إذا لم تكن البهائم تقدم لله إلا مذبوحة فليس يظهر ان في كيفية ذبحها فرقاً. فلا وجه إذن لتعيين كيفية الذبح ولا سيما في الطيور كما في اح ١

٧ وأيضاً كل نقص في الحيوان فإنه يؤدي إلى الفساد والموت فإذا كانت الحيوانات المذبوحة تقدم لله لم يكن وجهٌ للنهي عن تقدمه الحيوان الناقص كالاعرج أو الأعمى أو المُبتلى بعيبٍ آخر

٨ وأيضاً ان الذين يقربون القرابين لله ينبغي أن يشتركوا فيها كقول الرسول في ١ كور ١٠: ١٨ «أليس الذين يأكلون الذبائح هم شركاء المذبح» فلا وجه إذن لنهي المقربين عن أكل بعض أجزاء من القرابين أي الدم والشحم والقص والكتف اليمنى

٩ وأيضاً كما أن المحرقات كانت تُقرب تكريماً لله كذلك ذبائح السلامة وذبائح الأثم أيضاً. ولم تكن انثى من البهائم تُقرب محرقةً لله وكانت المحرقات تقدم من ذوات القوائم الأربع ومن الطيور. فلم يكن إذن وجه لتقريب الاناث في ذبائح السلامة وذبائح الأثم وعدم تقرب الطيور في ذبائح السلامة

١٠ وأيضاً يظهر ان ذبائح السلامة كلها من جنسٍ واحدٍ فلم يكن ينبغي إذن التفرقة بينها في أن بعضها لم يكن يجوز أكل لحمه في الغد وبعضها كان يجوز فيه ذلك

١١ وأيضاً ان جميع الأثام مشتركة في انها تصرف عن الله فكان يجب إذن أن يقدم جنسٌ واحد من القرابين عن جميع الأثام ارضاءً لله

١٢ وأيضاً ان جميع الحيوانات التي كانت تقدم قرباناً كانت تُقرب على طريقةٍ واحدةٍ أي مذبوحةً فلم يكن إذن وجه لأن يُقرب ما ينبت من الأرض

على طرائق مختلفة فقد كان يقرب تارةً سنبلً وتارةً سميذً وأخرى خبزٌ مخبوزٌ حيناً في تنورٍ وطوراً
على طاجنٍ وتارةً على سقودٍ

١٣ وأيضاً كل ما نستعمله فهو معطى لنا من الله. فلا وجه إذن لأن لا يقرب له ما عدا

الحيوانات سوى الخبز والخمر والزيت واللبن والملح

١٤ وأيضاً ان القرايين الجسمانية تدل على قربان القلب الباطن الذي به يقرب الإنسان روحه
لله. وفي القربان الباطن من الحلاوة المعبر عنها بالعسل أكثر من اللذع المعبر عنه بالملح ففي سي
٢٤ : ٢٧ «روحي أحلى من العسل» فلم يكن إذن وجه من الصواب للنهي عن أن يجعل في القربان
العسل والخمير اللذان يصير بهما الخبز لذياً أيضاً وللأمر بأن يجعل فيه الملح الذي هو لاذع
واللبن الذي هو مرّ. فيظهر إذن ما يتعلق بطقوس القرايين لا يعلل بعله صوابية

لكن يعارض ذلك قوله في اح ١ : ١٣ «يقرب الكاهن جميع القرايين ويقترها على المذبح
ذبيحةً ورائحةً طيبةً للرب». والله «ليس يحب أحداً إلا من يساكن الحكمة» كما في حك ٧ : ٢٨ ومن
ذلك ينتج ان كل ما هو مقبول عند الله مقرونٌ بالحكمة. فإذا تلك الطقوس المختصة بالقرايين كانت
مقرونة بالحكمة أي من حيث كان لها عللٌ صوابية

والجواب أن يقال إن طقوس الشريعة العتيقة كان لها علتان كما مرّ في الفصل الأنف
احدهما حرفية من حيث كان يقصد بها عبادة الله والأخرى رمزية من حيث كان يقصد بها الرمز إلى
المسيح. وبكلا الأمرين يصح تعليل الطقوس التي كانت مختصة بالقرايين فإنه من حيث كان يقصد
بالقرايين عبادة الله يجوز اعتبار علة القرايين من وجهين أولاً من حيث ان القرايين كانت تدل على
توجه العقل إلى الله لأن مقربها كان يتحرك بها لتوجيه عقله إلى الله. ومن مقتضى حسن توجه العقل
إلى الله أن يعلم الإنسان ان كل ما له فهو من الله على انه

مبدؤه الأول وان يوجهه إليه على أنه تعالى غايته القصوى. وهذا كان يحصل في التقادم والقربان من حيث ان الإنسان كان يقدمها تعظيماً لله مما يملكه اقراراً بانها أوتي ذلك من الله على حسب قوله في ١ ايام ٢٩: ١٤ «الجميع لك وانما أعطيناك ما أخذناه من يدك» ولهذا كان الإنسان بتقدمة القربان يعلن ان الله هو المبدأ الأول لخلق الأشياء وهو الغاية القصوى التي يجب توجيه كل شيء إليها. ولما كان حسن توجه العقل إلى الله يقتضي أن لا يعرف العقل الإنساني صانعاً أول للأشياء غير الله وحده وان لا يجعل غايته في سواه كان لذلك يُنهى في الشريعة عن تقديم ذبيحة لغير الله كقوله في خر ٢٢: ٢٠ «من ذبح لآلهة إلا للرب وحده فليقتل» ولذلك يمكن تعليل الطقوس المتعلقة بالقربان بعلّة أخرى من حيث ان الإنسان كان ينصرف بها عن ذبائح الأوثان ولهذا لم تُسنّ رسوم القربان لشعب اليهود إلا بعد أن جنح إلى عبادة الأوثان فعبد العجل المسبوك فكانما رسمت هذه القربان للشعب الجانح إلى تقديم القربان لكي يقربها لله لا للأصنام وعليه قوله في ار ٧: ٢٢ «لم اكلم اباؤكم ولم أمرهم يوم أخرجتهم من أرض مصر من جهة المحرقات والذبائح». وأخص النعم التي أولاها الله الجنس البشري الساقط في الخطيئة بذله كقوله في يو ٣: ١٦ «هكذا أحب الله العالم حتى انه بذل ابنه الوحيد لكي لا يهلك كل من يؤمن به بل تكون له الحياة الأبدية» ولهذا فإخص ذبيحة هي التي «قرب بها المسيح نفسه لله رائحة طيبة» كما في افس ٥: ٢ ومن ثمة فجميع الذبائح الأخر كانت تقرب في الشريعة العتيقة رمزاً إلى هذه الذبيحة المفردة والخاصة كما يُرمز بالأشياء الناقصة إلى الشيء الكامل وعليه قول الرسول في عبر ١٠: ١١ و١٢ ان كاهن الشريعة العتيقة «كان يقرب مراراً تلك الذبائح بعينها التي لا يمكن أبداً أن تمحو الخطايا أما المسيح فإنه قَرَّب عن الخطايا ذبيحة واحدة إلى الأبد» ولما كان الرمز يعلل

بالمرموز إليه كان ينبغي تحليل ذبائح الناموس العتيق الرمزية بذبيحة المسيح الحقيقية

إذاً أُجيب على الأول بأن الله لم يكن يشاء أن تقرب له هذه القرابين لأجل نفس الأشياء التي كانت تقرب كانما كان في حاجة إليها كقوله في اش ١: ١١ ان «محرقات الكباش وشحم المسمنات ودم العجول والطيوس والحملان لم أرض بها» بل انما كان يشاء أن تقرب له أولاً استئصالاً لعبادة الأوثان وثانياً دلالةً على وجوب توجه العقل البشري إلى الله وثالثاً رمزاً إلى سر الفداء البشري الذي حصل بالمسيح كما تقدم

وعلى الثاني بأن اعتبار كل ما تقدم كان يقتضي أن تقرب هذه الحيوانات دون سواها ذبائح لله . أما أولاً فلاستئصال عبادة الأوثان لأن الوثنيين كانوا يقربون لآلهتهم جميع الحيوانات الأخر أو يستخدمونها للسحر وأما هذه الحيوانات فقد كان المصريون الذين عاشهم بنو إسرائيل يتخرجون من ذبحها فلم يكونوا يقربونها ذبائح لآلهتهم كما يظهر من قوله في خر ٨: ٢٦ «إنما نذبح للرب الهنا ما هو رجس عند المصريين» فانهم كانوا يعبدون الغنم ويكرمون التيوس لأن الشياطين كانت تظهر في صورتها ويستخدمون البقر للحراثة التي كانوا يعتبرونها من الأمور المقدسة . وأما ثانياً فلما تقدم من توجيه العقل إلى الله وهذا لوجهين أولاً لأن هذه الحيوانات أخص قوام الحياة الإنسانية وهي وغذاؤها مع ذلك في غاية الطهارة وأما سائر الحيوانات فهي اما وحشية وليست في الجملة معدة لاستعمال الناس أو إذا كانت داجنة فغذاؤها نجس كالخنزير والدجاج ولا ينبغي أن يقرب لله إلا ما كان طاهراً واما هذه الطيور فانما خصت بالتقدمة لكثرتها في أرض الميعاد. وثانياً لأن ذبح هذه الحيوانات كان دليلاً على نقاوة العقل فقد جاء في تفسير اح ١ «نقرب العجل

على حين ننتصر على كبرياء الجسد والحمل على حين نهذب الحركات الخارجة عن حد الصواب والتيس إذ نغلب الأميال الفاسدة واليمامة إذ نحفظ العفاف والخبز الفطير على حين نتلذذ بفطير الاخلاص» واما الحمامة فواضح انه يراد بها الدلالة على المحبة وعلى سذاجة العقل . وأما ثالثاً فرمزاً إلى المسيح فقد قيل في التفسير المتقدم «يقرب المسيح في العجل دلالةً على قوة الصليب وفي الحمل دلالةً على البرارة وفي الكبش دلالةً على الرئاسة وفي التيس دلالةً على شبه جسد الخطيئة وفي اليمامة والحمامة دلالةً على اتحاد الطبيعتين (أو دلالةً باليمامة على العفة وبالحمامة على المحبة) وفي السميد رمزاً إلى نضح المؤمنين بماء المعمودية»

وعلى الثالث بأن الأسماك لكونها تعيش في المياه هي أبعد عن الإنسان من سائر الحيوانات التي تعيش في الهواء كالإنسان. وأيضاً فالأسماك إذا أخرجت من الماء لا تلبث أن تموت فلم يكن ممكناً تقريبها في الهيكل كسائر الحيوانات

وعلى الرابع بأن كبار اليمام أفضل من فراخه وأما الحمام فانه بعكس ذلك ولهذا أمر بتقديم اليمام وفراخ الحمام كما قال الرياني موسى في كتاب مرشد التائهيين ق ٣ ف ٤٦ لوجوب تقديم الأفضل لله

وعلى الخامس بأن الحيوانات المقربة كانت تُذبح لأنها من حيث جعلها الله مأكلاً للإنسان فهي لا تؤكل إلا مذبوحةً ولهذا أيضاً كانت تحرق بالنار لأنها متى طبخت بالنار تصير صالحة لأكل الإنسان . وأيضاً فان في ذبح الحيوانات دلالةً على هدم الخطايا وعلى ان الناس كانوا يستوجبون القتل في آثامهم فكانما تُذبح تلك الحيوانات مكانهم تكفيراً لآثامهم . وأيضاً فان في ذبح هذه الحيوانات رمزاً إلى قتل المسيح

وعلى السادس بأنه انما كان يعين في الشريعة طريقة مخصوصة لذبح الحيوانات المقربة اجتناباً للطرائق الأخرى التي كان عبدة الأوثان يذبحون بها الحيوانات

قرباناً للأوثان . أو لأن الشريعة آثرت نوع الذبح الذي كان أقل تأليماً للحيوانات المذبوحة كما قال الرباني موسى في الموضوع المتقدم ف ٥٩ وبذلك كان يُجتنب قساوة المقربين وتعطل الحيوانات المذبوحة

وعلى السابع بأنه لما كانت الحيوانات التي بها عيبٌ تحتقر عادةً عند الناس أيضاً نُهي عن تقربها لله ومن ثمة نُهي أيضاً في تث ٢٣ : ١٨ عن ان يقربوا في بيت الرب جُعلَ بغِيٍّ أو ثمن كلبٍ ولهذا أيضاً لم يكونوا يقربون الحيوانات قبل اليوم السابع من ولادتها لأنها كانت تعتبر قبل ذلك اليوم كالأجنّة المسقطة التي لم تكتمل بعد بسبب شدة رخصتها

وعلى الثامن بأن القربان كانت على ثلاثة أجناس . فمنها ما كان يُحرق كله وكان يقال له محرقة وهذا الجنس كان يقرب لله خصوصاً تعظيماً له وحباً بجودته وكان ملائماً لحال الكمال في اتمام المشورات وانما كان يُحرق كله دلالةً بتصاعد كامل الحيوان المستحيل بخاراً إلى العلى على خضوع الإنسان كله وجميع ما يملكه للرب الاله ووجوب تقدمته له . ومنها ما كان ذبيحة اثم وكان يقرب لله لضرورة مغفرة الاثم وكان ملائماً لحال التائبين في تكفير الخطايا وهذه الذبيحة كانت تقسم إلى جزئين احدهما كان يحرق والآخر كان ياكله الكهنة دلالةً على أن تمحيص الاثام كان يحصل من الله بواسطة الكهنة إلا متى كانت تقرب الذبيحة عن اثم الشعب كله أو خصوصاً عن اثم الكاهن فكانت حينئذٍ تُحرق كلها لأنه لم يكن ينبغي أن يأكل الكهنة ما كان يُقرب عن اثمهم حتى لا يبقى فيهم شيءٌ من الاثم ولأنه لو أكلوه لم يكن فيه تكفير للاثم إذ لو أكله أولئك الذين كان يُقرب عن آثامهم لكانوا في ما يظهر كما لو لم يقربوه . وأما الثالث من أجناس القربان فيقال له ذبيحة السلامة وهذه كانت تُقرب لله اما شكراً له أو لأجل سلامة المقربين أو نجاحهم اقراراً بالاحسان الذي نالوه أو المطلوب

نيله وهي ملائمة لحال المتقدمين في اتمام الوصايا وكانت تقسم إلى ثلاثة أجزاء احدها كان يحرق تعظيماً لله والثاني كان يأكله الكهنة والثالث كان يأكله المقربون وذلك دلالة على أن خلاص الإنسان يحصل من الله بواسطة كهنته ومشاركة الناس الذين يخلصون . وهذا ما كان يُحفظ بوجه العموم فان الدم والشحم لم يكن يأكلهما الكهنة ولا المقربون بل كان يُصبُّ الدم على طرف المذبح تعظيماً لله والشحم كان يحرق بالنار وهذا كان لأوجه . أولها اجتناب عبادة الأوثان فقد كان الوثنيون يشربون من دم ذبائحهم ويأكلون شحومها كقوله في تث ٣٢ : ٣٨ «الذين كانوا يأكلون شحوم ذبائحهم ويشربون خمر سُكْبهم» . والثاني تعليم الناس فكان يُحظر عليهم شرب الدم ليتخرجوا من سفك الدم البشري كقوله في تك ٩ : ٤ . ٥ «لحمًا بدمه لا تأكلوا. فان دماء أنفسكم اطلبها» وكان يُحظر عليهم أكل الشحوم اجتناباً للاهواء الفاسدة وعليه قوله في حز ٢٤ : ٣ «كنتم تذبحون السمين» . والثالث تعظيم الله لأن الدم أشد ضرورة للحياة وبهذا الاعتبار يقال ان النفس هي في الدم كما في اح ١٧ : ١١ والشحم يدل على وفرة الغذاء فلكي يُعلن ان الله هو الذي وهبنا الحياة وجميع الخيرات كان يُسْفَح الدم ويُحرق الشحم تعظيماً له . والرابع الرمز إلى سفك دم المسيح وعظمة محبته التي بها قرب نفسه عنا لله . وقد كان الكهنة يُحْصُونَ بأكل القص والكتف اليمنى في ذبائح السلامة لاجتناب ضرب من الكهانة فانهم كانوا يتعرفون باضلاع الحيوانات المذبوحة وبعظم الصدر أيضاً ولهذا كان يُحظر أكل هذه الأجزاء على المقربين . وأيضاً فقد كان يُدَلُّ بذلك على أن الكاهن كان محتاجاً إلى حكمة القلب لتتقيف الشعب المدلول عليه بالصدر الذي هو غلاف القلب وإلى الشجاعة لاحتمال النقائص المدلول عليها بالكتف اليمنى

وعلى التاسع بأنه لما كانت المحرقة أكمل القرابين لم يكن يقرب محرقة إلا

الذكر لأن الأنتى حيوان ناقص. وتقريب اليمام والحمام انما كان لفقر المقربين الذين لم يكن في قدرتهم أن يقربوا حيوانات أعظم. ثم لأن ذبائح السلامة كانت تقرب مجاناً ولم يكن يُكره أحدٌ على تقربها بل كانت تقرب طوعاً لم تكن هذه الطيور تقرب بينها بل بين المحرقات وذبائح الاثم التي كان يجب أحياناً تقربها. وأيضاً فان هذه الطيور تناسب بتحليقها في الطيران كمال المحرقات وبنوحها في التغريد ذبائح الاثم

وعلى العاشر بأن المحرقة كان لها المقام الأول بين جميع القرابين لأنها كانت تحرق كلها تعظيماً لله ولم يكن يؤكل منها شيء وكان يليها في القداسة ذبيحة الاثم التي كانت تؤكل من الكهنة في الرواق وفي يوم التقدمة فقط وذبيحة السلامة للشكر كان لها المقام الثالث وهي كانت تؤكل في يوم التقدمة ولكن في أي محل كان من أورشليم وذبيحة السلامة للنذر كان لها المقام الرابع وكان يجوز أكل لحومها في الغد أيضاً. والوجه في هذا الترتيب هو فرط ما يجب على الإنسان لله أولاً لأجل عظمته وثانياً لأجل ما اقترفه من اهانتته وثالثاً لأجل ما ناله من آلائه ورابعاً لأجل ما يرجوه منها

وعلى الحادي عشر بأن الخطايا يعظم جرمها من حالة الخاطئ كما أسلفنا في مب ٧٣ ف ١٠ ولهذا أمر بتقديم ذبائح مختلفة عن خطايا الكاهن والرئيس أو فرد آخر من عامة الشعب قال الرباني موسى في الموضوع المتقدم ذكره «يجب أن يُعتبر انه كلما كانت الخطيئة أعظم كان نوع الحيوان الذي كان يقرب تكفيراً لها أحسن فكان يقرب المعز الذي هو حيوان خسيس جداً تكفيراً لعبادة الأوثان التي هي خطيئة عظيمة جداً والعجل تكفيراً لخطيئة سهو الكاهن والتيس تكفيراً لخطيئة سهو الرئيس»

وعلى الثاني عشر بأن الشريعة أرادت أن تراعي في القرابين فقر المقربين

لها فمن كان يتعذر عليه تقريب حيوان ذي أربع كان عليه أن يقرب في الأقل طيراً ومن كان يتعذر عليه هذا كان عليه أن يقرب في الأقل خبزاً ومن كان يتعذر عليه هذا كان عليه أن يقرب في الأقل دقيقاً أو سنبلأً . أما العلة الرمزية لذلك فهي أن الخبز يدل على المسيح الذي هو الخبز الحي كما في يو ٦ وهذا الخبز كان في حال الشريعة الطبيعية موجوداً في ايمان الآباء وجوده في مثل السنبله وكان كالسميد في تعليم شريعة الأنبياء وكان بعد التجسد خبزاً مصنوعاً مخبوزاً بالنار أي مصنوعاً بالروح القدس في تنور الحشى البتولي وكان أيضاً مخبوزاً في الطاجن بالمشاق التي كان يتجشهما في العالم ومخبوزاً على الصليب كما يُخبز على السقود

وعلى الثالث عشر بأن ما يستعمله الإنسان من نبات الأرض اما يكون طعاماً وهذا كان يقرب منه الخبز أو تابلاً وكان يقرب منه الزيت والملح أو دواءً وكان يقرب منه البخور الذي هو طيب الرائحة ومقوٍ . على انه يُرمز بالخبز إلى جسد المسيح وبالخمر إلى دمه الذي صار لنا به الغذاء وبالزيت إلى نعمة المسيح وبالملح إلى العلم وبالبخور إلى الصلوة

وعلى الرابع عشر بأن العسل لم يكن يقرب في الذبائح الإلهية أولاً لأنه كان يقرب عادةً في ذبائح الأوثان وثانياً دلالة على وجوب اجتناب كل حلاوة ولذة بدنية في من يريد أن يقرب ذبيحة لله. وأما الخمير فانما لم يكن يقرب دلالة على وجوب اجتناب الفساد ولعله أيضاً كان يقرب عادةً في ذبائح الأصنام. وأما الملح فكان يقرب لأنه يمنع من فساد التتانة والذبائح الإلهية ينبغي أن تكون منزهة عن الفساد وأيضاً لأنه يدل على تمييز الحكمة أو على اماتة الجسد أيضاً. وأما البخور فكان بقرب دلالة على تقوى العقل الذي لا بد منه في المقربين

وعلى رائحة طيب الأحدثة أيضاً لأنه سمين وعَطِرٌ. ولما كانت تقدمة الغيرة لا يبعث عليها التقوى بل اساءة الظن لم يكن يقرب فيها البخور كما في عد ٥ : ١٥

الفصل الرابع

في أنّ الطقوس المتعلقة بالأقداس هل يمكن أن تعلق بعلّة كافية

يتخطى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن طقوس الناموس العتيق المتعلقة بالأقداس لا يمكن أن تعلق بعلّة كافية فقد قال بولس في اع ١٧ : ٢٤ «هذا الاله الذي صنع العالم وجميع ما فيه لكونه رب السماء والأرض لا يحل في هياكل مصنوعة بالأيدي» فلم يكن إذن من الصواب إقامة مسكنٍ أو هيكلٍ في الشريعة العتيقة لعبادة الله

٢ وأيضاً ان حالة الشريعة العتيقة لم تتبدل إلا بالمسيح. والمسكن كان يدل على حالة الشريعة العتيقة. فلم يكن إذن ينبغي استبداله ببناء هيكلٍ ما

٣ وأيضاً ان الشريعة الإلهية ينبغي على وجه الخصوص أن تسوق الناس إلى العبادة الإلهية. وتكثر المذابح والهياكل يرجع إلى نماء العبادة الإلهية كما هو ظاهر في الشريعة الجديدة. فيظهر إذن انه لم يكن ينبغي أن يكون في الشريعة العتيقة أيضاً مسكنٌ واحدٌ فقط بل مساكن وهياكل متعددة

٤ وأيضاً ان غاية المسكن أو الهيكل كانت عبادة الله. والله ينبغي أن تكرم فيه بالخصوص الوحدانية والبساطة. فيظهر إذن انه لم يكن من الصواب قسمة المسكن أو الهيكل بحُجبٍ

٥ وأيضاً ان قوة المحرك الأول الذي هو الله تظهر أولاً في ناحية الشرق التي منها تبتدئ الحركة الأولى. والمسكن إنما جعل لعبادة الله. فكان ينبغي

إذن أن يكون متجهاً نحو الشرق لا نحو الغرب

٦ وأيضاً ان الرب أمر في خر ٢٠: ٤ ان «لا يصنعوا منحوتاً ولا صورة» فلم يكن إذن وجة من الصواب لجعل صورتى كرويين منحوتتين في المسكن أو في الهيكل وكذلك يظهر ان وجود التابوت والغشاء والمنارة والمائدة والمذبحين هناك كان لغير سبب صوابي

٧ وأيضاً قال الرب في خر ٢٠: ٢٤ «مذبحاً من تراب تصنع لي» ثم قال بعد ذلك «لا ترق إلى مذبحي على درج» لم يكن إذن من الصواب أن يؤمر بعد ذلك بعمل مذبح من خشب مغشى بالذهب أو بالنحاس وعال بحيث لا يستطيع أن يُرقى إليه إلا على درج فقد قيل في خر ٢٧: «واصنع المذبح من خشب السنط وليكن طوله خمس أذرع وعرضه خمس أذرع وعلوه ثلاث أذرع وغشه بنحاس» وقيل أيضاً هناك ٣٠ «واصنع مذبحاً لا يقاد البخور من خشب السنط وغشه بذهب خالص»

٨ وأيضاً لا ينبغي أن يكون في أعمال الله شيء عبثاً فان الطبيعة أيضاً ليس شيء في أعمالها عبثاً. ويكفي للمسكن الواحد أو للبيت الواحد غطاءً واحد. فلم يكن إذن من الصواب أن يجعل على المسكن أعطية متعددة أي شقق من بزٍ وشقق من شعر معزى وجلود كباش مصبوغة بالحمرة وجلود سمنجونية

٩ وأيضاً ان التقديس الخارج يدل على القداسة الداخلة التي محلها النفس. فلم يكن إذن من الصواب تقديس المسكن وأنيته لكونها أجساماً غير متنفسة

١٠ وأيضاً قيل في مز ٣٣: ٢ «ابارك الرب في كل حين على الدوام تسبحة في فمي». والأعياد كانت تقام لتسبيح الله. فلم يكن إذن من الصواب تعيين بعض الأيام لإقامة الأعياد. ومن ذلك يظهر ان طقوس الأقداس لم يكن لها علل صوابية

لكن يعارض ذلك قول الرسول في عبر ٨ «أولئك الذين يقربون التقادم على حسب الناموس إنما يخدمون مثال السماويات وظلها كما قيل لموسى إذ كان يصنع المسكن: انظر واصنع كل شيء على المثال الذي أتت مراه في الجبل» وما كان على مثال السماويات فهو على غاية الصواب. فقد كان إذن لطقوس الأقداس علة صوابية

والجواب أن يُقال إن كل ما يُرسم من عبادة الله الخارجية يُقصد به بالخصوص تكريم الناس لله. والإنسان مفطور على قلة التكريم لما كان من الأشياء مبتدلاً ولا مزية له على سواه وعلى فرط الاستعظام والتكريم لما كان له مزية فضل على سواه ومن ثمة جرت العادة بين الناس أيضاً ان الملوك والرؤساء الذين يجب تكريم مرؤوسيهم لهم يتخذون من الملابس ائمتها ومن البيوت أعظمها وأجملها ولهذا السبب وجب أن يُجعل لعبادة الله أزمنة مخصوصة ومسكن مخصوص وآنية مخصوصة وخدام مخصوصون حملاً للناس بذلك على زيادة تكريم الله. ثم ان حالة الشريعة العتيقة كانت أيضاً رمزاً إلى سر المسيح كما مر في ٢ ومب ١٠٠ ف ١٢ ومب ١٠١ ف ٢ وما كان رمزاً إلى آخر يجب أن يكون معيناً حتى يكون مشتقاً على مثاله بنحو من الأنحاء ولهذا أيضاً وجب أن تُرعى رسوم مخصوصة في ما يتعلق بعبادة الله

إذا أُجيب على الأول بأن عبادة الله يُعتبر فيها أمران الله المعبود والناس العابدون فالله المعبود لا ينحصر في حيز جسماني وبهذا الاعتبار لم يكن ينبغي أن يُصنع لأجله مسكن أو هيكل وأما الناس الذين يعبدونه فجسمانيون ولأجلهم وجب أن يُصنع لعبادة الله مسكن أو هيكل مخصوص وذلك لأمرين أولاً حتى إذا اجتمعوا إلى هذا المكان مع تصور كونه معيناً لعبادة الله يقبلون إليه بأفضل احترام وثانياً ليكون تعيين هذا الهيكل أو المسكن رمزاً إلى أمور تختص بسمو

لاهوت المسيح أو ناسوته. وهذا ما أراده سليمان بقوله في ٣ ملوك ٨: ٢٧ «إذا كانت السماوات وسماوات السماوات لا تسعك فكيف هذا البيت الذي ابتنيته» وبقوله بعد ذلك «لتكن عيناك مفتوحتين على هذا البيت الذي قلت يكون اسمي فيه لتسمع تضرع عبدك وشعبك إسرائيل» ومن ذلك يتضح ان بيت المقدس لم يُبنَ ليسع الله كأنما هو يتحيز فيه بل لكي يسكن فيه اسم الله أي لكي تُعلن فيه معرفة الله بما كان يُصنع أو يقال هناك ولكي تحرك حرمة المكان تقوى الذين يصلون فيه فتصير صلواتهم أولى بالاستجابة

وعلى الثاني بأن حالة الشريعة العتيقة لم تتبدل قبل المسيح من حيث اتمام الشريعة الذي حصل بالمسيح فقط ولكنها تبدلت أيضاً من حيث حالة الشعب الذي كان خاضعاً للشريعة لأن الشعب كان في مبدأ الأمر في البرية ولم يكن له موطن معين ثم كانت له بعد ذلك حروب كثيرة مع الأمم المتاخمة له وأخيراً استتبت له الراحة في عهد داود وسليمان وحينئذ بُني أولاً الهيكل في المكان الذي كان عينه ابراهيم بوحى إلهي لرفع القرابين فقد جاء في تك ٢٢: ٢ ان الرب امر ابراهيم ان يقدم ابنه محرقة على أحد الجبال الذي يريه اياه ثم ورد بعد ذلك ان ابراهيم سمى ذلك الموضع الرب يرى إشارة إلى أن ذلك المكان يكون بحسب سابق رؤية الله مختاراً لعبادة الله ولهذا قيل في تث ١٢: ٥ . ٦ «الموضع الذي يختاره الرب الهكم إليه تقبلون وتحملون إليه محرقاتكم وذبائحكم» ولم يجب تعيين ذلك المكان ببناء الهيكل قبل الوقت المذكور لثلاثة أوجه ذكرها الرباني موسى في كتاب مرشد الحائرين ق ٣ ف ٤٥ أولاً لئلا تختص الأمم ذلك المكان لأنفسها وثانياً لئلا يهدموه وثالثاً لئلا تتنازع الأسباط فينشأ بينها اللدد والخصام ولهذا لم يُبن الهيكل قبل أن أُقيم عليهم ملك يقتدر على اخماد هذا الخصام واما قبل ذلك فكان مصنوعاً لعبادة الله المسكن المنتقل إلى أماكن

مختلفة لأنه لم يكن تعين حينئذٍ مكان للعبادة الإلهية وهذا هو السبب الحرفي لاختلاف المسكن والهيكل . وأما السبب الرمزي فيمكن اعتباره من دلالة هذين الاثنتين على الحاليين فالمسكن المنقل يدل على حال الحياة الحاضرة المتغيرة والهيكل الذي هو مستقرٌ وثابت يدل على حال الحياة المستقبلية التي لا يعرفها تبدل بوجهٍ ولهذا قيل انه لم يُسمع في بناء الهيكل صوت مطرقة أو منشار دلالةً على أن الحال المستقبلية تكون منزهة عن كل جلبة اضطراب . أو ان المسكن يدل على حال الشريعة العتيقة والهيكل الذي بناه سليمان يدل على حال الشريعة الجديدة ولهذا لم يُستخدَم في بناء المسكن الا اليهود فقط واما بناء الهيكل فقد استُخدِم فيه الوثنيون أيضاً من سكان صور وصيدا

وعلى الثالث بأن وحدة الهيكل أو المسكن يجوز تعليلها بعلّة حرفية وعلّة رمزية فالعلّة الحرفية هي اجتناب عبادة الأوثان لأن الوثنيين كانوا يبنون هياكل مختلفة للآلهة المختلفة فتقريباً لاعتقاد الوجدانية الالهية في أذهان الناس أراد الله أن تقرب له القرايين في مكان واحد فقط . وهي أيضاً بيان كون العبادة الجسمانية لم تكن مرضيةً عنده لذاتها ولهذا كانوا يُنْهَوْنَ عن أن يقربوا القرايين في كل مكان من دون فرق . وأما عبادة الشريعة الجديدة التي تتضمن ذبيحتها النعمة الروحية فهي مرضيةٌ عند الله لذاتها ولهذا لم يُحظَر تكثر المذابح والهاكل في الشريعة الجديدة

أما ما كان يرجع إلى عبادة الله الروحية القائمة بتعليم الشريعة والأنبياء فقد كان يعين له في الشريعة العتيقة أيضاً اماكن مختلفة كانوا يجتمعون إليها لتسبيح الله وكان يقال لها مجامع كما يقال الآن كنائس للأماكن التي يجتمع إليها الشعب المسيحي لتسبيح الله فتكون كنيسةنا جُعِلَتْ مكان الهيكل والمجمع لأن ذبيحة الكنيسة روحانية ولهذا لا يختلف عندنا مكان الذبيحة عن مكان التعليم

. وأما العلة الرمزية فيجوز أن تكون الدلالة على وحدة الكنيسة المحاربة أو المنتصرة

وعلى الرابع بأنه كما أن وحدة الهيكل أو المسكن كانت رمزاً إلى وحدانية الله أو وحدة الكنيسة كذلك انقسام المسكن أو الهيكل كان رمزاً إلى اختلاف الأشياء الخاضعة لله التي تسمو بنا إلى تعظيمه تعالى فالمسكن كان ينقسم إلى شطرين أحدهما كان يقال له قدس الأقداس وهو الشطر الغربي والثاني كان يقال له قدس وهو الشطر الشرقي وقد كان أيضاً أمام المسكن سرادق. فهذه القسمة إذن وجهان أحدهما من حيث ان الغرض من المسكن هو عبادة الله فان قسمة المسكن كانت رمزاً إلى أقسام العالم المختلفة فالقسم الذي كان يُعرَف بقدس الأقداس كان رمزاً إلى العالم الأعلى الذي هو عالم الجواهر الروحانية والقسم الذي كان يُعرَف بالقدس كان يدل على العالم الجسماني ولهذا كان قدس الأقداس يُفصل عن القدس بحجاب منقسم إلى أربعة ألوان رمزاً إلى الاسطقسات الأربعة وهي البزُّ الدال على الأرض لأن البزُّ أي الكتان ينبت من الأرض والأرجوان الدال على الماء لأن اللون الأرجواني كان يُصنَع من بعض المحار الذي يوجد في البحر والسمنجوني الدال على الهواء لأن له لونه والقرمز الدال على النار. وذلك لأن مادة الاسطقسات الأربعة حاجزٌ يحجب عنا الجواهر الغير الجسمانية . وإنما لم يكن يدخل المسكن الداخل أي قدس الأقداس الا الكاهن الأعظم فقط والأمر في السنة دلالة على أن الكمال الأقصى للإنسان أن يفضي إلى ذلك العالم. وأما المسكن الخارج أي القدس فكان يدخله كل يوم الكهنة دون الشعب الذي كان يدخل السرادق فقط لأن الشعب كان يستطيع إدراك الأجسام وأما حقائقها الداخلة فانما تدرك بنظر الحكماء فقط . وأما باعتبار العلة الرمزية فالمسكن الخارج المعروف بالقدس يدل على حال

الشرية العتيقة كقول الرسول في عبر ٩: ٦ «فالكهنة كانوا يدخلون إلى ذلك المسكن كل حين فيتموا خدمة الذبائح» والمسكن الداخل المعروف بقدس الأقداس يدل اما على المجد السماوي أو على حال الناموس الجديد الروحانية التي هي مبدأ للمجد المستقبل وهذه الحال قد أدخلنا إليها المسيح وهذا كان يُرمز إليه بدخول الكاهن الأعظم وحده ومرّة في السنة إلى قدس الأقداس . وأما الحجاب فكان رمزاً إلى احتجاب الذبائح الروحانية وراء الذبائح العتيقة وهذا الحجاب كان ذا أربعة ألوان أي لون البزّ من الكتان دلالة على طهارة الجسد ولون الأرجوان رمزاً إلى الالام التي قاساها القديسون في سبيل الله ولون القرمز المكرر صبغه دلالة على محبة الله ومحبة القريب ولون السمنجوني دلالة على التأمل السماوي . ولم يكن حكم الشعب والكهنة واحداً بالنسبة إلى الشريعة العتيقة فان الشعب كان ينظر إلى مجرد الذبائح الجسمانية التي كانت تقرب في السرادق والكهنة كانوا ينظرون إلى علة الذبائح إذ كان لهم ايمان أصرح بأسرار المسيح ولهذا كانوا يدخلون إلى المسكن الخارج الذي كان أيضاً مفصلاً عن السرادق بحجاب لأن من الأشياء المتعلقة بسر المسيح ما كان محبوباً عن الشعب ومعلوماً للكهنة ولكن ذلك لم يكن مكشوفاً لهم تماماً كما كان بعد ذلك في العهد الجديد على ما في افسس ٣:

٥

وعلى الخامس بأن السجود إلى جهة الغرب انما رُسم في الشريعة اجتناباً لعبادة الأصنام لأن جميع الوثنيين كانوا يتجهون في سجودهم نحو الشرق تعظيماً للشمس وعليه قوله في حز ٨: ١٦ ان بعضاً «كانت ظهورهم إلى هيكل الرب ووجوههم نحو الشرق وكانوا يسجدون نحو مطلع الشمس» فاجتناباً لذلك كان قدس الأقداس في المسكن إلى جهة الغرب ليسجدوا إلى ناحية الغرب. ويجوز أن يعلل ذلك بعلّة رمزية من حيث ان حال المسكن الأول كلها كانت رمزاً إلى

موت المسيح المدلول عليه بالمغرب كقوله في مز ٦٧: ٥ «الراكب على المغرب الرب اسمه»

وعلى السادس بأن الأشياء التي كان يشتمل عليها المسكن يجوز تعليلها بعلّة حرفية وعلّة رمزية. فالحرفية من جهة العبادة الإلهية. ولما كان المسكن الداخل الذي كان يقال له قدس الأقداس رمزاً إلى عالم الجواهر الروحانية الأعلى كما مرّ قريباً كان يشتمل على ثلاثة أشياء أي تابوت العهد الذي كان فيه قسط المن من الذهب وعصا هرون التي أفرخت واللوحان كما في عبر ٩: ٤ والمراد باللوحين اللوحان اللذان كانت مكتوبةً فيهما الوصايا العشر. وهذا التابوت كان موضوعاً بين كروبيين متواجهين وكان عليه فوق أجنحة الكروبيين غشاءً كأنه محمول منهما وكانا يريد بذلك تصوير كون ذلك الغشاء كرسياً لله ولهذا كان يقال لذلك الغشاء استعطافيّ كانما الله كان ينعطف من هناك إلى الشعب مستجيباً صلوات الكاهن الأعظم فكان يشبه أن يكون محمولاً من الكروبيين اللذين كانا كأنهما في حال السجود لله وكان تابوت العهد بمنزلة موطيّ للجالس على الغشاء. وهذه الثلاثة كانت رمزاً إلى ثلاثة في ذلك العالم الأعلى أولها الله الذي هو فوق كل شيءٍ وتقصر كل خليفة عن إدراكه ولهذا لم يُجعل في ذلك المسكن صورةً تمثل احتجابه عن الابصار بل جعل صورةً لكرسيه لأن الخليفة يمكن إدراكها وهي خاضعة لله خضوع الكرسي للجالس عليها. والثاني الجواهر الروحانية التي تسمى ملائكة وهذه كان يُرمز إليها بالكروبيين المتواجهين دلالةً على ما بينهم من الوفاق كقوله في أيوب ٢٥: ٢ «الذي يجعل الوفاق في الأعالي» وإنما لم يُجعل هناك كروباً واحداً دلالةً على كثرة الأرواح السماوية وثلاثاً يعبدها الذين أمروا أن يعبدوا الهاً واحداً فقط. والثالث حقائق جميع

ما يحدث في هذا العالم الأسفل الموجودة على نحو ما في ذلك العالم الأعلى وجود حقائق المعلومات في عللها وحقائق المصنوعات في الصانع وهذا كان يُرمز إليه بالتابوت الذي كان يدل بالثلاثة المودعة فيه على ثلاثة هي أخص الأشياء الإنسانية وهي الحكمة التي كان مرموزاً إليها بلوحي العهد وسلطان السياسة الذي كان مرموزاً إليه بعصا هرون والحيوة التي كان مرموزاً إليها بالمن الذي كان قوام الحيوة . او انه كان يُرمز بهذه الثلاثة إلى صفات الله الثلاث فكان يُرمز باللوحين إلى الحكمة وبالعصا إلى القدرة وبالمن إلى الجودة لحلاوته ولكونه أنزل على الشعب رحمة منه تعالى ولهذا كان يُحفظ تذكراً للرحمة الإلهية . وقد أُشير أيضاً إلى هذه الثلاثة في رؤيا اشعيا فهو قد رأى الرب جالساً على عرشٍ عالٍ رفيع والسارافين قائمين والبيت مملوءاً من مجد الله ومن ثمه كان السارافون أيضاً يقولون «الأرض كلها مملوءة من مجده» وعلى هذا النحو لم تكن توضع صور السارافين قائمين والبيت مملوءاً من مجد الله ومن ثمه كان السارافون أيضاً يقولون «الأرض كلها مملوءة من مجده» وعلى هذا النحو لم تكن توضع صور السارافين للعبادة فان هذا كان منهياً عنه في الوصية الأولى من الناموس بل للدلالة على خدمتهم كما مرّ

وأما المسكن الخارج المرموز به إلى العالم الحاضر فكان مشتملاً على ثلاثة وهي مذبح البخور الذي كان تجاه التابوت ومائدة التقدمة التي كان يوضع عليها اثنا عشر رغيفاً من الخبز وكانت إلى الجانب الشمالي والمنارة التي كانت إلى الجانب الجنوبي. وهذه الثلاثة يظهر انها بازاء الثلاثة التي كانت مودعة في التابوت لكنها كانت أوضح تمثيلاً لها فان حقائق الأشياء يجب أن تُجعل أظهر مما هي في عقل الله والملائكة حتى يصير إدراكها ممكناً للناس الحكماء المرموز إليهم بالكهنة الذين يدخلون المسكن فكانت المنارة إذن تدل كعلامة محسوسة على الحكمة التي كان يعبر عنها في اللوحين بألفاظ مفهومة . ومذبح البخور كان يدل على وظيفة الكهنة الذين كان من شأنهم أن يُقبلوا بالشعب إلى الله وهذا

أيضاً كان يدل عليه العصا لأن ذلك المذبح كان يوقد عليه البخور العطر الذي كان يدل على قداسة الشعب المقبول عند الله ففي رؤ ٨ : ٣ ان دخان العطور يدل على تبريرات القديسين وقد أُصيب بجعل العصا في التابوت ومذبح البخور في المسكن الخارج رمزاً إلى السلطان الكهنوتي لأن الكاهن وسيط بين الله والشعب يسوس الشعب بالسلطان الإلهي المرموز إليه بالعصا ويقدم لله على مثل مذبح البخور ثمرة سياسته أي قداسة الشعب . والمائدة تدل على غذاء الحياة كما يدل عليه المن أيضاً غير ان هذا غذاء أعم وأكثر وذالك غذاء ألد وألطف . وقد أُصيب بجعل المنارة إلى الجانب الجنوبي والمائدة إلى الجانب الشمالي لأن الجانب الجنوبي هو القسم الأيمن من العالم والشمالي هو القسم الأيسر كما في كتاب السماء والعالم ٢ ب ١١ عد ١٠ . والحكمة تُجعل من جهة اليمين كسائر الخيرات الروحية . والغذاء الزمني يُجعل من جهة الشمال كقوله في ام ٣ : ١٦ «في يسارها الغنى والمجد» والسلطان الكهنوتي متوسط بين الزمنيات والحكمة الروحية لأنه يوزع الحكمة الروحية والزمنيات

ويجوز ان تعلق هذه الأشياء بعلّة أخرى حرفية فقد كان في التابوت لوحا الشريعة دفعا لتناسي الشريعة وعليه قوله في خر ٢٤ : ١٢ «اعطيك لوحى الحجارة والشريعة والوصايا لتعلم بني إسرائيل» وكانت فيه عصا هرون لإزالة خلاف الشعب في كهنوت هرون وعليه قوله في عد ١٧ : ١٠ «ردّ عصا هرون إلى تابوت الشهادة لتحفظ آيةً لتمرد بني إسرائيل». وكان محفوظاً فيه المن تذكراً لصنيع الله إلى بني إسرائيل في البرية وعليه قوله في خر ١٦ : ٣٢ «املا العُمر منه وليحفظ مدى أجيالكم لكي ينظروا الخبز الذي أطعتمكم في البرية». وكانت المنارة مصنوعةً لزينة المسكن لأن عظمة البيت تقتضي ان يكون نوره وافياً . وكان لها سبع شعب كما يقول يوسف المؤرخ في عاديته

ك ٣ ب ٧ و ٨ دلالةً على الكواكب السبع المنيرة العالم كله ولهذا كان محل المنارة في الجانب الجنوبي لأن الكواكب تسير إلينا من تلك الجهة. وُضِعَ مذبح البخور ليكون في المسكن دخانٌ عَطِرٌ على الدوام أولاً لاكرام المسكن وثانياً دفعاً للروائح الكريهة التي كان لا بدّ أن تحصل عن اراقاة الدم وذبح الحيوانات لأن الأشياء النتنة تُحَنَّقَرُ لاعتبارها خسيصةً والأشياء العطرة يعظم عند الناس قدرها. وُضِنِعَتِ المائدة للدلالة على ان الكهنة خَدَمَ الهيكل كان يجب أن يحصلوا على قوتهم في الهيكل ولهذا لم يكن يحلُّ اكل الاثني عشر رغيفاً الموضوعه على المائدة ذكراً للأسباط الاثني عشر الا للكهنة فقط كما في متى ١٢: ١٤. وانما لم توضع المائدة في الوسط امام الغشاء اجتناباً لطقس عبادة الأوثان لأن الوثنيين في الذبائح التي كانوا يقربونها للقمر كانوا يضعون المائدة أمام صنم القمر وعليه قوله في ار ٧: ١٨ «النساء يفرغن الشحم ليصنعوا أقراصاً لملكة السماء»

وأما السرادق الممدود خارج المسكن فقد كان فيه مذبح المحرقات الذي كانت تقرب فيه لله ذبائح مما كان للشعب ولهذا كان الدخول إليه مباحاً للشعب الذي كان يقرب هذه الذبائح على أيدي الكهنة وأما المذبح الداخل الذي كان يُقَرَّبُ فيه لله تقوى الشعب وقداسته فلم يكن يدخله الا الكهنة الذين كان من واجباتهم ان يقربوا الشعب لله. وانما جُعِلَ هذا المذبح في السرادق خارج المسكن تجافياً عن عبادة الأوثان لأن الوثنيين كانوا ينصبون داخل الهياكل المذابح المعدة لتقريب الذبائح للأوثان

على أنه يجوز أن تعلل كل هذه الأشياء بعلّة رمزية من نسبة المسكن إلى المسيح الذي كان مرموزاً إليه فينبغي أن يُعْتَبَر ان قصور الرموز الناموسية اقتضى أن يُجْعَلَ في الهيكل رموز مختلفة للدلالة على المسيح فهو المرموز إليه بالغشاء لأنه

كفارة عن خطايانا كما في ١ يو ٢: ٢ وقد أُصِيب في جعل هذا الغشاء محمولاً من الكرويين فقد قيل عنه في عبر ١: ٦ «تسجد له جميع ملائكة الله» وهو المرموز إليه بالتابوت فكما كان التابوت مصنوعاً من خشب السنط كذلك كان جسد المسيح مركباً من أعضاء في غاية الطهارة. وكان التابوت مذهباً لأن المسيح كان مملوءاً من الحكمة والمحبة المدلول عليهما بالذهب. وكان فيه قسطاً مذهب أي نفس مقدسة وكان في هذا القسط من أي كل ملء اللاهوت. وكان فيه العصا أي السلطان الكهنوتي لأنه صار حبراً إلى الأبد. وكان فيه أيضاً لوحا العهد دلالة على ان المسيح هو مُنزل الشريعة . وهو أيضاً المرموز إليه بالمنارة لأنه قال في يو ٨: ١٢ «انا نور العالم» وسرجها السبعة كانت رمزاً إلى مواهب الروح القدس السبع. وأما الاثنا عشر رغبياً فرمز إلى الاثني عشر رسولاً أو إلى تعليمهم. أو يقال ان المنارة والمائدة رمز إلى تعليم الكنيسة وايمانها لأنها تنير وتغذو غذاءً روحياً . وهو أيضاً المرموز إليه بمذبحي المحرقات والبخور لأنه يجب أن تقرب بواسطة الله جميع أعمال الفضائل أي تلك التي بها نميت الجسد وتقرب على مثل مذبح المحرقات وتلك التي على حالٍ أعظم من كمال العقل تقرب لله بأشواق أهل الكمال الروحية بواسطة المسيح الذي هو بمثابة مذبح البخور كقوله في عبر ١٣: ١٥ «فلنقرب به إذن ذبيحة الحمد لله كل حين»

وعلى السابع بأن الرب أمر ببناء المذبح ليقرب عليه الذبائح والتقدم لتعظيم الله ولقوام الكهنة الذين كانوا يخدمون المسكن وقد أمر الرب في بناء المذبح أمرين احدهما في بدء الشريعة في خر ٢٠ حيث امر ان يصنعوا مذبحاً من ترابٍ أو في الأقل من حجارةٍ غير منحوتة والثاني ان لا يصنعوا مذبحاً عالياً ينبغي ان يُرقى إليه على درج وذلك تنفيراً من عبادة الأوثان فقد كان الوثنيون

بينون لاصنامهم مذابح مزدانة وعالية يعتقدون ان فيها شيئاً من القداسة والألوهية ولهذا أمر الرب أيضاً في تث ١٦: ٢١ ان «لا تغرس غابةً أو شيئاً من الشجر عند مذبح الرب الهك» لأنه كان من عادة الوثنيين أن يذبحوا الذبائح تحت الأشجار لحسن منظرها وظلالتها وقد كان لهذه الأوامر أيضاً علة رمزية لأنه يجب أن نعترف ان في المسيح الذي هو مذبحنا باعتبار الناسوت طبيعةً جسمانية حقة وهذا هو بناء المذبح من ترابٍ وباعتبار اللاهوت يجب أن نعترف بمساواته للآب وهذا هو عدم الارتقاء على درج إلى المذبح ولا يجب أيضاً أن نقبل عند المسيح تعليم الوثنيين الذي يهيج الالهواء الفاسدة. الا انه لما صُنِعَ المسكن لآكرام الله لم يبقَ محل للخوف من هذه الأسباب الداعية إلى عبادة الأوثان ولهذا أمر الرب أن يُصنَعَ مذبح المحرقات من نحاس إذ كان يراه جميع الشعب ومذبح البخور من ذهب إذ كان يراه الكهنة فقط ولم يكن النحاس ثميناً بحيث يُبعَث الشعب به على شيءٍ من عبادة الأوثان

لكن لما كان قد علل في خر ٢٠ هذا الرسم وهو «لا ترق إلى مذبحي على درج» بقوله بعد ذلك «لئلا تنكشف سواتك» وجب أن يُعْتَبَر ان هذا أيضاً رُسمٌ لاجتناب عبادة الأوثان لأن الوثنيين حين كانوا يقربون الذبائح لعشتاروت كانوا يكشفون سواتهم للشعب على انه بعد ذلك أمر الكهنة أن يلبسوا السراويل كالنساء لتغطية سواتهم ولهذا امكن بدون خطرٍ ان يُرسمَ علو المذبح بحيث يرقى إليه الكهنة في حين تقرب الذبائح على درج من خشب غير ثابتٍ بل منتقلٍ

وعلى الثامن بأن جرم المسكن كان مبنياً من ألواحٍ قائمة على الطول مغطاة من داخلها بشققٍ من ألوانٍ أربعة مختلفة أي من كتانٍ مشزورٍ وسمنجون وارجوان وصبغ قرمز وهذه الشقق كانت تغطي جوانب المسكن

فقط واما سقفه فكان له غطاءً واحدٌ من جلودِ سمنجونية وفوقه غطاءً آخر من جلود تيروسٍ مصبوغة بالحمرة وفوق هذا غطاءً ثالث من شقق شعر معزى لم تكن تغطي سقف المسكن فقط بل كانت أيضاً تُسبَل إلى الأرض وتغطي ألواح المسكن من خارج . والعلة الحرفية لهذه الأغطية كانت بالعموم زينة المسكن وصيانتها حتى يكون مكرماً وأما بالخصوص فعند البعض كانت شقق البز تدل على سماء النجوم المؤلفة من نجوم مختلفة وشقق شعر المعزى على المياه التي فوق الجلد والجلود المصبوغة بالحمرة على سماء عليين الذي هو مقر الملائكة والجلود السمنجونية على سماء الثالوث الأقدس . وأما علتها الرمزية فهي ان الألواح التي كان المسكن مبنياً منها كانت رمزاً إلى المؤمنين بالمسيح الذين منهم تتركب الكنيسة وإنما كانت هذه الألواح مغطاة من داخل بشقق ذات أربعة ألوان لأن المؤمنين يزدانون داخلاً بفضائل أربع فكان يُرمز بالكتان المشزور إلى الجسد المتلائي بالعفة وبالسمنجون إلى العقل التائق إلى العلويات وبالأرجوان إلى الجسد الخاضع للألام وبصبغ القرمز إلى العقل اللامع بين الآلام بمحبة الله والقريب على ما قال الشارح. وأما أغطية الشقق فكانت رمزاً إلى الرؤساء والمعلمين الذين يجب أن تتلأأ فيهم السيرة السماوية المرموز إليها بالجلود السمنجونية والتأهب للاستشهاد المرموز إليه بالجلود المصبوغة بالحمرة وشظف العيش والصبر على الأعداء المرموز إليهما بشقق شعر المعزى التي كانت عرضة للرياح والأمطار كما قال الشارح

وعلى التاسع بأن العلة الحرفية لتقديس المسكن وأنيته كانت زيادة احترامه لأنه كان بهذا التقديس يكرس للعبادة الإلهية . وعلته الرمزية هي كونه رمزاً إلى التقديس الروحي للمسكن الحي أي المؤمنين الذين منهم تتركب كنيسة المسيح

وعلى العاشر بأنه كان في الشريعة العتيقة سبعة محافل وقتية وواحد دائم كما

يظهر من عد ٢٨ و ٢٩ فقد كان هذا الأخير يشبه أن يكون عيداً دائماً لأنه كل يوم كان يقرب حملان في الغداة والعشي وهذا العيد الدائم للذبيحة اليومية كان دلالة على دوام الغبطة الإلهية. وأول الأعياد الوقتية كان يُصنع في كل أسبوع وهذا هو عيد السبت الذي كان يُصنع ذكراً لخلق الكائنات كما أسلفنا في مب ١٠٠ ف ٥ والعيد الثاني كان يُصنع في كل شهر وهو عيد رؤوس الشهور الذي كان يُصنع ذكراً لعمل السياسة الإلهية لأن هذه السافلات تتغير بالخصوص على حسب حركة القمر ولهذا كان يُصنع هذا العيد وقت استهلال القمر ولم يكن يصنع اكتماله تجافياً عن عبادة الوثنيين الذين كانوا يقربون الذبائح للقمر في هذا الوقت . وهذان الصنيعان يشملان الجنس البشري كله ولهذا كان تذكارهما يكرر كثيراً. وأما الأعياد الخمسة الباقية فكانت تُصنع مرةً في السنة تذكراً للصنائع التي حُصَّ بها ذلك الشعب فقد كان يصنع عيد الفصح في الشهر الأول تذكراً لانقاذه من مصر وكان يُصنع بعد خمسين يوماً عيد العنصرة تذكراً لانزال الشريعة والاعیاد الثلاثة الباقية كانت تصنع في الشهر السابع فانه كله كان عندهم بمنزلة عيد كالיום السابع. ففي اليوم الأول من الشهر السابع كان عيد الأبواق تذكراً لانقاذ اسحاق إذ وجد ابراهيم الكرش المعتقل بقرنيه الذي كانوا يمثلونه بالقرون التي كانوا ينفخون بها. وقد كان عيد الأبواق بمنزلة دعوة للشعب ليتأهبوا للعيد التالي الذي كان يصنع في اليوم العاشر وهذا كان عيد التكفير تذكراً لذلك الصنيع الذي به أجاب الله إلى تضرع موسى فغفر خطيئة الشعب بعبادة العجل. وكان يُصنع بعد هذا عيد المظال سبعة أيام تذكراً لصنيع وقاية الله لذلك الشعب واجازته في البرية حيث سكنوا المظال ولهذا كان يجب أن يأخذوا لهم في هذا العيد ثمر شجرة نضيرة أي الليمون واغصان شجر ائيث أي الآس فان هذين الصنفين من الشجر عطران

وسعف نخل وصفصافاً نهرياً فان هذين الصنفين من الشجر يحفظان خضرتهما وهذه كلها توجد في أرض الميعاد ويراد بها الدلالة على أن الله أجازهم في أرض البرية المجدبة إلى الأرض المخصبة. وفي اليوم الثامن كان يصنع عيد آخر أي عيد الحشد والجباية وكان يُجمع فيه من الشعب ما كان ضرورياً لنفقات العبادة الإلهية وكان يراد به الدلالة على اجتماع الشعب وتمتعه بالسلام في أرض الميعاد

وأما العلة الرمزية لهذه الأعياد فهي ان ذبيحة الحمل الدائمة رمزٌ إلى دوام المسيح الذي هو حمل الله كقوله في عبر ١٣: ٨ «يسوع المسيح هو امس واليوم وإلى مدى الدهر» والسبت رمزٌ إلى الراحة الروحية المعطاة لنا بالمسيح كما في عبر ٤. ورأس الشهر الذي هو أول الهلال رمزٌ إلى استتارة الكنيسة الأولى بالمسيح إذ كان يعظ ويفعل المعجزات. وعيد العنصرة رمزٌ إلى حلول الروح القدس على الرسل. وعيد الأبواق رمزٌ إلى وعظ الرسل. وعيد التكفير رمزٌ إلى تطهير الشعب المسيحي من الخطايا. وعيد المظال رمزٌ إلى سفرهم في هذا العالم الذي يسيرون فيه متقدمين في الفضائل. وعيد الحشد والجباية رمزٌ إلى اجتماع المؤمنين في ملكوت السماوات ولهذا كان يقال لهذا العيد انه في غاية القداسة. وهذه الأعياد الثلاثة كانت تتعاقب على الدوام رمزاً إلى ان المطهرين من الرذائل ينبغي أن يترقوا في الفضيلة إلى أن يبلغوا إلى معاينة الله كما في مز ٨٣

الفصل الخامس

في أن أسرار الناموس هل يمكن تحليلها بعلّة صوابية

يتخطى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أنه يمتنع تحليل أسرار الناموس العتيق بعلّة صوابية لأن ما يُصنع للعبادة الإلهية لا ينبغي أن يكون مماثلاً لما كان يصنعه الوثنيون ففي تث ١٢: ٣١ «لا تصنع كذلك للرب الهك فانهم قد صنعوا

لآلهتهم كل النجاسات التي يكرهها الرب». وقد كان عبدة الأوثان يتخدشون في عبادتهم حتى اراقة الدم ففي ٣ ملوك ١٨: ٢٨ «كانوا يتخدشون على حسب رسمهم بالسيوف والرماح حتى كانت دماؤهم تسيل عليهم» ولهذا أمر الرب في تث ١٤: ١ ان «لا تخذشوا أجسادكم ولا تنتقوا ما بين عيونكم على ميت». فلم يكن إذن من الصواب رسم الختان في الناموس

٢ وأيضاً ما يُصنَع للعبادة الإلهية ينبغي أن يكون فيه أدبٌ ووقارٌ كقوله في مز ٣٤: ١٨ «في شعبٍ وقورٍ أسبحك». ولا يخفى ما في أكل الناس بالعجلة من الخفة. فلم يكن إذن من الصواب أن يُرسم في خر ١٢ أن يأكلوا حمل الفصح بعجلة. وقد رُسِمَت أيضاً في أكله أمور أخرى يظهر أن ليس فيها شيءٌ من الصواب

٣ وأيضاً أن أسرار الناموس العتيق كانت رموزاً إلى أسرار الناموس الجديد. والحمل الفصحى كان رمزاً إلى سر الأوخارستيا كقوله في ١ كور ٥: ٧ «قد دُبِحَ فصحنا المسيح» فكان ينبغي إذن أن يكون في الناموس العتيق أسرارٌ ترمز إلى سائر الناموس الجديد كالتثبيت والمسحة الأخيرة والزواج وباقي الأسرار

٤ وايضاً ان التطهير لا يكون إلا من بعض النجاسات. وليس من الجسمانيات ما يعتبر نجساً بالنسبة إلى الله. لأن كل جسمٍ فهو مخلوق من الله «وكل مخلوق من الله حسنٌ ولا ينبغي أن يردل شيءٌ مما يُتناول بشكرٍ» كما في ١ تيمو ٤: ٤. فلم يكن إذن من الصواب أن يتطهروا بسبب لمسهم إنساناً ميتاً أو مصاباً بلوى أخرى جسمانية

٥ وأيضاً قيل في سي ٣٤: ٤ «بالنجس ماذا يطهَّر». ورماد العجلة الصهباء الذي كان يُحرق كان نجساً لأن الكاهن الذي كان يذبحها كان

يصير نجساً إلى المغيب ومثله الذي كان يحرقها والذي كان يجمع رمادها. فلم يكن إذن من الصواب أن يُؤمَّر هناك بأن يُطَهَّر الأنجاس بهذا الرماد المرشوش

٦ وأيضاً ان الخطايا ليست شيئاً جسمانياً يُنقل من مكانٍ إلى مكانٍ وليس يمكن أن يطهَّر الإنسان من الخطيئة بشيءٍ نجسٍ. فلم يكن إذن من الصواب ان الكاهن تكفيراً لخطايا الشعب يعترف على أحد التيسين بخطايا بني إسرائيل ليحملها إلى البرية والذين كانوا يحرقون التيس الآخر مع العجل خارج المحلة للتطهير كانوا يتنجسون بحيث كان ينبغي أن يغسلوا ثيابهم وأبدانهم بالماء

٧ وأيضاً ما كان قد تطهر فلا ينبغي تطهيره ثانيةً فلم يكن إذن من الصواب أن يُصنَع للإنسان أو البيت الذي تطهَّر تطهيراً آخر كما في اح ١٤

٨ وأيضاً ان النجاسة الروحية لا يمكن أن تطهَّر بالماء الجسماني أو بخلق الشعر. فلم يكن إذن من الصواب في ما يظهر أمرُ الله في خر ٣٠ ان يُصنَع مُغْتَسَلٌ من نحاس مع مقعده ليغسل فيه الكهنة أيديهم وأرجلهم قبل أن يدخلوا المسكن وأمره في عد ٨: ٧ أن ينضح اللاويون عليهم ماءً التطهير ويحلقوا جميع شعر أبدانهم

٩ وأيضاً ان الأفضل لا يقَدَّس بالادون فلم يكن إذن من الصواب تكريس الكهنة الكبار والصغار واللاويين في الناموس بمسحةٍ جسمانيةٍ وذبائح جسمانيةٍ وتقادم جسمانيةٍ كما في اح ٨ وعد

٨

١٠ وأيضاً قيل في ١ ملوك ١٦: ٧ «الإنسان ينظر إلى ما يُرى واما الرب فإنه ينظر إلى القلب». وما يُرى خارجاً من الإنسان هو الهيئة الجسمانية والثياب. فلم يكن إذن من الصواب أن يعيَّن للكهنة الكبار والصغار ثيابٌ مخصوصة على ما في خر ٢٨ ويظهر انه لم يكن من الصواب أن يُحرَم بعضهم الكهنوت لعييب جسماني كقوله في اح ٢١ أيُّ رجل من نسلك على ممر

اجبالهم كان به عيب فلا يقرب خبزاً لإلهه: ان كان أعمى أو أعرج الخ. فيظهر إذن أن أسرار الناموس العتيق لم يكن لها وجه من الصواب

لكن يعارض ذلك قوله في اح ٢٠: ٨ «أنا الرب مقدّسكم» وليس يصنع الله شيئاً بدون سببٍ صوابي ففي مز ١٠٣: ٢٤ «صنعت كل شيء بالحكمة» فلم يكن إذن في أسرار الناموس العتيق التي كان الغرض منها تقديس الناس شيء بدون علة صوابية

والجواب أن يقال يراد بالأسرار خصوصاً ما كان يُستعمل لتكريس عابدي الله الذي به كانوا يعيّنون بنحو ما لعبادة الله كما مرّ في مب ١٠١ ف ٤. وقد كانت عبادة الله بالعموم خاصةً بجميع الشعب وأما بالخصوص فكانت خاصةً بالكهنة واللاويين الذين كانوا خدّمة العبادة الإلهية. ولهذا كان في أسرار الناموس العتيق أمورٌ تتعلق عموماً بالشعب كله وأمورٌ تتعلق خصوصاً بالخدّمة. وكلاهما كان لا بدّ له من ثلاثة أولها الدخول في طريقة عبادة الله وهذا باعتبار الجميع عموماً كان يتم بالختان الذي لم يكن يُسمح لأحدٍ بدونه أن يشترك في شيءٍ من الرسوم الناموسية. والثاني استعمال ما كان مختصاً بالعبادة الإلهية وقد كان هذا بالنظر إلى الشعب أكل الفصح الذي لم يُسمح لأقلف ان يأكل منه كما في خر ١٢ وبالنظر إلى الكهنة تقدمة القربان وأكل خبز التقدمة وغيره مما كان أكله مخصوصاً بالكهنة. والثالث ازالة ما كان يعوق البعض عن العبادة الإلهية وهو النجاسات فبالنظر إلى الشعب كان قد رُسم بعض التطهير من بعض النجاسات الخارجة وبعض التكفير أيضاً عن الخطايا وبالنظر إلى الكهنة واللاويين كان قد رُسم غسل الأيدي والأرجل وحلق الشعر وقد كان لجميع هذه الأشياء عللٌ صوابية حرفية من حيث كان الغرض منها عبادة الله في ذلك العهد ورمزية من حيث كان يُقصد بها الرمز إلى المسيح كما سيأتي تفصيله

إذا أُجيب على الأول بأن علة الختان الحرفية الأولى كانت اعلان الايمان بالله الواحد ولما كان ابراهيم هو أول من فصل عن غير المؤمنين بخروجه من بيته وعشيرته كان أول من اختتن وقد أورد الرسول هذه العلة بقوله في رو ٤: ١١ «أخذ سمة الختان خاتماً لبر الايمان الذي كان في القلف» فانه انما قيل ان «ايمان ابراهيم حُسِبَ له براً» لأنه «على خلاف الرجاء آمن على الرجاء» أي على خلاف رجاء الطبيعة آمن على رجاء النعمة «ليكون أباً للأمم كثيرة» لأنه كان شيخاً وامرأته كانت طاعنة في السن وعاقراً. ولكي يكون اعلان ايمان ابراهيم هذا واقتناؤه فيه راسخاً في قلوب اليهود اتسموا في أبدانهم بتلك السمة التي لا يمكن أن ينسوها وعليه قوله في تك ١٧: ١٣ «يكون عهدي في أبدانكم عهداً مؤبداً». وإنما كان يُصنَع الختان في اليوم الثامن لأن الطفل قبل ذلك الحين يكون رخصاً جداً فربما ألحق به الختان ضرراً جسيماً ولا يزال يعتبر كشيء غير مكتنز ولهذا أيضاً لم تكن الحيوانات تقرب قبل اليوم الثامن. وإنما لم يكن يؤجل إلى ما بعد اليوم الثامن حذراً من تجافي البعض عنه بسبب الألم وخوفاً من أن الآباء الذين ينمو فيهم حب أبنائهم بسبب مؤالفتهم ونموهم يحملهم الحنان الأبوي على أن لا يقدموهم للختان. والعلة الثانية يمكن أن تكون إضعاف الشهوة في ذلك العضو. والثالثة الاستهانة باعياد الزهرة وعشتاروت التي كان يُكرَّم فيها ذلك العضو. على ان الله لم يَنه الا عن التخديش الذي كان يُصنَع في عبادة الأصنام والختان المتقدم ذكره لم يكن مشابهاً له

والعلة الرمزية للختان انه كان يشار به إلى ما ينبغي أن يحصل بالمسيح من نقض الفساد الذي سيتم في العصر الثامن أي عصر البعث ولما كان كل ما يحصل عندنا من فساد الاثم والعقاب انما يتصل بنا من جريرة الاب الأول بالتناسل كان الختان يُصنَع في عضو التناسل وعليه قول الرسول في كولوسي

٢: ١١ «خُتِّتُمْ فِي الْمَسِيحِ خَتَانًا لَيْسَ مِنْ فِعْلِ الْأَيْدِي بَخْلَعِ جَسَدِ الْبَشَرِيَّةِ بَلْ بَخْتَانِ رَبِّنَا يَسُوعَ الْمَسِيحِ»

وعلى الثاني بأن العلة الحرفية للوليمة الفصحية كانت تذكّار ما اصطنعه الله عندهم باخراجه إياهم من مصر فكانوا باقامة هذه الوليمة يعلنون انهم من ذلك الشعب الذي اصطفاه الله لنفسه فاخرجه من أرض مصر لأنهم حين أنقذوا من مصر أمروا أن يلطخوا بدم الحمل عتب أبواب بيوتهم ايداناً بانهم يتجافون عن رسوم المصريين الذين كانوا يعبدون الكباش وهكذا برش دم الحمل على أبواب بيوتهم نجوا من خطر الهلاك الذي كان وشيك النزول بالمصريين. وقد كان في خروجهم هذا من مصر امران أي تعجّل الخروج فان المصريين كانوا يلحون عليهم ليعجلوا خروجهم كما في خر ١٢ وخطر أن يقتل المصريون من يتلبث منهم فلا يعجل الخروج مع الشعب. فالعجلة كان يدلّ عليها امران الأول ما كانوا يأكلونه فقد أمروا أن يأكلوا الخبز فطيراً دليلاً على انه كان يتعذر اختماره بسبب اكرام المصريين لهم على الخروج وان يأكلوا الحمل مشوياً بالنار لأن ذلك اعجل من أن يطبخوه وأن لا يكسروا منه عظماً لأنه بسبب العجلة لم يكن لهم وقت لكسر العظام. والثاني كيفية أكله فقد قيل في الموضع المتقدم «تكون احقاؤكم مشدودة ونعالكم في أرجلكم وعصيكم في أيديكم وكلوا بعجلة» وهذا يدل صراحة على تهيؤ الناس للسفر. ومن هذا القبيل أيضاً ما أمرهم به الرب بقوله هناك «في بيت واحد تأكلون ولا تخرجون من لحمه شيئاً إلى خارج» يعني انه بسبب العجلة لم يكن لهم وقت لأن يتهادوا. وأما الخس البري فقد كان دلالة على المرارة التي عانوها في مصر. وأما العلة الرمزية فظاهرة فقد كان في ذبح الحمل الفصحي اشارة إلى ذبح المسيح كقوله في ١ كور ٥: ٧ «قد ذبح فصحنا المسيح». ودم الحمل الذي أنقذ من المهلك

برشه على عتب البيوت يرمز إلى ايمان المؤمنين بآلام المسيح بالقلب والفم الذي به ننجو من الخطيئة والموت كقوله في ١ بط ١: ١٩ «أنتم مفتدون بدم كريمٍ دم حملٍ لا عيب فيه». وكان يؤكل لحمه إشارةً إلى أكل جسد المسيح في سر الاوخرستيا. وكان مشوياً بالنار رمزاً إلى تألم المسيح أو محبته. وكان يؤكل بالخبز الفطير إشارةً إلى طهارة السيرة في من يتناول جسد المسيح من المؤمنين كقوله في ١ كو ٥: ٨ «فلنؤلم بفطير الخلوص والحق». وكان يؤكل معه الخس البري دلالةً على توبة الخطاة الضرورية لمن يتناول جسد المسيح. وشدُّ الاحقاع كان رمزاً إلى شدها بزنا العفاف. ونعال الأرجل رمزٌ إلى آثار من درج من الآباء. ومسك العصي بالأيدي رمزٌ إلى الحراسة الرعائية. وقد أمر أن يؤكل كل حمل الفصح في بيتٍ واحدٍ أي في كنيسة الكاثوليكين لا في مجتمعات المبتدعة

وعلى الثالث بأنه قد كان في الشريعة العتيقة بازاء بعض أسرار الشريعة الجديدة أسراراً رمزية فان بازاء الختان العماد الذي هو سر الايمان وعليه قوله في كولوسي ٢ «خُتِنْتُمْ بختان ربنا يسوع المسيح مدفونين معه في المعمودية» وبازاء وليمة الحمل الفصحي سر الاوخرستيا وبازاء جميع تطهيرات الشريعة العتيقة سر التوبة وبازاء تكريس الأقباط والكهنة سر الدرجة . وأما سر التثبيت الذي هو سر اكتمال النعمة فيمتنع أن يكون بأزائه سر في الشريعة العتيقة لأنه لم يكن حينئذٍ قد حان زمان الاكتمال «إذ لم يكن بالناموس كمالاً لأحدٍ» كما في عبر ٧: ١٩ ومثله سر المسحة الأخيرة أيضاً لأنه تأهب قريبٌ للدخول على المجد الذي كان مدخله لا يزال مغلقاً في الشريعة العتيقة لأن ثمنه لم يكن حينئذٍ قد دُفع. وأما الزواج فقد كان في الشريعة العتيقة من حيث هو من وظائف الطبيعة لا من حيث هو سر قران المسيح والكنيسة الذي لم يكن

حينئذٍ قد تمَّ ولهذا كان يُعطى في الشريعة العتيقة كتاب الطلاق وهذا منافٍ لحقيقة السر وعلى الرابع بأن تطهيرات الشريعة العتيقة كان يُقصد بها رفع العوائق الحائلة دون العبادة الإلهية كما مرَّ وهذه العبادة على نوعين روحانية وتقوم باخلاص العقل لله وجسمانية وتقوم بالقرابين والتقدم ونحوها. فالعبادة الروحانية كان يحول دونها الخطايا التي كأن يُقال إنَّ الناس يتنجسون بها كعبادة الأوثان والقتل والزنى والفسق وهذه النجاسات كان الناس يتطهرون منها ببعض القرابين التي كانت تقربُ اما عن الشعب كله أو عن خطايا الافراد وليس ذلك لأن تلك القرابين الجسدية كان لها في نفسها قوةٌ على تكفير الخطيئة بل لأنها كانت رمزاً إلى تكفير الخطايا المستقبل بالمسيح الذي كان يشترك فيه أيضاً الأقدسون لأنهم كانوا يعلنون بصور القرابين ايمانهم بالفادي . والعبادة الخارجة كان يحول دونها بعض النجاسات الجسمانية وهذه كانت تُعتبر أولاً في الناس ثم في سائر الحيوانات وفي الثياب والبيوت والأنية أما في الناس فبعضها كان يُعتبر من قبل الناس أنفسهم وبعضها من قبل لمس الأشياء النجسة فكان يُعتبر نجساً من قبل الناس أنفسهم كل ما كان فيه شيءٌ من الفساد أو كان عرضةً للفساد ولهذا كانت جثة الإنسان الميت تُعتبر نجسة لأن الموت نوعٌ من الفساد وكذا كان البُرص أيضاً يُعتبرون أنجاساً لأن البُرص ينشأ عن فساد الأخلاط التي كانت تظهر أيضاً في الخارج فتعدي الآخرين ومثلهم النساء اللواتي بهنَّ سيلان دمٍ اما عن مرضٍ أو عن سنن الطبيعة في أيام الطمث أو في زمان الحبل أيضاً وكذلك كان يُعتبر أيضاً أنجاساً الرجال الذين بهم سيلان زرع اما عن مرضٍ أو عن احتلامٍ أو عن مضاجعةٍ لأن كل رطوبةٍ تخرج من الإنسان بالطرق المذكورة يكون فيها نتانةً نجسة . وقد

كان يتنجس الناس أيضاً من لمس بعض الأشياء النجسة

وقد كان لهذه النجاسات علةً حرفية وعلّة رمزية فالعلة الحرفية هي احترام ما يختص بالعبادة الإلهية أولاً لأن من عادة الناس متى كانوا أنجاساً ان يتحرجوا من لمس الأشياء الثمينة وثانياً لأن ندرة الدنو من الأقداس تزيد في كرامتها ولما كان يندر أن يتحاشى الإنسان جميع هذه النجاسات كان يندر أن يدنو الناس مما كان مختصاً بالعبادة الإلهية فكانوا من ثمة إذا دنوا منها يفعلون ذلك بأفضل احترام وتواضع . ومن هذه الأشياء ما كانت علة الحرفية أن لا يخشى الناس الاقبال إلى العبادة الإلهية هرباً من مخالطة البرص ونحوهم من ذوي الأمراض المستكرهة والمعدية . ومنها ما كانت علة اجتناب عبادة الأوثان فان الوثنيين كانوا أحياناً يستعملون في رسوم قرابينهم الدم والزرع البشريين . وجميع هذه النجاسات الجسمانية كانت تطهرّ اما برش الماء فقط أو إذا كانت عظيمة بقران تُكفّر به الخطيئة التي كانت سبباً لهذه الأمراض

أما العلة الرمزية لهذه النجاسات فقد كانت الإشارة بها إلى خطايا مختلفة فيشار بنجاسة جثة الميت أياً كان إلى نجاسة الخطيئة التي هي موت النفس وبنجاسة البرص إلى نجاسة تعليم المبتدعة أولاً لأن هذا التعليم معدّ كالبرص وثانياً لأنه ما من تعليمٍ فاسدٍ إلا ويخلط الحق بالباطل كما أن الأبرص يبدو على ظاهر بشرته لمعّ تخالف في لونها سائر أجزاء البدن الصحيحة وبنجاسة المرأة السائلة الدم إلى نجاسة عبادة الأوثان لما يسيل فيها من دم القرابين وبنجاسة الرجل السائل الزرع إلى نجاسة الكلام الباطل لأن الزرع هو كلمة الله كما في لو ٨ : ١١ وبنجاسة الجماع والمرأة على أثر ولادتها إلى نجاسة الخطيئة الأصلية وبنجاسة المرأة الحائض إلى نجاسة العقل المسترخي باللذات البدنية . ويشار عموماً بنجاسة لمس الشيء النجس إلى نجاسة الرضى بخطيئة الغير كقوله

في ٢ كور ٦: ١٧ «اخرجوا من بينهم واعتزلوا ولا تمسوا النجس». وهذه النجاسة الناشئة عن اللمس كانت تتصل أيضاً بالأشياء الغير المتنفسة لأن كل ما كان يمسهُ النجس بوجه من الوجوه كان يصير نجساً. وقد أوهنّ الناموس بذلك سوء معتقد الوثنيين الذين كانوا يقولون ان النجاسة لا تتولد عن لمس النجس فقط بل عن تكليمه أو النظر إليه أيضاً كما قال الرباني موسى في كتاب مرشد التائهيين عن المرأة الحائض . وبهذا كان يشار إلى قوله في حك ١٤ : ٩ «الله يبغض المنافق ونفاقه على السواء»

وقد كانت النجاسة تحصل أيضاً للأشياء الغير المتنفسة في أنفسها كحصول نجاسة البرص في البيت وفي الثياب فكما ان بلوى البرص تحدث في الناس عن فسادٍ في الأخلاط يؤدي إلى فساد البدن كذلك قد يحدث أحياناً عن الفساد أو الافراط في الرطوبة أو اليبوسة فساداً في حجارة البيت أو في الثوب فكانت الشريعة تسمي هذا الفساد برصاً وكان يُعتبر البيت أو الثوب لذلك نجساً أولاً لأن كل فسادٍ كان يُعتبر نجاسةً كما مرّ وثانياً لأن الوثنيين كانوا يعبدون الآلهة المنزلية ليدفعوا عنهم مثل هذا الفساد ولهذا رسمت الشريعة ان البيت الذي لا يزول منه هذا الفساد يُنقض وتُحرق الثياب لئلا يبقى مجال لعبادة الأوثان . وكانت النجاسة تحصل أيضاً للآنية وعليه قوله في عد ١٩ : ١٥ «كل اناءٍ مفتوح ليس عليه صمامٌ مشدودٌ فهو نجسٌ» وسبب هذه النجاسة ان هذه الآنية كان يسهل سقوط شيءٍ نجسٍ فيها فيمكن ان تنتجس ثم اجتناب عبادة الأوثان فقد كان في اعتقاد الوثنيين ان الفئران والضباب ونحوها مما كانوا يذبحونه للأصنام إذا سقطت عاجلاً في الآنية أو في الماء كانت مقبولةً عند الآلهة. ولا يزال إلى الآن بعض النساء الساذجات يتركن الآنية مفتوحة اكراماً لآلهة الليل التي يسمونها «يانا»

ولهذه النجاسات علة رمزية فانه يُرمز ببرص البيت إلى نجاسة مُجتمَع المبتدعة وببرص ثوب الكتان إلى فساد الآداب الناشئ عن اكتئاب القلب وببرص ثوب الصوف إلى فساد المداهنيين وببرص اللحمة إلى رذائل النفس وببرص السدى إلى الخطايا البدنية لأن النفس توجد في البدن كوجود اللحمة في السدى وبالإناء الذي ليس عليه غطاءً أو صماماً إلى الإنسان الذي ليس له ستارٌ من السكوت ولا قيدٌ من التهذيب

وعلى الخامس بان النجاسة كانت في الشريعة على ضربين كما مرّ احدهما ما كانت تحصل بفساد العقل أو الجسد وهذه هي النجاسة الكبرى والأخرى ما كانت تحصل بمجرد لمس شيءٍ نجس وهذه هي النجاسة الصغرى وكانت تطهّر بشيءٍ يسيرٍ فان النجاسة الأولى كانت تطهّر بذيحةٍ تقرب عن الخطيئة لأن كل فساد كان ينشأ عن الخطيئة ويدل على الخطيئة وأما النجاسة الثانية فكانت تطهّر بمجرد رش ماءٍ يقال له ماء النضح كما مرّ في عد ١٩ . فقد أمر الربُّ هناك أن يأخذوا بقرةً صهباءً تذكّاراً للخطيئة التي اقترفوها بعبادة العجل ولم يأمر أن يأخذوا عجلاً لأنه كان من عادة الرب أن يشبهه مجمع اليهود بالبقرة كقوله في هوشع ٤ : ١٦ «لقد زاع إسرائيل كالبقرة الشموس» ولعل ذلك لأنه كان من عادة المصريين أن يعبدوا البقر كقوله في هوشع ١٠ : ٥ «عبدوا بقرة بيت أون» وإنما كانت تذبح خارج المحلة تنفيراً من اثم عبادة الأوثان. وكلّما كانت تقرب ذبيحةً تكفيراً لخطايا الشعب كانت تحرق كلها خارج المحلة. وكان الكاهن يغمس اصبعه في دمها وينضح منه سبع مرات قبالة حجاب القدس دلالةً على أن الشعب كان يتطهّر من جميع خطاياهم لأن عدد السبعة يدل على الاجمال. ورش الدم كان يقصد به التنفير من عبادة الأوثان التي لم يكن يُسْفَح فيها دم الذبيحة بل كان يُجمَع وكان الناس يأكلون مجتمعين حوله

اكراماً للأوثان. وكان يُحرق بالنار اما لأن الله تجلّى لموسى في النار أو لأن الشريعة أنزلت في النار أو لأن ذلك كان دلالةً على وجوب استئصال عبادة الأوثان وكل ما كان مختصاً بها مطلقاً كما كانت تُحرق البقرة كلها بجلدها ولحمها ودمها وفرثها. وكان يلقي أيضاً في الوقيد عود الارز والزوفى وصبغ القرمز اشارةً إلى أن هذه الذبيحة كانت لصيانة الشعب وحفظ أدبه وتقواه كما أن خشب الأرز لا يفنى بسهولةٍ وصبغ القرمز لا يفقد لونه والزوفى تحفظ رائحتها حتى بعد جفافها ومن ثمه قيل في رماد البقرة «حتى يكون محفوظاً لجماعة بني إسرائيل» أو دلالةً على الاسطقتسات الأربعة كما قال يوسف في عاديته ك ٣ ف ٨ فإنه كان يُلقى في النار الارز دلالةً بما فيه من صفة الأرضية على الأرض والزوفى دلالةً برائححتها على الهواء وصبغ القرمز دلالةً على الماء كالأرجوان لما فيه من الأصباغ المأخوذة من الماء فيكون المراد بذلك ان تلك الذبيحة كانت تقرب لخالق الاسطقتسات الأربعة. ولأن هذه الذبيحة كانت تقرب عن اثم عبادة الأوثان فتنفيراً منها كان الذي يحرقها والذي يجمع رمادها والذي يرش الماء الذي كان يوضع فيه الرماد يُعتبرون انجاساً ايذاناً بان كل ما كان مختصاً بوجهٍ من الوجوه بعبادة الأوثان ينبغي اجتنابه لنجاسته. وكانوا يتطهرون من هذه النجاسة بمجرد غسل الثياب دون احتياج إلى رش الماء لئلا يلزم التسلسل إلى غير نهاية لأن الذي يرش الماء كان يصير نجساً فان رش نفسه بالماء بقي نجساً وان رشه غيره صار ذلك الغير نجساً ومثله من يرش هذا فيذهب الأمر إلى ما لا نهاية له

أما العلة الرمزية لهذه الذبيحة فهي الإشارة بالبقرة الصهباء إلى المسيح باعتبار اتخاذه ضعفنا المدلول عليه الجنس الأنثوي والايماء بلونها إلى تألم المسيح. وانما كانت البقرة الصهباء ذات سنٍ كاملٍ لأن كل عمل من أعمال المسيح

كامل. ولم يكن فيها عيبٌ ولم تحمل نيراً لأن المسيح لم يحمل نير الخطيئة. وإنما أمر أن يُؤتَى بها إلى موسى لأنهم كانوا يتهمون المسيح بتعدي شريعة موسى في نقضه السبت. وأمر أيضاً أن تُدْفَع إلى اليعازار الكاهن لأن المسيح دُفِعَ إلى أيدي الكهنة ليُقتَلَ. وكانت تُدْبَح خارج المحلة لأن المسيح تألم خارج الباب كما في عبر ١٣: ١٢. وكان الكاهن يغمس اصبعه في دمها لأن سر تألم المسيح ينبغي اعتباره واقتفاؤه بالتمييز الذي يُعبَّر عنه بالاصبع. وكان يُنْضَح منه إلى قُبُل المسكن المدلول به على مجمع اليهود إشارةً إلى القضاء على اليهود الغير المؤمنين أو إلى تطهير المؤمنين. وكان يُفَعَل ذلك سبع مرات إشارةً إلى مواهب الروح القدس السبع أو إلى الأيام السبعة المراد بها مطلق الزمان. وكل ما يرجع إلى تجسد المسيح ينبغي أن يحرق بالنار أي ان يفهم بالمعنى الروحي لأنه يُرمَز بالجلد واللحم إلى أفعال المسيح الخارجة وبالدم إلى قوته اللطيفة الداخلة المحيية أعماله الخارجة وبالفرث إلى ما عاناه من التعب والعطش ونحو ذلك مما يرجع إلى الضعف البشري. ويُلقَى في النار ثلاثة أي الأرز رمزاً إلى سمو الرجاء أو التأمل والزوفى رمزاً إلى التواصل أو الايمان وصبغ القرمز رمزاً إلى محبة الله والقريب لأنه بهذه الفضائل يجب أن نتشبت بالمسيح المتألم. ويُجمَع رماد هذه المحرقة من رجلٍ طاهرٍ لأن آثار تألم المسيح وصلت إلى الوثنيين الذين لم يكن لهم ذنب في موت المسيح. وكان يوضع الرماد في الماء للتطهير لأن المعمودية تستمد من تألم المسيح قوة غسل الخطايا. وكان يتجسس الكاهن الذي كان يذبح البقرة ويحرقها والذي كان يحرق الرماد والذي كان يجمعه والذي كان ينضح الماء أيضاً اما لأن اليهود صاروا أنجاساً بقتل المسيح الذي به تُغسَل خطايانا وكانت تبقى هذه النجاسة إلى المغيب أي إلى منتهى العالم حين يهتدي بقايا إسرائيل واما لأن الذين يستعملون الأشياء المقدسة

لتطهير الآخرين تصيبهم بعض النجاسات كما قال غريغوريوس في رسالته الرعائية ق ٢ ف ٥ وكان يبقى ذلك إلى المغيب أي إلى منتهى الحياة الحاضرة

وعلى السادس بأن النجاسة التي كانت تحصل عن فساد العقل أو الجسد كانت تطهر بذبائح الخطأ كما تقدم وكان يقرب ذبائح مخصوصة عن خطايا الافراد الا انه لما كان بعضهم يغفلون تطهير مثل هذه الخطايا والنجاسات أو يتقاعدون عنه بجهلهم رسم أن تُقرب ذبيحة التكفير عن الشعب كله مرة في السنة في اليوم العاشر من الشهر السابع. ولما كان الناموس يقيم أناساً ضعفاءً أخباراً كما قال الرسول في عبر ٧: ٢٨ كان ينبغي أن يقرب الكاهن أولاً عن نفسه عجلًا ذبيحة خطيئة تنكاراً للخطيئة التي اقترفها هرون في سبك عجل الذهب وكبشاً محرقة إشارة إلى أن رئاسة الكاهن المدلول عليها بالكبش الذي هو قائد القطيع كان الغرض منها تعظيم الله. ثم كان يقرب عن الشعب تيسين احدهما كان يُذبح تكفيراً لخطايا الشعب لأن التيس حيوان كرهه الرائحة ويُصنع من شعره ثياباً لاذعة فيكون في ذلك دلالة على نتن الخطايا ونجاستها وما يصاحبها من لذع الضمير. وكان يُدخّل بدم هذا التيس المذبوح مع دم العجل إلى قدس الأقداس ويُصَح منه على القدس كله إشارة بذلك إلى تطهير المسكن من نجاسات بني إسرائيل. وكان يجب احراق جسد التيس والعجل المقربين ذبيحة خطيئة إيداناً بامحاء الخطايا ولم يكن ذلك على المذبح لأنه لم يكن يحرق هناك شيء بكماله سوى المحرقات ولهذا أمر ان يُحرقا خارج المحلة تنفيراً من الخطيئة فان هذا كان يُصنع كلما كانت تقرب ذبيحة تكفيراً لخطيئة كبيرة أو لخطايا الشعب جملةً والتيس الآخر كان يُرسل إلى البرية لا ليُقرب للشياطين الذين كان الوثنيون يعبدونهم في البراري إذ لم يكن يجوز أن يُذبح لهم شيء بل دلالة على مفعول تلك الذبيحة المقربة ولهذا كان

الكاهن يضع يده على رأسه معترفاً بخطايا بني إسرائيل كما لو كان ذلك التيس ينقلها إلى البرية حيث كانت الوحوش تأكله كأنه تحمل العقاب الذي تستجبه خطايا الشعب. وكأن يُقال إنّه يحمل خطايا الشعب اما لأن في إرساله دلالة على مغفرة خطايا الشعب أو لأنه كان يُشدُّ على رأسه طرسٌ مكتوبٌ فيه الخطايا

وأما العلة الرمزية لهذه الأشياء فهي أن المسيح كان يشار إليه بالعجل لقوته وبالكبش لكونه قائد المؤمنين وبالتيس لشبهه جسده الخطيئة. وهو قد دُبِحَ عن خطايا الكهنة والشعب لأن الكبار والصغار يتطهرون من الخطيئة بتألمه. وإنما يدخُلُ الحبر بدم العجل والتيس إلى قدس الأقداس لأنه بدم المسيح الذي سفك في تألمه يفسح لنا المدخل إلى ملكوت السماوات. وكان جسدهما يحرق خارج المحلة لأن المسيح تألم خارج الباب كما في عبر ١٣: ١٢. وأما التيس الذي كان يُرسل فيجوز أن تكون الإشارة به إلى لاهوت المسيح الذي حين تألم ناسوته انفرد عنه لا بمعنى أنه بدّل مكانه بل بمعنى أنه حبس قدرته ويجوز أن يكون مرموزاً به إلى الشهوة القبيحة التي يجب أن نطرحها ونقرب للرب ذبيحة عواطف الفضيلة . وأما نجاسة الذين كانوا يحرقون هذه الذبائح فتعلل بنفس العلة التي تقدمت في الكلام على ذبيحة العجلة الصهباء

وعلى السابع بأن طقس الشريعة لم يكن يطهر به الأبرص من عيب البرص بل كانت تُعلن به طهارته يدل على ذلك قوله في اح ١٤: ٣ . ٤ «إذا وجد أن البرص قد زال يأمر المتطهر» فالبرص إذاً كان قد زال غير انه كأن يُقال إنَّ الأبرص يتطهر من حيث كان يعاد بحكم الكاهن إلى مخالطة الناس وإلى العبادة الإلهية. على أنه كان يحدث أحياناً بمعجزة إلهية زوال البرص الجسماني بطقس الشريعة حين كان يخطئ الكاهن في حكمه . وهذا التطهير للأبرص كان

يحدث على نحوين فأولاً كان يحكم بكونه طاهراً وثانياً كان يعاد بعد طهارته بسبعة أيام إلى مخالطة الناس وإلى العبادة الإلهية ففي التطهير الأول كان الأبرص المتطهر يقرب عن نفسه عصفرين حيين وعود ارزٍ وقرمراً وزوفى فكان يُشدُّ أحد العصفورين والزوفى إلى عود الارز والعصفور من المرشه يغمسان في دم العصفور الآخر المذبوح على الماء المعين. وكانت تقرب هذه الأربعة مقابلةً لعيوب البرص الأربعة فكان يقرب في مقابلة الفساد الأرز الذي هو شجر غير قابل الفساد وفي مقابلة النتن الزوفى التي هي نيات عطرٌ وفي مقابلة فقد الشعور العصفور الحي وفي مقابلة سماجة اللوم القرمز الذي له لونٌ ناصعٌ. وكان العصفور الحي يطلق إلى الصحراء لأن الأبرص كان يعاد إلى حرته القديمة. وكان في اليوم الثامن يؤذن له بالاشتراك في العبادة الإلهية وبمخالطة الناس لكن بعد أن يخلق شعر بدنه كله ويغسل ثيابه لأن البرص كان يُفسد الشعر ويدنس الثياب ويُحدث فيها النتانة وكانت تقرب بعد ذلك ذبيحةً عن اثمه لأن البرص كثيراً ما كان يُبتلى به عقاباً للخطيئة. وكان يُدهن بدم الذبيحة شحمة اذن المتطهر وابهام يده اليمنى وابهام رجله اليمنى لأن البرص أول ما يبدو ويُشعر به في هذه المواضع. وكان يستعمل في هذا الطقس ثلاثة سائل أي الدم مقابلةً لفساد الدم والزيت دلالةً على البرء من المرض والماء المعين دلالةً على التطهر من الدنس

وأما العلة الرمزية لهذه الأشياء فهي الإشارة بالعصفورين الحيين إلى لاهوت المسيح وناسوته فاحدهما المرموز به إلى الناسوت كان يُذبح في اناء خزف على ماءٍ معين لأن ماء المعمودية يقُدس بتألم المسيح والآخر المرموز به إلى اللاهوت الغير المتألم كان يبقى حياً لامتناع موت اللاهوت وكان من ثمة

يطير لامتناع ضغط اللاهوت بالتألم. وهذا العصفور الحي كان يجعل في ماء النضح مع عود الارز والقرمز والزوفى المرموز بها إلى الايمان والرجاء والمحبة كما مرّ لانا نعتمد بالايمان بالاله والإنسان. والإنسان يغسل بماء المعمودية أو بماء الدموع ثيابه أي أفعاله وكل شعره أي أفكاره. وتُدهن شحمة اذن المتطهر اليمنى بالدم والزيت صوتاً لسماعه عن الكلام المُفسد ويُدهن ابهام يده اليمنى وابهام رجله ليكون عمله مقدساً . وأما سائر ما يرجع إلى التطهير من هذه البلوى أو من النجاسات الأخر فليس فيه شيء خاص زيادة على ما في سواه من ذبائح الخطأ أو الاثم

وعلى الثامن والتاسع بانهُ كما كان الشعب يعين بالختان لعبادة الله كذلك كان الخدمة يعينون لها بنوعٍ مخصوص من التطهير أو التكريس ولهذا كانوا يؤمرون أن يعتزلوا سواهم لكونهم حُصوا دون سواهم بخدمة العبادة الإلهية وكل ما كان يُصنع لهم في تكريسهم أو تعيينهم كان يُقصد به الدلالة على أن لهم مزيةً من الطهارة والفضيلة والمرتبة ولهذا كان يُصنع في تعيين الخدمة ثلاثة أمور فكانوا أولاً يطهرون ثم كانوا يزيتون ويقدسون ثم كان يفوض إليهم مباشرة الخدمة . فكان الجميع بالعموم يطهرون بغسل الماء وبيعض الذبائح وكان اللاويون بالخصوص يلقون كل شعر أبدانهم كما في اح ٨ . واما تكريس الاحبار والكهنة فكان يتم بهذا الترتيب فكانوا أولاً بعد اغتسالهم يلبسون ثياباً خاصة دالة على مرتبتهم وكان يُصب على رأس الحبر بالخصوص دهن المسيح دلالة على أن سلطان التكريس كان يصدر عنه إلى الآخرين كما ينبعث الدهن من الرأس إلى ما دونه كقوله في مز ١٣٢: ٢ «مثل الدهن الطيب على الرأس النازل على اللحية لحية هرون» واما اللاويون فانما كان تكريسهم قائماً بتقديمهم للرب من بني إسرائيل بيدي الحبر الذي كان يصلي عنهم. وأما الكهنة الصغار

فلم يكن يكرّس منهم الا الأيدي التي تباشر الذبائح. وكانت تُدهن بدم الحيوان المقرب ذبيحة شحمة اذنه اليمنى وايامهم ايديهم وأرجلهم اليمنى دلالةً بدهن الاذن اليمنى على وجوب حفظهم شريعة الله في تقريب الذبائح وبدهن الرجل اليمنى واليد اليمنى على ما ينبغي أن يكون لهم من الاهتمام والتأهب في ذبح القرابين. وكان يُنضح أيضاً عليهم وعلى ثيابهم من دم الحيوان المذبح تذكاراً لدم الحمل الذي به أنقذوا في مصر. وكان يقرب في تكريسهم العجل ذبيحة خطأً تذكاراً للصفح عن خطيئة هرون بسبك العجل والكبش محرقةً تذكاراً لتقريب ابراهيم الذي كان يجب على الحبر ان يقتدي بطاعته وكبش التكريس الذي كان بمنزلة ذبيحة سلامة تذكاراً لانقاذهم من مصر بدم الحمل وسلّة الخبز تذكاراً للمن المنزل على الشعب. واما من جهة تفويض مباشرة الخدمة فكان يوضع على ايديهم شحم الكبش ورغيف واحد من الخبز والكتف اليمنى ايداناً بأنه كان يفوض إليهم السلطان على تقريب هذه الأشياء للرب. وأما اللاويون فكان يفوض إليهم مباشرة الخدمة بادخالهم إلى مسكن العهد ليباشروا الخدمة في ما يتعلق بأنية القدس

وأما العلة الرمزية لهذه الأشياء فهي ان الذين يكرّسون لخدمة المسيح الروحية ينبغي أولاً أن يتطهروا بماء المعمودية والدموع مع الايمان بتألم المسيح وهذه هي ذبيحة التكفير والتطهير وينبغي أن يخلقوا جميع شعور ابدانهم أي جميع الأفكار القبيحة ثم ينبغي أن يتحلوا بالفضائل ويتكرسوا بزيت الروح القدس وينضح دم المسيح وكذلك ينبغي أن يكونوا عاكفين على مباشرة الخدم الروحية وعلى العاشر بأن غرض الشريعة كان حمل الناس على احترام العبادة الإلهية كما مرّ في ف ٤ وهذا كان على نحوين أولاً بتنزيه العبادة الإلهية عن

كل ما امكن أن يدعو إلى احتقارها وثانياً بايجاب كل ما كان يُعتَبَر داعياً إلى تكريمها وإذا كان هذا يُرعى في المسكن وآنيته وما يُذبح من الحيوانات فلأن تجب رعايته في الكهنة أولى ولهذا دفعا لاحتقار الكهنة رُسِمَ أن لا يكون فيهم عيبٌ أو نقصٌ جسمانيٌّ لأن من عادة الناس أن يحتقروا من كان كذلك ومن ثمة رُسِمَ أيضاً أن لا يُتَّخذوا من أي جنس كان من الناس بل من نسلٍ مخصوص يتعاقبون فيه حتى يأتوا بذلك انبه نسباً وانبل . وحملاً للناس على احترامهم كان يُجعل لهم زينة مخصوصة من الثياب وتكريسٌ مخصوصٌ وهذه هي بالعموم علة زينة الثياب وأما بالخصوص فينبغي أن يُعلم ان الحبر كان يتحلى بثمانية أولها قميصٌ من كتانٍ . والثاني جبة من سمنجوني كان يُجعل في ذيلها من جهة الرجلين على محيطه جلاجل ورمانات مصنوعة من سمنجوني وارجوان وصبغ قرمز . والثالث افودٌ كان يغطي الكتفين وجهة الامام ويتصل بالزناز وكان مصنوعاً من ذهبٍ وسمنجوني وارجوان وصبغ قرمزٍ وبزٍ مشزور وكان له على الكتفين حجراً جزع منقوشٌ عليهما أسماء بني إسرائيل . والرابع صدرةٌ مصنوعة من المادة المتقدمة وكانت مربعة تُجعل على الصدر وتُشدُّ إلى الأفود وكان مركباً فيها اثنا عشر حجراً كريماً في أربعة أسطر كان منقوشاً عليها أيضاً أسماء بني إسرائيل وكأنه أريد بحمله اسماءهم على كتفيه الدلالة على انه كان يحمل وزر الشعب كله وبحمله اياها على صدره الدلالة على انه كان يجب عليه أن يفكر دائماً بخلاصهم كأنهم في قلبه وقد أمر الرب أن يُجعل على هذه الصدرية العلم والحق لأنه كان يُكتَب عليها بعض أمور تتعلق بحقيقة العدل والعلم على أن اليهود يزعمون انه كان فيها حجر يختلف لونه باختلاف ما كان يجب أن يعرض لبني إسرائيل وهذا يسمونه الحق والعلم . والخامس منطقة أي زناز مصنوع من الألوان الأربعة المتقدمة . والسادس

عمامة أي تاج من بز. والسابع صفيحة من ذهب تعلق على جبهته كان مكتوباً فيها اسم الرب. والثامن سراويلات من كتانٍ لتغطي سوأة بدنه حين كان يتقدم إلى المقدس أو إلى المذبح . وقد كان للكهنة الصغار من هذه الثياب الثمانية أربعة وهي جبة الكتان والسراويلات والمنطقة والعمامة. وقد علل بعضهم هذه الزينة من جهة المعنى الحرفي بكونها تدل على هيئة العالم فكان الحبر يعلن بذلك انه كاهن خالق العالم وعليه قوله في حك ١٨ : ٢٤ «كان على ثوب هرون العالم كله» فان سراويلات الكتان كانت تدل على الأرض التي منها ينبت الكتان. واحاطة المنطقة كانت تدل على الاوقيانوس المحيط بالأرض والجبة السمنجونية كانت تدل بلونها على الهواء وبجلجلها على الرعود وبرماناتها على لمعان البرق. والافود كان يدل باختلافه على فلك الكواكب وبحجري الجزع على نصفي الكرة أو على الشمس والقمر. والانتنا عشرة جوهرة الموضوعة على الصدر كانت تدل على الانتنا عشرة علامة التي في منطقة البروج. وجعلها في الصدر كان يدل على أن في السماوات علل الأرضيات كقوله في أيوب ٣٨ : ٣٣ «هل تعلم نظام السماء وتجعل علتها في الأرض» والعمامة كانت تدل على سماء عليين. وصفيحة الذهب كانت تدل على الله الذي له الرئاسة على جميع الأشياء

وأما العلة الرمزية فظاهرة فان العيوب أو النقائص الجسمانية التي كان يجب أن يكون الكهنة براءً منها يشار إلى الرذائل والخطايا المختلفة التي ينبغي أن يكونوا منزهين عنها فقد شرط في الكاهن أن لا يكون أعمى أي جاهلاً. وان لا يكون أعرج أي متقلباً ومائلاً إلى جهات مختلفة. وان لا يكون أفتس أو أشرع أي أن لا يكون قليل التمييز فيحصل في أعماله افراط أو تفريط أو يأتي أعمالاً قبيحة فان الأنف يدل على التمييز لكونه الآلة المميزة

للرائحة. وان لا يكون مكسور الرجل أو اليد أي ثلثا يكون فاقد القوة على احسان العمل أو السلوك في سبيل الفضيلة. وان لا يكون أحذب في مقدّمه أو مؤخره لأن الحذب يدل على الافراط في حب الأرضيات. وان لا يكون أعمش أي أن لا تعمه بصيرته بالأميال اللحمية فان العمش يحدث عن سيلان الاخلاط. وأن لا يكون في عينيه بياض أي أن لا يكون مدعياً في نفسه نقاوة البرارة. وان لا يكون أجرب لأن الجرب يدل على تمرد الجسد. وان لا يكون أحصف فان الحصف يسري في البدن دون ألم ويذهب بجمال الأعضاء وهو يدل على البخل. وان لا يكون آدر أي أن لا يحمل في قلبه وقر الفساد ولو لم يعمل به . واما زينة الثياب فيشار بها إلى فضائل كهنة الله ولا بد في جميع الكهنة من أربع فضائل وهي العفة المرموز إليها بالسراويلات وطهارة السيرة المشار إليها بقميص الكتان واعتدال التمييز المشار إليه بالمنطقة واستقامة النية المرموز إليها بالعمامة الواقية الرأس. الا ان الأحبار يجب أن يكون فيهم ما عدا هذه الفضائل أربعة أخرى أولها أن يذكروا الله ذكراً متصلاً في التأمل وهذا يشار إليه بصفيحة الذهب المكتوب عليها اسم الله والمعلقة على الجبهة والثاني ان يحتملوا ضعف الشعب وهذا يشار إليه بالافود والثالث ان يُنزلوا الشعب في قلبهم واحشائهم باهتمام محبتهم به وهذا يشار إليه بالصدر والرابع أن يجعلوا سيرتهم سماوية بأفعال الكمال وهذا يشار إليه بالجبة السمنجونية ولهذا كان يُجعل في ذيلها جلاجل ذهبية إشارةً بذلك إلى العلم بالالهيات الذي يجب أن ينضمّ في الحبر إلى سيرته المساوية وكان يُجعل مع هذه الجلاجل رمانات إشارةً إلى وحدة الايمان والاتفاق في الأخلاق الجميلة لأن العلم ينبغي ان يُقرن فيه إلى صلاح السيرة بحيث لا تتلثم به وحدة الايمان والسلام

الفصل السادس

في أنَّ العبادة الطقسية هل كان لها علة صوابية

يُنْتَخِطُ إِلَى السَّادِسِ بِأَنَّ يُقَالُ: يَظْهَرُ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ لِلْعِبَادَةِ الطَّقْسِيَّةِ عِلَّةٌ صَوَابِيَّةٌ فَقَدْ قَالَ الرَّسُولُ فِي ١ تَيْمُو ٤: ٤ «كُلَّ خَلِيقَةَ اللَّهِ حَسَنَةً وَلَا يَنْبَغِي رَذْلُ شَيْءٍ مِمَّا يُتَنَاوَلُ بِشُكْرِ» فَلَمْ يَكُنْ إِذْنُ مِنَ الصَّوَابِ نَهْيُهُمْ عَنِ أَكْلِ بَعْضِ الْأَطْعَمَةِ لِاعْتِبَارِهَا نَجَسَةً كَمَا فِي أَح: ١١

٢ وَأَيْضاً كَمَا تُجْعَلُ الْحَيَوَانَاتُ مَأْكَلًا لِلْإِنْسَانِ كَذَلِكَ الْأَعْشَابُ أَيْضاً وَعَلَيْهِ قَوْلُهُ فِي تَك ٩: ٣ «كَبِقُولِ الْعَشْبِ اعْطَيْتَهُمْ كُلَّ لَحْمٍ». وَالشَّرِيعَةُ لَمْ تَقْضِ بِالنَّجَاسَةِ عَلَى شَيْءٍ مِنَ الْأَعْشَابِ مَعَ أَنَّ مِنْهَا مَا هُوَ ضَارٌّ جَدًّا كَالْأَعْشَابِ السَّامَةِ. فَيَظْهَرُ إِذْنُ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ يَنْبَغِي اعْتِبَارَ بَعْضِ الْحَيَوَانَاتِ نَجَسًا وَالنَّهْيَ عَنْهُ

٣ وَأَيْضاً إِذَا كَانَتِ الْمَادَةُ الَّتِي يَتَوَلَدُ مِنْهَا شَيْءٌ نَجَسَةً يَظْهَرُ بِجَامِعِ الْحُجَّةِ أَنَّ مَا يَتَوَلَدُ مِنْهَا نَجَسٌ أَيْضاً. وَالْدَمُ يَتَوَلَدُ مِنْهُ اللَّحْمُ. فَإِذَا لَمْ يَكُنْ لَمْ يُنَبَّهْ عَنِ جَمِيعِ اللَّحُومِ لِعَدَمِ اعْتِبَارِهَا كُلِّهَا نَجَسَةً كَذَلِكَ لَمْ يَكُنْ يَنْبَغِي النَّهْيُ عَنِ الدَّمِ لِاعْتِبَارِهِ نَجَسًا وَلَا عَنِ الشَّحْمِ الَّذِي يَتَكُونُ مِنْهُ الدَّمُ

٤ وَأَيْضاً قَالَ الرَّبُّ فِي لَوْ ١٢: ٤ لَا يَنْبَغِي الْخَوْفُ مِمَّنْ يَقْتُلُ الْجَسَدَ إِذْ لَيْسَ لَهُ بَعْدَ الْمَوْتِ أَنْ يَفْعَلَ شَيْئًا. وَلَوْ كَانَ مَا يُفْعَلُ بِجَسَدِ الْإِنْسَانِ بَعْدَ الْمَوْتِ مُضَرًّا بِهِ لَمْ تَكُنْ هَذِهِ الْآيَةُ صَادِقَةً. فَبِالْأَوْلَى إِذْنُ لَا يَهْمُ الْحَيَوَانَاتِ الْمَذْبُوحِ كَيْفَ يُطْبَخُ لَحْمُهُ. فَيَظْهَرُ إِذْنُ أَنَّ قَوْلَهُ فِي خُر ٢٣: ١٩ «لَا تَطْبَخِ الْجَدْيَ بِلَبَنِ امِّهِ» لَيْسَ صَوَابًا

٥ وَأَيْضاً قَدْ أُمرُ بِأَنَّ يَقْرَبَ لِلرَّبِّ أَوَّلَ تَاجٍ مِنَ النَّاسِ وَالْبَهَائِمِ لِفَضْلِ كَمَالِهِ. فَلَمْ يَكُنْ إِذْنُ مِنَ الصَّوَابِ مَا أُمرُ بِهِ فِي أَح ١٩: ٢٣ بِقَوْلِهِ «إِذَا دَخَلْتُمُ الْأَرْضَ وَغَرَسْتُمْ فِيهَا شَجَرًا مِثْمَرًا فَاعْزَلُوا غَرْلَتَهُ أَيَّ أَوَّلِ إِتَائِهِ فَتَكُونُ

نجسة لكم ولا تأكلوا منها»

٦ وأيضاً ليس الثوب من جسد الإنسان. فلم يكن ينبغي أن يُحظرَ عَلَى اليهود استعمال أنواعٍ مخصوصة من الثياب كقوله في اح ١٩: ١٩ «ثوباً منسوجاً من صنفين لا تلبس» وقوله في تث ٢٢: ٥ «لا تلبس المرأة لباس الرجال ولا الرجل لباس النساء» وقوله بعد ذلك «لا تلبس ثوباً منسوجاً من صوفٍ وكتانٍ معاً»

٧ وأيضاً ان ما يذكر وصايا الله هو القلب لا الجسم. فليس من الصواب اذن قوله في تث ٨: ٦ وما يليه «ليعتقدوا وصايا الله علامةً على أيديهم.. ويكتبوها عَلَى عضائد أبوابهم» وقوله في عد ١٥: ٣٨ وما يليه «ليصنعوا لهم أهداباً عَلَى أذيال ثيابهم يجعلون عليها أسلاكاً سمنجونية. تذكراً لوصايا الله»

٨ وأيضاً قال الرسول في ١ كور ٩: ٩ «ان الله لا تهمةُ الثيران» وكالثيران في ذلك سائر الحيوانات الغير الناطقة. فليس من الصواب إذن قوله في تث ٢٢: ٦ «إذا صادفت في طريقك عش طائر فلا تأخذ الأم مع الفراخ» وقوله هناك ٢٥: ٤ «لا تكمَّ الثور في دياسه» وقوله في اح ١٩: ١٩ «بهائمك لا تُنرِّها من نوع آخر»

٩ وأيضاً لم يكن يفرق في الأغراس بين الطاهر والنجس. فبالأولى إذن لم يكن ينبغي التفرقة في حراثة الأغراس. فلم يكن من الصواب إذن قوله في اح ١٩: ١٩ «حقلك لا تزرعه من زرعين مختلفين» وقوله في تث ٢٢: ٩ وما يليه «لا تزرع كرمك صنفين.. ولا تحرث عَلَى ثورٍ وحمارٍ معاً» ١٠ وأيضاً نحن نجد الأشياء الغير المتنفسة أعظم ما أُخضِعَ لسلطان الناس فلم يكن إذن من الصواب نهى الإنسان في تث ٧: ٢٥ . ٢٦ عن الفضة والذهب المصنوعة منهما الأصنام وعن سائر ما يوجد في بيوت الأصنام. ومما

يضحك منه أيضاً في ما يظهر أمرهم في تث ٢٣: ١٣ أن يحفروا في الأرض ويغطوا عذرتهم بالتراب

١١ وأيضاً أعظم ما تُطلب التقوى في الكهنة. ويظهر أن شهود جنازة الأصدقاء من قبيل التقوى فقد أتى الكتاب في ذلك على طوبيا كما في طو ١ وأيضاً قد يكون أحياناً من قبيل التقوى التزوج بفاجرة لما في ذلك من احسانها. فيظهر إذن انه لم يكن من الصواب نهى الكهنة عن هذين الأمرين في اح ٢١

لكن يعارض ذلك قوله في تث ١٨: ١٤ «أما أنت فقد أقيمت من الرب الهك على خلاف ذلك» فان هذا يفهم منه ان هذه العبادات فُرِضت من الله ايثاراً لذلك الشعب. فهي إذن ليست خارجة عن الصواب أو مفروضةً اعتباطاً

والجواب أن يُقال إنَّ شعب اليهود كان مصطفيً بالخصوص لعبادة الله كما مرَّ في الفصل الأنف وأخصهم في ذلك الكهنة وكما أن سائر الأشياء التي تستعمل لعبادة الله لا بد من امتيازها بشيءٍ اجلالاً للعبادة الإلهية كذلك وجب أن تمتاز سيرة ذلك الشعب ولا سيما الكهنة بأمر ملائمة للعبادة الإلهية الروحانية أو الجسمانية. والعبادة الناموسية كانت رمزاً إلى سر المسيح فكان كل ما يصنعونه فيها رمزاً إلى ما يختص بالمسيح كقوله في ١ كور ١٠: ١١ «فهذه كلها كانت تعرض لهم رموزاً» ولهذا يمكن تعليل هذه العبادات بوجهين احدهما مناسبتها للعبادة الإلهية والثاني رمزها إلى شيءٍ يتعلق بسيرة المسيحيين

إذا أُجيب على الأول بأن الشريعة كانت تجعل للدنس أو النجاسة نوعين كما مرَّ في الفصل الأنف احدهما نجاسة الاثم الذي كانت النفس تتدنس به

والآخر نجاسة نوعٍ من الفساد يتدنس به الجسد على نحوٍ ما. فباعتبار النجاسة الأولى ليس شيءً من أجناس الأطعمة في طباعه نجساً أو مدنساً للإنسان وعليه قوله في متى ١٥: ١١ «ليس ما يدخل الفم ينجس الإنسان بل ما يخرج من الفم هو الذي ينجس الإنسان» ويراد بذلك الخطايا. على أنه قد تدنس بعض الأطعمة النفس بالعرض من حيث تؤكل على خلاف مقتضى الطاعة أو النذر أو بشهوةٍ مفرطة أو من حيث تهيج إلى الدعارة وهذا ما يحمل بعض الناس على الامساک عن الخمر واللحوم. واما باعتبار النجاسة الجسمانية أي الناشئة عن نوعٍ من الفساد فتكون لحوم بعض الحيوانات نجسة اما لاغتذائها بأشياء نجسة كالخنزير أو لقذارة عيشتها مثل بعض الحيوانات التي تأتي إلى باطن الأرض كالمناجد والجرذان ونحوها مما تخبت لذلك أيضاً رائحته أو لان لحومها تولد في الأجسام البشرية اخلاطاً فاسدة بما فيها من فرط الرطوبة أو اليبوسة ولهذا حُظرت عليهم لحوم الحيوانات ذوات الحافر أي التي لها ظفرٌ واحدٌ غير مشقوق لما فيها من الصفة الترابية وكذلك حُظرت عليهم لحوم الحيوانات التي لها في أرجلها شقوق كثيرة لفرط ما بها من الحدة والحرارة كلحوم الأسد ونحوه ولحوم بعض جوارح الطيور لفرط يبوستها وبعض الطيور المائية والأسماك التي ليس لها زعانف وفلوس كثعبان الماء ونحوه لفرط رطوبتها. وأبيح لهم أكل الحيوانات المجتررة والمشقوقة الأظفار لسلامة أخلاطها واعتدال مزاجها فانها ليست مفرطة الرطوبة كما تدل عليه الأظفار ولا مفرطة الصفة الترابية إذ ليس لها حافرٌ بل ظفر مشقوق وأبيح لهم أيضاً من الأسماك ما كان أكثر يبوسةً وهو المراد بما له فلوس وزعانف فان مزاج الأسماك الرطب يصير بذلك معتدلاً ومن الطيور ما كان أكثر اعتدالاً كالدجاج والحجل ونحوهما . وقد كان لذلك علة أخرى أيضاً وهي التنفير من عبادة الأوثان

فان الوثنيين وخصوصاً المصريين الذين كان بنو إسرائيل عائشين بين ظهرانيهم كانوا يذبحون للأوثان هذه الحيوانات المحظورة أو يستخدمونها للسحر واما الحيوانات المباحة لليهود فلم يكونوا يأكلونها بل كانوا يعبدونها كآلهة أو كانوا يتخرجون من أكلها لعلّة أخرى كما مرّ في ف ٣ . وقد كان لذلك علّة ثالثة أيضاً وهي اجتناب الافراط في السعي تحصيل الغذاء ولهذا أبيحت لهم تلك الحيوانات التي يسهل الحصول عليها

الا انه قد حُظِر عليهم بالاجمال دم الحيوانات عموماً وشحمها اما الدم فأولاً لاجتناب القساوة حتى يأنفوا بذلك من سفك الدم البشري كما مرّ في ف ٣ وثانياً لاجتناب طقس عبادة الأوثان لأنه كان من عادة الوثنيين ان يأكلوا مجتمعين حول الدم المتجمع اكراماً للأوثان لاعتقادهم انها تُسرُّ جداً بالدم ولهذا أمر الرب ان يراق الدم ويُغطّى بالتراب ولذلك حُظِر عليهم أيضاً أكل الحيوانات المخنوقة لعدم مفارقة دمها اللحم أو لأنها تتعذب جداً بهذه الميته مع أن الرب أراد أن لا تقسو قلوبهم حتى على الحيوانات العجم ليزدادوا بممارسة الشفقة عليها تجافياً عن القساوة على الإنسان . واما الشحم فأولاً لأن عبدة الأوثان كانوا يجتمعون لأكله اكراماً لآلهتهم وثانياً لأنه كان يُحرق اكراماً لله وثالثاً لأنه لا يتولد عنه وعن الدم غذاء صالح وقد علّل ذلك به الرباني موسى في كتاب مرشد التائهيين ٣ ف ٤٨ . واما تحريم أكل العروق فقد ورد تعليله في تك ٣٢: ٣٢ بقوله «لا يأكل بنو إسرائيل العروق لأن الملاك لمس عرق ورك يعقوب فانذهل»

أما العلة الرمزية لذلك فهي انه يشار بجميع هذه الحيوانات المحرمة إلى بعض الخطايا التي إنما حرّمت تلك الحيوانات رمزاً إليها وعليه قول اوغسطينوس في رده على فوسطوس ك ٦ ف ٧ «إذا نُظِر في الخنزير والحمل

فكلاهما طاهر في طباعه لأن كل ما خلق الله حسنٌ وانما يُعْتَبَرُ الحمل طاهراً والخنزير نجساً في دلالتهما على حد قولك الأبله والحكيم فكلاهما باعتبار طبيعة لفظه وحروفه ومقاطعته المركب منها طاهر وأما باعتبار دلالتهما فاحدهما طاهرٌ والآخر نجس» فان الحيوان الذي يجتر وهو مشقوق الظفر طاهرٌ في دلالتِه لأن شق الظفر يدل على تمايز العهدين أو تمايز الأب والابن أو تمايز الطبيعتين في المسيح أو على تباين الخير والشر والاجترار يدل على امعان النظر في الكتاب المقدس واصابة معناه وكل ما خلا عن أحد هذين فهو نجس بالمعنى الروحي . وكذا ما كان من الأسماك له فلوس وزعانف فهو طاهر في دلالتِه فان الزعانف تدل على الحيوية العالية أو على التأمل والفلوس تدل على شطف العيش وكلاهما ضروري للطهارة الروحية . وأما الطيور فقد حُرِّمَ منها أجناسٌ خاصة فالنسر الذي يحلّق في طيرانه حُرِّمَتْ فيه الكبرياء والانوق المعادي للخيل والناس حُرِّمَ فيها ظلم المقتدرين ويشار بالحداء الذي يغتذي بصغار الطيور إلى الذين يُعْتَبَرُونَ الفقراء وبالصدى الشديد الاحتياي إلى الناس الماكرين وبالعقاب الذي يتبع الجيش متوقفاً ان يأكل اشلاء القتلى إلى الذين يتوقعون موت الناس وفتنهم ليجروا لأنفسهم من ذلك مكسبا وبأصناف الغربان إلى الذين يسودون أنفسهم بالملاذ أو الذين ليس لهم عاطفة الوداد المحمود لأن الغراب الذي أُطْلِقَ من السفينة لم يعد إليها وبالنعام الذي مع كونه من الطير لا يقوى على الطيران بل إنما يُسْفَفُ إسفاً إلى الذين يجاهدون في سبيل الله وهم منهمكون في المشاغل العالمية وبالخطاف الذي له بصراً حاداً في الليل ولكنه لا يبصر في النهار إلى الذين هم حكماؤ في الزمنيات وجهالاً في الروحيات وبالسأف الذي يطير في الهواء ويسبح في الماء إلى الذين يكرمون الختان والمعمودية أو إلى الذين يريدون أن يطيروا بالتأمل ولكنهم يعيشون في

مياه اللذات وبالبازي الذي يستعين به الناس على الصيد إلى الذين يعاونون المقتدرين على سلب الفقراء وبالبوم الذي يلتمس طعامه في الليل ويتخفى في النهار إلى أهل الدعارة الذين يرومون أن يستتروا في ما يأتونه من الأعمال الليلية وبالزُمج الذي من طبعه أن يمكث طويلاً تحت موج الماء إلى الشهرين الذين ينغمسون في مياه الترف. وأما الباشق فهو طائر في افريقية ذو منقار طويل يأكل الحيات ولعله البجع ويشار به إلى الحسودين الذين ينتعشون بمصائب الآخرين التي تشبهه بالحيات والرخم طائرٌ أبيض اللون له عنق طويل ينتشل بواسطته قوته من عمق الأرض أو الماء ويجوز أن تكون الإشارة به إلى الناس الذين يتوسلون ببياض البرارة الظاهر إلى التماس المكاسب الأرضية واللقط طائر يوجد في أنحاء المشرق ذو منقارٍ طويل له في حلقة حويصلات يودعها أولاً طعامه ثم يرسله بعد ساعة إلى بطنه والإشارة به إلى البخلاء الذين يفرطون في العناية باحتجان ضروريات المعاش والقوق له دون سائر الطيور رجلٌ عريضة للسباحة وأخرى مشقوقة للمشي لأنه يسبح في الماء كالبط ويمشي على الأرض كالحجل وهو يأكل ويشرب معاً لأنه يبيل بالماء كل طعام يأكله والإشارة به إلى الذين لا يريدون أن يفعلوا شيئاً على حسب إرادة غيرهم بل انما يفعلون ما كان مبتلاً بماء ارادتهم فقط ويشار بالشاهين المعروف بالصقر إلى الذين «أرجلهم مسرعة إلى سفك الدم» وبالبيغاء التي هي طائرٌ ذو شقشقة إلى المهذارين وبالهدد الذي يبني افحوصه في الزبل ويأكل السرقين المنتن وله تغريدٌ يشبه النواح إلى كآبة العالم التي تحدث الموت في غير الأطهار من الناس وبالخفاش الذي يُسَف في طيرانه إسفافاً إلى الذين لتخرّجهم في العلوم العالمية لا يستلذون إلا الأمور الأرضية. وأما الطيور السالكة على أربع فانما ابيح لهم منها ما له رجلان أطول من يديه يقوى بهما على الوثوب واما ما كان

منها يدب على الأرض ولا يستطيع الوثوب فقد حرّم عليهم لأن الذين لا يستفيدون من تعليم المبشرين الأربعة فيرتفعوا به إلى العلى يُعْتَبَرُونَ انجاساً . واما تحريم الدم والشحم والعروق فالإشارة به إلى تحريم القساوة واللذة والقوة على الخطأ

وعلى الثاني بأن الناس كانوا يأكلون من شجر الأرض وسائر نباتها قبل الطوفان أيضاً وأما اللحوم فيظهر انهم اخذوا يأكلون منها بعد الطوفان فقد قيل في تك ٩ : ٣ «كبقول العشب اعطيتم كل لحم» وذلك لأن أكل نبات الأرض هو بالأحرى من مذهب سذاجة المعيشة وأما أكل اللحوم فهو من مذهب الترف والتأنق في المعيشة لأن الأرض تثبت العشب من تلقاء نفسها أو لأنه بكلفة يسيرة يكثر نباتها واما الحيوانات فيحتاج في تغذيتها أو اخذها إلى كلفة كبيرة ولهذا لما أراد الله أن يكون لشعبه معيشة اسذج حرم عليهم كثيراً من أجناس الحيوانات لا من أجناس النبات . أو لأن الحيوانات كانت تُذْبَح للأوثان بخلاف النبات

وعلى الثالث يظهر الجواب مما تقدم

وعلى الرابع بأنه وان كان الجدي لا يشعر بكيفية طبخ لحمه إلا لا يخفى ما في استعمال لبن امه الذي اغتذى به في طبخ لحمه من القساوة في قلب الطابخ . أو يقال ان الوثنيين كانوا في أعياد أوثانهم يطبخون لحم الجدي على هذا النحو اما ليقربوه لها أو ليأكلوه ولهذا بعد أن تكلم الكتابة على اقامة الأعياد في خروج ٢٣ قال «لا تطبخ الجدي بلبن امه»

اما علة هذا التحريم الرمزية فهي الإشارة إلى أن المسيح الذي هو جدي بسبب «شبه جسّد الخطيئة» لم يكن ينبغي أن يُطَبَخَ أي يقتل من اليهود بلبن امه أي في عهد طفوليته . أو الإشارة إلى أن الجدي أي الخاطيء لا ينبغي أن

يُطَبِّخ بلبن امه أي لا ينبغي أن يُجامَل بالتملُّق

وعلى الخامس بأن الوثنيين كانوا يقربون لآلهتهم الاثمار الأولى التي كانوا يعتبرونها سعيدةً أو انهم كانوا يحرقونها لأعمالٍ سحريةٍ ولهذا أمر اليهود ان يعتبروا ثمر السنين الثلاث الأولى رجساً لأن أشجار تلك الأرض التي تُزْرَع أو تُلْقَح أو تُغْرَس تكاد كلها تثمر بعد ثلاث سنين وقلمما يحدث أن يُزْرَع نوى اثمار الشجرة أو بذرها الخفي لأن ذلك يقتضي أكثر من ثلاث سنين لإثمارها غير أن الشريعة اعتبرت ما يحدث في الغالب. وأما اثمار السنة الرابعة فكانت تقرب لله على أنها بواكير الأثمار الطاهرة واما اثمار السنة الخامسة وما بعدها فكانت تؤكل

وأما العلة الرمزية لذلك فهي الإشارة إلى أنه بعد حالات الناموس الثلاث التي احداها من ابراهيم إلى داود والثانية من داود إلى الجلاء البابلي والثالثة من هذا الجلاء إلى المسيح ينبغي أن يقرب لله المسيح الذي هو ثمرة الناموس . أو الإشارة إلى أنه لا ينبغي أن يكون لنا ثقة بأوائل أعمالنا لنقصانها

وعلى السادس بأن «لبسة الإنسان تخبر بما هو عليه» كما في سي ١٩ : ٢٧ ولهذا أراد الرب أن يمتاز شعبه عن سائر الشعوب لا بسمه الختان في اللحم فقط بل باللباس أيضاً ومن ثمه حُرِّم عليهم أن يلبسوا ثوباً منسوجاً من صوف وكتانٍ معاً وان تتخذ المرأة لباس الرجل أو بالعكس وذلك لوجهين أولاً لاجتناب عبادة الأوثان لأن الوثنيين كانوا يستعملون في أعياد آلهتهم هذه الثياب المنسوجة من أصنافٍ مختلفة وكانت النساء أيضاً تتقلد في عيد المريخ سلاح الرجال وكان الرجال بعكس ذلك يتزيون في عيد الزهرة بلباس النساء . وثانياً لاجتناب الدعارة لأن تحريم الاختلاط في نسج الثياب يراد به تحريم كل مخالطة غير مرتبة بين الرجل والمرأة ولأن اتخاذ المرأة لباس الرجال

وبالعكس مهيجٌ للشهوة وباعثٌ على الشبق

اما العلة الرمزية لذلك فهي الإشارة بتحريم الثوب المنسوج من صوف وكتان معاً إلى تحريم الجميع بين سذاجة البرارة المشار إليها بالصوف ودقة الخبث المشار إليها بالكتان وبتحريم لباس الرجل على المرأة ولباس المرأة على الرجل إلى نهى المرأة عن انتحال وظيفة التعليم أو غيرها من الوظائف الخاصة بالرجال ونهى الرجل عن التخثت الخاص بالنساء

وعلى السابع بأن الرب أمر أن يجعلوا على أذيان ثيابهم اهداباً سمنجونية تمييزاً بذلك لشعب إسرائيل عن سائر الشعوب كما قال ايرونيموس في تفسيره آية متى ٢٣: ٦ فكانوا يثبتون بذلك انهم يهود ولهذا كان النظر إلى هذه العلامة يُذكَرهم بشريعتهم

اما قوله «واعقدها على يدك ولتكن دائماً امام عينيك» فالفريسون لم يكونوا يحسنون تفسيره فانهم كانوا يكتبون الوصايا العشر على عصائب يعقدونها على جباههم كالكليل لتتحرك أمام أعينهم مع ان أراد الرب بعقدها على اليد عقدها في العمل وبجعلها أمام الأعين جعلها موضوعاً للتأمل. ويراد أيضاً بالأسلاك السمنجونية التي تُجَعَل على الثياب الإشارة إلى المقاصد السماوية التي يجب أن تكون في جميع أعمالنا. ويجوز مع ذلك أن يُقال إن ذلك الشعب لما كان جسدياً وغلبيظ الرقبة وجب حمله على حفظ الشريعة بهذه الأمور المحسوسة

وعلى الثامن بأن للإنسان عاطفتين عاطفة عقل وعاطفة شفقة فباعتبار عاطفة العقل لا فرق في ما يفعله بالحيوانات العجم لأن الله أخضعها كلها لسلطانه كقوله في مز ٨: ٨ «أخضعت كل شيء تحت قدميه» وبهذا الاعتبار قال الرسول ان الله لا تهمة الثيران لأن الله لا يسأل الإنسان عما يفعله بالثيران أو بغيرها من

الحيوانات. وباعتبار عاطفة الشفقة ينعطف إلى الحيوانات الأخر أيضاً لأنه لما كانت الشفقة تنبعث عن آلام الغير وكان يحدث ان الحيوانات العجم أيضاً تشعر بالعذاب جاز ان تنبعث في الإنسان عاطفة الشفقة حتى عن آلام الحيوانات. ومن شأن الذي تأخذه عاطفة الشفقة على الحيوانات أن يزداد بذلك استعداداً لأن تأخذه عاطفة الشفقة على الناس وعليه قوله في ام ١٢: ١٠ «الصديق يعرف نفوس بهائمها اما احشاء المنافقين فقاسية» ومن ثمة فحماً لشعب اليهود النازع إلى القساوة على الشفقة أراد الله أن يتمرسوا في الشفقة حتى على الحيوانات العجم فناهم عن أن يفعلوا بها ما يظهر انه من قبيل القساوة ولهذا نهاهم عن أن يطبخوا الجدي بلبن امه وعن أن يكفوا الثور في دياسه وعن أن يقتلوا الأم مع الفراخ . وان جاز أن يقال ايضاً انهم نُهوا عن ذلك تنفيراً لهم من عبادة الأوثان لأن المصريين كانوا يتخرجون من ترك الثيران تأكل من الحنطة في وقت الدياس ولأن بعض السجرة ايضاً كانوا يستعملون في سحرهم من الطير الأم الحاضنة وفراخها المأخوذة معها لكي تكون تربية البنين مقرونة بالنماء والسعادة ولأنه كان يُعتبر ايضاً من حسن الطالع في التطير ان توجد الأم حاضنة فراخها

واما تحريم المخالطة بين الحيوانات المختلفة النوع فقد كان لها ثلاث علل حرفية الأولى التنفير من عبادة الأوثان عند المصريين فان هؤلاء كانوا يستعملون مخالطة الأنواع المختلفة لتكريم الكواكب التي لها بحسب قراناتها المختلفة تأثيرات مختلفة وعلى أنواع مختلفة. والثانية النهي عن الجماع المنافي الطبع. والثالثة قطع سبيل الشهوة بالاجمال لأن الحيوانات المختلفة النوع يعسر وقوع المخالطة بينها ما لم يدفعها الإنسان إلى ذلك. والنظر إلى نزاء الحيوانات يهيج في الإنسان حركة الشهوة ولذلك ورد في جملة تقاليد اليهود الأمر بأن

يصرف الناس انظارهم عن الحيوانات المتزاوجة كما قال الرباني موسى في كتاب مرشد التائبين ق
٣ ف ٤٩

اما العلة الرمزية لذلك فهي ان الثور الدائس أي الواعظ الحامل حنطة التعليم لا ينبغي أن
يُحرَم القوت الضروري كما قال الرسول في ١ كور ٩ . ولا ينبغي أيضاً أن نأخذ الأم مع فراخها لأنه
في بعض المواقع يجب التمسك بالمعاني الروحية التي هي بمنزلة الفراخ وترك التمسك بالحرف الذي
هو بمنزلة الأم كما في جميع الطقوس الناموسية . ويُحرَم أيضاً علينا أن نجعل البهائم تزواج نوعاً
آخر من الحيوانات أي أن تجعل عامة الشعب يختلطون بالوثنيين أو باليهود

وعلى التاسع بأن العلة الحرفية للنهي عن الجمع بين نوعين مختلفين في الزراعة هي التغيير
من عبادة الأوثان لأن المصريين كانوا اكراماً للنجوم يجمعون بين الأنواع المختلفة في الزرع
والحيوانات والثياب تمثيلاً بذلك لقرانات النجوم المختلفة . أو يقال ان اختلاط هذه الأنواع المختلفة
يُنْهَى عنه تنفيراً من الجماع المنافي الطبع . على أن لذلك علة رمزية أيضاً فان قوله «لا تزرع كرمك
صنفين» يجب أن يُفْهَم بالمعنى الروحي أي ان الكنيسة التي هي الكرم الروحي لا ينبغي أن يُزْرَع
فيها تعليمٌ أجنبي . وكذلك الحقل أي الكنيسة لا ينبغي أن يزرع من زرعين مختلفين أي من التعليم
الكاثوليكي والارثيكي . ومثله أيضاً لا ينبغي أن يُحرَث على ثورٍ وحمارٍ معاً أي لا ينبغي أن يشارك
الجاهل الحكيم في الوعظ لأن احدهما يعوق الآخر

وعلى الحادي عشر^(١) بأن السحرة وكهنة الأوثان كانوا يستعملون في

(١) ان الجواب على الاعتراض العاشر ساقط من كثير من النسخ ومن الطبعة اللاوتية التي اعتمدها في هذه
الترجمة غير أن بعض النسخ أثبتته بالنص التالي:

طقوسهم عظام الناس الأموات أو لحومهم فاستتصلاً لعبادة الأوثان أمر الرب الكهنة الصغار الذين كانوا يقومون بخدمة القدس في أوقات معينة أن لا يتجسوا بميتٍ ما لم يكن من الأفرين إليهم نسباً كالآب والام ومن يشبههما من الأنسباء. واما الحبر فقد كان يجب عليه أن يكون متأهباً دائماً لخدمة القدس ولذلك نُهيَ مُطلقاً عن ان يدنو من الأموات ولو كانوا من انسبائه . وقد أُمرُوا أيضاً أن لا يتزوجوا بفاجرة أو مطلقة بل بعذراء أولاً رعايةً لكرامة الكهنة الذين يظهر ان مثل هذه الزيجات تخفض شيئاً من حرمة مقامهم وثانياً بسبب البنين الذين يكون دنس امهم عاراً عليهم وهذا كان يجب اجتنابه خصوصاً لذلك العهد الذي كان يُولى فيه مقام الكهنوت بالارث . وقد نُهوا أيضاً عن حلق رؤوسهم ولحاهم وعن تخديش ابدانهم اجتناباً لطقس عبادة

وعلى العاشر بأنه قد أصيب بالنهي عن الفضة والذهب في تث ٧ لا لأنهما غير مخضعين لسلطان الناس بل لأن كل ما كانت الأوثان مصنوعةً منه كان ميسلاً كالأوثان لشدة كراهة الله له كما يتضح من الموضع المشار إليه حيث يقال بعد ذلك «لا تدخل بيتك شيئاً من الوثن لئلا تصير ميسلاً مثله» وأيضاً لأنهم لو أُجِّل لهم الذهب والفضة لسهل لهم اشتهاؤهما السقوط في عبادة الأصنام التي كان اليهود جانحين إليها . وأما الأمر الثاني الوارد في تث ٢٣ بتغطية العذرة في التراب فهو منطبق على العدل واللياقة أولاً للطهارة البدنية وثانياً لحفظ نقاوة الهواء وثالثاً لما كان يُقتضي من حرمة مسكن العهد القائم في المحلة والذي كأن يُقال إنَّ الربَّ يحل فيه كما هو واضح هناك حيث أورد علة ذلك الأمر بقوله على أثره «لأن الرب الهك سائر في وسط محلتك ليخلصك الخ فلتكن محلتك مقدسة (أي طاهرة) ولا يَر فيها شيء من النتن» . وأما العلة الرمزية لذلك فهي على ما قال غريغوريوس في أدبياته ك ٣١ ف ١٣ الإشارة إلى أن الخطايا التي تصدر عن أحشاء عقلا كالعذرة المنتنة يجب أن تغطي بالتوبة حتى يرضى الله عنا كقوله في مز ٣١ «طوبى لمن غفرت معصيته وسترت خطيئته» او انها على ما قال الشارح الإشارة إلى أنه متى عرف الناس شقاء حالتهم وجب على المتدسسين منهم بكبرياء العقل أن يستتروا متضعين في حفرة التامل العميق ويتطهروا (م)

الأوثان لأن كهنة الوثنيين كانوا يحلقون رؤوسهم ولحاهم كقوله في باروك ٦: ٣٠ «الكهنة يجلسون بأقمصة ممزقة وهم محلوقو الرؤوس واللحي» وقد كانوا أيضاً في أعياد الأوثان «يتخدشون بالسيوف والرماح» كما في ٣ ملوك ١٨: ٢٨. ولهذا أمر كهنة العهد العتيق بصد ذلك

أما العلة الروحية لذلك فهي انه يجب على الكهنة أن يكونوا براءً كل البراءة من الأفعال الميتة التي هي أعمال الخطيئة وأن لا يحلقوا رؤوسهم أي لا يتجردوا من الحكمة وان لا يحلقوا لحاهم أي لا يتعروا من كمال الحكمة وان لا يمزقوا ثيابهم أو يخدشوا أبدانهم أي أن لا يلتطخوا بفساد الانشقاق



المبحث الثالث بعد المئة

في مدة الرسوم الطقسية - وفيه أربعة فصول

ثم ينبغي النظر في مدة الرسوم الطقسية والبحث في ذلك يدور على أربع مسائل . ١ في أن الرسوم الطقسية هل كانت قبل الشريعة . ٢ هل كان لها في زمان الشريعة قوة على التبرير . ٣ هل زالت بمجيء المسيح . ٤ في أن حفظها بعد المسيح هل هو خطيئة مميتة.

الفصل الأول

في أن طقوس الشريعة هل كانت قبل الشريعة

يتخطى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن طقوس الشريعة كانت قبل الشريعة فان القرابين والمحرقات هي من طقوس الشريعة العتيقة كما مرّ في المبحثين الأنفين. وهي كانت قبل الشريعة ففي تك ٤ «ان قاين قدم من ثمر الأرض تقدمةً للرب. وقد هابيل أيضاً من اباكار غنمه ومن سمانها» وفيه ٨ و ٢٢ ان نوحاً و ابراهيم قدما محرقات للرب. فطقوس الشريعة العتيقة إذن كانت قبل الشريعة

٢ وأيضاً ان بناء المذبح ومسحه هما من طقوس الأقداس. وهذان كانا قبل الشريعة فقد ورد في تك ١٣: ١٨ ان ابراهيم بنى مذبحاً للرب وورد

فيه ٢٨ : ١٨ ان يعقوب أخذ حجراً واقامه نصباً وصب عليه دهناً. فطقوس الشريعة إذن كانت قبل الشريعة

٣ وأيضاً يظهر ان الختان كان أول أسرار الشريعة. وهو كان قبل الشريعة كما في تك ١٧ وكذلك الكهنوت أيضاً كان قبل الشريعة ففي تك ١٣ : ١٨ ان «ملكيسادق كان كاهناً لله العلي» فطقوس الأسرار إذن كانت قبل الشريعة

٤ وأيضاً ان التفرقة بين الحيوانات الطاهرة والنجسة ترجع إلى طقوس العبادات كما مرّ في المبحث الأنف. وهذه التفرقة كانت قبل الشريعة ففي تك ٧ : ٢ «خذ من جميع الحيوانات الطاهرة سبعة سبعة.. ومن الحيوانات التي ليست طاهرة اثنين اثنين» فطقوس الشريعة إذن كانت قبل الشريعة

لكن يعارض ذلك قوله في تث ٦ : ١ «هذه هي الوصايا والطقوس التي أمرني الرب الهكم أن أعلمكم اياها» ولو كانت تلك الطقوس موجودة من قبل لم يكن حاجة إلى أن يتعلموها. فطقوس الشريعة إذن لم تكن قبل الشريعة

والجواب أن يُقال إن طقوس الشريعة كان يقصد بها أمران عبادة الله والرمز إلى المسيح كما يتبين مما تقدم في المبحثين الأنفين وكل من يعبد الله لا بد أن يعبد بطرق معينة ترجع إلى العبادة الخارجة. وطرق العبادة الإلهية تعين بالرسوم الطقسية كما أن طرق معاملاتنا للقريب تعين بالرسوم القضائية كما مرّ في مب ٩٩ ف ٤ ولهذا فكما كان يوجد بين الناس بوجه العموم أحكاماً قضائية لم ترسم بسلطان الشريعة الإلهية بل انما ارشدت إليها الفطرة كذلك كان يوجد بعض طقوس لم تعين بسلطان شريعة بل بإرادة من كان يعبد الله من الناس وتقواهم. غير انه لما كان قد وجد أيضاً قبل الشريعة رجال حُصّوا بروح النبوة وجب أن يُعتدّ ان الله أرشدهم بمثل

شريعة خاصة إلى أن يجعلوا لعبادته طريقةً معينة تتاسب العبادة الباطنة وتلائم الرمز إلى أسرار المسيح التي كان يشار إليها أيضاً بغير ذلك من أعمالهم كقوله في ١ كور ١٠: ١١ «فهذه الأمور كلها كانت تعرض لهم رموزاً» فقد كان إذن قبل الشريعة بعض الطقوس لكنها لم تكن طقوساً شرعية إذ لم تكن مرسومة بشريعة مدونة

إذاً أوجب على الأول بأن الأقدمين كانوا قبل الشريعة يقدمون هذه التقادم والقرايين والمحرقات بمجرد تقواهم واراندهم الخاصة على حسبما كان يظهر لهم ملائماً لأن يجاهروا بتقريبهم لآكرام الله ما أنعم به عليهم انهم يعبدون الله الذي هو مبدأ جميع الأشياء وغايتها

وعلى الثاني بأن الأقدمين أقاموا أيضاً بعض الأقداس لأنهم كانوا يستنسبون أن يجعلوا لتكريم العزة الإلهية أمكنة منفردة عن سواها مخصوصة بعبادة الله

وعلى الثالث بأن سر الختان كان مرسوماً بامرٍ إلهي قبل الشريعة ولذلك لا يجوز أن يجعل من أسرار الشريعة بمعنى انه رُسم فيها بل بمعنى انه حُفظ فيها فقط وهذا ما أراده الرب بقوله في يو ٧: ٢٢ «ليس الختان من موسى بل من آباءه». وقد كان الكهنوت أيضاً قبل الشريعة عند من كان يعبد الله ولكنه كان بتعيينٍ بشري لأنهم كانوا يولون هذا المقام أبقار البنين

وعلى الرابع بأن التفرقة بين الحيوانات الطاهرة والنجسة لم تكن قبل الشريعة باعتبار أكلها فقد قيل في تك ٩: ٣ «كل متحركٍ وحَيٍّ يكون لكم مأكلاً» بل باعتبار تقدمه القرايين فقط لأنهم إنما كانوا يقربون القرايين من حيوانات مخصوصة. على انه إذا كان قد وجد في ذلك العهد فرق بين الحيوانات من جهة أكلها فلم يكن ذلك لاعتبار أكلها محرماً بل أنفةً منها أو بسبب العادة

كما قد نجد الآن أيضاً بعض المآكل يُستتَكَف منها في بعض البلدان وتؤكل في غيرها

الفصلُ الثاني

في أن طقوس الشريعة العتيقة هل كان لها في عهد الشريعة قوةً على التبرير يُنخَطَى إلى الثاني بأن يقال: يظهر انه كان لطقوس الشريعة العتيقة في عهد الشريعة قوة على التبرير فان التطهير من الخطيئة وتقديس الإنسان هما من قبيل التبرير. وقد ورد في خر ٢٩: ٢١ ان الكهنة وثيابهم كانت تقديس بنضح الدم ودهن المسح وقيل في اح ١٦: ١٦ ان الكاهن كان بنضح دم العجل يطهر القدس من نجاسات بني إسرائيل ومعاصيهم وذنوبهم. فقد كان إذن لطقوس الشريعة العتيقة قوة على التبرير

٢ وأيضاً ما به يُرضي الإنسان الله يرجع إلى البرارة كقوله في مز ١٠: ٨ «الربُّ بارٌّ ويحب البرارة» وقد كان بعضهم يُرضون الله بالطقوس كقوله في اح ١٠: ١٩ «كيف استطعتُ أن أرضي الله بالطقوس مع ما أنا عليه من كآبة النفس» فقد كان إذن لطقوس الشريعة العتيقة قوة على التبرير

٣ وأيضاً ما كان من قبيل العبادة الإلهية فهو بالنفس أخص منه بالجسم كقوله في مز ١٨: ٨ «شريعة الرب لا عيب فيها تهدي النفوس» وطقوس الشريعة العتيقة كان يُطهر بها الأبرص كما في اح ١٤ فلأن كانت تقوى على تطهير النفوس بالتبرير أولى

لكن يعارض ذلك قول الرسول في غلا ٢: ٢١ «لو أُعطيَتْ شريعةٌ تقدر أن تبرر لكان المسيح مات سُدىً» أي لغير سببٍ وهذا ممنوع. فطقوس الشريعة العتيقة إذن لم تكن مبررة والجواب أن يُقال إنَّ الشريعة العتيقة كان يُلحَظ فيها نوعان من النجاسة

كما مرّ في المبحث الأنف احدهما روحية وهي نجاسة الاثم والأخرى بدنية وهي التي كانت تعدم صاحبها الأهلية للعبادة الإلهي كنجاسة الأبرص أو من كان يمس نبيلةً والنجاسة بهذا المعنى لم تكن سوى نوعٍ من العجز^(١) فطقوس الشريعة العتيقة كان لها قوة على التطهير من هذه النجاسة لأن هذه الطقوس كانت أدويةً مرسومة من الشريعة لإزالة هذه النجاسات الناشئة عن نظام الشريعة وعليه قول الرسول في عبر ٩: ١٣ ان «دم الثيوس والثيران ورماد العجلة الذي يُرشُّ على المنجسين يقدسهم لتطهير الجسد» وكما أن هذه النجاسة التي كانت تُطهَّر بهذه الطقوس كانت بالجسد أخص منها بالنفس كذلك دعا الرسول هذه الطقوس برارات جسدية بقوله هناك ع ١٠ «برارات جسدية وضعت إلى زمان الاصلاح» ولكنها لم يكن لها قوة على التطهير من نجاسة الروح التي هي نجاسة الاثم لأن التطهير من الخطايا لم يكن ممكناً إلا بالمسيح «الذي يرفع خطايا العالم» كما في يو ١: ٢٩ ولما كان سر تجسد المسيح وتألّمه لم يتم حقيقةً في ذلك العهد لم يكن ممكناً أن يكون لتلك الطقوس العتيقة في نفسها حقيقةً ما لأسرار الشريعة الجديدة من القوة المنبعثة عن المسيح المتجسد والمتألّم فلم يكن لها من ثمة قوةً على التطهير من الخطيئة كقول الرسول في عبر ١٠: ٤ «لا يمكن ان دم الثيران والثيوس يزيل الخطايا» ولهذا دعاها في غلا ٤: ٩ «أركاناً فقيرة وضعيفة» والمراد بضعفها عجزها عن التطهير من الخطيئة غير ان ضعفها هذا ناشئ عن فقرها أي عدم اشتمالها في نفسها على النعمة.

على انه كان ممكناً لأنفس المؤمنين في عهد الشريعة أن تتصل بالمسيح المتجسد والمتألّم بالايان فيتبرروا هكذا بايمان المسيح الذي كان يُعلن على نوعٍ

(١) المراد بالعجز هنا عدم الأهلية للخدم المقدسة كما في اصطلاح اللاهوتيين (م)

ما برعاية هذه الطقوس من حيث كانت رمزاً إلى المسيح ولهذا كانت تقرب في الشريعة الجديدة قرايين عن الخطايا لا لأن تلك القرايين كان لها من نفسها قوة على التطهير من الخطيئة بل لأنها كانت مظهراً للايمان الذي كان يطهر من الخطيئة. والشريعة نفسها المعتم إلى ذلك بطريقة كلامها فقد قيل في اح ٤ و ٥ انه متى قرب الخاطئ القرايين عن الخطيئة يصلي الكاهن لأجله فيُغفر له وبذلك إشارة إلى أن الخطيئة تغفر لا بقوة القرايين بل بايمان المقربين وتقواهم . ومع ذلك ينبغي أن يُعلم أن تطهير الطقوس العتيقة من النجاسات البدنية كان رمزاً إلى التطهير من الخطايا الذي يحصل بالمسيح

إذا تقرر ذلك تبين أن طقوس الشريعة العتيقة لم يكن لها قوة على التبرير

إذاً أُجيب على الأول بأن تقديس الكهنة وبنيتهم وثيابهم أو غير ذلك اياً كان برش الدم لم يكن المقصود به سوى التعيين للعبادة الإلهية وإزالة العوائق الحائلة دون تطهير الجسد كما قال الرسول وهو كان رمزاً إلى ذلك التقديس الذي به قدس يسوع الشعب بدمه كما في عبر ١٣ : ١٢ . والتطهير من الخطيئة أيضاً يجب حمله على إزالة هذه النجاسات البدنية لا على محو الذنب وبهذا المعنى أيضاً يقال ان القدس يظهر مع عدم جواز الذنب عليه

وعلى الثاني بأن الكهنة كانوا يرضون الله في الطقوس بالطاعة والتقوى والايمان بالشيء المرموز إليه بتلك الأشياء باعتبارها في أنفسها

وعلى الثالث بأن تلك الطقوس التي كانت مرسومة لتطهير الأبرص لم يكن يُقصد بها إزالة نجاسة داء البرص وهذا ظاهر من أن هذه الطقوس لم تكن تُستعمل الا لمن قد تطهر من برصه كما يدل عليه قوله في اح ١٤ يخرج الكاهن إلى خارج المحلة فإذا نظر ان البرص قد زال يأمر المتطهر أن يقرب الخ ومن ذلك يظهر ان الكاهن لم يكن يُفوض إليه إزالة البرص بل الحكم بزواله

وأما استعمال تلك الطقوس فانما كان الغرض منه إزالة نجاسة العجز . ومع ذلك فقد قال بعض انه إذا عرض أحياناً ان أخطأ الكاهن في حكمه كان الأبرص يُطَهَّر بقوة إلهية على سبيل المعجزة لا بقوة القرابين كما كان ينتن فخذ المرأة الزانية على سبيل المعجزة حين كانت تشرب الماء الذي كان الكاهن قد اوعبه لعنات كما في عد ٥ : ٢٧

الفصل الثالث

في أن طقوس الشريعة العتيقة هل زالت بمجيء المسيح

يُتَخَطَّى إلى الثالث بأن يقال: يظهر ان طقوس الشريعة العتيقة لم تزل بمجيء المسيح فقد قيل في باروك ٤ : ١ «هذا كتاب أوامر الله والشريعة التي إلى الأبد» وطقوس الشريعة هي من جملة أحكام الشريعة. فقد وجب إذن أن تبقى إلى الأبد

٢ وأيضاً ان قربان الأبرص المتطهر كان من قبيل طقوس الشريعة. وقد أمر في الإنجيل أيضاً ان يقدم الأبرص المتطهر هذا القربان كما في متى ٨ : ٤ . فطقوس الشريعة العتيقة إذن لم تزل بمجيء المسيح

٣ وأيضاً ان المعلول يبقى ببقاء العلة. وقد كان لطقوس الشريعة العتيقة علل صوابية من حيث كان يقصد بها العبادة الإلهية فضلاً عما كان يقصد بها أيضاً من الرمز إلى المسيح. فلم يجب إذن أن تزول بمجيء المسيح

٤ وأيضاً قد رُسم الختان للدلالة على ايمان ابراهيم وحفظ السبب تذكراً لصناعة الابداع وأعياد الشريعة تذكراً لغير ذلك من صنائع الله كما مرّ في المبحث الأنف. وايمان ابراهيم ينبغي أن يكون دائماً قدوة لايماننا نحن أيضاً وصناعة الابداع وسائر صنائع الله ينبغي تذكرها على الدوام. فلا أقلّ إذن من أن الختان والأعياد الناموسية لم يجب أن تزول

لكن يعارض ذلك قول الرسول في كولوسي ٢ : ١٦ . ١٧ «لا يحكم

عليك أحد في المأكول أو المشروب أو من قبيل عيدٍ أو رأس شهرٍ أو سبوتٍ مما هو ظلُّ المستقبلات» وقوله في عبر ٨: ١٣ «فبقوله عهداً جديداً جعل الأول عتيقاً وما عتق وشاخ فهو قريبٌ من الفناء»

والجواب أن يُقال إنَّ كل ما في الشريعة العتيقة من الرسوم الطقسية فالغرض منه عبادة الله كما مرَّ في مب ١٠١ والعبادة الظاهرة ينبغي أن تكون على نسبة العبادة الباطنة القائمة بالايمن والرجاء والمحبة. فبحسب اختلاف العبادة الباطنة إذن وجب أن تختلف العبادة الظاهرة. والعبادة الباطنة يجوز أن يُجعل لها ثلاث حالات الأولى ما يتعلق فيها الايمان والرجاء بالخيرات السماوية وبما نتأدى به إليها على أن كليهما مستقبل وهذه كانت حالة الايمان والرجاء في الشريعة العتيقة والثانية ما يتعلق فيها الايمان والرجاء بالخيرات السماوية على انها مستقبلة وبما نتأدى به إليها على انه حاضرٌ أو ماضٍ وهذه هي حالة الشريعة الجديدة والثالثة ما يكون فيها كلا الأمرين حاضرين فلا يُؤمن فيها بشيءٍ على انه غير منظور ولا يُرجى فيها شيءٌ على انه مستقبل وهذه هي حالة السعداء . فحالة السعداء هذه لن يكون فيها شيءٌ رمزيٌّ يرجع إلى العبادة الإلهية بل إنما يكون فيها الشكر وصوت التسبيح فقط كما في اش ٥١: ٣ وعليه قوله في رؤ ٢١: ٢٢ عن مدينة السعداء «لم أرَ فيها هيكلًا لأن الرب الإله القدير والحملَ هما هيكلها». وعلى هذا القياس فطقوس الحالة الأولى التي كانت رمزاً إلى الحالة الثانية والثالثة وجب أن تزول بمجيء الحالة الثانية وأن تُستبدل بطقوس أخرى تناسب حال العبادة الإلهية في زمان هذه الحالة إذ الخيرات السماوية مستقبلة وصنائع الله والآؤه التي بها نتأدى إلى تلك الخيرات السماوية حاضرة

إذا أُجيب على الأول بأن قوله ان الشريعة العتيقة تبقى إلى الأبد يراد

به انها تبقى إلى الأبد مطلقاً من حيث الرسوم الأدبية واما من حيث الرسوم الطقسية فباعتبار الحقيقة المرموز بها إليها

وعلى الثاني بأن سر فداء الجنس البشري تم بتألم المسيح ومن ثمه قال الرب في أثنائه «قد تم» كما في يوحنا ١٩ : ٣٠ ولهذا وجب أن تزول حينئذٍ بالكلية طقوس الشريعة العتيقة لأن حقيقتها قد تمت ودلالةً على ذلك انشقق في حين تألم المسيح حجاب الهيكل كما ورد في متى ٢٧ : ٥١ وأما قبل تألمه إذ كان يعظ ويحتجح الآيات فقد كان العمل بالشريعة والإنجيل معاً لأن سر المسيح كان قد ابتداءً ولكنه لم يكن قد تم ولهذا أمر الرب الأبرص قبل تألمه ان يرفع الطقوس الناموسية

وعلى الثالث بأن ما أوردناه في المبحث الأنف من علل الطقوس الحرفية يرجع إلى العبادة الإلهية التي كانت مبنيةً على الايمان بالآتي ولهذا لما أتى ذلك الذي كان مزماً ان يأتي زالت تلك العبادة وجميع العلل الراجعة إليها

وعلى الرابع بأن ايمان ابراهيم أثني عليه لكونه آمن بما وعده الله به من النسل المستقبل الذي تتبارك به جميع الأمم ولهذا كان يجب اعلان ايمان ابراهيم بالختان ما دام ذلك النسل مستقبلاً واما بعد أن تم ذلك فيجب اعلان هذا الايمان بعلامةٍ أخرى أي بالمعمودية التي أُدلت في ذلك من الختان كقول الرسول في كولوسي ٢ : ١١ «خُتِنْتُمْ خَتَاناً لَيْسَ مِنْ فِعْلِ الْيَدِي بِخَلْعِ جَسَدِ الْبَشَرِيَّةِ بَلْ بَخْتَانِ رَبِّنَا يَسُوعَ الْمَسِيحِ مَدْفُونِينَ مَعَهُ فِي الْمَعْمُودِيَّةِ». وأما السبب الذي كان تذكاراً للخلق الأول فقد استُبدِلَ بيوم الأحد تذكاراً للخلق الجديد الذي ابتداءً بقيامة المسيح. وكذلك قد أُدِلَ من سائر أعياد الشريعة العتيقة أعياداً جديدة لأن الآلاء والصنائع التي أُوتيتها ذلك الشعب انما كانت رمزاً إلى الآلاء التي أُوتيناها نحن بالمسيح ولهذا أُدِلَ من عيد

الفصح عيد تألم المسيح وقيامته ومن عيد العنصرة الذي فيه أنزلت الشريعة العتيقة عيد العنصرة الذي فيه أنزلت شريعة روح الحياة ومن عيد رؤوس الشهور عيد العذراء القديسة التي طلع عليها أولاً نور الشمس أي المسيح بغزارة النعمة ومن عيد الأبواق أعياد الرسل ومن عيد التكفير أعياد الشهداء والمعترفين ومن عيد المظال عيد تقديس الكنيسة ومن عيد الحشد والجباية عيد الملكة أو عيد جميع القديسين

الفصل الرابع

في انه هل يمكن بعد تألم المسيح رعاية الطقوس الناموسية بدون خطيئة مميتة يُتخطى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن الطقوس الناموسية يمكن رعايتها بعد تألم المسيح بدون خطيئة مميتة إذ لا يسوغ القول بأن الرسل بعد أن قبلوا الروح القدس اقترفوا خطيئة مميتة لأنهم بامتلائهم منه لبسوا قوة من العلاء كما في لو ٢٤: ٤٩. وهم بعد نزول الروح القدس عليهم حفظوا الطقوس الناموسية ففي اع ١٦: ٣ ان بولس ختن تيموتاوس وفيه ٢١: ٢٦ ان بولس اتباعاً لرأي يعقوب «أخذ الرجال وتطهر معهم ودخل الهيكل مبيناً تمام أيام التطهير إلى أن يقرب عن كل واحد منهم القربان» فيمكن إذن بعد تألم المسيح رعاية الطقوس الناموسية بدون خطيئة مميتة

٢ وأيضاً ان اجتناب مخالطة الوثنيين كان من قبيل الطقوس الناموسية وهذا قد رعاه راعي الكنيسة الأول فقد قيل في غلا ٢: ١٢ «لما كان يقدم بعضهم إلى أنطاكية كان بطرس يتحنى عن الأمم ويعتزلهم» فيمكن إذن بعد تألم المسيح رعاية الطقوس الناموسية بدون خطيئة مميتة

٣ وأيضاً ان رسوم الرسل لم تجرّ الناس إلى الخطيئة وقد رُسمَ بحكم الرسل أن ترعى الأمم بعض الطقوس الناموسية ففي اع ١٥: ٢٨ . ٢٩

«قد رأى الروح القدس ونحن الآن نضع عليكم ثقلاً فوق هذه الأشياء التي لا بد منها وهي أن تمتنعوا مما ذبح للأصنام ومن الدم المخنوق والزنى» فيمكن إذن بعد تألم المسيح رعاية الطقوس الناموسية بدون خطيئة

لكن يعارض ذلك قول الرسول في غلا ٥: ٢ «ان اختنتم فالمسيح لا ينفعكم شيئاً» وليس يحرم ثمة المسيح سوى الخطيئة المميتة. فالاختتان إذن ورعاية سائر الطقوس بعد تألم المسيح خطيئة مميتة

والجواب أن يُقال إنَّ جميع الطقوس هي مظاهر للايمان القائمة به عبادة الله الباطنة والإنسان يستطيع أن يظهر الايمان الباطن بالافعال كما يظهره بالأقوال وفي كليهما إذا أظهر الإنسان خلاف الصدق يقترف خطيئة مميتة. على أن إيماننا الآن بالمسيح وان كان هو نفس ايمان الآباء الأقدمين به الا انه لما كانوا قد تقدموه ونحن متأخرون عنه لم يكن تعبيرنا وتعبيرهم عن هذا الايمان بصورة واحدة فهم كانوا يقولون «ها ان العذراء ستحبل وستلد ابناً» بصيغة المستقبل كما في اش ٧: ١٤ ونحن نقول حُبلت وولدت بصيغة الماضي. وعلى هذا النحو كانت طقوس الشريعة العتيقة تدل على المسيح باعتبار انه كان مزماً أن يولد ويتألم وأسرارنا تدل عليه باعتبار انه قد وُلد وتألم. إذا تقرر ذلك فكما يرتكب خطيئة مميتة من يقول الآن في معرض اظهار ايمانه ان المسيح سيولد مع أن قول الأقدمين ذلك كان من مقتضى الدين والصدق كذلك يرتكب خطيئة مميتة من يرفع الآن الطقوس التي كانت التقوى والامانة تحملان الأقدمين على رعايتها وهذا ما أراده اوغسطينوس بقوله في رده على فوسطوس ك ١٩ ف ١٦ «ليس يوعد الآن بانهُ سيولد وسيؤلم وسيُبعت مما كانت تشير إليه على نحو ما تلك الأسرار بل يُبشّر بانهُ وُلد وتألم وُبعت مما تدل عليه هذه الأسرار التي يصنعها المسيحيون»

إذاً أُجيب على الأول بأنه يظهر ان لا يرونيموس واوغسطينوس في ذلك قولين مختلفين فقد قال ايرونيموس بزمانين احدهما ما كان قبل تألم المسيح وهذا لم تكن فيه الطقوس الناموسية مية أي فاقدة قوة الالزام أو التكفير الذي كان مقصوداً بها ولا ممية إذ لم يكن يخطأ من يراها ولكنها بعد تألم المسيح أخذت للحال تصير لا مية فقط أي فاقدة القوة والالزام بل ممية أيضاً بمعنى ان كل من كان يراها كان يرتكب خطيئة ممية ولهذا كان يقول بأن الرسل بعد تألم المسيح لم يراعوا الطقوس الناموسية حقيقة بل تظاهراً لغرضٍ محمودٍ أي لئلا يشككوا اليهود ويحولوا دون اهتدائهم وليس المراد بهذا التظاهر انهم لم يكونوا يفعلون تلك الأفعال حقيقة بل انهم لم يكونوا يفعلونها بنية حفظ الطقوس الناموسية كمن يقطع غرلته لأجل الصحة لا لحفظ الختان الناموسي

على أنه لما كان لا يُعتبر لائقاً بالرسول أن يكتنوا ما يرجع إلى حقيقة الحياة والتعليم اجتناباً للتشكيك وأن يستعملوا التظاهر في ما يرجع إلى خلاص المؤمنين كان الأصح قول اوغسطينوس بثلاثة أزمنة احدها ما كان قبل تألم المسيح وهذا لم تكن الطقوس الناموسية فيه مية ولا ممية والثاني ما كان بعد إذاعة الإنجيل والطقوس الناموسية في هذا الزمان مية وممية والثالث متوسط بينهما وهو ما كان من تألم المسيح إلى إذاعة الإنجيل وهذا كانت الطقوس الناموسية فيه مية إذ لم يكن لها فيه قوة ولم تكن رعايتها واجبة على أحد ولكنها لم تكن ممية لأن اليهود الذين كانوا قد اهتدوا فيه إلى المسيح كان يسوغ لهم أن يحفظوا تلك الطقوس الناموسية لا بمعنى أن يعلقوا بها رجاءهم بحيث كانوا يعتبرونها ضرورية للخلاص كأن الايمان بالمسيح كان قاصراً بدونها عن التبرير. وأما الوثنيون الذين كانوا يهتدون في هذا الزمان إلى المسيح فلم تكن لهم حجة لرعاية تلك الطقوس الناموسية ولهذا نجد أن بولس ختن

تيموتاوس الذي كانت أمه يهودية وأبى أن يختن تيطوس الذي كان أبواه وثنيين.

وإنما لم يحظر الروح القدس على من كان يهتدي من اليهود رعاية الطقوس الناموسية كما حظر رعاية الطقوس الوثنية على من كان يهتدي من الوثنيين اظهراً للفرق بين كلا الطقسين لأن الطقس الوثني كان يُحظر لأنه كان دائماً محرماً ومنهياً عنه من الله وأما الطقس اليهودي فكان قد زال لأنه قد تم بتألم المسيح إذ إنما رُسم من الله رمزاً إلى المسيح

وعلى الثاني بأن بطرس على قول ايرونيموس كان يعتزل الأمم تظاهراً اجتناباً لتشكيك اليهود الذين كان رسولهم ولهذا لم يخطأ في ذلك بوجه وأما بولس فقد وبخه على ذلك تظاهراً أيضاً اجتناباً لتشكيك الأمم الذين كان هو رسولهم . وأما اوغسطينوس فقد أبطل ذلك لأن بولس قال في الكتاب القانوني الذي لا يجوز تصور الكذب فيه أي في غلا ٢: ١١ ان بطرس «كان ملوماً» وعلى هذا فبطرس قد خطئ حقيقةً وبولس وبخه حقيقةً لا تظاهراً إلا أن بطرس لم يخطأ من حيث كان يحفظ الطقوس الناموسية إلى زمان محدودٍ فان ذلك كان يسوغ له لكونه من جملة اليهود المهتدين بل إنما كان يخطأ من حيث كان يبالي في العناية بحفظ تلك الطقوس اجتناباً لتشكيك اليهود إلى حد انه كان يلزم عن ذلك تشكيك الأمم

وعلى الثالث بأن بضعا ذهبوا إلى أن ذلك النهي الرسولي لا ينبغي أن يُحمل على المعنى الحرفي بل على المعنى الروحي فيكون المراد بالنهي عن الدم النهي عن القتل وبالنهي عن المخنوق النهي عن القسر والسلب وبالنهي عما يُذبح للأصنام النهي عن عبادة الأوثان واما الزنى فينهى عنه لكونه قبيحاً بالذات وهذا القول مأثور عن بعض الشراح الذين يفسرون هذه الرسوم

بمعنى رمزي . غير انه لما كان القتل والسلب محرمين عند الامم أيضاً لم يكن حاجة لأن يجعل في ذلك وصية خاصة لمن كانوا مهتدين من الوثنية إلى المسيح. ولذلك ذهب آخرون إلى أن تلك المآكل قد نهي عنها بالمعنى الحرفي ليس رعايةً للطقوس الناموسية بل قمعاً للشراهة ولهذا قال ايرونيموس في كلامه على قول حز ٤٤: ٣١ كل ميتة الآية «يقضي على الكهنة الذين كانوا لشراهتهم لا يحفظون هذه الرسوم في السُمائي ونحوها» . على انه لما كان يوجد من المآكل ما هو ألد وأدعى إلى الشراهة لم يظهر سبب النهي عن هذه دون سواها . فينبغي إذن أن يقال على مذهب ثالث ان هذه المآكل نُهي عنها بالمعنى الحرفي لا لرعاية الطقوس الناموسية بل تيسيراً لاتحاد الأمم واليهود المتوطنين وطناً واحداً فان اليهود بناءً على عادة قديمة كانوا يشمئزون من الدم والمخنوق واما أكل ذبائح الأوثان فكان ممكناً أن يريب اليهود في ارتداد الأمم إلى الوثنية ولهذا حُرمت هذه المآكل في ذلك العهد الذي كان يُحتاج فيه إلى التأليف بين الأمم واليهود على انه بمرور الزمان زالت العلة فزال المعلول وذلك بظهور حق التعليم الإنجيلي الذي علم به الرب ان ليس شيء مما يدخل الفم ينجس الإنسان كما في متى ١٥: ١١ وان ليس ينبغي أن يُردل شيء مما يُتناول بالشكر كما في ١ تيمو ٤: ٤ . وأما الزنى فانما نُهي عنه بوجه الخصوص لأن الوثنيين لم يكونوا يعتبرونه خطيئة



المبحث الرابع بعد المئة

في الرسوم القضائية - وفيه أربعة فصول

ثم ينبغي النظر في الرسوم القضائية وأولاً في الرسوم القضائية بالاجمال وثانياً في عللها. أما الأول فبالبحث فيه يدور على أربع مسائل . ١ في أن الرسوم القضائية ما هي . ٢ هل هي رمزية . ٣ في مدتها . ٤ في قسمتها

الفصل الأول

في أن حقيقة الرسوم القضائية هل تقوم بتعيين نسبة الناس بعضهم إلى بعض يُتخطى إلى الأول بأن يقال: يظهر ان حقيقة الرسوم القضائية لا تقوم بتعيين نسبة الناس بعضهم إلى بعض إذ إنما يقال لها ذلك نسبةً إلى القضاء. وهناك أمور كثيرة تتعلق بنسبة الناس بعضهم إلى بعض وهي ليست من قبيل الأفضية. فليس المراد إذن بالرسوم القضائية ما يتعلق بنسبة الناس بعضهم إلى بعض

٢ وأيضاً ان الرسوم القضائية ممايزة للرسوم الأدبية كما مرّ في مب ٩٩ ف ٤. وكثيراً من الرسوم الأدبية يتعلق بنسبة الناس بعضهم إلى بعض كما يظهر من وصايا اللوح الثاني السبع. فالرسوم القضائية إذن تعتبر حقيقتها من حيث تتعلق بنسبة الناس بعضهم إلى بعض

٣ وأيضاً ان نسبة الرسوم القضائية إلى الإنسان كنسبة الرسوم الطقسية إلى الله كما مرّ في مب ١٠١ ف ١. ومن الرسوم الطقسية ما يتعلق بنسبة الإنسان إلى نفسه كالرسوم المتعلقة بالأطعمة والثياب على ما مرّ في مب ١٠٢ ف ٦. فالرسوم القضائية إذن لا تعتبر حقيقتها من حيث تتعلق بنسبة الناس بعضهم إلى بعض

لكن يعارض ذلك قوله في حزقيال ٨: ٨ في جملة ما قيل عن أعمال الرجل الصديق الصالحة «إذا جرى قضاء الحق بين الإنسان والإنسان» والرسوم القضائية يقال لها ذلك نسبةً إلى القضاء. فيظهر إذن ان المراد بالرسوم القضائية تلك الرسوم التي تتعلق بنسبة الناس بعضهم إلى بعض

والجواب أن يُقال إن رسوم كل شريعةٍ منها ما تحصل لها قوة الالزام من مجرد ارشاد العقل على ما مرّ في مب ٩٥ ف ٢ ومب ٩٩ ف ٤ لأن

العقل الطبيعي يرشد إلى وجوب فعل شيءٍ أو تركه وهذه الرسوم يقال لها أدبية لأن الآداب أو الأخلاق الإنسانية إنما مصدرها العقل ومنها ما لا تحصل لها قوة الالتزام من مجرد إرشاد العقل أي لأنها ليس لها باعتبار في نفسها شيءٌ من حقيقة الواجب أو الممتنع بل إنما يحصل لها ذلك باشتراع إلهي أو إنساني وهذه إنما هي تعيينات للرسوم الأدبية فإن تعيينت الرسوم الأدبية باشتراع إلهي في ما يتعلق بنسبة الإنسان إلى الله فهي الرسوم الطقسية وإن تعيينت في ما يتعلق بنسبة الناس بعضهم إلى بعض فهي الرسوم القضائية. فحقيقة الرسوم القضائية إذن تقوم بأمرين أحدهما تعلقها بنسبة الناس بعضهم إلى بعض والثاني عدم حصول قوة الالتزام لها بمجرد الفطرة بل بالاشتراع

إذاً أُجيب على الأول بأن الأحكام تُجرى على يد بعض الرؤساء الذين يلون سلطان القضاء. وليس من شأن الرئيس النظر في الأمور المتنازع فيها فقط بل له أن ينظر أيضاً في ما يجري بين الناس من العقود الاختيارية وفي كل ما يرجع إلى مشاركات الجمهور وسياسته فالرسوم القضائية إذن لا تنحصر في ما يتعلق بالمنازعات القضائية بل تتناول أيضاً كل ما يتعلق بنسبة الناس بعضهم إلى بعض الخاضعة لنظر الرئيس من حيث هو الحاكم الأعلى

وعلى الثاني بأن ذلك الاعتراض إنما يرد على ما يتعلق بنسبة الناس بعضهم إلى بعض من الرسوم المستمدة قوة الالتزام من إرشاد العقل فقط

وعلى الثالث بأن الرسوم التي تتعلق بنسبة الإنسان إلى الله منها أيضاً رسوم أدبية وهي التي يرشد إليها العقل المستنير بالآيمان كوجوب محبة الله وعبادته ومنها رسوم طقسية وهذه ليست ملزمة إلا بقوة الشريعة الإلهية المنزلة والله لا تختص به القرابين المقدمة له فقط بل كل ما يرجع

إلى أهلية الذين يقربونها ويعبدونه أيضاً لأن نسبة الناس إلى الله نسبةً إلى الغاية. فاتصاف الإنسان إذن بنوعٍ من الأهلية للعبادة الإلهية يرجع إلى عبادة الله وهكذا يرجع إلى الرسوم الطقسية. وأما نسبة الإنسان إلى الإنسان فليست نسبةً إلى الغاية حتى يكون له من نفسه نسبةً إليه فان هذه هي نسبة العبيد إلى مواليتهم لأن ما هم عليه لمواليهم كما قال الفيلسوف في السياسة ك ١ ب ١١ ولهذا ليس هناك رسوم قضائية تتعلق بحال الإنسان في نفسه بل كل ما كان من هذا القبيل فهو رسوم أدبية لأن العقل الذي هو مبدأ الرسوم الأدبية حكمه في الإنسان بالنسبة إلى ما يختص به كحكم الرئيس أو الحاكم في المدينة . لكن ينبغي أن يُعلم انه لما كانت نسبة الإنسان إلى الإنسان أخضع للعقل من نسبته إلى الله كانت الرسوم الأدبية التي تتعلق بنسبة الإنسان إلى الإنسان أكثر من التي تتعلق بنسبته إلى الله ولهذا وجب أيضاً أن تكون الرسوم الطقسية في الشريعة أكثر من الرسوم القضائية

الفصل الثاني

هل في الرسوم القضائية رمزٌ إلى شيءٍ

يتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر ان الرسوم القضائية ليس فيها رمز إلى شيءٍ إذ يظهر ان من شأن الرسوم الطقسية خاصةً أن يكون مقصوداً بها الرمز إلى شيءٍ. فلو كان في الرسوم القضائية رمزٌ إلى شيءٍ لما افرقت عن الرسوم الطقسية

٢ وأيضاً كما جعل لشعب اليهود رسومَ قضائية جعل ذلك أيضاً لغيره من الشعوب الوثنية. والرسوم القضائية التي للشعوب الأخرى ليس فيه رمزٌ إلى شيءٍ بل إنما يُرسم بها ما ينبغي فعله. فيظهر إذن ان ما في الناموس العتيق

أيضاً من الرسوم القضائية ليس فيه رمزٌ إلى شيءٍ

٣ وأيضاً ما كان مختصاً بالعبادة الإلهية وجب أن يورد تحت رموزٍ وأشباهٍ لأن ما يختص بالله مجاوزٌ لطور عقلا كما مرّ في مب ١٠١ ف ٢. واما ما يختص بالناس فليس يجاوز طور عقلا ولهذا فالرسوم القضائية التي تتعلق بنسبة الناس بعضهم إلى بعضٍ لم يجب أن يكون فيها رمز إلى شيءٍ

لكن يعارض ذلك ان الرسوم القضائية بُسّطت في خر ٢١ على وجه رمزيٍّ وأدبي

والجواب أن يُقال إنَّ شيئاً من الرسوم يكون رمزياً على نحوين فمنها ما يكون رمزياً أولاً وبالذات أي لأن المقصود بالذات من وضعه الرمز إلى شيءٍ والرسوم الطقسية رمزية بهذا النحو لأنها إنما وضعت لترمز إلى شيءٍ يتعلق بعبادة الله وبسر المسيح ومنها ما لا يكون رمزياً أولاً وبالذات بل تبعاً ورسوم الناموس العتيق القضائية رمزية بهذا النحو لأنها لم يُقصد بوضعها الرمز إلى شيءٍ بل إنما وُضعت لتنظيم حالة ذلك الشعب على مقتضى العدالة والانصاف ولكنها كانت ترمز إلى شيءٍ تبعاً أي من حيث ان حالة ذلك الشعب التي كان نظامها قائماً بهذه الرسوم كانت كلها رمزيةً كقوله في ١ كور ١٠: ١١ «كل هذه الأمور كانت تعرض لهم رموزاً»

إذاً أجيب على الأول بأن الرسوم الطقسية والقضائية ليست رمزية بنحوٍ واحدٍ كما مرّ قريباً

وعلى الثاني بأن شعب اليهود كان مختاراً من الله لأن يُولّد منه المسيح فوجب لذلك أن تكون حالته كلها نبوية ورمزية كما قال اوغسطينوس في رده على فوستوس ك ٢٢ ف ٢٤ ولهذا أيضاً كانت الرسوم القضائية المرسومة لذلك الشعب أكثر رمزاً من الرسوم القضائية المرسومة لسائر الشعوب كما

ان حروب ذلك الشعب أيضاً وأعماله تذكر على وجهٍ سرّيٍ بخلاف حروب الاشوريين أو الرومانيين وأعمالهم وان كانت هذه ابهر في أعين الناس
وعلى الثالث بأن نسبة الإنسان إلى الإنسان في ذلك الشعب إذا اعتبرت في نفسها كانت تحت طور العقل وأما إذا اعتبرت من حيث تعلقها بعبادة الله فهي فوق طور العقل وهي إنما كانت رمزية من هذه الجهة

الفصل الثالث

في أن رسوم الناموس العتيق القضائية هل هي مُلزمة على وجه التأييد يُنخَطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن رسوم الناموس العتيق القضائية مُلزمة على وجه التأييد لأنها ترجع إلى فضيلة العدالة. والعدالة أبدية وخالدة كما في حك ١: ١٥. فالرسوم القضائية إذن مُلزمة على وجه التأييد

٢ وأيضاً ان الاشتراع الإلهي أبقى من الاشتراع البشري. والرسوم القضائية المرسومة في الشرائع البشرية مُلزمة على وجه التأييد. فلأن تكون كذلك الرسوم القضائية المرسومة في الشريعة الإلهية أولى

٣ وأيضاً قال الرسول في عبر ٧: ١٨ «تُرْفَض الوصية السابقة لضعفها وعدم نفعها» وهذا يصدق على الوصية الطقسية التي «لم تكن قادرة على أن تعطي الكمال من جهة الضمير للذي يخدم في مأكولات ومشروبات وأنواع غسل وتبريرات جسدية فقط» كما قال الرسول في عبر ٩: ٩. ١٠. والرسوم القضائية كانت نافعة ومؤثرة في ما كانت مرسومة له أي في إقامة العدل والنصفة بين الناس. فهي إذن ليست مرفوضة بل لا تبرح على قوتها

لكن يعارض ذلك قوله في عبر ٧: ١٢ «عند تحول الكهنوت لا بد من الناموس» والكهنوت قد تحول من هارون إلى المسيح. فإذاً قد تحول الناموس كله. فلم يبق إذن للرسوم القضائية الزام

والجواب أن يُقال إنَّ الرسوم القضائية لم تكن مُلزِمةً عَلَى وجه التأييد بل قد نُسخَت بمجيء المسيح لكن ليس كما نُسخَت الرسوم الطقسية لأن هذه نُسخَت بحيث لم تصر ميةً فقط بل ميةً أيضاً لمن يراها بعد المسيح ولا سيما بعد إذاعة الإنجيل واما الرسوم القضائية فهي مية لأنها فقدت قوة الالزام ولكنها ليست معينة لأنه لو أمر ملك أن تُرعى في مملكته لما خطئ في ذلك الا ان تُرعى أو يؤمر بأن ترعى باعتبار أنها مستفيدة قوة الالزام من الشريعة العتيقة لأن اعتبار رعايتها عَلَى هذا النحو يكون مميتاً . ووجه هذه التفرقة يمكن اعتباره مما تقدم مرَّ في الفصل الآنف ان الرسوم الطقسية رمزية أولاً وبالذات لأن المقصود بالذات من وضعها الرمز إلى أسرار المسيح باعتبار كونها مستقبلة ولهذا كانت رعايتها تقدر في حقيّة الايمان الذي نعتقد به إلى تلك الأسرار قد تمّت. وأما الرسوم القضائية فلم يُقصد بوضعها الرمز إلى شيء بل تنظيم حالة ذلك الشعب التي كانت غايتها المسيح فلما تبدلت تلك الحالة بمجيء المسيح فقدت تلك الرسوم القضائية قوة الالزام لأن الشريعة كانت مؤدباً يرشد إلى المسيح كما في غلا ٣: ٢٤ الا انه لما لم يكن الغرض من هذه الرسوم القضائية الرمز إلى شيء بل فعل شيء لم تكن رعايتها بوجه الاطلاق قادمة في حقيّة الايمان بل انما يقدر فيها باعتبار الزام الشريعة للزوم ان حالة الشعب الأول لا تزال قائمة وان المسيح لم يأت بعدُ

إذا أُجيب على الأول بأن العدالة تجب رعايتها عَلَى وجه التأييد واما تعيين الأشياء العادلة في الشرع البشري أو الالهي فيجب أن يختلف باختلاف حالة الناس وعلى الثاني بأن الرسوم القضائية المرسومة من الناس إنما تُلزم عَلَى وجه التأييد ما دامت تلك الحالة السياسية. أما إذا صارت المدينة أو الأمة إلى

سياسةٍ أخرى فلا يد من تبدل الشرائع لأن الشرائع الملائمة للطريقة الديمقراطية القائمة بتسلط الشعب ليست ملائمة للطريقة الاوليغريقية القائمة بتسلط الأغنياء كما قال الفيلسوف في السياسة ك ٤ ف ١. ولهذا أيضاً لما تبدلت حالة ذلك الشعب وجب تبدل الرسوم القضائية

وعلى الثالث بأن تلك الرسوم القضائية كانت تسوق الشعب إلى العدالة والانصاف بحسب ما كان ملائماً لتلك الحالة وأما بعد المسيح فقد وجب تبدل حالة ذلك الشعب حتى لا يكون في المسيح فرق بين الوثني واليهودي كما كان من قبل ولهذا وجب تبدل الرسوم القضائية أيضاً

الفصل الرابع

في أنّ الرسوم القضائية هل يمكن انحصارها في قسمة محدودة

يُنخَطَى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن الرسوم القضائية لا يمكن انحصارها في قسمة محدودة لأنها تتعلق بنسبة الناس بعضهم إلى بعض. والأشياء التي ينبغي أن يكون فيها نسبة الناس بعضهم إلى بعض ويتعاملون فيها بينهم لا تتحصر في قسمة محدودة لعدم تناهيتها. فالرسوم القضائية إذن لا يمكن انحصارها في قسمة محدودة

٢ وأيضاً ان الرسوم القضائية هي تعيينات للرسوم الأدبية. ويظهر ان الرسوم الأدبية لا تُقسم إلا من حيث تُردُّ إلى رسوم الوصايا العشر. فالرسوم القضائية إذن لا تتحصر في قسمة محدودة

٣ وأيضاً لما كانت الرسوم الطقسية منحصرة في قسمة محدودة أشير إلى هذه القسمة في الناموس إذ منها ما يقال له قرابين ومنها ما يقال له عبادات. وليس في الناموس إشارة إلى قسمة الرسوم القضائية. فيظهر من ذلك انها ليست منحصرة في قسمة محدودة

لكن يعارض ذلك انه حيث يوجد ترتيبٌ ينبغي وجود القسمة. وحقيقة الترتيب ترجع بالأخص إلى الرسوم القضائية التي كان بها نظام ذلك الشعب. فينبغي إذن بالأخص أن تكون منحصرة في قسمةٍ محدودة

والجواب أن يقال لما كانت الشريعة بمثابة صناعة لقوام المعيشة الإنسانية أو لانتظامها فكما يوجد في كل صناعة قسمة محدودة لقوانينها كذلك يجب أن يكون في كل شريعة قسمةً محدودة لرسومها والألّ لذهب التشوش بمنفعتها ولهذا ينبغي القول بأن رسوم الناموس العتيق القضائية التي بها كانت تنتظم نسبة الناس بعضهم إلى بعضٍ تنقسم بحسب انقسام هذه النسبة. ويمكن أن يوجد في كل شعب أربعة أنواع من النسبة احدها نسبة رؤساء الشعب إلى المرؤوسين والثاني نسبة المرؤوسين بعضهم إلى بعض والثالث نسبة من كان من ذلك الشعب إلى الأجانب عنه والرابع نسبة أهل المنزل كنسبة الأب إلى الابن والزوجة إلى البعل والسيد إلى العبد وبحسب هذه الأنواع الأربعة من النسبة يجوز قسمة رسوم الناموس العتيق القضائية فهناك رسومٌ تتعلق بنصب الرؤساء وخططهم وبالآكرام الواجب أن يؤدى لهم وهذا قسم أول من الرسوم القضائية . وهناك أيضاً رسوم تتعلق بنسبة الرعية بعضهم إلى بعضٍ كالتى تتعلق بعقود البيع والشراء وبالاحكام والعقوبات وهذا قسم ثانٍ من الرسوم القضائية . وهناك أيضاً رسوم تتعلق بالأجانب كالتى تتعلق بالحروب مع الأعداء وإضافة المسافرين والغرباء وهذا قسم ثالث من الرسوم القضائية . ثم هناك رسومٌ تتعلق بالعيشة المنزلية كالتى تتعلق بالعبيد والأزواج والأبناء وهذا قسم رابع من الرسوم القضائية

إذاً أُجيب على الأول بأن الأشياء المتعلقة بنسبة الناس بعضهم إلى بعضٍ غير متناهية في العدد ولكن يمكن ردها إلى أنواع معينة بحسب اختلاف تلك

النسبة على ما مرَّ قريباً

وعلى الثاني بأن رسوم الوصايا العشر هي الأولى في جنس الرسوم الأدبية على ما مرَّ في مب ١٠٠ ف ٣ فكان من الصواب أن تقسم بحسبها سائر الرسوم الأدبية. وأما الرسوم القضائية والطقسية فان قوة الزامها ليست صادرة عن إرشاد العقل الطبيعي بل عن مجرد الاشتراع ولهذا تقسم باعتبار آخر

وعلى الثالث بأن في مجرد ايراد ما يرسمه الناموس بالرسوم القضائية إشارة إلى قسمة هذه الرسوم



المبحث الخامس بعد المئة

في علة الرسوم القضائية - وفيه أربعة فصول

ثم ينبغي النظر في علة الرسوم القضائية والبحث في ذلك يدور على أربع مسائل . ١ في علة الرسوم القضائية المتعلقة بالرؤساء . ٢ في ما يتعلق منها بتعامل الناس في مجتمعهم . ٣ في ما يتعلق منها بالأجانب . ٤ في ما يتعلق منها بالعيشة المنزلية

الفصل الأول

في أنّ النظام الذي سنّته الشريعة العتيقة بشأن الرؤساء هل كان على حسب ما ينبغي يتخطى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن النظام الذي سنّته الشريعة العتيقة للرؤساء لم يكن على حسب ما ينبغي فقد قال الفيلسوف في كتاب السياسة ٣ ب ٤ «ان نظام الشعب يتوقف خاصة على الرئاسة العليا». ولم يرد في الشريعة العتيقة كيف ينبغي نص الرئيس الأعلى لكنه ورد فيها كيف ينبغي نصب من دونه من الرؤساء ففي خر ١٨ : ٢١ انظر من جميع الشعب رجالاً حكماً الخ وفي عد ١١ : ١٦ «اجمع لي سبعين رجلاً من شيوخ اسرائيل» في تث ١ : ١٣ فأتوا برجال حكماء عقلاء الخ. فالنظام الذي سنّته الشريعة العتيقة لرؤساء الشعب ليس إذن وافياً بالمراد

٢ وأيضاً من شأن الأفضل أن يأتي بالأفضل كما قال افلاطون في تيمائوس. وأفضل نظام لمدينة أو شعب أن يلي سياسته ملكٌ لأن هذه الطريقة من السياسة أعظم ما تُمَثِّل الطريقة الإلهية التي بها يسوس إلهٌ واحدٌ العالم منذ البدء. فقد كان ينبغي إذن أن تعين الشريعة ملكاً للشعب لا أن تفوض ذلك إلى رأيهم كما فُوض إليهم بقوله في تث ١٧ : ١٤ . ٥ إذا قلتُم اقيم عليّ ملكاً... تقسم عليك ملكاً الخ

٣ وأيضاً قيل في متى ١٢ : ٢٥ «كل مملكةٍ تقسم على نفسها تخرب» وقد صدق ذلك في شعب اليهود الذي كان انقسام مملكته سبباً لانتقاضها. والشريعة ينبغي بالخصوص أن تقصد ما به منفعة الشعب العامة. فكان ينبغي إذن أن تنتهي عن قسمة المملكة إلى ملكين ولم يكن ينبغي أيضاً أن يحدث ذلك بأمر الله فقد ورد في ٣ ملوك ١١ : ٢٩ وما يليه ان ذلك جرى بأمر الله على لسان النبي احيا الشيلوني

٤ وأيضاً كما أن الكهنة يقيمون لأجل منفعة الشعب في ما هو لله على ما في عبر ٥ : ١ كذلك الرؤساء يقيمون لأجل منفعة الشعب في الأمور البشرية. وقد عُيِّن في الشريعة للكهنة واللاويين ما ينبغي أن يعيشوا منه كالعشور والبواكير وكثير غير ذلك فكان ينبغي إذن أن يُعَيَّن أيضاً للرؤساء ما يعيشون به ولا سيما إذ قد نُهوا عن قبول الرشى ففي خر ٢٣ : ٨ «لا تأخذوا رشوةً فان الرشى تعمي البصراء وتفسد أقوال الأبرار»

٥ وأيضاً كما أن المُلْك هو أفضل مذاهب السياسة كذلك الجور هو أقبح مفسدٍ لها. وقد أولى الرب الملك عند نصبه حق الجور ففي ١ ملوك ٨ : ١١ هذه سنة الملك الذي يملك عليكم: يأخذ بنيكم الخ. فالشريعة إذن لم تسن نظام الرؤساء على حسب ما ينبغي

لكن يعارض ذلك ان شعب اسرائيل قد أُثني على حسن ترتيبه بقوله في عد ٢٤: ٥ «ما أجمل خيامك يا يعقوب واخبيتك يا إسرائيل» وحسن ترتيب الشعب يتوقف على حسن تعيين رؤسائه. فالشعب إذن كان بالشريعة حسن الانتظام من جهة تعيين رؤسائه

والجواب أن يقال لا بد في حسن ترتيب الرؤساء في مدينة اوامة من اعتبار امرين احدهما مساهمة الجميع نوعاً ما في الرئاسة فان ذلك يدعو إلى حفظ السلام بين الشعب ويحمل الجميع على محبة النظام ورعايته كما في كتاب السياسة ٢ ب ٦ والثاني طريقة الرئاسات أو نظامها وهذه وإن كان لها أنواع مختلفة كما ذكر الفيلسوف في كتاب السياسة ٣ الا أن أخص هذه الأنواع هي الملك الذي به يحصل السؤدد والرئاسة لواحدٍ بحسب فضيلته والارسطقراطيا أي سلطة الاعيان التي بها يحصل السؤدد والرئاسة لنزر من الناس بحسب فضيلتهم. فإذا أفضل ترتيب للرؤساء أن يكون في المدينة أو المملكة واحدٌ تحصل له الرئاسة بحسب فضيلته ويتسلط على الجميع وان يترتب تحته رؤساء حصلت لهم السيادة بحسب فضيلتهم ولكن بحيث يكون للشعب يدٌ في هذه السيادة أولاً لجواز أن يكون المنتخبون لها من الشعب وثانياً لانتخاب الشعب اياهم فان أفضل أنواع السياسة ما كان جامعاً كما ينبغي بين الملك من حيث يكون المسلط الأعلى واحداً والارسطقراطيا من حيث يكون هناك رؤساء متعددون تحصل لهم الرئاسة بحسب فضيلتهم والديمقراطيا أي سلطة الشعب من حيث يجوز أن يكون الرؤساء المنتخبون من الشعب ومن حيث يكون انتخابهم إلى الشعب . وهذا ما رُسمَ بالشريعة الإلهية فان موسى وخلفاءه كانوا يسوسون الشعب منفردين على نحو ما بالرئاسة على الجميع وهذا من

مناحي الملك وكان يُنتخب اثنان وسبعون شيخاً باعتبار فضيلتهم ففي تث ١: ١٥ «أخذت من أسباطكم رجالاً حكماء نبلاء فجعلتهم رؤساء» وهذا من مناخي الارسطقراطيا. ثم من مناخي الديمقراطية انهم كانوا يُنتخبون من بين الشعب كله ففي خر ١٨: ٢١ انظر من جميع الشعب رجالاً حكماء الآية وكان الشعب ينتخبهم كقوله في تث ١: ١٣ «فأتوا منكم برجال حكماء الآية. فيتبين من ذلك أن ترتيب الرؤساء الذي رسمته الشريعة كان على أفضل وجه»

إذا أُجيب على الأول بأن ذلك الشعب كان يساس بعناية خاصة من الله كقوله في تث ٧: ٦ «اياك اصطفى الرب الهك ان تكون له شعباً خاصاً» ولهذا احتفظ الرب لنفسه اقامة الرئيس الأعلى وهذا ما التمسهُ موسى بقوله في عد ٢٧: ١٦ «يوكل الرب اله ارواح كل بشرٍ رجلاً على هذه الجماعة» ومن ثمه فبامر الله خلف يشوع موسى في الرئاسة وكلما كان يقام قاضٍ بعد يشوع كأن يُقال إنَّ الله أقام للشعب مخلصاً وان روح الرب كان عليه كما في قض ٣ ولهذا أيضاً لم يفوض الرب انتخاب الملك إلى الشعب بل احتفظه لنفسه كقوله في تث ١٧: ١٥ «أقم عليك ملكاً من اختاره الرب الهك»

وعلى الثاني بأن الملك أفضل ما يُتأس به الشعب إذا لم يعرهُ فسادٌ إلا انه لعظم السلطان الذي يخوله الملك يسهل أن تصير سياسة الملك إلى سياسة جورية ما لم يكن صاحب هذا السلطان مستكمل الفضيلة إذ ليس يُحسِن احتمال النعمة إلا الفاضل كما قال الفيلسوف في كتاب الأخلاق ٤ ب ٣ وقل من كان مستكمل الفضيلة. واليهود كانوا بالخصوص قساة القلوب وجانحين إلى حب المال وهاتان الرذيلتان أبعث على الجور ولهذا لم يُقم الله لهم في أول الأمر ملكاً ذا سلطانٍ مطلق بل قاضياً ومدبراً يرعى أمرهم إلا انه لما التمس الشعب بعد ذلك ملكاً إذن لهم به على غير رضئ تام منه كما يظهر

من قوله لصاموئيل في ١ ملوك ٨: ٧ «لم يسأموك أنت وإنما سُموني انا أن املك عليهم»

الا انه من أول الأمر رسم لهم في نصب الملك أموراً أولها كيفية انتخابه وهذه رسم فيها أمرين أن ينتظروا في انتخابه حكم الرب وان لا يُملِكوا عليهم رجلاً أجنبياً لأن من عادة الملوك الأجانب أن لا يعلق كثيراً بقلبهم حب الأمة التي يلون أمرها فلا يصرفوا إليها عنايتهم. والثاني ما يجب على الملوك المنصوبين لأنفسهم أي أن لا يستكثروا من المراكب والخيول والنساء ولا يبالغوا في الاستزادة من الأموال لأن حب هذه الأشياء يخرج بالملوك إلى الجور واطراح العدل. والثالث ما يجب عليهم لله أي أن يواظبوا على مطالعة شريعته والهديز فيها وقيموا على تقواه وطاعته والرابع ما يجب عليهم لرعاياهم أي ان لا يتحيروا عليهم فيستهينوا بهم او يُدْلُوهم ولا يتنكبوا أيضاً عن منهج العدل

وعلى الثالث بأن انقسام المملكة وتعدد الملوك لم يُقصد به منفعة ذلك الشعب بل بالحري قصاصهم على كثرة الشغب الذي اثاروه خصوصاً على ولاية داود العادلة وعليه قوله في هوشع ١٣: ١١ «أعطيك ملكاً في غضبي» وفيه ٨: ٤ «لقد ملكوا ولكن ليس من قبلي وصاروا رؤساء وانا لم أدر»

وعلى الرابع بأن الكهنة كانوا يتولون خدمة الأقداس بالتورث فان هذا كان زائداً في تجلّتهم بخلاف ما لو كان يسوغ لكل واحدٍ من الشعب ان يصير كاهناً. وكرامتهم كانت ترجع إلى اجلال العبادة الإلهية ولهذا وجب أن يُخصّصوا بأمورٍ مخصوصة من العشور والبواكير والتقادم والقرايين لتكون قواماً لمعاشهم. وأما الرؤساء فكانوا يؤخذون من جميع الشعب كما تقدم فكان لهم أملاك خاصة يعيشون منها ولا سيما لأن الله نهى عن أن يستكثر الملك من المال والعُدَد أو يبالغ في مذاهب الترف والابهة أولاً لأنه لم يكن

يسهل عليه بدون هذه الأمور أن تدعوه نفسه إلى الكبرياء والجور وثانياً لأنه إذا لم يكن للرؤساء أموال وافرة وكانت الرئاسة محفوفة بالانصباب والهموم لم يكن الناس يرغبون فيها كثيراً فلم يكن يبقي مجال لاثارة الفتن

وعلى الخامس بأن الملك لم يكن يلي ذلك الحق بقوة رسم الهي بل إنما أريد هناك الانباء بمظالم الملوك الذين ينتحلون لأنفسهم ذلك الحق الذي به يفضون إلى الجور وسلب رعاياهم وهذا واضح من قوله بعد ذلك «وأنتم تكونون له عبيداً» مما هو من قبيل جور الملوك لأن الملوك الجائرين يستعبدون الرعية وإنما كان صاموئيل يقول ذلك تخويفاً لهم لئلا يطلبوا ملكاً عليهم فقد جاء بعد ذلك «فأبى الشعب أن يسمعوا لصوت صاموئيل». على أنه قد يحدث أيضاً ان الملك الصالح يأخذ البنين بغير جورٍ ويجعلهم قواداً ورؤساءً متئين ويأخذ أشياء كثيرة من الرعية لأجل المصلحة العامة

الفصل الثاني

في أن ما ورد في الشريعة من الرسوم القضائية المتعلقة بالمشاركات الاجتماعية هل هو صواب

يُتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن ما ورد في الشريعة من الرسوم القضائية المتعلقة بالمشاركات الاجتماعية ليس صواباً إذ لا يمكن استقرار المسالمة بين الناس إذا أخذ أحدهم ما للآخر. ويظهر ان هذا قد أبيح في الشريعة فقد قيل في تث ٢٣: ٢٤ «إذا دخلت كرم قريبك فكل من العنب على قدر شهوتك» فالشريعة العتيقة إذن لم تكن محتاطةً كما ينبغي لاستقرار المسالمة بين الناس

٢ وأيضاً ان أخص سببٍ لخراب كثير من المدن والممالك هو افضاء الأملاك إلى النساء كما قال الفيلسوف في السياسة ك ٢ ب ٤. وهذا قد

جُعِلَ في جملة احكام الشريعة العتيقة ففي عد ٢٧: ٨ «أي رجل مات وليس له ابن يصير ميراثه إلى ابنته» فالشريعة إذن لم تحتط كما ينبغي لسلامة الشعب

٣ وأيضاً ان أخص ما يُحفظ به المجتمع الإنساني هو مبادلة الناس بعضهم بعضاً في ما يحتاجون إليه بواسطة البيع والشراء كما في السياسة ك ١ ب ٣. والشريعة العتيقة أبطلت قوة البيع فقد أمرت أن يُردَّ الملك المبيع على البائع في سنة الخمسين التي هي سنة اليوبيل كما في اح ٢٥. فهي إذن لم ترتب حال ذلك الشعب في هذا الأمر على ما ينبغي

٤ وأيضاً ان انفع شيء في حاجات الناس هو ارتياحهم إلى التقاض بينهم وهذا الارتياح يرتفع بعدم ردِّ المأخوذ كقوله في سي ٢٩: ١٠ «كثيرون أبوا أن يقرضوا لا عن قساوة بل مخافة ان يُسلبوا لغير سبب». والشريعة قد جعلت ذلك من سننها اما أولاً فلأنها أمرت به بقولها في تث ١٥: ٢ «كل صاحب دين لا يطالب صديقه ولا قريبه ولا أخاه لأنها سنَّة ابراء للرب» وقد قيل في خر ٢٢: ١٥ انه إذا مات البهيم المستعار وربُّه معه فلا يضمن المستعير العوض وأما ثانياً فلذهاب الضمانة الحاصلة بالرهن فقد قيل في تث ٢٤: ١٠ «إذا تقاضيت قريبك ما أقرضته اياه فلا تدخل بيته لتأخذ رهناً» ثم قيل بعد ذلك «لا يبيت الرهن عندك بل ترده عليه عاجلاً» فما رُسمَ إذن في الشريعة في شأن القرض غير كافٍ

٥ وأيضاً ان في الخيانة في الوديعة لخطرًا عظيمًا جداً فيجب أن يؤخذ لصيانتها أعظم احتياط ولهذا قيل في ٢ مكا ٣: ١٥ «كان الكهنة يبتهلون نحو السماء إلى الذي سن شريعة الودائع أن يصونها لمستودعيها» وفي رسوم الشريعة العتيقة لا يؤخذ كبير احتياط لصيانة الودائع ففي خر ٢٢ انه إذا

فقدت الودیعة فلیس علی الذی استودعها الا الیمن. فلم یکن إذن رسم الشریعة فی هذا الشأن علی ما ینبغی

٦ وأیضاً كما أن الأجریر یأجر عمله كذلك بعض الناس یأجرون بیوتهم أو نحوها من أشیائهم. ولیس من الضرورة أن یدفع مستأجر البیت الأجرة حالاً. فإذا ما رسمته الشریعة بقوله فی اح ١٩: ١٣ «لا تبت أجرة الأجریر عندك إلى الغد» كان ثقیلاً جداً

٧ وأیضاً لما كان كثيراً ما تمس الحاجة إلى أحكام القضاة وجب أن لا یكون فی اتیان القاضی مشقة. فما رسمته الشریعة إذن فی تث ١٧ من أن یذهبوا إلى موضع واحد لیتلقوا الحكم فی ما یلتبس علیهم لم یکن صواباً

٨ وأیضاً من الممكن أن يتواطأ علی الكذب لا اثنان فقط بل ثلاثة أو أكثر أیضاً. فقوله إذن فی تث ١٩: ١٥ «بغم شاهدين أو ثلاثة شهود تقوم كل كلمة» لیس صواباً

٩ وأیضاً ان العقوبة یجب أن تُفرض علی قدر الذنب وعلیه قوله فی تث ٢٥: ٢ «علی قدر ذنبه یكون مقدار جلداته» والشریعة قد فرضت لبعض الذنوب المتساوية عقوبات متباينة فقد قیل فی خر ٢٢: ١ ان السارق یعوض «بذل الثور خمسةً وبذل الشاة أربعاً» وجعلت أیضاً عقوبات شديدة لذنوب لیست ثقيلة جداً فقد ورد فی عد ١٥ ان الذی كان یحتطب یوم السبت رُجم بالحجارة وقد أمر أیضاً فی تث ٢١ أن یُرجم الابن العقوق فی ذنوبِ سیرة أي لكونه كان «اکولاً وشریباً» فالشریعة إذن قد فرضت العقوبات علی خلاف ما ینبغی

١٠ وأیضاً قال اوغسطينوس فی مدینة الله ٢١ ب ١١ «کتب تولیوس ان أجناس العقوبات فی الشرائع ثمانية الغرامة والقیود والجلد

والقود والتشهير والنفي والقتل والاستعباد» وهذه قد فرضت الشريعة بعضها فهي فرضت الغرامة في مثل حكمها على السارق بتعويض خمسة أضعاف المسروق أو أربعة أضعافه والقيود في مثل رسمها بأن يلقى بعض المذنبين في السجن كما في عد ١٥ : ٣٤ والجلد في مثل قوله في تث ٢٥ : ٢ «ان رأوا المذنب مستحق الجلد يطرحونه ويأمرون بجلده بحضرتهم» وكانت تعاقب بالتشهير من كان يأبى أن يتزوج امرأة أخيه الميت فكانت هذه تخلع نعله وتنقل في وجهه كما في الفصل المتقدم وكانت تعاقب بالقتل أيضاً كقوله في اح ٢٠ : ٩ «أي إنسان لعن أباه أو أمه فليقتل قتلاً» وقد فرضت أيضاً عقاب القود بقولها في خر ٢١ : ٢٤ «عيناً بعينٍ وسناً بسنٍ» فليس من الصواب إذاً اغفالها العقوبتين الأخريين أي النفي والاستعباد

١١ وأيضاً ان العقوبة لا تُفرض الا على الذنب. والبهايم لا يجوز عليها الذنب فليس من الصواب انزال العقوبة بها بقوله في خر ٢١ : ٢٨ «أي ثور قتل رجلاً أو امرأة فليُرجم» وقوله في اح ٢٠ : ١٦ «المرأة التي تضاجع بهيمة تُقتل معها» ومن ذلك يظهر أن ما يتعلق بالمشاركات الاجتماعية لم يُرسم في الشريعة العتيقة على ما ينبغي

١٢ وأيضاً قد أمر الرب في خر ٢١ : ١٢ أن يعاقب قتل الإنسان بقتل الإنسان. وقتل البهيم يُعتبر أقل جداً من قتل الإنسان فلا يمكن أن يفى بعقوبته. فليس من الصواب إذن ما أمر به بقوله في تث ٢١ «إذا وجد قتيلٌ لا يُعرف من قتله فليأخذ شيوخ المدينة التي هي أقرب إليه عجلةً من البقر لم تُجرَّ بالنير ولم يُحرث عليها ويهبطوا بها وادياً وعرأ لم يُفلح ولم يُزرع ويكسروا عنقها فيه»

لكن يعارض ذلك أن الشريعة تُعتبر نعمةً خاصةً في مز ١٤٧ : ٩ حيث

قيل «لم يصنع هكذا إلى جميع الأمم ولم يُبد لهم أحكامه»

والجواب أن يُقال إنَّ الشعب جماعة كثيرة من الناس مجتمعون على اتفاقٍ بينهم في الحقوق واشتراكٍ في المنافع كما روى ذلك اوغسطينوس عن توليوس في مدينة الله ك ٢ ب ٢١ فحقيقة الشعب إذن تقتضي أن تكون المشاركة بين الناس منتظمة باحكام شرعية عادلة. والمشاركة بين الناس المجتمعين شعباً واحداً على ضربين احدهما ما يحصل بسُلطان رؤسائه والثاني ما يحصل بإرادة افراده ولما كان يتعلق بإرادة كل واحدٍ ترتيب ما هو خاضع لسُلطانه وجب أن يكون تصريف الأحكام بين الناس وانزال العقوبات بالمجرمين إنما يجري بسُلطان الرؤساء الذين يخضع الناس لهم. وأما سلطان الافراد فتخضع له الأشياء المملوكة فيستطيعون من ثم أن يتشاركوا على حسب إرادتهم في مثل البيع والشراء والهبة ونحو ذلك. والشريعة العتيقة رسمت في كلا هذين النوعين من المشاركة ما به الكفاية فقد أقامت القضاة كما يظهر من قوله في تث ١٦: ١٨ «اجعل لك قضاةً وحكاماً في جميع مدنك ليحكموا فيما بين الشعب حكماً عادلاً» وسنت نظاماً عادلاً للقضاة كقوله في تث ١ «احكموا بالعدل ولا تفرقوا في ذلك بين القريب والغريب ولا تحابوا أحداً» وازالت أيضاً سبب الحكم الجائر بنهيها القضاة عن قبول الهدايا كما في خر ٢٣: ٨ وفي تث ١٦: ١٩ وجعلت الشهود اثنين أو ثلاثة كما في تث ١٧: ٦ و ١٩: ١٥ وفرضت عقوبات مخصوصة لذنوب مختلفة كما سيأتي. أما الأملاك فأفضل شيءٍ فيها ان تُقسَّم وأن يكون استعمالها بعضه عاماً وبعضه تحصل الشركة فيه بإرادة المالكين كما قال الفيلسوف في السياسة ك ٢ ب ١١. وهذه الثلاثة قد رُسمت في الشريعة. فأولاً كانت الأملاك مقسمة بين الجميع فقد قيل في عد ٣٣ «اني أعطيتكم الأرض ملكاً لكم تقسمونها بينكم بالقرعة» ولما كان الخراب

يتطرق إلى مدنٍ كثيرة من عدم انتظام الملك فيها كما قال الفيلسوف في السياسة ك ٢ ب ٦ توسلت الشريعة إلى تنظيم الأملاك بثلاثة أمور احدها أن يقتسموها بينهم على السواء بحسب عدد الناس كقوله في عد ٣٣ «الكثير تكثر له نصيبه والقليل تقلون له» والثاني أن لا تباع على وجه التأييد بل ترد في وقتٍ معين على أصحابها دفعاً لاختلاط الأنصبة فيها والثالث المقصود به التجافي عن هذا الاختلاط أن يرث الموتى ذوو قرابتهم أي الابن في الدرجة الأولى والابنة في الدرجة الثانية والأخوة في الدرجة الثالثة والأعمام في الدرجة الرابعة وسائر ذوي القرابة في الدرجة الخامسة. وحفظاً للتمييز بين الأنصبة رسمت الشريعة أيضاً أن تتزوج النساء الوارثات برجالٍ من سبطهن كما في عد ٣٦. وثانياً قد رسمت الشريعة أن يكون استعمال الأشياء عاماً في بعض الأمور أما أولاً ففي العناية بها فقد رسم ذلك بقوله في تث ٢٢: ١ «ان رأيت ثور أخيك أو شاته ضالاً فلا تتغاض عنه بل رده على أخيك» وقس على الثور والشاة غيرهما وأما ثانياً ففي الثمر فقد كان مباحاً بالعموم لكل من يدخل كرم صديقه أن يأكل منه دون أن يأخذ شيئاً إلى خارجه. وأما الفقراء بالخصوص فقد رُسم أن يُترك لهم ما يُنسى من حزم الحصاد وما يبقى بعد القطف من الأثمار وخصاص الكرم كما في اح ١٩: ١٠ وتث ٢٤: ١٩. وكان يُشترك أيضاً في ما كان ينبت في السنة السابعة على ما في خر ٢٣: ١١ واح ٢٥: ٤. وثالثاً قد رسمت الشريعة الشركة التي تحصل في الأشياء بإرادة أصحابها وهي اثنتان احدهما بغير عوض كقوله في تث ١٤: ٢٨ . ٢٩ «كل ثلاث سنين تخرج اعشار غلتك فيأتي اللوي والغريب واليتيم والأرملة فيأكلون ويشبعون» والثانية بعوض كالتى تحصل بالبيع والشراء والاجارة والاستئجار والاقراض والاعارة والوديعة وقد جعلت الشريعة لكل ذلك

احكاماً ورسوماً مقررة. ومن ذلك يظهر أن الشريعة العتيقة قد وضعت لمشاركة ذلك الشعب الاجتماعية نظاماً كافياً

أجيب إذن على الأول بأن «من أحب القريب فقد أتم الناموس» كما قال الرسول في رو ١٣: ٨ وذلك لأن جميع رسوم الناموس ولا سيما ما كان منها متعلقاً بالقريب إنما يُقصد بها على ما يظهر محبة الناس بعضهم لبعض ومن مقتضى المحبة مؤاساة الناس في أموالهم فقد قيل في ١ يو ٣: ١٧ «من رأى اخاه في فاقة فحبس عنه أحشائه فكيف تحل محبة الله فيه» ولهذا كان من مقاصد الناموس تعويد الناس سهولة المؤاساة بينهم وعليه أمر الرسول الأغنياء في ١ تيمو ٦: ١٨ أن يستسهلوا التوزيع والمؤاساة. وليس يستسهل المؤاساة من لا يطيق أن يأخذ قريبه شيئاً يسيراً من ماله دون ضرر جسيم له ولهذا أمرت الشريعة أن يباح لمن يدخل كرم قريبه أن يأكل من عنبه فيه دون أن يأخذ منه شيئاً إلى خارجه اجتناباً لما قد يحصل عن ذلك من الضرر الجسيم لصاحب الكرم فيتكدر صفو المسالمة وهو عند الأدباء لا يتكدر من أخذ الأشياء اليسيرة بل ذلك يزيد في تقرير الصداقة ويعتاد الناس به سهولة المؤاساة

وعلى الثاني بأن الشريعة لم ترسم أن يرث النساء ميراث آبائهن إلا إذا لم يكن لهم أولاد ذكور فكان إذ ذاك من الضرورة أن يصير الميراث إلى النساء تعزيةً للأب لأنه يشق عليه أن يرى ميراثه صائراً بكليته إلى الأجانب على أن الشريعة جعلت في ذلك ما ينبغي من الاحتياط فأمرت ان النساء اللواتي يرثن ميراث آبائهن يتزوجن برجال من قبيلتهن تجافياً عن اختلاط انصبه القبائل كما في عد ٣٦

وعلى الثالث بأن تنظيم الأملاك يساعد كثيراً على حفظ المدينة أو الأمة

كما قال الفيلسوف في السياسة ك ٢ ب ٤ ولهذا قد رُسم لدى بعض الأمم أن لا يجوز لأحد أن يبيع ملكاً إلا لدفع ضررٍ ظاهر كما قال هو أيضاً إذ لو تسومح في بيع الأملاك لربما أفضت جميعها إلى القليل فلزم خلو المدينة أو البلاد من السكان. ولهذا فالشريعة العتيقة دفعا لهذا الخطر رسمت من جهةٍ أن يُسَعَف الناس في حاجاتهم فاباحت بيع الأملاك إلى زمنٍ معين ودفعت من جهةٍ أخرى هذا الخطر فأمرت أن يُزَدَّ الملك المبيع على البائع في زمنٍ معين. وإنما رسمت ذلك لئلا تختلط الأنصبة بل تبقى دائماً على قسمتها المقررة بين الأسباط

أما بيوت المدن فلأنها لم تكن مقسمة بالقرعة اجازت الشريعة بيعها بتاتاً كالأملاك المنقولة فان بيوت المدن لم يكن لها عدد معينٌ بخلاف الأرض فقد كان لها مساحة معينة لا تقبل الزيادة وأما عدد بيوت المدينة فكان يقبل الزيادة. وأما البيوت التي لم تكن في المدن بل في القرى التي لا سور لها فلم يكن يباح بيعها بتاتاً لأنها لا تُبْنَى إلا لأجل حرث الأرض وحراستها فقد أصابت الشريعة إذن بجعلها في حكم الأرض

وعلى الرابع بأن الشريعة كانت تقصد برسومها تعويد الناس استسهال التعاون في حاجاتهم كما مرّ فان هذا أدهى شيء إلى إحكام الالفة والصدقة وهي لم ترسم هذا الاستسهال للتعاون في ما كان يُعطى مجاناً وبتاتاً فقط بل في ما كان يُعطى على سبيل القرض والعارية أيضاً لأن هذا الوجه من التعاون أكثر وقوعاً وأكثر الناس في حاجة إليه وقد رسمت ذلك على أنحاءٍ شتى فرسمت أولاً ان لا يستصعبوا اقراض ذوي الحاجة ولا يعرضوا عن ذلك بسبب قرب سنة الابراء كما في تث ١٥ . ثانياً ان لا يكلفوا مديونتهم ربىً أو رهن ما هو ضروري لمعاشهم وإذا ارتهنوا شيئاً من ذلك أن يتعجلوا رده ففي تث ٢٣ : ١٩ «لا

تقرض أخاك بربي» وفيه ٢٤: ٦ «لا ترتهن الرحي السفلى والعليا معاً فإنه بذلك برهن نفسه» وفي خر ٢٢: ٢٦ «إذا ارتهنت ثوب قريبك فقبل مغيب الشمس رده إليه». ثالثاً أن لا يفتنهم في المصادرة وعليه قوله في خر ٢٢: ٢٥ «إذا أقرضت فضة فقير من شعبي ساكن معك فلا تلحف بمطالبتة كالمرابي» ولهذا أيضاً قيل في تث ٢٤ «إذا تقاضيت قريبك ما أقرضته إياه فلا تدخل بيته لتأخذ رهناً منه بل قف خارجاً وهو يخرج لك ما عنده» وذلك أولاً لأن بيت الإنسان هو مأواه الذي تطمئن إليه نفسه فيشقى عليه أن يدخل إليه عنوةً وثانياً لأن الشريعة لم تبح للدائن أن يرتهن ما يشاء بل بالحري أباحت للمدين أن يرهن ما كان أقل حاجةً إليه . رابعاً أن تُترك الديون مطلقاً في السنة السابعة إذ كان من المحتمل أن من يستطيع الوفاء يفي قبل حلول السنة السابعة دون أن يخون من أقرضه بغير عوض وأما من كان عاجزاً بالكلية عن الوفاء فقد كان يجب أن يُترك له دينه رحمةً به كما كان يجب أن يقرض من جديد سداً لفاقته . وأما البهائم المستعارة فقد رسمت الشريعة في شأنها انه إذا أهمل المستعير وقايتها فماتت أو أنهكت بغيبته ضمن العوض فان ماتت أو انهكت بحضرته ومع عنايته بوقايتها لم يضمن العوض ولا سيما إذا كانت مستأجرة لجواز أن تموت أو تُنْهَك عند من أعارها ولأنها لو لم تصب بأذى لكان له ربح من أعارتها فلم تكن اعارةً بغير عوض وهذا يجب اعتباره بالخصوص متى كان البهيم مستأجراً لأنه يكون أخذ أجره بدل استعمال بهيمه فلم يكن ينبغي أن يقتضى شيئاً آخر لو رُدَّ عليه إلا أن يكون لحقه أذى من اهمال مستأجره فان لم يكن البهيم الميت أو المُنْهَك مستأجراً كان من العدل أن يعوّض على صاحبه مقدار ما كان يربحه من اجارته وعلى الخامس بأن الفرق بين العارية والوديعة ان العارية تُدفع لمنفعة المستعير والوديعة تُدفع لمنفعة المستودع ولهذا كان يُضمّن الرجل في بعض المواطن عوض

العارية ولا يضمن عوض الوديعة فان فقد الوديعة كان يمكن حدوثه على نحوين أولاً بسبب يتعذر دفعه وهو اما طبيعي كما لو كانت الوديعة بهيماً فمات أو أنهك أو خارجي كما لو سلبها الأعداء أو افترسها وحش الا انه في هذا الموطن كان يجب على الرجل أن يحمل إلى رب البهيمة المفترسة ما بقي منها وأما في المواطن الأخرى المتقدمة فلم يكن عليه أن يعوض شيئاً لكنه دفعاً لشبهة الخيانة كان عليه اليمين. وثانياً بسبب مقدورا لدفع كالسرقة وحينئذ كان يضمن من استُحفظ الوديعة العوض بسبب اهماله. وأما من استعار بهيمة فكان يضمن عوضها ولو أنهكت أو ماتت في غيبته كما مرّ فان أدنى اهمال كان يوجب عليه العوض بخلاف حافظ الوديعة فإنه لم يكن يضمن العوض إلا عند السرقة

وعلى السادس بأن الأجراء الذين يأجرون أعمالهم فقراء يكسبون قوتهم اليومي باعمالهم فقد أصابت الشريعة في ما رسمته من وجوب التعجل في تأدية اجرتهم لئلا يعوزهم القوت وأما الذين يأجرون غير ذلك فهم عادةً من الأغنياء ولا يحتاجون في تناول قوتهم اليومي إلى أجرة ذلك فليس حكم الفريقين واحداً

وعلى السابع بأن القضاة إنما يُنصبون في الناس ليفصلوا بينهم ما يقع فيه التباس من جهة العدالة. والالتباس يقع على نحوين أولاً عند السدج ودفعاً له رُسم في تث ١٦: ١٨ «ان يُجعل قضاةً وحكامً في جميع الأسباط ليحكموا في ما بين الشعب حكماً عادلاً» وثانياً عند المتفقيين أيضاً ودفعاً لهذا الالتباس رسمت الشريعة أن يلجأ الناس إلى الموضع الأخص الذي يختاره الله حيث كان يقيم الكاهن الأعظم لفصل المسائل الخلافية المتعلقة بشعائر العبادة الإلهية والقاضي الأعظم لفصل الأحكام المتعلقة بالناس كما تُرفع الآن الدعاوي من القاضي الأدنى إلى القاضي الأعلى لقصد استئنافها أو إعادة النظر فيها وعليه قوله في تث ١٧ «إذا تعسر والتبس عليك أمرٌ في القضاء ورأيت أقوال القضاة

الذين في مدنك مختلفةً فيه فاصعد إلى الموضع الذي اختاره الرب وَصِرْ إلى الكهنة واللاويين وإلى القاضي الذي يكون في ذلك الزمان» عَلَى أن هذا الالتباس في الأحكام لم يكن كثير الوقوع فلم يكن في ذلك مشقةً على الشعب

وعلى الثامن بأن الدعاوي البشرية لا يمكن أن يقام عليها بينة برهانية ومعصومة من الخطاء بل يكفي فيها الدينة الظنّية التي يتوصل بها الفصيح إلى اقناع السامع ولهذا فإنه وإن أمكن أن يتواطأ الشاهدان أو الثلاثة على الكذب إلا أنه لا يسهل ولا يقدّر انهم يتواطئون عليه ومن ثمه تُعتَبَر شهادتهم صادقة ولا سيما إذا لم يترددوا فيها أو لم يكن مشتبهاً في صدقهم من وجه آخر واجتتاباً لسهولة اعتسافهم جادة الصدق رسمت الشريعة أن يُستقصى في فحصهم وإن من يوجد منهم شاهد زور يُقتَصُّ منه قصاصاً شديداً كما في تث ١٩: ١٥ . ومع هذا فقد كان الوجه في تعيين هذا العدد الإشارة إلى عصمة الأقانيم الإلهية التي قد يعبر عنها بالاثنتين لأن الروح القدس صلّة بين الاثنتين وقد يعبر عنها بالثلاثة كما قال اوغسطينوس في تفسير قول يوحنا ٨: ١٧ «قد كتب في ناموسكم ان شهادة رجلين حق»

وعلى التاسع بأن العقوبة الشديدة لا تستوجبها جسامة الذنب فقط بل هناك أسبابٌ أخرى أيضاً تستوجبها وهي أولاً مقدار الخطيئة لأن الاثم الأكبر مع تساوي سائر الظروف يستوجب عقوبة أشدّ وثانياً عادة الخطيئة لأن الخطايا المعتادة لا يسهل تجنب الناس اياها إلا بالعقوبات الشديدة وثالثاً فرط الشهوة أو اللذة في الخطيئة لأن هذه لا يسهل صرف الناس عنها إلا بالعقوبات الشديدة ورابعاً سهولة اقتراف الخطيئة والانغماس فيها فان مثل هذه الخطايا متى انكشف امرها استوجبت مزيد العقوبة ارهاباً للآخرين . ثم ان مقدار الخطيئة يجب أن يُعتَبَر فيه أربع درجات حتى في الفعل الواحد

بعينه الأولى متى أجرم الإنسان بغير اختياره لأنه متى لم يفعل ذلك مختاراً بوجه من الوجوه لم يستوجب شيئاً من العقوبة فقد قيل في ت٢: ٢٢: ٢٥ ان الفتاة التي تُضاجع في الصحراء «لا تستوجب القتل لأنها صرخت فلم يكن من يخلصها» وأما إذا فعله مختاراً من وجه ولكن لم يبعثه عليه سوى الضعف كما لو خطئ عن انفعال خفّ بذلك جرم الخطيئة واقتضت عدالة القضاء تخفيف العقوبة أيضاً إلا أن تقتضي المنفعة العامة تشديدها ردعاً للناس عن مثل هذه الخطايا كما تقدم. والثانية متى خطئ خاطئ عن جهلٍ وحينئذٍ كان يُعتبر مجرماً من وجهٍ أي لإهماله التعلم لكنه لم يكن يحكم عليه القضاة بالعقوبة بل كان يكفر اثمهُ بالقرابين وعليه قوله في اح ٤ أي نفسٍ خطئت عن جهلٍ الآية إلا ان هذا يجب أن يُحمل على الجهل المتعلق بالفعل لا على الجهل المتعلق بالوصية الإلهية فان العلم بها واجب على الجميع. والثالثة متى كان منشأ الخطيئة الكبرياء أي متى كان الإنسان يخطئ عن تمام اختيارٍ أو عن سوء قصد وحينئذٍ كان يُعاقب على قدر الجرم. والرابعة متى كان منشأ الخطيئة العتو والمعاندة وحينئذٍ كان يُعاقب الخاطئ بالقتل لاعتباره متمرداً وناقضاً نظام الشريعة

إذا تقرر ذلك وجب أن يُقال إنَّ الشريعة كانت تعتبر في عقوبة السرقة ما كان كثير الوقوع فما يسهل وقايتها من السرقة لم يكن السارق يعوض فيه بدل الواحد الا اثنين فقط. وأما الشاء فلا يسهل وقايتها من السرقة لأنها ترعى في الحقول فكان يكثر وقوع السرقة فيها ولهذا فرضت الشريعة فيها عقوبةً أشد أي أن يعوض السارق بدل الشاة الواحدة أربعاً. ثم ان وقاية البقر من السرقة أصعب لأنها تطلق في الحقول ولا ترعى مجتمعة كالشاء فجعلت الشريعة على سرقتها عقوبة أشد من عقوبة سرقة الشاء أي أن يعوض السارق بدل البقرة

الواحدة خمساً هذا إذا لم تكن البهيمة المسروقة توجد حياً عند السارق والأفكان يُوجِب عليه تعويض مثلين فقط كما في سائر السرقات لجواز ان يقدَّر من ابقائه عليها انه كان عازماً على ردها . أو يقال كما قال الشارح «ان للبقرة خمس فوائد لأنها تُقَرَّب وتُستَخدم للحرث ويُغتَنى بلحمها ولبننها ويُنتَفَع بجلدها على أوجهٍ مختلفة» ولهذا كان يعوض بدل البقرة الواحدة خمساً . وأما الشاة فلها أربع فوائد لأنها تُقَرَّب ويُغتَنى بلحمها ولبننها ويُنتَفَع بصوفها . وأما الابن المتمرد فلم يكن يقتل بسبب أكله وشربه بل بسبب التمرد والعصيان الذي كان يعاقب دائماً بالقتل كما مرَّ . وأما ذلك الذي كان يحتطب يوم السبت فانما رُجِمَ لأنه تعدى الشريعة التي كانت تأمر بحفظ السبت ذكراً لخلق العالم الذي هو عقيدة ايمانية كما مرَّ في مب ١٠٠ ف ٥ فقِيلَ لاعتباره بمنزلة كافر

وعلى العاشر بأن الشريعة العتيقة فرضت عقوبة الموت على الجرائم الكبرى أي على الذنوب التي تُقْتَرَف في حق الله وعلى قتل الناس واختطافهم والتمرد على الآباء والفسق والفجور بالقرائب . وأما على سرقة سائر الأشياء فقد فرضت عقوبة التعويض وفرضت على الضرب والتأريب عقوبة القود ومثلها في ذلك شهادة الزور وأما سائر الذنوب الخفيفة فقد فرضت عليها عقوبة الجلد أو التشهير . أما عقوبة الاستعباد فقد فرضتها في موضعين أولاً متى كان العبد يأبى أن يتمتع بانعام الشريعة أي أن يتحرر في السنة السابعة التي هي سنة الابراء فكان يعاقب ببقائه أبداً عبداً وثانياً كان يعاقب بها السارق متى لم يكن له ما يعوض به كما في خر ٢٢ : ٣ . وأما عقوبة النفي فالشريعة لم تفرضها على وجه الإطلاق لأن الله كان يُعَبِّد من ذلك الشعب فقط إذ ان جميع الشعوب الأخرى كانت متسكعة في ضلال الوثنية فلو نُفِيَ أحدٌ من بين ذلك

الشعب على وجه الإطلاق لا يمكن أن يفضي بذلك إلى الوثنية فقد ورد في ١ ملوك ٢٦: ١٩ ان داود قال لشاول «ملعونون الذين نفوني اليوم من الانضمام إلى ميراث الرب قائلين اذهب اعبد آلهة أخرى» الا انه كان هناك نوع خاص من النفي ففي تث ١٩ ان من ضرب قريبه عن غير عمد وثبت انه لم يكن مبغضاً له كان يهرب إلى إحدى مدن الملجأ وكان يقيم بها إلى أن يموت الكاهن الأعظم فكان يباح له حينئذ الرجوع إلى بيته لأن البلاء الذي يشمل الشعب كله يسكن به عادة الغضب الجزئي فكان ذلك بصرف أقارب المقتول عن التماس قتله

وعلى الحادي عشر بانه لم يكن يؤمر بقتل البهائم لذنوب لها بل عقاباً لأصحابها الذين لم يضبطوها أن تأتي مثل هذه الأضرار ولهذا متى كان الثور نطاحاً من أمس وأول من أمس كانت عقوبة صاحبه أشد منها متى كان الثور ينطح بغتةً لامكان دفع الخطر حينئذ . أو يقال ان البهائم كانت تُقتل استهجاناً للذنب ولئلا يوقع مرآها الرعب في قلوب الناس

وعلى الثاني عشر بان الوجه الحرفي لذلك الرسم هو أن القاتل يكون في الغالب من المدينة التي هي أقرب كما قال الرباني موسى في دليل الحائرين ك ٣ ف ١١ فكان يُقصد بقتل العجلة التأدي إلى معرفة القاتل وذلك لثلاثة أمور أولاً لأن شيوخ المدينة كانوا يقسمون انهم لا يتغاضوا عن حراسة الطرق بوجه من الوجوه وثانياً لأن صاحب العجلة كان يتضرر بقتلها فإذا عُرف القاتل قبل ذلك لم تكن تقتل وثالثاً لأن الموضع الذي كانت تقتل فيه العجلة كان يبقى سباحاً فدفعاً لكلا هذين الضررين كان يسهل على أهل المدينة إظهار القاتل إذا كانوا يعرفونه وكان يندر أن لا يُهتدى إليه بكلامٍ أو أدلة أخرى . أو يقال ان ذلك كان يُقصد به الترهيب من قتل الإنسان وتقبيلحه فان قتل

العجلة التي هي حيوان نافع وممتلئ قوةً ولا سيما قبل أن يُحرث عليه تحت النير كان يدل على أن من أ قدم على قتل إنسان كان يجب أن يُقتل ولو كان مفيداً وقوياً وأن يقتل قتلاً مبرحاً وهذا يشار إليه بدق عنق العجلة وأن يُنبذ من مجتمع الناس ذليلاً مهاناً وهذا كان يشار إليه بطرح العجلة المقتولة في مكان وعر وسباخٍ فتنتن هناك . أما المعنى الرمزي في ذلك فهو أن العجلة من البقر إشارة إلى جسد المسيح وعدم جرها بالنير إشارة إلى أنه لم يفعل خطيئةً وكونها لم يُحرث عليها إشارة إلى أنه لم يُعب بفتنةٍ وقتلها في وادٍ سباخٍ إشارة إلى فظاعة ميتة المسيح التي بها رُفعت جميع الأوزار وظهر أن الشيطان هو قاتل الناس

الفصل الثالث

في أن ما شُرِعَ من الرسوم القضائية المتعلقة بالأجانب هل هو صواب يُتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن ما شُرِعَ من الرسوم القضائية المتعلقة بالأجانب ليس صواباً فقد قال بطرس في اع ١٠ : ٣٤ . ٣٥ «بالحقيقة قد علمت ان الله لا يحابي الوجوه ولكن في كل امة من اتقاه وعمل البر يكون مقبولاً عنده» ومن كان مقبولاً عند الله لا يجب أن يُحرَم الدخول في جماعة الله. فلم يكن ينبغي إذن أن يُرسم في تث ٢٣ : ٣ ان «لا يدخل العمونيون والموآبيون في جماعة الرب إلى الأبد ولو بعد الجيل العاشر» وقد رُسم هناك عكس هذا في حق بعض الاسم فقيل بعد ذلك «لا تكره الأدومي لأنه أخوك ولا المصري لأنك كنت نزيلاً في أرضه»

٢ وأيضاً ما ليس من متعلقات قدرتنا لا يستوجب عقاباً وكون الإنسان خصياً أو نغيلاً ليس من متعلقات قدرته. فما رُسم اذن في تث ٢٣ : ١ بقوله «لا يدخل الخصي والنغيل في جماعة الرب» ليس صواباً

٣ وأيضاً ان الشريعة العتيقة رسمت من وجه الشفقة أن لا يضايق الغرباء ففي خر ٢٢: ٢١ «الدخيل لا تحزنه ولا تضايقه لأنكم أنتم أيضاً كنتم دخلاء في أرض مصر» وفيه ٢٣: ٩ «لا تضايق الغريب لأنكم تعلمون نفوس الغرباء فانكم انتم أيضاً كنتم غرباء في أرض مصر» والجور على إنسان بالربى هو من قبيل مضايقته. فلم يكن إذن من الصواب أن تبيح الشريعة اقراض الغير فضةً بربى كما في تث ٢٣: ١٩

٤ وأيضاً ان الناس أقرب جداً إلينا من الأشجار. وما كان أقرب إلينا يجب أن نؤثره بعاطفة المحبة ومفعولها كقوله في سي ١٣: ١٩ «كل حيوان يحب نظيره وكذا كل إنسان يحب قريبه» فلم يكن إذن من الصواب أمر الرب في تث ٢٠ ان يقتلوا جميع سكان مدن الأعداء التي يأخذونها عنوة ولكن لا يقطعوا أشجارها المثمرة

٥ وأيضاً ان الفضيلة تقتضي ايثار المنفعة العامة على المنفعة الخاصة عند الجميع ومحاربة الأعداء يقصد بها المنفعة العامة. فلم يكن إذن من الصواب ما أمر به في تث ٢٠ من انه عند الخروج إلى الحرب يجب أن يرجع بعض إلى بيوتهم كالذي بنى بيتاً جديداً أو غرس كرماً أو خطب امرأة

٦ وأيضاً ليس ينبغي أن ينتفع مذنب بذنبه. وجبن الإنسان وضعف قلبه ذنب من الذنوب لمضادته فضيلة الشجاعة. فلم يكن إذن من الصواب أن يُعفى الجبناء وضعفاء القلوب من الخروج إلى الحرب

لكن يعارض ذلك قول الحكمة الإلهية في ام ٨: ٨ «كل أقوالي سديدة وليس فيها التواء ولا عوج»

والجواب أن يُقال إنَّ معاملة الأجانب تكون على نحوين ولاتية وعدائية والشريعة كانت مشتملة على رسوم ملائمة لكلا النحويين فان اليهود كان يتاح لهم أن يعاملوا الأجانب

معاملة ولأثية في ثلاثة أحوالٍ أما أولاً فمتى كان الأجانب يجتازون أرضهم كما يجتاز الغريب العابر السبيل. وأما ثانياً فمتى كانوا يأتون أرضهم ليقطنوها كالدخلاء وفي كلا هذين الحالين رسمت الشريعة أن يُعاملوا بالشفقة فقد قيل في خر ٢٢ «الدخيل لا تحزنه» وفي ٢٣ «الغريب لا تضايقه». وأما ثالثاً فمتى كان بعض الأجانب يريدون أن يدخلوا مطلقاً في جماعتهم ودينهم. وهؤلاء قد رُسم لهم نظام فانهم لم يكونوا يدخلون حالاً في جماعة اليهود بمنزلة وطنيين على مثال ما كان مرسوماً عند بعض الأمم الذين لم يكونوا يعتبرون وطنياً إلا من تسلسلت وطيته عن جده أو جد جده على ما قال الفيلسوف في السياسة ك ٣ ب ١ وذلك لأنه يمكن أن ينشأ عن تعجل قبول الدخلاء وتداخلهم في مصالح الشعب وأحواله أخطار جمة لعدم اشرابهم في أول الأمر حباً رهنأ للمصلحة العامة فيخشى أن يعملوا على الاضرار بالشعب ولهذا رسمت الشريعة ان الدخلاء الذين هم من الامم التي لها إلى اليهود نسبة ما كالمصريين الذين نشأ اليهود بينهم وعاشوا بين ظهرانيهم والادوميين الذين هم من سلالة عيسو أخي يعقوب يُدخّلون في جماعة الشعب في الجيل الثالث. وأما الأمم الأخرى التي كانت معادية لهم كالعومنيين والموابيين فلم يكن يؤذن لأحد منهم البتة بالدخول في جماعة الشعب وأما العمالقة الذين كانوا أشد الأمم عداوة لهم ولم يكن لهم نسبة تربطهم بهم بوجه من الوجوه فكانوا يُعتبرون دائماً أعداءً ففي خر ١٧: ١٦ «يحارب الله عماليق جيلاً بعد جيل». ثم ان الشريعة سنت رسوماً ملائمة لمعاملة الأجانب العدائية فرسمت أولاً أن يلتزم في إثارة الحرب جانب العدالة فقد أمروا في تث ٢٠ متى نفروا إلى محاربة مدينة أن يدعوها إلى الصلح قبل نشوب الحرب. وثانياً أن يحاربوا ببأسٍ متكلين على الله وجمالاً لهم على ذلك من أفضل الوجوه رسمت أن يخاطبهم الكاهن عند نفورهم إلى

الحرب بما يشجعهم واعداء اياهم بنصر من الله. وثالثاً ان تُزال عوائق الحرب بارجاع البعض إلى بيوتهم ممن قد يكونون عائقاً لغيرهم عن المجاهدة. ورابعاً ان يعفوا عند انتصارهم فيستبقوا النساء والأطفال ولا يقطعوا أيضاً الأشجار المثمرة

إذا أُجيب على الأول بأن الشريعة لم تستثنِ أحداً من أية أمةٍ كان من عبادة الله ومما يرجع إلى خلاص النفس ففي خر ٢٢: ٤٨ «إذا نزل بكم غريب وأراد أن يصنع فصحاً للرب فليختن كل ذكرٍ له ثم يتقدم فيصنعه ويصير كالصريح في الأرض» وأما الأمور الزمنية فما كان منها مختصاً بجماعة الشعب لم يكن يُتَعَجَّل قبول الأجانب فيه للسبب المتقدم بل بعضهم كان يؤذن لهم بذلك في الجيل الثالث وهم المصريون والأدوميون وبعضهم لم يكن يؤذن لهم به أصلاً استقباحاً لآثامهم الماضية كالموآبيين والعمونيين والعمالقة فكما يعاقب الواحد على خطيئة ارتكبها ارباباً للآخرين وعبرة لهم كذلك يجوز أن تعاقب أمة أو مدينة على خطيئة عبرة لغيرها . على انه ربما كان يُستثنى بعض من ذلك فيتسامح في انضمامهم إلى جماعة الشعب لعمل أتوه من أعمال الفضيلة فقد ورد في يهوديت ١٤: ٦ ان اسيور قائد بني عمون «ضُمَّ إلى شعب إسرائيل هو وكل ذريته» ومثله راعوث الموآبية التي كانت «امرأةً فاضلة». وقد يقال ان ذلك النهي كان يتناول الرجال دون النساء إذ لا يصح أن يقال لهنّ وطنيات مطلقاً

وعلى الثاني بأن الوطني يقال على نحوين مطلقاً ومن وجهٍ كما قال الفيلسوف في السياسة ك ٣ ب ٣ فالوطني مطلقاً من كان أهلاً لأن يفعل ما يرجع إلى منفعة الوطنيين كبذل الرأي في مصالح الشعب وتولي القضاء فيه والوطني من وجهٍ كل من أقام بالمدينة حتى الأوغاد والأحداث والشيوخ الذين ليسوا أهلاً لأن يلوا مصالح الشعب. ولهذا لم يكن يُسَمَح للنغول أن يدخلوا في جماعة الشعب قبل الجيل العاشر بسبب خسارة أصلهم ومثلهم

الخصيان الذين كانوا يُحرمون ما كان يحق لأبائهم من الكرامة ولا سيما عند اليهود الذين كانت تُحفظ فيهم عبادة الله بالتنازل فان الوثنيين أيضاً كانوا يؤثرون بفرط التجلة من كان منهم كثير الولد كما قال الفيلسوف في السياسة ك ٢ ب ٦. غير ان ما كان من قبيل نعمة الله لم يكن يفرق فيه الخصيان عن سواهم كما لم يكن يفرق فيه الدخلاء أيضاً عن الصرحاء على ما تقدم ففي اش ٥٦: ٣ «لا يقل ابن الدخيل الذي ينضم إلى الرب ان الرب يفصلني عن شعبه ولا يقل الخصي ها أنا ذا شجرة يابسة»

وعلى الثالث بأن أخذ الربى من الأجانب لم يكن من اغراض الشريعة بل كان باذنٍ مخصوصٍ لما كان في اليهود من الجنوح إلى حب المال ولكي يزداد ولاؤهم للأجانب الذين كانوا يصيبون منهم ربحاً

وعلى الرابع بأن مدن الأعداء لم يكن حكمها واحداً فان بعضها كان بعيداً غير داخل في عداد المدن التي كان بنو إسرائيل موعودين بها وهذه متى كانت تُفتح عنوةً كان يُقتل من سكانها الذكور الذين كانوا يحاربون شعب الله وكان يُستبقى منهم النساء والأطفال. وأما المدن القريبة التي كانوا موعودين بها فكانوا يؤمرون بقتل جميع سكانها بسبب آثامهم السابقة التي كان الرب يكل المعاقبة عليها إلى شعب إسرائيل بمنزلة منفذٍ للعدل الإلهي ففي تث ٩: ٥ «لأنهم صنعوا الاثم انقضوا حين دخلت» وأما الأشجار المثمرة فكان يُنهى عن قطعها لما فيها من الفائدة لذلك الشعب الذي كان ينبغي أن يستولي على المدينة وأرضها

وعلى الخامس بأنه يُعفى من الحرب من بنى بيتاً جديداً أو غرس كرماً أو خطب امرأة لامرئين أولاً لأن من عادة الإنسان أن يكون قلبه أعلق بما أحرزه جديداً أو بما كان على وشك احرازه وأشد خوفاً عليه أن يفقده

فكان من المحتمل ان مثل هؤلاء يبعثهم هذا التعلق على ازيداد الخوف من الموت ويقلل من جرأتهم على المحاربة. وثانياً لأنه «متى أوشك الإنسان أن يصيب خيراً ما ثم حيل بينه وبينه كان ذلك بلاءً عليه» كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ١ ب ٥ فلئلا يتولى سائر أنسباء هؤلاء مزيد الحسرة والكآبة من جرى موتهم مع عدم تمكنهم من التمتع بما أوشكوا أن يحرزوه من الخير ويشمئز الشعب أيضاً من ذلك أعفِي هؤلاء من الخروج إلى الحرب فامنوا بذلك خطر الموت

وعلى السادس بان ارجاع الجبناء إلى بيوتهم لم يكن يُقصد به انتفاعهم بل دفع المضرة عن الشعب لئلا تكون جبانتهم وهزيمتهم مدعاةً إلى جبانة غيرهم وهزيمته

الفصل الرابع

في أن ما سنته الشريعة العتيقة من الرسوم المتعلقة باهل المنزل هل كان صواباً يتخطى إلى الرابع بأن يقال: يظهر ان ما سنته الشريعة العتيقة من الرسوم المتعلقة بأهل المنزل لم يكن صواباً فان ما عليه العبد هو لمولاه كما قال الفيلسوف في السياسة ك ١ ب ١١. وما كان لواحدٍ يجب أن يكون له دائماً. فلم يكن إذن من الصواب رسم الشريعة في خر ٢١: ٢ أن يصير العبيد في السنة السابعة أحراراً

٢ وأيضاً كما أن حيواناً كالحمار أو الثور هو ملك صاحبه كذلك العبد أيضاً. وقد رُسم في تث ٢٢: ١ ان تُردَّ الحيوانات على أصحابها إذا وُجِدَت ضالَّةً. فلم يكن إذن من الصواب قوله في تث ٢٣: ١٥ «لا تسلّم عبداً ابق اليك إلى مولاه»

٣ وأيضاً ان الشريعة الإلهية ينبغي أن تكون ادعى إلى الرحمة من الشريعة

الإنسانية. والشريعة الإنسانية توجب شديد العقاب على من يفرط في تعذيب العبيد أو الاماء. والتعذيب الذي يؤدي إلى الموت بالغ فرط الشدة في ما يظهر. فلم يكن إذن من الصواب قوله في خر ٢١: ٢ . ٢١ «من ضرب عبده أو امته بقضيبٍ فان عاش بعد ذلك يوماً أو يومين فلا يُنتقم منه لأنه ماله»

٤ وأيضاً ان سلطان المولى على العبد غيرٌ وسلطان الأب على الابن غيرٌ كما في كتاب السياسة ١ و ٣. وما يحق للإنسان من بيع عبده أو امته هو من قبيل سلطان المولى على العبد. فلم يكن إذن من الصواب أن تبيح الشريعة للأب أن يبيع ابنته لتكون أمةً أو جارية كما في خر ٢١: ٧

٥ وأيضاً ان للأب سلطاناً على ابنه. ومعاقة المذنب إنما تحقق لمن له سلطان عليه. فلم يكن إذن من الصواب أمره في تث ٢١ ان يذهب الأب بابنه إلى شيوخ المدينة ليعاقبوه

٦ وأيضاً ان الرب نهى بني إسرائيل عن مصاهرة الأجنبي كما في تث ٧ وأمرهم أيضاً أن يعتزلوا من تزوجوهن من النساء الغريبات كما في عز ١٠. فلم يكن إذن من الصواب أن يباح لهم تزوج السبايا الغريبات كما في تث ٢١

٧ وأيضاً ان الرب نهى عن التزوج بمن كانت ضمن درجات معينة من القرابة الدموية والصهرية كما في اح ١٨ فلم يكن إذن من الصواب ان يؤمر من مات أخوه وليس له عقب أن يتخذ امرأته زوجةً له كما في تث ٢٥: ٥

٨ وأيضاً كما يكون بين الرجل وامرأته منتهى الالفة والدالة كذلك يجب أن يكون بينهما أوثق الأمانة. وهذا يتعذر إذا كان عقد الزواج قابل الانحلال. فلم يكن إذن من الصواب أن يبيح الرب للرجل أن يكتب لامرأته كتاب طلاقٍ ويصرفها من بيته وينهاه عن إعادتها إليه بعد ذلك على ما في

٩ وأيضاً كما يمكن أن تخفر المرأة عهد الأمانة لبعليها يمكن أيضاً أن يأتي العبد مثل ذلك في حق مولاه والابن في حق أبيه. والشريعة لم ترسم تقريب قربان لتحقيق اهانة العبد لمولاه أو الابن لأبيه. فلم يكن إذن فائدة في رسم قربان الغيرة لتحقيق زنى المرأة كما في عد ٥. فيظهر من ثمة ان ما ورد في الشريعة من الرسوم القضائية المتعلقة بأهل المنزل لم يكن صواباً

لكن يعارض ذلك قوله في مز ١٨ : ١٠ «أحكام الرب حق وعادلة في نفسها»

والجواب أن يُقال إنَّ المشاركات المنزلية إنما تكون بالأفعال التي ترجع إلى ضرورة الحياة كما قال الفيلسوف في السياسة ك ١ ب ١. وحيوة الإنسان تحفظ على نحوين أولاً باعتبار الشخص أي باعتبار بقاء الإنسان الواحد بعينه وهذا يستعين الإنسان عليه بأمور خارجة يحصل منها القوت والكسوة ونحو ذلك مما هو ضروري للحياة ولا بد له في تهيئة ذلك من اتخاذ العبيد وثانياً باعتبار بقاء النوع وهذا يحصل بالتناسل الذي يحتاج فيه الرجل إلى المرأة ليلد منها البنين. وعلى هذا فالمشاركات المنزلة ثلاثة مشاركة المولى للعبد ومشاركة البعل للزوجة ومشاركة الأب للابن. والشريعة العتيقة قد سنت احكاماً مناسبة لهذه المشاركات جميعها . أما العبيد فقد رسمت في شأنهم أن يُرفق بهم أولاً في الأعمال أي أن لا يُساموا أعمالاً شاقة ولهذا أمر الرب في تث ٥ : ١٤ أن يستريح يوم السبت العبد والامة مثل مولاهما وثانياً في إنزال العقوبة بهم فقد رسمت أن يُعاقب الموالي الذين يتلفون عضواً من أعضاء عبيدهم بأن يطلقوهم أحراراً كما في خر ٢١ : ٢٦ ورسمت مثل ذلك أيضاً في شأن الأمة التي تزوجها رجل. ورسمت أيضاً على وجه الخصوص في شأن العبيد الذين كانوا من الشعب أن يخرجوا في السنة السابعة أحراراً بما كان معهم

حتى بأثوابهم كما في خر ٢١ وان يزودوا أيضاً عند خروجهم كما في تث ١٥ . وأما الزوجات فقد رسمت الشريعة في شأنهن أن لا يتزوج الرجال الا نساءً من عشائريهم على ما في عد ٣٦ وذلك تقادياً من اختلاط أنصبة الأسباط وان يتزوج الرجل امرأة أخيه الذي مات وليس له عقب كما في تث ٢٥ وذلك حتى إذا لم يُتَّح للرجل الميت أن يكون له خَلْفٌ في الطبيعة يكون له ذلك في الأقل بنوعٍ من التبني فلا يندرس اسمه ألبتة. وقد نهت أيضاً عن تزوج بعض النساء كالعريبات خشيةً من اغوائهن لبعولتهن وكذوات القربى لما يستوجبن من الحرمة الطبيعية ورسمت أيضاً كيفية وجوب المعاملة مع الزوجات أي أن لا يُتَّعجل رميهن بما يضر بسمعتهن وأوجب من ثمة العقوبة على من يتهم امرأته بذنوب لا صحة له كما في تث ٢٢. ونهت أيضاً عن الأضرار بابن الزوجة المكروهة كما في تث ٢١ ورسمت أن لا تضايق الزوجة التي لم تحظ عند بعْلِها بل بالأحرى أن يعطيها كتاب الطلاق ويصرفها من بيته كما في تث ٢٤. وتوثيقاً لعري المحبة بين الزوجين منذ أول أمرهما رسمت أن لا يكلف من كان حديث عهدٍ بالزيجة شيئاً من الاعباء العامة ليتيسر له أن يفرح مع زوجته . وأما الأبناء فقد رسمت أن يهذبهم الآباء بتتقيفهم في الايمان كقوله في خر ١٢ «إذا قال لكم بنوكم ما هذه العبادة فقولوا هي ذبيحة فصح للرب» وان يتفقهم أيضاً في الأخلاق وعليه قوله في تث ٢١: ٣٠ انه يجب على الآباء أن يقولوا «يستهيبن بتوبيخنا وهو أكولٌ شريب»

إذا أُجيب على الأول بأنه لما كان الرب قد أنقذ بني إسرائيل من العبودية واختصهم بخدمته لم يشأ أن يُستعبدوا على وجه التأييد وعليه قوله في اح ٢٥ «إذا دفعت الفاقة اخاك فباع نفسه لك فلا تستعبده استعباد العبيد بل كاجير ونزِيلٍ يكون عندك لأنهم عبيدي وأنا أخرجتهم من أرض مصر فلا يباعوا

بيع العبيد» ولهذا إذ لم يكونوا عبيداً مطلقاً بل من وجه كانوا عند انقضاء الأجل يحررون ويطلقون وعلى الثاني بأن تلك الوصية تُحمل على العبد الذي يطلبه مولاه ليقتله أو ليسومه عملاً محرماً

وعلى الثالث بأنه يظهر أن الشريعة كانت تنظر في ما إذا كان الجرح المصاب به العبد ثابتاً أو لا وحيث كان ثابتاً أوجب الشريعة العقوبة فأوجب على المولى الذي يتلف عضواً من أعضاء العبد أن يحرره ويطلقه وعلى الذي يميته عقوبة القتل إذا مات العبد تحت يد مولاه الذي ضربه . أما إذا لم يكن الجرح ثابتاً حقيقةً بل ظاهرياً فقط فلم تكن الشريعة توجب على المولى عقوبة في عبده كما إذا كان العبد المضروب لا يموت في الحال بل بعد أيام لعدم ثبوت كون موته حصل عن ضرب مولاه له لأنه لو كان ضرب إنساناً حراً فلم يمت في الحال بل مشى على عكازه لما كان يُعتبر قاتلاً ولو مات المضروب بعد ذلك لكنه كان يُغرم نفقة علاجه. غير ان هذا لم يكن له محل من جهة العبد بالنسبة إلى مولاه لأن كل ما كان للعبد حتى شخصه كان ملكاً لمولاه ولهذا عُلل عدم معاقبة المولى بغرامة مالية لعبده بكونه مال مولاه

وعلى الرابع بأنه لم يكن ممكناً أن يكون يهوديً عبداً ليهوديٍ مطلقاً بل من وجه أي بمنزلة أجيرٍ موقت كما مرّ وبهذا الاعتبار كانت الشريعة تبيح للرجل أن يبيع ابنه أو ابنته سداً لفاقته وقد نصت الشريعة على هذا بقولها في خر ٢١ «ان باع الرجل ابنته أمةً فلا تخرج خروج الأماء» بل كان يباح أيضاً للرجل بهذا النحو أن يبيع نفسه أيضاً بحيث يصير بمنزلة أجيرٍ لا بمنزلة عبد كقوله في اح ٢٥ «إذا دفعت الفاقة أخاك فباع نفسه لك فلا تستعبده استعباد العبيد بل كأجيرٍ ونزيل يكون عندك»

وعلى الخامس بأن للرئاسة الأبوية سلطاناً على التوبيخ فقط وليس لها قوة قاسرة تضغط بها على العصيين والمتمردين كما قال الفيلسوف في كتاب الأخلاق ١٠ ب ٩ ولهذا كانت الشريعة تامر في مثل هذا المواطن أن يُعاقب الابن المتمرد من رؤساء المدينة

وعلى السادس بأن الرب نهى اليهود عن تزوج النساء الغربيات حذراً من أن يغوينهم فيملن بهم إلى عبادة الأوثان وقد نهاهم بوجه الخصوص عن تزوج نساء القبائل المجاورة لهم لأنه كان يخشى عليهن أكثر من سواهن أن يقمن على مذهبهن واما متى كانت احداهن تريد ترك عبادة الأصنام واعتناق مذهب اليهود فكان يباح التزوج بها كما وقع لراعوث التي تزوجها بوعز فانها قالت لحمايتها «شعبك شعبي والهك الهي» كما في راعوث ١: ١٦. ولهذا لم يكن يباح التزوج بامرأة سبية ما لم تحلق أولاً رأسها وتقليم أظفارها وتنزع ثياب سببها وتبكي اباه وامها دلالة على اطراحها على وجه الدوام عبادة الأوثان

وعلى السابع بقول فم الذهب في تفسير متى «لما كان مصاب الموت أليماً جداً على اليهود الذين لم يكونوا يهتمون الا بالحياة الحاضرة رُسم أن يولد للميت ابنٌ من أخيه لما في ذلك من تسكين ألم الموت. وإنما لم يكن يؤمر بتزوج امرأة الميت سوى أخيه أو ذي قرابته لأنه لم يكن بغير ذلك يُعتبر أن المولود من هذه الزيجة ابنٌ للذي مات ولأن الأجنبي أيضاً لم يكن مضطراً لأن بيني بيت الذي مات مثل أخيه الذي كانت القرابة توجب عليه ذلك» ومن ثمه يتضح ان الأخ عند تزوجه امرأة أخيه كان يقوم مقامه

وعلى الثامن بأن الشريعة أباحت طلاق المرأة لا لاقتضاء العدالة ذلك على وجه الإطلاق بل لقساوة قلوب اليهود كما قال الرب في متى ١٩: ٨. على أن هذا سيأتي الكلام عليه مشبعاً في باب الزواج

وعلى التاسع بأن النساء يخفرن بالزنى عهد الامانة لبعولتهن بسهولة لما في ذلك من اللذة وسراً لأن «عين الزاني ترقب العنمة» كما في أيوب ٢٤: ١٥. فليس حكمهن وحكم الأبناء والعبيد واحداً لأن خيانة هؤلاء لأبائهم ومواليهم لا تنشأ عن شهوة اللذة بل بالحري عن سوء القصد ولا يمكن أيضاً خفاؤها كخيانة المرأة الفاسقة



المبحث السادس بعد المائة

في الشريعة الإنجيلية التي يقال لها الشريعة الجديدة في نفسها - وفيه أربع فصول

ثم ينبغي النظر في شريعة الإنجيل التي يقال لها الشريعة الجديدة وأولاً النظر فيها في نفسها وثانياً النظر فيها بالقياس إلى الشريعة العتيقة وثالثاً في ما تشتمل عليه. أما الأول فالبحت فيه يدور على أربع مسائل . ١ في أن الشريعة الإنجيلية هل هي مكتوبة أو فطرية . ٢ في قوتها أي هل هي مبررة . ٣ في بدئها أي هل وجب انزالها منذ بدء العالم . ٤ في نهايتها أي هل تدوم إلى المنتهى أو يجب أن تخلقها شريعة أخرى

الفصل الأول

في أن الشريعة الجديدة هل هي شريعة مكتوبة

يُنخِطى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الشريعة الجديدة شريعة مكتوبة لأنها هي الإنجيل. وقد قيل عن الإنجيل في يو ٢٠: ٣١ «إنما كُتِبَت هذه لتؤمنوا» فالشريعة الجديدة إذن شريعة مكتوبة ٢ وأيضاً ان الشريعة الفطرية هي الشريعة الطبيعية كقوله في رو ١٢ «إذا عملوا بالطبيعة بما هو في الناموس... يظهر عمل الناموس المكتوب في قلوبهم» فلو كانت شريعة الإنجيل شريعة فطرية لما افرقت عن الشريعة الطبيعية

٣ وأيضاً ان شريعة الإنجيل خاصةً بأبناء العهد الجديد. والشريعة الفطرية مشتركة بين أبناء العهد الجديد وأبناء العهد العتيق ففي حك ٧: ٢٧ ان الحكمة

الإلهية «في كل جيل تجل في النفوس القديسة فتنشئُ أحبَّاءَ لله وأنبياءَ» فالشريعة الجديدة ليست إذن شريعة فطرية

لكن يعارض ذلك ان الشريعة الجديدة هي شريعة العهد الجديد. وشريعة العهد الجديد مغروزة في القلب فقد قال الرسول في عبر ٨ : ٨ مستشهداً بقول ارميا ٣١ : ٣١ «ها انها تأتي أيام يقول الرب اقطع فيها مع آل اسرائيل وآل يهوذا عهداً جديداً» ثم فسر هذا العهد بقوله «فان هذا العهد الذي أعاهد به آل إسرائيل هو اني أجعل شريعتي في ضمائرهم واكتبها على قلوبهم» فالشريعة الجديدة إذن شريعة فطرية

والجواب أن يقال «يظهر أن الشيء هو ما كان الأعظم فيه» كما قال الفيلسوف في كتاب الأخلاق ٩ ب ٩ والشيء الأعظم في شريعة العهد الجديد والقائمة فيه كل قوتها هو نعمة الروح القدس التي يوليها الايمان بالمسيح ولهذا فالشريعة الجديدة هي في الأخص نعمة الروح القدس التي تقاض على المؤمنين بالمسيح وهذا واضح من قول الرسول في رو ٣ : ٢٧ «فأين مفاخرتك انها قد ألغيت وبأي ناموس أبناموس الأعمال لا بل بناموس الايمان» فانه أطلق الناموس على نعمة الايمان واصرح من ذلك قوله في رو ٨ : ٢ «ان ناموس روح الحيوة في المسيح يسوع قد اعتقني من ناموس الخطيئة والموت» ومن ثمه قال اوغسطينوس في كتاب الروح والحرف ف ٢٤ «كما كتبت شريعة الأعمال في ألواح حجرية كذلك كتبت شريعة الايمان في قلوب المؤمنين» وقال في موضع آخر من هذا الكتاب «ما المراد بشرائع الله المكتوبة منه في القلوب سوى تجلي الروح القدس» . على أن في الشريعة الجديدة احكاماً من شأنها أن تؤهب لنعمة الروح القدس وترشد إلى استعمالها وهي في الشريعة الجديدة بمنزلة احكام ثانوية لا بد للمؤمنين بالمسيح أن يتعلموها بالقول والكتابة من جهة الايمان ومن جهة الأعمال. فينبغي إذن أن يُقال إنَّ الشريعة

الجديدة بالاعتبار الأولي شريعة فطرية وبالاعتبار الثانوي شريعة مكتوبة

إذاً أُجيب على الأول بأن كتاب الإنجيل لا يشتمل إلا على ما يتعلق بنعمة الروح القدس اما مؤهباً لها أو مرشداً إلى استعمالها والأول منه ما يؤهب العقل بالايان الذي به تُولى نعمة الروح القدس وهو ما كان في الإنجيل راجعاً إلى إظهار لاهوت المسيح أو ناسوته ومنه ما يؤهب عاطفة المحبة وهو ما كان راجعاً إلى احتقار العالم الذي به يؤهل الإنسان إلى نعمة الروح القدس فان «العالم (أي محبي العالم) لا يستطيع أن يقبل الروح القدس» كما في يو ١٤ : ١٧. أما استعمال النعمة الروحي فيقوم بأفعال الفضائل التي كثيراً ما يخصُ كتاب العهد الجديد الناس عليها

وعلى الثاني بأن شيئاً يكون فطرياً للإنسان على نحوين احدهما من حيث يختص بالطبيعة الإنسانية والشريعة الطبيعية فطرية للإنسان بهذا الاعتبار والثاني من حيث يضاف إلى الطبيعة بموهبة النعمة والشريعة الجديدة فطرية للإنسان بهذا الاعتبار لا لأنها ترشد إلى ما ينبغي فعله فقط بل لأنها تعاون على انفاذه أيضاً

وعلى الثالث بأنه لم يحرز أحدُ البتة نعمة الروح القدس الا بايمانه صريحاً أو ضمناً بالمسيح. والايان بالمسيح يجعل صاحبه من أبناء العهد الجديد. فإذا كل من رُسِمَتْ في قلبه شريعة النعمة كان بهذا الاعتبار من أبناء العهد الجديد

الفصلُ الثاني

في أنَّ الشريعة الجديدة هل هي مبررة

يُنْتَخَى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الشريعة الجديدة ليست مبررة إذ ليس يتبرر أحدٌ ما لم يدعن لشريعة الله كقوله في عبر ٥ : ٩ صار (يعني المسيح) لجميع الذين يطيعونه سبب خلاصٍ أبديٍّ» والإنجيل ليس يجعل الناس دائماً

مذعنين له ففي رو ١٠: ١٦ «ليس كلهم يذعنون للإنجيل». فليست الشريعة الجديدة إذن مبررة
 ٢ وأيضاً قد أثبت الرسول في رو ان الشريعة العتيقة لم تكن مبررة لأن التعدي ازداد بعد
 نزولها ففي رو ٤: ١٥ «الناموس ينشئ الغضب إذ حيث لا يكون ناموس لا يكون تعدٍ» وقد صار
 التعدي أكثر بالشريعة الجديدة لأن من يخطأ بعد نزول الشريعة الجديدة يستوجب عقاباً أشد كقوله
 في عبر ١٠: ٢٨ . ٢٩ من تعدي ناموس موسى فبقول شاهدين أو ثلاثة شهود يقتل بلا رحمة فكم
 تظنون يستوجب عقاباً أشد من داس ابن الله الخ. فالشريعة الجديدة إذن هي كالشريعة العتيقة في أنها
 ليست مبررة

٣ وأيضاً ان التبرير من الأفعال الخاصة بالله كقوله في رو ٨: ٣٣ «الله هو المبرر»
 والشريعة العتيقة أنزلت من عند الله كالشريعة الجديدة. فليس للشريعة الجديدة إذن مزية التبرير دون
 الشريعة العتيقة

لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو ١: ١٦ «لا أستحيي بالإنجيل لأنه قوة الله لخالص
 كل من يؤمن» ولا خالص الا لمن كان متبرراً. فالشريعة الجديدة إذن مبررة
 والجواب أن يُقال إنَّ شريعة الإنجيل تشتمل على أمرين كما مرّ في الفصل الأنف احدهما
 أولي وهو نعمة الروح القدس المفاضة في الباطن والشريعة الجديدة بهذا الاعتبار مبررة وعليه قول
 اوغسطينوس في كتاب الروح والحرف ف ١٧ «هناك (أي في العهد العتيق) وُضعت شريعة خارجية
 لأرهاب الأئمة وهنا (أي في العهد الجديد) أنزلت شريعة باطنية لتبريرهم» والآخر ثانوي وهو تعليم
 الايمان والاحكام المرتبة الأميال والأفعال البشرية والشريعة الجديدة بهذا الاعتبار ليست مبررة وعليه
 قول الرسول في ٢ كور ٣: ٦ «الحرف يقتل والروح يحيي» وقد فسر ذلك اوغسطينوس في

كتاب الروح والحرف ف ١٤ و ١٧ بأن المراد بالحرف كل كتابٍ خارجٍ عن الناس ولو تضمن الأحكام الأدبية كالتى يشتمل عليها الإنجيل. فإذا لولا وجود نعمة الايمان المداوية في الباطن لكان حرف الإنجيل أيضاً يقتل

إذا أُجيب على الأول بأن ذلك الاعتراض يرد على الشريعة الجديدة لا باعتبار ما هو أوليٌّ فيها بل باعتبار ما هو ثانويٌّ أي باعتبار التعاليم والأحكام التى تُلقَى على الإنسان من الخارج بالقول أو بالكتابة

وعلى الثانى بأن نعمة العهد الجديد وان عاونت الإنسان على اجتناب الخطأ لكنها لا تعصمه منه لأن هذه العصمة خاصة بحالة المجد ولهذا كان من يخطأ بعد قبوله نعمة العهد الجديد يستوجب عقاباً أشد لكفرانه بنعم أجلٍ واعراضه عن الاستعانة بما أُوتيته من المدد. إلا أن ذلك لا يوجب القول بأن الشريعة الجديدة تنشئ الغضب لأنها من قبل نفسها تولي المدد الكافي لاجتناب الخطأ

وعلى الثالث بأن الله أنزل الشريعة الجديدة والعتيقة لكن لا على نحوٍ واحدٍ فإنه انزل الشريعة العتيقة مكتوبة في ألواحٍ حجرية وانزل الشريعة الجديدة مكتوبة في ألواح القلب اللحمية كما قال الرسول في ٢ كور ٣: ٣ ومن ثمه قال اوغسطينوس في كتاب الروح والحرف ف ١٨ «ان هذا الحرف المكتوب خارج الإنسان يسميه الرسول خدمة الموت وخدمة الشجب وأما هذا أي شريعة العهد الجديد فيسميه خدمة الروح وخدمة البر لأننا بموهبة الروح نعمل البر ونخلص من شجب التعدي»

الفصل الثالث

في أنّ الشريعة الجديدة هل كان يجب انزالها منذ بدء العالم يتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الشريعة الجديدة كان يجب انزالها منذ بدء العالم «لأن ليس عند الله محاباةً للوجوه» كما في رو ٢: ١١.

«والجميع قد خطئوا واعوزهم مجد الله» كما في رو ٣ : ٢٣ . فقد كان يجب إذن انزال الشريعة الجديدة منذ بدء العالم ليستعين الجميع بها

٢ وأيضاً كما يختلف الناس باختلاف الأمكنة كذلك يختلفون باختلاف الأزمنة. والله «الذي يريد ان جميع الناس يخلصون» كما في ١ تيمو ٢ : ٤ أمر أن ينادى بالإنجيل في جميع الأمكنة كما في متى ٢٨ وفي مرقس ١٦ . فقد كان إذن واجباً أن تكون شريعة الإنجيل في جميع الأزمنة أي أن تكون قد أنزلت منذ بدء العالم

٣ وأيضاً ان الإنسان أحوج إلى السلامة الروحية التي هي أبدية منه إلى السلامة البدنية التي هي زمنية. والله قد هياً للإنسان منذ بدء العالم ما يحتاجه في سلامته البدنية فسَلطَهُ عَلَى جميع ما خُلِقَ لأجل الإنسان كما في تك ١ : ٢٦ . فالشريعة الجديدة التي هي ضرورية غاية الضرورة لسلامة الإنسان الروحية كان يجب إذن انزالها منذ بدء العالم

لكن يعارض ذلك قول الرسول في ١ كور ١٥ : ٤٦ «لم يكن الروحاني أولاً بل الحيواني». والشريعة الجديدة متناهية في الروحانية. فلم يكن إذن واجباً انزالها منذ بدء العالم

والجواب أن يُقال إنَّ عدم وجوب إنزال الشريعة الجديدة منذ بدء العالم يمكن تعليقه من ثلاثة أوجه . أولها ان الشريعة الجديدة هي باعتبارها الأولي نعمة الروح القدس كما مرَّ في ف ١ وهذه النعمة لم يكن واجباً ان يجاد بها كثيراً قبل إزالة مانع الخطيئة من قبيل الجنس البشري بحصول الفداء بالمسيح كقوله في يو ٧ : ٣٩ «لم يكن الروح قد أعطي بعد لأن يسوع لم يكن بعدُ قد مُجِّدَ» وقد صرخ الرسول بهذا الوجه في رو ٨ فانه بعد ذكره ناموس روح الحيوة قال «ارسل الله ابنه في شبه جسد خطيئة وقضى عَلَى الخطيئة في الجسد ليتم

بر الناموس فينا» . والثاني كمال الشريعة الجديدة فان شيئاً لا يبلغ الكمال دفعةً من أول أمره بل تدريجاً بتعاقب الزمان كما أن الإنسان يكون أولاً طفلاً ثم يصير رجلاً وقد أورد الرسول هذا الوجه بقوله في غلا ٣: ٢٤ «الناموس كان مؤدباً يرشدنا إلى المسيح لكي نبرر بالايمان فبعد أن جاء الايمان لسنا بعد تحت مؤدب» . والثالث أن الشريعة الجديدة هي شريعة النعمة فوجب أولاً أن يُترك الإنسان وشأنه في حال الشريعة العتيقة حتى إذا سقط في الخطيئة وعرف ضعف نفسه أدرك افتقاره إلى النعمة وقد أورد الرسول هذا الوجه بقوله في رو ٥: ٢٠ «دخل الناموس حتى تكثر الزلة وحيث كثرت انزلة طفحت النعمة أيضاً»

إذا أُجيب على الأول بأن الجنس البشري استحق بسبب خطيئة الاب الأول أن يحرم معونة النعمة ولهذا فمن حرمها فقد حرمها بعدل ومن أوتيتها فقد أوتيتها كراماً كما قال اوغسطينوس في كتاب كمال البر ف ٤ فإذاً إذا كان الله لم يُنزل على الجميع منذ بدء العالم شريعة النعمة فليس في ذلك محاباةً للوجوه لأن هذه الشريعة كان يجب انزالها بما ينبغي من الترتيب كما تقدم

وعلى الثاني بأن اختلاف الأمكنة لا يبدل حالة الجنس البشري بخلاف الزمان فإنه يبدلها بتعاقبه ولهذا جُعِلت الشريعة الجديدة لكل مكان ولكنها لم تُجَعَل لكل زمان وان وجد في كل زمان من ينتمي إلى العهد الجديد كما مرّ في ف ١

وعلى الثالث بأن ما يرجع إلى سلامة البدن يفيد الإنسان في الطبيعة التي لا تتلاشى بالخطيئة وأما ما يرجع إلى سلامة الروح فيُقصد به النعمة التي تُفقد بالخطيئة فليس حكمها واحداً

الفصل الرابع

في أنّ الشريعة الجديدة هل تدوم إلى منتهى العالم

يتخطى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن الشريعة الجديدة لا تدوم إلى

منتهى العالم فقد قال الرسول في ١ كور ١٣: ١٠ «متى جاء الكامل يبطل الناقص» والشريعة الجديدة ناقصة فقد قال الرسول في الفصل المتقدم عد ٩ «نعلم علماً ناقصاً ونبتنبأ بتنبؤاً ناقصاً» فالشريعة الجديدة إذن لا بد أن تبطل ويخلفها حالٌ أخرى أكمل

٢ وأيضاً ان الرب وعد تلاميذه معرفة جميع الحق لدى مجيء الروح القدس البارقليط كما في يو ١٦: ١٣. والكنيسة لا تعرف جميع الحق في حال العهد الجديد. فلا بد إذن من انتظار حال أخرى يظهر فيها بالروح القدس جميع الحق

٣ وأيضاً كما أن الأب مغايّر للابن والابن مغايّر للأب كذلك الروح القدس مغايّر للأب والابن. وقد وجدت حالاً ملائمة لأقنوم الأب وهي حال الشريعة العتيقة التي صرف فيها الناس اهتمامهم إلى التوالد وكذلك توجد حالٌ أخرى ملائمة لأقنوم الابن وهي حال الشريعة الجديدة التي يسود فيها الاكليروس الصارفون اهتمامهم إلى طلب الحكمة المخصوصة بالابن. فستوجد إذن حال ثالثة للروح القدس يسود فيها الرجال الروحانيون

٤ وأيضاً قال الرب في متى ٢٤: ١٤ «سينادي بإنجيل الملكوت هذا في جميع المسكونة وحينئذٍ يأتي المنتهى» فليس إذن إنجيل المسيح هو إنجيل الملكوت بل سيوجد إنجيلٌ آخر للروح القدس يكون شريعةً أخرى

لكن يعارض ذلك قول الرب في متى ٢٤: ٣٤ «أقول لكم انه لا يزول هذا الجيل حتى يكون هذا كله» وقد فسره فم الذهب على ان المراد به جيل المؤمنين بالمسيح. فستدوم إذن حال المؤمنين بالمسيح إلى منتهى العالم

والجواب أن يُقال إنَّ حال العالم يمكن اختلافها بنحوين . أولاً باختلاف الشريعة وبهذا الاعتبار لا تخلف حالٌ أخرى حال الشريعة الجديدة الحاضرة

فقد خلفت حال الشريعة الجديدة حال الشريعة العتيقة خلافة الأكمل للأقل كمالاً. وليس يمكن لحال من أحوال الحياة الحاضرة أن تكون أكمل من حال الشريعة الجديدة إذ ليس يمكن لشيء أن يكون أقرب إلى الغاية القصوى مما يؤدي إليها مباشرةً وهذا ما تفعله الشريعة الجديدة كقول الرسول في عبر ١٠: ١٩ وما يليه «إذن حيث لنا أيها الأخوة ثقة بالدخول إلى الأقداس بدم المسيح الطريق الجديد الذي انتهجه لنا فلندنُ إليه» فليس يمكن إذن لحال من أحوال الحياة الحاضرة أن تكون أكمل من حال الشريعة الجديدة لأنه كلما كان شيء أقرب إلى الغاية القصوى كان أعظم كمالاً. وثانياً باختلاف نسبة الناس إلى الشريعة من حيث تفاوتهم في كمال هذه النسبة وبهذا الاعتبار كثيراً ما عرا التبدل حال الشريعة العتيقة فقد كانت الشرائع تارة تُرعى على أفضل وجه وتارة يُعرض عنها رأساً وكذلك تختلف به أيضاً حال الشريعة الجديدة باختلاف الأمكنة والأزمنة والأشخاص من حيث يتفاوت الناس في كمال الحصول على نعمة الروح القدس إلا أنه لا يجب انتظار حالٍ أخرى مستقبلية تُحرز فيها نعمة الروح القدس على وجه أكمل مما أُحرزت إلى الآن وخصوصاً من الرسل الذين جنوا بواكير الروح أي قبل من سواهم وأكثر منهم كما قال الشارح في رو ٨: ٢٣

إذاً أجيب على الأول بأن للناس ثلاث حالات كما قال ديونسيوس في مراتب السلطة البيعية ف ٥ الأولى حالة الشريعة العتيقة والثانية حالة الشريعة الجديدة والثالثة لا تكون في هذه الحياة بل في الوطن وكما أن الحالة الأولى رمزية وناقصة بالقياس إلى الحالة الإنجيلية كذلك الحالة الإنجيلية رمزية وناقصة بالقياس إلى حالة الوطن التي متى جاءت تبطل هذه الحالة كقوله في ١ كور ١٣: ١٢ «الآن ننظر في مرآة على سبيل اللغز اما حينئذٍ فوجهاً إلى وجه»

وعلى الثاني بأن وثنانوس وبريشلا زعما أن وعد الرب بارسال الروح القدس لم يتم في الرسل بل فيهما وزعم المانوية أيضاً انه تم في ماني الذي كانوا يجعلونه الروح البارقليط كما قال اوغسطينوس في البدع بدعة ٣١ و ٤٦ ولهذا لم يكن أحد من هؤلاء يسلم بكتاب أعمال الرسل الذي يصرح فيه بأن ذلك الوعد تم في الرسل والذي كرهه الرب فيه للرسل بقوله في اع ١: ٥ «ستعتمدون بالروح القدس بعد أيام غير كثيرة» وقد ذكر فيه ٢ ان هذا الوعد تم. إلا أن هذه المزاعم مردودة بقوله في يو ٧: ٢٩ «لم يكن الروح قد أُعطي بعد لأن يسوع لم يكن بعد قد مُجِّد» وهو يُفهم انه لما مُجِّد المسيح بقيامته وصعوده أُعطي الروح القدس وبهذا أيضاً ينتفي زعم كل من يقول بانتظار زمان آخر للروح القدس . وقد علم الروح القدس الرسل جميع الحق في ما هو ضروري للخلاص أي في ما يجب الايمان به وفعله لكنه لم يعلمهم ما يتعلق بجميع الوقائع المستقبلية فان هذا لم يكن يعينهم كقوله في اع ١: ٧ «ليس لكم أن تعرفوا الأوقات والأزمنة التي جعلها الأب في سلطانه»

وعلى الثالث بأن الشريعة العتيقة لم تكن شريعة الأب فقط بل كانت شريعة الابن أيضاً لأن المسيح كان مرموزاً إليه فيها وعليه قول الرب في يو ٥: ٤٦ «لو كنتم تؤمنون بموسى لكنتم تؤمنون بي أيضاً لأنه كتب عني» وكذا الشريعة الجديدة أيضاً ليست شريعة المسيح فقط بل شريعة الروح القدس أيضاً كقوله في رو ٨: ٢ ناموس روح الحياة في المسيح يسوع الآية. فليس يجب إذن انتظار شريعة أخرى للروح القدس

وعلى الرابع بأنه لما كان المسيح قد قال في بدء دعوته الإنجيلية «قد اقترب ملكوت السماوات» كما في متى ٤: ١٧ كان القول بأن إنجيل المسيح ليس إنجيل الملكوت غاية في الغباوة. والمناداة بإنجيل المسيح تحتمل معنيين احدهما

أن يكون المراد بها إذاعة معرفة المسيح وبهذا المعنى قد نودي بالإنجيل في المسكونة كلها حتى لعهد الرسل كما قال فم الذهب في خط ٧٥ في متى وبهذا الاعتبار يكون المراد بقوله «وحيثُ يأتي المنتهى» خراب أورشليم الذي كان ظاهر كلامه حينئذٍ عليه والثاني أن يكون المراد بها حصول أثرها تماماً أي انتشار الكنيسة في كل أمة وبهذا المعنى لم ينادَ بعدُ بالإنجيل في المسكونة كلها لكنه متى تم ذلك يأتي منتهى العالم كما قال اوغسطينوس في رسالته إلى ايزيكوس



المبحث السابع بعد المئة

في نسبة الشريعة الجديدة إلى العتيقة - وفيه أربعة فصول

ثم ينبغي النظر في نسبة الشريعة الجديدة إلى الشريعة العتيقة ومدار البحث في ذلك على أربع مسائل . ١ هل الشريعة الجديدة مغايرة للشريعة العتيقة . ٢ هل هي مُتمة لها . ٣ هل هي مندرجةٌ فيها . ٤ ايهما أثقل

الفصل الأول

في أنّ الشريعة الجديدة هل هي مغايرة للشريعة العتيقة

يتخطى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الشريعة الجديدة ليست مغايرة للشريعة العتيقة لأن كليهما جُعِلتا لذوي الايمان بالله إذ «بغير ايمانٍ لا يستطيع أحدٌ أن يرضي الله» كما في عبر ١١: ٦ . وايمان المتقدمين والمتأخرين واحدٌ بعينه كما في تفسير متى ٢١ . فالشريعة الموضوعه لهم إذن واحدة بعينها

٢ وأيضاً قال اوغسطينوس في رده على ادمنتوس تلميذ ماني ان خلاصة ما يفرق بين الشريعة والإنجيل هو الخوف والمحبة ولكن يمتنع أن تكون الشريعة الجديدة والعتيقة متغايرتين من جهة الخوف والمحبة لأن الشريعة العتيقة أيضاً تأمر بالمحبة ففي اح ١٩ : ١٨ «احبب قريبك» وفي تث ٦ : ٥ «احبب الرب الهك». وكذلك يمتنع أن تكونا متغايرتين من جهة ما ذكره اوغسطينوس

بقوله في رده على فوستوس ك ٤ ف ١١ «كان العهد العتيق مشتتلاً على وعود زمنية واما العهد الجديد فيشتمل على وعود روحية وأبدية» لأن العهد الجديد أيضاً يشتمل على مواعد زمنية كقوله في مز ١٠: ٣٠ يأخذ مئة ضعفٍ اما في هذا الزمان فبيوتاً واخوة الخ والعهد العتيق كان يشتمل أيضاً على مواعد روحية وأبدية كقوله في عبر ١١: ١٦ عن الآباء الأولين «يشتاقون الآن وطناً أفضل وهو السماوي» فيظهر من ذلك أن الشريعة الجديدة ليست مغايرةً للشريعة العتيقة

٣ وأيضاً يظهر أن الرسول فرق في رو ٣: ٢٨ بين الشريعتين بتسميته الشريعة العتيقة شريعة الأعمال والشريعة الجديدة شريعة الايمان. ولكن الشريعة العتيقة كانت شريعة ايمان أيضاً كقوله في عبر ١١: ٤٩ «كلهم مشهود لهم بالايمان» والشريعة الجديدة هي شريعة أعمال أيضاً ففي متى ٥: ٤٤ «احسنوا إلى من يبغضكم» وفي لوقا ٢٢: ١٩ «اصنعوا هذا لذكري» فليست الشريعة الجديدة إذن مغايرةً للشريعة العتيقة

لكن يعارض ذلك قول الرسول في عبر ٧: ١٢ «عند تحول الكهنوت لا بد من تحول الناموس». وكهنوتنا العهد العتيق والجديد متغايران كما أثبتت الرسول في الموضوع المتقدم. فكذا إذن شريعتاهما متغايرتان

والجواب أن يُقال إنَّ الغرض من كل شريعة ترتيب العيشة الإنسانية بالنسبة إلى غايةٍ كما أسلفنا في مب ٩٠ ف ٢ ومب ٩١ ف ٤. والأشياء المسوقة إلى غايةٍ إنما تختلف باعتبار الغاية على نحوين أولاً لاختلاف الغايات التي تساق إليها وهو تخالفٌ بالنوع ولا سيما إذا كان ذلك في الغاية القريبة وثانياً باعتبار القرب إلى الغاية أو البعد عنها كما هو ظاهر في الحركات فانها تتغير بالنوع باعتبار توجهها إلى منتهيات مختلفة وأما باعتبار تفاوت أجزاء

الحركة في القرب إلى المنتهى فيحصل فيها التغير بالكمال والنقصان . فيظهر إذن من ذلك ان التمايز في شريعتين يكون على نحوين احدهما بأن تكونا متغايرتين من كل وجهٍ لانسياقهما إلى غايتين مختلفتين كما انه لو جعل في مدينةٍ شريعةً يُقصد بها سيادة الجمهور لكانت مغايرةً بالنوع للشريعة المقصود بها سيادة أعيان المدينة والثاني بأن تكون احدهما أقرب تأدية إلى الغاية والأخرى أبعد تأديةً إليها كتغير الشريعتين اللتين تُفرضان في مدينةٍ واحدةٍ بعينها احدهما على الرجال الكاملين الذين يستطيعون أن ينفذوا عاجلاً ما يتعلق بالمصلحة العامة والأخرى لتهديب الأحداث الذين ينبغي تعليمهم كيف يقومون في ما بعد بأعمال الرجال . إذا تمهد ذلك وجب أن يُقال إنَّ الشريعة الجديدة ليست باعتبار النحو الأول مغايرةً للشريعة العتيقة لأن لكلتيهما غايةً واحدة وهي أن يعنو الناس لله واله العهد الجديد والعهد العتيق واحدٌ كقوله في رو ٣ : ٣٠ «الله الذي يبرر الختان من الايمان والقلق بالايمان واحدٌ» واما باعتبار النحو الثاني فهي مغايرةٌ لها لأن الشريعة العتيقة بمنزلة مؤدب الأحداث كما قال الرسول في غلا ٣ : ٢٤ والشريعة الجديدة هي شريعة الكمال إذ هي شريعة المحبة التي قال عنها الرسول في كولوسي ٣ : ١٤ انها رباط الكمال

إذا أُجيب على الأول بأن وحدة الايمان في كلا العهدين تدل على وحدة الغاية فقد أسلفنا في مب ٦٢ ف ٢ ان موضوع الفضائل اللاهوتية التي من جملتها الايمان هو الغاية القصوى غير أن الايمان لم يكن شأنه في العهد العتيق كشأنه في العهد الجديد لأن ما كان يعتقد أنه أولئك مستقبلاً نعتقده نحن واقعاً

وعلى الثاني بأن ما يُجعل من الفرق بين الشريعة الجديدة والعتيقة يُعتبر من جهة الكمال وعدمه فان أحكام كل شريعة تتعلق بأفعال الفضائل وليس الباعث لغير الكاملين الذين لم تحصل لهم بعد ملكة الفضيلة على أفعال الفضائل كالباعث

للذين حصل لهم الكمال بملكة الفضيلة فان الذين لم تحصل لهم بعد هذه الملكة إنما يبعثهم على أفعال الفضائل علل خارجية كالوعيد بالعقاب والوعد بثوابٍ خارجي كالجاه أو الغنى أو ما شاكل ذلك ولهذا كان يقال للشريعة العتيقة التي كانت مفروضة على غير الكاملين أي على الذين لم ينالوا بعد النعمة شريعة الخوف من حيث كانت تبعث على رعاية أحكامها بالوعيد ببعض العقوبات ويقال أيضاً انها تشتمل على بعض المواعد الزمنية. وأما الفضلاء فانما يبعثهم على أفعالها حب الفضيلة نفسها لا الخوف من عقاب أو طلب ثوابٍ خارجي ولهذا يقال للشريعة الجديدة القائمة أصالة بالنعمة الروحية المفاضة في القلوب شريعة المحبة ويقال أيضاً انها تشتمل على المواعد الروحية والأبدية التي هي موضوعات الفضيلة وخصوصاً المحبة فهم إذن ينزعون إليها بأنفسهم لا نزوعهم إلى أمور أجنبية عنهم بل نزوعهم إلى أمور تخصهم ولهذا أيضاً يقال ان الشريعة العتيقة «تقمع اليد لا القلب» لأن من ينتهي عن خطيئة خوفاً من العقاب لا تكون إرادته بعيدة عن الخطيئة مطلقاً كما تبعد عنها إرادة من ينتهي عن الخطيئة حباً بالبرارة ولهذا يقال ان الشريعة الجديدة التي هي شريعة المحبة «تقمع القلب» . على أنه قد كان في حال العهد العتيق من حصلوا على المحبة ونعمة الروح القدس وكان أخص ما يتوقعونه المواعد الروحية والأبدية وبهذا الاعتبار كانوا ينتمون إلى الشريعة الجديدة وكذلك أيضاً يوجد في العهد الجديد بعضٌ جسديون لم يبلغوا بعد كمال الشريعة الجديدة ولم يكن بد من حملهم في العهد الجديد على أفعال الفضائل برهبة العقاب أو بمواعد زمنية . ثم ان الشريعة العتيقة وان فرضت وصايا المحبة لكنه لم يكن يُولى بها الروح القدس الذي به «تفاض المحبة في قلوبنا» كما في رو ٥ : ٥

وعلى الثالث بأن الشريعة الجديدة يقال لها شريعة الايمان من حيث تقوم أصالةً بالنعمة التي تفاض باطناً على المؤمنين كما مرّ في المبحث الأنف ف ١ و ٢ ولهذا

يقال لها أيضاً نعمة الايمان وهي تشتمل أيضاً تبعاً على أمور أدبية وطقسية غير انها لا تقوم أصالةً بها كما كانت تقوم بها أصالةً الشريعة العتيقة وأما الذين ارضوا الله في العهد العتيق بالايمان فكانوا بهذا الاعتبار ينتمون إلى العهد الجديد إذ لم يكونوا يبررون الا بالايمان بالمسيح واضع العهد الجديد ولهذا قال الرسول عن موسى أيضاً في عبر ١١: ٢٦ «كان يعتبر عار المسيح غنىً أعظم من كنز المصريين»

الفصل الثاني

في أنّ الشريعة الجديدة هل هي متممة للعتيقة

يتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الشريعة الجديدة ليست مُتَمَّةً للعتيقة فان الاتمام ضد النسخ. والشريعة الجديدة تنسخ عبادات الشريعة العتيقة فقد قال الرسول في غلا ٥: ٢ «ان اختتنتم فالمسيح لا ينفعم شيئاً». فالشريعة الجديدة إذن ليست مُتَمَّةً للشريعة العتيقة

٢ وأيضاً ان الضد لا يُتَمُّ ضده. والرب قد فرض في الشريعة الجديدة احكاماً مضادة لاحكام الشريعة العتيقة ففي متى ٥ «سمعت انه قيل للأولين: من طلق امرأته فليدفع إليها كتاب طلاقٍ. أما أنا فأقول لكم: من طلق امرأته فقد جعلها زانية» ومثل هذا يظهر أيضاً بعد ذلك حيث نهى عن القسم وعن عقاب القود وعن بغض الأعداء وكذا يظهر أيضاً ان الرب نسخ أحكام الشريعة العتيقة المتعلقة بالتمييز بين الأظعمة بقوله في متى ١٥: ١١ «ليس ما يدخل الفم ينجس الإنسان» فليست الشريعة الجديدة إذن مُتَمَّةً للشريعة العتيقة

٣ وأيضاً من يفعل على خلاف مقتضى الشريعة فليس متمماً لها والمسيح قد فعل أموراً على خلاف مقتضى الشريعة فهو قد لمس الأبرص كما في متى ٨: ٣ وهذا كان محظوراً في الشريعة ويظهر أيضاً انه نقض مراراً شريعة السبت حتى كان اليهود يقولون عنه «ان هذا الرجل ليس من الله لأنه لم يحفظ السبت» كما في يو ٩: ١٦ فهو إذن لم يتم

الشريعة. فليست إذن الشريعة الجديدة الموضوعة منه متممةً للشريعة العتيقة

٤ وأيضاً ان الشريعة العتيقة كانت تشتمل على أحكام أدبية وطقسية وقضائية كما مرّ في مب ٩٩ ف ٤. وقد ورد في متى ٥ ان الرب اتم الشريعة في بعض أحكامها ولكنه لم يرد فيه انه ذكر شيئاً من الأحكام القضائية والطقسية. فيظهر إذن ان الشريعة الجديدة ليست متممة لجميع أحكام الشريعة العتيقة

لكن يعارض ذلك قول الرب في متى ٥: ١٧ «لم آت لأحل الناموس بل لأتمم» وقوله بعد ذلك عاجلاً «لا تزول ياءٌ أو نقطةٌ واحدةٌ من الناموس حتى يتم الكل»

والجواب أن يُقال إن نسبة الشريعة الجديدة إلى العتيقة نسبة الكامل إلى الناقص ومن شأن كل كامل أن يُتمّ ما كان ناقصاً والشريعة الجديدة بهذا الاعتبار متممة للشريعة العتيقة من حيث تعويض عما كان ناقصاً فيها . والشريعة العتيقة يعتبر فيها أمران غرضها والأحكام المندرجة فيها. والغرض من كل شريعة أن يصير الناس أبراراً وفضلاءً كما أسلفنا في مب ٩٢ ف ١ فكان الغرض المقصود من الشريعة العتيقة تبرير الناس وهذا لم تكن الشريعة تستطيعه بل كانت ترمز إليه بأفعال طقسية وتعد به بالقول والشريعة الجديدة باعتبار ذلك مُتَمَّةً للشريعة العتيقة لأنها تبرر بقوة تألم المسيح وهذا ما أراده الرسول بقوله في رو ٨: ٣ . ٤ «ما لم يستطع الناموس أنجزه الله إذ أرسل ابنه في شبه جسد خطيئة وقضى على الخطيئة في الجسد لئتم بر الناموس فينا» وهي أيضاً باعتبارها منجزة لما وعدت به الشريعة العتيقة كقوله في ٢ كور ١: ٢٠ «ان مواعد الله كلها إنما هي فيه» أي في المسيح. وهي أيضاً باعتبار ذلك تفعل حقيقةً ما كانت الشريعة العتيقة ترمز إليه رمزاً وعليه قوله في كولوسي ٢: ١٧ عن الاحكام الطقسية انها كانت «ظل المستقبلات اما الجسم فهو المسيح» ومن ثمة يقال للشريعة الجديدة شريعة الحقيقة وللشريعة العتيقة شريعة الظل أو

الرمز . وأما أحكام الشريعة العتيقة فقد أتمها المسيح بعمله وتعليمه أما بعمله فلأنه أراد أن يختتن ويحفظ سائر الرسوم الشرعية التي كان مرعية لعهد كقوله في غلا ٤ : ٤ «مولوداً تحت الناموس» وأما بتعليمه فعلى ثلاثة أنحاءٍ أولاً بايضاحه مفهوم الشريعة الحقيقي كما يظهر في القتل والزنى اللذين كان الكتبة والفريسيون يحملون النهي عنهما على النهي عن أفعالهما الخارجة فقط فاتم المسيح الشريعة بايضاحه ان ذلك النهي يتناول أفعالهما الباطنة أيضاً. وثانياً برسمه كيف يُرعى من آمن الطرق ما كان مسنوناً في الشريعة العتيقة فان هذه الشريعة كانت تفرض مثلاً أن لا يحنث الإنسان ولكن هذه الفريضة تُرعى على وجه آمن إذا كان الإنسان لا يحلف رأساً إلا حين الضرورة. وثالثاً بزيادته عليها مشورات كمالية كما يظهر من متى ١٩ حيث قال الرب لذاك الذي بزيادته عليها مشورات كمالية كما يظهر من متى ١٩ حيث قال الرب لذاك الذي قال انه قد حفظ وصايا الشريعة العتيقة: واحدة تعوزك أن تشاء أن تكون كاملاً فاذهب وبع كل شيء لك الآية

إذا أُجيب على الأول بأن الشريعة الجديدة لا تنسخ الشريعة العتيقة إلا في رسومها الطقسية كما مرَّ في مب ١٠٣ ف ٣ و ٤ وهذه الرسوم كانت رمزاً إلى شيءٍ مستقبل فتمامها بوقوع ما كانت ترمز إليه يقضي بعدم وجوب رعايتها بعد ذلك للزوم ان هذه الرعاية لا تزال تدل على شيءٍ مستقبل وغير واقع وذلك كما أن الوعد بنعمة مستقبله يزول بانجازه بايلاء النعمة الموعودة وعلى هذا النحو تزول طقوس الشريعة عند تمامها

وعلى الثاني بأن تلك الأحكام التي فرضها الرب ليست مضادةً لأحكام الشريعة العتيقة كما قال اوغسطينوس فقد قال في رده على فوستوس ك ١٩ ف ٢٦ «ما رسمه الرب من عدم وجوب تطليق المرأة ليس مضاداً لما رسمته الشريعة فهي لم تقل من شاء فليطلق امرأته مما يضاده عدم التطليق بل انها لم

تكن تريد أن يُطَلَّق الرجل امرأته ولذلك جعلت له مهلةً في اعداد كتاب الطلاق لعل نفسه التي تعجّلت في المخاصمة تخمد سورة غضبها في أثناء ذلك فيعدل عن عزمه ولهذا فالرب تقريراً لعدم وجوب تطليق المرأة بسهولة لم يستثن الا علة الزنى» ومثل ذلك أيضاً يقال في النهي عن القسم على ما تقدم وهو ظاهرٌ أيضاً في النهي عن عقاب القود فان الشريعة عينت وجه الانتقام لئلا يتجاوز فيه حدُّ الاعتدال والرب أراد أن يحتاط لذلك على وجهٍ أكمل فحضَّ على عدم الانتقام رأساً. وأما بغض الأعداء فقد كشف عن خطأ الفريسيين في فهمه بحثه ايانا على أن لا نبغض الشخص بل الاثم. واما التمييز بين الأطمعة الذي هو من الأحكام الطقسية فلم يأمر الرب أن لا يُرعى في ذلك الحين بل أعلن أن ليس شيءٌ من الأطمعة نجساً في طبعه بل باعتبار ما يرمز إليه فقط كما مرَّ في مب ١٠٢ ف ٦

وعلى الثالث بأن لمس الأبرص كان محظوراً في الشريعة لأن الإنسان كان يتنجس به نجاسةً تحرمه الدنو من الأقداس كما مرَّ في مب ١٠٢ ف ٥. والرب الذي كان يطهر الأبرص كان معصوماً عن هذه النجاسة وأما ما فعله يوم السبت فلم يحلَّ به السبت حقيقةً كما صرح بذلك في الإنجيل أولاً لأنه كان يفعل المعجزات بالقدرة الإلهية التي تفعل في كل وقتٍ وثانياً لأنه كان يفعل ما به نجاة الإنسان مع أن الفريسيين كانوا يُعَنون يوم السبت بنجاة البهائم أيضاً وثالثاً لأنه عذر تلاميذه في جمعهم السنبل يوم السبت لأجل الضرورة. لكنه كان يظهر في اعتقاد الفريسيين الباطل انه يحله فانهم كانوا يعتقدون وجوب الامساك يوم السبت حتى عن الأعمال المفيدة للصحة وهذا كان خلاف المقصود من الشريعة

وعلى الرابع بأن أحكام الناموس الطقسية إنما لم يرد ذكرها في متى ٥ لأن

رعايتها تبطل رأساً بتمامها كما تقدم قريباً. أما الأحكام القضائية فقد ذكر منها حكم عقاب القود حتى يقاس عليه ما سواه وقد أفاد بذلك انه لم يكن غرض الشريعة من هذا الحكم ان عقاب القود ناشئ عن شهوة الانتقام التي نهى عنها بحثه الإنسان على أن يكون مستعداً لاحتمال أعظم الاهانات بل عن حب العدالة وهذا لا يزال قائماً في الشريعة الجديدة

الفصل الثالث

في أن الشريعة الجديدة هل هي مندرجة في الشريعة العتيقة

يُنْتَخَى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الشريعة الجديدة ليست مندرجة في الشريعة العتيقة لأنها قائمة على وجه الخصوص بالايمان ولهذا يقال لها شريعة الايمان كما في رو ٣: ٢٧. والشريعة الجديدة تشتمل على عقائد ايمانية كثيرة ليست في الشريعة العتيقة. فهي إذن ليست مندرجة في الشريعة العتيقة

٢ وأيضاً قال بعض الشراح في تفسير قول متى ٧: ١٩ «من يحل واحدة من هذه الوصايا الصغار» ان وصايا الشريعة العتيقة أصغر اما وصايا الإنجيل فأكبر. والأكبر يمتنع اندراجه في الأصغر. فليست الشريعة الجديدة إذن مندرجة في العتيقة

٣ وأيضاً ما يندرج في آخر يحصل بحصوله فلو كانت الشريعة الجديدة مندرجة في العتيقة لوجدت بوجودها فلم يكن في وضع الشريعة الجديدة بعد وجود العتيقة فائدة. فليست الشريعة الجديدة إذن مندرجة في الشريعة العتيقة

لكن يعارض ذلك قوله في حز ١: ١٦ «كان الدولاب في الدولاب» أي كان العهد الجديد في العهد العتيق كما فسره غريغوريوس في خط ٦ على حزقيال

والجواب أن يُقال إنَّ شيئاً يندرج في آخر على نحوين بالفعل كاندراج المتحيز في الحيز والقوة كاندراج المعلول في العلة أو التام في الناقص كما يندرج بالقوة النوع في الجنس والشجرة كلها في البذر. والشريعة الجديدة مندرجة بهذا النحو في الشريعة العتيقة فقد مرَّ في ف ١ ان نسبة الشريعة الجديدة إلى العتيقة نسبة الكامل إلى الناقص. ومن ثمه قال فم الذهب في تفسيره قول مر ٤ : ٢٨ الأرض من نفسها تُخرَجُ أولاً العشب ثم السنبل ثم الحنطة ممثلة في السنبل ما نصه «تُخرَجُ أولاً العشب في شريعة الطبيعة ثم السنبل في شريعة موسى ثم الحنطة الممثلة في الإنجيل» فالشريعة الجديدة إذن موجودة في الشريعة العتيقة وجود الثمرة في السنبل

إذاً أُجيب على الأول بأن جميع العقائد الايمانية الواردة صراحةً في العهد الجديد واردة في العهد العتيق ضمناً وتحت صورٍ رمزية وعلى هذا فالشريعة الجديدة مندرجة في العتيقة حتى باعتبار العقائد الايمانية أيضاً

وعلى الثاني بأنه إنما يقال ان أحكام الشريعة الجديدة أعظم من أحكام الشريعة العتيقة باعتبار التصريح بها وأما باعتبار جوهرها فجميعها مندرجة في العهد العتيق ومن ثمه قال اوغسطينوس في رده على فوستوس ك ١٩ ف ٢٣ و ٢٨ «ان ما حضَّ عليه الرب أو رسمه حيث يقول: اما أنا فأقول لكم: يكاد يوجد كله في كتب العهد العتيق أيضاً إلا انه لما كان اليهود لا يفهمون بالقتل إلا اماتة الجسد الإنساني صرَّح الرب بأن كل حركة فاسدة في الإنسان يقصد بها مضرة أخيه تدخل تحت جنس القتل» وباعتبار مثل هذه التصريحات تُجعل أحكام الشريعة الجديدة أعظم من أحكام الشريعة العتيقة. على انه ليس يمتنع اندراج الأكبر في الصغر بالقوة كاندراج الشجرة في البذر

وعلى الثالث بأن ما وضع ضمناً يجب ايضاحه والتصريح به وهذا ما أوجب

وضع الشريعة الجديدة بعد العتيقة

الفصل الرابع

في أنّ الشريعة الجديدة هل هي أثقل من الشريعة العتيقة

يتخطى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن الشريعة الجديدة أثقل من الشريعة العتيقة فقد قال فم الذهب في تفسيره آية متى ٥ : ١٩: من يحل واحدة من هذه الوصايا الصغار: ما نصه «ان وصايا موسى وهي لا تقتل لا تزن يسهل حفظها فعلاً اما وصايا المسيح وهي لا تغضب لا تشته فيصعب حفظها فعلاً» فالشريعة الجديدة إذن أثقل من العتيقة

٢ وأيضاً ان الاستمتاع بسعادة الدنيا لاسهل من احتمال مكارهاها. وحفظ الشريعة كان يترتب عليه في العهد العتيق السعادة الزمنية كما يظهر في تث ٢٨ واما حفظ الشريعة الجديدة فيترتب عليه مكاره كثيرة كقوله في ٢ كور ٦ : ٤ . ٥ لنظهر أنفسنا كخدام الله في الصبر الكثير والشدائد والضرورات والمشقات الآية. فالشريعة الجديدة إذن أثقل من الشريعة العتيقة

٣ وأيضاً ما يحصل عن زيادة على آخر يظهر أنه أصعب منه. والشريعة الجديدة تحصل عن زيادة على العتيقة فان الشريعة العتيقة نهت عن الحنث والشريعة الجديدة نهت عن القَسَم أيضاً والشريعة العتيقة نهت عن تطليق الزوجة بغير كتاب طلاقٍ والشريعة الجديدة نهت عن تطليقها رأساً كما في متى ٥ على ما فسره اوغسطينوس. فالشريعة الجديدة إذن أثقل من الشريعة العتيقة

لكن يعارض ذلك قوله في متى ١١ : ٢٨ «تعالوا إليّ يا جميع المُتعبين والمُثقلين» وقد قال ايلاريوس في تفسير هذه الآية «يدعو إليه المُتعبين بمشقات الشريعة والمُثقلين بخطايا العالم» ثم قوله بعد ذلك عن نير الإنجيل

ع ٣٠ «لأن نيري لينٌ وحلمي خفيف» فالشريعة الجديدة إذن أخف من العتيقة والجواب أن يُقال إنَّ المشقة في أفعال الفضائل التي عليها مدار أحكام الشريعة يمكن اعتبارها على نحوين احدهما من جهة الأفعال الخارجة التي هي في نفسها شاقة وثقيلة. والشريعة العتيقة بهذا الاعتبار أثقل جداً من الشريعة الجديدة لأنها كانت توجب في طقوسها الكثيرة من الأفعال الخارجة ما لا توجيهه الشريعة الجديدة فان هذه ما عدا أحكام الشريعة الطبيعية لم تفرض في تعاليم المسيح والرسول إلا أموراً قليلة جداً على انه قد زيد عليها بعد ذلك أمورٌ أخرى وضعها الآباء القديسون إلا أن اوغسطينوس قال انه لا بد في هذه أيضاً من رعاية جانب الاعتدال لئلا تغدو بها عيشة المؤمنين شاقة فهو قد قال في جوابه على مباحث كانون الثاني عن بعض «ان ديننا الذي جعلته رافة الله بقله أسرار شعائره وغاية وضوحها ذا سعة وسهولة يضيقونه بتكاليف شاقة تُستخفُّ في جنبها حالة اليهود الذين يخضعون لتكاليف ناموسية لا لرسوم بشرية محضة». والثاني من جهة الأفعال الداخلة كمزاولة فعل الفضيلة بنشاطٍ وطيب نفسٍ والفضيلة تدور على هذا النحو من المشقة فان ذلك يشق جداً على من ليس فاضلاً لكنه يصير بالفضيلة سهلاً وأحكام الشريعة الجديدة بهذا الاعتبار أثقل من أحكام الشريعة العتيقة فان الشريعة الجديدة تنهى عن حركات النفس الباطنة والشريعة العتيقة لم تكن تنهى عنها صريحاً في كل شيءٍ وان كانت تنهى عنها في بعض الأمور على انها لم تكن تنهى عنها تحت طائلة عقوبة. وهذا في غاية المشقة على من ليس فاضلاً فقد قال الفيلسوف أيضاً في كتاب الأخلاق ٥ ب ٩ ان فعل ما يفعله العادل سهلٌ اما فعله بالطريقة التي يفعله بها العادل أي بنشاطٍ وطيب نفس فهو مستصعب عند

من ليس عادلاً وقيل أيضاً في ١ يو ٥: ٣ «وصاياها ليست ثقيلة» وقد فسر ذلك اوغسطينوس بقوله
«ليست ثقيلة على المحب لكنها ثقيلة على غير المحب»

إذاً أُجيب على الأول بأن كلام فم الذهب هناك على مشقة الشريعة الجديدة من حيث قمعها
الصريح للحركات الباطنة كما هو ظاهر

وعلى الثاني بأن ما يحتمله حَفْظَةُ الشريعة الجديدة من المكاهه ليس مفروضاً من الشريعة
لكن المحبة القائمة بها هذه الشريعة تسهّل احتمالها فقد قال اوغسطينوس في كتابه في خطبة الرب
«ان المحبة تجعل جميع المحن الشديدة والمشاق العظيمة مستهلة وكلا شيء»

وعلى الثالث بأن ما زيد على أحكام الشريعة العتيقة إنما يُقصد به انفاذ ما كانت تأمر به
من أسهل وجه كما قال اوغسطينوس في كلامه على خطبة الرب في الجبل ك ١ فليس ذلك إذن
دليلاً على ان الشريعة الجديدة اثقل بل بالحري على أنها أسهل



المبحث الثامن بعد المئة

في مندرجات الشريعة الجديدة - وفيه أربعة فصول

ثم ينبغي النظر في مندرجات الشريعة الجديدة ومدار البحث في ذلك على أربع مسائل . ١ في أنّ الشريعة
الجديدة هل يجب أن تأمر بأفعال ظاهرة أو تنهى عنها . ٢ هل هي وافية بما تأمر به أو تنهى عنه من الأفعال
الظاهرة . ٣ هل تهذب الناس في الأفعال الباطنة على ما ينبغي . ٤ هل تصيب بما تزيده على الأحكام من المشورات

الفصل الأول

في أنّ الشريعة الجديدة هل يجب أن تأمر بأفعال ظاهرة أو تنهى عنها
يتخطى إلى الأول بأن يقال: يظهر ان الشريعة الجديدة لا يجب أن تأمر بأفعال ظاهرة أو
تنهى عنها لأنها هي إنجيل الملكوت كقوله في متى ٢٤: ١٤ «سُيُنَادَى بانجيل الملكوت هذا في
جميع المسكونة» وملكوت الله ليس يقوم

بالأفعال الظاهرة بل بالأفعال الباطنة فقط كقوله في لو ١٧: ٢١ «ان ملكوت الله في داخلكم» وفي رو ١٤: ١٧ «ان ملكوت الله ليس أكلاً ولا شرباً بل هو برّ وسلام وفرح في الروح القدس» فالشريعة الجديدة إذن ليس يجب أن تأمر بأفعال ظاهرة أو تنهى عنها

٢ وأيضاً ان الشريعة الجديدة هي شريعة الروح كما في رو ٨: ٢. وحيث يكون روح الرب فهناك الحرية كما في ٢ كور ٣: ١٧ ولا حرية حيث يُوجِب على الإنسان فعل شيءٍ ظاهر أو اجتنابه. فليس في الشريعة الجديدة إذن أوامر أو نواهي تتعلق بالأفعال الظاهرة

٣ وأيضاً يراد بجميع الأفعال الظاهر ما يُفعل باليد كما أن الأفعال الباطنة هي ما يُفعل بالقلب. والفرق بين الشريعة الجديدة والشريعة العتيقة أن هذه تقمع اليد والشريعة الجديدة تقمع القلب كما قال معلم الأحكام حكم ٣. فليس ينبغي إذن أن يُجعل في الشريعة الجديدة من الأوامر والنواهي ما يتعلق بالأفعال الظاهرة بل ما يتعلق بالأفعال الباطنة فقط

لكن يعارض ذلك ان الناس يصيرون بالشريعة الجديدة أبناء النور كقوله في يو ١٢: ٣٦ «آمنوا بالنور لتكونوا أبناء النور» وأبناء النور يجدر بهم أن يفعلوا أفعال النور ويُعرضوا عن أفعال الظلمة كقوله في افس ٥: ٨ «كنتم حيناً ظلمةً اما الآن فأنتم نورٌ في الرب فاسلكوا كأبناء النور» فقد وجب إذن أن تأمر الشريعة الجديدة ببعض الأفعال الظاهرة وتنهى عن بعضها

والجواب أن يقال قد مرّ في مب ١٠٦ ف ١ و ٢ ان الشريعة الجديدة تقوم أصالةً بنعمة الروح القدس التي تظهر في الايمان الذي يعمل بالمحبة وهذه النعمة تحصل للناس بابن الله المتأنس الذي ملأت النعمة أولاً ناسوته ثم اتصلت منه إلينا كقوله في يو ١: ١٤ «الكلمة صار جسداً» ثم قوله هناك «مملوءاً نعمةً

و«حقاً» ثم قوله بعد ذلك ع ١٦ «ومن امتلائه نحن كلنا أخذنا نعمةً بدل نعمة» ثم قوله بعده ع ١٧ «أما النعمة والحق فبيسوع المسيح حصلنا» فكان إذن من الملائم ان النعمة المنبعثة عن الكلمة المتجسد تفضي إلينا بظواهر محسوسة وان هذه النعمة الباطنة التي بها يخضع الجسد للروح يصدر عنها أفعالٌ ظاهرة محسوسة

إذا تقرر ذلك فعلاقة الأفعال الظاهرة بالنعمة يمكن أن تكون من وجهين أولاً من حيث تؤدي إلى النعمة وهذه هي أفعال الأسرار المرسومة في الشريعة الجديدة كالمعمودية والواخارستيا ونحوهما وثانياً من حيث تحصل عن فعل النعمة وهذه على قسمين فمنها ما هو موافق أو منافٍ بالضرورة للنعمة الباطنة القائمة بالايان الذي يعمل بالمحبة وهذا القسم من الأفعال الظاهرة تأمر به الشريعة الجديدة أو تنهى عنه كما تأمر بالاعتراف بالايان وتنهى عن انكاره ففي متى ١٠: ٣٢ . ٣٣ «من يعترف بي قدام الناس اعترف به أنا قدام أبي. ومن ينكرني قدام الناس أنكره انا قدام أبي» ومنها ما ليست موافقة أو منافيةً بالضرورة للايمان الذي يعمل بالمحبة وهذه لا تأمر بها أو تنهى عنها الشريعة الجديدة في رسمها الأول بل تركها الشارع وهو المسيح لرأي كل واحد في الإدارة الموكولة إليه فيكون إذن لكل إنسان ان يحكم بما يراه موافقاً لنفسه من فعل هذه الأفعال أو اجتنابها ولكل رئيس أن يأمر مرؤوسيه بما يجب فعله أو اجتنابه منها. ومن ثمة فهذا الاعتبار أيضاً يقال لشريعة الإنجيل شريعة الحرية لأن الشريعة العتيقة كانت تجزم بأكثر هذه الأفعال وتترك قليلاً منها لحرية الناس ورأيهم

إذاً أجيب على الأول بأن ملكوت الله يقوم أصالةً بالأفعال الباطنة لكن يتعلق به تبعاً أيضاً كل ما يمتنع وجود الأفعال الباطنة من دونه كما أنه إذا كان

ملكوت الله برأ باطناً وسلاماً وفرحاً روحياً وجب أن تكون جميع الأفعال الظاهرة المنافية للبر أو السلام أو الفرح الروحي منافيةً لملكوت الله فوجب أن يُنْهَى عنها في إنجيل الملكوت وأما الأفعال المباحة بالنسبة إلى ذلك كتناول هذا الطعام أو ذاك فليس فيها ملكوت الله ولهذا قال الرسول أولاً «ان ملكوت الله ليس أكلاً وشرباً»

وعلى الثاني بأن الحر المختار هو من كان علةً لنفسه كما قال الفيلسوف في الإلهيات ك ١ ب ٢ فالذي يفعل إذن مختاراً هو الذي يفعل من تلقاء نفسه وفعل الإنسان بالملكة الملائمة لطباعه فعلٌ من تلقاء نفسه لأن الملكة تميل بصاحبها كالطبيعة أما إذا كانت الملكة منافيةً للطبيعة فالإنسان ليس يفعل من حيث هو هو بل باعتبار فسادٍ طارئٍ عليه. ولما كانت نعمة الروح القدس بمنزلة ملكة باطنة مفاضة علينا تميل بنا إلى سداد الفعل كانت تبعثنا على أن نفعل اختياراً ما يوافق النعمة وتجتنب ما ينافيها . وعلى هذا فالشريعة الجديدة يقال لها شريعة الحرية لوجهين أولاً لأنه لا توجب علينا أن نفعل أو نجتنب إلا تلك الأفعال التي هي في نفسها ضرورية أو منافية للخلاص والتي يتعلق بها أمر الشريعة أو نهيها وثانياً لأنها تجعلنا أيضاً ان نمثل اختياراً هذه الأوامر أو النواهي من حيث تبعثنا النعمة الباطنة على امتثالها وباعتبار هذين الوجهين يقال للشريعة الجديدة شريعة الحرية الكاملة كما في يع ١ : ٢٥

وعلى الثالث بأن قمع الشريعة الجديدة للقلب عن الحركات الغير المرتبة يستلزم قمعها لليد أيضاً عن الأفعال الغير المرتبة التي هي معلولات للحركات الباطنة

الفصلُ الثاني

في أنَّ الشريعة الجديدة هل هي وافية بترتيب الأفعال الظاهرة

يتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الشريعة الجديدة ليست وافية بترتيب الأفعال الظاهرة إذ يظهر ان أخص متعلقاتها هو الايمان الذي يعمل بالمحبة كقوله في غلا ٥: ٦ «في يسوع المسيح لا يقوى الختان ولا القلف على شيء بل الايمان الذي يعمل بالمحبة» والشريعة الجديدة صرحت ببعض العقائد الايمانية التي لم تكن صريحة في الشريعة العتيقة كعقيدة التثليث. فكان يجب إذن أن تزيد أيضاً أفعالاً أدبية ظاهرة لم تكن مرسومة في الشريعة العتيقة

٢ وأيضاً ان الشريعة العتيقة لم يرسم فيها الأسرار فقط بل بعض الأقداس أيضاً كما أسلفنا في مب ١٠١ ف ٤ ومب ١٠٢ ف ٤. وأما الشريعة الجديدة فقد رسم فيها الرب بعض الأسرار لكن يظهر انه لم يرسم فيها أقداساً أي أموراً خاصة بتقديس هيكل أو آنية أو بإقامة عيد. فالشريعة الجديدة إذن لم ترتب الأفعال الظاهرة ترتيباً كافياً

٣ وأيضاً كما أن الشريعة العتيقة كانت تشتمل على عبادات خاصة بخدام الله كانت تشتمل أيضاً على عبادات خاصة بالشعب كما مرَّ في مب ١٠١ ف ٤ ومب ١٠٢ ف ٦ عند الكلام على طقسيات الشريعة العتيقة. وقد فُرض في الشريعة الجديدة بعض العبادات على خدام الله كقول في متى ١٠: ٩ «لا تفتنوا ذهباً ولا فضة ولا نحاساً في مناطقكم» وكالتي وردت بعد ذلك وفي لو ٩ و ١٠ فكان ينبغي إذن أن يُفرض فيها بعض العبادات على الشعب المؤمن أيضاً

٤ وأيضاً ان الشريعة العتيقة ما عدا الأحكام الأدبية والطقسية كانت تشتمل أيضاً على أحكام قضائية. والشريعة الجديدة ليس فيها احكام قضائية.

فهي إذن غير وافية بترتيب الأفعال الظاهرة

لكن يعارض ذلك قول الرب في متى ٧: ٢٤ «كل من يسمع كلامي هذا ويعمل به يشبه رجلاً حكيماً بنى بيته على الصخر» والبناء الحكيم لا يترك شيئاً مما هو ضروري للبناء. فكلام المسيح إذن يتضمن بالكفاية كل ما يرجع إلى الخلاص البشري

والجواب أن يُقال إنَّ الشريعة الجديدة لم يجب أن يتعلق أمرها أو نهيتها من الأفعال الظاهرة إلا بما نتأدى به إلى النعمة أو بما يعود ضرورةً إلى حسن استعمالها كما تقدم في الفصل الآنف. ولأننا لا نستطيع أن نحرر النعمة من تلقاء أنفسنا بل بواسطة المسيح فقط رسم الرب بنفسه الأسرار التي بها نحرز النعمة وهي المعمودية والواخارستيا ودرجة خدام الشريعة الجديدة متخذاً لذلك الرسل والاثنتين والسبعين تلميذاً والتوبة والزواج الغير المنفك ثم وعد بسر التشبث برسالة الروح القدس. وقد ورد أيضاً انه بناءً على رسمه شفى الرسل المرضى بمسحهم بالزيت كما في مر ٦ وهذه هي أسرار الشريعة الجديدة. وأما حسن استعمال النعمة فإنما يكون بأفعال المحبة وهذه الأفعال من حيث هي ضرورية للفضيلة ترجع إلى الاحكام الأدبية التي كانت تشتمل عليها الشريعة العتيقة أيضاً وبهذا الاعتبار لم يكن ينبغي ان تزيد الشريعة الجديدة على الشريعة العتيقة شيئاً من الأفعال الظاهرة. وأما تعيين هذه الأفعال بالنسبة إلى عبادة الله فيعود إلى احكام الناموس الطقسية وبالنسبة إلى القريب فيعود إلى أحكامه القضائية كما مرَّ في مب ٩٩ ف ٤ ولما لم يكن تعيينها هذا ضرورياً في نفسه للنعمة الباطنة القائمة بها الشريعة لم يدخل تحت أمر الشريعة الجديدة بل تُركَ لرأي الناس واختيارهم فمنه ما تُركَ للمرؤوسين وهو ما يرجع إلى واحدٍ واحدٍ منهم ومنه ما تُركَ للرؤساء الزمانيين والروحانيين هو ما يرجع إلى المنفعة العامة إذا تقرر ذلك لم يكن واجباً أن تعين الشريعة الجديدة بأمرها أو نهيتها شيئاً

من الأفعال الظاهرة سوى الأسرار والأحكام الأدبية التي ترجع من نفسها إلى حقيقة الفضيلة كالنهي عن القتل والسرقة ونحو ذلك

إذاً أُجيب على الأول بأن العقائد الإيمانية هي فوق العقل البشري فلا نستطيع البلوغ إليها إلا بالنعمة ولذلك لما ازداد فيض النعمة وجب التصريح بعقائد كثيرة وأما أفعال الفضائل فنُرشد إليها بالعقل الطبيعي الذي هو قانونٌ للأفعال البشرية كما مرّ في مب ١٩ ف ٣ ومب ٦٣ ف ٢ فلم يكن إذن حاجة إلى وضع أحكام لها عدا أحكام الناموس الأدبية التي يرشد إليها العقل

وعلى الثاني بأن أسرار الشريعة الجديدة تُمنح فيها النعمة التي لا تصدر إلا عن المسيح فوجب أن تُرسَم منه وأما الأقداس كتكريس الهيكل أو المذبح أو نحوهما أو إقامة الاعياد فلا تُمنح فيها النعمة ولهذا ترك الرب رسمها لاختيار المؤمنين ورأيهم لأنها ليست في نفسها ضرورية للنعمة الباطنة

وعلى الثالث بأن الرب لم يرسم تلك الأحكام للرسَل على أنها عبادات طقسية بل على أنها رسوم أدبية وهي تحتمل وجهين أحدهما وهو ما ذهب إليه أوغسطينوس في كتاب اتفاق الانجيليين ف ٣٠ أن لا تكون من قبيل الأمر بل من قبيل الاذن فان الرب إذن لهم أن يذهبوا للتبشير بلا مزود ولا عصاً ولا شيء يشبه ذلك فكأنه بذلك أولاهم الحق على أن يتناولوا ضروريات معاشهم ممن كانوا يبشرونهم ولهذا عقب ذلك بقوله «لأن الفاعل مستحق طعامه» ومن أخذ معه ما يتقوت به أثناء التبشير دون أن يأخذ نفقته ممن يبشروهم بالإنجيل فليس يخطأ بذلك أن يكون قد فعل أكثر مما يجب عليه كما فعل بولس على ما في ١ كور ٩. والثاني وهو ما ذهب إليه آخرون من الآباء القديسين أن تكون رسوماً وقتية وُضعت للرسَل في الوقت الذي كانوا يرسلون فيه للتبشير في اليهودية قبل تألم المسيح فان الرسَل الذين كانوا حينئذٍ تحت تدبير

المسيح كالأحداث كان لا بد لهم أن يتلقوا منه قوانين مخصوصة بهم شأن سائر المرؤوسين مع رؤسائهم ولا سيما لأنه كان لا بد من تمرسهم شيئاً فشيئاً في التنزه عن الاهتمام بالزمنيات مما كان يجعلهم أهلاً لأن ينادوا بالإنجيل في المسكونة كلها فلا بدع إذا رسم لعيشتهم طرائق معينة ما دام عهد الشريعة العتيقة قائماً وما داموا غير حاصلين على حرية الروح الكاملة. وحين دنا زمان تألمه أبطل ما رسمه لهم من ذلك لأنهم كانوا تمرسوا فيه بالكفاية وعليه قوله في لو ٢٢: ٣٥ . ٣٦ «لما أرسلتكم بلا كيس ولا مزود ولا حذاء هل أعوزكم شيء». قالوا لا. فقال لهم اما الآن فمن له كيس فليأخذه وكذلك من له مزود» وذلك لأنه كان قد دنا زمان الحرية الكاملة فيترك لاختيارهم ورأيهم ما ليس في نفسه ضرورياً للفضيلة

وعلى الرابع بأن الأحكام القضائية إذا اعتبرت في نفسها ليست ضرورية للفضيلة في خصوصياتها بل إنما هي ضرورية لها في حقيقة العدل العامة ولهذا ترك الرب أمر تعيينها لرأي أولئك الذين سيلون سياسة الغير الروحية أو الزمنية لكنه أوضح شيئاً مما ورد منها في الشريعة العتيقة بسبب سوء فهم الفريسيين لها كما سيأتي قريباً

الفصل الثالث

في أنّ الشريعة الجديدة هل هي وافية بترتيب أفعال الإنسان الباطنة يتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الشريعة الجديدة ليست وافية بترتيب أفعال الإنسان الباطنة فان الوصايا المفروضة على الإنسان بالنسبة إلى الله وإلى القريب عشر. والرب لم يوضح منها إلا ثلاثاً وهي النهي عن القتل والنهي عن الزنى والنهي عن الحنث. فيظهر إذن من عدم إيضاحه الوصايا الأخر انه لم يجعل للإنسان نظاماً كافياً

٢ وأيضاً أن الرب لم يرسم في الإنجيل شيئاً من الأحكام القضائية إلا ما كان متعلقاً بطلاق الزوجة وبعقوبة القود وباضطهاد الأعداء. وفي الشريعة العتيقة أحكام أخرى قضائية كثيرة كما مرّ في مب ١٠٦ ف ٤ ومب ١٠٥. فهو إذن لم يجعل لعيشة الناس نظاماً كافياً من هذا القبيل

٣ وأيضاً ان الشريعة العتيقة كانت تشتمل ما عدا الأحكام الأدبية والقضائية على أحكام طقسية. وهذه لم يرسم الرب فيها شيئاً. فيظهر إذن ان رسمه لم يكن كافياً

٤ وأيضاً ان حسن الاستعداد الباطن في ضمير الإنسان يقتضي ان لا يأتي الإنسان عملاً صالحاً لغاية زمنية. وهناك خيرات زمنية كثيرة غير الكرامة البشرية وأعمالاً صالحة كثيرة غير الصوم والصدقة والصلوة. فلم يكن ينبغي أن يعلم الرب الناس أن يجتنبوا في هذه الثلاثة فقط مجد الكرامة البشرية دون غيرها من الخيرات الدنيوية

٥ وأيضاً ان الإنسان مفطورٌ على أن يهتم بما هو ضروريٌ لقوام حياته وهذا الاهتمام يشاركه فيه سائر الحيوانات أيضاً وعليه قوله في ام ٦: ٦ . ٨ «اذهب إلى النملة أيها الكسلان وانظر طرقها.. تُعدُّ في الصيف طعامها وتجمع في الحصاد أكلها» وكل ما يُرسم ضد ميل الطبيعة فليس بعدلٍ لمضادته الشريعة الطبيعية. فيظهر إذن انه لم يكن ينبغي أن ينهى الرب عن الاهتمام بالمأكل والملبس

٦ وأيضاً ليس ينبغي أن يُنهى عن شيءٍ من أفعال الفضيلة. والدينونة من أفعال العدل كقوله في مز ٩٣: ١٥ «إلى متى يصير العدل إلى الدينونة» فيظهر إذن انه لم يكن ينبغي أن ينهى الرب عن الدينونة وهكذا يظهر أن الشريعة الجديدة لم ترسم نظاماً كافياً للإنسان الباطنة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في خطبة الرب في الجبل ك ١ ف ١ «ينبغي أن يُعلم أن قوله من يسمع كلامي هذا يدل دلالة كافية على أن خطبة الرب هذه مستوفية جميع الأحكام التي تقوم بها العيشة المسيحية»

والجواب أن يُقال إنَّ الخطبة التي ألقاها الرب في الجبل كما في متى ٥ . ٧ تتضمن كل قوام العيشة المسيحية كما هو واضح من شهادة اوغسطينوس الموردة آنفاً وقد رتب فيها حركات الإنسان الباطنة ترتيباً كاملاً فإنه بعد أن صرح بغاية الطوبى واطراً مقام الرسل الذين كان ينبغي انتشار التعليم الانجيلي بواسطتهم جعل يرتب حركات الإنسان الباطنة أولاً نحو نفسه وثانياً نحو قريبه . أما نحو نفسه فعلى نحوين باعتبار ان في الإنسان حركتين باطنيتين إلى الأفعال وهما إرادة الأفعال وقصد الغاية منها فرتب أولاً إرادة الإنسان على مقتضى أحكام الناموس المختلفة إذ رسم أن يجتنب الإنسان لا الأفعال الظاهرة التي هي في نفسها قبيحة فقط بل الأفعال الباطنة وأسباب الشرور أيضاً . ثم رتب بعد ذلك قصد الإنسان فعلمنا أن لا نلتمس في ما نفعله من الصلاح المجد البشري ولا غنى العالم الذي عبَّر عنه بكنز الكنوز في الأرض . ثم رتب بعد ذلك حركة الإنسان الباطنة نحو قريبه فرسم ان لا ندين القريب بغير عدل أو عن سوء ظنٍ أو مجرد وهم وان لا نتسامح أيضاً معه فنأتمنه على الأقداس إذا لم يكن أهلاً لها . وأخيراً علمنا كيفية السلوك على مقتضى التعليم الإنجيلي وذلك بأن نلتمس العون الإلهي ونحاول الدخول من باب الفضيلة الكاملة الضيق ونحترس من اغواء أهل الخداع وان حفظ وصاياه ضروري للفضيلة فلا يكفي لها مجرد الاقرار بالايمان أو فعل المعجزات أو مجرد السماع

إذاً أجيب على الأول بأن الرب إنما أوضح تلك الوصايا الناموسية التي

لم يكن الكتبة والفريسيون يحسنون فهمها وهذا كان يقع على الخصوص في ثلاث من الوصايا العشر فانهم كانوا يعتبرون أن النهي عن الزنى والقتل إنما يتناول الفعل الظاهر فقط دون الاشتهاء الباطن. وإنما كانوا يخصون اعتبارهم هذا بالقتل والزنى دون السرقة أو شهادة الزور لأن حركة الغضب الباعثة على القتل وحركة الشهوة الباعثة على الزنى يظهر انهما مركبتان في طباعنا على نحو ما بخلاف اشتهاء الحلف أو شهادة الزور. وأما الحنث فإنما لم يكونوا يحسنون فهمه لأنهم مع اعتقادهم انه خطيئة كانوا يعتقدون ان اشتهاء الحلف في نفسه والاكثار منه محمودٌ لاعتبارهم أنه يعود إلى اجلال الله ولهذا صرح الرب بأن الحلف لا ينبغي اشتهاؤه على أنه أمرٌ محمودٌ بل الأفضل أن يكون الكلام بدون حلف الا عند الضرورة

وعلى الثاني بأن الكتبة والفريسيين كانوا يخطئون في فهم الرسوم القضائية على نحوين اما أولاً فلأنهم كانوا يعتبرون من باب العدل في نفسه بعض ما ورد في شريعة موسى من باب الاذن وهو طلاق الزوجة وأخذ الربى من الأجنب ولهذا نهى الرب في متى ٥: ٣٢ عن طلاق الزوجة وفي لو ٦: ٣٥ عن أخذ الربى بقوله «اقرضوا غير مؤملين شيئاً». وأما ثانياً فلأن بعض ما كانت الشريعة العتيقة أمرت بفعله من باب العدل كانوا يعتبرون وجوب فعله ناشئاً عن حب الانتقام أو عن الطمع في الأمور الزمنية أو عن بغض الأعداء وذلك في ثلاثة رسوم فانهم كانوا يحسبون شهوة الانتقام جائزة لما رُسم من عقوبة القود مع انها رُسمت رعايةً للعدالة لا تدرعاً إلى الانتقام فدفعا لسوء فهمهم هذا علم الرب ان الإنسان يجب أن يكون مستعداً لاحتمال أكثر من ذلك أيضاً عند اقتضاء الحال. وأما حركة الطمع فكانوا يعتبرونها جائزة بسبب تلك الرسوم القضائية التي كانت توجب رد المسلوب مع زيادة عليه كما مرّ في مب ١٠٥

ف ٢ ج ٩ مع ان هذا انما رسمته الشريعة رعايةً للعدالة لا تفسيحاً لمجال الطمع ولهذا علمنا الرب أن لا نطالب بمالنا عن طمع بل ان نكون مستعدين لأن نعطي أكثر منه أيضاً عند اقتضاء الحال . وأما حركة البغض فكانوا يعتبرونها جائزة لما رُسم في الشريعة من قتل الأعداء مع أن الشريعة إنما رسمت ذلك انفاذاً للعدالة كما مرّ في مب ١٠٥ ف ٣ ج ٤ لا للتشفي ولهذا علم الرب أن نحب الأعداء وأن نكون مستعدين للاحسان إليهم إذا اقتضت الحال ذلك فان هذه الرسوم ينبغي أن تُفهم على حسب استعداد الروح كما فسرها اوغسطينوس في الموضوع المتقدم ف ١٩

وعلى الثالث بأن الرسوم الأدبية كان لا بد من بقائها بكليتها في الشريعة الجديدة لأنها ترجع في نفسها إلى حقيقة الفضيلة وأما الرسوم القضائية فلم يكن بقاؤها في الشريعة الجديدة ضرورياً بالوجه الذي رسمته الشريعة العتيقة بل فوّضت كيفية رسمها في الشريعة الجديدة إلى رأي الناس ولهذا كان ما رسمه لنا الرب في هذين الجنسين من الرسوم وافياً بالمراد. وأما الرسوم الطقسية فان تمام الحقيقة المرموز بها إليها كان يوجب انتساخها رأساً. ولهذا لم يرسم لنا الرب شيئاً في شأنها في ذلك التعليم العمومي لكنه صرح في موضع آخر بأن العبادة الجسمانية التي كانت مرسومة في الناموس يجب استبدالها كلها بالعبادة الروحية كما يظهر من قوله في يو ٤ : ٢١ . ٢٣ «تأتي ساعة تسجدون فيها للآب لا في هذا الجبل ولا في أورشليم.. بل الساجدون الحقيقيون يسجدون للآب بالروح والحق»

وعلى الرابع بأن جميع الأمور العالمية ترجع إلى ثلاثة وهي الجاه والغنى واللذة كقوله في ١ يو ٢ : ١٦ «كل ما في العالم هو شهوة الجسد (وهذا إلى لذة الجسد) وشهوة العين (وهذا إلى الغنى) وفخر الحياة» (وهذا إلى طلب

الكرامة والجاه) والناموس لم يعد بما لا حاجة إليه من ملاذ الجسد بل نهى عنه لكنه وعد بعلو الجاه ووفرة الغنى ففي تث ٢٨: ١ «إذا سمعت صوت الرب الهك يجعلك فوق جميع الأمم» وهذا إلى الأول ثم قيل بعد ذلك في عد ١١ «يجزل لك جميع الخيرات» وهذا إلى الثاني. وهذه الوعود لم يكن اليهود يحسنون فهمها فكانوا يجعلونها غايةً لعبادة الله. ولهذا دفع الرب هذا الخطأ بتعليمه أولاً أنه لا ينبغي فعل شيءٍ من أفعال الفضائل لأجل المجد البشري وجعل ثلاثة أفعال مرجعاً لكل ما سواها فكل ما يفعله فاعلٌ لقمع شهواته يرجع إلى الصوم وكل ما يُفعل محبةً بالقرب يرجع إلى الصدقة وكل ما يفعل لعبادة الله يرجع إلى الصلوة وإنما خص بذلك هذه الثلاثة لأن الناس يتذرعون بها عادةً إلى بلوغ المجد والكرامة وثانياً أنه لا ينبغي أن تجعل غايتنا في الغنى بقوله «لا تكنزوا لكم كنوزاً على الأرض»

وعلى الخامس بأن الرب لم ينة عن الاهتمام الضروري بل عن الاهتمام الخارج عن حد الترتيب وهذا الاهتمام المنهي عنه على ثلاثة أنحاء فقد نُهينا أولاً عن أن نجعل غايتنا في الأمور الزمنية وعن أن نعبد الله لأجل ضروريات المأكل والملبس وهذا ما أراده الرب بقوله لا تكنزوا لكم الآية وثانياً عن أن نهتم بالزمنيات مع اليأس من العون الإلهي وهذا ما أراده بقوله «يعلم أبوكم انكم تحتاجون إلى هذا كله» وثالثاً عن أن يكون اهتمامنا مقروناً بالاغترار بالنفس أي أن يثق الإنسان من نفسه أنه يستطيع باهتمامه ان يحصل على ضروريات المعاش من دون العون الإلهي. وقد نقض الرب هذا الاغترار بقوله «لا يستطيع الإنسان أن يزيد شيئاً على قامته» ورابعاً عن أن يهتم الإنسان بأمرٍ قبل أوانه أي عن أن يهتم الآن بما ليس من شأن الزمان الحاضر بل من شأن الزمان المستقبل وهذا ما أراده بقوله «لا تهتموا بشأن الغد»

وعلى السادس بأن الرب لم ينة عن الدينونة العادلة والا لم يجز أن يُضنَّ بالأقداس على غير أهلها بل إنما نهى عن الدينونة الغير العادلة كما تقدم

الفصل الرابع

في أنّ الشريعة الجديدة هل أصابت ما أوردته من المشورات المعينة

يتخطى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن الشريعة الجديدة لم تُصب في ما أوردته من المشورات المعينة إذ إنما تُبدل المشورات في ما يفيد للتوصل إلى الغاية كما أسلفنا في مب ١٤ ف ٢ عند الكلام على المشورة. وليس شيء واحد بعينه مفيداً للجميع. فإذاً ليس أن يشار على الجميع بمشورات معينة

٢ وأيضاً ان المشورات تتعلق بخير أفضل. وليس للخير الأفضل درجات معينة. فليس ينبغي إذن أن يشار بمشورات معينة

٣ وأيضاً ان المشورات ترجع إلى كمال الحياة. والطاعة ترجع إلى كمال الحياة. فعدم الإشارة بها في الإنجيل ليس صواباً

٤ وأيضاً ان كثيراً مما يرجع إلى كمال الحياة يُجعل في جملة الرسوم كقوله «احبوا أعداءكم» وكالرسوم التي رسمها الرب للرسل في متى ١٠. فالشريعة الجديدة إذن لم تصب في إيراد المشورات أولاً لأنها لم توردها كلها وثانياً لأنها لم تميزها عن الرسوم

لكن يعارض ذلك ان لمشورات الصديق الحكيم فائدة جلية كقوله في ام ٢٧: ٩ «بالدهن والروائح المختلفة يفرح القلب وبمشورات الصديق تلتذ النفس». والمسيح أفضل حكيم وأعظم صديق. فمشوراته إذن أعظم فائدة وملائمة

والجواب أن يُقال إنَّ الفرق بين المشورة والرسم ان الرسم يفيد الوجوب

والمشورة تُترك لخيار المشار عليه. ولهذا كان من الصواب أن يرد في الشريعة الجديدة التي هي شريعة الحرية ما عدا الرسوم مشوراتٌ بخلاف الشريعة العتيقة التي كانت شريعة العبودية. إذا تقرر ذلك وجب أن تكون رسوم الشريعة الجديدة متعلقة بما هو ضروري لإدراك غاية السعادة الأبدية التي تؤدي إليها الشريعة الجديدة مباشرةً وأما المشورات فيجب أن تكون متعلقةً بما به يستطيع الإنسان أن يدرك من وجهٍ أفضل وأيسر الغاية المتقدمة. والإنسان قائمٌ بين الخيرات الدنيوية والخيرات الروحية بحيث أنه كلما ازداد تشبثاً بجهةٍ منهما ازداد بعداً عن الأخرى وبالعكس فمن تشبث بكليته بالخيرات الدنيوية بحيث يجعلها غايته ويعتبرها علةً وقانوناً لأعماله تجافى بكليته عن الخيرات الروحية غير أن الاعراض بالكلية عن الخيرات الدنيوية ليس ضرورياً للوصول إلى الغاية المتقدمة لأن الإنسان إذا استخدم الخيرات الدنيوية دون أن يجعلها غايةً له يستطيع البلوغ إلى السعادة الأبدية إلا أن بلوغه إليها يصير أسهل لديه إذا أعرض كل الاعراض عن الخيرات الدنيوية ولهذا ورد في الإنجيل بعض المشورات المتعلقة بذلك . على أن الخيرات الدنيوية التي يستخدمها الإنسان لحياته تقوم بثلاثة أمور أي بغنى الخيرات الخارجة المرادة بشهوة العين وبالملاذ البدنية المرادة بشهوة الجسد وبالجاه المراد بفخر الحياة كما في ١ يو ٢ : ١٦ . فالاعراض بالكلية بحسب الطاقة عن هذه الثلاثة يرجع إلى المشورات الإنجيلية. ثم ان هذه الثلاثة هي أساس كل طريقة رهبانية تُنتحل بها حالة الكمال فإنه يُعْرَض عن الغنى بالفقر وعن الملاذ البدنية بالعفة الدائمة وعن فخر الحياة بقرق الطاعة . وحفظها على وجه الاطلاق يرجع إلى المشورات المؤردة على وجه الإطلاق واما حفظ كلٍ منها في موقع مخصوص فيرجع إلى المشورة المؤردة باعتبار أي في ذلك الموقع كما

انه لو تصدق الإنسان على فقير دون أن يكون ذلك واجباً عليه كان منقاداً إلى المشورة الإنجيلية في هذا الفعل فقط وكذا لو اعرض عن الملاذ البدنية في وقت معين ليتفرغ الصلاة كان منقاداً إلى المشورة في ذلك الوقت فقط وكذا أيضاً لو عصى إنسان إرادته في فعلٍ غير محظور عليه كان منقاداً إلى المشورة في ذلك الأمر فقط كما لو أحسن إلى أعدائه وهو لا يجب عليه ذلك لو اغتفر اهانةً كان يسوِّغ له العدل التماس المعاقبة عليها وهكذا أيضاً جميع المشورات الخاصة ترجع إلى تلك المشورات الثلاث العامة والكاملة

إذاً أُجيب على الأول بأن المشورات المتقدمة هي في نفسها مفيدة للجميع لكنها قد لا تكون مفيدة لبعض الناس بسبب عدم استعدادهم لعدم ميلهم إليها ولهذا نجد الرب عندما يورد المشورات الإنجيلية يذكر دائماً كفاءة الناس لحفظها فإنه لما أشار بالفقر الدائم كما في متى ١٩ : ٢١ قال أولاً «ان شئت ان تكون كاملاً» ثم قال «فاذهب فبع كل ما لك» ولما أشار بالعفة الدائمة بقوله هناك «من الخصيان من خصوا أنفسهم لأجل ملكوت السماوات» عقب ذلك بقوله «من استطاع أن يحتمل فليحتمل» وكذلك الرسول بعد أن أشار بالبتولية قال في ١ كور ٧ : ٣٥ «أقول ذلك لفائدكم لا لالقي عليكم وهماً»

وعلى الثاني بأن الخيرات التي هي أفضل بالنسبة إلى بعض الافراد ليست معينة وأما التي هي أفضل مطلقاً بوجه الاجمال فهي معينة وترجع إليها أيضاً جميع تلك الخيرات الجزئية كما تقدم في الجواب

وعلى الثالث بأن الرب أشار أيضاً بالطاعة في قوله في متى ١٦ : ٢٤ «وليتبعني» إذ لسنا نتبعه بالتشبه به في الأعمال فقط بل بالطاعة لوصاياه أيضاً كقوله في يو ١٠ : ٢٧ «ان خرفاني تسمع صوتي وتتبعني»

وعلى الرابع بأن ما قاله الرب في متى ٥ ولو ٦ عن محبة الأعداء الحقيقية

ونحوها إنما هو ضروري للخلص إذا حمل على الاستعداد الباطن أي على أن يكون الإنسان مستعداً
لإحسان إلى الأعداء ونحوه من الأفعال إذا اقتضت الضرورة ذلك ولهذا يُجعل في عداد الرسوم.
وأما المبادرة إلى إخراج ذلك إلى حيز الفعل حيث لا تقتضيه ضرورة خاصة فهي إلى المشورات
الخاصة كما تقدم في الجواب. وأما ما ورد في متى ١٠ ولو ٩ و ١٠ فهو رسوم تهنئية وُضعت
لذلك العهد فقط أو هو من قبيل الأذن كما مرّ في ف ٢ ج ٣ ولهذا لم يُعتبر من قبيل المشورات



المبحث التاسع بعد المائة

في ضرورة النعمة - وفيه عشرة فصول

ثم ينبغي النظر في مبدأ الأفعال البشرية الخارج وهو الله من حيث يعيننا بنعمته على إحسان العمل. وأولاً
ينبغي النظر في نعمة الله وثانياً في علتها وثالثاً في معلولاتها . والمبحث الأول على ثلاثة أقسام فسنبحث أولاً في
ضرورة النعمة وثانياً في النعمة باعتبار ماهيتها وثالثاً في قسمتها . أما الأول فالبحث فيه يدور على عشر مسائل . ١
هل يستطيع الإنسان بدون النعمة أن يدرك شيئاً من الحق . ٢ هل يستطيع بدون النعمة أن يفعل أو يريد شيئاً من
الخير . ٣ هل يستطيع بدون النعمة أن يحب الله أكثر من جميع الأشياء . ٤ هل يستطيع بدون النعمة أن يحفظ رسوم
الناموس . ٥ هل يستطيع بدون النعمة أن يستحق الحياة الأبدية . ٦ هل يستطيع أن يؤهب نفسه للنعمة بدون النعمة .
٧ هل يستطيع بدون النعمة أن ينتعش من عثرة الخطيئة . ٨ هل يستطيع بدون النعمة أن يجانب الخطيئة . ٩ في أنّ
الإنسان المحرز النعمة هل يستطيع بدون عون إلهي آخر أن يفعل الصلاح ويجانب الخطيئة . ١٠ هل يستطيع أن
يستمر على الصلاح بنفسه

الفصل الأول

في أنّ الإنسان هل يستطيع بدون النعمة أن يدرك شيئاً من الحق

يُنخِطَى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الإنسان لا يستطيع بدون النعمة أن يدرك شيئاً من

الحق فقد قال امبروسيوس في تفسير قول الرسول في ١

كور ١٢: ٣ لا يستطيع أحد أن يقول يسوع الرب إلا بالروح القدس ما نصه «كل حق أياً كان قائله فهو من الروح القدس» والروح القدس يحل فينا بالنعمة. فلا نستطيع إذن أن ندرك الحق بدون النعمة
 ٢ وأيضاً قال اوغسطينوس في مناجاة النفس ك ١ ف ٦ «ان شأن المبادئ اليقينية في كل علم شأن ما ينجلي للأبصار بضوء الشمس. والله هو الذي يضيء. والنطق في العقول بمنزلة البصر في الأعين واعين العقل هي الحس النفساني» والحس الجسماني ولو كان في غاية النقاوة لا يستطيع أن يشاهد مرئياً بدون ضوء الشمس. فالعقل الإنساني إذن ولو كان في غاية الكمال لا يستطيع بقياسه أن يدرك الحق بدون النور الإلهي الذي يرجع إلى معونة النعمة

٣ وأيضاً ان العقل الإنساني لا يستطيع أن يعقل الحق إلا بالتفكر كما قال اوغسطينوس في الثالث ك ١٤ ف ٧. وقد قال الرسول في ٢ كور ٣: ٥ «لا أنا فينا كفاءة لأن نفكر شيئاً بأنفسنا كأنه من أنفسنا» فالإنسان إذن لا يستطيع أن يدرك بنفسه الحق من دون معونة النعمة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الرجوع ١ ف ٤ «لا أثبتُ قولي في الصلاة: اللهم الذي لم تشأ ان يعرف الحق إلا الاطهار: إذ قد يردُّ ذلك ان كثيرين من غير الأطهار يعرفون أموراً كثيرة حقة» وإنما يصير الإنسان طاهراً بالنعمة كقوله في مز ٥٠: ١٢ «قلباً طاهراً اخلق فيَّ يا الله وروحاً مستقيماً جدد في أحشائي» فالإنسان إذن يستطيع بدون النعمة أن يدرك الحق بنفسه

والجواب أن يُقال إن إدراك الحق عملٌ أو فعلٌ للنور العقلي لأن «كل ما يُعلن هو نورٌ» كما قال الرسول في افسس ٥: ١٣ وكل عملٍ فانه يدل على حركةٍ والمراد هنا الحركة بالفساحة باعتبار إطلاقها على التعقل والإرادة كما

قال الفيلسوف في كتاب النفس ٣ ف ٤ و ٧. ونحن نجد في الجسمانيات ان كل حركة لا بد لها من تحريك المحرك الأول فضلاً عن الصورة التي هي مبدأ الحركة أو الفعل. والمحرك الأول في الجسمانيات هو الجرم السماوي ومن ثمة فالنار مهما كان لها من كمال الحرارة لا تحرق إلا بتحريك الجرم السماوي. ومن الواضح انه كما أن جميع الحركات الجسمانية تُسند إلى الجرم السماوي على انه المحرك الأول الجسماني كذلك جميع الحركات الجسمانية والروحانية تُسند إلى المحرك الأول بالإطلاق الذي هو الله ولهذا مهما يكن لطبيعة جسمانية أو روحانية من الكمال لا تستطيع أن تفعل فعلها ما لم تُحرَّك من الله. وهذا التحريك يحصل بحسب مقتضى عنايته تعالى لا بضرورة الطبيعة كتحريك الجرم السماوي. والله ليس مصدرًا لكل تحريك فقط من حيث هو المحرك الأول بل هو أيضاً مصدرٌ لكل كمالٍ صوريٍّ من حيث هو الفعل الأول وعلى هذا ففعل العقل وكل موجودٍ مخلوقٍ يتوقف على الله من وجهين أولاً من حيث تحصل له منه الصورة التي بها يفعل وثانياً من حيث يتحرك منه إلى الفعل

والله قد ركب الصور في المخلوقات بحيث جعل لكل صورة قوة على فعلٍ معينٍ تقدر عليه بخاصيتها ولا تتعداه إلا بصورةٍ أخرى مزيدة عليها كما ان الماء لا يستطيع أن يسخن إلا إذا تسخن من النار. وصورة العقل الإنساني هي النور العقلي الذي يقتدر من نفسه على إدراك بعض المعقولات وهي التي نستطيع أن نتأدى إلى معرفتها بالمحسوسات وأما فوق ذلك من المعقولات فالعقل الإنساني لا يقتدر على إدراكه ما لم يستكمل بنور أقوى كنور الإيمان أو النبوة ويقال له نور النعمة من حيث يضاف إلى الطبيعة. إذا تقرر ذلك وجب أن يُقال إنَّ الإنسان يفتقر في إدراك كل حقٍ إلى معونة الله ليتحرك

العقل منه إلى فعله ولكنه ليس يفتقر إلى نورٍ آخر غير النور الطبيعي لإدراك الحق في كل شيء بل في ما يجاوز الإدراك الطبيعي . على أن الله قد يولي بنعمته بعض الناس على سبيل المعجزة معرفة ما يمكن معرفته بالعقل الطبيعي كما أنه قد يفعل أحياناً بطريق المعجزة ما تقدر الطبيعة على فعله

إذاً أجيب على الأول بأن كل حق اياً كان قائله يصدر عن الروح القدس من حيث هو المفيض للنور الطبيعي والمحرك إلى إدراك الحق وليس من حيث هو حالاً بالنعمة المبررة أو من حيث هو مانحٌ لبعض المواهب الملكية (أي الحاصلة بالملكة) المزيدة على الطبيعة فان هذا إنما يكون في إدراك بعض الحق وقوله وخصوصاً في ما يرجع منه إلى الايمان مما كان عليه كلام الرسول

وعلى الثاني بأن الشمس الجسمانية تنير خارجاً وأما الشمس العقلية التي هي الله فتنير داخلاً فيكون النور الطبيعي المركب في النفس هو نور الله الذي به نستنير لنذكر ما يتناوله الإدراك الطبيعي وهذا لا يحتاج إلى نورٍ آخر بل إنما يحتاج إلى ذلك ما جاوز الإدراك الطبيعي

وعلى الثالث بأننا نفتقر دائماً في افكارنا شيئاً إلى المعونة الإلهية من حيث ان الله هو الذي يحرك العقل إلى الفعل فان الافتكار إنما هو تعقل شيءٍ بالفعل كما قال اوغسطينوس في الثالث ك

١٤ ف ٧

الفصل الثاني

في أنّ الإنسان هل يستطيع أن يريد الخير ويفعله بدون النعمة

يتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الإنسان يستطيع أن يريد الخير ويفعله بدون النعمة فان الإنسان إنما تتعلق قدرته بما هو ربه. وهو رب أفعاله ولا سيما فعل الإرادة كما مرّ في مب ١ ف ١ ومب ١٣ ف ٦. فهو إذن

يقدر أن يريد الخير ويفعله بنفسه بدون معونة النعمة

٢ وأيضاً كل شيءٍ فهو عَلَى ما كان ملائماً لطبعه أقدر منه على ما هو منافراً لطبعه. والخطيئة منافرةً للطبع كما قال الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ف ٤ و ٣٠ وفعل الفضيلة ملائمةً لطبع الإنسان كما مرَّ في مب ٧١ ف ١. والإنسان يستطيع أن يخطأ بنفسه فلأنَّ يستطيع أن يريد الخير ويفعله بنفسه أولى في ما يظهر

٣ وأيضاً ان خير العقل هو الحق كما قال الفيلسوف في كتاب الأخلاق ٦ ف ٢. والعقل يستطيع أن يدرك بنفسه الحق كما يستطيع كل ما سواه أن يفعل بنفسه فعله الطبيعي. فلأنَّ يستطيع الإنسان أن يريد الخير ويفعله بنفسه أولى

لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو ٩: ١٦ «ليس الأمر (يعني المشيئة والسعي) لمن يشاء ولا لمن يسعى بل لله الذي يرحم» وقال اوغسطينوس في كتاب التأديب والنعمة ف ٢ «لا يفعل الناس بدون النعمة شيئاً من الخير البتة لا بالتفكر ولا بالإرادة ولا بالمحبة ولا بالعمل»

والجواب أن يُقال إنَّ طبيعة الإنسان يجوز اعتبارها على نحوين أولاً في طور سلامتها كما كانت في الآن الأول قبل الخطيئة وثانياً من حيث قد فسدت فينا بعد خطيئة الاب الأول وهي في كلتا الحالتين تفتقر في فعل الخير أو إرادته إلى معونة الله من حيث هو المحرك الأول كما تقدم في الفصل الأنف إلا أن الإنسان في طور الطبيعة السالمة كان يقدر من جهة كفاءة القوة الفاعلة أن يريد ويفعل بقوة طباعه الخير المعادل لطبيعته كخير الفضيلة المكسوبة لا الخير المجاوز لها كخير الفضيلة الموهوبة وأما في طور الطبيعية الفاسدة فهو يعجز حتى عمّا يستطيعه بطباعه بمعنى أنه ليس يقدر بقوته الطبيعية أن يفعل كل ما

تستطيعه الطبيعة من الخير إلا انه لما كانت الطبيعة البشرية لم تفسد بكليتها بالخطيئة بمعنى انها لم تُحرَم كل خيرٍ طبيعي كان يستطيع حتى في طور الطبيعة الفاسدة أن يفعل بقوة طباعه بعض الخيرات الجزئية كبناء البيوت وغرس الكروم ونحو ذلك لا كل خير معادلٍ لطبعه بحيث لا يكون عاجزاً عن شيءٍ منه كما أن الإنسان السقيم يستطيع أن يتحرك بنفسه بعض الحركة لكنه لا يستطيع أن يتحرك على وجهٍ كاملٍ كالإنسان الصحيح ما لم يُشَف بمعونة الطب

إذا تمهد ذلك فالإنسان في طور الطبيعة السالمة يفتقر إلى قوة النعمة المضافة إلى قوة الطبيعة في أمرٍ واحدٍ وهو فعل الخير الفائق الطبع وإرادته وأما في طور الطبيعة الفاسدة فيفتقر إلى ذلك في أمرين أي في شفائه وفي فعل خير الفضيلة الفائقة الطبيعة الذي يثاب عليه. ثم ان الإنسان في كلا الطورين يفتقر إلى معونة الله حتى يتحرك منه إلى حسن العمل

إذا أُجيب على الأول بأن الإنسان إنما هو رب أفعاله أي له أن يريد وان لا يريد بسبب رويّة العقل الذي يستطيع أن يميل إلى الجهتين وأما ترويه أو عدم ترويه إذا كان هذا أيضاً من متعلقات قدرة الإنسان فلا بد أن يحصل بتروٍ سابقٍ ولما كان التسلسل في ذلك ممتنعاً وجب الانتهاء إلى كون اختيار الإنسان متحركاً من مبدأٍ خارجيٍّ مجاوزٍ للعقل البشري أي الله كما أثبتهُ الفيلسوف أيضاً في باب حسن الطالع فالعقل البشري إذن حتى في الإنسان الصحيح ليس رباً لفعله ربوبية لا يفتقر معها إلى أن يتحرك من الله فهو إذن بالأولى شأن اختيار الإنسان السقيم بعد الخطيئة الذي يعوقهُ فساد الطبيعة عن الخير

وعلى الثامن بأن فعل الخطيئة ليس شيئاً سوى فقدان الخير الذي يلائم الفاعل في طباعه. وكما أن الشيء المخلوق ليس يحصل له الوجود إلا من آخر وإذا اعتبر في نفسه فهو عدمٌ كذلك يفتقر إلى آخر لحفظه في الخير الملائم

لطباعه. وهو يقدر أن يفقد الخير بنفسه كما يقدر بنفسه أن يفقد الوجود ما لم يُحفظ فيه من الله وعلى الثالث بأن الإنسان لا يستطيع أن يدرك الحق أيضاً بدون معونة الله كما تقدم في الفصل الأنف إلا أن فساد الطبيعة البشرية بالخطيئة بالنسبة إلى انتهاء الخير أعظم منه بالنسبة إلى إدراك الحق

الفصل الثالث

في أنّ الإنسان هل يستطيع أن يحب الله فوق كل شيءٍ بمجرد طبعه من دون النعمة يُتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الإنسان لا يستطيع أن يحب الله فوق كل شيءٍ بمجرد طبعه من دون النعمة فإن حب الله هو أخص أفعال المحبة وأولها. والإنسان لا يستطيع أن يحصل على المحبة بنفسه «لأن محبة الله قد أفيضت في قلوبنا بالروح القدس الذي أُعطي لنا» كما في رو ٥: ٥. فالإنسان إذن لا يستطيع بمجرد طبعه أن يحب الله فوق كل شيءٍ

٢ وأيضاً لا تقوى طبيعة على ما فوق نفسها. ومحبة المحب لشيءٍ أكثر من نفسه تطاول إلى ما فوق نفسه. فليس إذن في قدرة طبيعة مخلوقة أن تحب الله فوق نفسها بدون معونة النعمة ٣ وأيضاً ان الله الذي هو الخير الأعظم ينبغي أن يُحب بالحب الأعظم الذي هو محبته فوق كل شيءٍ. والحب الأعظم الذي يجب أن نبذله لله ليس الإنسان كفوءاً له بدون النعمة وإلا لكان إيلاء النعمة عبثاً. فالإنسان إذن لا يستطيع أن يحب الله فوق كل شيءٍ بمجرد طبعه من دون النعمة. لكن يعارض ذلك ان الإنسان الأول جُعِلَ على حال القوى الطبيعية فقط كما ذهب بعض. ومن الواضح أنه في تلك الحال قد أحب الله نوعاً من المحبة. وهو لم يحب الله أسوةً بنفسه أو أقل من نفسه والا لخطى في ذلك

فهو إذن قد أحب الله فوق نفسه. فالإنسان إذن يستطيع بمجرد طبعه أن يحب الله أكثر من نفسه وفوق كل شيء

والجواب أن يُقال إننا قد أسلفنا في القسم الأول مب ٦٠ ف ٣ حيث أوردنا أيضاً المذاهب المختلفة في محبة الملائكة الطبيعية ان الإنسان كان يستطيع في طور الطبيعة السالمة أن يفعل بقوته الطبيعية الخير الملائم لطبعه دون افتقارٍ إلى موهبةٍ أخرى مجانية وان كان يفتر في ذلك إلى معونة الله المحرك. ومحبة الله فوق كل شيءٍ طبيعية للإنسان ولكل مخلوق ناطقٍ أو غير ناطق بل غير متفلس أيضاً على حسب ما يلائم كل خليفة من طريقة المحبة. وتحقيق ذلك ان كل شيءٍ يشتهي ويحب طبعاً ما هو مستعدٌ له بفطرته فان كل شيءٍ يفعل بحسب استعداده كما في الطبيعيات ك ٢ ف ٨ ومن الواضح ان خير الجزء هو لأجل خير الكل فكان كل موجودٍ جزئي يشتهي أو يحب طبعاً خيره الخاص لأجل خير جميع الأكوان العام الذي هو الله وعليه قول ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ف ٤ ان «الله ينثي جميع الأشياء إلى محبة نفسه» ولهذا كان الإنسان في طور الطبيعة السالمة يجعل حب الله غايةً لحيه لنفسه ولسائر الأشياء أيضاً فهو إذن كان يحب الله أكثر من نفسه وفوق كل شيءٍ وأما في طور الطبيعة الفاسدة فقد فقد ذلك من جهة ميل الإرادة الناطقة فانها بسبب فساد الطبيعة تسعى وراء الخير الخاص ما لم تُصلح بنعمة الله. إذا تمهد ذلك وجب أن يُقال إن الإنسان في طور الطبيعة السالمة لم يكن يفتر في حبه الطبيعي لله فوق كل شيءٍ إلى نعمةٍ غير المواهب الطبيعية وان كان يفتر دائماً إلى معونة الله الذي يحرك إلى ذلك وأما في طور الطبيعة الفاسدة فهو يفتر أيضاً في ذلك إلى معونة النعمة التي تُصلح الطبيعة

إذا أُجيب على الأول بأن محبة الله فوق كل شيءٍ بفضيلة المحبة

أمسى من محبته بقوة الطبيعة فإنه بقوة الطبيعة يُحَبُّ فوق كل شيءٍ من حيث هو مبدأً وغايةً للخير الطبيعي وأما بفضيلة المحبة فإنه يُحَبُّ فوق كل شيءٍ من حيث هو موضوع السعادة ومن حيث أن للإنسان شركة روحية معه. وأيضاً فضيلة المحبة تضيف إلى محبة الله الطبيعية نشاطاً ولذةً كما تضيف ذلك كل ملكةٍ من ملكات الفضائل إلى ما يُفَعَلُ من الأفعال الصالحة بمجرد الفطرة الطبيعية في الإنسان العاري عن ملكة الفضيلة

وعلى الثاني بأنه ليس المراد بقولنا لا تقوى طبيعةً على ما فوق نفسها انها لا تبلغ بقوتها إلى موضوعٍ أعلى من نفسها فمن الواضح أن عقلنا يستطيع بقوته الطبيعية أن يدرك أموراً أعلى من نفسه كما يظهر في معرفة الله الطبيعية بل المراد به أن الطبيعة لا تقوى على فعلٍ مجاوزٍ لحد قدرتها ومحبة الله فوق كل شيءٍ ليست فعلاً من هذا القبيل فهي طبيعية لكل طبيعة مخلوقة كما تقدم وعلى الثالث بأن الحب يُوصَفُ بالأعظم لا باعتبار درجة المحبة فقط بل باعتبار الباعث عليها وباعتبار كيفيتها أيضاً وعلى هذا فأعظم درجات المحبة هي ما بها يُحَبُّ الله بفضيلة المحبة على أنه موضوع السعادة كما تقدم

الفصل الرابع

في أنَّ الإنسان هل يستطيع أن يفهم برسوم الناموس بقوته الطبيعية دون افتقارٍ إلى النعمة يُنخِطَى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن الإنسان يستطيع أن يفهم برسوم الناموس بقوته الطبيعية من غير افتقارٍ إلى النعمة فقد قال الرسول في رو ٢ : ١٤ «الأمم الذين ليس عندهم الناموس يعملون بالطبيعة بما هو في الناموس» وما يفعله الإنسان بالطبيعة يستطيع أن يفعله بنفسه دون افتقارٍ إلى النعمة. فهو إذن يستطيع أن يفهم برسوم الناموس دون افتقارٍ إلى النعمة

٢ وأيضاً قال ايرونيموس في تفسير قانون الايمان الكاثوليكي «ان

القائلين بأن الله أمر الإنسان بشيءٍ مستحيلٍ يستحقون اللعنة» والمستحيل على الإنسان ما لا يستطيع اتمامه بنفسه. فهو إذن يستطيع أن يُتِم بنفسه جميع رسوم الناموس

٣ وأيضاً ان أعظم رسمٍ في الناموس قوله «أحبَّ الرب إلهك بكل قلبك» كما في متى ٢٢: ٢٧. والإنسان يستطيع بمجرد قوته الطبيعية ان يتم هذه الوصية بمحبته الله فوق كل شيء كما تقدم في الفصل الآنف. فهو إذن يستطيع أن يتم جميع وصايا الناموس بدون النعمة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب البدع بد ٨٨ ان القول بأن الإنسان يستطيع بدون النعمة أن يفي بجميع الوصايا الإلهية بدعةً للبيلايين

والجواب أن يُقال إنَّ الوفاء بوصايا الناموس يحدث على نحوين . أولاً باعتبار جوهر الأفعال أي من حيث ان الإنسان يفعل أفعال العدالة والشجاعة وسائر الفضائل وبهذا النحو أمكن للإنسان في طور الطبيعة السالمة أن يتم جميع وصايا الناموس وإلا لما استطاع أن يخطأ في ذلك الطور إذ إنما الخطيئة تعدي الوصايا الإلهية. وأما في طور الطبيعة الفاسدة فهو لا يستطيع أن يتم جميع الوصايا الإلهية بدون النعمة الشافية . وثانياً لا باعتبار جوهر الفعل فقط بل باعتبار كيفية حدوثه أيضاً أي من حيث يُفعل بفضيلة المحبة وبهذا النحو لا يستطيع الإنسان أن يتم وصايا الناموس بدون النعمة لا في طور الطبيعة السالمة ولا في طور الطبيعة الفاسدة ولذلك فبعد أن قال اوغسطينوس في كتاب التأديب والنعمة ف ٢ «لا يفعل الناس بدون النعمة خيراً البتة» قال «لا لترشدهم إلى ما ينبغي فعله فقط بل لتعينهم على أن يفعلوا ذلك بالمحبة أيضاً» . على أنهم في كلا الطورين يفتقرون فوق ذلك إلى معونة الله من حيث هو المحرك إلى اتمام الوصايا كما مر في الفصلين الآنفين

إذاً أُجيب على الأول بأنه «لا عجب من قوله انهم يعملون بالطبيعة بما في

الناموس فان روح النعمة يجدد فينا صورة الله التي نحن مفطورين عليها» قاله اوغسطينوس في كتاب الروح والحرف ف ٢٧

وعلى الثاني بأن ما نستطيعه بمعونة الله ليس مستحيلاً علينا بالكلية كقول الفيلسوف في كتاب الأخلاق ٣ ب ٣ «ما نستطيعه باصدقائنا نستطيعه بأنفسنا على نحو ما» وعلى هذا فايرونيموس يعترف في الموضع المُورد بأن «اختيارنا إنما هو مطلقٌ بحيث نقول انا مفنكرون دائماً إلى معونة الله»

وعلى الثالث بأن الإنسان لا يستطيع بمجرد قوته الطبيعية أن يتم وصية محبة الله باعتبار اتمامها بفضيلة المحبة على ما مرّ في ف ٣

الفصل الخامس

في أنّ الإنسان هل يستطيع أن يستحق الحياة الأبدية بدون النعمة يتخطى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن الإنسان يستطيع أن يستحق الحياة الأبدية بدون النعمة فقد قال قال الرب في متى ١٩: ١٧ «أن تشأ ان تدخل الحياة فاحفظ الوصايا» ومن ذلك يظهر أن دخول الحياة الأبدية معلقٌ على إرادة الإنسان. وما كان معلقاً على إرادتنا نستطيعه بأنفسنا. فيظهر إذن أن الإنسان يستطيع بنفسه أن يستحق الحياة الأبدية

٢ وأيضاً ان الحياة الأبدية ثواب أو أجرٌ يجزي به الله الناس كقوله في متى ٥: ١٢ «اجركم عظيمٌ في السماوات» والله يجزي الإنسان أو يثيبه على حسب أعماله كقوله في مز ٦١: ١٣ «أنت تجزي الإنسان بحسب أعماله» فيظهر إذن ان في سلطان الإنسان من حيث هو رب أعماله أن يدرك الحياة الأبدية

٣ وأيضاً ان الحياة الأبدية هي الغاية القصوى للحياة الإنسانية. وكل شيءٍ طبيعي يستطيع بقوته الطبيعية أن يدرك غايته. فإذا الإنسان الذي هو ذو طبيعة أعلى أولى بأن يستطيع بقوته الطبيعية أن يدرك الحياة الأبدية من غير

افتقار إلى نعمة

لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو ٦: ٢٣ «نعمة الله هي الحياة الأبدية» وقيل في تفسيره «إنما قيل ذلك لنعلم أن الله إنما يبلغنا الحياة الأبدية برحمته»

والجواب أن يُقال إنَّ الأفعال المؤدية إلى الغاية ينبغي أن تكون معادلة لها. وليس يجاوز فعلٌ قياس مبدئه الفاعل ولهذا نجد في الأشياء الطبيعية ان شيئاً لا يستطيع أن يحدث بفعله أثراً مجاوزاً القوة الفاعلة بل إنما يستطيع أن يحدث بفعله أثراً معادلاً لقوته. والحياة الأبدية غايةٌ مجاوزةٌ قياس الطبيعة البشرية كما يظهر مما أسلفناه في مب ٥ ف ٥ فلا يستطيع الإنسان إذن بقوته الطبيعية أن يحدث أفعالاً تستحق الثواب معادلة للحياة الأبدية بل لا بد لذلك من قوةٍ أعلى وهي قوة النعمة فهو إذن لا يستطيع بدون النعمة أن يستحق الحياة الأبدية لكنه يستطيع أن يفعل أفعالاً تؤدي إلى خيرٍ ملائمٍ لطبعه كحراثة الأرض والشرب والأكل واتخاذ الأصدقاء ونحو ذلك كما قال اوغسطينوس في جوابه الثالث للبيلاجيين

إذا أُجيب على الأول بأن الإنسان يفعل بإرادته أفعالاً تستحق الحياة الأبدية ولكن لا بد في ذلك أن تؤهّب إرادته من الله بالنعمة كما قال اوغسطينوس في الكتاب المتقدم

وعلى الثاني بأنه «لا مرء في أن الأعمال الصالحة تُجرى بالحياة الأبدية غير أن هذه الأعمال المستحقة الثواب تُسند إلى نعمة الله» كما ورد في تفسير قول الرسول «ان نعمة الله هي الحياة الأبدية» وقد مرَّ أيضاً في الفصل الآنف انه لا بد من النعمة لاتمام وصايا الناموس على النحو الذي ينبغي والذي به يستحق اتمامها الثواب

وعلى الثالث بأن ذلك الاعتراض إنما يتجه على الغاية الملائمة لطبع الإنسان. والطبيعة الإنسانية من حيث هي أشرف تستطيع ولو بمعونة النعمة أن تتأدى إلى غاية أعلى لا تستطيع الطبائع السافلة الوصول إليها بوجه من الوجوه. كما أن الإنسان الذي يستطيع أن يدرك الشفاء بواسطة الأدوية أفضل استعداداً له ممن لا يستطيع ذلك بوجه من الوجوه على ما قال الفيلسوف في كتاب السماء ٢ ف ١٢

الفصل السادس

في أنّ الإنسان هل يستطيع أن يتأهب للنعمة بنفسه من دون معونة خارجية من جهة النعمة يُتخطى إلى السادس بأن يقال: يظهر أن الإنسان يستطيع أن يتأهب للنعمة بنفسه من دون معونة خارجية من جهة النعمة إذ ليس يكلف ما هو مستحيلٌ عليه كما مرّ في ف ٤ وقد قيل في زكريا ١: ٣ «توبوا إليّ فأتوب إليكم» وتأهب النفس للنعمة إنما هو التوبة إلى الله. فيظهر إذن أن الإنسان يستطيع أن يتأهب للنعمة بنفسه من دون معونة النعمة

٢ وأيضاً ان الإنسان يؤهب نفسه للنعمة بفعله ما في يده لأنه إذا فعل الإنسان ما في يده لا ينكر الله عليه النعمة ففي متى ٧: ١١ ان الله «يمنح الروح الصالح لمن يسأله» ومعنى كون شيء في يدنا انه في مقدورنا. فيظهر إذن أن في مقدورنا أن نؤهب أنفسنا للنعمة

٣ وأيضاً لو كان الإنسان يفتقر إلى النعمة في تأهيبه نفسه للنعمة لافتقر بجامع الحجة إلى النعمة في تأهيبه نفسه لتلك النعمة المفتقر إليها فيلزم التسلسل وهذا ممنوع. فينبغي إذن في ما يظهر أن يعتمد القول الأول أي ان الإنسان يستطيع بدون النعمة أن يؤهب نفسه للنعمة

٤ وأيضاً قيل في ام ١٦: ١ «للإنسان أن يؤهب قلبه» وإنما يقال للإنسان

ما يستطيعه الإنسان بنفسه. فيظهر إذن ان الإنسان يستطيع بنفسه أن يؤهب نفسه للنعمة

لكن يعارض ذلك قوله في يو ٦ : ٤٤ «ما من أحدٍ يقدر أن يُقبل إليَّ ما لم يجتذبه الأب الذي أرسلني» ولو كان الإنسان يقدر أن يؤهب نفسه لما وجب أن يُجتذب من آخر. فالإنسان إذن لا يستطيع أن يؤهب نفسه للنعمة بدون معونة النعمة

والجواب أن يُقال إنَّ تأهب الإرادة الإنسانية للخير يكون على نحوين احدهما ما به تتأهب لحسن العمل وللاستمتاع بالله وهذا النحو لا يمكن حصوله بدون موهبة النعمة الملكية التي يجب أن تكون مبدأً للفعل الاستحقاقى كما مرَّ في الفصل الأنف والثاني ما به تتأهب لاحراز هذه الموهبة أي موهبة النعمة الملكية وهذا النحو لا يقتضي أن يكون مسبقاً بموهبةٍ أخرى ملكية في النفس والا لتسلسل إلى غير نهاية بل إنما يقتضي ان يكون مسبقاً بمعونة مجانية من الله من حيث يحرك النفس في الباطن أو يلهم الخير المقصود فانا في هذين نفتقر إلى المعونة الإلهية كما مرَّ في ف ٢ و٣

أما افتقارنا في ذلك إلى معونة الله المحرك فظاهرٌ لأنه لما كان كل فاعلٍ إنما يفعل لغايةٍ كان لا بد لكل علةٍ أن تسوق معلولاتها إلى غايتها ولهذا لما كان ترتيب الغايات تابعاً لترتيب الفواعل أو المحركات كان لا بد أن يقصد الإنسان إلى الغاية القصوى بتحريك المحرك الأول وإلى الغاية القريبة بتحريك أحد المحركات السافلة كما أن الجندي يوجه قصده إلى التماس النصر بتحريك أحد المحركات السافلة كما أن الجندي يوجه قصده إلى التماس النصر بتحريك قائد الجيش العام وإلى اتباع راية كتيبةٍ بتحريك قائدها الخاص. ولما كان الله هو المحرك الأول مطلقاً كان هو الذي يحرك جميع الأشياء لأن تتوجه إليه بما تشترك فيه من قصد الخير الذي به يقصد كل منها أن يماثل الله على حسب

حاله وعليه قول ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ «ان الله يسوق إليه كل شيء وهو يسوق إليه الناس الأبرار على أنه الغاية الخاصة التي يقصدون إليها ويتوقون إلى أن يلزموها على انه خيرهم الخاص كقوله في مز ٧٢: ٢٨ «حسن لي أن ألزم الله» ولهذا ليس يمكن للإنسان أن يتوجه إلى الله ما لم يوجهه الله إليه. والتأهب للنعمة نوع من التوجه إلى الله ومثله في ذلك مثل من اعرض بعينه عن نور الشمس فإنه إنما يتأهب لقبول نورها بتوجيه عينيه نحوها. فقد وضح إذن ان الإنسان لا يستطيع أن يؤهب نفسه لقبول نور النعمة إلا بفضل معونة الله الذي يحركه باطناً إلى ذلك

إذاً أجيب على الأول باننا نسلم أن توجه الإنسان إلى الله يحدث بالاختيار وبهذا الاعتبار يؤمر الإنسان أن يوجه نفسه إلى الله إلا أن توجه الاختيار إلى الله يمتنع من دون أن يوجهه الله إلى نفسه كقوله في ار ٣١: ١٨ «حوّلني فاتحول فانك أنت الرب الهى» وفي مراثي ٥: ٢١ «اعدنا يا رب إليك فنعود»

وعلى الثاني بأن الإنسان لا يستطيع أن يفعل شيئاً ما لم يتحرك من الله كقوله في يو ١٥: ٥ «بدوني لا تستطيعون أن تفعلوا شيئاً» وعليه فمعنى أن الإنسان يفعل ما في يده انه يفعل ما في مقدوره من حيث هو متحرك من الله

وعلى الثالث بأن ذلك الاعتراض يتجه على النعمة الملكية التي تقتضي تأهباً ما إذ لا بد لكل صور من قابل متأهب لها واما تحرك الإنسان من الله فلا يقتضي تقدم تحريك آخر لأن الله هو المحرك الأول فلا يلزم التسلسل

وعلى الرابع بأن للإنسان أن يؤهب قلبه لأنه يفعل ذلك باختياره لكنه ليس يفعله بدون معونة الله الذي يحركه ويجذبه إلى نفسه كما تقدم

الفصل السابع

في أنّ الإنسان هل يستطيع أن ينتعش من عثرة الخطيئة بدون معونة النعمة يُتخطى إلى السابع بأن يقال: يظهر أن الإنسان يستطيع أن ينتعش من عثرة الخطيئة بدون معونة النعمة لأن ما ينبغي سبقه على النعمة يحصل بدون النعمة. والانتعاش من عثرة الخطيئة ينبغي سبقه على انارة النعمة ففي افسس ٥: ١٤ «قم من بين الأموات فيضيء لك المسيح» فالإنسان إذن يستطيع أن ينتعش من عثرة الخطيئة بدون النعمة

٢ وأيضاً ان الخطيئة تقابل الفضيلة مقابلة المرض للصحة كما مرّ في مب ٧١ ف ١. والإنسان يستطيع بقوة الطبيعة أن ينتعش من المرض إلى الصحة من غير استعانة بدواءٍ خارجيٍّ إذ لا يزال فيه مبدأ الحياة الذي يصدر عنه فعل الطبيعة. فيظهر إذن أن الإنسان على حد ذلك يستطيع أن يُشقى من نفسه برجوعه عن حال الخطيئة إلى حال البرارة بدون معونة نعمةٍ خارجية

٣ وأيضاً كل شيءٍ طبيعي يستطيع أن يعود إلى الفعل الملائم لطبيعته كما أن الماء المتسخن يعود بنفسه إلى البرودة الطبيعية وكما أن الحجر المرمي به صعداً يرجع بنفسه إلى حركته الطبيعية. والخطيئة فعل على خلاف مقتضى الطبيعة كما يتضح من قول الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٤ و ٣٠. فيظهر إذن ان الإنسان يستطي بنفسه ان يرجع عن الخطيئة إلى حال البرارة

لكن يعارض ذلك قول الرسول في غلا ٢: ٢١ «ان كان أعطي ناموس يقدر أن يبرر فالمسيح إذن مات باطلاً» أي لغير داعٍ وبجامع الحجة إذا كان للإنسان طبيعة يقدر بها أن يتبرر فالمسيح قد مات باطلاً أي لغير داعٍ وهذا خُلفٌ. فالإنسان إذن لا يستطيع بنفسه أن يتبرر أي أن يثوب عن حال

الاثم إلى حال البرارة

والجواب أن يُقال إنَّ الإنسان لا يستطيع البتة أن ينتعش من عثرة الخطيئة بنفسه من دون معونة النعمة لأنه لما كان ذنب الخطيئة يبقى بعد زوال فعلها كما مرَّ في مب ٨٧ ف ٦ لم يكن الانتعاش من عثرة الخطيئة نفس الكف عن فعلها. على أن الانتعاش من عثرة الخطيئة هو استعادة الإنسان ما فقده باقترافها واقتراف الإنسان الخطيئة يُنزَلُ به ثلاثة أضرارٍ أي الوصمة وفساد الخير الطبيعي والذنب المستوجب العقاب أما الوصمة فمن حيث يَعزى بشين الخطيئة عن زين النعمة وأما فساد خير الطبيعة فمن حيث يختل نظام طبيعته بتمرد إرادته على الله لأن اختلال هذا النظام يستلزم اختلال طبيعة الإنسان الخاطيء بأسرها وأما الذنب المستوجب العقاب فمن حيث انه باقترافه الخطيئة المميته يستوجب الهلاك الأبدي. وظاهر ان هذه الثلاثة لا يمكن تلافياها إلا بالله فان جمال النعمة لما كان يحصل بإضاءة النور الإلهي لم يكن تجديده في النفس ممكناً إلا بتجدد إنارة الله فكان لا بد له من الموهبة الملكية التي هي نور النعمة وكذلك لا يمكن تلافيا نظام الطبيعة بخضوع إرادة الإنسان لله ما لم يجذب الله إليه إرادة الإنسان كما مرَّ في الفصل الآنف ومثله الذنب المستوجب العقاب الأبدي فانه لا يستطيع أن يصفح عنه إلا الله الذي أهين بالخطيئة والذي هو ديان الناس ولهذا كان لا بد للإنسان في انتعاشه من عثرة الخطيئة من معونة النعمة التي تحصل له بالموهبة الملكية وبتحريك الله له باطناً

إذاً أُجيب على الأول بأن الإنسان لا يكفُّ الا ما يتعلق به فعل الاختيار الذي لا بد منه في انتعاش الإنسان من عثرة الخطيئة فليس المراد إذن بقوله «قم فيضيء لك المسيح» ان كل الانتعاش من عثرة الخطيئة يجب أن يتقدم إنارة النعمة بل ان الإنسان لمحاولته هذا الانتعاش بالاختيار المتحرك

من الله يقبل نور النعمة المبررة

وعلى الثاني بأن العقل الطبيعي ليس مبدأً كافياً للصحة التي تحصل للإنسان بالنعمة المبررة بل إنما مبدؤها النعمة التي تُفقد بالخطيئة فالإنسان إذن لا يستطيع أن يُشفي من تلقاء نفسه بل لا بد أن يسيح عليه من جديد نور النعمة كما تسيح النفس من جديد على البدن عند بعثه وعلى الثالث بأنه متى كانت الطبيعة سالمة أمكن لها أن تتلافى بنفسها ما كان ملائماً ومعادلاً لها أما ما كان مجاوزاً حدها فلا تستطيع تلافيه بدون معونة خارجية. وكذلك الطبيعة البشرية التي وهنت بفعل الخطيئة لأنها لم تبق على سلامتها بل فسدت كما تقدم فانها لا تستطيع أن تتلافى بنفسها الخير الملائم لها فكيف بخير البرارة المجاوزة لقوتها

الفصلُ الثامنُ

في أنَّ الإنسان هل يستطيع بدون النعمة أن لا يخطأ

يتخطى إلى الثامن بأن يقال: يظهر أن الإنسان يستطيع بدون النعمة أن لا يخطأ إذ ليس يخطأ أحدٌ في ما يتعذر عليه اجتنابه كما قال اوغسطينوس في كتاب النفسين ف ١٠ و ١١ وفي كتاب الاختيار ٣ ف ١٨ فلو كان الإنسان الموجود في حال الخطيئة المميته لا يستطيع أن يجتنب الخطيئة لكان في حين اقترافه الخطيئة لا يخطأ على ما يظهر. وهذا خلف

٢ وأيضاً إنما يُقصد بتأديب الإنسان تنكبه عن الخطأ فلو كان الإنسان الموجود في حال الخطيئة المميته لا يستطيع اجتناب الخطيئة لم يكن في تأديبه فائدة على ما يظهر. وهذا خلف

٣ وأيضاً ورد في سي ١٥: ١٨ «أمام الإنسان الحياة والموت الخير والشر فما أعجبه يُعطى له» والإنسان متى خطى لا يزال إنساناً. فلا يزال إذن

في مقدوره إيثار الخير أو الشر. فهو إذن يستطيع بدون النعمة أن يجتنب الخطيئة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب كمال البر ف ٢١ «من نفى وجوب صلاتنا لعدم دخولنا في التجربة (وهو من يزعم ان معونة نعمة الله ليست ضرورية لاجتناب الإنسان الخطأ بل إذا تلقى الناموس فقط تكفي لذلك إرادة الإنسان) فلا أشك في وجوب عدم اصغاء أحدٍ إليه ووجوب حرم الجميع له»

والجواب أن يقال يجوز أن يكون كلامنا على الإنسان باعتبارين باعتبار طور الطبيعة السالمة وباعتبار طور الطبيعة الفاسدة فإذا اعتبرنا طور الطبيعة السالمة فالإنسان كان يستطيع فيه حتى بدون النعمة الملكية ان لا يقترف خطيئةً مميتةً ولا عرضيةً إذ ليس الخطأ سوى الخروج عما تقتضيه الطبيعة وهذا كان يستطيع الإنسان اجتنابه في طور سلامة الطبيعة ولكنه لم يكن يستطيعه بدون معونة الله من حيث يحفظ تعالى كل شيء في حاله الحسنة فان الطبيعة إذا فقدت هذه المعونة هوت في لجة العدم . اما إذا اعتبرنا طور الطبيعة الفاسدة فالإنسان يفتقر في اجتناب الخطيئة مطلقاً إلى النعمة الملكية التي تبرئ الطبيعة وهذا البرء يحصل أولاً في العقل في الحياة الحاضرة حيث لا تزال الشهوة البدنية غير مُصلحة بالكلية وعليه قول الرسول بلسان الإنسان المُصلح رو ٧ : ٢٥ «فانا بالروح عبدٌ لناموس الله وبالجسد عبدٌ لناموس الخطيئة» وفي هذا الطور يستطيع الإنسان أن يجتنب الخطيئة المميتة التي محلها العقل كما مرَّ في مب ٧٤ ف ٤ ولكنه لا يستطيع أن يجتنب كل خطيئة عرضية لفساد الشوق الحسي الأدنى الذي يستطيع العقل أن يقمع حركاته منفردة وهذا هو الوجه في كونها خطيئةً وإراديةً لا مجتمعةً إذ بينما يحاول قمع احداها ربما ثارت أخرى ولأن العقل لا يستطيع أن يكون

متنبهاً دائماً لاجتناب هذه الحركات كما مرّ في مب ٧٤ ف ٣ ج ٢

وكذلك أيضاً شأن عقل الإنسان الذي هو محل الخطيئة المميّنة فإنه قبل أن يُصلح بالنعمة المبررة يستطيع أن يجتنب الخطايا المميّنة منفردة ومدة ما من الزمان إذ ليس من الضرورة أن يخطأ بالفعل دائماً دون انقطاع ولكنه لا يستطيع أن يبقى بدون خطيئة مميّنة زماناً طويلاً وعليه قول غريغوريوس في كلامه على حزقيا «الخطيئة التي لا تُمحي عاجلاً بالتوبة تجرُّ بثقلها إلى أخرى» وتحقيق ذلك انه كما يجب أن يخضع الشوق الأدنى للعقل كذلك يجب أن يخضع العقل لله ويجعله غاية لإرادته. والغاية يجب أن يترتب بها جميع الأفعال الإنسانية كما يجب أن يترتب بحكم العقل حركات الشوق الأدنى. فكما أنه إذا لم يكن الشوق الأدنى خاضعاً للعقل كل الخضوع فلا بد أن ينشأ في الشوق الحسي حركات غير مترتبة كذلك إذا لم يكن عقل الإنسان خاضعاً للعقل كل الخضوع فلا بد أن ينشأ في الشوق الحسي حركات غير مترتبة كذلك إذا لم يكن عقل الإنسان خاضعاً لله فلا بد من وقوع كثرة الخلل في أفعاله لأنه متى لم يكن قلب الإنسان ثابتاً في الله بحيث لا يؤثر فراقه على خيرٍ يحزره أو شرٍ يجتنبه يتفق ان تعرض له أمور كثيرة يحمله احرازها أو اجتنابها على أن يبتعد عن الله مستهيناً بأوامره فيقع في الخطيئة المميّنة ولا سيما لأن الإنسان يفعل في ما يفجأه من الأمور على حسب ما سبق عنده من تصور غايةٍ ونزوع ملكةٍ كما قال الفيلسوف في كتاب الأخلاق ٣ ب ٨ وان استطاع بروية العقل أن يفعل شيئاً على غير مقتضى ما سبق عنده من تصور الغاية أو نزوع الملكة. إلا أنه لعدم استطاعته أن يكون دائماً على هذه الحال من الروية يتعذر بقاءه طويلاً بدون أن يفعل على وفق الإرادة المتجافية عن مقتضى الترتيب الإلهي ما لم تصلح عاجلاً بالنعمة وتعود إلى الترتيب المُقتضى

إذا أُجيب على الأول بأن الإنسان يستطيع أن يجتنب كلاً من أفعال

الخطيئة على حياته ولكنه لا يستطيع أن يجتنبها كلها معاً إلا بالنعمة كما تقدم إلا أنه لما كان عدم استعداده لقبول النعمة يحدث بذنبه لم يكن تعذر اجتنابه الخطيئة بدون النعمة عاذراً له في اقترافها وعلى الثاني بأن التأديب مفيد «إذ ينشأ عما يصاحبه من الألم إرادة الاستصلاح هذا إذا كان المتأدب ابن الموعد فإنه بينما يرن صوت تأديبه ويُشعر بألمه في الخارج يفعل الله في داخله بالالهام الإلهي الإرادة الصالحة» كما قال اوغسطينوس في كتاب التأديب والنعمة ف ٦ فالتأديب إذن ضروري لأن الإنسان لا يجانب الخطيئة بدون إرادته. لكن التأديب ليس يكفي بدون معونة الله وعليه قوله في جا ٧: ١٤ «انظر إلى أعمال الله كيف لا يقدر أحد أن يتقف ما أوده».

وعلى الثاني بأن تلك الآية محمولة على الإنسان في طور سلامة الطبيعة قبل أن يصير عبداً للخطيئة فإنه كان في مقدوره حينئذ أن يخطأ وان لا يخطأ كما قال اوغسطينوس . على أنه في الحال الحاضر يُعطى أيضاً ما يريده إلا أن إرادة الخير إنما تحصل له بمعونة النعمة

الفصل التاسع

في أن من كان محرراً النعمة هل يستطيع بنفسه أن يفعل الخير ويجتنب الخطيئة من دون عون آخر من جهة النعمة

يتخطى إلى التاسع بأن يقال: يظهر أن من كان محرراً النعمة يستطيع بنفسه أن يفعل الخير ويجتنب الخطيئة من دون عون آخر من جهة النعمة فان كل ما لا يفي بما وُهب لأجله يكون اما بلا فائدة أو ناقصاً. والنعمة إنما وُهبَت لنا لنستطيع أن نفعل الخير ونجتنب الخطيئة فإذا كان الإنسان لا يستطيع ذلك بالنعمة يظهر أنه اما لم يكن في هبتها فائدة أو انها ناقصة

٢ وأيضاً ان الروح القدس نفسه يستقر فينا بالنعمة كقوله في ١ كور ٣: ١٦ «أما تعلمون انكم هيكل الله وان روح الله مستقر فيكم». والروح القدس لشمول قدرته كافٍ لأن يسوقنا إلى صالح الأعمال ويحرسنا من الخطيئة. فالإنسان المحرز النعمة إذن يستطيع كلا هذين الأمرين من دون عونٍ آخر من جهة النعمة

٣ وأيضاً لو كان الإنسان المحرز النعمة لا يزال مفتقراً في صلاح سيرته واجتتابه الخطيئة إلى عونٍ آخر من جهة النعمة لافتقر بجامع الحجة بعد احراز هذا العون الآخر إلى عونٍ آخر أيضاً فيلزم التسلسل وهذا باطلٌ. فمن أحرز إذن النعمة لا يفنقر في صلاح العمل واجتتاب الخطيئة إلى عونٍ آخر من قبل النعمة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الطبيعة والنعمة ف ٢٦ «كما أن العين الجسمانية البالغة منتهى السلامة لا تستطيع الإبصار ما لم يعنها عليه تلالؤ النور كذلك الإنسان البالغ كمال التبرير لا يقدر على صلاح السيرة ما لم يعنه الله بنور البرارة الأزلي» والتبرير إنما يحصل بالنعمة كقوله في رو ٣: ٢٤ «تبررون مجاناً بنعمته» فذلك الإنسان المحرز النعمة يفنقر في صلاح سيرته إلى عونٍ آخر من جهة النعمة

والجواب أن يُقال إنَّ الإنسان يفنقر في صلاح سيرته إلى معونة الله لوجهين كما مرَّ في ف ٢ و ٣ و ٦ أولاً ليصيب منه تعالى نعمةً ملكية بها تُصلح الطبيعة البشرية الفاسدة وترقى بعد إصلاحها إلى فعل ما تستحق به الحياة السرمدية من الأفعال المجاوزة قدرها وثانياً ليُحرَّك منه تعالى إلى الفعل. فباعتبار الوجه الأول من معونة الله لا يفنقر الإنسان المحرز النعمة إلى معونةٍ أخرى من جهة النعمة أي لا يفنقر إلى فيض ملكةٍ أخرى. لكنه يفنقر إلى معونة النعمة باعتبار الوجه الثاني أي ليتحرك من الله إلى حسن الفعل

وذلك لسببين احدهما عام وهو انه ليس يستطيع شيء من المخلوقات أن يفعل فعلاً الا بقوة التحريك الإلهي كما مرّ في ف ١ والثاني خاص وهو حال الطبيعة البشرية فانها وان برئت بالنعمة من جهة العقل لا يزال بها من جهة الجسد فساداً «تُسْتَعْبَدُ بِهِ لِنَامُوسِ الْخَطِيئَةِ» كما في رو ٧: ٢٥ بل لا يزال في العقل أيضاً نوعٌ من ظلمة الجهل يجعلنا ان «لا نعلم ماذا نصلي كما ينبغي» كما في رو ٨: ٢٦ لأننا بسبب اختلاف الحوادث وعدم معرفتنا الكاملة بأنفسنا أيضاً لا نستطيع أن نعلم علماً تاماً ماذا يفيدنا كقوله في حك ٩: ١٤ «أفكار البشر ذات أحجام وبصائرنا غير راسخة» فكان لا بد لنا من هداية الله ووقايته لكونه عليماً بكل شيءٍ وقديراً على كل شيءٍ ولهذا أيضاً يجدر بالذين صاروا بالنعمة أبناء الله أن يقولوا «ولا تدخلنا في التجربة» و«لنكن مشيئتك كما في السماء كذلك على الأرض» إلى سائر ما في الصلوة الربية مما يرجع إلى ذلك

إذا أُجِيبَ عَلَى الْأَوَّلِ بِأَنَّا لَا نُعْطَى مَوْهَبَةَ النِّعْمَةِ الْمَلَكِيَّةِ لِنَسْتَعْنِي بِهَا عَنْ كُلِّ عَوْنِ إِلَهِيٍّ آخَرَ فَإِنَّ كُلَّ خَلِيقَةٍ تَفْتَقِرُ إِلَى اللَّهِ فِي بَقَاءِ الْخَيْرِ الَّذِي أُوتِيَتْهُ مِنْهُ تَعَالَى وَعَلَيْهِ فَافْتَقَارَ الْإِنْسَانُ بَعْدَ نَيْلِ النِّعْمَةِ إِلَى مَعُونَةِ إِلَهِيَّةٍ لَا يَلْزِمُ عَنْهُ أَنْ النِّعْمَةُ وَهَبَتْ عِبْتاً أَوْ أَنَّهَا نَاقِصَةٌ فَإِنَّ افْتِقَارَ الْإِنْسَانِ إِلَى الْمَعُونَةِ الْإِلَهِيَّةِ يَلْزِمُهُ حَتَّى فِي حَالِ الْمَجْدِ الَّتِي تَكُونُ النِّعْمَةُ فِيهَا عَلَى غَايَةِ الْكَمَالِ أَمَا هُنَا فَالنِّعْمَةُ نَاقِصَةٌ نَوْعاً مِنَ النِّقْصَانِ مِنْ حَيْثُ أَنَّهَا لَا تُبْرِئُ الْإِنْسَانَ مِنْ كُلِّ وَجْهِ كَمَا تَقْدُمُ

وَعَلَى الثَّانِي بِأَنَّ عَمَلَ الرُّوحِ الْقُدُسِ الَّذِي بِهِ يَحْرُكُنَا وَيَقِينُنَا لَا يَقْتَصِرُ عَلَى مَا يَحْدِثُهُ فِيْنَا مِنَ الْمَوْهَبَةِ الْمَلَكِيَّةِ فَهُوَ مَا عَدَا ذَلِكَ يَحْرُكُنَا وَيَقِينُنَا بِالِاشْتِرَاكِ مَعَ الْآبِ وَالْإِبْنِ

وعلى الثالث بأن قضية ذلك الاعتراض ان الإنسان لا يفتقر إلى نعمة أخرى ملكية

الفصل العاشر

في أنّ الإنسان الموجود في حال النعمة هل يفتقر في ثباته إلى معونة النعمة يُنخِطى إلى العاشر بأن يقال: يظهر أن الإنسان الموجود في حال النعمة ليس يفتقر في ثباته إلى معونة النعمة فان الثبات شيء أقل من الفضيلة كالعفة كما يظهر من قول الفيلسوف في كتاب الأخلاق ٧ ب ٧. ومتى تبرر الإنسان بالنعمة لم يبق مفتقراً في احراز الفضائل إلى معونة النعمة. فلأن لا يبقى مفتقراً في احراز الثبات إلى معونة النعمة أولى

٢ وأيضاً ان الفضائل تُولى جملةً. وقد جعل الثبات في جملة الفضائل. فيظهر إذن انه يُولى مع النعمة عند ايلاء الفضائل الأخر

٣ وأيضاً ان الإنسان قد رُدّ إليه بموهبة المسيح أكثر مما فقد بجريرة آدم كما قال الرسول في رو ١٥. وقد كان آدم حاصلًا على قوة الثبات. فلأن تُردّ إلينا بنعمة المسيح قوة الثبات أولى. فالإنسان إذن ليس يفتقر في الثبات إلى النعمة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثبات ف ١١ «إذا كان الثبات لا يُولى من الله فلم يُلتَمَس منه؟ أفهل هذا الالتماس من قبيل الهزء إذ يُلتَمَس منه ما يُعَلَم انه ليس يوليه بل انما هو في قدرة الإنسان؟» والثبات يلتَمَسه أيضاً من تقديس بالنعمة وهذا هو المراد بقولنا «ليتقدس اسمك» كما أثبتهُ اوغسطينوس في الموضوع المتقدم مستشهداً بكلام قيريانوس. فالإنسان إذن ولو كان في حال النعمة يفتقر إلى أن يُولى الثبات من الله

والجواب أن يُقال إن الثبات يقال على ثلاثة معانٍ. فقد يراد به ملكة

عقلية يستمر بها الإنسان ثابتاً تلقاء الألام المفاجئة فلا يتجافى بها عما تقتضيه الفضيلة وبهذا المعنى تكون نسبة الثبات إلى الألام كنسبة العفة إلى الشهوات واللذات كما قال الفيلسوف في كتاب الأخلاق ٧ ب ٧ . وقد يراد به ملكةً بها يقصد الإنسان أن يستمر على الصلاح حتى النهاية وهو بهذين المعنيين يُولى مع النعمة كما يُولى معها العفة وسائر الفضائل . وقد يراد به الاستمرار على الصلاح حتى منتهى الحياة والإنسان الموجود في حال النعمة لا يفتقر في الحصول على هذا النوع من الثبات إلى نعمة أخرى ملكية بل إلى عونٍ إلهي يرشده ويقيه عند نجوم التجارب كما مرّ في الفصل الأنف . ولهذا كان لا بد لمن تقدس بالنعمة أن يلتمس بعد ذلك من الله موهبة الثبات لكي يُوقى الشر إلى منتهى الحياة فكثيرٌ من الناس يُعطون النعمة ولا يُعطون الثبات عليها

إذاً أُجيب على الأول بأن ذلك الاعتراض يرد على النوع الأول من الثبات كما أن الاعتراض الثاني يرد على النوع الثاني منه . ومن هنا يظهر الجواب على الثاني

وعلى الثالث بأن الإنسان في الطور الأول حصلت له موهبة القوة على الثبات ولكنه لم تحصل له موهبة الثبات وأما الآن فكثيرٌ يحصل لهم بنعمة المسيح موهبة القوة على الثبات وموهبة الثبات أيضاً كما قال اوغسطينوس في كتاب الطبيعة والنعمة ف ١٢ وبهذا الاعتبار تكون موهبة المسيح أعظم من جريرة آدم . ومع ذلك فإن الإنسان كان في طور البرارة الذي لم يكن فيه الجسد متمرداً بوجهه على الروح أقدر بموهبة النعمة على الثبات منا اليوم فإن الإصلاح الذي حصل بنعمة المسيح وإن كان قد ابتدأ في العقل إلا أنه لم ينته بعد في الجسد على أن هذا سيكون في الوطن حيث ليس يقدر الإنسان على

الثبات فقط بل يكون معصوماً من الخطأ أيضاً



المبحث العاشر بعد المائة

في نعمة الله من حيث ماهيتها - وفيه أربعة فصول

ثم ينبغي النظر في نعمة الله من حيث ماهيتها وفي ذلك أربع مسائل . ١ في أنّ النعمة هل توجب شيئاً في النفس . ٢ هل هي كيفية . ٣ هل تفرق عن الفضيلة الموهوبة . ٤ في محل النعمة

الفصل الأول

في أنّ النعمة هل توجب شيئاً في النفس

يُتَخَطَّى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن النعمة لا توجب شيئاً في النفس فكما يقال ان الإنسان يحصل على نعمة الله يقال أيضاً انه يحصل على نعمة الإنسان وعليه قوله في تك ٣٩: «رزق الرب يوسف نعمةً في عيني رئيس السجن» وقولنا ان الإنسان حاصل على نعمة الإنسان ليس يوجب شيئاً في المنعم عليه بل إنما يوجب في المنعم نوعاً من الرضى. فقولنا إذن انه حاصل على نعمة الله ليس يوجب شيئاً في النفس بل إنما يدل على الرضى الإلهي فقط

٢ وأيضاً كما أن النفس تحيي الجسد كذلك الله يحيي النفس وعليه قوله في تث ٣٠: ٢٠ «هو حياتك». والنفس تحيي الجسد مباشرةً. فلا واسطة إذن بين الله والنفس. فالنعمة إذن لا توجب شيئاً مخلوقاً في النفس

٣ وأيضاً قال الشارح في تفسير قول الرسول في رو ١: ٧ النعمة لكم والسلام «المراد بالنعمة مغفرة الخطايا» ومغفرة الخطايا لا توجب شيئاً في النفس بل في الله فقط وهو عدم حسابانه الخطيئة كقوله في مز ٣١: ٢ «طوبى للرجل الذي لم يحسب عليه الرب خطيئة» فكذا النعمة أيضاً لا توجب شيئاً في النفس

لكن يعارض ذلك ان النور يوجب شيئاً في المستنير. والنعمة نور للنفس وعليه قول اوغسطينوس في كتاب الطبيعة والنعمة ف ٢٢ «أن متعدي الناموس يستوجب أن يفارقه نور الحق ومتى فارقه عميت بصيرته» فالنعمة إذن توجب شيئاً في النفس

والجواب أن يُقال إنَّ النعمة تطلق في الاصطلاح^(١) على ثلاثة معانٍ فقد يراد بها أولاً حب أحد الناس كقولنا ان هذا الجندي فائز بنعمة الملك أي ان له حظوةً عند الملك وقد يراد بها ثانياً الموهبة المجانية كقولك أنا أوليك هذه النعمة. وقد يراد بها ثالثاً عرفان الجميل كقولنا انا نقابل الصنعية بالنعمة (أي بالشكر) وثاني هذه الثلاثة يتوقف على الأول فان أسداء شيءٍ مجاناً إلى بعض الناس إنما ينشأ عن الحب الذي به يظفر المُسدَى إليه بحظوةٍ عند المسدي. والثالث يصدر عن الثاني فان الشكر يتبع الصنعية . وواضح ان النعمة بالمعنيين الأخيرين توجب في قابلها شيئاً وهو في الأول الموهبة المجانية وفي الثاني عرفان هذه الموهبة. وأما النعمة بالمعنى الأول ففيها فرق بين نعمة الله ونعمة الإنسان فانه لما كانت الإرادة الإلهية هي مصدر الخير في المخلوقات كانت محبة الله التي بها يريد خير المخلوقات هي مصدر ما في المخلوقات من الخير. وأما إرادة الإنسان فهي تتحرك من خيرٍ خارجٍ سابقٍ فليست علةً للخيرية الخارجة كلها بل هذه الخيرية متقدمة عليها كلها أو بعضها. ومن ذلك يظهر ان محبة الله يصدر عنها دائماً في المخلوقات خير حادثٌ في بعض الأزمنة لا قديم مقارن لها في الأزلية. وباعتبار هذا الفرق في الخير تفترق محبة الله للمخلوقات فبعضها عام وهي التي بها «يحب جميع الأكوان» كما في حك ١١ : ٢٥ وبهذه المحبة يُجاد بالوجود الطبيعي على جميع المخلوقات وبعضها

(١) أي في اصطلاح اللغة اللاتينية (م)

خاص وهي التي بها يرفع الخليقة الناطقة إلى ما فوق حال الطبيعة ويُسهمها في الخير الإلهي وبهذه المحبة يقال انه يحب بعض الناس مطلقاً لأن الله بهذه المحبة يريد مطلقاً للخليفة الخير السرمدي الذي هو ذاته . إذا تقرر ذلك ظهر ان قولنا ان الإنسان فائز بنعمة الله يدل على شيء فائق الطبع في الإنسان صادر عن الله. وربما أطلقت نعمة الله على محبة الله الأزلية كقولنا نعمة الانتخاب من حيث ان الله قد انتخب بعضاً بمجرد لطفه دون استحقاق من قبلهم ففي افسس ١ «انتخبنا للتبني له لحمد مجد نعمته»

إذا أُجيب على الأول بأن قولنا ان أحد الناس أيضاً حاصل على نعمة الإنسان يراد به ان فيه شيئاً يحظى به لدى الإنسان على حد قولنا انه حاصل على نعمة الله لكن على فرق بينهما فان ما يحظى به أحد الناس لدى الإنسان متقدم على محبة الإنسان وما به يحظى الإنسان لدى الله صادر عن المحبة الإلهية كما تقدم

وعلى الثاني بأن الله هو حياة النفس بطريق العلة الفاعلة والنفس هي حياة الجسد بطريق العلة الصورية ولا واسطة بين الصورة والهيولى لأن الصورة تصور الهيولى أو المحل بنفسها وأما الفاعل فليس يصور المحل بجوهره بل بالصورة التي يحدثها في الهيولى

وعلى الثالث بأن اوغسطينوس قال في كتاب الرجوع «ليس المراد بقولي ان النعمة هي مغفرة الخطايا والسلام هو مصالحة الله ان السلام والمصالحة خارجان عن النعمة العامة بل انه أراد بالنعمة خصوصاً مغفرة الخطايا» فليست النعمة إذن مقصورة على مغفرة الخطايا بل تتناول مواهب أخرى كثيرة الهبة. وأيضاً فان مغفرة الخطايا لا تحصل بدون أثر يحدثه الله فينا كما سيأتي بيانه

الفصل الثاني

في أنّ النعمة هل هي كيفية للنفس

يُنخِطَى إلى الثاني بأن يقال: يظهر ان النعمة ليست كيفية للنفس إذ الكيفية لا تفعل في محلها لأن فعلها لا يقع بدون فعل المحل فيلزم فعل المحل في نفسه. والنعمة تفعل في النفس بتبريرها إياها. فليست إذن كيفية

٢ وأيضاً ان الجوهر هو أشرف من الكيفية. والنعمة أشرف من طبيعة النفس فانا بالنعمة نستطيع كثيراً مما لا تكفي له الطبيعة كما أسلفنا في المبحث الأنف. فليست النعمة إذن كيفية

٣ وأيضاً ان الكيفية لا تبقى بعد زوالها عن المحل. والنعمة تبقى لعدم فسادها والا لصارت إلى العدم كما تُخلَق من العدم ولذلك عبّر عنها في غلا ٦: ١٥ بالخليقة الجديدة. فليست إذن كيفية لكن يعارض ذلك ان الشارح قال في تفسير قوله في مز ١٠٣: ١٥ تفرح الوجه بالدهن «النعمة بهاء للنفس يبعث إلى حبها بحبٍ مقدس» وبهاء النفس كيفية كجمال الجسد فالنعمة إذن كيفية

والجواب أن يُقال إنّ المراد بقولنا عن إنسانٍ انه فائز بنعمة الله أنّ فيه أثراً لإرادة الله المجانية كما تقدم في الفصل الأنف. وقد مرّ في المبحث الأنف ف ١ و ٢ و ٣ ان إرادة الله المجانية تعين الإنسان على نحوين أولاً من حيث يحرك الله نفس الإنسان إلى معرفة شيءٍ أو إرادته أو فعله. والأثر المجان الحاصل في النفس على هذا النحو ليس كيفية بل حركة للنفس لأن فعل المحرك في المتحرك هو الحركة كما في الطبيعيات ك ٣ ب ٣ وثانياً من حيث يفيض الله على النفس موهبة ملكية إذ ليس يليق بالله ان يكون بمن يحبهم ليدركوا الخير الفائق الطبع أقل عنايةً منه بالمخلوقات التي يحبها لتدرك الخير

الطبيعي. وهو لا يقتصر في عنايته بالمخلوقات الطبيعية على تحريكه إياها إلى الأفعال الطبيعية بل يوجد عليها أيضاً بصورٍ وقوىٍ هي مبادئٌ للأفعال فتميل بها إلى تلك الحركات وهكذا تصير لها هذه الحركات التي تحرك بها من الله طبيعيةً ومستسهلةً كقوله في حك ٨: ١ «تدبر كل شيءٍ بالرفق» فهو إذن بالأولى يفيض على من يحركهم إلى إدراك الخير الفائق الطبع صوراً أو كيفيات فائقة الطبع يبسر لهم بها إدراك الخير الأبدي وعلى هذا النحو تكون موهبة النعمة كيفيةً

إذا أُجيب على الأول بأن النعمة من حيث هي كيفية تفعل في النفس لا بطريق العلة الفاعلة بل بطريق العلة الصورية كما يفعل البياض الأبيض وكما تفعل البرارة البار

وعلى الثاني بأن كل جوهرٍ فهو اما نفس طبيعة ما هو جوهره أو جزءٌ منها على حد ما يقال للهولي أو للصورة جوهرٌ. والنعمة لكونها فوق الطبيعة الإنسانية لا يمكن أن تكون جوهرًا أو صورةً جوهرية للنفس بل إنما هي صورة عرضية لها لأن ما له في الله وجود جوهرى يكون له وجود عرضي في النفس المشتركة في الخيرية الإلهية كما يظهر في العلم. وعلى هذا لما كانت النفس تشترك في الخيرية الإلهية اشتراكاً غير كاملٍ كان لهذا الاشتراك في الخيرية الإلهية وهو النعمة وجوداً في النفس أقل كمالاً من وجود النفس في ذاتها ولكنه أشرف من طبيعة النفس من حيث هو تجلٍ للخيرية الإلهية أو مشاركةً فيها لا من حيث كيفية الوجود

وعلى الثالث بأن وجود العرض هو وجوده في آخر كما قال بويثوس فكل عرضٍ لا يقال له موجود بمعنى ان له وجوداً مستقلاً بل لأن شيئاً موجود به فلأن يقال له خاصٌ بالموجود أولى من أن يقال له موجود كما

في الإلهيات ك ٧. ولأن الكون أو الفساد إنما هو من شأن ما له وجود في نفسه فليس يوصف عرض حقيقةً بالكون أو بالفساد بل إنما يوصف بذلك من حيث ان محله يبتدئ أو يضمحل وجوده بالفعل باعتباره وبهذا الاعتبار أيضاً يقال ان النعمة تخلق من حيث ان الناس يخلقون باعتبارها أي يحصل لهم وجود جديد من لا شيء أي من غير استحقاق كقوله في افسس ٢: ١٠ «مخلوقين في المسيح يسوع في الأعمال الصالحة»

الفصل الثالث

في أنّ النعمة هل هي نفس الفضيلة

يُتَخَطَّى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن النعمة هي نفس الفضيلة فقد قال اوغسطينوس «ان النعمة الفاعلة هي الايمان الذي يفعل بالمحبة» كما في كتاب الروح والحرف. والايمان الذي يفعل بالمحبة فضيلة. فالنعمة إذن فضيلة

٢ وأيضاً ما يصدق عليه الحد يصدق عليه المحدود أيضاً. والحدود التي حدّها بها القديسون والفلاسفة الفضيلة تصدق على النعمة فهي تجعل صاحبها خيراً وفعله صالحاً وهي أيضاً كيفية محمودة للعقل تستقيم بها السيرة الخ. فالنعمة إذن فضيلة

٣ وأيضاً ان النعمة كيفية. ومن البين انها ليست من رابع انواع الكيفية الذي هو الصورة أو الشكل الراسخ في شيء إذ لا تختص بالجسد وليست أيضاً من ثالثها إذ ليست انفعالاً أو كيفية منفعة فان محل هذه الجزء الحساس من النفس كما أثبتّه الفيلسوف في الطبيعيات ك ٧ ومحل النعمة الأول هو العقل وكذا ليست من ثانيها الذي هو القوة الطبيعية أو العجز الطبيعي لأن النعمة هي فوق الطبيعة وليس لها نسبة إلى الخير والشر كالقوة الطبيعية فبقي إذن أن تكون من قبيل النوع الأول الذي هو الملكة أو الاستعداد.

وملكات العقل فضائل فان العلم أيضاً هو على نحو ما فضيلة كما مرّ في مب ٥٦ ف ٣ ومب ٥٧ ف ١ و٢. فالنعمة إذن هي نفس الفضيلة

لكن يعارض ذلك انه لو كانت النعمة فضيلة لكانت بالأخص في ما يظهر إحدى الفضائل الثلاث اللاهوتية ولكنها ليست الايمان أو الرجاء لجواز انفراد هذين عن النعمة المبررة وليست أيضاً المحبة لأن النعمة متقدمة على المحبة كما قال اوغسطينوس في كتاب انتخاب القديسين. فليست إذن فضيلة

والجواب أن يقال ذهب بعض إلى أن النعمة هي نفس الفضيلة ذاتاً ولكنها مغايرة لها اعتباراً فقط فيقال لها نعمة من حيث تجعل للإنسان حظوة عند الله أو من حيث تُعطى مجاناً ويقال لها فضيلة من حيث يستكمل بها الإنسان ليحسن العمل ويظهر ان هذا ما ذهب إليه المعلم في كتاب الأحكام ٢. لكن إذا أحسن اعتبار حقيقة الفضيلة ظهر بطلان ذلك فقد قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٧ «الفضيلة استعداد في الكامل وأريد بالكامل ما كان له استعداداً ملائم لطبيعته» ومن ذلك يظهر أن فضيلة كل شيء تقال بالنسبة إلى طبيعة سابقة أي متى كان لكل شيء استعداد أو ملكة بحسب ما يلائم طبعه. وأنت خبير بأن الفضائل المكسوبة بالأفعال البشرية والتي مرّ عليها الكلام في مب ٥٥ هي ملكات يحصل بها للإنسان استعداد ملائم بالنسبة إلى الطبيعة التي هو بها إنسان والفضائل الموهوبة يحصل بها للإنسان استعداد على وجه أسمى وإلى غاية أعلى ولذلك يجب أن يكون بالنسبة إلى طبيعة أعلى أي بالنسبة إلى الطبيعة الإلهية المشترك فيها كقوله في ٢ بط ١: ٤ «وهب لنا المواعيد العظيمة الثمينة لكي تصيروا بها شركاء في الطبيعة الإلهية» وباعتبار مشاركتنا في هذه الطبيعة يقال انا نولد ميلاداً جديداً ونصير أبناء الله. فإذاً كما أن نور العقل الطبيعي شيء مغاير للفضائل المكسوبة التي إنما

تقال بالنسبة إلى هذا النور الطبيعي كذلك نور النعمة الذي هو المشاركة في الطبيعة الإلهية شيء مغاير للفضائل الموهوبة التي إنما هو مصدرها وإليه مآبها وعليه قول الرسول في افسس ٥ : ٨ «كنتم حيناً ظلمةً أما الآن فأنتم نور في الرب فاسلكوا كأبناء النور» فكما يستكمل الإنسان بالفضائل المكسوبة ليسلك على مقتضى نور العقل الطبيعي كذلك يستكمل بالفضائل الموهوبة ليسلك على مقتضى نور النعمة

إذا أُجيب على الأول بأن اوغسطينوس إنما يسمي الايمان الذي يفعل بالمحبة نعمةً لأن فعل الايمان الذي يفعل بالمحبة هو الفعل الأول الذي به تتجلى النعمة المبررة وعلى الثاني بأن لفظ الخير أو الصالح المأخوذ في حد الفضيلة إنما يقال باعتبار الملاءمة لطبيعة سابقة ذاتية أو مشترك فيها وهو بهذا المعنى لا يُسند إلى النعمة بل إلى شيء هو بمثابة أصل الخيرية في الإنسان كما تقدم وعلى الثالث بأن النعمة ترجع إلى النوع الأول من الكيفية وليست مع ذلك نفس الفضيلة بل هي ملكة سابقة للفضائل الموهوبة على أنها مبدؤها واصلها

الفصل الرابع

في ان محل النعمة هل هو ماهية النفس أو إحدى قواها يُنخِطى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن محل النعمة ليس ماهية النفس بل إحدى قواها فقد قال اوغسطينوس في كتاب مذهب الايبونيوسيين ان نسبة النعمة إلى الإرادة أو الاختيار كنسبة الفارس إلى الفرس. والإرادة أو الاختيار قوة كما أسلفنا في ق ١ مب ٨٣ ف ٢. فمحل النعمة إذن قوة نفسانية

٢ وأيضاً ان استحقاقات الإنسان تبتدى من النعمة كما قال اوغسطينوس في كتاب النعمة والاختيار ف ٦ «والاستحقاق يقوم بالفعل الذي يصدر

عن إحدى القوى. فيظهر إذن ان النعمة كمالٌ لقوةٍ نفسانية

٣ وأيضاً لو كانت ماهية النفس هي محل النعمة الخاص لكانت النفس إنما هي أهلاً للنعمة من حيث ان لها ماهيةً وهذا باطل والأ لكانت كل نفس أهلاً للنعمة

٤ وأيضاً ان ماهية النفس متقدمة على قواها. والمتقدم يجوز تصويره من دون المتأخر. فيلزم جواز تصور النعمة في النفس من دون تصور جزءٍ أو قوة منها أي من دون تصور الإرادة والعقل ونحوهما وهذا باطل

لكن يعارض ذلك انا بالنعمة نولد ميلاداً جديداً ونصير أبناء الله. والولادة تتم بالماهية قبل القوى. فالنعمة إذاً تحصل في ماهية النفس قبل حصولها في قواها

والجواب أن يُقال إن هذه المسئلة متفرعة على المسئلة السابقة فإذا كانت النعمة نفس الفضيلة وجب أن يكون محلها القوة النفسانية لأن القوة النفسانية هي محل الفضيلة الخاص كما مرَّ في مب ٥٦ ف ١. وإذا كانت مغايرة للفضيلة لم يجز جعل القوة النفسانية محلاً لها لأن كل كمال للقوة النفسانية يُعتبر فضيلةً كما مرَّ في مب ٥٥ ف ١ ومب ٥٦ ف ١. فبقي إذن أن النعمة كما هي متقدمة على الفضيلة كذلك محلها متقدم على قوى النفس أي هو ماهية النفس فكما أن ما يحصل للإنسان بفضيلة الايمان من المشاركة في المعرفة الإلهية إنما يحصل له بالقوة العقلية وما يحصل له بفضيلة المحبة من المشاركة في المحبة الإلهية إنما يحصل له بقوة الإرادة كذلك ما يحصل له على وجه التشبيه من المشاركة في الطبيعة الإلهية بولادة جديدة أو بخلقٍ جديد إنما يحصل له بطبيعة النفس

إذاً أجيب على الأول بأنه كما أن القوى النفسانية التي هي مبادئ الأفعال تصدر عن ماهية النفس كذلك الفضائل التي بها تتحرك القوى النفسانية إلى

أفعالها تصدر إلى هذه القوى عن النعمة. فيكون للنعمة إلى الإرادة نسبة المحرك إلى المتحرك ومن هذا القبيل نسبة الفارس إلى الفرس لا نسبة العرض إلى المحل
وبذلك يظهر الجواب على الثاني فإن النعمة هي مبدأ الفعل المستحق الثواب بواسطة الفضائل كما أن ماهية النفس هي مبدأ أفعال الحيوة بواسطة القوى
وعلى الثالث بأن النفس إنما هي محل النعمة من حيث اندراجها في نوع الطبيعة العقلية أو الناطقة وليست قوة من قوى النفس هي التي تجعل النفس في نوعها لأن القوى إنما هي خواص طبيعية للنفس تابعة للنوع ولهذا كانت النفس إنما تغاير في النوع النفوس الأخر أي نفوس البهائم والنباتات بماهيتها فلا يلزم من كون ماهية النفس الإنسانية محلاً للنعمة ان كل نفس يجوز أن تكون محلاً للنعمة فإن هذا إنما يصدق على النفس من حيث هي في هذا النوع المخصوص
وعلى الرابع بأنه لما كانت قوى النفس خواص طبيعية تابعة للنوع امتنع وجود النفس بدونها. على أنه لو فرض وجودها بدونها لقل لها دائماً عقلية أو ناطقة باعتبار نوعها لا لوجود هذه القوى فيها بالعقل بل لأن نوع ماهيتها من شأنه أن تحصل عنه هذه القوى



المبحث الحادي عشر بعد المئة في قسمة النعمة - وفيه خمسة فصول

ثم ينبغي النظر في قسمة النعمة والبحث في ذلك يدور على خمس مسائل . ١ هل قسمة النعمة إلى نعمة مجانية ونعمة مبررة صواب . ٢ في قسمة النعمة المبررة إلى فاعلة ومعاونة . ٣ في قسمة النعمة إلى سابقة ولاحقة . ٤ في قسمة النعمة المجانية . ٥ في المقايسة بين النعمة المبررة والنعمة المجانية

الفصل الأول

في أن قسمة النعمة إلى نعمة مبررة ونعمة مجانية هل هي صواب

يتخطى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن قسمة النعمة إلى نعمة مبررة ونعمة مجانية ليست صواباً فإن النعمة موهبة من الله كما يظهر مما مرّ في المبحث الآنف ف ١. والإنسان لا يكون له حظوة عند الله لأنه أُعطي شيئاً من الله بل بالعكس فإنه إنما يُعطي شيئاً مجاناً من الله لأن له حظوة عنده. فليس ثمة إذن نعمة مبررة

٢ وأيضاً كل ما ليس يُعطي لاستحقاق سابق فإنه يُعطي مجاناً. والطبيعة نفسها أيضاً تعطي للإنسان من غير استحقاق سابق لتقدمها على الاستحقاق. فهي إذن معطاة من الله مجاناً. والطبيعة قسيمة للنعمة. فليس من الصواب إذن أن يُجعل المجان فصلاً للنعمة لأنه قد يكون خارجاً عن جنس النعمة

٣ وأيضاً كل قسمة يجب أن تكون بالمتقابلات والنعمة المبررة التي تتزكى بها تُعطي لنا أيضاً من الله مجاناً كقوله في رو ٣: ٢٤ «يبررون مجاناً بنعمته» فليس ينبغي إذن أن تُجعل النعمة المبررة قسيمة للنعمة المجانية

لكن يعارض ذلك ان الرسول يصف النعمة بكلا الأمرين أي بالتبرير وبالمجانبة فباعتبار الأول قال في افس ١: ٦ «أخطأنا في ابنه الحبيب» وباعتبار الثاني قال في رو ١١: ٦ «فان كان ذلك بالنعمة فليس من الأعمال والأفليس النعمة نعمة بعد» فيجوز إذن قسمة النعمة إلى ما توصف بأحد هذين الأمرين وما توصف بكليهما

والجواب أن يُقال إن الأشياء التي من الله مرتبة كما قال الرسول في رو ١٣: ١ وترتيب الأشياء قائم بأن بعضها يساق إلى الله بواسطة بعض كما قال

ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٤. ولما كانت غاية النعمة سوق الإنسان إلى الله كان ذلك يجري بترتيب وهو ان بعض الناس يُساقون إلى الله بواسطة بعضٍ وبهذا الاعتبار تكون النعمة على ضربين احدهما يتصل بها الإنسان نفسه بالله ويقال لها النعمة المبررة والثانية يعاون بها الإنسان غيره على الانسياق إلى الله وهذه يقال لها النعمة المجانية لأنها توهب للإنسان فوق قوة طبعه وفوق استحقاقه الشخصي ولكن من حيث انها لا توهب للإنسان لكي يتبرر بها بل لكي يعاون على تبرير غيره لم يُقل لها مبررة وعلى هذه قول الرسول في ١ كور ١٢: ٧ «إنما يُعطى كل واحدٍ اظهار الروح للمنفعة» أي لمنفعة الآخرين

إذا أُجيب على الأول بأنه لا يقال ان النعمة تبرر بطريق العلة الفاعلة بل بطريق العلة الصورية أي لأن الإنسان بها يتبرر ويصير أهلاً لأن يكون له حظوة عند الله كقوله في كولوسي ١: ١٢ «أهلنا للشركة في ارث القديسين في النور»

وعلى الثاني بأن النعمة من حيث تعطى مجاناً ليست أمراً واجباً. والواجب يمكن اعتباره على نحوين احدهما واجبٌ يترتب على الاستحقاق وهذا يرجع إلى الشخص الذي من شأنه أن يفعل أفعالاً تستحق الثواب كقوله في رو ٤: ٤ «الذي يعمل لا تُحسب له الأجرة نعمةً بل ديناً» والآخر واجبٌ يترتب على حال الطبيعة كما لو قلنا يحق للإنسان أن يكون له نطقٌ وسائر ما يختص بالطبيعة الإنسانية. وليس يقال لأحدهما واجب من حيث ان الله مديون للخلية بل الإنسانية. وليس يقال لأحدهما واجب من حيث ان الله مديون للخلية بل بالأحرى من حيث يجب على الخلية أن تخضع لله حتى يستتب فيها الترتيب الإلهي المقتضي أن يكون لكل طبيعة أحوالاً أو خواص معينة وأن من يفعل كذا يلقي كذا. وعلى هذا فالمواهب الطبيعية ليست من قبيل الواجب الأول

بل من قبيل الواجب الثاني وأما المواهب الفائقة الطبيعة فليست من قبيل احدهما ولهذا حُصِّت باسم
النعمة

وعلى الثالث بأن النعمة المبررة تتضمن زيادةً على مفهوم النعمة المجانية وهذه الزيادة ترجع
أيضاً إلى حقيقة النعمة وهي انها تجعل للإنسان حظوةً عند الله ولهذا فالنعمة المجانية التي لا تفعل
ذلك أُبقي لها الاسم المشترك كما يجري في كثيرٍ غيرها فيكون ركنا القسمه متقابلين تقابل المبرر
وغير المبرر

الفصل الثاني

في أن قسمة النعمة إلى فاعلة ومعاونة هل هي صواب

يتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن قسمة النعمة إلى فاعلة ومعاونة ليست صواباً فان
النعمة عرضٌ كما مرّ في المبحث الأنف ف ٢. ويمتنع فعل العرض في المحل. فليس ينبغي إذن
أن تُجعل نعمةً فاعلةً

٢ وأيضاً لو كانت النعمة تفعل فينا شيئاً لفعلت بالخصوص التبرير. وهذا لا تستقل النعمة
بفعله فينا فقد قال اوغسطينوس في تفسيره قول يوحنا ١٤ : ١٢: يعمل الأعمال التي أنا أعملها: ما
نصه «الذي خلقك بدونك لن يبررك بدونك» فلا ينبغي إذن أن يُقال لنعمةٍ فاعلةً بالإطلاق

٣ وأيضاً يظهر ان معاونة الغير تختص بالفاعل الأدنى لا بالفاعل الأولى. وفعل النعمة
فيها أولى من فعل الاختيار كقوله في رو ٩ : ١٦ «ليس الأمر لمن يشاء ولا لمن يسعى بل لله الذي
يرحم» فليس ينبغي إذن أن تُجعل النعمة معاونةً

٤ وأيضاً ان القسمه تجب أن تكون بالمتقابلات. ولا تقابل بين الفعل والمعاونة فان واحداً
بعينه يجوز أن يفعل ويعاون. فليس من الصواب إذن

قسمة النعمة إلى فاعلة ومعاونة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب النعمة والاختيار ب ١٧ «ان الله يكمل فينا بعونه ما ابتدأه بفعله فهو يفعل فينا أولاً ان نريد ومتى أردنا يكمل ما ابتدأه بمعاونته إيانا» وأفعال الله التي بها يحركنا إلى الخير ترجع إلى النعمة. فقسمة النعمة إذن إلى فاعلة ومعاونة صواب

والجواب أن يقال قد مرّ ان النعمة تحتل أن يراد بها أمران احدهما المعونة الإلهية التي بها يحركنا الله إلى صلاح الإرادة والعمل والثاني الموهبة الملكية الموهوبة لنا من الله وهي بالمعنيين تُقسّم بالصواب إلى فاعلة ومعاونة فان احداث أثر لا يُسند إلى المتحرك بل إلى المحرك. ومن ثمة فذلك الأثر الذي يكون عقلنا فيه متحركاً لا محركاً والذي لا محرك فيه إلا الله يُسند فيه الفعل إلى الله وبهذا الاعتبار يقال للنعمة فاعلة. ثم ان ذلك الأثر الذي يكون عقلنا فيه محركاً ومتحركاً ليس يُسند فيه الفعل إلى الله فقط بل إلى النفس أيضاً وبهذا الاعتبار يقال للنعمة معاونة. ونحن يوجد فينا فعلاً واحداً باطن وهو فعل الإرادة وباعتبار هذا الفعل تُعتبر الإرادة متحركة والله يُعتبر محركاً وخصوصاً متى أخذت الإرادة تريد الخير بعد أن كانت تريد الشر ولهذا فمن حيث ان الله يحرك العقل الإنساني إلى هذا الفعل يقال للنعمة فاعلة. والثاني ظاهر وهذا لما كانت الإرادة تأمر به كما مرّ في مب ١٧ ف ٩ لزم ان إحداثه يسند إلى الإرادة. ولأن الله يعاوننا على هذا الفعل أيضاً بتثبيته باطناً الإرادة حتى تبلغ إلى الفعل وبايلائه ظاهراً القوة على احداثه يقال للنعمة باعتبار هذا الفعل معاونة. ولهذا عقب اوغسطينوس كلامه المورّد بقوله «يفعل فينا الإرادة ومتى أردنا يعيننا على الاتمام» فإذا إذا أريد بالنعمة التحريك المجان الذي به يحركنا الله إلى الصلاح الاستحقاقى

كانت قسمتها إلى فاعلة ومعاونة صواباً وإذا أُريدَ بها الموهبة الملكية كان لها أيضاً أثران كما لكل صورةٍ أخرى أولهما الوجود والثاني الفعل كما أن أثري الحرارة هما إيجاد الحار والتسخين الخارج وعلى هذا فالنعمة الملكية من حيث تُبرئُ النفس أو تبررها أي تجعل لها حظوةً عند الله يقال لها نعمة فاعلة ومن حيث هي مبدأ الفعل الاستحقاق الذي يصدر عن الاختيار أيضاً يقال لها نعمة معاونة إذا أُجيبَ على الأول بأن النعمة من حيث هي كيفية عرضية لا تفعل في النفس بطريق العلة الفاعلة بل بطريق العلة الصورية على حد قولنا ان البياض يفعل السطح الأبيض

وعلى الثاني بأن الله إنما لا يبررنا بدوننا لانا حين نتبرر نوافق بحركة الاختيار على تبريره اياناً على ان هذه الحركة ليست علةً للنعمة بل معلولاً لها ولهذا كان الفعل كله يُسند إلى النعمة

وعلى الثالث بأنه متى قيل ان واحداً يعاون آخر فليس المراد انه يعاونه معاونة الفاعل الثانوي للفاعل الأولي فقط بل معاونة من يعينه على إدراك غاية سابقة في الوجود والإنسان الذي يفعل بالنعمة يعان من الله على إرادة الخير ولهذا يلزم عن تقدم وجود الغاية معاونة النعمة لنا في إدراكها

وعلى الرابع بأن النعمة الفاعلة هي نفس النعمة المعاونة ولكنهما تتغايران بحسب تغاير مفعوليها كما يظهر مما تقدم

الفصل الثالث

في أن قسمة النعمة إلى سابقة ولاحقة هل هي صواب
يُنخِطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن قسمة النعمة إلى سابقة ولاحقة ليست صواباً فان النعمة هي مفعول المحبة الإلهية. ومحبة الله لا تكون أصلاً

لاحقة بل هي سابقة دائماً كقوله في ١ يو ٤: ١٠ «ليس لأننا كنا أحببنا الله بل لأنه هو أحبنا قبل»
فلا ينبغي إذن أن تجعل النعمة سابقة ولاحقة

٢ وأيضاً ليس في الإنسان إلا نعمة مبررة واحدة فقط لأن بها الكفاية كقوله في ٢ كور ١٢:
٩ «تكفيك نعمتي» ويمتنع أن يكون واحداً بعينه متقدماً ومتأخراً. فليس إذن من الصواب أن تقسم
النعمة إلى سابقة ولاحقة

٣ وأيضاً ان النعمة تُعرّف بآثارها. وآثار النعمة غير متناهية وبعضها سابق وبعضها لاحق
فلو قسمت النعمة باعتبار ذلك إلى سابقة ولاحقة لكانت أنواعها غير متناهية في ما يظهر. وغير
المتناهيات يعرض عنها في كل صناعة. فليس من الصواب إذن أن تقسم النعمة إلى سابقة ولاحقة
لكن يعارض ذلك ان نعمة الله تحصل عن رحمته وقد قيل في مز ٥٨: ١١ «رحمته
تسبقني» وفي مز ٢٢: ٦ «رحمته تتبغني» فقسمة النعمة إذن إلى سابقة ولاحقة صواب

والجواب أن يقال كما تقسم النعمة إلى فاعلة ومعاونة بحسب اختلاف آثارها كذلك تقسم إلى
سابقة ولاحقة من أي نوع كانت وآثارها فينا خمسة الأول شفاء النفس والثاني إرادتها الخير والثالث
فعلها الخير الذي تريده والرابع استمرارها على الصلاح والخامس بلوغها إلى المجد. فمن حيث تُحدث
فينا الأثر الأول يقال لها سابقة بالنسبة إلى الأثر الثاني ومن حيث تُحدث فينا الأثر الثاني يقال لها
لاحقة بالنسبة إلى الأثر الأول. وكما يكون أحد آثارها متأخراً عن آخر ومتقدماً على آخر كذلك
يجوز أن يقال لها باعتبار أثر واحد بعينه سابقة ولاحقة بحسب اختلاف النسبة إلى الآثار الأخر
وهذا ما أراده اوغسطينوس بقوله في كتاب الطبيعة والنعمة «تسبق لنشفي وتلحق

لننمو بعد الشفاء . تسبق لندعى وتلحق لنتمجد»

إذاً أُجيب على الأول بأن محبة الله تدل على شيءٍ أزلي فلا يجوز أن توصف بغير التقدم .
وأما النعمة فتدل على أثر زمني وهذا يجوز أن يكون متقدماً على شيءٍ ومتأخراً عن شيءٍ . فيجوز
أن يقال للنعمة سابقة ولاحقة

وعلى الثاني بأن تغاير النعمة بكونها سابقة ولاحقة ليس باعتبار الماهية بل باعتبار الأثر
كما مرَّ في النعمة الفاعلة والمعاونة فان النعمة اللاحقة أيضاً ليست من حيث اختصاصها بالمجد
مغايرة بالعدد للنعمة السابقة التي نتبرر بها الآن فكما أن محبة الطريق لا تضمحل في الوطن بل
تستكمل كذلك ينبغي القول في نور النعمة إذ ليس من مقتضى حقيقة شيءٍ منهما أن يكون ناقصاً
وعلى الثالث بأن آثار النعمة وان كانت غير متناهية عدداً على مثال الأفعال الإنسانية
لكنها تُردُّ إلى أنواع محدودة . وأيضاً فإنها كلها تجتمع في تقدم بعضها على بعض

الفصل الرابع

هل أصاب الرسول في قسمة النعمة المجانية

يتخطى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن الرسول لم يصب في قسمة النعمة المجانية فان كل
موهبة يهبنا الله إياها مجاناً يجوز أن يقال لها نعمة مجانية . والمواهب التي وجود بها الله علينا مجاناً
لفائدة النفس أو لفائدة الجسد غير متناهية ولكنها لا تبررنا لديه تعالى . فلا يجوز إذن اندراج النعم
المجانة تحت قسمة معينة

٢ وأيضاً ان النعمة المجانية تُجَعَل قسيمةً للنعمة المبررة . والايمان من قبيل النعمة المبررة إذ
به نتبرر كقوله في رو ٥ : ١ «فأذ قد بُرِّرنا بالايمان» . فليس من الصواب إذن جعل الايمان في
جملة النعم المجانية ولا سيما إذ لم يُجَعَل في جملتها الفضائل الأخر كالرجاء والمحبة .

٣ وأيضاً ان صنع الشفاء والنطق بأنواع الألسنة المختلفة هما من المعجزات. وتفسير الكلام أيضاً يرجع إلى الحكمة والعلم كقوله في دانيال ١ : ١٧ «اعطى الله أولئك الفتيان علماً ومعرفة في كل كتاب وحكمة» فليس من الصواب إذن جعل نعمة الشفاء وأنواع الألسنة قسيمين لصنع القوات وجعل تفسير الكلام قسيماً لكلام الحكمة والعلم

٤ وأيضاً كما أن الحكمة والعلم هما من مواهب الروح القدس كذلك الفهم والمشورة والتقوى والقوة والخوف أيضاً كما مرّ في مب ٦٨: ف ٤ فكان ينبغي إذن أن تجعل هذه في جملة النعم المجانية

لكن يعارض ذلك قول الرسول في ١ كور ١٢ «يُعطى واحدٌ بالروح كلام الحكمة وآخر كلام العلم بذلك الروح عينه وآخر الايمان بذلك الروح عينه وآخر نعمة الشفاء وآخر صنع القوات وآخر النبوة وآخر تمييز الأرواح وآخر أنواع الألسنة وآخر تفسير الكلام»

والجواب أن يُقال إنَّ الغرض من النعمة المجانية معاونة الإنسان غيره ليرجع إلى الله كما مرّ في ف ١ والإنسان ليس يستطيع ذلك بالتحريك الداخلي فان هذا خاصٌ بالله بل بالتعليم أو الاقناع الخارجي فقط ولهذا فالنعمة المجانية إنما تتناول ما يحتاجه الإنسان لتتقيف غيره في الأمور الإلهية المجاوزة قدر العقل ولا بد لذلك من ثلاثة أولاً أن يكون للإنسان معرفةً كاملة بالأمور الإلهية حتى يتمكن بذلك من تتقيف الغير ثانياً أن يكون قادراً على تقرير أو إثبات ما يقوله والا لم يكن لتعليمه قوة ثالثاً أن يكون قادراً على أن يُعبّر للسامعين كما ينبغي عما في ذهنه . أما الأول فلا بد له من ثلاثة كما يظهر أيضاً في مقام التعليم البشري فينبغي لمن يجب أن يتقف غيره في علمٍ أولاً أن يكون له معرفة يقينية بمبادئ ذلك العلم وباعتبار هذا جُعِل من أقسام النعمة المجانية الايمان الذي هو

اليقين بأمورٍ غير منظورة تُعْتَبَر مبادئ في العلم الكاثوليكي وثانياً أن يكون مصيباً في حكمه على نتائج العلم الأولية وبهذا الاعتبار جُعِلَ منها كلام الحكمة التي هي معرفة الإلهيات وثالثاً أن يكون كثير الأمثلة وذا معرفة واسعة بالمعلولات التي ربما احتاج إليها في بيان العلل وباعتبار هذا جُعِلَ منها كلام العلم الذي هو معرفة الأمور البشرية «لأن غير منظورات الله تُبَصَّر بالمبروات» كما في رو ١: ٢٠. أما إثبات ما تحت العقل فيكون بالأدلة وأما إثبات ما فوق العقل مما جاء به الوحي الإلهي فيكون بما هو خاص بالقدرة الإلهية وهذا على نحوين أحدهما أن يفعل معلم التعليم المقدس من المعجزات ما لا يقدر أن يفعله إلا الله سواءً كان الغرض من ذلك فائدة الأجساد وباعتبار هذا جُعِلَ منها نعمة الشفاء أو إعلان القدرة الإلهية فقط كوقوف الشمس أو اظلامها وكانشقاق البحر وباعتبار هذا جُعِلَ صنع القوات والثاني أن يستطيع أن يكشف عما لا يقدر أن يعلمه إلا الله وهو الحوادث المستقبلية وباعتبار هذا جُعِلَت النبوة ثم مكنونات القلوب وباعتبار هذا جُعِلَ منها تمييز الأرواح. وأما قوة التعبير فيجوز اعتبارها اما من حيث اللغة التي يمكن التخاطب بها وباعتبار هذا جُعِلَ منها أنواع الألسنة وأما من حيث معنى ما يقال وباعتبار هذا جُعِلَ منها تفسير الكلام

إذا أُجيب على الأول بأنه قد مرَّ في ف ١ ان النعم المجانية لا تطلق على جميع الاحسانات التي يجود بها الله علينا بل على تلك الاحسانات التي تجاوز القوة الطبيعية فقط كما لو أفاض صياداً في كلام الحكمة والعلم ونحو ذلك. وهذه هي المرادة هنا بالنعمة المجانية

وعلى الثاني بأن الايمان لم يُجْعَل هنا في جملة النعم المجانية من حيث هو فضيلة مبررة للإنسان في نفسه بل من حيث يفيد يقيناً علوياً في الاعتقاد يصير به الإنسان أهلاً لأن يتوقف غيره في الحقائق الايمانية. واما الرجاء والمحبة

فهما إلى القوة الشوقية من حيث ان الإنسان بها يتوجه إلى الله

وعلى الثالث بأن نعمة الشفاء إنما أفردت بالذكر عن صنع القوات بالاجمال لأن لها قوة خاصة على حمل الإنسان على الايمان فانه يصير بموهبة شفاء الجسد أسهل اعتقاداً للايمان منه بفضيلة الايمان ومثل ذلك النطق بالسنة مختلفة وتفسير الكلام فان لهما قوة خاصة على التحريك إلى الايمان ولهذا جعلنا نوعين خاصين للنعمة المجانية

وعلى الرابع بأن الحكمة والعلم لم يُجعلاً من النعم المجانية من حيث يُجعلان في جملة مواهب الروح القدس أي من حيث ان عقل الإنسان يتحرك بالروح القدس كما ينبغي إلى ما يخص الحكمة أو العلم فانهما بهذا الاعتبار يُجعلان من مواهب الروح القدس كما مرّ في مب ٦٨ ف ١ و ٤ بل من حيث يراد بهما غزارة العلم والحكمة بحيث يستطيع الإنسان أن يعرف الإلهيات كما ينبغي في نفسه فقط بل ان يتقف غيره بها أيضاً ويفحم المخالفين ولهذا إنما جعل في جملة النعم المجانية كلام الحكمة وكلام العلم لأن «معرفة ما يجب أن يعتقده الإنسان فقط لأجل ادراك الحيوية السعيدة غير معرفة كيفية معاونة الاتقياء فيه والمدافعة عنه غير» كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث

١٤

الفصل الخامس

في أنّ النعمة المجانية هل هي أشرف من النعمة المبررة

يتخطى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن النعمة المجانية أشرف من النعمة المبررة فان خير الجمهور أفضل من خير الفرد كما قال الفيلسوف في كتاب الأخلاق ١. والنعمة المبررة يُقصد بها خير الإنسان الواحد وأما النعمة المجانية فيُقصد بها خير الكنيسة العام كما مرّ في ف ١ و ٤. فالنعمة المجانية إذن أفضل من النعمة المبررة

٢ وأيضاً ما يستطيع أن يؤثر في الغير أقدر مما يكمل في نفسه فقط كما ان الجرم الذي يستطيع أن ينير الاجرام الأخر أضواً من الجرم الذي يضيء في نفسه ولا يستطيع أن ينير غيره ومن ثمه قال الفيلسوف في كتاب الأخلاق ٥ ان العدالة هي أشرف الفضائل لأن استقامة الإنسان تعمُّ غيره أيضاً. والنعمة المبررة يكمل بها الإنسان في نفسه فقط وأما النعمة المجانة فيعاون بها على كمال الغير. فهي إذن أشرف من النعمة المبررة

٣ وأيضاً ما كان خاصاً بالأفضل فهو أشرف مما هو مشترك بين الجميع كما أن القياس الذي هو خاص بالإنسان أشرف من الحس الذي هو مشترك بين جميع الحيوانات. والنعمة المبررة مشتركة بين جميع أعضاء الكنيسة وأما النعمة المجانة فهي موهبة خاصة بأشرف أعضائها. فهي إذن أشرف من النعمة المبررة

لكن يعارض ذلك ان الرسول بعد أن أتى على ذكر النعم المجانة في ١ كور ١٢ قال «أنا أريكم طريقاً أفضل» وقد أراد بذلك المحبة التي هي من قبيل النعمة المبررة كما يظهر مما يلي هذه الآية. فالنعمة المبررة إذن أفضل من النعمة المجانة

والجواب أن يُقال إنَّ شرف كل فضيلة على قدر سمو الخير المقصود منها والغاية أفضل دائماً من الوساطة. والغاية المبررة يُقصد بها اتصال الإنسان مباشرةً بالغاية القصوى وأما النعمة المجانة فإنما يقصد بها حصول الإنسان على أمور تمهيدية تؤدي إلى الغاية القصوى كما يتأدى الناس بالنبوة والمعجزات ونحوها إلى الاتصال بالغاية القصوى ولهذا كانت النعمة المبررة أفضل جداً من النعمة المجانة

إذاً أجيب على الأول بأن خير الجمهور كالجيش على نحوين كما قال الفيلسوف

في الإلهيات ك ١٢ احدهما ما كان في نفس الجمهور كمنظّم الجيش والثاني ما كان خارجاً عن الجمهور كخير القائد وهذا أفضل لأنه غاية لذاك وغاية النعمة المجانية خير الكنيسة العام الذي هو النظام البيعي وأما غاية النعمة المبررة فخيرٌ عامٌ خارج عنها وهو الله ولهذا كانت النعمة المبررة أشرف

وعلى الثاني بأنه لو كانت النعمة المجانية تستطيع أن تفعل في الغير ما يدركه الإنسان بالنعمة المبررة لكانت أشرف كما أن نور الشمس المنيرة أفضل من نور الجرم المستنير ولكن الإنسان لا يستطيع بالنعمة المجانية أن يجعل الغير متصلاً بالله كما يتصل هو به بالنعمة المبررة بل إنما يفيد به بعض الاستعداد لهذا الاتصال فلا يلزم أفضلية النعمة المجانية كما أن الحرارة التي يُعرف بها نوع النار الذي تفعل به لتسخين الغير ليست أشرف من صورة النار الجوهرية وعلى الثالث بأن القياس غاية للحس ولهذا كان أشرف وأما هنا فالأمر بالعكس فإن المشترك غاية للخاص فليس حكمهما واحداً



المبحث الثاني عشر بعد المائة

في علة النعمة - وفيه خمسة فصول

ثم ينبغي النظر في علة النعمة والبحث في ذلك يدور على خمس مسائل . ١ هل الله وحده هو العلة الفاعلة للنعمة . ٢ هل تقتضي النعمة من جهة قابلها استعداداً لها بفعل الاختيار . ٣ هل يجوز أن يكون هذا الاستعداد موجباً للنعمة . ٤ هل النعمة سواءً في الجميع . ٥ هل يمكن للإنسان أن يعلم أنه محررٌ للنعمة

الفصل الأول

هل الله وحده هو علة النعمة

يتخطى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن ليس الله وحده علة للنعمة ففي يو ١: ١٧ «النعمة والحق ببسوع المسيح حصلاً» ومتى قيل يسوع المسيح فليس المراد به الطبيعة الإلهية اللابسة فقط بل الطبيعة المخلوقة الملبوسة أيضاً. فيجوز إذن

أن يكون بعض المخلوقات علة للنعمة

٢ وأيضاً قد جُعِلَ الفرق بين أسرار الشريعة الجديدة والعتيقة ان أسرار الشريعة الجديدة تفعل النعمة وأسرار الشريعة العتيقة تدل عليها فقط. وأسرار الشريعة الجديدة عناصر منظورة. فليس الله وحده إذن علة النعمة

٣ وأيضاً قد ورد في كتاب مراتب السلطة السماوية لديونيسيوس ان الملائكة يطهرون وينيرون ويكفلون الملائكة الأذنين والبشر أيضاً. والخليقة الناطقة تطهّر وتنتار وتكمل بالنعمة. فليس الله وحده إذن علة النعمة

لكن يعارض ذلك قوله في مز ٨٣: ١٢ «الرب يؤتي النعمة والمجد»

والجواب أن يقال ليس يمكن لشيء أن يجاوز في فعله حد نوعه ضرورة ان العلة هي دائماً أفضل من المعلول وموهبة النعمة مجاوزة لكل قوة في الطبيعة المخلوقة إذ ليس إلا مشاركة في الطبيعة الإلهية المجاوزة لكل طبيعة سواها فيستحيل إذن أن يكون شيء من المخلوقات علة للنعمة لأن التآليه أي الاشراك في الطبيعة الإلهية بايلاء نوع من التشبه بها يستحيل على غير الله كما يستحيل الاحراق على غير النار

إذاً أجيب على الأول بأن ناسوت المسيح هو «بمنزلة آله للاهوته» كما قال الدمشقي في الدين المستقيم ك ٣ والآلة لا تفعل فعل الفاعل الأصيل بوقتها بل بقوته. فناسوت المسيح إذن ليس يفعل النعمة بقوته بل بقوة اللاهوت المقترن به التي تجعل لأفعال ناسوت المسيح ما لها من استحقاق الخلاص

وعلى الثاني بأنه كما أن ناسوت المسيح يفعل خلاصنا بالنعمة بالقوة الإلهية التي تفعل ذلك أصالةً كذلك أسرار الشريعة الجديدة التي تصدر عن المسيح تفعل النعمة بطريق الآلة واما بالأصالة فإنما تفعلها قوة الروح القدس الذي هو الفاعل في الأسرار كقول في يو ٣: ٥ ان لم يولد أحد من الماء والروح القدس الآية

وعلى الثالث بأن الملاك يطهر وينير ويكمل ملاكاً أو إنساناً بنوعٍ من التقطيف والتعليم لا بطريق التبرير بالنعمة وعليه قول ديونيسيوس في الاسماء الإلهية ب ٧ «ليس هذا التطهير والانارة والتكميل سوى استخدام العلم الإلهي»

الفصل الثاني

في أنّ النعمة هل تقتضي استعداداً أو تأهباً لها من جهة الإنسان يتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن النعمة لا تقتضي استعداداً أو تأهباً لها من جهة الإنسان «لأن الذي يعمل لا تحسب له الأجرة نعمةً بل ديناً» كما قال الرسول في رو ٤ : ٤ . واستعداد الإنسان باختياره لا يحصل إلا بعملٍ. فيلزم عنه انتقاء حقيقة النعمة

٢ وأيضاً من كان متمادياً في الخطيئة فليس بمستعد للنعمة. وقد أوتي بعض المتمادين في الخطيئة النعمة كبولس الذي ظفر بالنعمة على حين كان «يقذف تهديداً وقتلاً على تلاميذ الرب» كما في اع ٩ : ١ . فالنعمة إذن لا تقتضي استعداداً لها من جهة الإنسان

٣ وأيضاً ان الفاعل الغير المتناهية قدرته لا يقتضي استعداداً في الهيولى لاستغنائه حتى عن الهيولى أيضاً كما يظهر في الخلق الذي يشبه به إيلاء النعمة فقد قيل لها في غلا ٦ : ١٥ خليفة جديدة. والله ذو القدرة الغير المتناهية هو وحده علة النعمة كما مرّ في الفصل الأنف. فالنعمة إذن لا تقتضي استعداداً لاحترازها من جهة الإنسان

لكن يعارض ذلك قوله في عاموس ٤ : ١٢ «استعد للقاء الهك يا إسرائيل» وقوله في ١ ملوك ٧ : ٣ «أعدوا قلوبكم للرب»

والجواب أن يُقال إنّ للنعمة معنيين كما مرّ في المباحث الثلاثة الأنفة فقد يراد بها موهبة الهية ملكية وقد يراد بها معونة الله المحرك النفس إلى الخير

فهي بالمعنى الأول تقتضي استعداداً لها لأن الصورة لا تحل إلا في هيولى مستعدة لها وبالمعنى الثاني لا تقتضي من جهة الإنسان استعداداً سابقاً للمعونة الإلهية بل بالأحرى كل استعدادٍ ممكن في الإنسان فهو يحصل بمعونة الله الذي يحرك النفس إلى الخير وعلى هذا فحركة الاختيار الصالحة التي بها يستعد الإنسان لقبول موهبة النعمة هي أيضاً فعل الاختيار المتحرك من الله وبهذا الاعتبار يقال ان الإنسان يستعد كقوله في ام ١٦: ١ «للإنسان إعداد القلب» وهذا يصدر بالصدور الأول عن تحريك الله للاختيار وعليه قوله في ام ٨: ٣٥ «الله يُعِدُّ إرادة الإنسان» وقوله في مز ٣٦: ٢٣ «الرب يقوِّم خطوات الرجل»

إذاً أُجيب على الأول بأن استعداد الإنسان لقبول النعمة منه ما يحصل مع إفاضة النعمة وهو عمل يترتب عليه استحقاق ليس للنعمة الحاصلة بل للمجد الذي لم يحصل بعد. ومنه استعداد ناقص يتقدم أحياناً موهبة النعمة المبررة ولكنه يصدر عن تحريك الله وهو ليس يكفي للاستحقاق لحصوله قبل تبرر الإنسان بالنعمة إذ يمتنع حصول استحقاق بغير النعمة كما سيأتي بيانه في مب ١١٤ ف ٢

وعلى الثاني بأنه لما كان الإنسان لا يستطيع أن يستعد للنعمة ما لم يحركه الله من قبل إلى الخير لم يكن فرق بين أن يبلغ إلى كمال الاستعداد دفعةً أو تدريجاً فقد قيل في سي ١١: ٢٣ «هين في عيني الرب أن يغني المسكين بغتة» وقد يحدث أن يحرك الله الإنسان إلى خير ناقص وهذا الاستعداد يتقدم النعمة. وقد يحركه إلى الخير دفعةً على وجه كامل فيقبل الإنسان النعمة بغتة كقوله في يو ٦: ٤٥ «كل من سمع من الآب وتعلم يقبل إليّ» وها ما جرى لبولس فإنه إذ كان متمادياً في الخطيئة تحرك قلبه من الله بغتة على وجه كامل إذ سمع وتعلم وأقبل فاحرز النعمة دفعةً

وعلى الثالث بأن الفاعل ذا القدرة الغير المتناهية إنما لا يقتضى الهيولى أو استعدادها بمعنى انه لا يقتضى من ذلك شيئاً سابقاً حاصلاً بفعل علة أخرى الا انه لا بد أن يحدث في ما يفعله ما يقتضى للصورة من الهيولى والاستعداد لقبولها على حسب ما يلائم حاله. وعلى هذا النحو لا يقتضى الله في افاضته النعمة على النفس استعداداً غير مفعول منه

الفصل الثالث

في أنّ النعمة هل تعطى بالضرورة لمن يكون مستعداً لها أو باذلاً جهده في ذلك يتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن النعمة تعطى بالضرورة لمن كان مستعداً لها أو باذلاً جهده في ذلك فقد كتب الشارح على قوله في رو ٥: ١ إذ قد بُرِّرنا بالايمان فلنا سلام مع الله الآية ما نصه «الله يقبل من يلجأ إليه والا كان جائراً» والجور مستحيل على الله. فيستحيل إذن أن لا يقبل من يلجأ إليه فمن يلجأ إذن إليه يحرز النعمة بالضرورة

٢ وأيضاً قال انسلمس في كتاب سقوط الشيطان ب ٣ إنما لم يمنح الله الشيطان النعمة لأنه أبى قبولها ولم يكن مستعداً له. والمعلول يزول ضرورة بزوال النعمة. فمن أراد إذن قبول النعمة أعطيت له بالضرورة

٣ وأيضاً من شأن الخير أن يُشرك في نفسه كما يظهر من قول ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤. والنعمة خير أفضل من الطبيعة. فإذا لما كانت الصورة الطبيعية ترد بالضرورة على الهيولى المستعدة لقبولها كانت النعمة بالأولى تعطى ضرورة في ما يظهر لمن كان مستعداً لها

لكن يعارض ذلك ان نسبة الإنسان إلى الله كنسبة الطين إلى الخزاف كقوله في ار ١٨: ٦
مَثَلُ الطين في يد الخزاف مثلكم في يدي» والطين لا يقبل الصورة من الخزاف بالضرورة ولو كان مستعداً لها. فكذا الإنسان لا

يقبل النعمة من الله بالضرورة ولو كان مستعداً لها

والجواب أن يُقال إنَّ استعداد الإنسان للنعمة يحصل عن تحريك الله وعن تحرك الاختيار كما مرَّ في الفصل الأنف فيجوز اعتباره من وجهين أولاً من حيث صدوره عن الاختيار وبهذا الاعتبار لا ضرورة في حصول النعمة له لأن النعمة خيرٌ مجاوزٌ لكل استعدادٍ يحصل بالقوة البشرية وثانياً من حيث صدوره عن الله الذي يحرك إليه وبهذا الاعتبار يحصل بالضرورة على ما يسوقه الله إليه لكن لا بضرورة القسر بل بضرورة اليقين وعدم التخلف لامتناع التخلف في قصده تعالى كقول أوغسطينوس في كتاب انتخاب القديسين «كل من يخلص فلا ريب أنه يخلص بفضل الله» ومن ثمه فإذا كان الإنسان يحصل على النعمة بقصد الله الذي يحرك قلبه فهو يحصل عليها لا محالة بدون تخلفٍ كقوله في يو ٦ : ٤٥ «كل من سمع من الأب وتعلم يقبل إليَّ»

إذا أُجيب على الأول بان كلام الشارح هناك على من يلجأ إلى الله بفعلٍ استحقاقٍ صادرٍ عن الاختيار الذي سبق استكمالُه بالنعمة فان عدم قبول الله له ينافي العدل الذي رسمه هو نفسه . أو ان كلامه إذا أُريد بذلك حركة الاختيار قبل النعمة إنما هو على التجاء الإنسان إلى الله بالتحريك الإلهي الذي يقتضي العدل عدم التخلف فيه

وعلى الثاني بأن العلة الأولى في عدم حصول النعمة هي من قبلنا وأما العلة الأولى في إيلائها فهي من قبل الله كقوله في هوشع ١٣ : ٩ «هلاكك منك يا إسرائيل وإنما معونتك مني» وعلى الثالث بأن الأشياء الطبيعية أيضاً لا ترد فيها الصورة بالضرورة على الهبولى المستعدة لها إلا بقوة الفاعل الذي يُحدث هذا الاستعداد

الفصل الرابع

في أنّ النعمة هل تتفاوت في الناس

يتخطى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن النعمة لا تتفاوت في الناس لأنها إنما تصدر إلينا عن المحبة الإلهية كما مرّ في مب ١١٠ ف ١ وقد قيل في حك ٦: ٨ «الصغير والعظيم هو صنعها وعنايته تعم الجميع على السواء» فالجميع إذن يظفرون منه بالنعمة على السواء

٢ وأيضاً ان الأشياء التي تُعتَبَر في أعلى مقام لا تحتل التفاوت. والنعمة تعتبر في أعلى مقام لأنها تصل الإنسان بالغاية القصوى فلا تحتل التفاوت. فهي إذن لا تتفاوت في الناس

٣ وأيضاً ان النعمة هي حيوة النفس كما مرّ في مب ١١٠ ف ١. ولا تفاوت في الحيوة. فلا تفاوت إذن في النعمة

لكن يعارض ذلك قوله في افسس ٤: ٧ «لكل واحدٍ أُعطيت النعمة على مقدار هبة المسيح» وما يُعطى بمقدار فليس يُعطى للجميع على السواء. فالنعمة إذن ليست سواءً في الجميع

والجواب أن يقال قد أسلفنا في مب ٥٢ ف ١ و ٢ ومب ٦٦ ف ١ و ٢ ان فضل الملكة يحصل من وجهين أولاً من جهة الغاية أو الموضوع فيقال ان فضيلةً أشرف من أخرى من حيث تتحرى خيراً أفضل وثانياً من جهة المحل الذي يشترك في الملكة الحالة فيه اشتراكاً أكثر أو أقل. فباعتبار الأول لا تفاوت في النعمة المبررة لأن من مقتضى حقيقة النعمة أن تصل الإنسان بالخير الأعظم الذي هو الله. وأما من جهة المحل فيجوز التفاوت في النعمة من حيث يجوز أن يكون الواحد أكمل استنارةً بنور النعمة من الآخر. وهذا التفاوت يُعلّل بوجه من جهة المستعد للنعمة لأن من كان أكثر استعداداً لها

أيقبل نعمةً أتمَّ إلا أن تعليله أولياً أي بعلته الأولى ليس من هذه الجهة لأن الإنسان لا يحصل عنده استعداد للنعمة إلا من حيث يُعدُّ الله اختياره لذلك فينبغي إذن أن يعلَّل أولاً من جهة الله الذي يوزع مواهب نعمته على وجهٍ متفاوت حتى يحصل عن اختلاف درجاتها جمال الكنيسة وكمالها كما أنه جعل للأشياء درجات مختلفة لينشأ عنها كمال الكون ولهذا بعد أن قال الرسول في افسس ٤ «لكل واحدٍ أُعطيت النعمة على مقدار هبة المسيح» قال «لأجل تكميل القديسين وبنيان جسد المسيح»

إذاً أُجيب على الأول بأن العناية الإلهية يجوز اعتبارها من وجهين أولاً من جهة نفس الفعل الإلهي الذي هو بسيط وواحدٌ وهي بهذا الاعتبار سواءً في لجميع لأن الله يوزع الأكثر والأقل بفعلٍ واحدٍ وبسيطٍ. وثانياً من جهة ما يحصل عنها في المخلوقات وهي تتفاوت بهذا الاعتبار أي من حيث ان الله يولي بعنايته بعض المخلوقات مواهب أكثر وبعضها مواهب أقل

وعلى الثاني بأن هذا الاعتراض إنما يتجه باعتبار النوع الأول من فضل النعمة إذ لا يجوز التفاوت فيها من جهة تفاوت الخير الذي تتحراه بل من جهة تفاوت سوقها إلى الاشتراك في ذلك الخير اشتراكاً أكثر أو أقل لجواز أن يشترك المحل في النعمة وفي المجد الأخير اشتراكاً متفاوتاً في الشدة والضعف

وعلى الثالث بأن الحياة الطبيعية ترجع إلى جوهر الإنسان فلا تحتل تفاوتاً وأما حيوة النعمة فيشارك فيها الإنسان اشتركاً عرضياً فيجوز تفاوتها فيه

الفصل الخامس

في أنَّ الإنسان هل يمكن له أن يعلم أنه محررٌ للنعمة
يتخطى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أنه يمكن للإنسان أن يعلم أنه محررٌ للنعمة فان
النعمة تحصل في النفس بماهيتها. وأيقن معرفةً للنفس معرفتها ما

يحصل فيها بماهيته كما يظهر من كلام اوغسطينوس في تفسير تك ك ١٢ فالنعمة إذن يمكن أن تُعرَف يقيناً ممن يحرزها

٢ وأيضاً كما أن العلم موهبة الهية كذلك النعمة أيضاً. ومن يتلقى العلم من الله يعلم انه محررٌ له كقوله في حك ٧: ١٧ «الرب وهبني علماً يقيناً بهذه الكائنات» فبجامع الحجة إذن من يتلقى النعمة من الله يعلم انه محررٌ لها

٣ وأيضاً ان النور يُعرَف أكثر من الظلمة لأن «كل ما يُعلن فهو نورٌ» كما قال الرسول في افسس ٥: ١٣. والخطيئة التي هي ظلمة روحانية يمكن لصاحبها أن يعرفها يقيناً. فلأن تُعرَف النعمة التي هي نورٌ روحاني أولى

٤ وايضاً قال الرسول في ١ كور ٢: ١٢ «ونحن لم نأخذ روح هذا العالم بل الروح الذي من الله لنعرف ما وهبنا الله اياه» والنعمة من مواهب الله الخاصة. فالإنسان الذي تلقى النعمة بالروح القدس يعلم إذن بنفس هذا الروح ان النعمة وُهِبَت له

٥ وأيضاً قيل في تك ٢٢: ١٢ بلسان الله لابراهيم «الآن عرفتُ انك متقي لله» أي جعلتك تعرف. وكلامه هناك على التقوى المقدسة التي لا تفارقها النعمة. فيمكن إذن للإنسان أن يعلم انه محررٌ للنعمة

لكن يعارض ذلك قوله في جا ٩: ١ «ليس يعلم أحدٌ أبغضاً يستوجب ام حباً» والنعمة المبررة تجعل الإنسان مستوجباً محبة الله. فليس يمكن إذن لأحدٍ أن يعلم ما إذا كان محرراً للنعمة المبررة

والجواب أن يُقال إنَّ شيئاً يمكن أن يُعلم على ثلاثة أنحاءٍ . أولاً بالوحي وبهذا النحو يمكن للإنسان أن يعلم أنه حاصلٌ على النعمة فقد يختص الله بعض الناس بأن يوحي ذلك إليهم حتى تبتدئ عنده بهجة الاطمئنان في هذه الحيوية أيضاً ويواظبوا على الأعمال العظيمة بأوفر ثقةٍ وقوةٍ ويصبروا

عَلَى مكاره الحياة الحاضرة على حد قوله تعالى لبولس في ٢ كور ١٢: ٩ «تكفيك نعمتي». وثانياً يعلم الإنسان شيئاً بنفسه علماً يقيناً وبهذا النحو ليس يمكن لأحد أن يعلم انه محررُ النعمة إذ ليس يمكن أن يُعلم شيءٌ علماً يقينياً إلا إذا امكن الحكم فيه بمبدئه كما تُعلم النتائج البرهانية علماً يقينياً بالمبادئ الكلية البينة بأنفسها وليس يمكن لأحد أن يعلم انه عالمٌ بنتيجة إذا كان يجهل مبدأها. ومبدأ النعمة وموضوعها هو الله الذي نجهله لفرط سموه كقوله في ايوب ٣٦: ٢٦ «ان الله عظيمٌ فوق ما نعلم» فيتعذر إذن أن يُعلم يقيناً ما إذا كان حاضراً عندنا أو غائباً عنا كقوله في ايوب ٩: ١١ «ياتيني فلا ابصره ويغادرني فلا أشعر» ولهذا لا يمكن للإنسان أن يحكم يقيناً بما إذا كان حاصلًا على النعمة كقوله في ١ كور ٤ «بل أنا أيضاً لا أحكم في نفسي.. فاما الذي يحكم فيّ فهو الرب». وثالثاً يُعلم شيءٌ ببعض الأدلة علماً حدسياً وبهذا النحو يمكن لإنسان أن يعلم انه حاصلٌ على النعمة أي من حيث يشعر انه يلتذ بالله ويحتقر الأشياء العالمية ومن حيث لا يشعر في ضميره ان عليه خطيئةً مميتة. وعلى هذا النحو يجوز أن يُحمل قوله في رؤ ٢: ١٧ «من غلب فاني أوتيهِ المنّ الخفي الذي لا يعرفه أحدٌ الا الآخذ» أي لأن الذي يأخذ يعرف بما يذوقه من العذوبة التي لا يذوقها من لا يأخذ. إلا أن هذا العلم ناقصٌ ولذلك قال الرسول في ١ كور ٤: ٤ «لست أشعر بشيءٍ في ضميري لكني لست مبرراً في ذلك» فقد قيل في مز ١٨: ١٣ «من الذي يتبين الزلاّت. من خطاياي نقني يا رب»

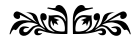
إذا أُجيب على الأول بأن ما يحصل في النفس بماهيته يُعلم بالتجربة من حيث ان الإنسان يعلم بالأفعال المبادئ الباطنة كما نعلم وجود الإرادة بفعل الإرادة والحياة بأفعال الحياة

وعلى الثاني بأن من حقيقة العلم ان يعلم الإنسان يقيناً ما يتعلق به العلم وكذلك من حقيقة الايمان أن يكون الإنسان متيقناً ما يؤمن به وذلك لأن اليقين كمال للعقل الذي هو محل هذه المواهب ولذلك فكل من يحصل له العلم أو الايمان فهو يتيقن حصول ذلك له وليس الأمر كذلك في النعمة والمحبة ونحوهما مما هو كمالاً للقوة الشوقية

وعلى الثالث بأن مبدأ الخطيئة وموضوعها خير متغير معلوم لنا واما موضوع النعمة أو غايتها فغير معلوم لنا بسبب عظم نوره الغير المحدود كقوله في ١ تيمو ٦: ١٦ «مسكنه نور لا يُدنى منه»

وعلى الرابع بأن كلام الرسول هناك على مواهب المحبة التي وهبت لنا في الرجاء وهذه نعلمها يقيناً بالايمان وان كنا لانعلم يقيناً انا محرزون النعمة التي بها يتهاى لنا أن نستوجب تلك المواهب . أو يقال ان كلامه على العلم اللدني الذي يحصل بالوحي ولهذا قال هناك أيضاً «قد أوحاه لنا بالروح القدس»

وعلى الخامس بأن ذلك الكلام الموجه إلى ابراهيم يمكن حمله أيضاً على علم التجربة الذي يحصل بالفعل الظاهر فان ابراهيم أمكن له بذلك الفعل الذي فعله ان يعرف بالتجربة انه متقٍ لله . أو انه يجوز حمله على الوحي



المبحث الثالث عشر بعد المائة

في آثار النعمة وأولاً في تبرير الاثيم - وفيه عشرة فصول

ثم ينبغي النظر في آثار النعمة وأولاً في تبرير الاثيم الذي هو أثر النعمة الفاعلة وثانياً في الاستحقاق الذي هو أثر النعمة المعاونة. أما الأول فالبحث فيه يدور على عشر مسائل . ١ في أن تبرير الأثيم ما هو . ٢ هل يقتضي افاضة النعمة . ٣ هل

يقتضي شيئاً من حركة الاختيار . ٤ هل يقتضي حركة الايمان . ٥ هل يقتضي حركة الاختيار ضد الخطيئة . ٦ هل يجب أن تُجَعَل مغفرة الخطايا في جملة ما يقتضيه . ٧ هل يحصل تدريجاً أو دفعةً . ٨ في الترتيب الطبيعي للأموار المقتضاة له . ٩ هل هو أعظم أعمال الله . ١٠ هل هو معجزة

الفصل الأول

في أن تبرير الأثيم هل هو مغفرة الخطايا

يُنخَطَى إلى الأول بأن يقال: يظهر ان ليس تبرير الأثيم هو مغفرة الخطايا فان الخطيئة ليست مقابلة للبر^(١) فقط بل لجميع الفضائل كما يظهر مما مرّ في مب ٧١ ف ١ . والتبرير يدل على حركة إلى البر . فإذا ليست مغفرة كل خطيئة تبريراً لأن كل حركة تكون من الضد إلى ضده

٢ وأيضاً كل شيء يجب أن يسمّى من أخص ما فيه كما في كتاب النفس ٢ . ومغفرة الخطايا تحصل خصوصاً بالايمان كقوله في اع ١٥ : ٩ «إذ طَهَّرَ بالايمان قلوبهم» وبالمحبة كقوله في ام ١٠ : ١٢ «المحبة تستر جميع المعاصي» فكان الأولى أن تسمّى مغفرة الخطايا من الايمان أو المحبة لا من البر

٣ وأيضاً يظهر أن مغفرة الخطايا هي نفس الدعوة إذ إنما يُدعى من كان بعيداً . والإنسان يبعد عن الله بالخطيئة والدعوة تتقدم التبرير كقوله في رو ٨ : ٣٠ «الذين دعاهم اياهم برّ» فليس التبرير إذن مغفرة الخطايا

لكن يعارض ذلك ان الشارح قال في تفسير قول الرسول: الذين دعاهم اياهم برر: «فمغفرة الخطايا» فمغفرة الخطايا إذن هي التبرير

والجواب أن يُقال إنَّ التبرير إذا أُخِذَ بمعنى التبرر دلَّ على حركة إلى

(١) أي العدل فان للفظ institia في اللاتينية معنيين البر أي الطهارة من الذنوب والعدل المضاد للجور ولهذا ترى المؤلف يريد به تارةً المعنى الأول وتارةً المعنى الثاني (م)

البر كدلالة التسخن على حركة إلى الحرارة ولما كان من حقيقة البر أن يدل على استقامة في الترتيب جاز أن يكون له اعتباران . احدهما من حيث يراد به ترتيب مستقيم في نفس فعل الإنسان وبهذا الاعتبار يرادف العدل ويُجعل فضيلة سواء أريد به العدل الجزئي الذي يرتب فعل الإنسان ترتيباً مستقيماً بالنسبة إلى إنسان آخر مخصوص أو العدل الشرعي الذي يرتبه ترتيباً مستقيماً بالنسبة إلى خير الجمهور كما في كتاب الأخلاق ٥ . والثاني من حيث يراد به ترتيب مستقيم في استعداد الإنسان الباطن بمعنى أن تكون قوة الإنسان العالية خاضعة لله وقواه النفسانية الساقلة خاضعة للقوة العالية التي هي العقل . وهذا الاستعداد يسميه الفيلسوف في كتاب الأخلاق ٥ عدلاً مجازياً وهو يحدث في الإنسان على نحوين أولاً بطريق الكون البسيط الذي يكون من عدم إلى الصورة . والتبرير بهذا المعنى يصدق أيضاً على من لم يكن في الخطيئة إذا كان قد تلقى هذا البر من الله كما يقال ان آدم تلقى البر الأصلي . وثانياً بطريق الحركة من شيء إلى ضده والتبرير بهذا المعنى يدل على انقلاب من حال عدم البر إلى حال البر المتقدم ذكره وكلامنا هنا على تبرير الأثيم إنما هو بهذا المعنى كقول الرسول في رو ٤ : ٥ اما الذي لا يعمل لكن يؤمن بمن يبرر الأثيم الآية . ولما كانت الحركة تسمى بالأحرى من المنتهى لا من المبدأ سمي هذا الانقلاب الذي به ينتقل الإنسان من حال عدم البر بمغفرة الخطايا من المنتهى فليل له تبرير الأثيم

إذا أُجيب على الأول بأن الخطيئة باعتبار دلالتها على فساد في ترتيب العقل الغير الخاضع لله يجوز أن يطلق عليها اسم الجور المضاد للعدل المتقدم كقوله في ١ يو ٣ : ٤ «كل من يفعل الخطيئة يفعل الجور والخطيئة هي الجور» وبهذا الاعتبار يطلق التبرير على ازالة كل خطيئة

وعلى الثاني بأن الايمان والمحبة يدلان على ترتيب مخصوص في الإنسان بالنسبة إلى الله من جهة العقل أو عاطفة القلب والبر يدل على مطلق الاستقامة في الترتيب فكانت تسمية هذا الانقلاب من البر أولى من تسميته من المحبة والايامن

وعلى الثالث بأن الدعوة هي من قبيل معونة الله الذي يحرك النفس باطناً ويحملها على ترك الخطيئة وليس هذا التحريك نفس مغفرة الخطيئة بل هو علتها

الفصل الثاني

في أن مغفرة الذنب التي هي تبرير الأثيم هل تقتضي فيض النعمة يتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن مغفرة الذنب التي هي تبرير الأثيم لا تقتضي فيض النعمة لجواز أن ينتقل الإنسان من أحد الضدين دون أن ينتهي إلى الضد الآخر إذا كان بينهما وسط. وبين حال الذنب وحال النعمة المتضادتين وسطاً وهو حال البرارة التي يكون فيها الإنسان مجرداً عن النعمة وعن الذنب. فيجوز إذن أن يُغفر الذنب لإنسان من غير أن ينتهي إلى النعمة

٢ وأيضاً أن مغفرة الذنب قائمة في اعتبار الله كقوله في مز ٣١: ٢ «طوبى للرجل الذي لم يحسب الرب عليه اثماً» وفيض النعمة يوجب شيئاً فإنا أيضاً كما مرّ في مب ١١٠ ف. فليس فيض النعمة إذن ضرورياً لمغفرة الذنب

٣ وأيضاً ليس يستولي على أحدِ ضدان معاً. وبعض الخطايا متضادة كالاسراف والبخل. فمن استولت عليه خطيئة الاسراف لا تستولي عليه معها خطيئة البخل لكن ربما كانت مستولية عليه قبلها فمتى استولت عليه إذن رذيلة الاسراف سلم من خطيئة البخل. فقد تغفر إذن خطيئة بدون النعمة

لكن يعارض ذلك قوله في رو ٣: ٢٤ «ببررون مجاناً بنعمته»

والجواب أن يُقال إنَّ الإنسان باقترافه الخطيئة يهين الله كما يظهر مما

مرّ في مب ٧١ ف ٦ ومب ٨٧. والاهانة لا تغنفر إلا برضى المهان عن المهين ولهذا إنما يقال ان الخطيئة تغنفر لنا من حيث ان الله يرضى عنها وهذا الرضى قائم بالمحبة التي بها يحبنا الله. ومحبة الله إذا اعتبرت من جهة الفعل الإلهي فهي أزلية وغير متغيرة وأما إذا اعتبرت من جهة أثرها فينا فقد يحول دونها شيء أي لأننا قد نفقد أحياناً أثرها وقد نستعيده. ومفعول المحبة الإلهية فينا الذي يُفقد بالخطيئة هو النعمة التي بها يصير الإنسان أهلاً للحياة الأبدية التي تُحرّم بالخطيئة المميتة. ولهذا يستحيل تصور مغفرة الخطيئة بدون فيض النعمة

إذا أُجيب على الأول بأن اغتفار اهانة المهين يقتضي أكثر مما يقتضيه عدم البغض مطلقاً لغير المهين فقد يحدث بين الناس ان إنساناً لا يحب آخر ولا يبغضه اما تجاوزه عن اهانة من يهينه فلا يمكن حدوثه بدون محبة خاصة. ومحبة الله للإنسان تعاد إليه بموهبة النعمة ولهذا فالإنسان وان أمكن له قبل الخطيئة أن يخلو عن النعمة وعن الذنب لا يمكن له بعد الخطيئة أن يخلو عن الذنب ما لم يحصل على النعمة

وعلى الثاني بأنه كما أن محبة الله لا تقوم بفعل الإرادة الإلهية فقط بل تدل على أثر للنعمة أيضاً كما مرّ في مب ١١٠ ف ١ كذلك عدم حسابه على إنسان اثمًا يدل على أثر في ذلك الإنسان لأن عدم حساب الله اثمًا على إنسان إنما يصدر عن المحبة الإلهية

وعلى الثالث بقول اوغسطينوس في كتاب الزواج والشهوة «لو كان بالاقلاع عن الخطيئة سقوط الذنب لاكتفى الكتاب بقوله منبهاً: يا بُنَيَّ خَطُنْتُ فلا تعد إلى الخطيئة: ولكنه لم يكتف بذلك بل قال أيضاً: واما الخطايا الماضية فصل لتغفر لك» فان الخطيئة يزول فعلها ويبقى ذنبها كما مرّ في مب ٨٧ ف ٦ ولهذا من ينتقل من خطيئة رذيلة إلى خطيئة رذيلة ضدها تجرد عن فعل الخطيئة الماضية ولكنه لم يتجرد عن ذنبها فيكون عليه ذنب

كلاهما إذ لا تضاد بين الخطايا من جهة الاعراض عن الله التي منها يحصل ذنب الخطيئة

الفصل الثالث

في أن تبرير الأثيم هل يقتضي حركة الاختيار

يتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن تبرير الأثيم لا يقتضي حركة الاختيار فان نجد الأطفال يتبررون بسر المعمودية من دون حركة الاختيار وقد يتبرر به كذلك البالغون أيضاً فقد ذكر اوغسطينوس في اعترافاته ك ٤ ان أحد أصدقائه إذ كان محموراً «غاب عن الحس مدةً طويلةً وأخذ يعرق عرق الموت ولما يُيس من شفائه عُمَد على غير علمٍ منه وخلق خلقاً جديداً» وهذا يحصل بالنعمة المبررة. والله لم يقيد قدرته بالأسرار. فيقدر أن يبرر الإنسان بغير الأسرار من دون أدنى حركة في الاختيار

٢ وأيضاً ان الإنسان يفقد في حال النوم الإدراك الذي يمتنع بدونه حصول حركة في الاختيار. وسليمان نال من الله في الحلم موهبة الحكمة كما في ٣ ملوك ٣ و ٢ أيام ١. فيجامع الحجة إذن قد يعطي الله الإنسان موهبة النعمة المبررة من دون حركة الاختيار

٣ وأيضاً ان وجود النعمة وبقائها يحصلان عن علةٍ واحدةٍ بعينها فقد قال اوغسطينوس في تفسير التكوين ك ٨ «يجب على الإنسان أن لا يُعرض عن الله حتى يبقى الله له برّه» والنعمة تبقى في الإنسان من دون حركة الاختيار. فيمكن إذن أن تقاض عليه من البدء من دون حركة الاختيار

لكن يعارض ذلك قوله في يو ٦: ٤٥ «كل من سمع من الأب وتعلم يقبل إليّ» والتعلم ليس يحصل من دون حركة الاختيار فان المتعلم يوافق المعلم رأياً. فليس يقبل إذن أحد إلى الله بالنعمة المبررة من دون حركة الاختيار

والجواب أن يُقال إن تبرير الأثيم يحصل بتحريك الله الإنسان إلى البر

فهو الذي يبرر الأثيم كما في رو ٤: ٥ والله يحرك كل شيء على مقتضى حال طبيعته كما نجد في الأشياء الطبيعية ان الأجسام الثقيلة تتحرك منه على خلاف ما تتحرك الأجسام الخفيفة لاختلاف طبائعها. وهو كذلك يحرك الناس إلى البر على مقتضى حال الطبيعة البشرية. ومن مقتضى طبيعة الإنسان أن يكون مختاراً. ولهذا فالإنسان الذي يلي استعمال اختياره لا يحركه الله إلى البر من دون حركة الاختيار لكنه تعالى في وقت واحد يفيض موهبة النعمة المبررة ويحرك الاختيار إلى قبولها في من كان قابلاً لهذا التحريك

إذاً أجيب على الأول بأن الأطفال لا يلون استعمال الاختيار ولذلك يحركهم الله إلى النعمة بمجرد إفاضة النعمة على نفوسهم وهذا لا يتم بدون السر فكما لم يلتطخوا بالخطيئة الأصلية بإرادتهم بل بالولادة الجسدية كذلك تصدر إليهم النعمة من المسيح بالولادة الثانية الروحية ومثلهم في ذلك المجانين والمختلو العقل الذين لم يلوا قط استعمال الاختيار. واما من ولي حيناً استعمال الاختيار ثم فقده بالمرض أو بالنوم فلا ينال النعمة المبررة بما يولاه خارجاً من المعمودية أو غيرها من الأسرار ما لم يكن قاصداً قبول السر من قبل وهذا لا يحدث من دون حركة الاختيار. وعلى هذا النحو خُلِقَ ذلك الذي ذكره اوغسطينوس خلقاً جديداً لأنه رضي بالمعمودية من قبل ومن بعد

وعلى الثاني بأن سليمان أيضاً لم يستحق الحكمة ولا نالها في حال النون بل كُشِفَ له في الحلم ان الله يؤتية الحكمة بسبب توفانه السابق إليها ولهذا قال عن نفسه في حك ٧: ٧ «تمنيت فأوتيت الحكمة». أو يقال ان ذلك الحلم لم يكن طبيعياً بل كان حلم النبوة على حسب ما قيل في عد ١٢: ٦ «ان كان فيكم نبي للرب فبالحلم أو بالرؤيا اخاطبه» وصاحب هذه الحال يلي استعمال الاختيار

ومع ذلك فليس حكم موهبة الحكمة وموهبة النعمة المبررة واحداً فان موهبة النعمة المبررة تسوق الإنسان بالخصوص إلى الخير الذي هو موضوع الإرادة فيتحرك الإنسان إليه بحركة الإرادة التي هي حركة الاختيار واما الحكمة فانها كمالٌ للعقل الذي يتقدم الإرادة فيجوز أن يستتير بموهبة الحكمة من دون حركة كاملة من جهة الاختيار كما نجد ان بعض الأشياء تُوحى إلى الناس في الحلم كقوله في أيوب ٣٣ «حين يقع السبات على الناس وهم نائمون على مضاجعهم حينئذ يفتح آذان الرجال ويتقفهم بالعلم»

وعلى الثالث بأن افاضة النعمة المبررة يصاحبها انقلاب في النفس فكان لا بد فيها من اختيار النفس البشرية لتتحرك على مقتضى حالها وأما بقاء النعمة فلا انقلاب معه فلا يُقْتَضَى له حركة من جهة النفس بل مواصلة التأثير الإلهي فقط

الفصل الرابع

في أن تبرير الأثيم هل يقتضي حركة الايمان

يتخطى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن تبرير الأثيم لا يقتضي حركة الايمان فكما يتبرر الإنسان بالايمان كذلك يتبرر بأمورٍ أخرى أيضاً أي بالمخافة كقوله في سي ١: ٢٧ . ٢٨ «مخافة الرب تنفي الخطيئة لأن من كان بغير مخافة لا يمكن أن يبزر» وبالمحبة كقوله في لو ٧: ٤٧ «ان خطاياها الكثيرة مغفورة لها لأنها أحبت كثيراً» وبالتواضع كقوله في يع ٤: ٦ «الله يقاوم المتكبرين ويعطي النعمة للمتواضعين» وبالرحمة كقوله في ام ١٥: ٢٧ «بالرحمة والايمان تُكْفَر الخطايا» فليست حركة الايمان إذن أكثر ضرورة للتبرير من حركة الفضائل المتقدمة

٢ وأيضاً ان التبرير لا يقتضي فعل الايمان إلا من حيث ان الإنسان يعرف

الله بالايمان. والإنسان يمكن له أن يعرف الله بأمورٍ أخرى أي بالمعرفة الطبيعية وبموهبة الحكمة. فليس فعل الايمان إذن ضرورياً لتبرير الأثيم

٣ وأيضاً ان عقائد الايمان متعددة فلو كان فعل الايمان ضرورياً لتبرير الأثيم لوجب في ما يظهر أن يفكر الإنسان في بدء تبريره بجميع عقائد الايمان. وهذا باطل في ما يظهر لاقتضاء هذا الافتكار مدةً طويلةً من الزمان. فيظهر إذن ان التبرير لا يقتضي فعل الايمان

لكن يعارض ذلك قوله في رو ٥: ١ «إذ قد بُرِّرنا بالايمان فلنا سلام مع الله»

والجواب أن يُقال إنَّ تبرير الأثيم يقتضي حركة الاختيار من حيث ان عقل الإنسان يتحرك من الله. والله يحرك نفس الإنسان بردها إليه كقوله في مز ٨٤ في رواية «اللهم متى رددتنا تحيينا» ولهذا كان تبرير الأثيم يقتضي حركة العقل التي بها يرجع إلى الله. وأول رجوع إلى الله يحصل بالايمان كقوله في عبر ١١: ٦ «الذي يدنو إلى الله يجب عليه أن يؤمن انه كائن» فحركة الايمان إذن ضرورية لتبرير الأثيم

إذاً أُجيب على الأول بأن حركة الايمان لا تكون كاملةً ما لم تصاحبها المحبة فحركة المحبة إذن تجامع في تبرير الأثيم حركة الايمان. والاختيار إنما يتحرك إلى الله ليخضع له فلا بدّ إذن هناك من فعل المخافة البنوية وفعل التواضع أيضاً فقد يحدث ان فعلاً واحداً بعينه من أفعال الاختيار يرجع إلى فضائل مختلفة باعتبار ان احداها أمره والأخرى مأمورة أي من حيث يجوز أن يُقصد بالفعل غايات مختلفة. وفعل الرحمة يتوجه ضد الخطيئة اما بطريق التكفير فيكون لاحقاً للتبرير أو بطريق الاستعداد من حيث ان «الرحماء يُرحَمون» فيكون متقدماً على التبرير أو يعاون عليه مع الفضائل المتقدمة من حيث

ان الرحمة تتدرج في محبة القريب

وعلى الثاني بأن الإنسان لا يرجع بالمعرفة الطبيعية إلى الله من حيث هو موضوع السعادة وعلّة التبرير فليست هذه المعرفة إذن كافية للتبرير. وأما موهبة الحكمة فلا بد أن تكون مسبقة بمعرفة الايمان كما يظهر مما مرّ في مب ٦٨

وعلى الثالث يقول الرسول في رو ٤: ٥ «الذي يؤمن بمن يبرر الأثيم يُحسب له ايمانه برأ بحسب قصد نعمة الله» فهو صريح بأن فعل الايمان ضروري لتبرير الأثيم بمعنى أن يؤمن الإنسان بأن الله يبرر الناس بسر المسيح

الفصل الخامس

في أن تبرير الأثيم هل يقتضى حركة الاختيار إلى الخطيئة

يتخطى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن تبرير الأثيم لا يقتضى حركة الاختيار إلى الخطيئة فان المحبة تكفي وحدها لمحو الخطيئة كقوله في ام ١٠: ١٢ «المحبة تستر جميع المعاصي». وليس موضوع المحبة هو الخطيئة. فليست حركة الاختيار إلى الخطيئة ضرورية لتبرير الأثيم

٢ وأيضاً من يسعى إلى ما امامه لا ينبغي أن يلتفت إلى ما وراءه كقول الرسول في فيل ٣: ١٣ «أنسى ما ورائي وأنبسط إلى ما أمامي فاسعى إلى الجزاء المعين للدعوة العليا» ومن يسعى إلى البر فوراءه الخطايا الماضية. فينبغي ان ينساها وليس ينبغي أن ينبسط إليها بحركة الاختيار

وأيضاً ان تبرير الأثيم لا تُعْفَر فيه خطيئة دون أخرى فان توقُّع نصف المغفرة من الله إثم كما في تم ٣ في التوبة. فلو كان تبرير الأثيم يقتضي تحرك الاختيار ضد الخطيئة لوجب أن يتصور جميع خطاياهم. وهذا باطل في ما يظهر لاقتضاء هذا التصور زماناً طويلاً وللزوم عدم مغفرة الخطايا المنسية.

فليست إذن حركة الاختيار إلى الخطيئة ضروريةً لتبرير الأثيم

لكن يعارض ذلك قوله في مز ٣١: ٥ «قلت اعترف للرب بمعصيتي وأنت غفرت اثم

خطيئتي»

والجواب أن يُقال إنَّ تبرير الاثيم حركة يحرك بها الله العقل البشري من حال الخطيئة إلى حال البر كما مرَّ في ف ١ فيجب إذن أن تكون نسبة النفس الإنسانية إلى كلام هذين الطرفين من جهة حركة الاختيار كنسبة الجسم الذي يحركه محركٌ بحركةٍ مكانيةٍ إلى طرفي الحركة. ولا يخفى ان الجسم المتحرك بحركة مكانية يبعد عن مبدأ الحركة ويقرب إلى المنتهى فينبغي إذن في تبرير النفس الإنسانية أن تبعد بحركة الاختيار عن الخطيئة وتقرب إلى البر. والمراد بالبعد والقرب في الاختيار الكراهة والاشتياق فقد قال اوغسطينوس في تفسيره قول يو ١٠: ١٢: أما الأجير فيهرب: «ان اميالنا هي حركات قلوبنا فالفرح هو انبساط القلب والخوف هو هرب القلب. تطلب بالقلب حين تتوق وتهرب بالقلب حين تخاف» فلا بد إذن في تبرير الأثيم من حركتين في الاختيار احدهما يسعى بها شوقاً إلى البر والأخرى يكره بها الخطيئة

إذاً أُجيب على الأول بأن طلب أحد المتقابلين والهرب من الآخر هما إلى فضيلة واحدة بعينها فكما أن حب الله هو إلى فضيلة المحبة كذلك أيضاً كراهة الخطايا التي بها تنفصل النفس عن الله

وعلى الثاني بأن الإنسان لا ينبغي أن يرجع إلى ما وراءه بالمحبة بل يجب بهذا الاعتبار أن ينسأه لئلا ينعطف إليه إلا انه ينبغي أن يتذكره بتصوره ليكرهه فإنه بذلك يبتعد عنه

وعلى الثالث بأن الإنسان قبل التبرير يجب أن يمقت كل ما يذكره من

الخطايا التي اقترفها وهذا الاعتبار السابق يتبعه في النفس حركة مقتٍ لجميع الخطايا المقترفة وفي جملتها الخطايا المنسية لاستعداد الإنسان في تلك الحال للندامة على ما لم يذكره منها أيضاً لو تذكره وهذه الحركة مما يقتضيه التبرير

الفصل السادس

في أن مغفرة الخطايا هل يجب أن تجعل في جملة ما يقتضيه تبرير الأثيم

يتخطى إلى السادس بأن يقال: يظهر ان مغفرة الخطايا لا يجب أن تجعل في جملة ما يقتضيه تبرير الأثيم فان جوهر الشيء لا يجعل في عداد مقتضياته كما لا ينبغي أن يجعل الإنسان في عداد النفس والجسد. وتبرير الأثيم هو نفس مغفرة الخطايا كما في ف ١ فلا ينبغي أن تجعل في عداد ما يقتضيه

٢ وأيضاً ان افاضة النعمة هي نفس مغفرة الذنب كمان ان الانارة هي نفس نفي الظلمة. وليس يجعل شيء في عداد نفسه لأن الواحد يقابل الكثير. فليس ينبغي إذن أن تجعل مغفرة الذنب وافاضة النعمة في عداد واحد

٣ وأيضاً ان مغفرة الخطايا تترتب على تحرك الاختيار إلى الله وإلى الخطيئة ترتب المعلول على العلة إذ بالايمان والندامة تُغفر الخطايا. وليس ينبغي أن يجعل المعلول وعلة في عداد واحد لأن الأشياء التي تجعل في عداد واحد كأن أحدها قسيم للآخر متحدة بالطبيعة. فليس ينبغي إذن أن تجعل مغفرة الذنب في عداد ما يقتضيه تبرير الأثيم

لكن يعارض ذلك ان غاية كل شيء يجب أن تجعل في جملة مقتضياته لكونها أخص شيء فيه. ومغفرة الخطايا هي الغاية المقصودة من تبرير الأثيم ففي اش ٢٧: ٩ «إنما كل الثمرة محو خطيئته» فينبغي إذن أن تجعل مغفرة الخطايا في جملة ما يقتضيه تبرير الأثيم

والجواب أن يُقال إن تبرير الأثيم يقتضي أربعة وهي افاضة النعمة وتحرك الاختيار إلى الله بالايمن وتحركه إلى الخطيئة ومغفرة الذنب. وتحقيق ذلك ان التبرير حركةً بها يحرك الله النفس من حال الذنب إلى حال البر كما مرّ في ف ١ ولا بد في كل حركة يتحرك بها شيء من آخر من ثلاثة الأول تحريك المحرك والثاني تحرك المتحرك والثالث انقضاء الحركة أو الوصول إلى المنتهى. فمن جهة التحريك الإلهي تُجعل افاضة النعمة ومن جهة تحرك الاختيار يُجعل له حركتان باعتبار البعد عن المبدأ والقرب إلى المنتهى. واما الانقضاء أي الوصول إلى منتهى هذه الحركة فهو المراد بمغفرة الذنب ففي ذلك ينقضي التبرير

إذا أُجيب على الأول بأنه إنما يقال ان تبرير الأثيم هو نفس مغفرة الخطايا من حيث ان كل حركة تستفيد نوعها من منتهائها غير ان الوصول إلى المنتهى يقتضي أموراً أخرى كثيرة كما يظهر مما تقدم

وعلى الثاني بان افاضة النعمة ومغفرة الذنب يجوز اعتبارهما من وجهين أولاً من جهة جوهر الفعل وهما بهذا الاعتبار واحدٌ بعينه لأن الله بفعلٍ واحدٍ بعينه وجود بالنعمة ويغفر الذنب. وثانياً من جهة موضوعهما وهما بهذا الاعتبار متغايرتان بتغاير الذنب المنتقي والنعمة المفاضة على حد ما في الأشياء الطبيعية من تغاير الكون والفساد وان يكن كون احدها هو فساد الآخر

وعلى الثالث بأن التعداد الذي عليه كلامنا هنا لا يراد به ما يكون بحسب انقسام الجنس إلى أنواع فان هذا يجب أن تحصل المعدودات فيه معاً بل ما يكون بحسب تغاير الأشياء المقتضاة لتتمة شيءٍ وهذا يجوز أن يكون فيه بعض المعدودات متقدماً وبعضها متأخراً لجواز أن يكون بعض مبادئ الشيء المركب وأجزائه متقدماً على بعض

الفصل السابع

في أن تبرير الأثيم هل يحصل دفعةً أو تدريجاً

يتخطى إلى السابع بأن يقال: يظهر أن تبرير الأثيم ليس يحصل دفعةً بل تدريجاً لأنه يقتضي حركة الاختيار. وفعل الاختيار هو الانتخاب الذي يجب أن يكون مسبقاً بإعمال الرأي كما مرَّ في مب ١٥ ف ٣ وأعمال الرأي يدل على نوع من النظر الذي يحصل بنوع من التدرج. فيظهر إذن ان تبرير الأثيم تدريجيّ

٢ وأيضاً ان حركة الاختيار لا تحصل بدون نظر بالفعل. ويمتنع تصور أمور كثيرة معاً بالفعل كما مرَّ في ف ١ مب ٨٥ ف ٤. فإذا بما أن تبرير الأثيم يقتضي تحرك الاختيار إلى أكثر من واحدٍ أي إلى الله وإلى الخطيئة يظهر أنه يمتنع حصوله دفعةً

٣ وأيضاً ان الصورة التي تقبل الأكثر والأقل تحصل في المحل تدريجاً كما يظهر في النياض والسواد. والنعمة تقبل الأكثر والأقل كما مرَّ في المبحث الأنف ف ٤. فإذا بما أن تبرير الأثيم يقتضي افاضة النعمة يظهر أنه يمتنع حصوله دفعةً

٤ وأيضاً ان حركة الاختيار التي يقتضيها تبرير الأثيم تستحق الثواب فينبغي أن تصدر عن النعمة التي لا استحقاق بدونها كما سيأتي بيانه في المبحث الآتي ف ٢. وقبول شيءٍ للصورة متقدّم على فعله بحسب الصورة. فالنعمة إذن تفاض أولاً ثم يتحرك الاختيار إلى الله وإلى مقت الخطيئة. فالتبرير إذن ليس يحصل كل دفعةً

٥ وأيضاً إذا أفيضت النعمة على النفس فلا بدّ أن يكون هناك أنّ تحل فيه أولاً في النفس وكذا إذا غُفر الذنب فلا بدّ أن يكون هناك أنّ أخير يكون الإنسان فيه

خاضعاً للذنب ويمتنع أن يكون نفس الآن الأول وللزوم اجتماع المتقابلين معاً في واحدٍ بعينه فلا بد إذن أن يكون هناك آتان متعاقبان يجب أن يكون بينهما زمان أوسط كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٦. فالتبرير إذن ليس يحصل كل دفعةً بل تدريجاً

لكن يعارض ذلك ان تبرير الأثيم يحصل بنعمة الروح القدس الذي يبرر. والروح القدس يحل في النفوس البشرية بغتةً كقوله في اع ٢: ٢ «حدث بغتةً صوتٌ من السماء كصوت ريح شديدة» وقال الشارح في تفسير هذه الآية ان «نعمة الروح القدس لا تعرف بناءً العناء» فتبرير الأثيم إذن ليس تدريجياً بل أنياً

والجواب أن يُقال إنَّ تبرير الأثيم باعتبار أصله ومبدئه قائمٌ كله بافاضة النعمة إذ بها يتحرك الاختيار ويُغفر الذنب. وافاضة النعمة تحصل دفعةً من غير تدريجٍ وتحقيقه ان عدم ارتسام صورةٍ دفعةً في المحل يحصل عن عدم تأهب المحل وعن افتقار الفاعل في تأهيته إلى زمان ولهذا نجد ان الهيولى متى تأهبت باستحالة سابقة وردت عليها في الحال الصورة الجوهرية ونجد أيضاً ان الشفاف لاستعداده في نفسه لقبول النور يستتير دفعةً بالجسم المضيء بالفعل. وقد مرَّ في المبحث الأنف ف ٢ ان الله لا يقتضي لافاضة النعمة على النفس استعداداً غير الاستعداد الذي يفعله هو وهو تعالى يفعل هذا الاستعداد الكافي لقبول النعمة تارةً دفعةً وتارةً تدريجاً كما مرَّ هناك أيضاً فإنَّ تعدُّر إعداد الهيولى دفعةً على الفاعل الطبيعي إنما هو لعدم تناسبٍ بين ما يمانع في الهيولى وبين قدرة الفاعل ولهذا نجد انه كلما كانت قدرة الفاعل أعظم كانت الهيولى أسرع تأهباً وأما القدرة الإلهية فلأنها غير متناهية تستطيع أن تؤهب دفعةً للصورة كل هيولى مخلوقة ولا سيما اختيار الإنسان الذي يجوز

بحسب طبيعته أن تكون حركة آنية. فتبرير الأثيم إذن يحصل من الله دفعةً

إذا أُجيب على الأول بأن حركة الاختيار المقتضاة لتبرير الأثيم هي الرضى بمقت الخطيئة والاقبال إلى الله وهذا الرضى يحصل دفعةً وقد يعرض ان يسبقه إعمال الرأي ولكن هذا ليس من جوهر التبرير بل هو سبيلٌ إليه كما أن الحركة المكانية سبيلٌ إلى الانارة والاستحالة سبيلٌ إلى الكون وعلى الثاني بأنه قد مرَّ في ق ١ مب ٧٥ انه ليس يمتنع تصور أمرين معاً بالفعل من حيث هما واحد باعتبارٍ ما كما نتصور الموضوع والمحمول معاً من حيث هما متحدان بنسبةٍ إيجابية واحدة وعلى هذا النحو يمكن للاختيار أن يتحرك إلى اثنين معاً باعتبار ان احدهما غايةً للآخر. وتحرك الاختيار إلى الخطيئة يُقصد به تحركه إلى الله فالإنسان إنما يمقت الخطيئة لأنها ضد الله الذي يريد أن يتصل به ولهذا كان الاختيار في تبرير الأثيم يمقت الخطيئة ويقبل إلى الله دفعةً كما أن الجسم أيضاً في آنٍ واحدٍ يبعد عن حيِّزٍ ويقرب إلى آخر

وعلى الثالث بأن عدم ورود الصورة دفعةً على الهيولى لا يجب أن يعلل باحتمالها الأكثر والأقل والألم يستتير الهواء دفعةً لاحتمال استنارته الأكثر والأقل بل يجب أن يعلل باستعداد الهيولى أو المحل كما تقدم

وعلى الرابع بأن الشيء يبتدئ أن يفعل بحسب صورته حال حصولها كما أن النار تتحرك صعوداً حال تولدها وإذا كانت حركتها آنية تتم في آنٍ واحدٍ. وحركة الاختيار التي هي الإرادة ليست تدريجية بل آنية فلا ينبغي أن يكون تبرير الأثيم تدريجياً

وعلى الخامس بأن تعاقب المتقابلين في محل واحدٍ ليس له حكمٌ واحدٌ في ما هو خاضع للزمان وفي ما هو فوق الزمان فان الأشياء الخاضعة للزمان

ليس يُجَعَلُ فيها أنّ أخير ترد فيه الصورة السابقة على المحل ولكنه يُجَعَلُ فيها زمانٌ أخير وأنّ أول ترد فيه الصورة اللاحقة على الهيولى أو المحل. وتحقيق ذلك انه لا يجوز أن يُجَعَلُ في الزمان أنّ متقدّم على أنّ آخر بغير توسطٍ لأنّ الأناث لا تتعاقب في الزمان كما لا تتعاقب النقط في الخط على ما أثبتته الفيلسوف في الطبيعيات ك ٦. والزمان ينتهي إلى الآن فما يتحرك إذن في الزمان السابق إلى صورة فهو فيه كله خاضع للصورة المقابلة لها وفي الآن الأخير منه الذي هو الآن الأول من الزمان اللاحق تحصل له الصورة التي هي منتهى الحركة. وأما الأشياء التي فوق الزمان فليس الأمر فيها كذلك فانه إذا كان في شيءٍ منها كالملائكة مثلاً تعاقب في العواطف أو التصورات العقلية فليس يتقدر هذا التعاقب بالزمان المتصل بل بالزمان المنفصل كما أن الأشياء المتقدرة أيضاً ليست متصلة على ما أسلفنا في ق ١ مب ٥٣ ف ٣ فينبغي إذن أن يُجَعَلُ فيها أنّ أخير كان فيه السابق وأن أول يكون فيه اللاحق ولا حاجة إلى زمان متوسط إذ ليس هناك الاتصال الزماني الذي كان يقتضي ذلك. والنفس البشرية التي تبرر هي بالذات فوق الزمان ولكنها تخضع للزمان بالعرض أي من حيث انها تعقل على وجه متصل وفي الزمان بحسب الصور الخيالية التي تلحظ فيها الصور المعقولة كما في ق ١ مب ٨٣ ف ٧ فينبغي إذاً أن يحكم من هذه الحيثية على تغييرها بحسب حال الحركات الزمانية بمعنى انه لا ينبغي أن يجعل أنّ أخير كان فيه الذنب بل زمان أخير ولكنه ينبغي أن يجعل أنّ أول توجد فيه النعمة وأما الزمان السابق كله فقد كان الذنب موجوداً فيه

الفصل الثامن

في أن افاضة النعمة هل هي في الرتبة الطبيعية أول ما يقتضيه تبرير الأثيم

يتخطى إلى الثامن بأن يقال: يظهر أن افاضة النعمة ليست في الرتبة

الطبيعية أول ما يقتضيه تبرير الأثيم فإن البعد عن الشر متقدم على القرب إلى الخير كقوله في مز ٣٦: ٢٧ «جانب الشر واصنع الخير» ومغفرة الذنب من قبيل البعد عن الشر وإفاضة النعمة من قبيل القرب إلى الخير. فمغفرة الذنب إذن متقدمة في الرتبة الطبيعية على إفاضة النعمة

٢ وأيضاً ان التأهب متقدّم طبعاً على الصورة المتأهب لها. وحركة الاختيار تأهب لقبول النعمة. فهي إذن متقدمة طبعاً على إفاضة النعمة

٣ وأيضاً ان الخطيئة تحول دون إقبال النفس على الله. وإزالة ما يعوق عن الحركة متقدمة على حصول الحركة. فمغفرة الذنب إذن وحركة الاختيار إلى الخطيئة متقدمة طبعاً على حركة الاختيار إلى الله وعلى إفاضة النعمة

لكن يعارض ذلك ان العلة متقدمة طبعاً على المعلول. وإفاضة النعمة علة لكل ما يقتضيه تبرير الأثيم كما تقدم في الفصل الأنف. فهي إذن متقدمة طبعاً

والجواب أن يُقال إنَّ الأمور الأربعة المتقدمة المقتضاة لتبرير الأثيم تجتمع في الزمان لأن تبرير الأثيم ليس تدريجياً كما مرَّ في الفصل الأنف ولكن بعضها متقدّم على بعض في رتبة الطبيعة. وأولها في الرتبة الطبيعية إفاضة النعمة وثانيها حركة الاختيار إلى الله وثالثها حركته إلى الخطيئة والرابع مغفرة الذنب. وتحقيق ذلك ان الأول طبعاً في كل حركة هو تحريك المحرك والثاني استعداد الهيولى أي تحرك المتحرك والأخير هو منتهى الحركة الذي إليه ينتهي تحريك المحرك. فتحريك الله المحرك هو إفاضة النعمة كما مرَّ في ف ٦ وتحرك المتحرك أو استعداده هو حركة الاختيار بقسميها ومنتهى الحركة هو مغفرة الذنب كما يظهر مما مرَّ في ف ١ و ٦ وعلى هذا فالأول

بالرتبة الطبيعية في تبرير الأثيم هو إفاضة النعمة والثاني حركة الاختيار إلى الله والثالث حركته إلى الخطيئة (فان الذي يتبرر إنما يمقت الخطيئة لكونها ضد الله فكانت حركة الاختيار إلى الله متقدمة طبعاً على حركته إلى الخطيئة لكونها علة لها) والرابع والأخير هو مغفرة الذنب التي هي المقصودة من كل هذا الانقلاب على أنها غايته كما مرّ في الموضع المتقدمة الإشارة إليه

إذاً أوجب على الأول بأن البعد عن أحد الطرفين والقرب إلى الآخر يجوز اعتبارهما من وجهين أولاً من جهة المتحرك وبهذا الاعتبار يكون البعد عن أحد الطرفين متقدماً طبعاً على القرب إلى الطرف الآخر فان المحل المتحرك يوجد فيه أولاً أحد المتقابلين الذي يُنبذ ثم يوجد فيه بعده المقابل الآخر الذي يبلغه بالحركة. وثانياً من جهة الفاعل والأمر فيه بالعكس فان الفاعل يفعل بالصورة السابقة فيه لرفع ما يصادها كما أن الشمس تفعل بنورها لرفع الظلام فالانارة إذن من جهة الشمس متقدمة على رفع الظلام واما من جهة الهواء المستنير فتطهره من الظلام متقدم بالرتبة الطبيعية على قبوله النور وان كان كلاهما يحصلان معاً في زمانٍ واحدٍ. ولما كانت افاضة النعمة ومغفرة الخطايا تقالان من جهة الله المبرر كانت افاضة النعمة متقدمة بالرتبة الطبيعية على مغفرة الذنب. واما إذا اعتبر فيهما ما كان من جهة الإنسان المتبرر فالأمر بالعكس لأن النجاة من الذنب متقدمة بالرتبة الطبيعية على قبول النعمة المبررة أو يقال ان الذنب هو الطرف البدائي للتبرير والبر هو الطرف النهائي له والنعمة هي علة مغفرة الخطايا واكتساب البر

وعلى الثاني بأن تأهب المحل متقدم بالرتبة الطبيعية على قبول الصورة ولكنه متأخر عن فعل الفاعل الذي به أيضاً يتأهب المحل ولهذا كانت حركة الاختيار متقدمة بالرتبة الطبيعية على قبول النعمة ومتأخراً عن افاضة النعمة

وعلى الثالث بأن الحركات النفسانية يتقدم فيها مطلقاً الحركة إلى مبدأ النظر ومنتهى الفعل أو غايته واما في الحركات الخارجية فرفع العائق متقدم على إدراك الغاية كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٢ ولما كانت حركة الاختيار حركةً نفسانية كان تحركه إلى الله على انه الغاية متقدماً بالرتبة الطبيعية على رفع العائق الذي هو الخطيئة

الفصل التاسع

في أن تبرير الأثيم هل هو أعظم أعمال الله

يتخطى إلى التاسع بأن يقال: يظهر ان تبرير الأثيم ليس أعظم أعمال الله فان تبرير الأثيم تنال به نعمة الطريق. والتمجيد تنال به نعمة الوطن التي هي أعظم. فتمجيد الملائكة أو الناس إذن عملٌ أعظم من تبرير الأثيم

٢ وأيضاً ان تبرير الاثيم يرمي إلى خير جزئيٍ لفردٍ واحدٍ من الناس. وخير الكون أعظم من خير فردٍ واحدٍ من الناس كما في كتاب الأخلاق ١. فخلق السماء والأرض إذن عملٌ أعظم من تبرير الأثيم

٣ وأيضاً ان فعل شيءٍ من لا شيءٍ وبدون معاونة شيءٍ للفاعل لأعظم من فعل شيءٍ من شيءٍ بمعاونةٍ من جهة المفعول به. وفي عمل الخلق يُفعل شيءٌ من لا شيءٍ ففتتذر معاونة شيءٍ للفاعل وأما في تبرير الأثيم فالله يفعل شيئاً من شيءٍ أي يفعل البار من الأثيم وتوجد معاونةٌ من جهة الإنسان لأن هناك حركة الاختيار كما مرّ في ف ٣. فليس تبرير الأثيم إذن أعظم أعمال الله

لكن يعارض ذلك قوله في مز ١٤٤: ٩ «مراحمةٌ فوق كل أعماله» وقوله في رتبة القداس في الأحد العاشر بعد العنصرة «اللهم الذي أعظم ما تعلن قدرتك بالمغفرة والرحمة» وقول اوغسطينوس في تفسير آية يوحنا ١٤: ١٢

يعمل أعظم منها «أن جعل الأثيم باراً عملاً أعظم من خلق السماء والأرض»

والجواب أن يُقال إنَّ عملاً يُقال له عظيم باعتبارين أولاً باعتبار كيفية الفعل والخلق بهذا الاعتبار أعظم الأعمال إذ به يُفعل شيءٌ من لا شيءٍ وثانياً باعتبار عظم المفعول وبهذا الاعتبار يكون تبرير الأثيم الذي غايته خير المشاركة الإلهية الأبدي أعظم من خلق السماء والأرض الذي غايته خير الطبيعة المتغيرة ولهذا بعد ان قال اوغسطينوس «إن جعل الأثيم باراً عمل أعظم من خلق السماء والأرض» قال «لأن السماء والأرض زائلتان واما خلاص المختارين وتبريرهم فباق»

لكن ينبغي ان يعلم ان شيئاً يُقال له عظيم باعتبارين أولاً باعتبار الكمية المطلقة وموهبة المجد بهذا الاعتبار أعظم من موهبة النعمة المبررة الأثيم فيكون تمجيد الأبرار بهذا الاعتبار عملاً أعظم من تبرير الأثيم وثانياً باعتبار الكمية الإضافية كما يقال جبل صغير ودخنة عظيمة. وموهبة النعمة المبررة الأثيم هي بهذا الاعتبار أعظم من وهبة المجد الذي يولي البار الغبطة فان مجاوزة موهبة النعمة لأهلية الأثيم الذي كان مستوجباً العقاب أعظم من مجاوزة موهبة المجد لأهلية البار الذي صار بتبرره أهلاً للمجد. ولهذا قال اوغسطينوس في الموضوع المتقدم «ليحكم من يشاء في ما إذا كان خلق الأبرار والملائكة أعظم من تبرير الأثمة. لا جرم إذا كانت القدرة في كليهما سواءً فالرحمة في هذا أعظم»

وبذلك يظهر الجواب على الأول

وعلى الثاني بأن خير الكون أعظم من خير الفرد الجزئي إذا اعتُبر كلاهما في جنسٍ واحدٍ وأما خير نعمة الفرد الواحد فهو أعظم من خير طبيعة الكون بجملة

وعلى الثالث بأن هذا الاعتراض يرد من جهة كيفية الفعل التي باعتبارها

يكون الخلق أعظم أعمال الله

الفصل العاشر

في أن تبرير الأثيم هل هو معجزة

يتخطى إلى العاشر بأن يقال: يظهر أن تبرير الأثيم معجزة فان الأعمال المعجزة أعظم من الغير المعجزة. وتبرير الأثيم عملٌ أعظم من سائر الأعمال المعجزة كما يظهر من كلام اوغسطينوس المورد في المعارضة الآتفة. فتبرير الأثيم إذن معجزة

٢ وأيضاً ان حركة الإرادة في النفس كالميل الطبيعي في الأشياء الطبيعية ومتى فعل الله في الأشياء الطبيعية شيئاً ضد ميل الطبيعة كان فعله معجزة كإبرائه الاكمه وبعثه الميت. وإرادة الأثيم تجنح إلى الشر. فإذا بما أن الله بتبريره الإنسان يحركه إلى الخير يظهر ان تبرير الأثيم معجزة

٣ وأيضاً كما أن الحكمة موهبة إلهية كذلك البر أيضاً. ونيل الحكمة من الله دفعةً دون درس واجتهادٍ معجزة. فإذا تبرر الأثيم من الله معجزة

لكن يعارض ذلك ان الأعمال المعجزة مجاوزة القدرة الطبيعية. وتبرير الأثيم ليس مجاوزاً القدرة الطبيعية فقد قال اوغسطينوس في كتاب انتخاب القديسين «ان امكان الحصول على الايمان من شأن طبيعة الناس كامكان الحصول على المحبة. والحصول على ذلك من شأن نعمة المؤمنين» فليس تبرير الأثيم إذن معجزة

والجواب أن يُقال إنَّ الأعمال المعجزة يوجد فيها عادةً ثلاثة أولها من جهة قدرة الفاعل وهو امتناع فعلها بغير القدرة الإلهية فهي لذلك عجيبة مطلقاً لخفاء سببها كما مرَّ في ف ١ مب ١٠٥ ف ٧ وبهذا الاعتبار يجوز إطلاق المعجزة على تبرير الأثيم وخلق العالم وبالجملة على كل فعل لا يقدر عليه إلا الله

والثاني كون ورود الصورة في بعض الأعمال المعجزة فوق القدرة الطبيعية التي لتلك الهيولى كما أن الحياة في بعث الميت هي فوق قدرة ذلك الجسم الطبيعية. وتبرير الأثيم ليس بهذا الاعتبار معجزة لأن النفس قادرة طبعاً على قبول النعمة لأنها من حيث هي مصنوعة على صورة الله قادرة على قبول الله بالنعمة كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٤ ب ٨. والثالث حدوث شيء خارق لعادة احداث المعلول كحصول دفعة على الشفاء التام خلافاً للعادة التي يحصل بها هذا الشفاء بفعل الطبيعة أو الصناعة. وتبرير الأثيم بهذا الاعتبار يكون تارة معجزة وتارة غير معجزة فان التبرير يحصل عادة بان يحرك الله النفس باطناً فيهدي الإنسان إلى الله اهتداءً يكون في أول الأمر ناقصاً ثم يصير تاماً لأن «المحبة في بدء أمرها تستحق الازدياد فمتى ازدادت استحقت الكمال» كما قال اوغسطينوس في رسا ١٨٦. وقد يحرك الله النفس تحريكاً قوياً فينال الإنسان دفعةً تمام البر كما حدث في اهتداء بولس الذي صاحبه السقوط العجيب في الخارج ولهذا يقيم الكنيسة عيداً لاهتداء بولس باعتبار كونه معجزة

إذا أُجيب على الأول بأن بعض الأعمال المعجزة وإن كانت أدنى من تبرير الأثيم باعتبار الخير الحاصل إلا أنها خارقة لعادة حصول مثلها من المعلولات فكان لها من حقيقة المعجزة أكثر مما له

وعلى الثاني بأنه ليس كلما تحرك الشيء الطبيعي حركة مضادة لميله يكون ذلك معجزةً وإلا لكان تسخن الماء أو رمي الحجر صعداً معجزةً بل إنما يكون ذلك معجزةً متى حدث على وجه خارقٍ لنظام علته التي من شأنها أن تفعل ذلك. وتبرير الأثيم ليس يقدر عليه إلا الله كما ليس يقدر على تسخين الماء إلا النار ولهذا فتبرير الأثيم من الله ليس بهذا الاعتبار معجزةً

وعلى الثالث بأن من شأن الإنسان أن ينال الحكمة والعلم من الله بعقله واجتهاده فمتى صار حكيماً أو عالماً على خلاف هذا الوجه كان ذلك معجزاً ولكن ليس من شأنه أن ينال النعمة المبررة بفعله بل بفعل الله فليس حكمهما واحداً



المبحث الرابع عشر بعد المائة

في استحقاق الثواب - وفيه عشرة فصول

ثم ينبغي النظر في استحقاق الثواب الذي هو مفعول النعمة المعاونة والبحث في ذلك يدور على عشر مسائل . ١ هل يمكن للإنسان أن يستحق ثواباً من الله . ٢ هل يمكن لأحدٍ بدون النعمة أن يستحق الحياة الأبدية . ٣ هل يمكن لأحدٍ بالنعمة أن يستحق من باب العدل الحياة الأبدية . ٤ هل أخص ما به تكون النعمة مبدأً للاستحقاق هو المحبة . ٥ هل يمكن للإنسان أن يستحق النعمة الأولى لنفسه . ٦ هل يمكن له أن يستحقها لغيره . ٧ هل يمكن لأحدٍ أن يستحق لنفسه الانتعاش بعد العثرة . ٨ هل يمكن لأحد أن يستحق لنفسه زيادة النعمة أو المحبة . ٩ هل يمكن لأحد أن يستحق لنفسه الثبات إلى المنتهى . ١٠ هل يتعلق الاستحقاق بالخيرات الزمنية

الفصل الأول

في أنّ الإنسان هل يمكن له أن يستحق ثواباً من الله

يتخطى إلى الأول بأن يقال: يظهر انه ليس يمكن للإنسان أن يستحق ثواباً من الله إذ ليس أحدٌ يستحق أجره في ما يظهر على تأديته لغيره ما يجب عليه «وكل ما نفعه من الصلاح لا يمكن أن يفي بما يجب علينا لله بل لا نزال بعد ذلك أيضاً مديونين له كما قال الفيلسوف في كتاب الأخلاق ٨ وعليه قوله في لو ١٧: ١٠ «إذا فعلتم جميع ما أمرتم به فقولوا انا عبيدٌ بطلون إنما فعلنا ما كان يجب علينا فعله» فليس يمكن إذن للإنسان أن يستحق ثواباً من الله

٢ وأيضاً من افاد نفسه شيئاً فليس يظهر انه يستحق بذلك ثواباً ممن لا يفيدده هو شيئاً.

والإنسان بحسن عمله يفيد نفسه أو غيره من الناس ولكنهُ

لا يفيد الله فقد قيل في أيوب ٣٥: ٧ «ان بررت فبماذا تمن عليه أو ماذا يأخذ من يدك». فليس يمكن إذن للإنسان أن يستحق ثواباً من الله

٣ وأيضاً من يستحق ثواباً من أحد يجعله مديوناً له إذ الدين ما يجب أدائه من الأجرة لمن تحق له. وليس الله مديوناً لأحد كقوله في رو ١١: ٣٥ «من سبق فأعطى له فيكافئه» فليس يمكن إذن لأحد أن يستحق ثواباً من الله

لكن يعارض ذلك قوله في ارميا ٣١: ١٦ «ان لعملك أجراً» ويراد بالأجر ما يؤدى لمستحق. فيظهر إذن انه يمكن للإنسان أن يستحق ثواباً من الله

والجواب أن يقال إن مرجع الاستحقاق والأجر إلى واحد فان الأجر ما يكافأ به أحد على عمل أو تعب بمنزلة ثمن له وكما أن أداء الثمن العدل لما يؤخذ من أحد هو من أفعال العدل كذلك المكافأة على عمل أو تعب هي من أفعال العدل فان العدل نوع من المساواة كما قال الفيلسوف في كتاب الأخلاق ٥ فمن كانت بينهم مساواة مطلقة كان بينهم عدل مطلق ومن ليس بينهم مساواة مطلقة فليس بينهم عدل مطلق بل يجوز أن يكون بينهم عدل من وجه كقولنا عدل أبوي أو مولوي كما قال الفيلسوف في الموضوع المتقدم ولهذا فمن كان بينهم عدل مطلق كان بينهم حقيقة الاستحقاق والأجر مطلقاً ومن كان بينهم عدل من وجه لا مطلقاً لم يكن بينهم حقيقة الاستحقاق مطلقاً بل من وجه باعتبار ما هناك من حقيقة العدل وعلى هذا النحو يستحق الابن ثواباً من أبيه والعبد من مولاه. ولا يخفى أن بين الله والإنسان منتهى التباين لتباعدهما إلى غير نهاية ولأن كل ما هو خير للإنسان فهو من الله فلا يمكن إذن أن يتصور عدل بين الله والإنسان باعتبار المساواة المطلقة بل باعتبار نوع من المعادلة والمناسبة أي من حيث ان كلاً يفعل على حسب مقداره. ومبلغ القدرة

البشرية ومقدارها إنما يحصل للإنسان من الله فلا يمكن إذن أن يستحق الإنسان ثواباً عند الله الا على حسب ما ساقه الله إليه بسابق تدبيره بمعنى أن الإنسان إنما ينال بعمله من الله ذلك الأجر الذي لأجله آتاه الله القدرة على العمل كما أن الأشياء الطبيعية أيضاً إنما تبلغ بحركاتها وأفعالها ما يسوقها الله إليه بتدبيره إلا أن بينهما فرقاً فان الخليقة الناطقة تحرك نفسها إلى العمل بالاختيار فكان لفعالها وجهٌ من الاستحقاق بخلاف المخلوقات الأخر

إذاً أجيب على الأول بأن الإنسان إنما يحصل له استحقاق من حيث يفعل ما يجب عليه بإرادته والا لم يترتب على فعل العدل الذي به يؤدي الإنسان ما يجب عليه استحقاقٌ

وعلى الثاني بأن الله ليس يطلب من خيراتنا الفائدة بل المجد أي إعلان خيريته وهو ما يطلبه أيضاً من أعماله. وعبادتنا له لا تفيده شيئاً بل إنما تفيدها نحن وعلى هذا فإنما نستحق الثواب من الله من حيث نعمل لأجل مجده لا من حيث انه يستفيد شيئاً من أفعالنا

وعلى الثالث بأنه ليس يلزم من كون فعلنا لا يستحق ثواباً إلا بحسب سابق التدبير الإلهي أن الله يصير بالإطلاق مديوناً لنا بل انه يصير مديوناً لنفسه من حيث يجب انفاذ تدبيره

الفصل الثاني

في انه هل يمكن لأحد بدون النعمة أن يستحق الحياة الأبدية

يتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر انه يمكن لأحد بدون النعمة أن يستحق الحياة الأبدية فالإنسان إنما يستحق من الله ما يسوقه تعالى إليه بتدبيره الإلهي كما تقدم. وهو يساق بطبعه إلى السعادة على أنها غايته فيتوق من ثمه طبعاً إلى أن يكون سعيداً. فهو إذن يستطيع بقوة طبعه من دون النعمة أن يستحق

السعادة التي هي الحياة الأبدية

٢ وأيضاً كلما كان فعلٌ بعينه أقلَّ وجوباً كان أكثرَ استحقاقاً. والخير الذي يفعله من كان حاصلًا على نعمٍ أقلَّ هو أقلَّ وجوباً. فإذا لما كان من ليس له إلا الخيرات الطبيعية أقلَّ نعماً ممن اجتمعت فيه الخيرات الطبيعية والمجانة كان لأفعاله عند الله استحقاق أعظم في ما يظهر وهكذا إذا كان الحاصل على النعمة يقدر أن يستحق بوجه ما الحياة الأبدية كان من ليس حاصلًا عليها أولى بذلك

٣ وأيضاً ان رحمة الله وسخاءه مجاوزان بغير نهاية لرحمة الإنسان وسخائه. وقد يستحق إنسان ثواباً عند إنسانٍ آخر وان لم يكن حصل قبل ذلك على نعمته. فيظهر إذن أن الإنسان أولى بأن يقدر بدون النعمة على استحقاق الحياة الأبدية من الله

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

والجواب أن يقال يجوز أن يعتبر في الإنسان الخالي عن النعمة حالتان كما أسلفنا في مب ١٠٩ ف ٢ احدهما حالة الطبيعة السالمة وهي التي كانت لأدم قبل الخطيئة والثانية حالة الطبيعة الفاسدة كحالنا قبل إصلاح النعمة فإذا اعتبرنا في كلامنا على الإنسان الحالة الأولى كان استحقاقه الحياة الأبدية بمجرد قواه الطبيعية من دون النعمة ممتعاً لأمرٍ واحدٍ أي لأن استحقاق الإنسان يتوقف على سابق التدبير الإلهي. وليس يساق فعل شيءٍ بالتدبير الإلهي إلى ما يجاوز مقدار قدرته التي هي مبدأ الفعل فان من مقتضى ترتيب العناية الإلهية أن لا يفعل شيءٌ ما يجاوز قدرته. والحياة الأبدية خيرٌ مجاوزٌ مقدار الطبيعة المخلوقة لأنه يجاوز أيضاً إدراكها وشوقها كقوله في ١ كور ٢: ٩ «لم تره عينٌ ولا سمعت به إذن ولا خطر على قلب بشر» ولهذا لم تكن طبيعة مخلوقة

مبدأً كافياً لفعل يستحق الحياة الأبدية إلا أن يزداد عليها موهبة فائقة الطبع وهي التي يقال لها نعمة .
وأما إذا كان كلامنا على الإنسان باعتباره في حال الخطيئة فيكون ذلك ممتنعاً لأمرٍ آخر أيضاً من
جهة الخطيئة لأنه لما كانت الخطيئة إهانةً لله تحرم مرتكبها الحياة الأبدية كما يظهر مما مرَّ في
المبحث الآنف ف ٢ ومب ٨٧ لم يكن ممكناً لأحدٍ وهو في حال الخطيئة ان يستحق الحياة الأبدية
ما لم يسالم الله قبل ذلك بمغفرة خطيئته وهذا يحصل بالنعمة فان الخاطئ لا يستوجب الحياة بل
الموت كقوله في رو ٦ : ٢٣ «أجرة الخطيئة هي الموت»

إذاً أجيب على الأول بأن الله ساق بتدبيره الطبيعة البشرية إلى أن تدرك غاية الحياة الأبدية
ليس بمجرد قدرتها بل بمعونة النعمة وبهذا الاعتبار يجوز أن يستحق فعلها الحياة الأبدية
وعلى الثاني بأنه يتمتع أن يكون للإنسان بدون النعمة فعلٌ مساوٍ للفعل الذي يصدر عن
النعمة إذ كلما كان مبدأ الفعل أكمل كان الفعل أتمّ. وإنما ينهض هذا الاعتراض لو تساوى الفعلان
وعلى الثالث بأن الأمر الأول المذكور في الجواب ليس حكمه واحداً في الله وفي الإنسان إذ
كل ما للإنسان من القدرة على إحسان العمل فهو حاصل عليه من الله لا من الإنسان فليس يمكن
إذن للإنسان أن يستحق ثواباً من الله إلا بموهبة منه تعالى وهذا ما أراده الرسول بقوله «من سبق
فأعطى له فيكافئه» ولكن يمكن له أن يستحق ذلك من الإنسان قبل أن يأخذ منه شيئاً بقوة ما أخذه
من الله . وأما الأمر الثاني الناشئ عن الخطيئة فحكمه في الإنسان والله سواءً فإن الإنسان أيضاً لا
يمكن له أن يستحق ثواباً من إنسانٍ آخر سبقت له إهانتُهُ ما لم يرضه ويسالمه

الفصل الثالث

في أنّ الإنسان الذي في حال النعمة هل يقدر أن يستحق من باب العدل الحياة الأبدية يتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الإنسان الذي في حال النعمة لا يقدر أن يستحق من باب العدل الحياة الأبدية فقد قال الرسول في رو ٨: ١٨ «ان آلام هذا الدهر لا تقاس عدلاً بالمجد المزمع أن يتجلى فينا» وآلام القديسين يظهر انها أخص الأفعال التي تستحق الثواب. فليس إذن شيء من أفعال الناس يستحق من باب العدل الحياة الأبدية

٢ وأيضاً قال الشارح في تفسيره قول الرسول في رو ٦: ٢٣ نعمة الله هي الحياة الأبدية «لو قال أجرة البر هي الحياة الأبدية لكان أصاب أيضاً ولكنه أثار أن يقول: نعمة الله هي الحياة الأبدية: لنعلم أن الله يسوقنا إلى الحياة الأبدية برحمته لا باستحقاقنا» ومن استحق شيئاً من باب العدل فليس يأخذه عن رحمة بل عن أهلية. فيظهر إذن ان الإنسان لا يستطيع بالنعمة أن يستحق من باب العدل الحياة الأبدية

٣ وأيضاً يظهر ان الاستحقاق العدل ما كان معادلاً للأجرة. ويمتنع أن يكون فعل من أفعال الحياة الحاضرة معادلاً للحياة الأبدية فانها مجاوزة لإدراكنا وشوقنا بل مجاوزة أيضاً لمحبة الطريق كما هي مجاوزة للطبيعة. فليس يستطيع الإنسان إذن بالنعمة أن يستحق من باب العدل الحياة الأبدية

لكن يعارض ذلك ان الجزاء الذي يقضي به العدل يظهر انه أجرة عادلة والله يجزي بالحياة الأبدية بحكم العدل كقوله في ٢ تيمو ٤: ٨ «إنما يبقى اكليل العدل المحفوظ لي الذي يجزيني به في ذلك اليوم الرب الديان العادل» فالإنسان إذن يستحق من باب العدل الحياة الأبدية

والجواب أن يُقال إنَّ الفعل الذي به يستحق الإنسان الثواب يمكن اعتباره

من وجهين أولاً من حيث يصدر عن الاختيار وثانياً من حيث يصدر عن نعمة الروح القدس فإذا اعتبر من حيث جوهر الفعل ومن حيث يصدر عن الاختيار امتنع أن يكون هناك استحقاق من باب العدل بسبب منتهى التباين ولكن يوجد هناك نوع من اللياقة والملاءمة لما في ذلك من بعض المعادلة النسبية إذ يليق في ما يظهر أن يكافئ الله بحسب سمو قدرته الإنسان الذي يفعل بحسب قدرته. أما إذا اعتبرناه من حيث يصدر عن نعمة الروح القدس فيكون استحقاقه الحيوة الأبدية من باب العدل فان قوة الاستحقاق تعتبر بحسب قوة الروح القدس الذي يحركنا إلى الحيوة الأبدية كقوله في يو ٤: ١٤ «يكون فيه ينبوع ماءٍ ينبع إلى الحياة الأبدية» وأيضاً فان أجر العمل يعتبر بحسب شرف النعمة التي من حيث يحصل بها للإنسان شركة في الطبيعة الإلهية يصير ابناً لله يحق له الميراث بحق البنوة كقوله في رو ٨: ١٧ «حيث نحن أبناء فنحن ورثة»

إذا أُجيب على الأول بأن كلام الرسول على آلام القديسين باعتبار جوهرها

وعلى الثاني بأن كلام الشارح ينبغي حمله على العلة الأولى لبلوغ الحيوة الأبدية وهي رحمة الله واستحقاقنا علة لاحقة

وعلى الثالث بأن نعمة الروح القدس الحاصلة لنا في الحال وان لم تكن معادلةً للمجد بالفعل إلا انها معادلةٌ له بالقوة على مثال بذر الشجر الذي فيه قوة إلى الشجرة كلها. وأيضاً فالإنسان يحل فيه بالنعمة الروح القدس الذي هو علةٌ كافية للحياة الأبدية ولهذا قيل في افسس ١: ١٤ انه «عربون ميراثنا»

الفصل الرابع

في أن أخص الفضائل التي بها تكون النعمة مبدءاً لاستحقاق الثواب هل هو المحبة يتخطى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن المحبة ليست أخص الفضائل التي

بها تكون النعمة مبدأً لاستحقاق الثواب فان العمل يستوجب الأجرة كقوله في متى ٢٠: ٨ «ادعُ العَمَلَةَ وَأَعْطِهِم الأَجْرَةَ» وكل فضيلة مبدأً لعمل لأن الفضيلة ملكةٌ عملية كما مرَّ في مب ٥٥ ف ٢. فكل فضيلةٌ إذن مبدأً لاستحقاق الثواب كغيرها على السواء

٢ وأيضاً قال الرسول في ١ كور ٣: ٨ «ان كلاً يأخذ أجرته على قدر تعبِهِ» والمحبة لا تزيد التعب بل بالأحرى تخففه فقد قال اوغسطينوس في كتاب كلام الرب «المحبة تجعل الأمور العسيرة والشاقة سهلةً وكلا شيءٍ» فليست المحبة إذن بين الفضائل هي المبدأ الأول لاستحقاق الثواب

٣ وأيضاً يظهر أن الفضيلة التي أفعالها أعظم استحقاقاً للثواب هي المبدأ الأول لاستحقاق الثواب. وأفعال الايمان والصبر أو الشجاعة هي في ما يظهر أعظم استحقاقاً للثواب كما يظهر في الشهداء الذين جاهدوا في سبيل الايمان بصبرٍ وشجاعة حتى الموت. فغير المحبة إذن من الفضائل هو المبدأ الأول لاستحقاق الثواب

لكن يعارض ذلك قول الرب في يو ١٤: ٢١ «الذي يحبني يحبهُ أبي وأنا أحبه واطهر له ذاتي» والحيوة الأبدية تقوم بمعرفة الله الظاهرة كقوله في يو ١٧: ٣ «هذه هي الحيوة الأبدية أن يعرفوك أنت الإله الحقيقي وحدك» فالمحبة إذن هي المبدأ الأخص لاستحقاق الحيوة الأبدية

والجواب أن يُقال إنَّ الفعل البشري يستحق الثواب من وجهين أولاً وأصالةً من جهة التدبير الإلهي إذ إنما المراد باستحقاق الفعل الثواب استحقاقه لذلك الخير الذي يُساق إليه الإنسان من الله وثانياً من جهة الاختيار أي من حيث ان الإنسان امتاز عن سائر المخلوقات بكونه يفعل بنفسه لأنه يفعل مختاراً. والمحبة باعتبار كلا الوجهين هي المبدأ الأول لاستحقاق الثواب.

فينبغي أولاً أن يعلم أن الحياة الأبدية قائمة بالاستمتاع بالله. وحركة النفس الإنسانية إلى الاستمتاع بالخير الإلهي هي فعل المحبة الخاص الذي به تساق جميع أفعال الفضائل الأخر إلى هذه الغاية من حيث ان الفضائل الأخر تؤمر من المحبة ولهذا كان استحقاق الحياة الأبدية يُسند بالاسناد الأول إلى المحبة وبالاسناد الثاني إلى الفضائل الأخر من حيث أن أفعالها تؤمر من المحبة. وكذلك من الواضح أيضاً ان ما نفعه بالمحبة هو أخص ما نفعه بالإرادة ولما كانت حقيقة استحقاق الثواب تقتضى أن يكون إرادياً كانت المحبة بهذا الاعتبار أيضاً هي المبدأ الأول له

إذا أُجيب على الأول بأن المحبة من حيث ان موضوعها هو الغاية القصوى تحرك الفضائل الأخر إلى الفعل لأن الملكة التي تتعلق بالغاية تأمر دائماً الملكات التي تتعلق بالواسطة كما يظهر مما مرَّ في مب ٩ ف ١

وعلى الثاني بأن فعلاً يكون شاقاً وعسيراً من وجهين أولاً من جهة عظم الفعل وبهذا الاعتبار يرجع عظم التعب إلى زيادة الاستحقاق. والمحبة بهذا الاعتبار لا تخفف من التعب بل تبعث إلى الاقدام على أعظم الأفعال «فهى إذا وجدت فعلت العظام» كما قال غريغوريوس في بعض خطبه. وثانياً من جهة تقصير الفاعل فان الشيء يكون شاقاً وعسيراً على من لا يفعله بعزيمة ونشاط وهذا التعب يُقلل من الاستحقاق ولكنه يرتفع بالمحبة

وعلى الثالث بأن فعل الايمان لا يستحق ثواباً إلا إذا عمل الايمان بالمحبة كما في غلا ٥: ٦ وكذلك فعل الصبر والشجاعة لا يستحق ثواباً إلا إذا فعل ذلك بالمحبة كقوله في ١ كور ١٣: ٣ «لو أسلمت جسدي لأحرق ولم تكن في المحبة فلا انتفع شيئاً»

الفصل الخامس

في أنّ الإنسان هل يقدر أن يستحق لنفسه النعمة الأولى

يتخطى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن الإنسان يقدر أن يستحق لنفسه النعمة الأولى فقد قال اوغسطينوس في رسا ١٨٦ «الايان يستحق التبرير». وإنما يتبرر الإنسان بالنعمة الأولى. فهو إذن يقدر أن يستحق لنفسه النعمة الأولى

٢ وأيضاً ان الله لا يعطي النعمة إلا لمن هو أهلٌ لها. وليس يوصف بالأهلية لموهبةٍ إلا من استحقها من باب العدل. فيقدر الإنسان إذن أن يستحق من باب العدل النعمة الأولى

٣ وأيضاً يمكن لإنسانٍ أن يستحق عند الناس موهبةً أُوتِيها من قبل. كما أن من أخذ فرساً من مولاة يستحقه إذا احسن استعماله في خدمة مولاة. والله أعظم سخاءً من الإنسان. فلأن يقدر الإنسان أن يستحق من الله النعمة الأولى التي أُوتِيها من قبل بما يفعله بعد ذلك أولى

لكن يعارض ذلك ان حقيقة النعمة منافية لأجر الأعمال كقوله في رو ٤: ٤ «الذي يعمل لا تُحسَب له الأجرة نعمةً بل ديناً» والإنسان إنما يستحق ما يُحسَب أجره لعمله. فلا يقدر إذن أن يستحق النعمة الأولى

والجواب أن يقال يجوز اعتبار موهبة النعمة من وجهين أولاً من حيث هي موهبةٌ مجانية وواضحٌ ان كل استحقاق بهذا الاعتبار ينافي النعمة لأنه «ان كان من الأعمال فليس من النعمة» كما قال الرسول في رو ١١: ٦. وثانياً من حيث طبيعة الشيء الموهوب وبهذا الاعتبار أيضاً لا يجوز أن يستحقها من ليس حاصلاً على النعمة لمجاوزتها نسبة الطبيعة ولأن الإنسان قبل النعمة وهو في حال الخطيئة يحول بينه وبين استحقاق النعمة مانعٌ وهو

الخطيئة. وبعد حصوله على النعمة لا يجوز تعلق الاستحقاق بالنعمة التي حصل عليها من قبل لأن الأجرة هي منتهى العمل والنعمة مبدأ كل عمل صالح فينا كما مرّ في مب ١٠٩. أما إذا استحق أحد بقوة النعمة السابقة موهبةً أخرى مجانية فلا تكون النعمة الأولى. فقد وضح إذن انه لا يقدر أحد أن يستحق لنفسه النعمة الأولى

إذن أجيب على الأول بأن اوغسطينوس ضلّ مرةً باعتقاده أن الايمان تحصل بدايته من عند أنفسنا ولكن كماله يحصل فينا من الله كما قال في كتاب الرجوع وقد رجع هناك عن ضلاله هذا وعلى هذا يُحمل في ما يظهر قوله «الايمان يستحق التبرير». لكن إذا اعتبرنا ان الايمان تحصل بدايته فينا من الله كما تقتضي ذلك حقيقة الايمان كان فعل الايمان نفسه لاحقاً للنعمة الأولى فيمتنع أن يكون مستحقاً لها فالإنسان إذن يتبرر بالايمان ليس لأنه بايمانه يستحق التبرير بل لأنه حين يتبرر يؤمن لاقتضاء التبرير حركة الايمان كما مرّ في البحث الآنف

وعلى الثاني بأن الله لا يهب النعمة إلا لمن هم أهلٌ لها لا بمعنى انهم كانوا أهلاً من قبل بل لأنه جعلهم أهلاً بالنعمة «ذاك الذي وحده يقدر أن يجعل المحبول به من زرع نجسٍ طاهراً» كما في أيوب ١٤ : ٤

وعلى الثالث بأن كل فعل صالحٍ من أفعال الإنسان يصدر عن النعمة الأولى صدور الشيء عن مبدئه. وهو ليس يصدر عن موهبةٍ بشرية. فليس إذن حكم موهبة النعمة والموهبة البشرية واحداً

الفصل السادس

في أنّ الإنسان هل يقدر أن يستحقّ النعمة الأولى لغيره

يتخطى إلى السادس بأن يقال: يظهر أن الإنسان يقدر أن يستحقّ النعمة الأولى لغيره فقد قال الشارح في تفسير قوله في متى ٩: ٢ لما رأى يسوع إيمانهم الآية «إذا كان إيمان الغير قد بلغ من القوة عند الله إلى حد أن يشفي تعالى الإنسان باطنياً وظاهراً فما ظنك بقوة إيمان الإنسان نفسه» وشفاء الإنسان باطنياً إنما يحصل بالنعمة الأولى. فيقدر الإنسان إذن أن يستحقّ لغيره النعمة الأولى ٢ وأيضاً ان صلوات الأبرار ليست باطلة بل فعّالة كقوله في يع ٥: ١٦ «ما أعظم قوة صلوة البار الدائمة». وقد قيل هناك قبل ذلك «صلّوا بعضكم لأجل بعض لكي تخلصوا» فإذا لامتناع أن يحصل خلاص الإنسان بغير النعمة يظهر أن إنساناً يقدر أن يستحقّ لإنسانٍ آخر النعمة الأولى

٣ وأيضاً قيل في لو ١٦: ٩ «اجعلوا لكم أصدقاءً بمال الظلم حتى إذا أدرككم الاضمحلال يقبلونكم في المظال الأبدية» وليس يُقبَل أحدٌ في المظال الأبدية إلا بالنعمة التي بها وحدها يستحقّ الإنسان الحياة الأبدية كما مرّ في ف ٢. فالإنسان إذن يقدر أن ينال النعمة الأولى لغيره باستحقاقه الخاص

لكن يعارض ذلك قوله في ار ١٥: ١ «لو أن موسى وصموئيل وقفوا أمامي لما توجهت نفسي إلى هذا الشعب» مع أنه كان لهذين أعظم استحقاقٍ عند الله. فيظهر إذن ان ليس يقدر أحدٌ أن يستحقّ لغيره النعمة الأولى

والجواب أن يُقال إنَّ عملنا يستحقّ الثواب من وجهين كما يظهر مما مرّ أولاً من قوة التحريك الإلهي وبهذا الاعتبار يستحقّ الإنسان الثواب من باب العدل وثانياً من حيث يصدر عن الاختيار باعتبار انا نفعل بإرادتنا واستحقاق

الثواب بهذا الاعتبار يكون من باب اللياقة إذ من اللائق أنه إذا أحسن الإنسان استعمال قدرته يفعل الله أسمى من ذلك على حسب سمو قدرته . ومن ذلك يظهر أنه لا يقدر أحد أن يستحق لغيره النعمة الأولى من باب العدل إلا المسيح وحده لأن كلاً منا يتحرك من الله بموهبة النعمة لكي يبلغ الحياة الأبدية فلا يتجاوز الاستحقاق العدلي هذا التحريك وأما نفس المسيح فلم تتحرك من الله بالنعمة لكي يبلغ المسيح مجد الحياة الأبدية فقط بل لكي يبلغ إليه الآخرين أيضاً من حيث هو رأس الكنيسة ومبدئ الخلاص البشري كقوله في عبر ٢ : ١٠ لاق بالذي أورد إلى المجد أبناءً كثيرين يُجعل مبدئ خلاصهم الآية . وأما من باب اللياقة فيجوز لواحد ان يستحق لغيره النعمة الأولى لأنه لما كان الإنسان الذي في حال النعمة يُتم إرادة الله كان من اللائق بحسب نسبة الصداقة أن يتم الله إرادة الإنسان بتخليص غيره وان حال أحياناً دون ذلك مانع من جهة من يتوق أحد القديسين إلى تبريره ومن هذا القبيل كلام ارميا في الآية الموردة في المعارضة

إذا أُجيب على الأول بأن الإنسان يدرك الخلاص بإيتان غيره بالاستحقاق اللياقي لا بالاستحقاق العدلي

وعلى الثاني بأن التماس الصلوة يستند إلى الرحمة وإلى الاستحقاق العدلي فيستند إلى العدل ولهذا فالإنسان يلتمس بصلاته من الرحمة الإلهية أموراً كثيرة لا يستحقها من باب العدل كقوله في دا ٩ : ١٨ «لسنا لأجل برنا نلقي تضرعاتنا أمام وجهك بل لأجل مراحمك الكثيرة»

وعلى الثالث بأنه يقال ان الفقراء الذين يقبلون الصدقات يقبلون المحسنين إليهم في المظال الأبدية اما بالتماسهم لهم المغفرة بصلواتهم واما

باستحقاقهم اياها لهم من باب اللياقة بغير ذلك من الأعمال الصالحة. أو يُحمَل هذا القول على ظاهره فيكون المراد به أن من يصرف إلى الفقراء أعمال الرحمة يستحق بها أن يُقبَل في المظال الأبدية

الفصل السابع

في أنّ الإنسان هل يقدر أن يستحق لنفسه الانتعاش بعد العثرة

يتخطى إلى السابع بأن يقال: يظهر أن الإنسان يقدر أن يستحق لنفسه الانتعاش بعد العثرة فان ما يُلتَمَس عدلاً من الله يقدر الإنسان أن يستحقه في ما يظهر. وليس يُلتَمَس من الله شيءٌ أعدل من الانتعاش بعد العثرة كما قال اوغسطينوس وعليه قوله في مز ٧٠: ٩ «لا تخذلني عن فناء قوتي أيها الرب» فالإنسان إذن يقدر أن يستحق ان ينتعش بعد العثرة

٢ وأيضاً ان أعمال الإنسان هي لنفسه انفع منها لغيره. وهو يقدر على نحو ما ان يستحق لغيره الانتعاش بعد العثرة كما يستحق له النعمة الأولى. فلأن يقدر أن يستحق لنفسه الانتعاش بعد العثرة أولى

٣ وأيضاً ان الإنسان الذي كان وقتاً ما في حال النعمة استحق لنفسه بأعماله الصالحة الحيوية الأبدية كما يظهر مما مرّ في ف ٣. وليس يقدر أحد أن يبلغ الحيوية الأبدية ما لم ينتعش بالنعمة. فيظهر إذن انه استحق لنفسه الانتعاش بالنعمة

لكن يعارض ذلك قوله في حزقيال ١٨: ٢٤ «إذا ارتدّ البار عن بره فجميع بره الذي صنعه لا يُذكر» فاستحقاقاته السابقة إذن لا تفيده شيئاً لأن ينتعش. فليس يقدر إذن أحد أن يستحق لنفسه الانتعاش بعد العثرة المستقبلية

والجواب أن يقال ليس يقدر أحد أن يستحق لنفسه الانتعاش بعد

العثرة المستقبلة لا من وجه العدل ولا من وجه اللياقة . أما من وجه العدل فلأن هذا الاستحقاق يتوقف على تحريك النعمة الإلهية وهذا التحريك ينقطع بالخطيئة اللاحقة ومن ثمه فجميع النعم التي ينالها الإنسان بعد ذلك من الله وينتفش بها لا تقع تحت الاستحقاق لأن تحريك النعمة الأولى لا يتناول هذا الحد . وأما من وجه اللياقة فلأن الاستحقاق للياقى الذي به يستحق الإنسان النعمة الأولى لغيره يحول دون مفعوله مانع الخطيئة في المستحق له فإذا وجد مانع في المستحق والمستحق له كان ذلك أولى بأن يحول دون فاعلية هذا الاستحقاق فان كليهما هنا واحدٌ بعينه. ولهذا ليس يقدر أحدٌ بوجهٍ من الوجوه أن يستحق لنفسه الانتعاش بعد العثرة

إذاً أُجيب على الأول بأن رغبة الإنسان في الانتعاش بعد العثرة والتماسه ذلك بالصلوة إنما يوصفان بالعدالة لأنه يُقصد بهما العدل لكن لا بحيث يستندان إلى العدل من طريق الاستحقاق بل إلى الرحمة فقط

وعلى الثاني بأن إنساناً يقدر أن يستحق لغيره النعمة الأولى من وجه اللياقة لعدم وجود مانعٍ هناك من جهة المستحق في الأقل وهذا يحصل متى ابتعد الإنسان عن البر بعد استحقاق النعمة وعلى الثالث بأن بعضاً ذهبوا إلى أنه ليس يستحق أحدٌ الحيوية الأبدية بغير فعل النعمة الأخيرة مطلقاً بل على شريطة أن يثبت إلا ان هذا القول بعيد عن الصواب لأن فعل النعمة الأخيرة قد لا يكون أوفر استحقاقاً من فعل النعمة السابقة بل أقل استحقاقاً منه بسبب شدة وطأة المرض. فالحق إذن ان كل فعلٍ من أفعال المحبة يستحق الحيوية الأبدية مطلقاً إلا ان الخطيئة اللاحقة تمنع الاستحقاق السابق عن أن ينال مفعوله كما ان العلل الطبيعية أيضاً تتخلف معلولاتها لمانعٍ طارئٍ

الفصل الثامن

في أنَّ الإنسان هل يقدر أن يستحق زيادة النعمة أو المحبة

يتخطى إلى الثامن بأن يقال: يظهر ان الإنسان لا يقدر أن يستحق زيادة النعمة أو المحبة فمن أخذ الجزاء استحقه لا يستوجب أجره أخرى كقوله عن بعضهم في متى ٦: ٥ «انهم أخذوا أجرهم» ولو استحق أحد زيادة المحبة أو النعمة لما بقي للنعمة المزيدة جزاءً آخر تتوقعه وهذا باطلٌ ٢ وأيضاً ليس شيء يفعل ما يجاوز نوعه. ومبدأ استحقاق الثواب هو النعمة أو المحبة كما يظهر مما مرَّ في ف ٣ و ٤. فإذا ليس يقدر أحد أن يستحق من النعمة أو المحبة فوق ما له

٣ وأيضاً ما يتعلق به الاستحقاق يستحقه الإنسان بأي فعلٍ صادر عن النعمة أو المحبة كما يستحق بذلك الحياة الأبدية فلو كان الاستحقاق يتعلق بزيادة النعمة أو المحبة لاستحق الإنسان في ما يظهر زيادة المحبة بأي فعلٍ صادرٍ عن المحبة. وما يستحقه الإنسان فلا بد أن يناله من الله ما لم تحل دونه خطيئةٌ لاحقة ففي ٢ تيمو ١: ٢ «اني عارفٌ بمن آمنت ووثقٌ انه قادرٌ ان يحفظ وديعتي» فيلزم إذن ان النعمة أو المحبة تزداد بكل فعلٍ استحقاقٍ وهذا باطلٌ في ما يظهر لأن الأفعال الاستحقاقية قد لا تكون أحياناً من شدة الحرارة بحيث تكفي لزيادة المحبة. فالاستحقاق إذن لا يتناول زيادة المحبة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في تفسير رسالة يوحنا «ان المحبة تستحق الازدياد فمتى ازدادت استحققت الكمال» فالاستحقاق إذن يتناول زيادة المحبة أو النعمة

والجواب أن يُقال إنَّ الاستحقاق العدلي إنما يتناول ما يتناوله تحريك النعمة كما مرَّ في ف ٣ وفي الفصلين الآنفين. وتحريك المحرك ليس يتناول منتهى الحركة فقط بل كل تقدمٍ فيها أيضاً. ومنتهى حركة النعمة هو الحياة الأبدية والتقدم في هذه الحركة يكون بزيادة المحبة أو النعمة كقوله في ام ٤: ١٨ «أما سبيل الصديقين فمثل النور المتلألئ الذي يندرج في انارته إلى قائم النهار» وهو نهار المجد. فالاستحقاق العدلي إذن يتناول زيادة النعمة

إذاً أُجيب على الأول بأن الجزء هو طرف الاستحقاق. وللحركة طرفان أخيرٌ وأوسط هو مبدأً ومنتهىً معاً وهذا الطرف هو أجر الزيادة وأما أجر الانعام البشري فهو بمنزلة الطرف الأخير للذين يجعلون فيه غايتهم ولذلك لا يأخذون أجراً آخر

وعلى الثاني بأن زيادة النعمة ليست مجاوزة لقوة النعمة السابقة وان جاوزت مقدارها كما أن الشجرة وان جاوزت مقدار البذر ليست مع ذلك مجاوزةً لقوته

وعلى الثالث بأن الإنسان يستحق بكل فعل استحقاقٍ زيادة النعمة كما يستحق به منتهى النعمة الذي هو الحياة الأبدية إلا أنه كما أن الحياة الأبدية لا تُدرك حالاً بل في أوانه كذلك النعمة لا تزداد حالاً بل في أوانها أي متى أصبح الإنسان متأهباً لزيادتها تأهباً كافياً

الفصل التاسع

في أنَّ الإنسان هل يقدر أن يستحق الثبات

يتخطى إلى التاسع بأن يقال: يظهر أن الإنسان يقدر أن يستحق الثبات لأن ما يناله الإنسان إذا التمسه يجوز أن يتناوله استحقاق من حصلت له

النعمة. والناس إذا التمسوا الثبات من الله نالوه والا لكان التماسه من الله في جملة ما يُلتَمَس في الصلوة الربية عبثاً كما قال اوغسطينوس في كتاب خير الثبات. فاستحقاق من كان حاصلًا على النعمة يجوز إذن أن يتناول الثبات

٢ وأيضاً ان امتناع الخطأِ أعظم من عدم الخطأِ. والاستحقاق يتناول امتناع الخطأِ فان الإنسان يستحق الحياة الأبدية التي من مقتضاها امتناع الخطأِ. فبالأحرى إذن يقدر الإنسان أن يستحق عدم الخطأِ وهذا هو الثبات

٣ وأيضاً ان زيادة النعمة أعظم من الثبات في النعمة الحاصلة. والإنسان يقدر أن يستحق زيادة النعمة كما مرَّ في الفصل الأنف. فلأن يقدر أن يستحق الثبات في النعمة الحاصلة أولى لكن يعارض ذلك ان كل ما يستحقه مستحق يناله من الله ما لم تحل دون ذلك الخطيئة. وكثير من الناس ذوو أعمال استحقاقية ولا ينالون الثبات. ولا يقال ان هذا يحدث لمانع الخطيئة لأن الخطأ أيضاً مقابل للثبات بحيث انه لو استحق أحد الثبات لما أذن الله أن يسقط في الخطيئة. فالاستحقاق إذن لا يتناول الثبات

والجواب أن يقال لما كان للإنسان من طبعه اختياراً يميل إلى الخير وإلى الشر جاز أن ينال من الله الثبات في الخير على نحوين أولاً بتعين الاختيار للخير تمام النعمة وهذا يكون في المجد وثانياً بالتحريك الإلهي الذي يميل الإنسان إلى الخير حتى المنتهى وقد تقدم في ف ٥ و ٨ ان استحقاق الإنسان يتعلق بما نسبته إلى حركة الاختيار المدبر من الله المحرك نسبة المنتهى لا بما كانت نسبته إليها نسبة المبدأ فيتبين من ذلك ان ثبات المجد الذي هو منتهى هذه

الحركة لا يتعلق به الاستحقاق واما ثبات الطريق فلا يتعلق الاستحقاق به أيضاً لأنه لا يتوقف إلا على التحريك الإلهي الذي هو مبدأ كل استحقاق غير ان الله يجود مجاناً بخير الثبات على من يجود به عليه

إذاً أجيب على الأول بأننا ننال أيضاً بالصلوة ما لا نستحقه فان الله يستجيب أيضاً الخطأة الذين يلتمسون مغفرة الخطايا وهم لا يستحقونها كما يظهر من قول اوغسطينوس في تفسيره قول يوحنا ٩: ٣١ «نحن نعلم ان الله لا يسمع للخطأة» والا لم يكن فائدة في قول العشار «اللهم ارحمني أنا الخاطيء» كما في لو ١٨: ١٣ وكذلك ينال الإنسان من الله بالصلوة موهبة الثبات أما لنفسه أو لغيره وان لم يتعلق بها الاستحقاق

وعلى الثاني بأن الثبات الذي يكون في المجد إلى حركة الاختيار الاستحقاقية نسبة المنتهى بخلاف ثبات الطريق لما تقدم

وبمثل ذلك يجاب على الثالث من جهة زيادة النعمة كما يظهر مما تقدم

الفصل العاشر

في أن الاستحقاق هل يتعلق بالخيرات الزمنية

يتخطى إلى العاشر بأن يقال: يظهر أن الاستحقاق يتعلق بالخيرات الزمنية لأن ما يُوعَد على انه جزاء عدلٍ يتعلق به الاستحقاق. وقد وُعدت الخيرات الزمنية في العهد العتيق على انها أجرٌ عدلٍ كما هو ظاهرٌ في تث ٨. فيظهر إذن ان الاستحقاق يتعلق بالخيرات الزمنية

٢ وأيضاً يظهر أن الاستحقاق إنما يتعلق بما يجزي به الله أحداً على خدمةٍ أدّاها. والله يجزي الناس أحياناً بالخيرات الزمنية على خدمة أدّوها له فقد قيل في خر ١: ٢١ «وخافت القابلتان الله فصنع لهما بيوتاً» وقد قال

غريغوريوس في تفسير ذلك «لقد كان ممكناً ان تُجزياً على حنانهما بالحيوة الأبدية ولكن بسبب كذبهما حصلت لهما المكافأة الأرضية» وقيل أيضاً في حزقيال ٢٩: ١٨ «ان ملك بابل قد استخدم جيشه خدمة عظيمة على صور ولم تكن له أجره» ثم قيل بعد ذلك «تكون أجره لجيشه. لقد أعطيته أرض مصر لقاء ما عمله لي» فالاستحقاق إذن يتعلق بالخيرات الزمنية

٣ وأيضاً ان نسبة الشر إلى استحقاق العقاب كنسبة الخير إلى استحقاق الثواب. وقد يُعاقب بعض من الله بعقوبات زمنية لاستحقاقهم العقاب بخطيئتهم كما جرى لأهل سادوم على ما في خر ١٩. فكذاك إذن يتعلق استحقاق الثواب بالخيرات الزمنية

لكن يعارض ذلك أن ما يتعلق به الاستحقاق لا يستوي فيه الجميع. والخيرات والشرور الزمنية يستوي فيها الأخيار والأشرار كقوله في جا ٩: ٢ «كل شيء يحدث سواء للصديق وللمنافق للصالح وللشرير للطاهر وللنجس لذابح الضحايا ولمحترق القرابين» فالاستحقاق إذن ليس يتعلق بالخيرات الزمنية

والجواب أن يُقال إنَّ ما يتعلق به الاستحقاق هو الجزاء أو الأجر المتضمن حقيقة الخير. وخير الإنسان على ضربين احدهما مطلقاً والثاني من وجهٍ فخير مطلقاً هو غايته القصوى كقوله في مز ٧٢: ٢٨ «اما أنا فخير لي القرب من الله» وبطريق اللزوم كل ما من شأنه ان يؤدي إلى هذه الغاية وهذه يتعلق بها الاستحقاق مطلقاً. وخيره من وجهٍ ما كان خيراً له في وقتٍ ما أو باعتبارٍ ما وهذا لا يتعلق به الاستحقاق مطلقاً بل من وجهٍ

إذا تقرر ذلك وجب أن يقال إذا اعتُبرت الخيرات الزمنية من حيث هي مفيدة لأعمال الفضائل التي بها نتأدى إلى الحيوة الأبدية كان الاستحقاق يتعلق بها ابتداءً ومطلقاً كما يتعلق أيضاً بزيادة النعمة وبجميع ما يستعين به

الإنسان على بلوغ السعادة بعد النعمة الأولى فان الله يؤتي الرجال الأبرار من الخيرات الزمنية ومن الشرور أيضاً قدر ما يفيدهم لبلوغ الحيوۃ الأبدية وبهذا الاعتبار تكون هذه الخيرات الزمنية خيرات مطلقاً وعليه قوله في مز ٣٣: ١١ «ان متقي الرب لا يعوزهم من الخير شيء» وقوله في موضع آخر (مز ٣٦: ٢٥) «لم أرَ صديقاً مخذولاً». أما إذا اعتبرت هذه الخيرات الزمنية في أنفسها فهي ليست خيرات للإنسان مطلقاً بل من وجهٍ فلا يتعلق بها الاستحقاق مطلقاً بل من وجهٍ أي من حيث يتحرك الناس من الله إلى عمل بعض أمورٍ زمنية يدركون بها غرضهم بمعونة الله بحيث انه كما أن الحيوۃ الأبدية هي ثواب أعمال البر مطلقاً باعتبار التحريك الإلهي كما مرّ في ف ٣ كذلك الخيرات الزمنية إذا اعتبرت في أنفسها كانت متضمنة حقيقة الأجر باعتبار التحريك الإلهي الذي به تتحرك ارادات الناس للسعي وراءها وان لم يستقم فيها قصدهم أحياناً

إذا أُجيب على الأول بقول اوغسطينوس في رده على فوستوس ك ٤ ب ٢ «قد كان في تلك المواعيد الزمنية رموزاً إلى المواعيد الروحية المستقبلية المنجزة فينا فان ذلك الشعب الجسماني كان يتشبث بمواعيد الحيوۃ الحاضرة وكانوا يتنبأون على ذلك ليس بلسانهم فقط بل بطريقة معيشتهم أيضاً

وعلى الثاني بأنه إنما يقال ان الله كافأ بتلك الأمور باعتبار التحريك الإلهي لا باعتبار سوء قصد الإرادة ولا سيما من جهة ملك بابل الذي لم يقصد بمحاربة صور خدمة الله بل بسط سلطانه عليها ومثله تانك القابلتان فانهما وان احسنتا القصد في استبقاء الذكور من الأطفال إلا انه لم تستقم نيتهما في ما تمحلتهما من الكذب

وعلى الثالث بأن الأثمة يعاقبون بالشور الزمنية من حيث لا تفيدهم لإدراك الحياة الأبدية
وأما الأبرار الذين تفيدهم لذلك فليست عقوباتٍ لهم بل أدوية كما مرَّ في مب ٨٧
وعلى الرابع بأن كل شيءٍ يحدث على السواء للأخيار والأشرار باعتبار جوهر الخيرات أو
الشور الزمنية لكن لا باعتبار الغاية لأن الأخيار يتأدون بهذه الخيرات والشور إلى السعادة بخلاف
الأشرار

وبهذا القدر من الكلام على الأمور الأدبية بالاجمال كفاية



الجزء الثاني من القسم الثاني

مُقدِّمة

بعد أن نظرنا نظراً إجمالياً في الفضائل والردائل وغيرها مما يختص بالعلم الأدبي وجب أن ننظر في واحدٍ واحدٍ منها على وجه التفصيل فان الكلام الأدبي الكلي أقلُّ فائدة لأن محل الأفعال هو الجزئيات. والأمور الأدبية يجوز أن ينظر في شيءٍ منها بخصوصه من وجهين أولاً من جهة الموضوع الأدبي في نفسه كالنظر في فضيلة أو رذيلةٍ مخصوصة وثانياً من جهة أحوال الناس الخاصة كالنظر في المرؤوسين والرؤساء وفي أهل العمل وأهل النظر وفي غيرهم من أصناف الناس المختلفين. فسننظر إذن بالخصوص أولاً في ما يرجع إلى أحوال الناس على وجه الاجمال وثانياً في ما يرجع إلى أحوالهم على وجه التعيين والتفصيل. أما الأول فينبغي أن يعلم أنه لو أردنا الكلام فيه على كل من الفضائل والمواهب والردائل والوصايا على حiale لوجب أحياناً كثيرةً تكرار الكلام على واحدٍ بعينه لأن من أراد مثلاً أن يستوفي الكلام على وصية «لا تزن» تحتم عليه أن يتكلم على الفسق الذي هو نوعٌ من الخطايا وتتوقف أيضاً معرفته على معرفة الفضيلة المقابلة له. فالأوجز إذن سبيلاً والأيسر مأخذاً أن نتكلم في بابٍ واحدٍ على الفضيلة وما بازائها من المواهب وما يقابلها من الرذائل وما يتعلق بها من الوصايا الإيجابية أو السلبية. وهذه الطريقة من الكلام مناسبة للردائل أيضاً باعتبار أنواعها الخاصة فقد أسلفنا في الجزء

الأول مب ١٨ و ٧٢ و ٧٣ ان الرذائل والخطايا تتغاير نوعاً باعتبار موضوعها لا باعتبار غير ذلك من أوجه التغاير فيها كتغاير القلب والفم والفعل ولا باعتبار الضعف والجهل وسوء القصد ونحو ذلك من أوجه التباين. والموضوع الذي عليه مدار فعل الفضيلة المستقيم وبعُد الرذائل المقابلة لها عن جادة الاستقامة واحدٌ بعينه وهكذا إذا رُدَّ الكلام على الموضوع الأدبي برمته إلى الكلام على الفضائل وجب أن تُردَّ الفضائل كلها أيضاً إلى سبعٍ ثلاثٍ منها لاهوتية ينبغي تقديم الكلام عليها والأربع الأخرى هي الأمهات ونتكلم عليها بعد ذلك. أما الفضائل العقلية فاحداها وهي الفطنة تجعل في جملة أمهات الفضائل. وأما الصناعة فليست من قبيل العلم الأدبي الذي مداره على ما ينبغي عمله لأنها القاعدة السديدة لما يُصنَع كما مرَّ في الجزء الأول مب ٥٧ ف ٣ و ٤. وأما الفضائل الثلاث الأخرى العقلية وهي الحكمة والفهم والعلم فانها تشارك في الاسم أيضاً بعض مواهب الروح القدس فسنتكلم عليها عند الكلام على المواهب التي بازاء الفضائل. وأما سائر الفضائل الأدبية فترجع كلها من وجهٍ ما إلى أمهات الفضائل كما يظهر مما مرَّ في الجزء الأول مب ٦١ ف ٣ ومن ثمه فعند الكلام على إحدى أمهات الفضائل نتكلم أيضاً على جميع الفضائل الراجعة إليها بنحوٍ من الأنحاء وعلى الرذائل المقابلة لها وهكذا سيكون كلامنا مستوعباً جميع الأمور الأدبية دون اغفال شيءٍ منها



المبحث الأول

في الايمان - وفيه عشرة فصول

فسننظر إذن من الفضائل اللاهوتية أولاً في الايمان وثانياً في الرجاء وثالثاً في المحبة . أما النظر في الايمان فسيكون على أربعة أقسامٍ الأول في نفس الايمان والثاني

في موهبتي الفهم والعلم اللتين بازائه والثالث في الرذائل المقابلة له والرابع في الوصايا المتعلقة به . أما الايمان فسننظر أولاً في موضوعه وثانياً في فعله وثالثاً في ملكته. والبحث في الأول يدور على عشر مسائل . ١ في أن موضوع الايمان هل هو الحق الأول . ٢ هل هو شيء مركب أو غير مركب أي هل هو شيء أو قضية . ٣ هل يمكن أن يتعلق الايمان بشيء باطل . ٤ هل يجوز أن يكون موضوع الايمان شيئاً مشاهداً بالعيان . ٥ هل يجوز أن يكون شيئاً معلوماً . ٦ هل يُقسَم إلى عقائد معينة . ٧ في أن هذه العقائد هل يتعلق بها الايمان باعتبار جميع الأزمنة . ٨ في عدد العقائد . ٩ في كيفية ايرادها في قانون الايمان . ١٠ من يلي وضع قانون للايمان

الفصل الأول

في أن موضوع الايمان هل هو الحق الأول

يتخطى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن موضوع الايمان ليس الحق الأول إذ يظهر ان موضوع الايمان هو ما نُدعى إلى الايمان به. ولسنا نُدعى إلى الايمان بما يختص بالألوهية التي هي الحق الأول فقط بل إلى الايمان بما يختص بناسوت المسيح وأسرار الكنيسة وحالة المخلوقات أيضاً. فإذاً ليس الحق الأول وحده موضوع الايمان

٢ وأيضاً ان الايمان والكفر يتعلقان بواحدٍ بعينه لتقابلهما. والكفر يمكن أن يتعلق بجميع ما ورد في الكتاب المقدس لأن من ينكر شيئاً من ذلك يُعتبر كافراً. فالايان إذن يتعلق أيضاً بجميع ما ورد في الكتاب المقدس. وقد ورد هناك أمورٌ كثيرة تختص بالناس وبغيرهم من المخلوقات. فليس إذن موضوع الايمان هو الحق الأول فقط بل الحق المخلوق أيضاً

٣ وأيضاً ان الايمان قسيمٌ للمحبة كما مرَّ في الجزء الأول مب ٦٢ ف ٣. ولسنا نحب الله الذي هو الخيرية العظمى فقط بل نحب القريب أيضاً. فليس إذن موضوع الايمان هو الحق الأول فقط

والجواب أن يُقال إنَّ موضوع كل ملكة إدراكية يتضمن أمرين ما يُدرك إدراكاً مادياً وهو بمنزلة الموضوع المادي وما به يحصل الإدراك وهو علة الموضوع الصورية كما أن ما يُعلم في علم المساحة علماً مادياً هو النتائج وعلة العلم الصورية هي وسائط البرهان التي بها تُدرك النتائج. وكذا الايمان فانا إذا اعتبرنا فيه علة موضوعه الصورية فهي ليست إلا الحق الأول فان الايمان الذي عليه كلامنا لا يصدق بشيءٍ إلا لأنه موحى من الله فهو إذن إنما يستند إلى الحق الأول على انه الواسطة أما إذا اعتبرنا ما يصدق به الايمان من الوجه المادي فهو ليس الله فقط بل اشياء أخرى كثيرة إلا أن هذه الأشياء لا يتعلق بها تصديق الايمان إلا من حيث نسبتها إلى الله أي من حيث ان بعض معلولات الألوهية تعاون الإنسان على الميل إلى التمتع بالله. ولهذا كان موضوع الايمان من هذه الجهة أيضاً هو على نحو ما الحق الأول من حيث ان الايمان لا يتعلق بشيءٍ إلا باعتبار نسبته إلى الله. كما أن موضوع الطب أيضاً هو الشفاء لأن الطب لا يلاحظ شيئاً إلا بالنسبة إلى الشفاء

أجيب إذن على الأول بأن ما يختص بناسوت المسيح وأسرار الكنيسة أو المخلوقات أيّاً كانت إنما يتعلق به الايمان من حيث ننساق به إلى الله وإنما نصدق به أيضاً لأجل الحق الإلهي ويمثل ذلك يجاب على الثاني بشأن الأمور الواردة في الكتاب المقدس وعلى الثالث بأن القريب أيضاً إنما يُحبُّ لأجل الله فيكون موضوع المحبة في الحقيقة هو الله كما سيأتي في بيانه في مب ٢٥ ف ١

الفصل الثاني

في أن موضوع الايمان هل هو شيء مركب تركيب القضية

يتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن موضوع الايمان ليس شيئاً مركباً تركيب القضية لأنه الحق الأول كما مرّ في الفصل الأنف. والحق الأول شيء غير مركب. فليس موضوع الايمان إذن شيئاً مركباً

٢ وأيضاً ان بيان الايمان مندرج في قانون الايمان. وهذا القانون لم يرد فيه قضايا بل أشياء فليس يقال هناك ان الله قدير على كل شيء بل لو من بالله التقدير على كل شيء. فليس موضوع الايمان إذن قضية بل شيئاً

٣ وأيضاً ان الايمان يعقبه العيان كقوله في ١ كور ١٣: ١٢ «الآن ننظر في مرآة على سبيل اللغز اما حينئذ فوجهاً إلى وجه» وعيان الوطن يتعلق بشيء غير مركب لتعلقه بنفس الذات الإلهية. فكذا إذن ايمان الطريق

لكن يعارض ذلك ان الايمان وسط بين العلم والرأي. والوسط والطرفان من جنس واحد. ولما كان العلم والرأي يتعلقان بالقضايا كان الايمان أيضاً متعلقاً بها في ما يظهر فيكون موضوع الايمان شيئاً مركباً

والجواب أن يُقال إنَّ المُدركات توجد في المدرك بحسب طريقتة. وطريقة العقل البشري في إدراكه أن يدرك الحق بوجه التركيب والتحليل كما مرّ في القسم الأول مب ٨٥ ف ٥ فما كان في نفسه بسيطاً يدركه العقل البشري بنوع من التركيب كما أن العقل الإلهي بعكس ذلك يدرك بالبساطة ما هو مركب في نفسه. إذا تقرر ذلك جاز أن يُعتبر موضوع الايمان من وجهين أولاً من جهة الشيء المؤمن به وهو بهذا الاعتبار شيء غير مركب

أي الشيء الذي يتعلق به الايمان وثانياً من جهة المؤمن وهو بهذا الاعتبار شيء مركب تركيب القضية. وعلى هذا فكلا القولين كان صحيحاً عند الأقدمين وكلاهما حقّ من وجهٍ أوجب إذن على الأول بأن هذا الاعتراض يتجه على موضوع الايمان باعتباره من جهة الشيء المؤمن به

وعلى الثاني بأن قانون الايمان إنما دُكرَ فيه الأشياء التي يتعلق بها الايمان من حيث ينتهي إليها فعل المؤمن كما هو ظاهر من طريقة الكلام فيه. وفعل المؤمن ليس ينتهي إلى القضية بل إلى الشيء إذ إنما تصوغ القضايا توصلًا بها إلى معرفة الأشياء سواءً كان في العلم أو في الايمان

وعلى الثالث بأن معاينة الوطن ستعلق بالحق الأول باعتباره في نفسه كقوله في ١ يو ٣: ٢ «إذا ظهر نكون نحن أمثاله ونعائنه كما هو» ولهذا لن تكون تلك المعاينة بطريق القضية المركبة بل بطريق الإدراك البسيط. وأما الايمان فلننا نتصور به الحق الأول كما هو في نفسه. فليس حكمهما واحداً

الفصل الثالث

في أنّ الايمان هل يمكن أن يتعلق بشيء باطلٍ

يتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أنه يمكن أن يتعلق الايمان بشيء باطلٍ لأن الايمان قسيمٌ للرجاء والمحبة. وكثيرٌ من الناس يرجون أن يفوزوا بالحياة الأبدية ولا يفوزون بها وكثيرٌ منهم يُحبون على أنهم أحياناً مع انهم ليسوا أحياناً. فيمكن إذن أن يتعلق الايمان بشيء باطلٍ

٢ وأيضاً ان ابراهيم قد آمن ان المسيح سيولد كقوله في يو ٨: ٥٦ «ابراهيم أبوكم ابتهج حتى يرى يومي» وقد كان ممكناً لله بعد زمان ابراهيم ان لا يتأنس إذ إنما تأنس بمجرد إرادته. فلو لم يتأنس لكان ما اعتقده ابراهيم في

المسيح باطلاً. فيمكن إذن أن يتعلق الايمان بشيءٍ باطلٍ

٣ وأيضاً قد كان في اعتقاد الأقدمين ان المسيح سيولد وقد بقي هذا الاعتقاد عند كثيرين إلى زمان التبشير بالإنجيل. وبعد ولادة المسيح وقبل شروعه بالتبشير لم يبقَ صحيحاً ان المسيح سيولد. فيمكن إذن أن يتعلق الايمان بشيءٍ باطلٍ

٤ وأيضاً من العقائد الايمانية أن يؤمن المؤمن بوجود جسد المسيح الحقيقي في سر القربان. وقد يحدث أن يكون التقديس غير صحيح فلا يكون هناك جسد المسيح الحقيقي بل الخبز فقط. فيمكن إذن أن يتعلق الايمان بشيءٍ باطلٍ

لكن يعارض ذلك ان ليس شيءٌ من الفضائل المكلمة العقل يتعلق بالباطل الذي هو شر العقل كما قال الفيلسوف في كتاب الأخلاق ٦. والايان فضيلة مكلمة للعقل كما سيأتي بيانه في مب ٤ ف ٢ و ٥. فليس يمكن إذن أن يتعلق بشيءٍ باطلٍ

والجواب أن يقال ليس يتعلق القوة أو الملكة أو الفعل بشيءٍ إلا بواسطة علة الموضوع الصورية كما لا يرى اللون إلا بواسطة النور ولا تُعلم النتيجة إلا بواسطة البرهان. وقد مرّ في ف ١ ان علة موضوع الايمان الصورية هي الحق الأول فلا يمكن إذن أن يتعلق الايمان بشيءٍ إلا من حيث اندراجه تحت الحق الأول الذي يمتنع أن يندرج تحته شيءٌ باطلٌ كما يمتنع اندراج اللاموجود تحت الموجود واندراج الشر تحت الخير فيمتنع إذن تعلق الايمان بشيءٍ باطلٍ

أجيب إذن على الأول بأنه لما كان الحق هو خير العقل وليس خير القوة الشوقية كانت جميع الفضائل المكلمة العقل تنفي الباطل من كل وجهٍ لأن من

شأن الفضيلة ان تتعلق بالخير فقط وأما الفضائل المكملة الجزء الشوقي فلا تنفي الباطل من كل وجهٍ فقد يمكن لواحدٍ أن يفعل على مقتضى العدالة والعفة وهو يبني فعله هذا على اعتقادٍ باطلٍ. ولما كان الايمان مكملاً للعقل والرجاء والمحبة مكملين للجزء الشوقي لم يكن حكمهما واحداً . ومع ذلك فالرجاء أيضاً ليس يتعلق بشيءٍ باطلٍ فليس أحدٌ يرجو أن يفوز بالحياة الأبدية بقوة نفسه فان ذلك دعوى باطلة بل بمعونة النعمة التي إذا استمر عليها فاز قطعاً بالحياة الأبدية. وكذلك أيضاً المحبة فهي تقتضي أن يُحِبَّ الله حيثما وُجِدَ ولا فرق عندها فيما إذا كان الله أو لم يكن موجوداً في من يُحِبُّ لأجله

وعلى الثاني بأن تأنس الله إذا اعتُبر في نفسه جاز عدم وقوعه بعد زمان ابراهيم وأما باعتبار تعلق سابق العلم الإلهي به فهو ضروري الوقوع كما مرَّ في القسم الأول مب ١٤ ف ١٣ وبهذا الاعتبار يتعلق به الايمان فيمتنع إذن ان يكون باطلاً باعتبار تعلق الايمان به

وعلى الثالث بأنه كان من مقتضى ايمان المؤمن بعد ولادة المسيح ان يعتقد انه يولد في زمانٍ ما واما تعيين ذلك الزمان الذي أخطأ فيه فلم يكن من الايمان بل من الحدس والتخمين البشري فلا يمتنع أن يعتقد الإنسان المؤمن شيئاً باطلاً بمجرد الحدس والتخمين البشري وأما ان يكون اعتقاده ذلك ناشئاً عن الايمان فممنوع

وعلى الرابع بأن ايمان المؤمن لا يتعلق من أشكال الخبز بهذه أو تلك بل يكون جسد المسيح الحقيقي يوجد تحت أشكال الخبز المحسوس متى كان تقديسه صحيحاً فان لم يكن تقديسه صحيحاً لم يكن الايمان متعلقاً لذلك بشيءٍ باطلٍ

الفصل الرابع

في أن موضوع الايمان هل يجوز أن يكون شيئاً مشاهداً بالعيان

يتخطى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن موضوع الايمان شيءٌ مشاهدٌ بالعيان فقد قال الرب لتوما في يو ٢٠: ٢٩ «لأنك رأيتني آمنت» فإذا موضوع العيان والايمان واحدٌ

٢ وأيضاً قال الرسول في ١ كور ١٣: ٢ «الآن ننظر في مرآة على سبيل اللغز». وكلامه على المعرفة الايمانية. فما يؤمن به إذن يشاهد بالعيان

٣ وأيضاً ان الايمان نورٌ روحاني. وكل نورٍ يُشاهد به شيءٌ بالعيان. فالايان إذن يتعلق بالمشاهدات

٤ وأيضاً ان البصر يطلق على كل حاسة كما قال اوغسطينوس في كتابه في كلام الرب. والايمان يتعلق بالمسموعات كقوله في رو ١٠: ١٧ «الايمان من السماع» فهو إذن يتعلق بالمشاهدات

لكن يعارض ذلك قول الرسول في عبر ١١: ١ «الايمان هو برهان الغير المنظورات»

والجواب أن يُقال إن مدلول الايمان هو تصديق العقل بما يُؤمن به. والعقل يصدق بشيءٍ لوجهين أولاً لأنه يتحرك إلى ذلك من نفس الموضوع الذي هو اما معلومٌ بنفسه كالمبادئ الأولى التي هي موضوع التعقل وأما معلومٌ بغيره كالنتائج التي هي موضوع العلم. وثانياً ليس لأنه يتحرك تحركاً كافياً من موضوعه بل لأنه يتحرك بنوعٍ من الانتخاب يميل به اختياراً إلى جهةٍ دون أخرى فان حدث ذلك مع ريبٍ وخوفٍ من الجهة الأخرى فهو الرأي وان حدث مع يقين دون خوفٍ من الجهة الأخرى فهو الايمان. والأشياء التي تشاهد بالعيان هي التي تحرك بأنفسها عقلنا أو حسنا إلى إدراكها وبهذا يتبين ان المشاهدات بالحس أو بالعقل لا يتعلق بها لا الايمان ولا الرأي

أجيب إذن على الأول بأن توما رأى شيئاً وآمن بشيءٍ آخر فهو رأى الإنسان وآمن بالله واعترف به بقوله ربي والهي كما قال غريغوريوس

وعلى الثاني بأن ما يتعلق به الايمان يجوز اعتباره على نحوين أولاً بالخصوص وهو بهذا الاعتبار لا يمكن أن يكون موضوعاً للمشاهدة والايان معاً كما تقدم. وثانياً بالعموم أي باعتبار حقيقته المشتركة القائمة بوجوب الايمان به وهو بهذا الاعتبار مشاهدٌ ممن يؤمن به لأنه لو لم ير أنه يجب الايمان به اما لوضوح أدلته أو لنحو ذلك لما آمن به

وعلى الثالث بأن نور الايمان يجلو للعيان ما يجب أن يؤمن به فكما أن سائر ملكات الفضائل تجعل الإنسان يرى ما يلائمه من جهة تلك الملكة كذلك ملكة الايمان تجعل في عقل الإنسان ميلاً إلى التصديق بالأمور التي تناسب الايمان المستقيم دون سواها

وعلى الرابع بأن موضوع السمع هو الألفاظ الدالة على الأمور الايمانية لا نفس هذه الأمور فلا يلزم أن يكون ذلك مشاهدًا بالعيان

الفصل الخامس

في أنَّ الأمور الايمانية هل يجوز أن تكون معلومةً

يتخطى إلى الخامس بأن يقال: يظهر ان الأمور الايمانية يجوز أن تكون معلومةً لأن ما ليس يعلم يظهر انه مجهولٌ إذ الجهل مقابل للعلم. والأمور الايمانية ليست مجهولة لأن الجهل بها من الأحوال الخاصة بالكفر كقوله في ١ تيمو ١: ١٣ «فعلت ذلك عن جهلٍ في حال عدم الايمان» فيجوز إذن أن تكون الأمور الايمانية معلومة

٢ وأيضاً ان العلم يحصّل بالأدلة. وإيمة الدين يقيمون الأدلة على الأمور الايمانية. فيجوز إذن أن تكون الأمور الايمانية معلومة

٣ ما يثبت بالبرهان فهو معلومٌ إذ البرهان قياسٌ منتجٌ للعلم كما قال أرسطو وقد أثبتت الفلاسفة بعض الأمور الايمانية بالبرهان كوجود الله ووحدانيته ونحوهما. فيجوز إذن أن تكون الأمور الايمانية معلومة

٤ وأيضاً ان الرأي أبعد عن العلم من الايمان فان الايمان يُعتبر وسطاً بين الرأي والعلم. والرأي والعلم يجوز أن يتعلقا بواحدٍ بعينه بنحوٍ من الأنحاء كما في كتاب البرهان ١ ب ٣٣. فيجوز إذن ذلك في الايمان والعلم

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في خط ٢٦ في الإنجيل «الأمور الظاهرة لا يتعلق بها الايمان بل المعرفة» وقضية ذلك ان ما يتعلق به الايمان لا تتعلق به المعرفة. والأمور المعلومة تتعلق بها المعرفة. فليس يجوز إذن تعلق الايمان بالأمور المعلومة

والجواب أن يُقال إن كل علمٍ يحصل عن مبادئ بيينة بأنفسها وما كان بيناً بنفسه فهو مشاهدٌ فإذا كل ما هو معلوم يجب أن يكون على نحوٍ ما مشاهدًا. ويمتنع أن يكون شيءٌ واحد بعينه موضوعاً لايمان ومشاهدة واحد بعينه كما مرَّ في الفصل الأنف فيمتنع إذن أن يكون شيءٌ واحدٌ بعينه موضوعاً لعلم وايمان واحدٍ بعينه إلا انه لا يمتنع أن يكون ما هو موضوعٌ لمشاهدة أو علم واحدٍ موضوعاً لايمان آخر فان ما نُؤمن به من جهة الثالث نرجو أن نشاهده في المستقبل كقوله في ١ كور ١٣: ١٢ «الآن ننظر في مرآة على سبيل اللغز اما حينئذٍ فوجهاً إلى وجه» والملائكة فائزون بهذه المشاهدة فما نحن نُؤمن به إذن يشاهدونه وكذلك قد يحدث أيضاً في حال الطريق ان ما يشاهده أو يعلمه إنسانٌ يُؤمن به آخر لأنه لم يعلمه علماً برهانياً. على ان ما يُدعى جميع الناس بالاجمال إلى الايمان به هو بالاجمال غير معلومٍ وهذا ما يتعلق به الايمان مطلقاً. فالايان والعلم إذن ليسا متحدين موضوعاً

أجيب إذن على الأول بأن الكفرة يجهلون الأمور الايمانية لأنهم لا يرونها ولا يعلمونها في أنفسهم ولا يعرفون أنه يجب الايمان بها وأما المؤمنون فانهم يعلمونها على هذا الوجه لا علماً برهانياً بل من حيث يظهر لهم بنور الايمان انه يجب الايمان بها كما مرّ في الفصل الأنف

وعلى الثاني بأن الأدلة التي يوردها القديسون لاثبات الأمور الايمانية ليست برهانية بل اقناعية توضح ان ما يُطلب الايمان به ليس مستحيلاً أو انها مخلصّة من مبادئ الايمان أي من نصوص الكتاب المقدس كما قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٢ فان شيئاً يثبت بهذه المبادئ عند المؤمنين كما يثبت شيء بالمبادئ البيّنة بطبعها عند الجميع ولهذا كان اللاهوت أيضاً علماً من العلوم كما أسلفنا في أول الكتاب

وعلى الثالث بأن ما يمكن اثباته بالبرهان يُجعل من الأمور الايمانية ليس لايمان الجميع به على وجه الإطلاق بل لتوقف الأمور الايمانية عليه ووجوب التسليم به بالايمان على الأقل ممن ليس يعلمه بالبرهان

وعلى الرابع بأن الفيلسوف قال في المحل المورد انه لا مرأى في أنّ الناس المختلفين يجوز أن يتعلق علمهم ورأيهم بواحد بعينه كما مرّ قريباً في العلم والايمان أيضاً واما الإنسان الواحد بعينه فيجوز أن يتعلق ايمانه وعلمه بواحد بعينه باعتبارين لا باعتبار واحد فانه يجوز لواحد أن يعلم في واحد بعينه شيئاً ويرى فيه شيئاً آخر وكذلك يجوز لواحد أن يعلم علماً برهانياً ان الله واحد ويؤمن بانه مثلث غير ان الإنسان الواحد لا يجوز أن يجتمع له في شيء واحد وباعتبار واحد العلم والرأي أو العلم والايمان وذلك لوجهين مختلفين فيهما فان العلم والرأي إنما يمتنع مطلقاً تعلقهما معاً بواحد بعينه لأن من مقتضى حقيقة العلم ان ما يُعلم يُعتبر فيه امتناع النقيض ومن مقتضى حقيقة الرأي ان ما يُعتقد يُعتبر

فيه جواز النقيض. وأما ما يؤمن به فإنه بسبب ما في الايمان من اليقين يُعتبر فيه امتناع النقيض الا انه لا يجوز بهذا الاعتبار أن يكون شيء واحد معلوماً ومؤمناً به باعتبار واحدٍ لأن ما يُعلم مشاهدٌ وما يؤمن به غير مشاهدٍ كما تقدم

الفصل السادس

في أنّ الأمور الايمانية هل ينبغي قسمتها إلى عقائد معينة

يتخطى إلى السادس بأن يقال: يظهر أن الأمور الايمانية لا ينبغي أن تقسم إلى عقائد معينة فان كل ما ورد في الكتاب المقدس يجب الايمان به وهذا لكثرة لا يمكن أن يجعل له عدد معين. فلا يظهر إذن فائدة في قسمة الأمور الايمانية إلى عقائد معينة

٢ وأيضاً ينبغي أن يُعدّل في الصناعة عن القسمة المادية لجواز التسلسل فيها إلى غير نهاية. وعلّة موضوع الايمان الصورية واحدة وغير متجزئة وهي الحق الأول كما مرّ في ف ١ فيمتنع قسمة الأمور الايمانية باعتبار علتها الصورية. فلا ينبغي إذن أن تقسم الأمور الايمانية قسمةً مادية إلى عقائد

٣ وأيضاً قد حدّ بعضهم العقيدة بأنها حق غير متجزئ يتعلق بالله ويُليزنا الايمان. والايان اختياري فقد قال اوغسطينوس في كلامه على يو مقا ٢٦ «ليس أحدٌ يؤمن الا مختاراً» فيظهر إذن أن ليس من الصواب قسمة الأمور الايمانية إلى عقائد

لكن يعارض ذلك قول ايسيدوروس «العقيدة هي تصور حق الهي مع الميل إلى التصديق به» وتصور الحق الإلهي إنما يحصل عندنا بنوع من التفصيل والتمييز فان الأشياء التي هي واحد في الله تتكثر في عقلنا فلا بد إذاً من قسمة الأمور الايمانية إلى عقائد

والجواب أن يُقال إنَّ articulus في اللاتينية ومعناه العقيدة والفصل مشتق من arthron في اليونانية الذي معناه مجتمع أجزاء متباينة لنسبة بينها ومن ثمه يقال فصول أو مفاصل لأعضاء الجسد الملتئمة بينها وكذلك تطلق الفصول في الغراماطيقي عند اليونانيين على أجزاء من الكلام متلائمة بينها للدلالة على جنس ألفاظ أخرى أو عددها أو حالها من الاعراب ويقال أيضاً في الخطابة فصول لأجزاء متلائمة بينها بوجه ما فقد قال توليوس في الخطابة ك ٤ «الفصل أن يؤتى بكلمات متباينة مستقل بعضها عن بعض كقوله رعت أعداءك بشدة بأسك بصوتك بمنظرك» وعلى هذا النحو ما يتعلق به الايمان المسيحي يُفصل إلى عقائد من حيث يقسم إلى أجزاء متلائمة بينها بنحو من الأنحاء . وقد مرّ في ف ٤ ان موضوع الايمان شيء غير مشاهد بالعيان متعلق بالأمور الإلهية فحيث كان شيء من ذلك غير مشاهدٍ لسبب مخصوص فهناك عقيدة مخصوصة وحيث كانت أشياء كثيرة غير معلومة لسبب واحدٍ بعينه فليس هناك عقائد متعددة كما أن تصور كون الله أَلَم يعسر من وجهٍ وتصور كونه بُعِث بعد موته يعسر من وجهٍ آخر ولهذا كانت عقيدة البعث مغايرةً لعقيدة التألّم واما كونه أَلَم ومات ودُفِن فانما يعسر تصورهما من وجه واحد بعينه بحيث انه إذا سلّم احدها لم يعسر التسليم بالباقي ولهذا كانت هذه الثلاثة ترجع إلى عقيدة واحدة

إذا أُجيب على الأول بأن الأمور الايمانية منها ما يتعلق به الايمان لذاته ومنها ما ليس يتعلق به الايمان لذاته بل لغيره على نحو ما يجري أيضاً في العلوم الأخر فان بعض الأمور تورد فيها مقصودة بالذات وبعضها يورد لبيان غيره. ولما كان الايمان يتعلق أصالةً بما نرجو أن نعائنه في الوطن كقوله في عبر ١١ : ١ «الايمان هو قيام المرجوات» كانت الأمور التي تسوقنا قصداً إلى الحياة الأبدية

هي المقصودة بالذات من الايمان كتثليث الأقانيم وقدرة الله الشاملة وسر تأنس المسيح ونحو ذلك وباعتبار هذه تتعدد عقائد الايمان. وبعض الأمور تورد في الكتاب المقدس وندعى إلى اعتقادها لا على انها مقصودة بالذات بل على أن المقصود بها بيان ما تقدم من الأمور المقصودة بالذات كحصول ابنين لابراهيم وانبعث الميت حين مسّه عظام اليشاع ونحو ذلك مما يورده الكتاب المقدس لبيان عظمة الله أو تأنس المسيح وهذه لا ينبغي تعدد العقائد باعتبارها

وعلى الثاني بأن علة موضوع الايمان الصورية يجوز اعتبارها من وجهين أولاً من جهة نفس الشيء المؤمن به وهي بهذا الاعتبار واحدة في جميع موضوعات الايمان وهي الحق الأول والعقائد لا تتعدد من هذه الجهة وثانياً من جهتنا وهي بهذا الاعتبار عدم كون الموضوع مشاهداً ومن هذه الجهة تتعدد العقائد كما مرّ قريباً

وعلى الثالث بأن ذلك الحد المورد للعقيدة إنما وُضِعَ باعتبار معنى اسم العقيدة في اللاتينية لا باعتبار مدلوله الحقيقي في اليونانية التي هو مشتقٌ منها فلا ينبغي الاعتداد به . ومع ذلك فقد يقال انه وان لم يُكره أحد على الايمان بضرورة القسر لكنه يُكره عليه بضرورة الغاية لأن «الذي يدون إلى الله يجب عليه أن يؤمن. وبغير ايمان لا يستطيع أحد أن يرضي الله» كما قال الرسول في عبر ١١

الفصل السابع

في أن عقائد الايمان هل ازداد عددها بحسب تعاقب الأزمنة

يتخطى إلى السابع بأن يقال: يظهر أن عقائد الايمان لم يزد عددها بحسب تعاقب الأزمنة لأن الايمان هو جوهر المرجوات كما قال الرسول في عبر ١١ والمرجوات هي في كل زمان. فعقائد الايمان إذن هي هي في

كل زمان

٢ وأيضاً ان الزيادة تحصل بتعاقب الأزمنة في العلوم البشرية بسبب نقص في معارف الأوائل الذي وضعوا العلوم كما يظهر من قول الفيلسوف في الإلهيات ك ٢. وعلم الايمان لم يوضع من الناس بل من الله لأنه «عطية الله» كما في افسس ٢: ٨. ولما كان لا يجوز على الله نقص في العلم كانت معرفة العقائد الايمانية في ما يظهر تامةً منذ البدء ولم يزدد عددها بحسب تعاقب الأزمنة

٣ وأيضاً ان عمل النعمة ليس في صدوره أقل انتظاماً من عمل الطبيعة. والطبيعة تصدر دائماً في أفعالها عن مبادئ كاملة كما قال بويثيوس في التعازي ك ٣. فيظهر إذن ان فعل النعمة أيضاً قد صدر عن مبادئ كاملة بمعنى ان الذي تُلقى الايمان أولاً عنهم قد عرفوه معرفةً كاملة

٤ وأيضاً كما أن تلقينا إيمان المسيح من الرسل كذلك المتأخرون في العهد العتيق تلقوا معرفة الايمان من الآباء المتقدمين كقوله في تث ٣٢: ٧ «سل اباك ينيك» وقد كان الرسل بالغين منتهى التنقيف في ما يتعلق بأسرار الايمان لأنهم «كما أخذوا قبل غيرهم أخذوا أكثر من غيرهم أيضاً» كما قال الشارح في كلامه على قول الرسول في رو ٨: ٢٣ «نحن الذين لنا باكورة الروح» فيظهر إذن ان معرفة العقائد الايمانية لم تزد بتعاقب الأزمنة

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في تفسير حزقيال «ان علم الالباء القديسين ازداد بحسب تقدم الأزمنة وكلما كانوا أقرب إلى مجيء المخلص كان علمهم بأسرار الخلاص اتم»

والجواب أن يُقال إنَّ حكم العقائد الايمانية في علم الايمان كحكم المبادئ البينة بأنفسها في العلم الحاصل بالفطرة. وهذه المبادئ مترتبة بحيث ان بعضها يكون مندرجاً ضمناً في بعضٍ حتى انها كلها تُردُّ إلى هذا المبدأ الأول وهو

يتمتع الجمع بين الايجاب والسلب: كما يظهر من قول الفيلسوف في الإلهيات ك ٤ وعلى هذا النحو العقائد الايمانية فانها كلها تتدرج ضمناً في بعض الأمور الايمانية الأولى كوجود الله وعنايته بخلاص الناس كقوله في عبر ١١ : ٦ «الذي يدنو إلى الله يجب عليه أن يؤمن بانه كائن وانه يثيب الذين يبتغونه» فان الوجود الإلهي يندرج فيه كل ما نعتقد انه موجود في الله منذ الأزل مما تقوم به سعادتنا والايان بالنعاية يندرج فيه كل ما يوليه الله في الزمان لخلاص الناس مما هو السبيل إلى السعادة وعلى هذا النحو يندرج بعض العقائد التابعة لذلك في بعض كاندراج تأنس المسيح وتألّمه وما أشبه ذلك ضمناً في الايمان بفداء الجنس البشري

إذا تقرر ذلك وجب أن يُقال إنَّ العقائد الايمانية لم يحصل فيها بتعاقب الأزمنة زيادةً باعتبار جوهرها لأن كل ما اعتقده المتأخرون كان مندرجاً ولو ضمناً في ايمان الآباء المتقدمين ولكنه ازداد عددها باعتبار ايضاحها لأن المتأخرين قد عرفوا صراحةً بعض ما لم يعرفه الأقدمون إلا ضمناً وعليه قول الرب لموسى في خر ٦ «انا إله إبراهيم واله إسحاق واله يعقوب واسمي ادوناي لم أعلنه لهم» وقول داود في مز ١١٨ : ١٠٠ «صرت أعلم من الشيوخ» وقوله في افسس ٣ : ٥ «لم يُعلن سر المسيح لأجيال أخرى كما أُعلن الآن لرسله القديسين وأنبيائه»

إذا أُجيب على الأول بان المرجوات كانت دائماً هي هي عند الجميع إلا انه لما كان الناس لم يبلغوا إلى رجائها إلا بالمسيح كان بعدهم عن نيلها بقدر بعدهم في الزمان عن المسيح وعليه قول الرسول في عبر ١١ : ١٣ «في الايمان مات أولئك كلهم غير حاصلين على المواعد بل ناظرين إليها من بعيد» كلما كان شيء أبعد عن الناظر إليه كان أقل جلاءً لنظره ولهذا كانت الخيرات المرجوة

أبين لبصائر الذين كانوا أدنى إلى مجيء المسيح

وعلى الثاني بأن تقدم المعرفة يحدث على نحوين أولاً من جهة المعلم الذي بتعاقب الأزمنة تتقدم معرفته منفرداً أو مشتركاً مع غيره وهذا هو وجه الزيادة في العلوم المستنبطة بالعقل البشري. وثانياً من جهة المتعلم فان المعلم الذي أحاط علماً بصناعة لا يعلم التلميذ اياها كلها دفعة منذ البدء لعدم طاقته ذلك بل انما يعلمه اياها تدريجاً مراعيّاً في ذلك قابليته وعلى هذا النحو كان تقدم الناس بتعاقب الأزمنة في معرفة الايمان ومن ثمة شبه الرسول في غلا ٣ حال العهد العتيق بالطفولية

وعلى الثالث بأن الولادة الطبيعية لا بد لها من علتين سابقتين وهما العلة الفاعلة والعلة المادية فإذا اعتُبر ترتيب العلة الفاعلة فالأكمل هو المتقدم طبعاً وبهذا الاعتبار يقال ان الطبيعة تصدر عن مبادئ كاملة لأن الأشياء الغير الكاملة لا تبلغ الكمال إلا بواسطة أشياء كاملة سابقة وإذا اعتبر ترتيب العلة المادية فالأقل كمالاً هو المتقدم وبهذا الاعتبار تصدر الطبيعة من غير الكامل إلى الكامل. والله في إعلان الايمان بمنزلة العلة الفاعلة الحاصل لها العلم الكامل منذ الأزل والإنسان فيه بمنزلة المادة القابلة تأثير الله الفاعل فلزم أن تكون معرفة الايمان في الناس صادرة عن غير الكامل إلى الكامل على أنه وان كان من الناس من اعتُبروا بمنزلة العلة الفاعلة لأنهم كانوا معلمي الايمان فانما «يُعطى هؤلاء إعلان الروح للمنفعة العامة» كما في ١ كور ١٢: ٧ ولهذا فالآباء الذين كانوا معلمي الايمان إنما كانوا يُعطون من معرفة الايمان مقدار ما كان ينبغي في زمانهم القاؤه إلى ذلك الشعب تحت شبه أو مجرداً عن الأشباه

وعلى الرابع بأن منتهى اتمام النعمة حصل بالمسيح فدُعي زمانه «زمان الملء» كما في غلا ٤: ٤ ولهذا فالذين كانوا أقرب إلى المسيح من قبله كيوحنا

الصائب أو من بعده كالرسل كانوا أتم معرفة بأسرار الايمان فانا نجد أيضاً ان كمال الإنسان في حال شبابه وكلما كان أقرب إلى الشباب من قبل أو من بعد كان أكمل حالاً

الفصل الثامن

في أنّ العدد الذي جُعِلَ لعقائد الايمان هل هو صحيح

يتخطى إلى الثامن بأن يقال: يظهر أن العدد الذي جُعِلَ لعقائد الايمان غير صحيح لأن ما يمكن أن يُعلم بالبرهان ليس من الأمور الايمانية بحيث يكون موضوعاً لايمان الجميع كما مر في ف ٥. ووحداية الله يمكن أن تعلم بالبرهان وقد أثبت الفيلسوف ذلك في الالهيات ك ١٢ وكثير غيره من الفلاسفة أقاموا عليه البرهان. فلا ينبغي إذن أن تُجعل وحداية الله عقيدة إيمانية

٢ وأيضاً كما ان الايمان يقتضي ضرورة ان نعتقد ان الله قدير على كل شيء كذلك يقتضي أن نعتقد انه عالم بكل شيء ومعتنٍ بكل شيء وكلا هذين قد ضل فيهما بعضٌ. فوجب إذن أن تُذكر الحكمة الإلهية والعناية الإلهية في جملة العقائد الايمانية كما ذُكرت القدرة على كل شيء

٣ وأيضاً ان معرفتنا للآب هي نفس معرفتنا للابن كقوله في يو ١٤ : ٩ «من رآني فقد رأى الآب أيضاً» فينبغي إذن أن تُجعل عقيدة واحدة في شأن الآب والابن ومثلهما في ذلك الروح القدس أيضاً

٤ وأيضاً ليس أقنوم الآب أدنى من أقنوم الابن وأقنوم الروح القدس. وقد جُعِلَ عقائد متعددة تتعلق بالروح القدس وبالابن أيضاً. فينبغي إذن ان يُجعل عقائد متعددة تتعلق بأقنوم الآب أيضاً

٥ وأيضاً كما يُخص كل من اقنومي الآب والروح القدس بشيءٍ من الأفعال الإلهية كذلك يخص بمثله اقنوم الابن أيضاً. وقد جُعِلَ في جملة

العقائد بعض الأفعال المخصوصة بالآب وهو فعل الخلق وبعض الأفعال المخصوصة بالروح القدس وهو التكلم بالأنبياء. فينبغي إذن أن يُجعل فيها بعض الأفعال الإلهية المخصوصة بالابن أيضاً ٦ وأيضاً ان في سر الاوخرستيا صعوبة خاصة أعظم مما في كثير من العقائد الايمانية فكان ينبغي أن يجعل له عقيدة خاصة فيظهر إذن ان العدد الذي جُعِل للعقائد الايمانية قاصراً

لكن يعارض ذلك سلطان الكنيسة الذي جعل للعقائد الايمانية العدد الموضوع لها

والجواب أن يُقال إنَّ الأمور الايمانية بالذات هي التي نتمتع بمعابنتها في الحياة الأبدية والتي بها نتأدى إلى الحياة الأبدية كما مرَّ في ف ٦. وهناك يتاح لنا معابنة أمرين اللاهوت المحتجب الذي بمعابنته نصير سعداء وسر تأنس المسيح الذي به يحصل لنا الدخول إلى مجد أبناء الله كما في رو ٥ وعليه قوله في يو ١٧: ٣ «هذه هي الحياة الأبدية أن يعرفوك أنت الإله الحقيقي والذي أرسلته يسوع المسيح» ولهذا كان أول ما تقسم إليه الأمور الايمانية قسمان احدهما يتعلق بعظمة اللاهوت والثاني يتعلق بسر تأنس المسيح الذي هو سر التقوى كما في ١ تيمو ٣: ١٦. أما عظمة اللاهوت فتُدعى إلى الايمان بثلاثة أمور تتعلق بها أولها وحدانية اللاهوت وهذا تتعلق به العقيدة الأولى والثاني ثلوث الأقانيم وهذا يتعلق به ثلاث عقائد باعتبار الأقانيم الثلاثة والثالث الأفعال الخاصة باللاهوت وهذه أولها يرجع إلى وجود الطبيعة وقد وضعت له عقيدة الخلق والثاني يرجع إلى وجود النعمة وقد وُضعت له عقيدة واحدة تتعلق بكل ما يرجع إلى تقديس الإنسان والثالث يرجع إلى وجود المجد وقد وضعت له عقيدة أخرى تتعلق ببعث الجسد وبالحياة الأبدية

فتكون العقائد المتعلقة باللاهوت سبعة . وأما ناسوت المسيح فيتعلق به سبع عقائد أيضاً تتعلق أولها بتأنس المسيح أو بالحبل به والثانية بولادته من العذراء والثالثة بتألمه وموته ودفنه والرابعة بهبوطه إلى الجحيم والخامسة بانبعائه والسادسة بصعوده والسابعة بمجيئه للقضاء . فتكون جملة العقائد أربع عشرة . إلا أن بعضهم جعلها اثنتي عشرة فقط ست منها تتعلق باللاهوت وست تتعلق بالناسوت فانهم جمعوا العقائد الثلاث المتعلقة بالأقانيم الثلاثة في عقيدة واحدة لأن معرفة الأقانيم الثلاثة واحدة بعينها ثم قسموا العقيدة المتعلقة بفعل التمجيد إلى اثنتين بعث الجسد ومجد النفس وجعلوا أيضاً عقيدتي الحبل والولادة عقيدة واحدة

إذاً أُجيب على الأول بأننا نعتقد في الله بالايان أموراً كثيرة لم يستطع الفلاسفة أن ينظروا فيها بالعقل الطبيعي كاعتقادنا أموراً تتعلق بعنائه وقدرته ووجوب عبادته وحده وهي جميعها مندرجة في عقيدة وحدانية الله

وعلى الثاني بأن اسم الألوهية يدل على شيءٍ من العناية كما أسلفنا في ق ١ مب ١٣ ف ٨ . والقدرة في العقلاء لا تفعل إلا عن إرادةٍ ومعرفةٍ فقدره الله إذن تتضمن على نحو ما علمه وعنايته بكل شيءٍ فلو لم يكن عالماً ومعتنياً بجميع هذه المسافات لما قدر أن يفعل فيها كل ما شاء

وعلى الثالث بأن معرفتنا للآب هي نفس معرفتنا للابن والروح القدس باعتبار وحدانية الذات التي تتعلق بها العقيدة الأولى واما باعتبار تمايز الأقانيم الحاصل بإضافات الأصل فمعرفتنا للابن داخلة من وجهٍ ما في معرفتنا للآب للزوم عدم وجود الآب إذا لم يكن له ابنٌ والروح القدس هو الرابط بينهما وبهذا الاعتبار لم يخطئ من جعل للأقانيم الثلاثة عقيدةً واحدةً . إلا انه لما كان لكل أقنوم أمورٌ واعتبارات تتعلق به ويمكن الخطأ فيها جاز

بهذا الاعتبار أن يجعل للأقانيم الثلاثة ثلاث عقائد فان اريوس اعتقد ان الأب قديرٌ على كل شيءٍ وأزلي ولكنه لم يعتقد ان الابن مماثلٌ للأب ومساوٍ له في الجوهر فرؤي من الضرورة جعل عقيدة خاصة لأقنوم الابن لأجل تحديد ذلك وتقريره ولهذا السبب عينه وجب وضع العقيدة الثالثة المتعلقة باقنوم الروح القدس رداً على مقدونيوس. ومثل ذلك يقال أيضاً في الحبل بالمسيح وولادته وفي البعث والحيوة الأبدية فانهما يجوز باعتبارٍ ان يُدرجا في عقيدةٍ واحدة من حيث يُقصد بهما أمرٌ واحدٌ ويجوز باعتبار آخر أن يقسما إلى عقيدتين من حيث ان لكلٍ منهما صعوبةً خاصة

وعلى الرابع بأنه يجدر بالابن والروح القدس أن يُرسلاً لتقديس الخليقة وهذا يقتضي الايمان بأمورٍ كثيرة تتعلق به ولهذا كانت العقائد المتعددة المتعلقة باقنوم الابن والروح القدس أكثر من العقائد المتعلقة باقنوم الأب الذي لا يُرسَل البتة كما أسلفنا في ق ١ مب ٤٣ ف ٤

وعلى الخامس بأن تقديس الخليقة بالنعمة والالتمام بالمجد يحصل أيضاً بموهبة المحبة التي تُخصُّ بالروح القدس وبموهبة الحكمة التي تُخصُّ بالابن ولهذا كان كلا الفعلين يُسندان إلى الابن وإلى الروح القدس بوجه التخصيص باعتبارين مختلفين

وعلى السادس بأن سر الاوخرستيا يجوز أن يُعتَبَر فيه أمران احدهما كونه سرّاً وبهذا الاعتبار يشارك سائر آثار النعمة المقدّسة والثاني وجود جسد المسيح فيه بطريق المعجزة وبهذا الاعتبار يندرج تحت قدرة الله على حد سائر المعجزات التي تُسند إلى قدرة الله

الفصل التاسع

هل من الصواب نظم العقائد الايمانية في قانون

يتخطى إلى التاسع بأن يقال: يظهر أن ليس من الصواب نظم العقائد الايمانية في قانون فان الكتاب المقدس هو ضابط الايمان الذي لا يجوز أن يزداد عليه أو ينقض منه شيء ففي تث ٤: ٢ «لا تزيدوا على الكلام الذي أقوله لكم ولا تنقصوا منه» فلم يكن إذن جائزاً ان يوضع بعد الكتاب المقدس قانونٌ يُجَعَلُ قاعدةً أو ضابطاً للايمان

٢ وأيضاً فالايمان واحدٌ كما قال الرسول في افسس ٤: ٥. والقانون هو اعلان الايمان. فليس من الصواب إذن تعدد القوانين

٣ وأيضاً ان ما يتضمنه القانون من الاقرار بالايمان يشمل جميع المؤمنين وليس يجدر بجميع المؤمنين أن يؤمنوا بالله بل ذلك خاصٌ بذوي الايمان المتصور. فليس من الصواب إذن أن يقال في قانون الايمان اؤمن بالله واحدٍ»

٤ وأيضاً ان الهبوط إلى الجحيم من جملة العقائد الايمانية كما تقدم في الفصل الأنف. وهذا لم يرد ذكره في قانون الآباء. فهو إذن قاصرٌ

٥ وأيضاً قال اوغسطينوس في تفسير قول يوحنا ١٤: ١ أنتم تؤمنون بالله فأمنوا بي أيضاً «يقال انا نصدق بطرس أو بولس ولكن لا يقال انا نؤمن إلا بالله» ولما كانت الكنيسة الجامعة أيضاً شيئاً مخلوقاً لم يكن من الصواب في ما يظهر أن يقال «بكنيسة واحدة مقدسة جامعة رسولية»

٦ وأيضاً انما يُوضَع القانون ليكون ضابطاً للايمان. وضابط الايمان يجب أن يعرض ويُعلن على الجميع. فكان ينبغي إذن أن يلحَّن في القداس كل قانون على مثال قانون الآباء. فليس يظهر إذن من الصواب نظم العقائد

الايمانية في قانون

لكن يعارض ذلك ان الكنيسة العامة معصومة عن الخطا لكونها مدبرة من الروح القدس الذي هو روح الحق فقد وعد الرب تلاميذه ذلك بقوله في يو ١٦ : ١٣ «متى جاء ذلك الروح روح الحق فهو يرشدكم إلى جميع الحق» والقانون وضع بسلطان الكنيسة العامة. فليس فيه إذن شيء خارج عن الصواب

والجواب أن يُقال إن الذي يدنو إلى الله يجب عليه أن يؤمن كما قال الرسول في عبر ١١ : ٦ ولا يمكن لأحد أن يؤمن ما لم يُدع إلى الحق الذي يجب أن يؤمن به ولهذا كان من الضرورة نظم حق الايمان في سلك واحد ليتسنى دعوة الجميع إليه من أيسر وجه مخافة أن يضل فيه أحد بسبب جهله له وهذا السلك الذي نُظمت فيه قضايا الايمان يسمّى قانوناً

إذا أُجيب على الأول بأن حق الايمان متفرق في الكتاب المقدس ومورد فيه بأساليب مختلفة وربما ورد في بعض المواضع على وجه غامض بحيث يقتضي استخراج منه درساً طويلاً ومزاولة بعيدة وهذا لا يستطيع إليه سبيلاً جميع الذين يجب أن يعرفوا ذلك الحق وكثير منهم لانهماكهم في مشاغل أخرى لا يستطيعون التفرغ لهذا الدرس فكان من الضرورة أن يلخص من أحكام الكتاب المقدس شيء واضح يمكن أن يدعى إليه الجميع ليؤمنوا به وهذا ليس مزيداً على الكتاب المقدس بل بالأحرى مقتطفاً منه

وعلى الثاني بأن جميع القوانين يعلم فيها حق واحد للايمان إلا انه حيث تنشأ الأضاليل يجب زيادة الاجتهاد في تعليم الشعب حق الايمان حتى لا يفسد المبتدعة ايمان السذج وهذا كان السبب الموجب لنظم قوانين متعددة وهي لا تختلف في شيء سوى ان ما هو مندرج في احدهما ضمناً يورد في الآخر باصرح وجه على حسب ما كان يقتضيه اصرار المبتدعة

وعلى الثالث بأن الاقرار بالايان يُورد في القانون باسم الكنيسة كلها التي تتحد بالايان. وايان الكنيسة ايماناً متصور فان مثل هذا الايمان يوجد عند جميع أعضاء الكنيسة الذين يستحقون أن يكونوا كذلك ولهذا فالقرار بالايان يورد في القانون بحسب ما يلائم الايمان المتصور حتى إذا لم يكن ايمان بعض المؤمنين متصوراً يجتهدون ان يبلغوا به إلى هذه الصورة

وعلى الرابع بأن الهبوط إلى الجحيم لم يكن قد نشأ فيه ضلال عند المبتدعة فلم يكن التصريح به ضرورياً ولهذا لم يكرّر ذكره في قانون الآباء بل اعتمد على تقريره من قبل في قانون الرسل لأن القانون الثاني لا ينفي الأول بل بالأحرى يفسره كما مرّ قريباً

وعلى الخامس بأن قول القانون بكنيسة مقدسة جامعة ينبغي أن يُحمل على اعتبار ان ايماننا يتعلق بالروح القدس الذي يقدر الكنيسة فيكون معنى ذلك «أو من بروح القدس المقدس الكنيسة» غير أن الأمثل والأليق بالاستعمال العام أن تحذف الباء ويقال «اصدق كنيسة مقدسة جامعة» كما قاله البابا لاون أيضاً

وعلى السادس بأن قانون الآباء لما كان مفسراً لقانون الرسل وكان قد نُظِمَ بعد أن حصلت المجاهرة بالايان واستتب السلام للكنيسة جعلوا يلحنونه علناً في القداس واما قانون الرسل الذي وُضِعَ في زمان الاضطهاد حين لم تكن حصلت المجاهرة بالايان فكان يُتلى سراً في صلاة السحر وصلوة العشي ايذاناً بالرد به على ظلام الأضاليل الماضية والمستقبلية

الفصل العاشر

في أن نظم قانون الايمان هل هو إلى الحبر الأعظم
يتخطى إلى العاشر بأن يقال: يظهر أن نظم قانون الايمان ليس على الحبر الأعظم

فان نظم قانونٍ جديدٍ إنما يدعو إليه تفسير العقائد الايمانية كما مرَّ في الفصل الآنف والعقائد الايمانية إنما كان يدعو تكراراً إلى مزيد تفسيرها في العهد العتيق بحسب تعاقب الأزمنة كون حقيقة الايمان كانت تزداد ظهوراً بقدر زيادة القرب من المسيح كما مرَّ في ف ٧. ولما كان هذا السبب قد زال في العهد الجديد لم يبقَ داعٍ إلى مزيد تفسير العقائد الايمانية تكراراً. فليس يظهر إذن ان الحبر الأعظم يلي بسلطانه وضع قانون جديد

٢ وأيضاً ما تحظره الكنيسة العامة تحت طائلة الحرم لا يخضع لسلطان انسان. وهي قد حظرت بسلطانها تحت طائلة الحرم وضع قانونٍ جديدٍ للايمان فقد قيل في أعمال المجمع الافسوسي الأول «بعد الفراغ من تلاوة قانون المجمع النيقاوي حكم المجمع المقدس انه لا يجوز لأحدٍ أن يورد أو يؤلف أو يكتب ايماناً غير الايمان المقرر من الآباء القديسين الذين اجتمعوا في نيقية مع الروح القدس» وعُقب ذلك بعقاب الحرم. وهذا الحكم عينه تكرر أيضاً في أعمال المجمع الخلقيدوني. فيظهر إذن أن ليس للحبر الأعظم سلطاناً على وضع قانونٍ جديدٍ للايمان

٣ وأيضاً ان اتناسيوس لم يكن حبراً أعظم بل بطريكاً على الاسكندرية ومع ذلك فقد وضع القانون الذي تلحنه الكنيسة فليس إذن سلطان وضع قانونٍ للايمان منحصراً في الحبر الأعظم دون سواه

لكن يعارض ذلك ان قانون الايمان وُضع في المجمع العام. والمجمع العام لا يمكن انعقاده إلا بسلطان الحبر الأعظم وحده كما في كتاب الأحكام تم ١٧. فالسلطان إذن على وضع قانونٍ للايمان منحصراً في الحبر الأعظم

والجواب أن يُقال إنَّ وضع قانونٍ جديدٍ للايمان إنما هو ضروري للتجافي عن الأضاليل الناشئة كما مرَّ في الفصل الآنف فإذاً إنما يلي وضع قانونٍ

للايمان من يلي الحكم في الأمور الايمانية حتى يعتقدها الجميع بايمانٍ جازم. وهذا إنما يليه الحبر الأعظم «الذي إليه تُرْفَع أهم مسائل الكنيسة وأعسرها» كما قيل في كتاب الأحكام تم ١٧ وعليه قول الرب لبطرس الذي جعله حبراً أعظم «صليت من أجلك لئلا ينقص ايمانك وأنت متى رجعت فثبت أخوتك» لو ٢٢: ٣٢. والوجه في ذلك ان الكنيسة يجب أن يكون لها كلها ايمان واحد كقوله في ١ كور ١: ١٠ «أن تقولوا جميعكم قولاً واحداً وألاً يكون بينكم شقاق» وهذا لا يمكن رعايته إلا إذا كان الخلاف الذي ينشأ في أمر الايمان يُفصل ممّن يتولى رئاسة الكنيسة كلها فتستند إلى حكمه وتلتزمه وتأخذ به دون تردد ولهذا كان الحبر الأعظم وحده يلي وضع قانونٍ جديدٍ للايمان كما يلي كل ما سوا ذلك مما يتعلق بالكنيسة كلها جمعاء كعقد مجمع عام ونحو ذلك

إذا أُجيب على الأول بأن حق الايمان صريحٌ بالكفاية في تعليم المسيح والرسول الا انه لما كان الناس الأشرار يحرفون التعليم الرسولي وسائر الكتب المقدسة لهلاك نفوسهم كما في ٢ بط ٣: ١٦ كان من الضرورة أن يفسّر الايمان بتعاقب الأزمنة على وجه ينقض الأضاليل الناشئة

وعلى الثاني بأن حظر المجمع وحكمه انما يتناول الافراد الذين ليس لهم أن يحكموا شيئاً في أمور الايمان فان مثل هذا الحكم الصادر من المجمع العام لم ينتق به سلطان المجمع الذي يليه على نظم قانونٍ جديدٍ للايمان لا يشتمل على إيمانٍ آخر بل على نفس الايمان السابق مع زيادة بيان له فان كل مجمع اعتبر ان ما كان المجمع السابق قد أوضحه يجوز للمجمع الذي بعده أن يزيد في إيضاحه لاقتضاء ذلك بعض البدع الناشئة. فذلك إذن من شأن الحبر الأعظم الذي بسلطانه ينعقد المجمع ويقرر حكمه

وعلى الثالث بأن اتناسيوس لم يورد ايضاحه للايمان بصورة قانون بل بطريقة نوع من التعليم كما يظهر من طريقة كلامه إلا انه لما كان تعليمه مشتملاً بالايجاز على حق الايمان بأسره قبل بسطان الحبر الأعظم وجعل بمنزلة ضابط للايمان

المبحث الثاني

في فعل الايمان الباطن - وفيه عشرة فصول

ثم ينبغي النظر في فعل الايمان وأولاً في فعله وثانياً في فعله الظاهر. أما الأول فالبحت فيه يدور على عشر مسائل . ١ في أن التصديق الذي هو فعل الايمان الباطن ما هو . ٢ في انه على كم نحو يقال . ٢ في أن التصديق بشيء فوق العقل الطبيعي هل هو ضروري للخلاص . ٤ في أن التصديق بما يستطيع العقل الطبيعي إليه سبباً هل هو ضروري . ٥ هل من ضرورة الخلاص التصديق صريحاً ببعض الأمور . ٦ هل التصديق صريحاً يتحتم على الجميع سواء . ٧ في أن الايمان الصريح بالمسيح هل هو دائماً ضروري للخلاص . ٨ في أن التصديق صريحاً بالثالوث هل هو من ضرورة الخلاص . ٩ في أن فعل الايمان هل يستحق ثواباً . ١٠ في أن قيام الدليل العقلي هل يقلل من استحقاق الايمان

الفصل الأول

في أن التصديق هل هو تفكر معه ادعائاً

يتخطى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن التصديق ليس تفكراً معه ادعائاً فان التفكير يفيد نظراً وبحثاً. وقد قال الدمشقي في الايمان المستقيم ك ٤ ان الايمان ادعائاً بغير بحث. فالتفكر إذن لا يطلق على فعل الايمان

٢ وأيضاً ان محل الايمان العقل كما سيأتي في مب ٤ ف ٢. والتفكر هو فعل القوة المفكرة التي هي من قوى الجزء الحسي كما مر في ق ١ مب ٧٨ ف ٤. فليس الايمان إذن تفكراً

٣ وأيضاً ان التصديق هو فعل العقل لأن موضوعه الحق. ويظهر ان الازعان ليس فعل العقل بل فعل الإرادة كالموافقة كما مرّ في المبحث الأنف ف ٤. فليس التصديق إذن تفكراً معه اذعانٌ

لكن يعارض ذلك ان اوغسطينوس جعل هذا الحد للتصديق في كتاب انتخاب القديسين

والجواب أن يُقال إنَّ التفكير يطلق على ثلاثة معانٍ فيطلق أولاً بالعموم على كل نظرٍ عقلي حاصلٍ بالفعل وعليه قول اوغسطينوس في الثالث ك ١٤ «أريد بالتعقل هنا ما به نعقل حال تفكرنا» ويطلق ثانياً بمعنى أخص على النظر العقلي مصحوباً بشيءٍ من البحث قبل استكمال العقل بتعين المشاهدة وعليه قول اوغسطينوس في الثالث ك ١٥ «ليس يقال لابن الله فكر الله بل كلمة الله فان فكرنا متى تادى إلى ما نعلمه واستكمل به فهو كلمتنا الحقيقية فينبغي أن تُتصوّر كلمة الله مجردةً عن التفكير لا لأن فيها شيئاً غير مستكمل بالصورة فيمكن استكمالها بها» وبهذا المعنى يكون التفكير بالخصوص هو حركة النفس المتدبرة قبل استكمالها بمشاهدة الحق التامة إلا انه إذ كان يجوز أن تكون هذه الحركة للنفس المتدبرة اما نحو مقاصد كلية مما هو إلى الجزء العقلي واما نحو مقاصد جزئية مما هو إلى الجزء الحسي كان المراد بالتفكر بالمعنى الثاني فعل العقل المتدبر وبالمعنى الثالث فعل القوة المفكرة . فان أخذ التفكير على وجه العموم بالمعنى الأول لم يكن قولنا تفكّر معه اذعانٌ جامعاً لحقيقة التصديق كلها فان من ينظر أيضاً في ما يعلمه أو يعقله فهو بهذا المعنى يتفكر مع اذعانٍ. اما ان أخذ التفكير بالمعنى الثاني فيكون قولنا ذلك جامعاً لكل حقيقة الفعل الذي هو التصديق فان من الأفعال العقلية ما يتضمن اذعاناً جازماً دون هذا التفكير كما لو نظر ناظرٌ في ما يعلمه أو

يتعقله لأن مثل هذا النظر يكون كاملاً ومنها ما يتضمن تفكراً غير كاملٍ دون اذعانٍ جازمٍ سواءً تردد بين الطرفين دون أن يترجح لأحدهما كما يحدث للمرتاب أو ترجح لأحدهما ولكنه لم يجزم به لدليل ضعيف كما يحدث لذي الظن أو ترجح لأحدهما مع الخوف من الآخر وهو ما يحدث لذي الرأي. وفعل التصديق يترجح لأحد الطرفين مع الجزم به وبهذا يوافق المصدق العالم والمتعقل ولكن معرفته ليست مستكملة بالمشاهدة الجلية وبهذا يوافق ذا الريب والظن والرأي. فيكون المصدق إذن هو الذي يفكر مع اذعانٍ وبذلك يفترق فعل التصديق عن جميع أفعال العقل التي تتعلق بالحق أو الباطل

إذاً أجيب على الأول بأن الايمان ليس فيه محلٌ لبحث العقل الطبيعي لإثبات ما يُصدَّق به بالبرهان إلا أن فيه محلاً للبحث عما يحمل الإنسان على التصديق ككونه موحىً من الله أو مثبتاً بالمعجزات

وعلى الثاني بأن التفكير ليس يؤخذ هنا بمعنى فعل القوة المفكرة بل باعتبار كونه فعل العقل كما تقدم

وعلى الثالث بأن فهم المصدق ليس بترجيح لأحد الطرفين بالعقل بل بالإرادة فالمراد إذن هنا بالإذعان فعل الفعل من حيث يترجح لأحد الطرفين بالإرادة

الفصل الثاني

هل من الصواب قسمة فعل الايمان إلى تصديق الله والتصديق بالله والتصديق لله يتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر ان ليس من الصواب قسمة فعل الايمان إلى تصديق الله والتصديق بالله والتصديق لله فان للملكة الواحدة فعلاً واحداً. والايان ملكة واحدة لكونه فضيلة واحدة. فليس من الصواب إذن أن يجعل له أفعالاً متعددة

٢ وأيضاً ما كان عاماً لجميع أفعال الايمان لا ينبغي جعله فعلاً خاصاً له. ونحن نجد تصديق الله عاماً لجميع أفعال الايمان لاستناد الايمان إلى الحق الأول. فيظهر إذن ان ليس من الصواب جعله فعلاً ممايزاً لسواه من أفعال الايمان

٣ وأيضاً ما يشترك فيه غير المؤمنين أيضاً لا يجوز أن يُجعل فعلاً للايمان. والتصديق بوجود الله يشترك فيه غير المؤمنين أيضاً. فلا ينبغي إذن أن يُجعل في جملة أفعال الايمان

٤ وأيضاً ان التحرك نحو الغاية هو من أفعال الإرادة التي موضوعها الخير الغاية. والتصديق ليس من أفعال الإرادة بل من أفعال العقل. فلا ينبغي إذن أن يُجعل التصديق لله الذي يفيد حركة إلى الغاية فصلاً مميزاً له عن سائر أفعال التصديق

لكن يعارض ذلك ان اوغسطينوس أورد هذه القسمة في خط في كلام الرب وفي تفسير يوحنا والجواب أن يُقال إنَّ فعل كل قوة أو ملكة يعتبر من حيث نسبتها إلى موضوعها وموضوع الايمان يجوز اعتباره من ثلاثة أوجه فانه لما كان التصديق من أفعال العقل باعتبار كونه متحركاً للذعان من الإرادة كما مرَّ في الفصل الأنف جاز أن يُعتبر موضوع الايمان اما من جهة العقل أو من جهة الإرادة المحركة له فان اعتبر من جهة العقل جاز أن يُعتبر فيه أمران كما مرَّ في مب ١ ف ١ احدهما الموضوع المادي للايمان وبهذا الاعتبار يُجعل التصديق بالله من أفعال الايمان إذ لسنا ندعى إلى الايمان بشيءٍ إلا من حيث يرجع إلى الله كما مرَّ هناك أيضاً والثاني حقيقة الموضوع الصورية التي هي بمنزلة واسطة للذعان لهذا الموضوع وبهذا الاعتبار يُجعل تصديق الله من أفعال الايمان لأن الموضوع الصوري للايمان هو الحق الأول الذي عليه يبني الإنسان اذعانه لما يؤمن به

كما مرّ في الموضوع المشار إليه. وان اعتبر ثالثاً موضوع الايمان من حيث يتحرك العقل من الإرادة
جُعِلَ بهذا الاعتبار التصديق لله من أفعال الايمان فان الحق الأول من حيث يتضمن حقيقة الغاية
تتعلق به الإرادة

إذا أُجيب على الأول بأن هذه الأفعال الثلاثة لا يراد بها أفعالاً للايمان مختلفة بل هي فعل
واحد بعينه تختلف نسبتُهُ إلى موضوع الايمان
وبهذا أيضاً يتضح الجواب على الثاني

وعلى الثالث بأن غير المؤمنين لا يشتركون في التصديق بالله من الوجه الذي به يُجعل
فعالاً للايمان فانهم لا يصدقون بوجود الله في الصفات التي يعينها الايمان فلا يكون تصديقهم بالله
حقيقياً فان مجرد الجهل بشيءٍ من الموجود البسيط جهلاً به كله كما قال الفيلسوف في الإلهيات ك
٩

وعلى الرابع بأن الإرادة تحرك العقل وسائر قوى النفس نحو الغاية كما أسلفنا في ق ١ م ب
٨٢ ف ٤ وبهذا الاعتبار يُجعل التصديق لله من أفعال الايمان

الفصل الثالث

في أنّ التصديق بشيءٍ فوق العقل الطبيعي هل هو ضروريٌ للخلاص
يُنخِطُ إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن التصديق الايماني ليس ضرورياً للخلاص إذ يظهر
انه يكفي لخلاص كل شيءٍ وكمالهِ ما يناسبهُ بحسب طباعهِ. والأمر الايمانية مجاوزة للعقل
الإنساني الطبيعي لعدم ظهورها كما مرّ في المبحث الآنف ف ٤. فيظهر إذن أن التصديق الإيماني
ليس ضرورياً للخلاص

٢ وأيضاً خطرٌ على الإنسان أن يذعن لأمرٍ لا يستطيع أن يحكم بصحة أو بطلان ما
يُعرض عليه منها كقوله في أيوب ١٢: ١١ «أليست الأذن

تحكم على الأقوال». ويتعذر على الإنسان أن يحكم في الأمور الايمانية إذ ليس يمكن له أن يردها إلى المبادئ الأولى التي بها نحكم في كل شيء ففي تصديقه بها خطرٌ عليه. فليس التصديق إذن ضرورياً للخلاص

٣ وأيضاً ان خلاص الإنسان قائم بالله كقوله في مز ٣٦: ٣٩ «خلاص الصديقين من الرب» وغير منظورات الله قد أبصرت إذ أدركت بالمبروات وكذلك قدرته الأزلية والوهته» كما في رو ١: ٢٠. وما يُبصر بالعقل فليس موضوعاً للتصديق الايماني. فليس إذن من ضرورة الخلاص أن يصدق الإنسان ببعض الأشياء

لكن يعارض ذلك قوله في عبر ١١: ٦ «بغير ايمانٍ لا يستطيع أحدٌ ان يرضي الله»

والجواب أن يُقال إننا نجد في جميع الطبائع المترتبة ان كمال الطبيعة السفلى يحصل عن أمرين احدهما ما كان بحسب حركتها الخاصة والثاني ما كان بحسب حركة الطبيعة العليا كما أن الماء بحركته الخاصة يتحرك إلى المركز وبحركة القمر يتحرك بالمد والجزر حول المركز وكذلك أفلاك الكواكب فانها تتحرك بحركاتها الخاصة من المغرب إلى المشرق ولكنها بحركة الفلك الأول تتحرك من المشرق إلى المغرب. والطبيعة الناطقة المخلوقة لها وحدها إلى الله نسبة بلا توسطٍ لأن سائر المخلوقات لا تتصل بشيءٍ كلي بل بشيءٍ جزئي فقط لأشراكها في الخيرية الإلهية اما بالوجود فقط كالجماد أو بالحياة وإدراك الجزئيات أيضاً كالنبات والبهيم وأما الطبيعة الناطقة فمن حيث تدرك حقيقة الخير والوجود الكلية لها إلى المبدأ الكلي للوجود نسبة بلا توسط. فكمال الخليقة الناطقة إذن لا يقوم بما يلائمها في طبعها فقط بل بما يحصل لها أيضاً من المشاركة في الخيرية الإلهية على وجهٍ فائق الطبع ولهذا مرّ لنا أيضاً

في ق ١ مب ١٢ ف ١ ان سعادة الإنسان القسوى قائمة بمشاهدة الله على وجه فائق الطبع. والإنسان لا يستطيع أن يبلغ هذه المشاهدة إلا بطريق التعلّم من الله كقوله في يو ٦: ٤٥ «كل من سمع من الأب وتعلّم يقبل إليّ» وهذا العلم لا يشترك فيه الإنسان دفعةً بل تدريجاً على حسب مقتضى طباعه. وكل متعلّم على هذا النحو يجب أن يصدق بأنه يبلغ العلم الكامل فقد قال الفيلسوف أيضاً في كتاب المغالطة «يجب على المتعلم أن يصدّق» فلا بد إذن لبلوغ الإنسان كمال المشاهدة القائمة بها السعادة أن يصدق الله تصديق التلميذ لمعلمه

إذا أُجيب على الأول بأنه لما كانت طبيعة الإنسان تتوقف على طبيعة أعلى لم تكن المعرفة الطبيعية كافية لكمالها بل لا بد لذلك من معرفة فاقه الطبع كما تقدم

وعلى الثاني بأنه كما أن الإنسان يذعن للمبادئ بالنور العقلي الطبيعي كذلك الإنسان الفاضل يحكم بملكة الفضيلة حكماً مستقيماً على ما يلائم تلك الفضيلة وعلى هذا النحو أيضاً يذعن الإنسان بنور الايمان المفاض عليه من الله للأمر الايمانية لا لما يضادها فإذا ليس من خطرٍ «أو قضاءً على الذين في المسيح يسوع» (رو ٨: ١) وهم مستثرون منه بالايمان

وعلى الثالث بأن أكثر غير منظورات الله يدركها الايمان إدراكاً أعلى من إدراكها بالعقل الطبيعي الذي يتأدى من المخلوقات إلى الله وعليه قوله في سي ٣: ٢٥ «قد أُطلعت على أشياء كثيرة تفوق إدراك الإنسان»

الفصل الرابع

في أنّ التصديق بما يمكن إثباته بالعقل الطبيعي هل هو ضروري

يتخطى إلى الرابع بأن يقال: يظهر ان التصديق بما يمكن اثباته بالعقل الطبيعي ليس ضرورياً فان اعمال الله انزه من أعمال الطبيعة عن أن يكون فيها

شيءٍ بغير فائدة. وما يمكن فعله بواحدٍ فلا فائدة في زيادة آخر له. فما يمكن إذن إدراكه بالعقل الطبيعي فلا فائدة من التصديق به بالايان

٢ وأيضاً انما يجب التصديق بما يتعلق به الايمان. والعلم والايان لا يتعلقان بواحدٍ بعينه كما مرّ في المبحث الآنف ف ٥. فإذا لأن العلم يتعلق بكل ما يمكن إدراكه بالعقل الطبيعي يظهر عدم وجوب التصديق بما يُثبّت بالعقل الطبيعي

٣ وأيضاً يظهر ان لجميع المعلومات حكماً واحداً فإذا دعي الإنسان إلى التصديق ببعضها فجامع الحجة يجب أن يصدق بها كلها وهذا باطلٌ. فليس من الضرورة إذن التصديق بما يمكن إدراكه بالفعل الطبيعي

لكن يعارض ذلك انه لا بد من التصديق بأن الله واحدٌ وليس بجسمٍ وهذا يثبتُهُ الفلاسفة بالعقل الطبيعي

والجواب أن يقال من الضروري للإنسان أن يصدق لا بما فوق العقل فقط بل بما يمكن إدراكه بالعقل أيضاً وذلك لثلاثة أوجهٍ اما أولاً فلكي يتييسر للإنسان أن يدرك الحق الإلهي من أسرع وجه فان العلم الذي يتكفل بإثبات وجود الله وسائر صفاته إنما يتعلمهُ الناس بعد أن يكونوا قد تعلموا علوماً أخرى كثيرة فيلزم أن لا يبلغ الإنسان إلى معرفة الله إلا بعد زمان طويل من عمره واما ثانياً فلكي تكون معرفة الله أعم فان كثيراً من الناس لا يتييسر لهم الاستفادة من العلم اما لضعفٍ في عقولهم واما لما يستغرق أوقاتهم من المشاغل الأخرى أو من ضروريات المعيشة أو لتوانهم في تحصيل العلم فان لم تحصل لهم معرفة الأمور الإلهية بالايان حُرّموا معرفة الله لا محالة واما ثالثاً فلحصول اليقين فان العقل البشري يزل كثيراً في الأمور الإلهية بدليل ان الفلاسفة الذين دققوا النظر الطبيعي في الأمور البشرية أخطأوا الصواب في كثيرٍ منها

وذهبوا فيها مذاهب متضاربة فلكي تكون معرفة الناس للأمور الإلهية يقينية لا ريب فيها وجب أن يتعلموها بطريق الايمان معتقدين انها موحاة من الله المنزه عن الكذب
 إذاً أجيب على الأول بأن الجنس البشري لا يكتفي بنظر العقل الطبيعي في إدراك الأمور الإلهية حتى التي يمكن اثباتها بالعقل فلم يكن التصديق بها دون فائدة
 وعلى الثاني بأن العلم والايان إنما لا يجوز تعلقهما بواحدٍ بعينه عند واحد بعينه والّا فان ما يعلمه واحدٌ يجوز أن يُصدق به آخر كما مرّ في الموضوع المشار إليه في الاعتراض
 وعلى الثالث بأنه إذا كانت جميع المعلومات سواءً من جهة العلم فليست سواءً في توجيهها نحو السعادة ولهذا يُطلب التصديق بها كلها على السواء

الفصل الخامس

في أنّ الإنسان هل يجب عليه أن يصدق بشيءٍ صراحةً

يتخطى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن الإنسان لا يجب عليه أن يصدق بشيءٍ صراحةً إذ ليس يجب على أحد ما ليس مقدوراً له. والتصديق بشيءٍ صراحةً ليس مقدوراً للإنسان ففي رو ١٠ «كيف يصدقون من لم يسمعوا وكيف يسمعون بلا مبشر وكيف يبشرون ان لم يُرسلوا» فليس يجب إذن على الإنسان أن يصدق بشيءٍ صراحةً
 وأيضاً كما نتوجه نحو الله بالايان كذلك نتوجه نحوه بالمحبة. وليس يجب على الإنسان رعاية وصايا المحبة بل يكفي مجرد استعداد النفس لها كما هو ظاهرٌ في وصية الرب الواردة في متى ٥: ٣٩ بقوله «من لطمك على خدٍ

واحدٍ فحول له الآخر» على ما فسره اوغسطينوس في كتاب خطبة الرب في الجبل فلا يجب إذن على الإنسان أن يصدق بشيءٍ صراحةً بل يكفي أن تكون نفسه مستعدةً للتصديق بما يوحيه الله

٣ وأيضاً ان حسن الايمان قائمٌ بنوعٍ من الطاعة كقوله في رو ١: ٥ «لطاعة الايمان في جميع الأمم» وفضيلة الطاعة لا تقتضي في الإنسان رعاية وصايا معينة بل يكفي أن تكون نفسه مستعدة للطاعة كقوله في مز ١١٨: ٦٠ «أنا مستعدٌ ولست متردداً لأن احفظ وصاياك» فيظهر إذن انه يكفي للايمان أيضاً أن تكون نفس الإنسان مستعدةً للتصديق بما قد يوحيه الله إليه دون أن يصدق بشيءٍ صراحةً

لكن يعارض ذلك قوله في عبر ١١: ٦ «الذي يدنو إلى الله يجب عليه أن يؤمن بانه كائن وانه يثيب الذين يبتغونه»

والجواب أن يُقال إنَّ وصايا الناموس التي يجب على الإنسان امتثالها تتعلق بأفعال الفضائل التي هي السبيل المؤدي إلى الخلاص. وفعل الفضيلة يُعتبر بحسب نسبة الملكة إلى موضوعها كما مرَّ في ف ٢. وموضوع كل فضيلة يجوز أن يُعتبر فيه أمران ما هو موضوع الفضيلة أولاً وبالذات وهذا لا بد منه في كل فعل من أفعال الفضيلة وما له نسبة عرضية أو تبعية إلى حقيقة الموضوع الخاصة كما أن اقتحام المهالك والمخاطرة بالنفس في الهجوم على الأعداء لأجل المصلحة العامة يرجع أولاً وبالذات إلى موضوع الشجاعة واما حمل الإنسان السلاح أو ضربه بالسيف في الحرب العادلة أو فعله نحو ذلك فانه يرجع إلى موضوع الشجاعة ولكن بالعرض. فتعليق فعل الفضيلة إذن بموضوعها الأولي والذاتي هو من ضرورة الوصية كفعل الفضيلة واما تعليقه بما له نسبة عرضية أو ثانوية إلى موضوعها الأولي والذاتي فليس من ضرورة

الوصية إلا باعتبار ظرف المكان والزمان

إذا تقرر ذلك وجب أن يُعلم ان الموضوع الذاتي للايمان هو ما به يصير لإنسان سعيداً كما مرّ في المبحث الأنف ف ٦ اما سائر ما ورد بالوحي في الكتاب نحو ان ابراهيم كان له ابنان وان داود كان ابن يسي وأشباه ذلك فنسبته إلى موضوع الايمان عرضية وثانوية فموضوعات الايمان الأولى التي هي العقائد الايمانية يجب على الإنسان أن يصدق بها صراحةً كما يجب أن يكون مؤمناً وأما الموضوعات الأخرى فليس يجب عليه أن يصدق بها صراحةً بل ضمناً أو استعداداً أي من حيث يجب أن يكون مستعداً للتصديق بكل ما ورد في الكتب المنزلة وإنما يجب عليه أن يصدق بها صراحةً متى تحقق انها مندرجة في تعليم الايمان فقط

إذاً أُجيب على الأول بأنه إذا قيل ان الإنسان يقدر على شيءٍ من دون معونة النعمة فهو يجب عليه أمورٌ كثيرة ليست مقدورةً له من دون النعمة المُنعِشة كمحبة الله والقريب وكالتصديق بالعقائد الايمانية على ان هذا يقدر عليه الإنسان بمعونة النعمة ومن يؤتية الله هذه المعونة فإنما لا يؤتية إياها بعدله عقاباً على خطيئةٍ سابقة وهي الخطيئة الأصلية في الأقل كما قال اوغسطينوس في كتاب التآديب والنعمة

وعلى الثاني بأن الإنسان يجب عليه أن يحب على وجه التعيين ذينك الموضوعين اللذين هما الموضوعان الذاتيان للمحبة وهما الله والقريب. على أن الاعتراض متجه على وصايا المحبة التي ترجع إلى موضوع المحبة بنوعٍ من التبعية

وعلى الثالث بأن فضيلة الطاعة تقوم حقيقة في الإرادة فيكفي لفعل الطاعة استعداد الإرادة لامتنال الوصايا بالاجمال فان هذا الاستعداد هو

موضوع الطاعة الأولي والذاتي واما خصوص هذه الوصية أو تلك فانما يرجع إلى موضوع الطاعة الأولي والذاتي عرضاً أو تبعاً

الفصل السادس

هل يجب على الجميع سواءً أن يكون لهم إيمان صريحٌ

يتخطى إلى السادس بأن يقال: يظهر انه يجب على الجميع سواءً أن يكون لهم إيمان صريحٌ فان ما كان ضرورياً للخلاص فهو واجب على الجميع كما هو ظاهرٌ في وصايا المحبة. والتصريح بما يجب الايمان به ضروري للخلاص كما مرّ في الفصل الآنف. فيجب إذن على الجميع سواءً ان يؤمنوا ايماناً صريحاً

٢ وأيضاً ليس ينبغي أن يُمتحن أحدٌ في ما لا يجب عليه أن يؤمن به صراحةً. وقد يُمتحن السذج أيضاً أحياناً في أدنى العقائد الايمانية. فيجب إذن على الجميع أن يؤمنوا بكل شيءٍ صراحةً

٣ وأيضاً إذا لم يجب على الصغار أن يكون لهم إيمانٌ صريحٌ بل ضمنياً فقط وجب أن يكون إيمانهم داخلياً ضمناً في إيمان الكبار. ولا يخفى ما في ذلك من الخطر لجواز ضلال أولئك الكبار. فيظهر إذن ان الصغار أيضاً يجب أن يكون إيمانهم صريحاً وانه من ثمه يجب على الجميع سواءً أن يؤمنوا ايماناً صريحاً

لكن يعارض ذلك قوله في ايوب ١: ١٤ «كانت البقر تحرث واللاتن ترعى بجانبها» أي ان الصغار المعبر عنهم باللاتن يجب أن يتبعوا في أمور الايمان الكبار المعبر عنهم بالبقر كما فسر ذلك غريغوريوس في أدبياته ك ٢

والجواب أن يُقال إن التصريح بالأمور الايمانية يحصل بالوحي الإلهي لأن الأمور الايمانية تفوق العقل الطبيعي. والوحي الإلهي يبلغ إلى الأذنين بالأعلين على نحو من الترتيب كما يبلغ إلى الناس بالملائكة وإلى الملائكة

الأدنين بالملائكة الأعلى على ما أوضحه ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية وعلى هذا النحو التصريح بالايان فانه يجب أن يبلغ إلى صغار الناس بكبارهم. ولهذا فكما ان الملائكة الأعلى الذين ينيرون الأدنين هم أتم علماً بالأمور الإلهية من الملائكة الأدنين كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ١٢ كذلك الناس الأعلون الموكلون بتتقيف غيرهم يجب أن يكونوا أكمل علماً الايمانية وأصرح ايماناً

إذاً أجب على الأول بأن التصريح بالأمور الايمانية ليس ضرورياً لخالص الجميع على سواء فان الكبار الموكول إليهم تعليم الآخرين يجب أن يؤمنوا صراحةً بأكثر مما يجب أن يؤمن به كذلك غيرهم

وعلى الثاني بأن السذج لا يجب أن يُمتحنوا في دقائق الايمان إلا متى تُوهم تطرق الفساد إليهم من المبتدعة الذين من عادتهم أن يفسدوا ايمان السذج في ما يرجع إلى دقائق الايمان. على انهم إذا وجدوا على غير هدى في هذه الدقائق لمجرد سذاجتهم لا لتشبثهم بالتعليم الفاسد فلا يؤاخذون بذلك

وعلى الثالث بأن ايمان الصغار لا يدخل ضمناً في ايمان الكبار الا بناءً على تشبث الكبار بالتعليم الإلهي وعليه قول الرسول في ١ كور ٤: ١٦ «اقتدوا بي كما أقتدي أنا بالمسيح» فليست إذن المعرفة البشرية هي قاعدة الايمان بل الحق الإلهي فان ضل فيه بعض الكبار فليس ذلك قادحاً في ايمان السذج الذين يعتقدون انهم على الايمان المستقيم إلا إذا تشبثوا بأضاليلهم على وجه الخصوص خلافاً لايان الكنيسة العامة التي يمتنع ضلالها لقوله تعالى في لو ٢٢: ٣٢ «صليت من أجلك يا بطرس لئلا ينقص ايمانك»

الفصل السابع

في أنّ الايمان الصريح بسر المسيح هل هو ضروريّ لخلّاص الجميع

يتخطى إلى السابع بأن يقال: يظهر أن الايمان الصريح بسر المسيح ليس ضرورياً لخلّاص الجميع إذ ليس يجب على الإنسان أن يؤمن صريحاً بما يجهله الملائكة لأن التصريح بالايمان يحصل بالوحي الإلهي الذي إنما يُبلّغه الناس بواسطة الملائكة كما مرّ في الفصل الآنف. وقد جهل الملائكة أيضاً سر التجسد فكانوا يسألون في مز ٢٣ «من هذا ملك المجد» وفي اش ٦٣ «من ذا الآتي من آدوم» كما فسر ذلك ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٧. فليس يجب إذن على الناس أن يؤمنوا صريحاً بسر التجسد

٢ وأيضاً من المقرر ان يوحنا المعمدان كان من الكبار وقريباً جداً من المسيح وهو الذي قال عنه الرب في متى ١١: ١١ انه «لم يقم في مواليد النساء أعظم منه» ويظهر ان يوحنا المعمدان لم يعرف صريحاً سر المسيح بدليل سؤاله اياه «أأنت الآتي ام ننتظر آخر» كما في متى ١١: ٣. فالايان الصريح بالمسيح لم يكن إذن واجباً ولا على الكبار أيضاً

٣ وأيضاً ان كثيراً من الوثنيين فازوا بالخلّاص بواسطة الملائكة كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٩. ويظهر ان الوثنيين لم يكونوا مؤمنين بالمسيح لا صريحاً ولا ضمناً إذ لم يُوح إليهم بشيء. فيظهر إذن أن الايمان الصريح بسر المسيح لم يكن ضرورياً لخلّاص الجميع لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب التّأديب والنعمة «الايمان الصحيح هو الذي به نعتقد ان ليس انسان كبيراً كان أو صغيراً في السن ينجو من داء الموت وتبعة الخطيئة الا بيسوع المسيح الوسيط الوحيد بين الله والناس»

والجواب أن يُقال إنَّما يرجع حقيقةً وبالذات إلى موضوع الايمان ما به يدرك الإنسان السعادة كما مرَّ في ف ٥ ومب ١ ف ٦ والسبيل الذي به يبلغ الناس السعادة هو سر تجسد المسيح وتألّمه ففي اع ٤: ١٢ «ليس اسمٌ آخر ممنوحاً للناس به ينبغي أن نخلص» ولهذا وجب على الجميع في كل زمانٍ أن يؤمنوا على نحوٍ ما بسر تجسد المسيح ولكنهم كانوا يختلفون في ذلك باختلاف الأزمنة والأشخاص فان الإنسان كان قبل حالة الخطيئة مؤمناً صريحاً بتجسد المسيح من حيث كان الغرض منه منتهى المجد لا الانقاذ من الخطيئة بالتألّم والبعث إذ لم يكن للإنسان سابقة علم بالخطيئة المستقبلية وقد كان له سابقة علم بتجسد المسيح على ما يظهر من قوله في تك ٢: ٢٤ «يترك الرجل اباه وأمه ويلزم امرأته» وقال الرسول في افسس ٥: ٣٢ «ان هذا لسرٌ عظيمٌ في المسيح والكنيسة» ولا يُتصوّر ان الإنسان الأول كان جاهلاً لهذا السر . وأما بعد الخطيئة فقد آمن الناس صريحاً بسر المسيح لا من حيث التجسد فقط بل من حيث التألم والبعث اللذين بهما ينجو الجنس البشري من الخطيئة والموت وأيضاً والا لما رمزوا إلى تألم المسيح ببعض القرابين قبل الناموس وتحت الناموس وقد كان الكبار يعرفون صريحاً مدلول هذه القرابين وأما الصغار فقد كان لهم بها معرفة غير جلية فانهم كانوا يعتقدون انها رُسمت من الله رمزاً إلى المسيح الآتي. وكلّما كانوا أقرب إلى زمان المسيح كانوا أجلى معرفةً بما يرجع إلى أسرارهِ كما مرَّ في مب ١ ف ٧. وأما بعد زمان اعلان النعمة فيجب على الكبار والصغار أن يؤمنوا صريحاً بأسرار المسيح وخصوصاً تلك التي تقام لها في الكنيسة اعيادٌ احتفالية وتُعلن على العموم كالتى تتعلق بها عقائد التجسد التي مرَّ عليها الكلام في مب ١ ف ٨. وأما غيرها من الاعتبارات الدقيقة المتعلقة بعقائد التجسد فيجب على البعض أن يؤمنوا به بصراحةٍ تتفاوت في

الكثرة والقلّة بحسب ما يلائم حال كلٍ منهم وخطته

إذا أُجيب على الأول بأن الملائكة لم يجهلوا بالكلية سر ملكوت الله كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٥ لكن حصل لهم بوحى المسيح معرفةً اتمّ ببعض حقائق هذا السر

وعلى الثاني بأن يوحنا المعمدان لم يسأل عن مجيء المسيح في الهيئة البشرية كأنه كان يجهل ذلك فإنه قد اعترف به صريحاً بقوله «أنا عاينت وشهدت ان هذا هو ابن الله» كما في يو ١: ٣٤ فهو لم يقل «أأنت أتيت» بل قال «أأنت الآتي» أي الذي ستأتي فسؤاله عن المستقبل لا عن الماضي. وكذلك لا نسلم أنه كان يجهل ان المسيح سيأتي ليتألم فإنه قال قبل ذلك «هو ذا حمل الله الذي يرفع خطايا العالم» منبئاً بتضحيتة المستقبلية وهذا كان أنبأ به قبله غيره من الأنبياء وخصوصاً اشعيا ٥٣. فيجوز إذن أن يُقال إن سؤاله كان لجهله ما إذا كان مزماً ان ينزل بذاته إلى الجحيم كما قال غريغوريوس في خط ٢٦ على الإنجيل هو كان يعلم ان قوة تألمه تتناول حتى المسجونين في الجحيم كقوله في زكريا ٩: ١١ «وأنت أيضاً بدم عهدك أطلقت الأسمى من الجب الذي لا ماء فيه» وهو لم يكن واجباً عليه ان يؤمن صريحاً بأنه كان مزماً ان ينزل بذاته قبل وقوع ذلك. أو يقال أن سؤاله لم يكن ناشئاً عن شك أو جهل بل عن تقي كما قال امبروسيوس في تفسير لوقا. أو يقال أيضاً انه لم يسأل لكونه كان جاهلاً بل ليثبت ذلك لتلاميذه من نفس المسيح كما قال فم الذهب في خط ٣٦ على متى. ولهذا أجاب المسيح أيضاً بفعل الآيات لتعليم التلاميذ

وعلى الثالث بأن كثيراً من الوثنيين أوحى إليهم بشأن المسيح كما يظهر مما أنبأوا به قبل حدوثه فقد قيل في أيوب ١٩: ٢٥ «اني لعالمٌ بأن فادي

حيّ» وسبباً أيضاً أنبأت بأمورٍ تتعلق بالمسيح قبل وقوعها كما قال اوغسطينوس في رده على فوستوس ك ١٣ وقد ورد أيضاً في أخبار الرومانيين انه في عهد الملك قسطنطين وأمه ايرينا وُجد قبرٌ كان مُصَّجَعاً فيه إنسان على صدره صفيحةٌ من ذهب مكتوبٌ عليها «سيولد المسيح من عذراء وأنا أؤمن به. أيتها الشمس سترينني ثانيةً في أيام ايرينا وقسطنطين». وإذا كان قد فاز بالخلاص بعضٌ ممن لم يُوحَ إليهم بشيءٍ فلم يفوزوا به بغير ايمانٍ بالوسيط فان هؤلاء وان لم يكن لهم ايمان صريحٍ كان لهم ايمان مندرجٍ ضمناً في العناية الإلهية لاعتقادهم ان الله يخلص الناس بالطرق التي تروق له وعلى حسب ما يوحى إلى الذين يدركون الحق كقوله في أيوب ٣٥: ١١ «الذي رفعنا على بهائم الأرض علماً»

الفصل الثامن

في أنّ الايمان الصريح بالثالوث هل هو من ضرورة الخلاص

يُنْتَخَطَى إلى الثامن بأن يقال: يظهر ان الايمان الصريح بالثالوث لم يكن من ضرورة الخلاص فقد قال الرسول في عبر ١١: ٦ «الذي يدنو إلى الله يجب عليه ان يؤمن بأنه كائنٌ وأنه يثيب الذين يبتغونه» وهذا يمكن الايمان به من دون الايمان بالثالوث. فلم يكن إذن واجباً الايمان الصريح بالثالوث

٢ وأيضاً قال الرب في يو ١٧: ٦ «يا أبتِ قد أعلنت اسمك للناس» وقال اوغسطينوس في تفسير ذلك «ليس ذلك الاسم الذي به تدعى الله بل الذي به تدعى أباي» ثم عقب ذلك بقوله «أن اسم الله من حيث قد كوّن هذا العالم معروف عند جميع الأمم ومن حيث لا يجوز أن يُشرك الآلهة الكذبة في عبادته معروف في اليهود واما من حيث هو أبو هذا المسيح الذي به يرفع خطيئة العالم فهو الذي كان محتجباً من قبل واعلنه الآن لهم». فلم يكن

إذن يُعرَف قبل مجيء المسيح أنه يوجد في الألوهة أبوة وبنوة فلم يكن إذن يؤمن صريحاً بالثالوث
 ٣ وأيضاً إنما يجب أن نؤمن صريحاً في الله بما هو موضوع السعادة. وموضوع السعادة هو
 الخيرية العظمى. وهذه يمكن تصورها في الله من دون أن يتصور فيه أيضاً أقانيم متميزة. فالإيمان
 الصريح بالثالوث لم يكن إذن ضرورياً

لكن يعارض ذلك أنه قد صُرِّحَ بالثالوث الأقانيم في العهد العتيق على أنحاءٍ شتى كقوله في
 بدء سفر التكوين بياناً للثالوث «لنصنع الإنسان على صورتنا ومثالنا» فالإيمان إذن بالثالوث كان
 ضرورياً منذ البدء

والجواب أن يقال لا يمكن أن يؤمن صراحةً بسر المسيح من دون الإيمان بالثالوث لأن سر
 المسيح يدخل فيه ان ابن الله اتخذ جسداً وأنه جدد العالم بنعمة الروح القدس وأنه أيضاً حُبِلَ به من
 الروح القدس وعليه فكما أن سر المسيح آمن به قبل المسيح الكبار صريحاً والصغار ضمناً ومن
 وراء حجابٍ على نحو ما كذلك سر الثالوث أيضاً ولهذا أيضاً يجب على الجميع بعد زمان اعلان
 النعمة أن يؤمنوا صريحاً بسر الثالوث. وجميع الذين تتجدد ولادتهم في المسيح إنما يظفرون بذلك
 بدعوة الثالوث كقوله في متى ٢٨: ١٩ «انهبوا وعلموا كل الأمم معمدين اياهم باسم الأب والابن
 والروح القدس»

إذاً أجيب على الأول بأن الإيمان الصريح بذينك الأمرين في الله كان ضرورياً في كل زمان
 وللجميع ولكنه لم يكن كافياً في كل زمانٍ وللجميع

وعلى الثاني بان الإيمان بالثالوث كان قبل مجيء المسيح محتجباً في إيمان الكبار ولكن
 المسيح قد أعلنه للعالم بواسطة الرسل

وعلى الثالث بأن خيرية الله العظمى إذا اعتُبر تصورها بآثارها في هذه الحياة أمكن تصورها من دون ثالوث الأقانيم أما إذا اعتبر تصورها في ذات الله من حيث يُعائِن من السعداء فلا يمكن تصورها من دون ثالوث الأقانيم. وأيضاً فإن رسالة الأقانيم هي التي تبلغنا السعادة

الفصل التاسع

في أن فعل الايمان هل يستحق ثواباً

يتخطى إلى التاسع بأن يقال: يظهر أن فعل الايمان لا يستحق ثواباً فان مبدأ استحقاق الثواب هو المحبة كما أسلفنا في أول الثاني مب ١١٤ ف ٤. والايان متقدّم على المحبة كالطبيعة. فإذاً كما أن فعل الطبيعة لا يستحق ثواباً (فانا لا نستحق ثواباً على أفعالنا الطبيعية) كذلك فعل الايمان أيضاً

٢ وأيضاً ان التصديق الذي هو فعل الايمان وسط بين الرأي والعلم أو النظر في المعلومات. والنظر العلمي لا يستحق ثواباً ومثله الرأي أيضاً. فكذا التصديق أيضاً لا يستحق ثواباً

٣ وأيضاً من يصدق بشيء فاما أن يكون له علة كافية تبعثه على التصديق أولاً فان كان له باعث كافٍ على التصديق فلا يظهر انه يستحق بذلك ثواباً إذ لم يبق له خيار التصديق وعدمه وان لم يكن له باعث كافٍ على التصديق كان تصديقه من قبيل خفة العقل كقوله في سي ١٩: ٤ «من أسرع إلى التصديق فهو خفيف العقل» فلا يستحق ثواباً في ما يظهر. فالتصديق إذاً لا يستحق ثواباً بوجه من الوجوه

لكن يعارض ذلك قوله في عبر ١١: ٣٣ ان القديسين «بالايان نالوا المواعد» ولو لم يستحقوا الثواب بفعل ايمانهم لما كان ذلك. فمجرد فعل

الايان اذن يستحق ثواباً

والجواب أن يُقال إنَّ أفعالنا إنما تستحق ثواباً من حيث تصدر عن الاختيار المتحرك من الله بالنعمة كما أسلفنا في أول الثاني مب ١١٤: ف ٣ و ٤ فكل فعلٍ بشري اختياري إذا وُجِّه إلى الله أمكن أن يستحق ثواباً. وفعل الايمان هو فعل العقل المصدق بالحقيقة الإلهية بأمر الإرادة المتحركة من الله بالنعمة فهو إذن اختياري موجهٌ إلى الله. فيمكن إذن أن يستحق ثواباً

إذاً أُجيب على الأول بأن نسبة الطبيعة إلى المحبة التي هي مبدأ استحقاق الثواب نسبة المادة إلى الصورة ونسبة الايمان إلى المحبة نسبة الاستعداد السابق إلى الصورة الأخيرة ولا يخفى أنه لا يمكن للمحل أو المادة ولا للاستعداد السابق أن يفعل بقوة الصورة قبل ورودها وأما بعد ورودها فيمكن لكلٍ من المحل ومن الاستعداد السابق أن يفعل بقوة الصورة التي هي المبدأ الأول للفعل كما تفعل حرارة النار بقوة صورتها الجوهرية. وعلى هذا لا يمكن أن يصدر عن الطبيعة أو الايمان من دون المحبة فعلٌ يستحق ثواباً وأما متى وردت المحبة فيصير بها فعل الايمان مستحق الثواب كما يصير بها كذلك فعل الطبيعة وفعل الاختيار الطبيعي

وعلى الثاني بأن العلم يجوز أن يعتبر فيه أمران تصديق العالم بالشيء المعلوم والنظر في الشيء المعلوم فتصديق العلم ليس اختياريّاً لأن العالم يضطرُّ له بقوة البرهان فهو لا يستحق ثواباً وأما النظر الفعلي في الشيء المعلوم فهو اختياريٌّ فان الإنسان يقدر أن ينظر وان لا ينظر ولهذا فنظر العلم يمكن أن يستحق ثواباً إذا قُصد به غاية المحبة أي تعظيم الله أو إفادة القريب. وأما الايمان فكلا الأمرين اختياريٌّ فيه فيمكن باعتبارهما أن يستحق فعل الايمان ثواباً. وأما الرأي فليس فيه جزمٌ لكونه شيئاً واهياً غير راهنٍ كما قال الفيلسوف في كتاب البرهان فلا يظهر

انه يصدر عن إرادة كاملة ولهذا ليس يظهر فيه من جهة التصديق وجهٌ كبيرٌ لاستحقاق الثواب وأما من جهة النظر الفعلي فيجوز أن يستحق ثواباً وعلى الثالث بأن للمصدق داعياً كافياً يبعثه على التصديق فهو يُبعث على ذلك بنص التعليم الإلهي المثبت بالمعجزات وعلى الأخص بفعل الدعوة الإلهية الباطنة فهو إذن لا يصدق عن خفة عقلٍ. لكنه ليس له سببٌ كافٍ يدعوه إلى العلم فلا ينتفي وجه استحقاق الثواب

الفصل العاشر

في أن إقامة الدليل العقلي على الأمور الإيمانية هل تقلل من استحقاق الايمان يتخطى إلى العاشر بأن يقال: يظهر ان إقامة الدليل العقلي على الأمور الإيمانية تقلل من استحقاق الايمان فقد قال غريغوريوس في بعض خطبه «الايمان الذي يثبت بالدليل العقلي لا يستحق ثواباً» فإذا كانت إقامة الدليل العقلي الكافي تنفي بالكلية استحقاق الايمان يظهر ان إقامة كل دليل عقلي على الأمور الإيمانية تقلل من استحقاق الايمان

٢ وأيضاً كل ما يقلل من اعتبار الفضيلة فإنه يقلل من اعتبار الاستحقاق لأن «سعادة الفضيلة هي الثواب» كما قال الفيلسوف أيضاً في كتاب الأخلاق ١. والدليل العقلي يظهر انه يقلل من اعتبار فضيلة الايمان أيضاً لأن من حقيقة الايمان أن يتعلق بغير المنظورات كما مرّ في المبحث الأنف ف ٤ و ٥. وكلما كثرت الأدلة العقلية على شيء كان أقل خفاءً. فاقامة الدليل العقلي إذن على الأمور الإيمانية تقلل من استحقاق الايمان

٣ وأيضاً ان للمتضادات اسباباً متضادة. وما يؤتى به لمعارضة الايمان يزيد في استحقاق الايمان سواء كان اضطهاداً يُقصد به إكراه المؤمن على

جدد الايمان أو دليلاً مقنعاً بذلك. فإذا الدليل العقلي المساعد على الايمان يقلل من استحقاق الايمان

لكن يعارض ذلك قوله في ١ بط ٣: ١٥ «كونوا مستعدين دائماً لقضاء رغبة كل من يسألكم حجةً على ما فيكم من الايمان والرجاء» ولو كان هذا يقلل من استحقاق الايمان لما كان دعا الرسول إليه. فالدليل العقلي إذن لا يقلل من استحقاق الايمان

والجواب أن يُقال إنَّ فعل الايمان يمكن أن يستحق ثواباً من حيث يخضع للإرادة لا باعتبار الاستعمال فقط بل باعتبار التصديق أيضاً كما مرَّ في الفصل الأنف والدليل العقلي الذي يُقام على الأمور الايمانية يجوز أن يكون بالنسبة إلى إرادة المؤمن على نحوين . احدهما أن يكون سابقاً لها بحيث أنه لولا اقامته لما أراد المؤمن التصديق أو لما استعدت إرادته للتصديق وهو بهذا الاعتبار يقلل من استحقاق الايمان على حد ما مر أيضاً في أول الثاني مب ٢٤ ف ٣ ومب ٧٧ ف ٦ من ان الانفعال السابق الانتخاب في الفضائل الأدبية يقلل من فضل فعل الفضيلة فكما يجب على الإنسان أن يفعل أفعال الفضائل الأدبية بحكم العقل لا بحركة الانفعال كذلك يجب عليه أن يصدق بالعقائد الايمانية لا بقوة الدليل العقلي بل بقوة الوحي الإلهي . والثاني أن يكون لاحقاً لها لأنه متى كانت إرادة الإنسان مستعدة للتصديق أحببت الحقيقة المصدق بها وبحثت عن الأدلة المؤيدة لها وتشبثت بما قد تجده منها والدليل العقلي بهذا الاعتبار لا ينفي استحقاق الايمان بل يؤذن بزيادة استحقاكه كما أن الانفعال اللاحق في الفضائل الأدبية يؤذن بزيادة استعداد الإرادة كما مرَّ في الموضوع المشار إليه آنفاً وقد أشير إلى ذلك في يو ٤: ٤٢ حيث قال السامريون للمرأة التي هي مثالاً للدليل العقلي «لسنا

من أجل كلامك تؤمن»

إذاً أجيب على الأول بأن كلام غريغوريوس هناك على الإنسان الذي لا يريد أن يؤمن إلا بقوة الأدلة العقلية وأما متى أراد أن يصدق بالعقائد الايمانية لمجرد الوحي الإلهي فإن قام أيضاً لديه برهانٌ عقلي على شيءٍ منها كوجود الله لم يكن ذلك سبباً لانتفاء استحقاق الايمان أو ضعفه

وعلى الثاني بأن الأدلة التي تقام على صحة الايمان ليست براهين تؤدي بالعقل البشري إلى المشاهدة العقلية فتبقى معها الأمور الايمانية غير منظورة ولكنها ترفع عوائق الايمان إذ تبين عدم استحالة موضوعه فهي إذن لا تقلل من استحقاق الايمان ولا من اعتباره. وأما الأدلة البرهانية التي تقام على عقائد الايمان سابقة عليها فهي وان قللت من اعتبار الايمان من حيث تجعل موضوعه منظوراً لا تقلل من اعتبار المحبة التي بها تستعد الإرادة للتصديق بالعقائد الايمانية وان لم تكن منظورة ولذلك لا يقلل بها اعتبار الاستحقاق

وعلى الثالث بأن ما يعارض الايمان اما من جهة نظر الإنسان الداخل أو من جهة الاضطهاد الخارج يزيد في استحقاق الايمان على قدر ما تظهر به الإرادة أكثر استعداداً للايمان وأعظم ثباتاً فيه ولهذا كان الشهداء أعظم استحقاقاً في ايمانهم لعدم ارتدادهم عنه بسبب الاضطهاد ومثلهم العلماء أيضاً لعدم ارتدادهم عنه بقوة الأدلة المقامة من الفلاسفة أو المبتدعة لنقض الايمان. وأما ما يوافق الايمان فليس يُضعف دائماً استعداد الإرادة للتصديق فهو لا يقلل دائماً من استحقاق الايمان



المبحث الثالث

في فعل الايمان الخارج - وفيه فصلان

ثم ينبغي النظر في فعل الايمان الخارج وهو الاقرار باللسان والبحث في ذلك يدور على مسألتين . ١ في أنَّ الاقرار هل هو فعل من أفعال الايمان . ٢ هل هو ضروري للخلاص

الفصل الأول

في أنَّ الاقرار هل هو فعل من أفعال الايمان

يُتَخَطَّى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الاقرار ليس فعلاً من أفعال الايمان فان فعلاً واحداً بعينه لا يرجع إلى فضائل مختلفة. والاقرار يرجع إلى التوبة لأنه ركن من أركانها. فهو إذن ليس فعلاً من أفعال الايمان

٢ وأيضاً قد يُحمل الإنسان على الاقرار بالايمان من الخوف أو الحياء أيضاً ولهذا طلب الرسول في افسس ٦ : ١٩ أن يصلّى من أجله ليعطى «ان يعلم بجرأة سر الإنجيل». وعدم ترك الحسن خوفاً أو حياءً يرجع إلى الشجاعة التي تكبح التهور والخوف. فيظهر إذن ان الاقرار ليس من أفعال الايمان بل من أفعال الشجاعة أو رباطة الجأش

٣ وأيضاً كما أن حرارة الايمان تبعث الإنسان على الاقرار الخارج بالايمان كذلك تبعثه على أن يفعل أفعالاً أخرى جميلة خارجة فقد قيل في غلا ٥ : ٦ ان الايمان يعمل بالمحبة. وغير الاقرار من الأفعال الخارجة ليس يُجعل من أفعال الايمان. فلا ينبغي أيضاً أن يُجعل منها الاقرار

لكن يعارض ذلك ان الشارح قال في تفسير قوله في ٢ تسا ١ : ١١ وعمل الايمان بقوة ما نصه «أي الاقرار الذي هو حقيقة فعل الايمان»

والجواب أن يُقال إنَّ الأفعال الخارجة إنما تُسند بالخصوص إلى تلك

الفضيلة التي يقصد بتلك الأفعال غاياتها على مقتضى أنواعها كما يُقصد بالصوم على مقتضى نوعه غاية الامسك التي هي قمع الجسد ولهذا كان الصوم فعل الامسك والاقرار بالعقائد الايمانية يُقصد به على مقتضى نوعه العقائد الايمانية على أنها غايته كقوله في ٢ كور ٤ : ١٣ «إذ فينا روح الايمان الواحد نؤمن ولذلك نتكلم» فان الكلام الخارج باللسان يُقصد به الدلالة على ما يُتصور بالجنان فكما أن تصور الأمور الايمانية الداخل هو بالخصوص فعل الايمان كذلك الاقرار الخارج بها أيضاً

إذا أُجيب على الأول بأن الاقرار الذي يثني عليه الكتاب المقدس على ثلاثة أقسام أحدها الاقرار بعقائد الايمان وهذا هو فعل الايمان الخاص لأنه يُقصد به غاية الايمان كما تقدم والثاني الاقرار بالمنة وهذا هو فعل عبادة الله إذ يُقصد به تعظيم الله في الخارج وهو غاية عبادة الله والثالث الاقرار بالخطايا وهذا يُقصد به محو الخطيئة الذي هو غاية التوبة فهو يُسند إذن إلى التوبة

وعلى الثاني بأن مزيل العائق ليس علةً بالذات بل بالعرض كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٨ وعليه فالشجاعة التي تزيل العائق الحائل دون الاقرار بالايمان وهو الخوف أو الحياء ليس علة حقيقية وذاتية للاقرار بل هو بمنزلة علة عرضية له

وعلى الثالث بأن الايمان الباطن يفعل بالمحبة جميع أفعال الفضائل الظاهرة واسطة الفضائل الأخر بمعنى أنه يأمر هذه الأفعال لا أنه يصدرها مباشرة وأما الاقرار فانه يصدر عنه على انه فعله الخاص بدون توسط فضيلة أخرى

الفصل الثاني

في أنّ الاقرار بالايان هل هو ضروري للخلاص

يتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر ان الاقرار بالايان ليس ضرورياً للخلاص فان ما به يدرك الإنسان غاية الفضيلة يكفي للخلاص في ما يظهر. وغاية الايمان الخاصة هي اتصال العقل البشري بالحق الإلهي وهذا يمكن حصوله من دون الاقرار الخارج. فإذا ليس الاقرار بالايان ضرورياً للخلاص

٢ وأيضاً ان الإنسان باقراره الخارج بالايان يظهر ايمانه لإنسانٍ آخر وهذا ليس ضرورياً إلا للذين من شأنهم أن يتقفوا غيرهم في الايمان. فيظهر إذن ان الصغار لا يجب عليهم الاقرار بالايان

٣ وأيضاً ما يمكن أن يشكك الغير ويقلقه فليس ضرورياً للخلاص فقد قال الرسول في ١ كور ١٠: ٣٢ «كونوا بلا ضرر لليهود وللأمم ولكنيسة الله» وقد يلقى الاقرار بالايان غير المؤمنين. فهو إذن غير ضروري للخلاص

لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو ١٠: ١٠ «بالقلب يؤمن الإنسان للبر وبالفم يعترف للخلاص»

والجواب أن يُقال إنَّ الأشياء الضرورية للخلاص تقع تحت وصايا الناموس الإلهي والاقرار بالايان لكونه أمراً إيجابياً لا يمكن أن يقع إلا تحت وصية إيجابية فهو إذن إنما يكون ضرورياً للخلاص على حسب كيفية وقوعه تحت وصية الناموس الإلهي الإيجابية. والوصايا الإيجابية وان كانت مُلزِمة دائماً لا تُلزم بالنسبة إلى جميع الأزمنة كما مر في أول الثاني مب ١٧ ف ٥ بل إنما تُلزم باعتبار المكان والزمان وسائر الأحوال المقتضاة التي بها ينبغي أن لا يتجاوز الفعل البشري كونه فعل فضيلةٍ وعلى هذا فالاقرار بالايان ليس ضرورياً للخلاص في كل زمانٍ ومكانٍ بل في بعض الأزمنة وبعض الأمكنة أي متى لزم من ترك

هذا الاقرار منع التعظيم الواجب لله أو حرمان القريب الفائدة الواجب بذلها له كما لو سئل إنسان عن ايمانه فصمت فظنّ بذلك اما انه غير مؤمنٍ أو ان ايمانه غير صحيح أو أوجب صمته نفور الغير عن الايمان فان الإقرار بالايان في مثل هذه الأحوال ضروري للخلاص

إذا أُجيب على الأول بأن غاية الايمان وسائر الفضائل يجب أن ترجع إلى غاية المحبة التي هي حب الله والقريب ولهذا متى اقتضت تعظيم الله أو فائدة القريب الاقرار بالخارج بالايان لا يجب أن يكتفي الإنسان باتصاله بايمانه بالحق الإلهي بل يجب أن يقر بايمانه خارجاً

وعلى الثاني بأنه في حال الضرورة متى حصل الايمان في خطرٍ وجب على كل واحد ان يظهر ايمانه للآخرين اما لتتقيف غيره من المؤمنين أو لتثبيتهم أو لدفع اهانة غير المومنين واما في الأحوال الأخرى فليس من شأن جميع المؤمنين أن يتفقوا الناس في الايمان

وعلى الثالث بأنه إذا كان ينشأ عن الاقرار الظاهر بالايان قلقٌ لغير المومنين دون أن يحصل به فائدة للايمان أو للمؤمنين فليس الاقرار العلني بالايان محموداً في هذه الحال وعليه قول الرب في متى ٧: ٦ «لا تعطوا القدس للكلاب ولا تلقوا جواهركم قدام الخنازير لئلا ترجع فتمزقكم» اما إذا كان يُرجى فائدة للايمان أو كان ثمة ضرورة داعية فيجب على الإنسان أن يقر علناً بايمانه غير ملتفتٍ إلى قلق غير المومنين ولهذا ورد في متى ١٥ انه لما قال التلاميذ للرب ان الفريسيين لما سمعوا كلامه شكوا أجابهم «اتركوهم (أي دعوهم يقلقون) فانهم عميان وقادة عميان»



المبحث الرابع

في فضيلة الايمان - وفيه ثمانية فصول

ثم ينبغي النظر في فضيلة الايمان وأولاً في الايمان نفسه وثانياً في أهل الايمان وثالثاً في علة الايمان ورابعاً في معلولاته. أما الأول فالبحث فيه يدور على ثمان مسائل . ١ في أنَّ الايمان ما هو . ٢ في أن محله في أي قوة من قوى النفس هو . ٣ في أن صورته هل هي المحبة . ٤ في أنَّ الايمان المتصور والعماري عن الصورة هل هما واحد بالعدد . ٥ هل الايمان فضيلة . ٦ هل هو فضيلة واحدة . ٧ في نسبه إلى سائر الفضائل . ٨ في مقايسة يقينه ببقين الفضائل العقلية

الفصل الأول

في أن حد الايمان بأنه جوهر المرجوات وبرهان الغير المنظورات هل هو صحيح

يتخطى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن حد الرسول الايمان قوله في عبر ١: ١ «اما الايمان فهو جوهر المرجوات وبرهان الغير المنظورات» غير صحيح إذ ليس شيء من الكيفيات جوهرًا. والايمان كيفية لأنه فضيلة لاهوتية على ما مرَّ في أول الثاني مب ٦٢ ف ٣. فليس إذن جوهرًا

٢ وأيضاً ان للفضائل المختلفة موضوعاتٍ مختلفة. والشيء المرجو هو موضوع الرجاء. فلا ينبغي أن يُوخذ في حد الايمان على انه موضوعه

٣ وأيضاً ان الايمان يستكمل بالمحبة أكثر من استكمال الرجاء لأن المحبة هي صورة الايمان كما سيأتي في ف ٣ فكان ينبغي إذن أن يؤثر أخذ الشيء المحبوب في حده على أخذ الشيء المرجو

٤ وأيضاً ان واحداً بعينه لا يجب أن يُجعل في أجناس مختلفة. والجوهر والبرهان جنسان مختلفان لا يندرج احدهما في الآخر. فليس من الصواب إذن أن يُقال إنَّ الايمان جوهرٌ وبرهانٌ

٥ وأيضاً ان البرهان تتبين به حقيقة ما يقام برهاناً عليه. وإنما يقال

منظورٌ لما تبيّنت حقيقته. فيظهر إذن ان في قوله برهان الغير المنظورات تضارباً. فليس إذن حد
الايان بما تقدم صحيحاً

لكن يكفي لمعارضة ذلك آية الرسول

والجواب أن يُقال إنّه وان ذهب بعضٌ إلى ما تقدم من كلام الرسول ليس حداً للايمان إلا أن
من أحسن اعتباره وجد انه قد أشير في هذا التعريف إلى كل ما يمكن أن يُحدّ به الايمان وان كان لم
يُورد بصورة حدٍ كما انه قد يُعدّل عند الفلاسفة عن الصورة القياسية ويكتفى بالإشارة إلى مبادئ
الأقيسة. ولبيان ذلك ينبغي أن يُعلم انه لما كانت الملكات تُعرّف بالأفعال والأفعال بالموضوعات
وكان الايمان ملكةً وجب أن يُحد بفعله الخاص بالقياس إلى موضوعه الخاص. وفعل الايمان هو
التصديق الذي هو فعل العقل المترجح إلى واحدٍ بأمر الإرادة كما مرّ في مب ٢ ف ١ وعلى هذا
ففعل الايمان يتعلق بموضوع الإرادة الذي هو الخير والغاية وبموضوع العقل الذي هو الحق ولما
كان الايمان فضيلةً لاهوتيةً وكان من ثمة موضوعه وغايته شيئاً واحداً وجب أن يكون موضوعه
وغايته متوافقين بينهما على وجهٍ متناسب وقد أسلفنا في مب ١ ف ١ و ٤ ان موضوع الايمان هو
الحق الأول باعتبار كونه غير مشاهد وكلّ ما يُتمسك به لأجله وبهذا الاعتبار يجب أن يكون الحق
الأول غاية لفعل الايمان من حيث هو شيءٌ غير مشاهد. وهذا هو شأن الشيء المرجو كقول
الرسول في رو ٨: ٢٥ «نرجو ما لا نشاهده» لأن مشاهدة الحق هي الحصول عليه وليس أحدٌ
يرجو ما قد حصل عليه بل إنما يُرجى ما ليس حاصلًا كما مرّ في أول الثاني مب ٦٨ ف ٤

إذا تمهد ذلك فنسبة فعل الايمان إلى الغاية التي هي موضوع الإرادة أشير إليها بقوله
«الايان هو جوهر المرجوات» فقد جرت العادة أن يُطلق الجوهر على

المبدأ الأول لكل شيءٍ وخصوصاً متى كان كل ما يتبع هذا المبدأ الأول مندرجاً فيه بالقوة كما لو قلنا ان المبادئ الأولى البينة بأنفسها هي جوهر العلم بمعنى ان أول ما نتصوره من العلم هو هذه المبادئ وفيها يندرج بالقوة العلم كله. فعلى هذا النحو يقال ان الايمان هو جوهر المرجوات لأن أول مبدأ للمرجوات يحصل فينا بتصديق الايمان الذي فيه يندرج بالقوة جميع المرجوات إذ إنما نرجو ان نسعد بما سيحصل لنا من المشاهدة العيانية للحق الذي نعتقده بالايمان كما يتضح مما مرّ عند الكلام على السعادة في أول الثاني مب ٣ ف ٨ ومب ٤ ف ٣. وأما نسبة فعل الايمان إلى موضوع العقل من حيث هو موضوع الايمان فقد أشير إليها بقوله «برهان الغير المنظورات» ويراد هنا بالبرهان معلول البرهان فان العقل يتأدى بالبرهان إلى اعتقاد شيءٍ من الحق فيكون اعتقاد العقل الجاز بحقيقة الايمان الغير المنظورة هو المراد هنا بالبرهان وقد جاء في رواية أخرى اعتقاد بدل برهان أي لأن عقل المؤمن ينقاد بالوحي الإلهي لأن يصدق بما لا يراه

فمن شاء إذن أن يجعل لهذا الكلام صورة حد جاز أن يقول «الايمان ملكة عقلية بها تبتدىء عندنا الحياة الأبدية إذ تجعل العقل يصدق بغير المنظورات» وبهذا الكلام يفارق الايمان سائر ما يرجع إلى العقل فان قوله برهاناً يفارق به الايمان الرأي والظن والشك التي لا يحصل بها في العقل تصديق أولي جازم بشيءٍ وقوله الغير المنظورات يفارق به الايمان العلم والتعقل اللذين يصير بهما شيءٌ منظوراً وقوله جوهر المرجوات تفارق به فضيلة الايمان مطلق الايمان الذي ليس غايته السعادة المرجوة. وما سوى ذلك من الحدود التي جعلت للايمان إنما هي إيضاح لهذا الحد الذي وضعه الرسول فقول اوغسطينوس «الايمان فضيلة بها يُصدّق بالأمر التي لا تُرى» وقول الدمشقي ان الايمان

«تصديق بغير بحث» وقول غيرهما «ان الايمان ايقانٌ للنفس بالغائبات أعلى من الرأي وأدنى من العلم» إنما هي نفس قول الرسول «برهان الغير المنظورات» وقول ديونيسيوس في الاسماء الإلهية ب ٧ ان الايمان هو «أساس المؤمنين الوطيد الذي يجعلهم في الحق ويجعل الحق فيهم» هو نفس قول الرسول «جوهر المرجوات»

إذاً أجيب على الأول بأن الجوهر لا يؤخذ هنا من حيث هو جنسٌ عامٌ قسيمٌ لسائر الأجناس بل من حيث يوجد في كل جنس ما يشبه الجوهر أي بامتياز ان الأول في كل جنسٍ المندرج فيه سائر الأشياء يقال له جوهرٌ لتلك الأشياء

وعلى الثاني بأنه لما كان الايمان من الأفعال العقل من حيث هو مأمورٌ من الإرادة وجب أن يتعلق بموضوعات تلك الفضائل التي بها تستكمل الإرادة على أنها غايته. وفي جملة هذه الفضائل الرجاء كما سيأتي بيانه في مب ١٨ ف ١. ولهذا أخذ موضوع الرجاء في حد الايمان

وعلى الثالث بأن المحبة يجوز أن تتعلق بالمنظورات والغير المنظورات وبالحاضرات والغائبات فلم تكن المحبوبات مناسبةً حقيقةً للايمان كالمرجوات فان الرجاء لا يتعلق إلا بالغائبات والغير المنظورات

وعلى الرابع بأن الجوهر والبرهان المأخوذين في حد الايمان لا يراد بهما جنسان مختلفان أو فعلا متغايران بل نسبتان مختلفان لفعلي واحدٍ إلى موضوعين مختلفين كما يظهر مما تقدم

وعلى الخامس بأن البرهان المتخذ من المبادئ الخاصة بشيءٍ يجعل ذلك الشيء منظوراً واما البرهان المتخذ لشيءٍ من الوحي الإلهي فلا يجعل ذلك الشيء منظوراً في نفسه ومن هذا القبيل البرهان المأخوذ في حد الايمان

الفصل الثاني

في أنّ العقل هل هو محل الايمان

يتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن العقل ليس محل الايمان فقد قال اوغسطينوس في كتاب انتخاب القديسين «الايمان قائم في إرادة المؤمنين» والإرادة قوة مغايرة للعقل. فليس العقل إذن محل الايمان

٢ وأيضاً ان تصديق الايمان بشيء يصدر عن الإرادة المطيعة لله. فيظهر إذن ان فضل الايمان قائم كله بالطاعة. والطاعة قائمة في الإرادة فكذا الايمان أيضاً. فليس العقل إذن محل الايمان

٣ وأيضاً فالعقل اما نظريّ أو عمليّ. والايمان لا يوجد في العقل النظري لأن هذا لما كان لا يبحث عما ينبغي اتباعه أو الهرب منه كما في كتاب النفس ٣ لم يكن مبدأً للعمل والايمان هو ما يعمل بالمحبة كما في غلا ٥: ٦ وهو أيضاً لا يوجد في العقل العملي فان موضوع هذا هو الحق الحادث المصنوع أو المفعول وموضوع الايمان هو الحق الأزلي كما يتضح مما مرّ في مب ١ ف ١

لكن يعارض ذلك ان الايمان يعقبه مشاهدة الوطن كقوله في ١ كور ١٣: ١٢ «الآن ننظر في مرآة على سبيل اللغز اما حينئذ فوجهاً إلى وجهه» والعقل هو محل النظر. فهو إذن محل الايمان أيضاً

والجواب أن يُقال إنَّ الايمان لكونه فضيلةً ينبغي أن يكون فعله كاملاً وكمال الفعل الصادر عن مبدأين فعليين يقتضي أن يكون كلّ من المبدأين الفعليين كاملاً فانه لا يمكن إحكام النشر ما لم يكن الناشر عالماً بصناعة النشر والمنشر حسن الاستعداد لذلك والاستعداد لحسن الفعل في تلك القوى النفسانية التي تتعلق بالمتقابلات هو الملكة على ما أسلفنا في أول الثاني مب ٤٩ ف ٤. فينبغي إذن أن يكون الفعل الصادر عن هاتين القوتين كاملاً بوجود

ملكة سابقة في كليتهما. وقد تقدم ان التصديق هو فعل العقل من حيث تحركه الإرادة إلى الإذعان لأن هذا الفعل يصدر عن الإرادة وعن العقل وكلاهما من شأنه أن يُستكمل بالملكة على ما أسلفنا في أول الثاني مب ٥٠ ف ٤ وه فلا بدّ إذن لكمال فعل الايمان من وجود ملكة في الإرادة وفي العقل كما انه لا بدّ لكمال فعل الشهوانية من وجود ملكة الفطنة في العقل وملكة العفة في الشهوانية. والتصديق هو فعل العقل بلا توسط لان موضوع هذا الفعل هو الحق الخاص بالعقل. فمن الضرورة إذن أن يكون العقل محل الايمان الذي هو المبدأ الخاص لهذا الفعل

إذا أُجيب على الأول بأن اوغسطينوس أراد هناك بالايمان فعل الايمان الذي إنما يقال انه يوجد في إرادة المؤمنين من حيث ان العقل يصدق بالأمور الايمانية بأمر الإرادة

وعلى الثاني بأنه ليس يجب أن تكون الإرادة فقط مستعدة للطاعة بل ان يكون العقل أيضاً مستعداً كما ينبغي لامتنال أمر الإرادة كما يجب أن تكون الشهوانية مستعدة كما ينبغي لامتنال أمر العقل فليس يجب إذن أن تكون ملكة الفضيلة في الإرادة الآمرة فقط بل أن تكون في العقل المصدق أيضاً

وعلى الثالث بأن محل الايمان هو العقل النظري كما يتبين جلياً من موضوع الايمان إلا انه لما كان الحق الأول الذي هو موضوع الايمان غايةً لجميع أشواقنا وأفعالنا كما قال اوغسطينوس في الثالث ك ١ كأن يُقال إن الايمان يعمل بالمحبة كما أن العقل النظري أيضاً يصير بالفساحة عملياً على ما في كتاب النفس ٣

الفصل الثالث

في أنَّ المحبة هل هي صورة للايمان

يتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر ان المحبة ليست صورة للايمان فان كل شيءٍ إنما يستفيد حقيقته النوعية بصورته فإذاً الأشياء التي بعضها قسيم لبعض على أنها أنواعٌ منها مختلفة لجنسٍ واحدٍ يمتنع أن يكون احدها صورة للآخر. والمحبة قسيمة للايمان كما في ١ كور ١٣: ١٣ من حيث هما نوعان مختلفان للفضيلة. فيمتنع إذن أن تكون المحبة صورةً للايمان

٢ وأيضاً ان محل الصورة والمتصور بها واحدٌ بعينه إذ عنهما يحصل واحدٌ مطلقاً. ومحل الايمان العقل ومحل المحبة الإرادة. فليست المحبة إذن صورةً للايمان

٣ وأيضاً ان صورة الشيء هي مبدأه. ويظهر ان مبدأ التصديق من جهة الإرادة هو بالحري الطاعة لا المحبة كقوله في رو ١: ٥ «لطاعة الايمان في جميع الأمم» فالطاعة إذن أولى بأن تكون صورة الايمان من المحبة

لكن يعارض ذلك ان كل شيءٍ يفعل بصورته. والايان يفعل بالمحبة. فالمحبة إذن هي صور الايمان

والجواب أن يُقال إنَّ الأفعال الإرادية تستفيد حقيقتها النوعية من الغاية التي هي موضوع الإرادة كما يتضح مما أسلفناه في أول الثاني مب ١ ف ٣ ومب ١٨ ف ٦ وما يستفيد منه شيءٌ حقيقته النوعية يُعتبر في الأشياء الطبيعية صورةً ولهذا كانت صورة كل فعلٍ إراديٍّ هي على نحوٍ ما الغاية المقصودة به أولاً لأنه يستفيد منها الحقيقة النوعية وثانياً لأن كيفية الفعل ينبغي أن تكون معادلةً للغاية وقد تبين مما تقدم في ف ١ ان الغاية المقصودة بفعل الايمان هي موضوع الإرادة الذي هو الخير. وهذا الخير الذي هو غاية

الايان أي الخير الإلهي هو موضوع المحبة الخاص ولهذا يقال ان المحبة هي صورة الايمان من حيث أن فعل الايمان يحصل بها على كماله

إذاً أجيب على الأول بأن المراد بكون المحبة صورةً للايمان أنها صورةً لفعله ولا يمتنع أن يصوّر فعلٌ واحدٌ بملكاتٍ مختلفة فيرجع بهذا الاعتبار إلى أنواعٍ مختلفة على نحوٍ من الترتيب كما مرّ في أول الثاني مب ٨ ف ٧ عند الكلام على الأفعال البشرية بالاجمال

وعلى الثاني بأن هذا الاعتراض يتجه على الصورة الداخلية. وليست المحبة صورةً للايمان من هذا القبيل بل إنما هي صورةً لفعله كما تقدم

وعلى الثالث بأن المحبة هي أيضاً صورةً للطاعة وللرجاء ولكل فضيلة أخرى تتقدم فعل الايمان كما سيأتي بيانه في مب ٢٣ ف ٨ ولذلك تُجعل صورةً للايمان

الفصل الرابع

في أنّ الايمان الغير المتصور هل يجوز أن يصير متصوراً أو بالعكس

يتخطى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن الايمان الغير المتصور لا يصير متصوراً ولا يُعكس فقد قيل في ١ كور ١٣: ١٠ «متى جاء الكمال يبطل الناقص» والايان الغير المتصور ناقص بالنسبة إلى الايمان المتصور. فإذا متى جاء الايمان المتصور انتفى الايمان الغير المتصور فلا يكونان ملكةً واحدةً بالعدد

٢ وأيضاً ما كان ميتاً فليس يصير حياً. والايان الغير المتصور. فإذا متى جاء الايمان المتصور انتفى الايمان الغير المتصور فلا يكونان ملكةً واحدةً بالعدد

٢ وأيضاً ما كان ميتاً فليس يصير حياً. والايان الغير المتصور ميتٌ كقوله في يع ٢ «الايان بغير الأعمال ميتٌ» فإذا الايمان الغير المتصور لا يجوز أن يصير متصوراً

٣ وأيضاً متى حصلت النعمة لا يكون تأثيرها في الإنسان المؤمن أقل منه في الإنسان الغير المؤمن. وهي متى حصلت للإنسان الغير المؤمن أحدثت فيه ملكة الايمان. فمتى حصلت إذن للمؤمن الذي كان له من قبل ملكة الايمان الغير المتصور أحدثت فيه ملكةً أخرى للايمان

٤ وأيضاً ان الاستحالة ممتعة في الاعراض كما قال بويثيوس في كتاب المقولات. والايمان عرض من الاعراض. فيمتنع إذن أن يكون الايمان الواحد بعينه تارةً متصوراً وتارةً غير متصور لكن يعارض ذلك ان الشارح قال في تفسيره قول يعقوب: الايمان بغير الأعمال ميتة «الأعمال التي بها تعود إليه الحياة» فإذا الايمان الذي كان من قبل ميتاً وغير متصور يصير متصوراً وحياً

والجواب أن يُقال إنَّ هذه المسئلة اختُلِفَ فيها على أقوالٍ فذهب بعضٌ إلى أن ملكة الايمان المتصور غيرٌ وملكة الايمان الغير المتصور غيرٌ ولكن متى ورد الايمان المتصور ذهب الايمان الغير المتصور وكذلك متى ارتكب الإنسان مميتةً بعد الايمان المتصور خلفه ملكة أخرى موهوبة من الله وهي ملكة الايمان الغير المتصور. ولكن يظهر ان ليس من مقتضى الصواب أن تنفي النعمة الواردة على الإنسان شيئاً من مواهب الله ولا ان يُمنَح شيئاً من هذه المواهب بسبب الخطيئة المميتة. ولهذا ذهب غيرهم إلى إثبات التغاير بين ملكتي الايمان المتصور والغير المتصور لكنهم يقولون انه متى ورد الايمان المتصور لا تنتفي ملكة الايمان الغير المتصور بل تبقى الملكتان مجتمعتين في واحدٍ بعينه إلا انه لا يظهر أيضاً صواباً أن تبقى ملكة الايمان الغير المتصور بغير عملٍ في من يوجد فيه الايمان المتصور

فينبغي إذن القول بأن لا تغاير بين ملكة الايمان المتصور وملكة الايمان

الغير المتصور. وتحقيق ذلك ان الملكة تتغير باعتبار ما يرجع إليها بالذات ولما كان الايمان كاملاً للعقل كان ما يرجع إلى العقل يرجع إلى الايمان بالذات وأما ما يرجع إلى الإرادة فليس يرجع بالذات إلى الايمان فتتغير به ملكة الايمان. والايان المتصور والغير المتصور إنما يتغيران باعتبار ما يرجع إلى الإرادة وهو المحبة لا باعتبار ما يرجع إلى العقل فليسا إذن ملكتين متغيرتين

إذا أُجيب على الأول بأن كلام الرسول ينبغي أن يُحمل على النقصان متى كان من حقيقة الناقص فإنه حينئذٍ متى جاء الكامل ينتفي الناقص كما انه متى حصلت المشاهدة الجلية ينتفي الايمان الذي من حقيقته أن يتعلق بالغير المنظورات. وأما متى لم يكن النقصان من حقيقة الشيء الناقص فما كان ناقصاً يصير هو بعينه كاملاً كالطفولية فانها ليست من حقيقة الإنسان ولهذا فمن كان طفلاً فهو بعينه يصير رجلاً وخلو الايمان عن الصورة ليس من حقيقته بل إنما يحدث له بالعرض كما تقدم فالايان الغير المتصور إذن يصير بعينه متصوراً

وعلى الثاني بان ما يفعل الحياة في الحيوان هو من حقيقته لكونه صورته الذاتية وهو النفس ولذلك لا يمكن أن يصير الميت حياً بل ما هو ميت وما هو حي متغيران بالنوع واما ما يجعل الايمان متصوراً أو حياً فليس من ماهيته فليس حكمهما واحداً

وعلى الثالث بأن النعمة تحدث الايمان ليس عند أول وجوده في الإنسان فقط بل ما دام موجوداً فيه أيضاً فقد أسلفنا في ق ١ مب ١٠٤ ف ١ ان الله يفعل دائماً تبرير الإنسان كما أن الشمس تفعل دائماً إنارة الهواء فالنعمة إذن ليست إذا حصلت للمؤمن أقل تأثيراً منها إذا حصلت للغير المؤمن

فانها تفعل في كليهما الايمان إذ انها تقرره وتكمله في الواحد وتحديثه في الآخر . أو يقال ان عدم احداث النعمة الايمان في المؤمن إنما هو بالعرض أي بسبب استعداد المحل كما أن الخطيئة المميته الثانية بعكس ذلك لا تنفي النعمة عن فقدها بالخطيئة المميته الأولى وعلى الرابع بأنه متى صار الايمان المتصور غير متصور فلا يتغير بذلك الايمان بل محله الذي هو النفس فانه تارة يوجد فيه الايمان بغير المحبة وتارة مع المحبة

الفصل الخامس

في أنّ الايمان هل هو فضيلة

يتخطى إلى الخامس بأن يقال: ان الايمان ليس فضيلةً فان غاية الفضيلة هي الخير لأن الفضيلة هي التي تجعل صاحبها خيراً كما قال الفيلسوف في كتاب الأخلاق ٢. وغاية الايمان الحق. فهو إذن ليس فضيلةً

٢ وأيضاً ان الفضيلة الموهوبة أكمل من المكسوبة. والايمان لنقصانه ليس يُجعل في جملة الفضائل العقلية المكسوبة كما يستفاد من قول الفيلسوف في كتاب الأخلاق ٦. فلأن لا يُجعل فضيلة موهوبة أولى

٣ وأيضاً ان الايمان المتصور والايمان الغير المتصور متحدان نوعاً كما مرّ في الفصل الأنف. والايمان الغير المتصور ليس فضيلةً إذ ليس له علاقةً بسائر الفضائل. فإذا كذلك الايمان المتصور ليس فضيلة

٤ وأيضاً ان النعمة المجانية والثمار مغايرةً للفضائل. والايمان يُجعل في جملة النعم المجانية في ١ كور ١٢: ٩ وفي جملة الثمار أيضاً في غلا ٥: ٢٣.

فليس إذن فضيلةً

لكن يعارض ذلك ان الإنسان يبّرر بالفضائل لأن البر هو الفضيلة كلها كما في كتاب الأخلاق ٥. والإنسان يبّرر بالايمان كقوله في رو ٥: ١ إذ قد برّنا بالايمان فلنا سلام الآية. فالايان إذن فضيلة

والجواب أن يُقال إنّ الفضيلة البشرية هي التي بها يصير الفعل البشري جميلاً كما مرّ في أول الثاني مب ٥٦ ف ٣ فكل ملكة هي دائماً مبدأً للفعل الجميل يجوز أن يقال لها فضيلة بشرية والايان المتصور ملكة من هذا القبيل لأنه لما كان التصديق هو فعل العقل المذعن للحق بأمر الإرادة كان لا بد لكمال هذا الفعل من أمرين أحدهما أن يتوجه العقل دائماً نحو خيره الذي هو الحق والثاني ان ينحو دائماً نحو الغاية القصوى التي من أجلها تدعن الإرادة للحق وكلاهما حاصل في فعل الايمان المتصور فان من حقيقة الايمان أن يتوجه العقل دائماً نحو الحق لامتناع تعلق الايمان بشيء باطل كما مرّ في مب ١ ف ٣ والمحبة التي تصور الايمان تجعل الإرادة متوجهة دائماً نحو الغاية الجميلة ولذا كان الايمان المتصور فضيلةً. واما الايمان الغير المتصور فليس بفضيلة فان فعله وان حصل له الكمال المقتضى من جهة العقل ليس له الكمال المُقتضى من جهة الإرادة كما انه لو وجدت العفة في القوة الشهوانية ولم توجد الفطنة في القوة النطقية لم تكن العفة فضيلة كما مرّ في أول الثاني مب ٦٥ ف ١ فان فعل العفة يقتضي فعل النطق وفعل الشهوانية كما أن فعل الايمان يقتضي فعل الإرادة وفعل العقل

إذاً أجيب على الأول بأن الحق هو في نفسه خير العقل لأنه كماله فالايان إذن من حيث يوجه العقل نحو الحق له نسبة إلى خير ما ولكنه فوق ذلك من حيث يتصور بالمحبة له أيضاً نسبة إلى الخير الذي هو باعتباره

موضوع الإرادة

وعلى الثاني بأن الايمان الذي عليه كلام الفيلسوف يستند إلى الدليل العقلي الذي ليس بمعصوم ويجوز تعلقه بشيء باطل فليس إذن فضيلةً واما الايمان الذي عليه كلامنا فيستند إلى الحق الإلهي الذي هو معصومٌ ويمتنع تعلقه بشيء باطلٍ فيجوز أن يكون فضيلةً

وعلى الثالث بأن الايمان المتصور والايان الغير المتصور ليسا متغايرين نوعاً كأنهما مندرجان في نوعين متغايرين ولكنهما متغايران تغاير الكامل والناقص في نوع واحدٍ بعينه وعليه فالايان الغير المتصور لكونه ناقصاً لا يبلغ إلى كمال حقيقة الفضيلة لأن الفضيلة ضربٌ من الكمال كما مرّ في الطبيعيات ك ٧

وعلى الرابع بأن بعضاً ذهبوا إلى ان الايمان الذي يُجعل في جملة الفضائل المجانية هو الايمان الغير المتصور لكن هذا باطلٌ لأن النعم المجانية المذكورة هناك ليست مشتركة بين كافة أعضاء الكنيسة ولهذا قال الرسول هناك «ان للنعم أقساماً» ثم قال فيُعطى واحدٌ هذا ويُعطى آخر ذلك. والايان الغير المتصور مشتركٌ بين كافة أعضاء الكنيسة لأن عدم الصورة ليس من جوهره باعتبار كونه موهبةً مجانيةً . فينبغي القول إذن بأن المراد بالايان هناك صفة من صفاته العالية كرباطة جأش الايمان على ما قال الشارح أو كلام الايمان. وإنما يُجعل من الثمار باعتبار ما في فعله من لذة اليقين ولهذا فسره الشارح عند تفسيره الثمار المذكورة في غلا ٥ بتيقن الغير المنظورات

الفصلُ السادسُ

في أنَّ الايمان هل هو واحدٌ

يتخطى إلى السادس بأن يقال: يظهر ان ليس الايمان واحداً فكما أن الايمان موهبةً من الله كما في افسس ٢: ٨ كذلك يُجعل الحكمة والعلم أيضاً في جملة مواهب الله كما في اش ١١: ٢. والفرق بين الحكمة والعلم ان الحكمة تتعلق بالأزليات والعلم يتعلق بالزمنيات كما قال اوغسطينوس في الثالث ك ١٢ ولما كان الايمان يتعلق بالأزليات و ببعض الزمنيات لم يكن واحداً في ما يظهر بل متعدداً

٢ وأيضاً ان الاقرار هو فعل الايمان كما مرَّ في المبحث الأنف ف ١. والاقرار بالايان ليس واحداً بعينه عند الجميع لأن ما نقر بأنه حدث كان الآباء المتقدمون يقرون بأنه سيحدث كما يظهر من قوله في اش ٧: ١٤ «ها ان العذراء ستحبل» فليس الايمان إذن واحداً

٣ وأيضاً ان الايمان مشتركٌ بين جميع المؤمنين بالمسيح. ويمتتع حصول عرضٍ واحدٍ في محال مختلفة. فيمتتع إذن أن يكون للجميع إيمانٌ واحدٌ لكن يعارض ذلك قول الرسول في افسس ٤: ٥ «ربٌّ واحدٌ وايمانٌ واحدٌ»

والجواب أن يقال إذا أريد بالايان الملكة جاز أن يُعتبر على نحوين أولاً من جهة موضوعه وبهذا الاعتبار واحدٌ لأن موضوعه الصوري هو الحق الأول الذي بالتزامنا إياه نصدق بكل ما يندرج تحت الايمان. وثانياً من جهة محله وهو بهذا الاعتبار يختلف باختلاف المؤمنين ومن البين ان الايمان كغيره من الملكات يستفيد حقيقته النوعية من حقيقة موضوعه

الصورية ولكنه يستفيد حقيقته الشخصية من محله فإذا اعتُبر من حيث هو ملكةً بها نُؤمن كان واحداً نوعاً ومتغيراً عدداً بتغاير المؤمنين . وإذا أُريد به الشيء الذي يُؤمن به كان بهذا الاعتبار أيضاً واحداً لأن ما يُؤمن به الجميع واحدٌ بعينه وإذا كانت الأمور الايمانية التي يعتقدونها جميع بوجه العموم متعددة فهي كلها تُردُّ إلى واحدٍ

إذا أُجيب على الأول بأن الزمنيات التي يتعلق بها الايمان لا تُعتبر موضوعاً للايمان إلا بالنسبة إلى شيءٍ أزلي وهو الحق الأول كما مرَّ في مب ١ ف ١ فيكون الايمان الذي يتعلق بالزمنيات والذي يتعلق بالأزليات واحداً وليس كذلك الحكمة والعلم فانهما ينظران في الزمنيات والأزليات باعتبار حقائقها الخاصة

وعلى الثاني بأن اختلاف الماضي والمستقبل لا يحصل عن اختلافٍ في الشيءِ المُؤمن به بل عن اختلاف نسبة المؤمنين إلى ذلك الشيء الواحد كما مرَّ أيضاً في أول الثاني مب ١٠٣ ف ٤ وعلى الثالث بأن هذا الاعتراض يتجه على تغاير الايمان بالعدد

الفصل السابع

في أنّ الايمان هل هو أول الفضائل

يتخطى إلى السابع بأن يقال: يظهر أن ليس الايمان أول الفضائل فقد قال الشارح في تفسير قوله في لو ١٢ : ٤: أقول لكم يا أحبائي: «الشجاعة هي أساس الايمان» والأساس متقدم على ما هو أساس له. فليس الايمان إذن هو الفضيلة الأولى

٢ وأيضاً قال بعض الشراح في تفسير قوله في مز ٣٦ لا تَعَزَّ «الرجاء يؤدي إلى الايمان» والرجاء فضيلةٌ كما سيأتي في مب ١٧ ف ١. فليس

الايان اذن أول الفضائل

٣ وأيضاً قد تقدم في ف ٢ ومب ٢ ف ٩ ان طاعة المؤمن لله تحمل عقله على التصديق بالأمور الايمانية. والطاعة أيضاً فضيلة. فليس الايمان اذن هو الفضيلة الأولى

٤ وأيضاً ليس الايمان الغير المتصور أساساً بل الايمان المتصور كما قال الشارح في ١ كور ٣: ١١. والايان إنما يتصور بالمحبة كما مرّ في ف ٣. فهو اذن إنما يكون أساساً بالمحبة. فالمحبة اذن أولى منه بأن تكون أساساً لأن الأساس هو الجزء الأول من البناء. فيظهر اذن انها متقدمة على الايمان

٥ وأيضاً ان ترتب الملكات يُعتبر بحسب ترتب الأفعال. وفعل الإرادة الذي تكمله المحبة متقدم في فعل الايمان على فعل العقل الذي يكمله الايمان تقدم العلة على المعلول. فالمحبة اذن متقدمة على الايمان. فليس الايمان اذن أول الفضائل

لكن يعارض ذلك قول الرسول في عبر ١١: ١ «الايان هو جوهر المرجوات» والجوهر يتضمن حقيقة الأول. فالايان اذن هو أول الفضائل

والجواب أن يُقال إن شيئاً يمكن أن يتقدم آخر على نحوين بالذات وبالعرض. أما بالذات فالايان متقدم على جميع الفضائل لأنه لما كانت الغاية في المفعولات هي المبدأ كما مرّ في أول الثاني مب ١٣ ف ٣ ومب ٣٤ ف ٤ وجب أن تكون الفضائل اللاهوتية التي موضوعها الغاية القصوى متقدمة على سائر الفضائل. والغاية القصوى أيضاً ينبغي أن يكون وجودها في العقل متقدماً على وجودها في الإرادة لأن الإرادة لا تميل إلى شيء إلا باعتبار تصور العقل له. وعليه لما كانت الغاية القصوى تحصل في الإرادة بالرجاء والمحبة وفي العقل بالايان وجب أن يكون الايمان أول الفضائل كلها

لأن المعرفة الطبيعية لا يمكن أن تبلغ إلى الله من حيث هو موضوع السعادة على نحو ما يتوجه إليه الرجاء والمحبة . وأما بالعرض فيجوز أن يتقدم بعض الفضائل الايمان فان العلة التي بالعرض متقدمة بالعرض . وازالة العائق من قبيل العلة التي بالعرض كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٨ وبهذا الاعتبار يجوز أن يُقال إنَّ بعض الفضائل متقدم بالعرض على الايمان من حيث تزيل ما يحول دونه من العوائق كما تزيل الشجاعة الخوف الغير المرتب الذي يحول دون الايمان وكما يزيل التواضع الكبرياء التي بها يأبى العقل أن يعنو لحق الايمان ومثل ذلك يجوز أن يقال على بعض الفضائل الأخر وان لم تكن فضائل حقيقة الأبناء على تقدم الايمان كما قال اوغسطينوس في رده على يوليانيوس ك ٤

وبذلك يتضح الجواب على الأول

وأجيب على الثاني بأن الرجاء لا يمكن أن يؤدي بالاجمال إلى الايمان إذ لا يمكن أن تُرجى السعادة الأبدية ما لم يُعتقد امكانها لامتناع تعليق الرجاء بالمستحيل كما يتضح مما مرَّ في أول الثاني مب ٤٠ ف ١ الا انه يمكن أن يؤدي إلى الثبات في الايمان أو إلى شدة الاستمساك به وبهذا الاعتبار يقال انه يؤدي إلى الايمان

وعلى الثالث بأن الطاعة تطلق على معنيين فقد يراد بها ميل الإرادة إلى اتمام الوصايا الإلهية وهي ليست بهذا المعنى فضيلةً خاصةً ولكنها تدخل بالعموم في كل فضيلة لأن رسوم الشريعة الإلهية تتعلق بجميع أفعال الفضائل كما مرَّ في أول الثاني مب ١٠٠ ف ٢ وبهذا الاعتبار كان لا بد للايمان من الطاعة . وقد يراد بها ميلٌ إلى اتمام الوصايا باعتبار ما تتضمنه من حقيقة الواجب وهي بهذا المعنى فضيلة خاصة ونوع من العدالة لأنها تعطي الرئيس ما يجب له

بطاعته وهي بهذا الاعتبار متأخرة عن الايمان الذي به يظهر للإنسان ان الله رئيسٌ تجب طاعته وعلى الرابع بأن حقيقة الأساس لا تقتضي أن يكون أول فقط بل ان يكون أيضاً مرتبطاً بسائر أجزاء البناء لأنه لا يكون أساساً إلا إذا اتصلت به سائر أجزاء البناء وارتباط البناء الزوجي يحصل بالمحبة كقوله في كولوسي ٣: ١٤ «وفوق جميع هذه البسوا المحبة التي هي رباط الكمال» وعلى هذا يمتنع أن يكون الايمان أساساً بدون المحبة لكن لا يلزم من ذلك ان المحبة متقدمة على الايمان

وعلى الخامس بأن فعل الارادة يتقدم الايمان لكن ليس فعل الارادة المتصور بالمحبة فان هذا الفعل يقتضي تقدم الايمان لأنه لا يمكن للارادة أن تتوجه نحو الله بحبٍ كاملٍ ما لم يكن العقل مؤمناً به ايماناً مستقيماً

الفصلُ الثامنُ

في أنّ الايمان هل هو أيقنٌ من العلم ومن سائر الفضائل العقلية يتخطى إلى الثامن بأن يقال: يظهر أن الايمان ليس أيقن من العلم ومن سائر الفضائل العقلية فان الشك مقابلٌ لليقين فيظهر إذن ان ما كان أبعد عن الشك فهو أيقن كما أن ما كان أقل ملابسة للسواد فهو أشدُ بياضاً. والفهم والعلم والحكمة لا يلابسها شكٌ في ما تتعلق به وأما المؤمن فقد يخالجه أحياناً ريبٌ فيشك في الأمور الايمانية. فليس الايمان إذن أيقن من الفضائل العقلية ٢ وأيضاً ان الرؤية أيقن من السماع. والايमान هو من السماع كما في رو ١٠: ١٧ «والفهم والعلم والحكمة تشتمل على نوعٍ من الرؤية العقلية. فالعلم إذن أو الفهم أيقن من الايمان

٣ وأيضاً كلما كان شيء مما يرجع إلى الفهم أكمل كان أيقن. والفهم أكمل من الايمان لأن الايمان يؤدي إلى الفهم كقول اش ٧: ٩ في رواية «ان لم تصدّقوا فلن تفهموا» وقد قال اوغسطينوس في الثالث ك ١٤ «العلم يؤيد الايمان» فيظهر إذن أن العلم أو الفهم أيقن من الايمان لكن يعارض ذلك قول الرسول في تسا ٢: ١٣ «لما تلقيتم منا كلمة السماع (يعني بالايمن) لم تتلقوا بذلك كلمة الناس بل كما هو في الحقيقة كلمة الله». ولا شيء أيقن من كلمة الله. فليس العلم إذن ولا شيء آخر أيقن من الايمان

والجواب أن يُقال إنَّ من الفضائل اثنتين تتعلقان بالحادثات وهما الفطنة والصناعة كما مرَّ في أول الثاني مب ٥٧ ف ٤ و ٥ وهاتان يفضلهما الايمان يقيناً باعتبار موضوعه لكونه يتعلق بالأزليات التي لا يمكن أن تكون على خلاف ما هي عليه. وأما الفضائل الثلاث الباقية العقلية وهي الحكمة والعلم والفهم فتتعلق بالضروريات كما مرَّ هناك أيضاً. إلا انه ينبغي أن يُعلم ان الحكمة والعلم والفهم تعتبر من وجهين أولاً من حيث يجعلها الفيلسوف في كتاب الأخلاق ٦ فضائل عقلية وثانياً من حيث تُجعل من مواهب الروح القدس فعلى الوجه الأول يجب أن يُقال إنَّ اليقين يجب اعتباره من وجهين أولاً من جهة علة اليقين فما كانت علة أيقن يقال انه أيقن والايمن بهذا الاعتبار أيقن من الفضائل الثلاث المتقدمة لأنه يستند إلى الحق الإلهي وهي تستند إلى الدليل العقلي وثانياً من جهة محله فما كان عقل الإنسان اتم إدراكاً له يقال انه أيقن ولما كان ما يتعلق به الايمان فوق عقل الإنسان بخلاف ما يتعلق به الفضائل الثلاث المتقدمة كان الايمان بهذا الاعتبار أقل يقيناً منها إلا انه لما كان كل شيء يُحكّم عليه باعتبار علة مطلقاً وباعتبار استعداد

محلّه من وجهه كان الايمان أيقن مطلقاً والفضائل الأخر المتقدمة أيقن من وجهه أي بالنسبة إلينا. وكذلك أيضاً إذا اعتبرت الفضائل الثلاث المتقدمة من حيث هي من مواهب الحياة الحاضرة كان للايمان إليها نسبة المبدأ الذي تُبنى عليه وتقتضي تقدمه فهو إذن بهذا الاعتبار أيضاً أيقن منها إذا أُجيب على الأول بأن ذلك الشك لا يحصل من جهة علة الايمان بل من جهتنا باعتبار عدم إدراكنا الأمور الايمانية بالعقل إدراكاً كاملاً

وعلى الثاني بأن الرؤية أيقن من السماع عند تساوي الطرفين أما إذا كان من يُسمع منه مجاوزاً جداً لنظر الرائي فالسماع حينئذٍ أيقن من الرؤية كما أن القليل العلم يكون لما يسمعه من الغزير العلم أكثر تيقناً منه لما يراه بعقله فبالأحرى إذن يكون الإنسان لما يسمعه من الله المعصوم عن الخطأ أكثر تيقناً منه لما يراه بعقله الغير المعصوم عن الخطأ

وعلى الثالث بأن كمال الفهم والعلم يفوق معرفة الايمان من حيث زيادة الجلاء في الرؤية لا من حيث زيادة اليقين في الاعتقاد لأن يقين الفهم أو العلم باعتبار كونهما موهبتين يحصل كله عن يقين الايمان كما يحصل يقين معرفة النتائج عن يقين المبادئ وأما باعتبار كون العلم والحكمة والفهم فضائل عقلية فهي تستند إلى نور العقل الطبيعي وهذا أقل يقيناً من كلمة الله التي إليها يستند الايمان



المبحث الخامس

في أهل الايمان - وفيه أربعة فصول

ثم ينبغي النظر في أهل الايمان والبحث في ذلك يدور على أربع مسائل . ١ في أنّ الملاك أو الإنسان هل كان له في حالته الأولى ايمان . ٢ في أنّ الشياطين هل لهم ايمان . ٣ في أنّ المبتدعة الذين ضلوا في إحدى عقائد الايمان هل لهم ايمان بسائر العقائد . ٤ في أنّ أهل الايمان هل يتفاضلون في الايمان

الفصل الأول

في أنّ الملاك أو الإنسان هل كان له في حالته الأولى ايمانٌ

يتخطى إلى الأول بأن يقال: يظهر انه لم يكن للملاك أو للإنسان في حالته الأولى ايمان فقد قال هوغوالو كتوري في الأسرار ك ١ «ليس للإنسان عينٌ مفتوحة ينظر بها نظراً عقلياً فهو لا يستطيع أن يرى الله والأشياء التي في الله» والملاك كان له في حالته الأولى قبل عصمته أو سقوطه عينٌ مفتوحة ينظر بها نظراً عقلياً فهو كان يرى الأشياء في كلمة الله كما قال اوغسطينوس في تفسيره تك ك ٢ وكذلك يظهر ان الإنسان أيضاً كان له في حال البرارة عينٌ مفتوحة ينظر بها نظراً عقلياً فقد قال هوغوالو كتوري في احكامه «عرف الإنسان (في الحالة الأولى) خالقه لا بتلك المعرفة التي تحصل خارجاً بالسمع فق بل بتلك المعرفة التي تحصل داخلاً بالوحي ولا بتلك المعرفة التي بها يلتمس الآن المؤمنون الله بالايمن وهو محتجب عنهم بل بتلك المعرفة التي كان بها يُرى على وجه أجلي بتجليه للنظر العقلي فلم يكن إذن للإنسان أو الملاك في حالته الأولى ايمان

٢ وأيضاً ان معرفة الايمان تحصل على سبيل اللغز وليست جلية كقوله في ١ كور ١٣: ١٢ «الآن ننظر في مرآة على سبيل اللغز» والحالة الأولى لم يكن فيها غموض لا عند الإنسان ولا عند الملاك لأن الظلمة هي عقاب الخطيئة. فالايمن إذن لم يكن ممكناً وجوده في الحالة الأولى لا عند الإنسان ولا عند الملاك

٣ وأيضاً قال الرسول في رو ١٠: ١٧ «الايمن من السماع» وهذا لم يكن له محل في حالة الملاك أو الإنسان الأول إذ لم يكن هناك سماعٌ من آخر. فلم يكن إذن في تلك الحالة ايمانٌ لا عند الإنسان ولا عند الملاك

لكن يعارض ذلك قول الرسول في عبر ١١: ٦ «الذي يدنو إلى الله يجب عليه أن يؤمن»
والإنسان والملاك كانا في الحالة الأولى على حال الدنو إلى الله. فكان الايمان إذن ضرورياً لهما
والجواب أن يقال ذهب بعض إلى انه لم يكن عند الملائكة قبل العصمة والسقوط ولا عند
الإنسان قبل الخطيئة ايمان لما كان حينئذٍ من تجلي الأمور الإلهية لنظرهم العقلي. إلا انه لما كان
الايمان هو برهان الغير المنظورات كما قال الرسول وبالايمان يُصدَّق بالأشياء التي لا تُرى كما قال
اوغسطينوس لم يكن ينافي حقيقة الايمان إلا ذلك التجلي الذي به يصير ما يتعلق به الايمان بالذات
ظاهراً أو منظوراً. والموضوع الذاتي للايمان هو الحق الأول الذي رؤيته تفعل السعادة وتحل محل
الايمان فإذا لم يكن للملاك قبل العصمة ولا للإنسان قبل الخطيئة تلك السعادة التي بها يرى الله
بذاته كان من البين انه لم يكن لهما من جلاء المعرفة ما ينافي حقيقة الايمان ومن ثمه فإذا لم يكن
لهما ايمان فما ذاك الا لأن ما يتعلق به الايمان كان مجهولاً لهما بالكلية. وإذا كان الإنسان والملاك
قد خُلِّقا على مجرد الحال الطبيعية كما ذهب بعض فربما جاز القول بانه لم يكن عند الملاك قبل
العصمة ولا عند الإنسان قبل الخطيئة ايماناً فان معرفة الله بالايمان هي فوق معرفته بالفطرة
الطبيعية ليس في الإنسان فقط بل في الملاك أيضاً. إلا انه لما كان قد مرَّ لنا في ق ١ مب ٩٥ ف
١ ان الإنسان والملاك خُلِّقا في حال النعمة وجب أن يُقال إنَّ تلك النعمة المفاضة عليهما والغير
المكتملة بعد حصل لهما بها نوعٌ من ابتداء السعادة المرجوة وهذه تبتدئ في الإرادة بالرجاء والمحبة
وفي العقل بالايمان كما مرَّ في المبحث الأنف ف ٧ فوجب من ثمه أن يُقال إنَّ الايمان كان
موجوداً في الملاك قبل العصمة وفي الإنسان قبل الخطيئة

لكن ينبغي أن يُعتبر ان في موضوع الايمان شيئاً بمنزلة الصورة وهو الحق الأول المجاوز لكل إدراكٍ طبيعي في المخلوقات وشيئاً بمنزلة المادة وهو ما صدق به بناءً على استمساكنا بالحق الأول. فالايان باعتبار الأول يوجد بالاجمال عند كل من حصلت له معرفة الله قبل حصوله على السعادة المستقبلية باستمساكه بالحق الأول اما باعتبار الثاني أي مادة الايمان فمنه ما يؤمن به بعض ويعلمه بعض آخر علماً جلياً حتى في الحال الحاضرة كما مرّ في مب ١ ف ٥ وباعتبار هذا ايضاً يجوز أن يُقال إنَّ الملاك قبل العصمة والإنسان قبل الخطيئة عرفا معرفةً جلية من الأسرار الإلهية ما لا نستطيع الآن ان نعرفه الا بالايان

إذا أُجيب على الأول بأنه وان كان كلام هوغوالو كتوري مما يعتد به دون أن يكون له قوة الكلام المنزل يجوز مع ذلك أن يُقال إنَّ النظر العقلي الذي لا يجب معه الايمان هو ما يحصل في الوطن ويُرى به الحق الفائق الطبيعة بذات وهذا النظر العقلي لم يكن للملاك قبل العصمة ولا للإنسان قبل الخطيئة وإنما كان لهما نظرٌ كانا به أدنى منا إلى الله وكانا من ثمة يقدران أن يدركا جلياً من آثار الله وأسراره أكثر مما نقدر نحن أن ندركه فلم يكن إذن عندهما إيمانٌ يلتسان به الله الغائب عن نظرهما كما نلتسمه نحن فانه تعالى كان حاضراً عندهما بنور الحكمة أكثر من حضوره عندنا وان لم يكن حضوره عندهما كحضوره عند السعداء بنور المجد

وعلى الثاني بانه لم يكن في حالة الإنسان أو الملاك الأولى ظلمة الذنب أو العقاب بل إنما كان يغشى عقل الإنسان والملاك ظلمة طبيعية تعتبر بها كل خليفة مظلمةً بالقياس إلى عظم النور الإلهي وهذه الظلمة تكفي لحقيقة الايمان

وعلى الثالث بأن الحالة الأولى لم يكن فيها سماعٌ من إنسان متكلم خارجاً

بل من الله الموحى داخلاً على حد ما كان يسمع الأنبياء كقوله في مز ٨٤: ٩ «اسمع ما يتكلم به في الربُّ الاله»

الفصل الثاني

في أنَّ الشياطين هل لهم ايمانٌ

يتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن ليس للشياطين ايمان فقد قال اوغسطينوس في كتاب انتخاب القديسين ان الايمان يوجد في إرادة المؤمنين. والإرادة التي بها يريد أحد أن يؤمن بالله إرادةً سالحةً. وليس للشياطين إرادة سالحة عن تعمد كما مرَّ في ق ١ مب ٦٤ ف ٢ فيظهر إذن ان ليس لهم ايمان

٢ وأيضاً ان الايمان موهبةً من مواهب النعمة الإلهية كقوله في افسس ٢: ٨ «انكم بالنعمة مخلصون بواسطة الايمان.. إنما هو موهبة الله» والشياطين خسروا بالخطيئة المواهب المجّانة كما قال الشارح في تفسير قول هوشع ٣: ١ «هم يلتفتون إلى آلهة أجنبية ويحبون أقراص الزبيب» فلم يبقَ إذن في الشياطين إيمان بعد الخطيئة

٢ وأيضاً يظهر أن الكفر هو أعظم الخطايا كما قال اوغسطينوس في تفسيره قول يو ١٥: ٢٢ «لو لم آت واكلمهم لم تكن لهم خطيئة اما الآن فليس لهم حجة في خطيئتهم» وخطيئة الكفر توجد في بعض الناس فلو كان للشياطين ايمانٌ لكانت خطيئة بعض الناس أعظم من خطيئة الشياطين وهذا باطلٌ في ما يظهر. فليس للشياطين إذن ايمانٌ

لكن يعارض ذلك قوله في يع ٢: ١٩ «الشياطين يؤمنون ويرتعدون»

والجواب أن يُقال إنَّ عقل المؤمن يصدّق بموضوع الايمان ليس لأنه يراه في نفسه أو ضمن المبادئ الأولى البينة بأنفسها بل امتثالاً لأمر الإرادة كما

تقدم في مب ١ و ٢ و ٤. وتحريك الإرادة العقل إلى التصديق يمكن حدوثه من وجهين أولاً من ميل الإرادة إلى الخير والايان بهذا المعنى فعل محمود وثانياً من اقتناع العقل بالحكم بوجوب تصديق ما يقال وان لم يكن اقتناعه بذلك حاصلاً عن وضوح الأمر كما أنه لو اخبر نبي من قبل الله بأمر قبل وقوعه واستدل على صدق قوله باحياء الميت فان عقل الناظر يقتنع بهذه الآية فيتقرر عنده ان ذلك القول هو من قبل الله الذي لا يكذب وان لم يكن ذلك الأمر المخبر به قبل وقوعه بيناً في نفسه فلا تنتفي بذلك حقيقة الايمان. فلا بد إذن من القول بان الايمان على الوجه الأول محمود في المؤمنين بالمسيح وهو ليس بهذا الوجه موجوداً في الشياطين بل إنما يوجد فيهم بالوجه الثاني فانهم يشاهدون أدلة كثيرة واضحة يعلمون منها ان تعليم الكنيسة هو من قبل الله وان لم يشاهدوا الأشياء التي تعلمها الكنيسة كتثليث الله وتوحيده أو ما يشبه ذلك

إذاً أجيب على الأول بأن ايمان الشياطين اضطراري على نحو ما لحصوله فيهم عن وضوح الأدلة فليس فيه لإرادتهم فضل يستوجب الثناء

وعلى الثاني بأن الايمان الذي هو موهبة من مواهب النعمة يحمل الإنسان على التصديق بما يحدثه فيه من الميل إلى الخير وان لم يكن كاملاً ولذلك فالايان الذي للشياطين ليس موهبة من مواهب النعمة بل إنما يضطرون إليه بنكاء العقل الطبيعي

وعلى الثالث بأن الشياطين يسوؤهم كون أدلة الايمان هي من الوضوح بحيث تضطرهم إلى التصديق فلا يقل من ثمة شرهم البتة بايمانهم

الفصلُ الثالثُ

في أنّ المبتدع الذي يجحد إحدى العقائد الايمانية هل يمكن أن يكون له بالعقائد الأخر إيمان غير متصور

يتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن المبتدع الذي يجحد إحدى العقائد الايمانية يمكن أن يكون له بالعقائد الأخر إيمان عارٍ عن الصورة إذ ليس عقل المبتدع الطبيعي أقدر من عقل الكاثوليكي. وعقل الكاثوليكي يحتاج في تصديقه بأية عقيدة إيمانية إلى معونة موهبة الايمان. فيظهر إذن ان المبتدعة أيضاً لا يستطيعون أن يصدقوا ببعض العقائد من دون موهبة الايمان العاري عن الصورة

٢ وأيضاً كما يندرج تحت الايمان عقائد متعددة كذلك يندرج تحت العلم الواحد كالمساحة نتائج متعددة. وقد يمكن لإنسان أن يكون عالماً ببعض نتائج علم المساحة دون بعض. فيمكن إذن أن يكون مؤمناً ببعض العقائد الايمانية دون بعض

٣ وأيضاً كما أن الإنسان يطيع الله في تصديقه بالعقائد الايمانية كذلك يطيعه في رعاية الرسوم الناموسية. وهو يمكن له أن يكون مطيعاً في بعض الرسوم دون بعض. فيمكن له إذن أن يؤمن ببعض العقائد دون بعض

لكن يعارض ذلك انه كما أن الخطيئة المميتة تنافي المحبة كذلك جحود عقيدة واحدة ينافي الايمان. والمحبة لا تبقى في الإنسان بعد خطيئة مميتة واحدة. فكذلك الايمان أيضاً لا يبقى فيه بعد جحود عقيدة واحدة

والجواب أن يُقال إنّ المبتدع الذي يجحد عقيدة واحدة ليس له ملكة الايمان لا متصورة ولا غير متصورة وتحقيقه ان نوع كل ملكة يتوقف على حقيقة موضوعها الصورية فان زالت هذه امتنع بقاء نوع الملكة. والموضوع الصوري للايمان هو الحق الأول على حسب ما أُعْلِنَ في الكتاب المقدس وفي تعليم

الكنيسة فإذا كل من لا يستمسك بتعليم الكنيسة على أنه قاعدة الهية معصومة عن الخطأ لصدوره عن الحق الأول المُعلن في الكتاب المقدس فليس له ملكة الايمان بل إنما يعتقد ما يعتقد من أمور الايمان بغير طريقة الايمان كما أن من تقرر في ذهنه نتيجة من النتائج وهو يجهل سبيل البرهان عليها ما لم يكن له بها علم بل رأي فقط كما هو ظاهر . وواضح ان من يستمسك بتعليم الكنيسة على انه القاعدة المعصومة عن الضلال يصدق بكل ما تعلمه الكنيسة وإلا فإذا كان يستمسك مما تعلمه الكنيسة بما يشاء ويترك ما يشاء فهو ليس بمستمسك بتعليمها على أنه القاعدة المعصومة عن الضلال بل بإرادته. وبذلك يتضح ان المبتدع الذي يُصرُّ على جحوده إحدى العقائد ليس مستعداً لأن يتبع تعليم الكنيسة في كل شيء (لأنه إذا لم يكن مصراً على ذلك فليس مبتدعاً بل ضالاً فقط) وبذلك يتضح ان من كان مبتدعاً على هذه الصورة في عقيدة واحدة فليس له ايمان بسائر العقائد فقط بل رأي متعلق بإرادته فقط

أجيب إذاً على الأول بأن سائر العقائد التي لا يضل فيه المبتدع لا يعتقدونها على نحو ما يعتقدونها المؤمن أي باستمساكه مطلقاً بالحق الأول مما يفتقر فيه الإنسان إلى مساعدة ملكة الايمان بل إنما يعتقدونها بإرادته وحكمه الخاص

وعلى الثاني بأن نتائج العلم الواحد المختلفة تنبت بطرق مختلفة يمكن للإنسان أن يعرف احدها دون الآخر. ولهذا يمكن له أن يعرف بعض نتائج العلم الواحد ويجهل البعض الآخر. واما العقائد الايمانية فانما يُتمسك بها من طريق واحد وهو طريق الحق الأول الموحى إلينا في الكتاب المقدس الذي ينبغي أن يُحسن فهمه على حسب تعليم الكنيسة ولهذا فمن يعتسف هذا الطريق يخلو من الايمان بالكلية

وعلى الثالث بأن رسوم الناموس المختلفة يمكن اسنادها اما إلى أسباب

قريبة مختلفة وبهذا الاعتبار يمكن رعاية احدها دون الآخر واما إلى سبب واحدٍ أول وهو الطاعة الكاملة لله وهذه يحيد عنها كل من يتعدى رسماً واحداً من رسوم الناموس كقوله في يع ٢: ١٠ «من عثر في أمرٍ واحد فقد صار مجرماً في الكل»

الفصلُ الرابعُ

في انه هل يمكن التفاضل في الايمان

يتخطى إلى الرابع بأن يقال: يظهر انه يتمتع التفاضل في الايمان فان مقدار الملكة يُعتبر بحسب الموضوعات. وكل مؤمنٍ فهو يؤمن بجميع العقائد الايمانية لأن من جحد واحدةً منها فقد فقد الايمان بالكلية كما تقدم في الفصل الأنف. فيظهر إذن انه يتمتع التفاضل في الايمان

٢ وأيضاً ما بلغ الدرجة العليا لا يقبل الأكثر والأقل. وحقيقة الايمان بالغة الدرجة العليا فان الايمان يقتضي أن يستمسك الإنسان بالحق الأول فوق كل شيء. فهو إذن لا يقبل الأكثر والأقل

٣ وأيضاً ان حكم الايمان في المعرفة المجانية كحكم إدراك المبادئ في المعرفة الطبيعية لأن عقائد الايمان هي المبادئ الأولى للمعرفة المجانية كما يظهر مما مرّ في مب ١ ف ٧. وإدراك المبادئ متساوٍ في جميع الناس. فالايان إذن متساوٍ في جميع الناس

لكن يعارض ذلك انه حيث يوجد القليل والكثير فهناك يوجد الأكثر والأقل. والايان يوجد فيه الكثير والقليل فقد قال الرب لبطرس في متى ١٤: ٣١ «يا قليل الايمان لماذا شككت» وقال للمرأة في متى ١٥: ٢٨ «يا امرأة عظيم ايمانك». فالتفاضل إذن في الايمان ممكن

والجواب أن يُقال إنَّ مقدار الملكة يجوز اعتباره من وجهين من جهة

الموضوع ومن جهة اشتراك المحل كما مرّ في أول الثاني مب ٥٢ ف ١ و ٢ وموضوع الايمان يجوز اعتباره من وجهين من جهة حقيقية الصورية ومن جهة موضوعه المادي فموضوعه الصوري واحد وبسيط وهو الحق الأول كما مرّ في مب ١ ف ١ والايمان لا يتغير من هذه الجهة في المؤمنين بل هو واحد بالنوع في الجميع كما مرّ في مب ٤ ف ٦ واما موضوعه المادي فمتكثّر ويجوز فيه التفاوت من جهة صراحته فيمكن لإنسانٍ واحدٍ أن يؤمن صريحاً بأكثر مما يؤمن به آخر وبهذا الاعتبار يمكن أن يكون لواحدٍ ايمان أعظم بمعنى كونه أعظم صراحةً . أما إذا اعتبر الايمان من جهة اشتراك المحل فذلك يحدث على نحوين فان فعل الايمان يصدر عن العقل وعن الإرادة كما مرّ في ف ٢ وفي مب ١ ف ٤ فيجوز أن يكون الايمان في واحدٍ أعظم من جهة العقل باعتبار زيادة اليقين والرسوخ ومن جهة الإرادة باعتبار زيادة النشاط أو الاخلاص أو الثقة

إذن أجيب على الأول بأن من يجحد باصرارٍ شيئاً مما يندرج تحت الايمان فليس له ملكة الايمان بخلاف من لا يؤمن بكل شيءٍ صراحةً ولكنه مستعدّ لأن يؤمن بكل شيءٍ فان لهذا ملكة الايمان وبهذا الاعتبار يكون لواحدٍ من جهة الموضوع ايمان أعظم من ايمان الآخر من حيث يؤمن صريحاً بأمور أكثر كما تقدم

وعلى الثاني بأن من حقيقة الايمان ان يُفضّل الحق الأول على كل شيءٍ إلا ان بعض الذين يفضّلونه على كل شيءٍ يفضّلون غيرهم في انهم يذعنون له باوفر يقينٍ وأعظم اخلاص وبهذا الاعتبار يحصل التفاضل في الايمان

وعلى الثالث بان إدراك المبادئ يحصل بالطبيعة البشرية المتساوية في الجميع واما الايمان فيحصل بموهبة النعمة التي ليست متساوية في الجميع كما مرّ

في أول الثاني مب ١١٢ ف ٤ فليس حكمهما واحداً ومع ذلك فقد يحصل في إدراك قوة المبادئ
تفاوت بحسب التفاوت في ذكاء العقل



المبحث السادس

في علة الايمان - وفيه فصلان

ثم ينبغي النظر في علة الايمان والبحث في ذلك يدور على مسألتين . ١ في أنّ الايمان هل هو موهوب
للإنسان من الله . في أنّ الايمان الغير المتصور هل هو موهبة

الفصل الأول

في أنّ الايمان هل هو موهوب للإنسان من الله

يتخطى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الايمان ليس موهوباً للإنسان من الله فقد قال
اوغسطينوس في الثالث ك ١٤ «العلم يلد فينا الايمان ويغذوه ويحميه ويؤيده». وما يولد فينا بالعلم
يظهر انه بالأحرى مكسوب لا موهوب. فيظهر إذن ان الايمان ليس يحصل فينا بفيض إلهي

٢ وأيضاً ما يبلغ إليه الإنسان بسمعه ونظره يظهر انه حاصل له بالكسب. وهو يبلغ إلى
الايمان بما يراه من المعجزات ويسمعه من تعليم الايمان فقد قيل في يو ٤ : ٥٣ «عرف الأب انها
الساعة التي قال له فيها يسوع ان ابنك حي فآمن هو وأهل بيته جميعاً» وفي رو ١٠ : ١٧ «الايمان
من السماع» فالايمان إذن يحصل للإنسان بطريق الكسب

٣ وأيضاً ما يتوقف على إرادة الإنسان يمكن له اكتسابه. والايمان يتوقف على إرادة
المؤمنين كما قال اوغسطينوس في كتاب انتخاب القديسين. فيجوز إذن أن يحصل الايمان للإنسان
بطريق الكسب

لكن يعارض ذلك قوله في افسس ٢ : ٨ «انكم بالنعمة مخلصون بواسطة الايمان وذلك ليس
منكم إنما هو عطية الله»

والجواب أن يُقال إنَّ الايمان يقتضي أمرين احدهما دعوة الإنسان إلى موضوعه وهذا يقتضيه الايمان الصريح بشيءٍ والثاني تصديق المؤمن بما يُدعى إليه من ذلك. فباعتبار الأول لا بد أن يكون الايمان من الله لأن الأمور الايمانية تفوق العقل البشري فلا يصل إليها نظره ما لم يُوح بها الله ومن الناس من يوحى الله بها إليهم مباشرةً كما أوحى بها إلى الرسل والأنبياء ومنهم من يدعوهم الله إليها بواسطة من يرسله من المبشرين بالايمان كقوله في رو ١٠: ١٥ «كيف يُبشرون ان لم يُرسلوا». وباعتبار الثاني أي تصديق الإنسان بالأمور الايمانية يمكن أن يعتبر للايمان علتان احدهما باعثة في الخارج كمشاهدة المعجزة أو كاقناع الإنسان الباعث على الايمان وليس شيء من هذين علّة كافية فان الذين يشاهدون معجزة واحدة بعينها والذين يسمعون موعظةً واحدةً بعينها بعضهم يؤمن وبعضهم لا يؤمن فلا بد إذن من إثبات علة أخرى داخلية تحرك الإنسان باطناً إلى التصديق بالأمور الايمانية. وهذه العلة كان البيلاجيون يجعلونها في مجرد اختيار الإنسان فكانوا يقولون بان ابتداء الايمان منا من حيث انا نستعد من تلقاء أنفسنا للتصديق بالأمور الايمانية واما تمامه فمن الله الذي يدعونا إلى ما يجب أن نؤمن به إلا ان هذا باطلٌ لأنه لما كان الإنسان بتصديقه بالأمور الايمانية يرتقي إلى ما فوق طبيعته وجب أن يكون ذلك حاصلًا له عن مبدأ فائق الطبع يحركه داخلاً وهو الله فالايمن إذن باعتبار التصديق الذي هو فعله الأول موهوبٌ من الله الذي يحرك إليه داخلاً بالنعمة

إذاً أُجيب على الأول بأن العلم يلد الايمان ويغذوه بطريق الاقناع الخارج الذي إنما يحصل بعلم من العلوم واما علة الايمان الأولية والخاصة فهي ما يحرك داخلاً إلى التصديق

وعلى الثاني بأن هذا الاعتراض أيضاً يتجه على العلة الداعية خارجاً إلى أمور الايمان أو
 الباعثة بالقول أو بالفعل إلى التصديق بها
 وعلى الثالث بأن الايمان يتوقف على إرادة المؤمنين ولكن لا بد من تأهيب الله إرادة الإنسان
 بالنعمة لتسمو إلى ما فوق الطبيعة كما تقدم قريباً

الفصل الثاني

في أنّ الايمان الغير المتصور هل هو موهبة من الله

يتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الايمان الغير المتصور ليس موهبة من الله فقد قيل
 في تث ٣٢: ٤ ان أعمال الله كاملة. والايان الغير المتصور شيء ناقص. فليس إذن من أعمال الله
 ٢ وأيضاً كما يقال لفعل انه قبيح الصورة لخلوه عن الصورة الواجبة كذلك يقال للايمان انه
 غير متصور لخلوه عن الصورة الواجبة. وفعل الخطيئة القبيح الصورة ليس من الله كما مر في أول
 الثاني مب ٧٩ ف ٢. فإذا كذلك الايمان الغير المتصور ليس من الله

٣ وأيضاً ما يبرئه الله فانه يبرئه بالكلية فقد قيل في يو ٧: ٢٣ «ان كان الإنسان يُخْتَن في
 السبت لئلا تُنْقَضَ شريعة موسى افتسخطون عليّ لأنني ابرأت الإنسان كله في السبت» والإنسان يُبرأ
 بالايان من الكفر. فإذا كل من يتلقى موهبة الايمان من الله فانه يُبرأ أيضاً من جميع الخطايا. وهذا
 لا يتم الا بالايان المتصور. فالايان المتصور إذن هو وحده موهبة من الله لا الايمان الغير
 المتصور

لكن يعارض ذلك ان بعض الشراح قال في تفسير ١ كور ١٣ «الايمان المجرد عن المحبة
 موهبة من الله» والايمان المجرد عن المحبة هو الايمان الغير المتصور. فالايان الغير المتصور
 إذن موهبة من الله

والجواب أن يُقال إنَّ التجرد عن الصورة أمرٌ عديمٌ ولا بد من اعتبار ان العدم قد يكون من حقيقة النوع وقد لا يكون بل يطرأ على الشيء بعد حصوله على حقيقته النوعية كما أن عدم ما ينبغي من اعتدال الاخلاط هو من حقيقة نوع المرض واما التلون فليس من حقيقة نوع الشفاف بل هو طارئٌ عليه فإذاً لما كان تعليل شيءٍ بعلةٍ إنما يراد به تعليله بتلك العلة التي يحصل بها في نوعه لم يجز أن يعلل بما ليس علةً للعدم ما كان العدم من حقيقة نوعه فلا يجوز أن يعلل المرض بما ليس علة لعدم اعتدال الاخلاط الا انه يجوز أن يعلل الشفاف بشيءٍ وان لم يكن علةً للتلون الذي ليس من حقيقة نوع الشفاف. وعدم تصور الايمان ليس من حقيقة نوع الايمان إذ إنما يقال له غير متصور لخلوه عن صورة خارجية كما مرَّ في مب ٤ ف ٤ فالايان الغير المتصور إذن يعلل بما يعلل به مطلق الايمان وهو الله كما مرَّ في الفصل الأنف. فيلزم إذن مما تقدم ان الايمان الغير المتصور موهبةً من الله

إذا أُجيب على الأول بأن الايمان الغير المتصور وان لم يكن كاملاً مطلقاً بكمال الفضيلة إلا ان له من الكمال ما يكفي لحقيقة الايمان

وعلى الثاني بأن قبح الفعل هو من حقيقة نوعه من حيث هو فعل أدبي كم مرَّ في ق ١ مب ٤٨ ف ١ فهو إنما يقال له قبيح لخلوه عن الصورة الداخلية التي هي ما ينبغي من اعتدال أحواله فلا يجوز إذن تعليل الفعل القبيح بالله لأنه تعالى ليس علة لقبح الفعل وان كان علةً للفعل من حيث هو فعلٌ . أو يقال ان قبح الفعل لا يفيد عدم الصورة الواجبة فقط بل هيئةً مضادةً لها أيضاً فتكون نسبة القبح إلى الفعل كنسبة البطل إلى الايمان فكما لا يصدر الفعل القبيح عن الله كذلك لا يصدر عنه الايمان الباطل أيضاً وكما أن الايمان الغير المتصور يصدر عن الله كذلك عنه الأفعال التي هي جميلة

في جنسها وان لم تكن مستكملة بالمحبة كما يعرض كثيراً للخطأ

وعلى الثالث بأن من يتلقى من الله الايمان بدون المحبة فليس يبرأ مطلقاً من الكفر لعدم امحاء ذنب الكفر السابق بل يبرأ من وجهه أي من حيث يقلع عن هذه الخطيئة. وكثيراً ما يحدث أن يترك واحدٌ فعل إحدى الخطايا مدفوعاً إلى ذلك من الله أيضاً ولكنه لا يترك فعل خطيئة أخرى مدفوعاً إلى ذلك بمجرد اثمه. وعلى هذا النحو قد يؤتى الله الإنسان أحياناً الايمان دون أن يؤتية موهبة المحبة كما قد يؤتى بعض موهبة النبوة أو نحوها من دون المحبة



المبحث السابع

في معلولات الايمان - وفيه فصلان

ثم ينبغي النظر في معلولات الايمان والبحث في ذلك يدور على مسألتين . ١ في أن الخشية هل هي معلول للايمان . ٢ في أن تطهير القلب هل هو معلول له

الفصل الأول

في أن الخشية هل هي معلول للايمان

يتخطى إلى الأول بأن يقال: يظهر ان الخشية ليست معلولاً للايمان فان المعلول لا يتقدم العلة. والخشية تتقدم الايمان ففي سي ٢: ٨ «أيها المتقون للرب آمنوا به» فليست الخشية إذن معلولاً للايمان

٢ وأيضاً ليس شيء واحدٌ بعينه علةً للمتضادات والخوف والرجاء ضدان كما مرّ في أول الثاني مب ٢٣ ف ٢. والايمان يلد الرجاء كما قال الشارح في تفسير متى ١: ٢. فهو إذن ليس علةً للخشية

٣ وأيضاً ليس شيء علةً لصدده. وموضوع الايمان خيرٌ وهو الحق الأول وموضوع الخشية شرٌّ كما مرّ في أول الثاني مب ٤٢ ف ١. والأفعال

تستفيد حقيقتها النوعية من موضوعاتها كما مرَّ هناك مب ١٨ ف ٢. فليس الايمان إذن علةً للخشية

لكن يعارض ذلك قوله في يع ٢: ١٨ «الشياطين يؤمنون ويرتعدون»

والجواب أن يُقال إنَّ الخشية حركةٌ للقوة الشوقية كما مرَّ في أول الثاني مب ٤١ ف ١ ومب ٤٢ ف ١ ومبدأ جميع الحركات الشوقية ما يُتصوّر من خيرٍ أو شرٍ فينبغي إذن أن يكون مبدأً الخوف وجميع الحركات الشوقية تصوراً ما. والايامن يحدث فينا تصورٍ شرورٍ عقابية يقضي الله بإنزالها. فهو إذن علة الخوف الذي به يخشى صاحبه أن يعاقب من الله وهذا هو الخوف العبدى وهو أيضاً علة الخوف الابنى الذي به يخشى صاحبه أن ينفصل عن الله أو يهرب من التشبه به تعالى باحترامه إياه من حيث نعتقد بالايامن ان الله خيرٌ غير متناهٍ ومتعالٍ غاية العلو والانفصال عنه منتهى الشر وإرادة مماثلته شرٌ غير ان علة الخوف الأول أي العبدى هو الايمان المجرد عن الصورة وعلة الخوف الثانى أي الابنى هو الايمان المتصور الذي يجعل الإنسان بالمحبة أن يستمسك بالله ويعنو له

إذاً أجيب على الأول بأن خشية الله لا يمكن أن تتقدم الايمان بالاجمال لأننا لو كنا نجهد بالكلية ما يعلمناه الايمان من الثواب أو العقاب لما كنا نخشى الله. على أن الايمان السابق ببعض العقائد الايمانية كالعظمة الإلهية يترتب عليه الخشية الاحترامية فضلاً عن انه يترتب عليه أيضاً اخضاع الإنسان عقله لله بتصديقه بكل ما وعد الله به ومن ثم قيل هناك بعد الكلام المورد «فلا يضيع أجركم»

وعلى الثانى بأن شيئاً واحداً بعينه يجوز أن يكون علةً للمتضادات باعتبارات متضادة لا باعتبار واحدٍ والايامن يلد الرجاء باعتبار ما يحدثه فينا

من اعتقاد الثواب الذي يجزي به الله الأبرار وهو أيضاً علة للخشية باعتبار ما يحدثه فينا من اعتقاد العقاب الذي ينزله بالخطأة

وعلى الثالث بأن الموضوع الأول والصوري للايمان هو الخير الذي هو الحق الأول وأما موضوعه المادي فقد يكون بعض الشرور ككون عدم الخضوع لله أو الانفصال عنه شراً وككون الخطأة ينالهم منه شر العقاب. وبهذا الاعتبار يجوز أن تعلل الخشية بالايمان

الفصل الثاني

في أن تطهير القلب هل هو معلول للايمان

يتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن تطهير القلب ليس معلولاً للايمان فان طهارة القلب توجد بالخصوص في عاطفة المحبة. والايمان يوجد في العقل. فهو إذن ليس علةً لتطهير القلب

٢ وأيضاً ما كان علة لتطهير القلب يتمتع مصاحبتةً للدنس. والايمان يمكن مصاحبتةً لدنس الخطيئة كما هو ظاهر في من كان ايمانهم غير متصور. فهو إذن لا يطهر القلب

٣ وأيضاً لو كان الايمان يطهر قلب الإنسان بوجه من الوجوه لكان يطهر بالأخص عقله. وهو ليس يطهر العقل من الظلمة لكونه معرفة على سبيل اللغز. فهو إذن ليس يطهر القلب بوجه من الوجوه

لكن يعارض ذلك قول بطرس في اع ١٥: ٩ «إذ طهر بالايمان قلوبهم»

والجواب أن يقال إن دنس كل شيء يقوم بملايبسته أموراً أخس فلا توصف الفضة بالدنس من ملايبستها الذهب الذي يجعلها أفضل بل من ملايبستها الرصاص أو القصدير ومن الواضح أن الخليقة الناطقة هي أشرف من جميع الخلائق الزمنية والجسمانية فهي إذن تتدنس بخضوعها للمخلوقات الزمنية

بميلها إليها وإنما تتطهر من هذا الدنس بحركة مضادة أي بميلها إلى ما فوقها وهو الله. والمبدأ الأول لهذه الحركة هو الايمان «لأن الذي يدنو إلى الله يجب عليه أن يؤمن» كما في عبر ١١ : ٦. فالمبدأ الأول إذن لتطهير القلب هو الايمان الذي إذا كمل بالمحبة طهره تطهيراً كاملاً

إذاً أُجيب على الأول بأن ما في العقل مبدأ لما في عاطفة الحب من حيث ان الخير المعقول يحرك عاطفة الحب

وعلى الثاني بأن الايمان الغير المتصور أيضاً ينفي بعض الدنس المقابل له وهو دنس الضلال الذي يحدث من تعلق العقل البشري تعلقاً خارجاً عن حد الترتيب بالأشياء المنحطة عن مرتبته وذلك متى أراد أن يقيس الإلهيات على حسب حقائق المحسوسات. أما متى لبس الايمان صورة المحبة فلا يحتمل معه شيئاً من الدنس «فان المحبة تستر جميع المعاصي» كما في ام ١٠ :

١٢

وعلى الثالث بأن ظلمة الايمان ليست مسببة عن دنس الاثم بل بالاحرى عما في عقل الإنسان من النقص الطبيعي في حال الحياة الحاضرة



المبحث الثامن

في موهبة الفهم - وفيه ثمانية فصول

ثم ينبغي النظر في موهبة الفهم والعلم اللذين بازاء الايمان والبحث في موهبة الفهم يدور على ثمان مسائل .

١ في أن الفهم هل هو موهبة من الروح القدس . ٢ هل يصاحب الايمان في واحدٍ بعينه . ٣ في أن الفهم الذي هو موهبة هل هو نظري فقط أو هو عملي أيضاً . ٤ هل لجميع الذين في حال النعمة موهبة الفهم . ٥ في أن هذه الموهبة هل توجد في بعض من دون النعمة . ٦ في نسبة موهبة الفهم إلى سائر المواهب . ٧ في ما بازائها من التطويات . ٨ في ما يناسبها من الثمار

الفصلُ الأولُ

في أنّ الفهم هل هو موهبةٌ من الروح القدس

يتخطى إلى الأول بأن يقال: يظهر ان الفهم ليس موهبةً من الروح القدس فان المواهب المجانية مغايرة للمواهب الطبيعية لأنها تزداد عليها. والفهم ملكة طبيعية تُدرَك بها المبادئ المعلومة بالفطرة كما في كتاب الأخلاق ٤. فليس ينبغي إذن أن يجعل موهبةً من الروح القدس

٢ وأيضاً ان المخلوقات تشترك في المواهب الإلهية على حسب نسبتها وطريقتها كما قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية. وطريقة الطبيعة البشرية أن تدرك الحق بطريق القياس مما هو شأن العقل لا أن تدركه بالإطلاق مما هو شأن الفهم على ما قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٧. فإذا المعرفة الإلهية التي تُوهب للناس ينبغي أن تُجعل بالأولى موهبة العقل لا موهبة الفهم

٣ وأيضاً ان الفهم يجعل في العقول النفسانية قسيماً للإرادة كما في كتاب النفس ٣. وليس شيءٌ من مواهب الروح القدس يقال له إرادة. فليس ينبغي إذن أن يقال لشيءٍ من مواهب الروح القدس فهمٌ

لكن يعارض ذلك قوله في اش ١١: ٢ «يستقر عليه روح الرب روح الحكمة والفهم»

والجواب أن يُقال إنَّ الفهم يدل على إدراكٍ باطنٍ فان Intelligere (في اللاتينية ومعناه فهم أو تعقل) يظهر انه مركبٌ من Intus legere (أي طالع باطناً) وهذا يظهر جلياً لمن يعتبر الفرق بين العقل والحس فان الإدراك الحسي يتعلق بالكيفيات المحسوسة الخارجة والإدراك العقلي ينفذ إلى ذات الشيء لأن موضوع العقل هو الماهية كما في كتاب النفس ٣. وهناك أجناس كثيرة للأشياء المحتجبة باطناً والتي لا بد لإدراكها من أن

ينفذ فهم الإنسان إلى داخلها فان وراء عوارض الأشياء طبيعتها الجوهرية ووراء الألفاظ مدلولاتها ووراء الأشباه أو المُثُل الحقيقة الممثلة والمعقولات أيضاً هي على نحو ما باطنة بالنسبة إلى المحسوسات التي يُشعر بها في الخارج ووراء العلل المعلولات وبالعكس. فيمكن من ثمة أن يجعل الفهم بالنسبة إلى جميع هذه الأشياء الا انه لما كان إدراك الإنسان يبتدئ من شيء خارجي وهو الحس ظهر انه كلما كان نور الفهم أقوى كان أقدر على النفوذ إلى الأمور الباطنة والنور الطبيعي الذي لفهمنا ذو قوة محدودة فهو يقدر أن يبلغ إلى حد معين فالإنسان إذن يفترق في تعدي ذلك الحد لإدراك بعض ما لا يقوى على إدراكه بالنور الطبيعي إلى نور فائق الطبع وهذا النور الفائق الطبع الموهوب للإنسان يقال له موهبة الفهم

إذاً أُجيب على الأول بأن النور الطبيعي المركب فينا تُدرَك به بدهاء بعض المبادئ العامة البينة بالطبع إلا انه لما كان الإنسان ينحو نحو السعادة الفائقة الطبع كما مرَّ في مب ٢ ف ٣ وق ١ مب ١٢ ف ١ وجب أن يتخطى ذلك إلى أمورٍ أعلى وهذا ما يقتضي موهبة الفهم

وعلى الثاني بأن الفهم هو دائماً مبدأ القياس العقلي ومنتهاه لأننا نصدر في قياسنا عن أمور مفهومة وانما ينتهي قياس العقل متى بلغنا إلى إدراك ما كان من قبل مجهولاً فقياسنا إذاً يصدر عن فهم سابق. وأما موهبة النعمة فلا تصدر عن نور الطبيعة بل تزداد عليه وتكمله ولهذا لا تسمى هذه الزيادة عقلاً بل فهماً لأن نسبة النور المزيد إلى ما نعلمه بوجه فائق الطبع كنسبة النور الطبيعي إلى ما ندركه في الأول

وعلى الثالث بان الإرادة تدل على مطلق الحركة الشوقية دون تخصيصها بنوع من السموّ واما الفهم فيدل على سمو في الإدراك الذي ينفذ إلى البواطن

ولهذا يقال للموهبة الطبيعية بالأولى فهم لا إرادة

الفصل الثاني

في أن موهبة الفهم والايان هل يجتمعان في واحدٍ

يتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر ان موهبة الفهم والايان لا يجتمعان في واحدٍ فقد قال أوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ١٥ «ما يُعقل ينحصر بإدراك العاقل» وما يؤمن به لا يدرك كقول الرسول في فيلبي ٢: ١٢ «لا لاني أدركتُ أو بلغت إلى الكمال» فيظهر إذن أنه يمتنع اجتماع الايمان والفهم في واحدٍ

- ٢ وأيضاً كل ما يُفهم فإنه يرى بالفهم. والايان يتعلق بالغير المنظورات كما مرّ في مب ١
 ف ٤ ومب ٤ ف ١. فيمتنع إذن اجتماع الايمان والفهم في واحدٍ
 ٣ وأيضاً ان الفهم أيقن من العلم ويمتنع تعلق العلم والايان بواحدٍ بعينه كما مرّ في مب ١
 ف ٥. فبأولى حجةٍ يمتنع ذلك في الفهم والايان

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في أدبياته ك ١ «الفهم ينير الذهن في الأمور المسموعة» ويمكن للمؤمن أن يستتير ذهنه في ما يسمعه وعليه قوله في لو ٢٤: ٤٥ ان الرب «فتح أذهان تلاميذه ليفهموا الكتب» فيمكن إذن اجتماع الفهم والايان

والجواب أن يقال لا بد هنا من تفصيلين احدهما من جهة الايمان والثاني من جهة الفهم اما من جهة الايمان فينبغي ان يُعلم ان من الأشياء ما يُقصد بالذات من الايمان وهو الأمور الفائقة العقل الطبيعي كنتاليت الله ووجدانيته وتجسد ابن الله ومنها ما يقصد منه بالتبعية لانسياقه باعتبار ما إلى تلك الأمور الفائقة الطبع على انها غايتها كجميع الأشياء الواردة في الكتاب المقدس.

وأما من جهة الفهم فينبغي أن يُعلم أنا نفهم ما نفهمه من الأشياءِ عَلَى نحوين أولاً عَلَى وجهِ كامل وذلك متى بلغنا إلى إدراك ماهية الشيء المفهوم وصدق القضية المفهومة كما هما في أنفسهما وبهذا النحو لا نستطيع أن نفهم ما يُقصد بالذات من الايمان ما دمنا في حالة الايمان ولكن يمكن أن يُفهم به ما يُقصد منه تبعاً. وثانياً على وجه ناقص وذلك متى لم تُدرَك ماهية أو كيفية الشيء أو صدق القضية ولكنه يُدرَك ان ما يظهر في الخارج ليس منافياً للحق أي من حيث يفهم الإنسان أنه لا ينبغي أن يُعدّل عن الأمور الايمانية من أجل ما يظهر في الخارج وبهذا الاعتبار لا يمتنع إدراك ما يُقصد بالذات أيضاً من الايمان ما دمنا في حالة الايمان

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات فان الثلاثة الأولى تتجه عَلَى الفهم الكامل لشيءٍ والأخير يتجه عَلَى فهم ما يُقصد من الايمان بالتبعية

الفصل الثالث

في أنّ الفهم الذي هو موهبةٌ هل هو الفهم النظري فقط أو العملي أيضاً يُتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر ان الفهم الذي يُجعل موهبةً من مواهب الروح القدس ليس الفهم العملي بل النظري فقط لأنه ينفذ إلى أمورٍ سامية كما قال غريغوريوس في أدبياته ك ١. والأمور المختصة بالعقل العملي ليست سامية بل سافلة وهي الجزئيات التي تتعلق بها الأفعال. فإذاً ليس الفهم الذي يُجعل موهبة هو الفهم العملي

٢ وأيضاً ان الفهم الذي هو موهبةٌ شيءٌ أشرف من الفهم الذي هو قوة عقلية. والفهم الذي هو قوة عقلية يتعلق بالضروريات فقط كما قال الفيلسوف في كتاب الأخلاق ٦. فلأن يتعلق بها فقط الفهم الذي هو موهبة أولى. والفهم العملي لا يتعلق بالضروريات بل بالأمور الممكن أن تكون عَلَى خلاف

ما هي عليه وهي التي يمكن أن تحدث بالفعل البشري. فإذا ليس الفهم الذي هو موهبة هو الفهم العملي

٣ وايضاً ان موهبة الفهم تنير الذهن في ما يفوق العقل الطبيعي. والمفعولات البشرية التي يتعلق بها الفهم العملي لا تفوق العقل الطبيعي لأنه هو الذي يتولى تدبير الأشياء المفعولة كما يظهر مما مرّ في أول الثاني مب ٥٨ ف ٢ ومب ٧١ ف ٦. فإذا ليس الفهم الذي هو موهبة هو الفهم العملي

لكن يعارض ذلك قوله في مز ١١٠: ١٠ «حسن الفهم لكل الذين يعملون به»

والجواب أن يُقال إن موهبة الفهم لا تختص بما يتعلق به الايمان أولاً وبالذات فقط بل تتناول أيضاً ما يتعلق به تبعاً كما مرّ في الفصل الآنف والايمان يتعلق تبعاً على نحو ما بالأفعال الجميلة لأنه يعمل بالمحبة كما قال الرسول في غلا ٥: ٦ ولهذا كانت موهبة الفهم تتناول أيضاً بعض المفعولات لا بمعنى انها تتعلق بها بالذات بل من حيث ان قاعدة أفعالنا هي على ما قال اوغسطينوس في الثالث ك ١٢ «الحقائق الأزلية التي يجعلها دائماً العقل الأعلى» الذي يستكمل بموهبة الفهم «نصب عينيه ويعرض عليها أفعاله»

إذاً أجيب على الأول بأن المفعولات البشرية ليس لها باعتبارها في أنفسها شيء من سمو واما باعتبارها اسنادها إلى قاعدة الشريعة الأزلية وإلى غاية السعادة الإلهية ففيها شيء من سمو بحيث يجوز أن يتعلق بها الفهم

وعلى الثاني بأن ملاحظة الفهم للمعقولات الأزلية أو الضرورية لا باعتبارها في أنفسها فقط بل باعتبار كونها قاعدة للأفعال البشرية أيضاً ترجع إلى شرف الموهبة التي هي الفهم لأنه كلما كانت القوة المدركة أعمّ كانت أشرف

وعلى الثالث بأن قاعدة الأفعال البشرية هي العقل الإنساني والشريعة الأزلية كما مرّ في أول الثاني مب ٧١ ف ٦. والشريعة الأزلية تفوق العقل الطبيعي ولهذا كانت معرفة الأفعال البشرية من حيث تجرى على قاعدة الشريعة الأزلية تفوق العقل الطبيعي ويُفتقر فيها إلى النور الفائق الطبع الذي يفاض بموهبة الروح القدس

الفصل الرابع

في أن موهبة الفهم هل هي حاصلةٌ لجميع الفائزين بالنعمة

يتخطى إلى الرابع بأن يقال: يظهر ان موهبة الفهم ليست حاصلة لجميع الناس الفائزين بالنعمة فقد قال غريغوريوس في أدبياته ك ٢ ان موهبة الفهم تُمنح دفعاً للبلادة. وكثير ممن فازوا بالنعمة لا يزالون على بلادتهم. فليست موهبة الفهم إذن حاصلة لجميع الفائزين بالنعمة

٢ وايضاً يظهر ان الايمان قد انفرد من بين الأشياء التي ترجع إلى المعرفة بكونه ضرورياً للخلاص لأن المسيح يحل بالايمان في قلوبنا كما في افسس ٣: ١٧. وليس لجميع المؤمنين موهبة الفهم بل «الذين يؤمنون يجب أن يصلوا ليفهموا» كما قال اوغسطينوس في الثالث ك ١٥. فليست إذن موهبة الفهم ضروريةً للخلاص. فليست إذن حاصلةً لجميع الفائزين بالنعمة

٣ وايضاً ما اشترك فيه جميع الفائزين بالنعمة لا يُنتزع منهم أبداً. وقد يُنتزع أحياناً نعمة الفهم وسائر المواهب لفائدة من كان حاصلاً عليها فقد يحدث أحياناً ان العقل بينما هو مستكبرٌ في نفسه لفهمه الأمور العالية يتولاه عظم البلادة في الأمور الساقلة والخسيسة كما قال غريغوريوس في أدبياته ك ٢. فليست إذن موهبة الفهم حاصلةً لجميع الفائزين بالنعمة

لكن يعارض ذلك قوله في مز ٨١: ٥ «لم يعلموا ولم يفهموا. يسلكون

في الظلمة» وليس أحدٌ من الفائزين بالنعمة يسلك في الظلمة كقوله في يو ٨: ١٢ «من يتبعني فلا يمشى في الظلام» فإذا ليس أحدٌ من الفائزين بالنعمة يخلو من موهبة الفهم

والجواب أن يقال من الضرورة أن يكون جميع الفائزين بالنعمة مستقيمي الإرادة لأن إرادة الإنسان تتأهب بالنعمة للخير كما قال اوغسطينوس في رده على يوليانوس ك ٤. والإرادة لا يمكن أن تتوجه نحو الخير توجهاً مستقيماً ما لم يتقدم ذلك شيءٌ من معرفة الحق لأن موضوع الإرادة هو الخير المعقول كما في كتاب النفس ٣. وكما أن الروح القدس يبعث بموهبة المحبة إرادة الإنسان على أن تتحرك توجهاً نحو خيرٍ فائق الطبع كذلك أيضاً ينير بموهبة الفهم عقل الإنسان ليدرك حقاً فائق الطبع ينبغي أن تميل إليه الإرادة المستقيمة وعليه فكما أن موهبة المحبة تحصل في جميع الفائزين بالنعمة المبررة كذلك موهبة الفهم أيضاً

إذا أُجيب على الأول بأنه لا يمتنع أن يكون في بعض الفائزين بالنعمة المبررة بلائدةً بالنسبة إلى أمورٍ ليست ضرورية للخلاص وأما الأمور الضرورية للخلاص فانهم يثقون فيها تثقيفاً كافياً من الروح القدس كقوله في ١ يو ٢: ١٧ «مسحته تعلمكم في كل شيء»

وعلى الثاني بأن المؤمنين وإن كانوا لا يفهمون كلهم فهماً كاملاً موضوعات الايمان الا انهم يفهمون وجوب الايمان بها وعدم جواز العدول عنها لسببٍ من الأسباب

وعلى الثالث بأن موهبة الفهم لا تُنتزع أبداً من القديسين باعتبار الأشياء الضرورية للخلاص واما باعتبار الأشياء الأخر فقد تُنتزع منهم أحياناً بحيث لا يستطيعون أن يدركوها كلها بالفهم إدراكاً جلياً وذلك سداً لسبيل

الفصل الخامس

في أن موهبة الفهم هل تحصل أيضاً لغير الفائزين بالنعمة المبررة

يتخطى إلى الخامس بأن يقال: يظهر ان موهبة الفهم تحصل أيضاً لغير الفائزين بالنعمة المبررة فان اوغسطينوس في تفسيره قوله في مز ١١٨: ٢٠ «اشتأقت نفسي إلى الرغبة في احكامكم المبررة» قال «يرتفع الفهم أولاً ثم يتبعه الشوق متثاقلاً أو ضعيفاً» والشوق في جميع الفائزين بالنعمة المبررة متهيئ من أجل المحبة. فيمكن إذن أن تحصل موهبة الفهم لغير الفائزين بالنعمة المبررة

٢ وأيضاً في دانيال ١٠: ١ ان لا بد من الفهم في الرؤيا النبوية وهذا صريح بأن النبوة لا تكون بدون موهبة الفهم. ويجوز أن تكون النبوة بدون النعمة المبررة كما في متى ٧: ٢٣ حيث ورد ان القائلين «باسمك تنبأنا» يجيبهم الرب بقوله «لم أعرفكم قط» فيجوز إذن حصول موهبة الفهم من دون النعمة المبررة

٣ وأيضاً ان موهبة الفهم هي بازاء فضيلة الايمان كقول اش ٧: ٩ في رواية «ان لم تؤمنوا فلن تفهموا». والايمان يمكن أن يكون من دون النعمة المبررة. فكذا موهبة الفهم أيضاً

لكن يعارض ذلك قول الرب في يو ٦: ٤٥ «كل من سمع الأب وتعلم يُقبل إليّ» وإنما نتعلم أو ندرك ما نسمعه بالفهم كما قال غريغوريوس في أدبياته ك ١ فإذا كل من حصلت له موهبة الفهم يقبل إلى المسيح وهذا يمتنع من دون النعمة المبررة. فلا تحصل إذن موهبة الفهم من دون النعمة المبررة

والجواب أن يُقال إنَّ مواهب الروح القدس كمالاتٍ للنفس باعتبار حسن استعدادها لأن تتحرك من الروح القدس كما مرَّ في أول الثاني مب ٦٨ ف ١ فإذا يُجعل نور النعمة العقلي موهبة الفهم من حيث يحصل في عقل الإنسان حسن الاستعداد لأن يتحرك من الروح القدس. واعتبار هذه الحركة قائمٌ بإدراك الإنسان الحق من جهة الغاية. فما دام عقل الإنسان لا يتحرك من الروح القدس ليحكم على الغاية حكماً مستقيماً فهو لم ينل موهبة الفهم ولو أدرك بانارة الروح القدس أموراً أخرى ممهدة لذلك. وليس يحكم على الغاية القسوى حكماً مستقيماً إلا الذي لا يتولاه فيها ضلالاً بل يتمسك بها بعزيمة ثابتة معتبراً إياها أفضل الغايات وإنما هذا شأن الفائز بالنعمة المبررة فقط كما أن الإنسان إنما يحكم في الأمور الأدبية على الغاية حكماً مستقيماً بملكة الفضيلة. فإذا ليس يحصل أحدٌ على موهبة الفهم من دون النعمة المبررة

إذاً أجيب على الأول بأن مراد اوغسطينوس هناك بالفهم مطلق الاستتارة العقلية إلا أن هذه لا تبلغ إلى كمال حقيقة الموهبة ما لم يتوصل بها عقل الإنسان إلى أن يحكم على الغاية حكماً مستقيماً

وعلى الثاني بأن الفهم الذي هو ضروريٌّ للنبوة إنما هو استتارة العقل في ما يُوحى به الأنبياء لا في الحكم المستقيم على الغاية القسوى المختص بموهبة الفهم

وعلى الثالث بأن مدلول الايمان هو التصديق بالأمور الايمانية فقط واما مدلول الفهم فادراك الحق ولا يمكن أن يدرك الحق من جهة الغاية إلا من كان فائزاً بالنعمة المبررة كما تقدم. فليس حكمهما واحداً

الفصل السادس

في أن موهبة الفهم هل هي مغايرة لسائر المواهب

يتخطى إلى السادس بأن يقال: يظهر ان موهبة الفهم ليست مغايرةً لسائر المواهب فان الأشياء التي مقابلاتها واحدةً بعينها هي أيضاً واحدةً بعينها والحكمة يقابلها البله والبلادة يقابلها الفهم والتسرع يقابله المشورة والجهل يقابله العلم كما قال غريغوريوس في أدبياته ك ٢. ويظهر ان لا تغاير بين البله والبلادة والجهل والتسرع. فلا تغاير إذن بين الفهم وسائر المواهب

٢ وأيضاً ان الفهم الذي يُجَعَلُ فضيلةً عقلية يفارق سائر الفضائل العقلية بكونه يتعلق خصوصاً بالمبادئ البينة بأنفسها. وموهبة الفهم لا تتعلق بمبادئ بينة بأنفسها فان المبادئ التي تعلم بأنفسها بالفطرة الطبيعية يكفي لها الملكة الطبيعية المتعلقة بالمبادئ الأول والمبادئ الفائقة الطبع يكفي لها الايمان لأن عقائد الايمان هي بمثابة المبادئ الأول في المعرفة الفائقة الطبع كما مرّ في مب ١ ف ٧. فليست موهبة الفهم إذن مغايرةً لسائر المواهب العقلية

٣ وأيضاً كل معرفة عقلية فهي اما نظرية أو عملية. وموهبة الفهم ترجع إلى كليهما كما مرّ في ف ٣. فليست إذن مغايرةً لسائر المواهب العقلية بل متضمنة لها كلها في نفسها

لكن يعارض ذلك ان ما كان قسيماً لآخر في العدد يجب أن يكون مغايراً له بوجه من الوجوه لأن التغاير هو مبدأ العدد. وموهبة الفهم قسيمة في العدد لسائر المواهب كما في اش ١١. فهي إذن مغايرة لجميع المواهب

والجواب أن يُقال إنَّ مغايرة موهبة الفهم للمواهب الثلاث التي هي البر والشجاعة والخشية ظاهرة لأن موهبة الفهم تختص بالقوة الإدراكية وهذه

الثلاث تختص بالقوة الشوقية واما مغايرتها للثلاث الأخر وهي الحكمة والعلم والمشورة المختصة أيضاً بالقوة الإدراكية فليست ظاهرة كل الظهور. وقد ذهب بعضٌ إلى أن موهبة الفهم تغاير موهبتي العلم والمشورة من حيث ان هاتين تختصان بالمعرفة العملية وهي تختص بالمعرفة النظرية من حيث ان من شأن الحكمة الحكم ومن شأن الفهم احاطته بالأمر التي تعرض عليه أو نفوذه إلى بواطنها. وبناءً على هذا أوردنا تفصيل المواهب في أول الثاني مب ٦٨ ف ٤. إلا ان من أمعن نظره رأى ان موهبة الفهم لا تتعلق بالنظريات فقط بل بالعمليات أيضاً كما مرّ في ف ٣ ورأى كذلك ان موهبة العلم تتعلق بكليتهما أيضاً كما سيأتي في المبحث التالي ف ٣ فلا بد إذن من جعل التغاير بينهما من وجهٍ آخر. فان المقصود من هذه المواهب الأربع كلها المعرفة الفائقة الطبع التي تبتدئ فينا بالايمان. والايمان من السماع كما في رو ١٠: ١٧ فما يُعرضُ إذن على الإنسان ليصدق به ينبغي أن يُعرض عليه لا بطريق النظر بل بطريق السماع فيعتقده بالايمان. والايمان يتعلق أولاً وبالذات بالحق الأول وثانياً بملاحظة أمورٍ من جهة المخلوقات ثم يتناول بعد ذلك تدبير الأفعال البشرية من حيث انه يعمل بالمحبة كما يظهر مما مرّ في مب ٣ فإذا الأمور التي تُعرض علينا لنؤمن بها تقتضي من جهتنا أمرين أولاً إدراكها أو النفوذ إلى باطنها وهذا إلى موهبة الفهم وثانياً ان يحكم فيها الإنسان حكماً مستقيماً بحيث يحكم بوجود التمسك بها واجتناب ما ينافيها وهذا الحكم هو في الأشياء الإلهية إلى موهبة الحكمة وفي الأشياء المخلوقة إلى موهبة العلم وفي فعل الأفعال الجزئية إلى موهبة المشورة

إذاً أُجيب على الأول بأن ما تقدم من تغاير المواهب الأربع يصدق صدقاً ظاهراً على تغاير تلك الأشياء التي جعلها غريغوريوس مقابلةً لها فان

البلادة تقابل حدة الفهم ويقال على وجه التشبيه فهمٌ حادٌ متى أمكن له ان ينفذ بواطن الأشياء التي تُعرض عليه فإذا إنما يوصف الذهن بالبلادة متى قصر عن النفوذ إلى البواطن. ويقال ابله لمن فسد حكمه على الغاية العامة التي للحياة ولهذا كانت البلاهة مقابلةً بوجه الخصوص للحكمة التي تحكم حكماً مستقيماً على العلة الكلية. والجهل يدل على نقصان في العقل من جهة الجزئيات أيضاً أياً كانت فكان مقابلاً للعلم الذي به يحكم الإنسان حكماً مستقيماً على العلة الجزئية أي على المخلوقات. والتسرع مقابل للمشورة مقابلةً بينة لأنها تجعل الإنسان ان لا يقدم على الفعل قبل تروّي العقل

وعلى الثاني بأن موهبة الفهم تتعلق بمبادئ العلم الموهوب الأولى لكن على خلاف ما يتعلق بها الايمان فان الايمان يخصه التصديق بها وموهبة الفهم يخصها إلى تنفذ بالعقل إلى ما يقال منها وعلى الثالث بأن موهبة الفهم ترجع إلى كلتا المعرفتين أي النظرية والعملية لا باعتبار الحكم بل باعتبار التصور ليُدرك به ما يقال

الفصل السابع

في أن موهبة الفهم هل يوازئها الطوبى السادسة الواردة في قوله

طوبى للانقياء القلوب فانهم سيعاينون الله

يتخطى إلى السابع بأن يقال: يظهر ان موهبة الفهم لا يوازئها الطوبى السادسة الواردة في قوله طوبى للانقياء القلوب فانهم سيعاينون الله إذ يظهر ان نقاوة القلب هي أخص شيء بالشوق. وموهبة الفهم لا تختص بالشوق بل بالحري بالقوة العقلية. فالطوبى المتقدمة إذن ليست بازاء موهبة الفهم

٢ وأيضاً قيل في اع ١٥ : ٩ «طَهَّرَ بِالْإِيمَانِ قُلُوبَهُمْ» ونقاوة القلب

تحصل بتطهيره. فالطوبى المتقدمة إذن هي بفضيلة الايمان أخصُ منها بموهبة الفهم

٣ وأيضاً ان مواهب الروح القدس تكمل الإنسان في الحياة الحاضرة. والله لا يعاين في الحياة الحاضرة إذ بمعابنته تقوم السعادة كما مرّ في ق ١ مب ١٢ ف ١. فالطوبى السادسة المتضمنة معاينة الله لا تختص إذن بموهبة الفهم

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في خطبة الرب في الجبل «ان سادس أفعال الروح القدس وهو الفهم يناسب الانقياء القلوب الذين يقدرّون ان يروا بعينٍ مطهّرة ما لم تره عينٌ»

والجواب أن يُقال إنّ الطوبى السادسة تتضمن كغيرها أمرين احدهما على سبيل الاستحقاق وهو نقاوة القلب والثاني على سبيل الثواب وهو معاينة الله كما مرّ في أول الثاني مب ٦٩ ف ٢ وكلاهما يختص على نحو ما بموهبة الفهم لأن النقاوة على ضربين فمنها ما هي تمهيدٌ واستعداد لمعاينة الله وتقوم بتمحيص الشوق عن الاهواء المنحرفة وهذه تحصل بالفضائل والمواهب المختصة بالقوة الشوقية ومنها ما هي مكّلة على نحو ما بالنسبة إلى المعاينة الإلهية وتقوم بتنزيه العقل عن الصور الخيالية وعن الأضاليل وحتى لا تُعتبر الأمور الايمانية المتعلقة بالله على مثال الصور الخيالية الجسمانية ولا على حسب اضاليل المبتدعة وهذه تحصل بموهبة الفهم . وكذلك معاينة الله فانها أيضاً على ضربين كاملة وهي التي بها تُعاين ذات الله وناقصة وهذه وان لم نعاين بها ما هو الله فانا نعاين بها ما ليس هو. وكلما ازداد إدراك علو الله عن أن يحيط به عقلٌ كانت معرفتنا له تعالى في هذه الحياة أتمّ وكلتاها تختص بموهبة الفهم المبتدأ في هذه الحيوية

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات فان الأولين يتجهان على

النقاوة الأولى والثالث يتجه على معاينة الله الكاملة. والمواهب تكلمنا هنا أيضاً باعتبار نوع من الابتداء وتتم في المستقبل كما مر في الموضوع المورد

الفصل الثامن

في أنّ الايمان من الثمار هل هو بازاء الفهم

يتخطى إلى الثامن بأن يقال: يظهر: ان الايمان من الثمار ليس بازاء موهبة الفهم لأن الفهم هو ثمرة الايمان فقد قيل في اش ٧: ٩ في رواية «ان لم تؤمنوا فلن تفهموا» والرواية التي لدينا هي «ان لم تؤمنوا فلن تثبتوا» فليس الايمان إذن ثمرة الفهم

٢ وأيضاً ان ثمرة المتأخر ليست متقدمة. ويظهر ان الايمان متقدم على الفهم لأنه أساس كل البناء الروحي على ما مر في مب ٤ ف ٧. فليس إذن ثمرة الفهم

٣ وأيضاً ان المواهب المختصة بالعقل أكثر من المختصة بالشوق. وليس يُخص بالعقل من الثمار الأ واحدة فقط وهي الايمان وجميع الثمار الباقية تُخص بالشوق. فيظهر إذن ان الايمان ليس للفهم أكثر مؤازاة منه للحكمة أو العلم أو المشورة

لكن يعارض ذلك ان غاية الشيء هي ثمرته. ويظهر ان الغاية الذاتية لموهبة الفهم هي تيقن الايمان الذي يجعل ثمرةً فقد قال الشارح في غلا ٥: ٢٢ ان الايمان الذي هو ثمرة هو تيقن ما لا يُرى. فالايان إذن في الثمار محاذ لموهبة الفهم

والجواب أن يُقال إن المراد بثمار الروح أمورٌ أخيرة ولذيذة تحصل فينا بقوة الروح القدس كما أسلفنا في أول الثاني مب ٧٠ ف ١ عند كلامنا على الثمار. والأخير واللذيذ يتضمن حقيقة الغاية التي هي موضوع الإرادة الخاص

فما كان إذاً أخيراً ولذيداً في الإرادة ينبغي أن يكون بوجه ما ثمرة كل ما سواه مما يختص بسائر القوى فهذا الاعتبار يمكن أن تُعتبر ثمرة الموهبة أو الفضيلة التي هي كمالٌ لإحدى القوى على ضربين احدهما خاصة بقوتها والأخرى وهي الأخيرة خاصة بالإرادة وبهذا الاعتبار ينبغي أن يُقال إنَّ موهبة الفهم يحاذيها الايمان أي تيقن الايمان على أنه ثمرتها الخاصة واللذة المختصة بالإرادة على انها ثمرتها الأخيرة

إذاً أجيب على الأول بأن الفهم هو ثمرة الايمان الذي هو فضيلة. أما الايمان الذي هو ثمرة فليس يراد به فضيلة الايمان بل تيقن الايمان الذي يبلغ إليه الإنسان بموهبة الفهم

وعلى الثاني بأن الايمان لا يمكن تقدمه بالاجمال على الفهم فان الإنسان لا يقدر ان يصدق بما يُعرض عليه ما لم يفهمه بنحو من الأنحاء غير ان كمال الفهم يتبع الايمان الذي هو فضيلة ويتقدم ما يحصل عنده من تيقن الايمان

وعلى الثالث بأن ثمرة المعرفة العملية لا يمكن حصولها في نفس المعرفة لأن هذه المعرفة لا تُكتسب لذاتها بل لشيءٍ آخر وأما المعرفة النظرية فتحصل في نفسها على ثمرتها وهي تيقن ما تتعلق به ولهذا لم يكن لموهبة المشورة المختصة بالمعرفة العملية فقط ثمرةً خاصة بازائها. واما مواهب الحكمة والفهم والعلم التي يجوز أن ترجع إلى المعرفة النظرية أيضاً فبازائها ثمرة واحدة فقط وهي اليقين المعبر عنه بالايمان. على ان أكثر الثمار تخص بالجزء الشوقي لأن حقيقة الغاية المدلول عليها بلفظ الثمرة هي بالقوة الشوقية أخص منها بالقوة العقلية



المبحث التاسع في موهبة العلم - وفيه أربعة فصول

ثم ينبغي النظر في موهبة العلم والبحث في ذلك يدور على أربع مسائل . ١ في أن العلم هل هو موهبة . ٢ هل يتعلق بالإلهيات . ٣ هل هو نظري أو عملي . ٤ أي طوبى تحاذيه

الفصل الأول

في أن العلم هل هو موهبة

يتخطى إلى الأول بأن يقال: يظهر ان العلم ليس بموهبة فان مواهب الروح القدس تفوق القوة الطبيعية. والعلم عبارة عن معلولٍ للعقل الطبيعي فقد قال الفيلسوف في كتاب القياس ان البرهان قياسٌ يُحدث العلم. فليس العلم إذن موهبةً من الروح القدس

٢ وأيضاً ان مواهب الروح القدس مشتركة بين جميع القديسين كما مرّ في أول الثاني مب ٦٨ ف ٥. وقد قال اوغسطينوس في الثالث ك ١٤ «ان مؤمنين كثيرين ليس لهم العلم وان كان لهم الايمان» فليس العلم إذن موهبةً

٣ وأيضاً ان الموهبة أكمل من الفضيلة كما مرّ في الموضوع المتقدم ف ٨ فالموهبة الواحدة إذن تكفي لكمال الفضيلة الواحد. وفضيلة الايمان يحاذيها موهبة الفهم كما مرّ في المبحث الأنف ف ٥ فلا يحاذيها إذن موهبة العلم كما لا يظهر أيضاً انها تحاذي فضيلةً أخرى. ولأن المواهب إنما هي كمالاتٌ للفضائل كما مرّ في أول الثاني مب ٦٨ ف ١ و ٢ يظهر ان العلم ليس موهبةً

لكن يعارض ذلك ان العلم يُجعل في اش ١١ في جملة المواهب السبع

والجواب أن يُقال إنَّ النعمة هي أكمل من الطبيعة فلا ينتقي فعلها في ما

يمكن للإنسان أن يستكمل فيه بالطبيعة ولما كان الإنسان يذعن بعقله بالفطرة الطبيعية لشيء من الحق كان يحصل له الكمال في اذعانه لذلك الحق من وجهين أولاً من حيث يدركه وثانياً من حيث يحكم فيه حكماً يقينياً فكان لا بد للعقل الإنساني في كمال اذعانه لحق الايمان من أمرين احدهما أن يدرك إدراكاً صحيحاً ما يُعرض عليه وهذا يختص بموهبة الفهم كما مرّ في المبحث الآنف ف ٦ والثاني أن يحكم فيه حكماً يقينياً وسديداً مميزاً مما ينبغي الايمان به عما لا ينبغي الايمان به وهذا لا بد له من موهبة العلم

إذا أُجيب على الأول بأن المعرفة اليقينية تختلف باختلاف الطبائع في حالاتها فان الإنسان يحصل له الحكم اليقيني على الحق بالانتقال الفكري ولهذا كان العلم البشري يُكتسب بالعقل البرهاني واما الله فيحكم على الحق حكماً يقينياً بنظرٍ بسيطٍ من دون أدنى انتقال فكري كما مرّ في ق ١ م ١٤ ف ٧ ولهذا لم يكن العلم الإلهي تدريجياً أو قياسياً بل مطلقاً وبسيطاً ويمثله في ذلك العلم الذي يجعل من مواهب الروح القدس لأنه نوع من المشاركة فيه

وعلى الثاني بأن العلم بالأمر الايمانية يمكن أن يكون على نحوين احدهما ما يعلم به الإنسان ما ينبغي أن يؤمن به مميزاً له عما لا ينبغي الايمان به وهو بهذا الاعتبار ما ينبغي أن يؤمن به فقط بل يعلم أيضاً ان يظهر ايمانه ويحمل غيره على الايمان ويفحم المنازعين فيه وهذا يُجعل في جملة النعم المجانية ولا يعطى لجميع المؤمنين بل لبعضهم ولهذا عقب اوغسطينوس كلامه المورد بقوله «العلم بما ينبغي أن يؤمن به الإنسان فقط غير العلم بانه كيف ينبغي ان يسعف به الأختيار ويزود عنه الأشرار غير»

وعلى الثالث بأن المواهب هي أكمل من الفضائل الخلقية والعقلية ولكنها

ليست أكمل من الفضائل اللاهوتية بل جميع المواهب تتوخى كمال الفضائل اللاهوتية على انه غايتها فلا يمتنع إذن أن تكون فضيلة واحدة لاهوتية غاية لمواهب مختلفة

الفصل الثاني

في أن موهبة العلم هل تتعلق بالأشياء الإلهية

يتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر ان موهبة العلم تتعلق بالأشياء الإلهية فقد قال اوغسطينوس في الثالث ١٤ «بالعلم يولد الايمان ويغتنى ويتقوى» والاميان يتعلق بالأشياء الإلهية لأن موضوعه الحق الأول كما مرّ في مب ١ ف ١. فإذاً موهبة العلم أيضاً تتعلق بالأشياء الإلهية ٢ وأيضاً ان موهبة العلم أشرف من العلم المكتسب. وبعض العلوم المكتسبة يتعلق بالأشياء الإلهية كعلم الالهيات. فلأن يتعلق بها موهبة العلم أولى

٣ وأيضاً «ان غير منظورات الله تُبصر إذ تُدرك بالمبروات» كما في رو ١ : ٢٠. فإذاً إذا كان العلم يتعلق بالمخلوقات فهو يتعلق أيضاً بالإلهيات فيما يظهر

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في الثالث ك ١٤ «العلم بالأمور الإلهية يُخص باسم الحكمة والعلم بالأمور البشرية يُخص باسم العلم»

والجواب أن يُقال إنَّ أخص ما يُحكَم على شيءٍ حكماً يقينياً بعلةٍ فينبغي من ثمة أن يكون ترتيب الأحكام بحسب ترتيب العلل فكما ان العلة فكما ان العلة الأولى علةً للعلة الثانية كذلك بالعلة الأولى يُحكَم على العلة الثانية وأما العلة الأولى فلا يمكن أن يحكم عليها بعلةٍ أخرى ولهذا كان الحكم الذي يحصل بالعلة الأولى أولياً وبالغاً غاية الكمال. والأشياء التي يبلغ فيها شيءٌ غاية الكمال

يُخَصُّ منها باسم الجنس العام ما لم يبلغ هذه الدرجة المتناهية من الكمال اما ما يبلغ منها ذلك فيُجَعَل له اسم آخر خاص كما هو ظاهر في المنطق فما كان من جنس المحمولات المساوقة للموضوع مقولاً في جواب ما هو يوضع له اسم خاص وهو الحد وما كان منه غير مقول في جواب ما هو لا يستعمل له الا الاسم العام وهو الخاصة . ولأن اسم العلم يدل على يقين في الحكم كما تقدم في الفصل الآنف فان كان هذا اليقين حاصلًا بالعلة العليا خُصَّ باسم الحكمة فانه يُقال حكيم في كل جنس لمن أدرك علة ذلك الجنس العليا التي بها يتأتى له الحكم على كل شيء ويقال حكيم مطلق لمن أدرك العلة العليا المطلقة وهي الله ومن ثمة قيل لإدراك الأمور الإلهية حكمة واما إدراك الأمور البشرية فيطلق عليه اسم العلم العام الدال على تيقن في الحكم والمخصوص بالحكم الذي يحصل بالعلل الثانية. ومن ثمة كان العلم بهذا المعنى موهبةً متميزةً عن موهبة الحكمة فتكون موهبة العلم متعلقة بالأمور البشرية أو بالمخلوقات فقط

إذا أُجيب على الأول بأنه وان كانت الأشياء التي يتعلق بها الايمان الهية وازلية إلا ان نفس الايمان أمرٌ زمني قائم في نفس المؤمن ولهذا فمعرفة ما ينبغي الايمان به مختصة بموهبة العلم ومعرفة ما يؤمن به في نفسه على نحو من الاتصال به مختصة بموهبة الحكمة فتكون موهبة الحكمة أولى بمحاذاة المحبة التي تربط عقل الإنسان بالله

وعلى الثاني بأن هذا الاعتراض انما يرد على العلم من حيث يرد به مطلق العلم وهو ليس يُجعل موهبةً خاصة بهذا الاعتبار بل باعتبار كون المراد به الحكم الذي يحصل بالمخلوقات فقط وعلى الثالث بأن كل سكة إدراكية تنظر من جهة الصورة إلى الواسطة التي يُدرك شيء ومن جهة المادة إلى الشيء الذي يُدرك بالواسطة كما مرَّ

في مب ١ ف ١ ولأن الجهة الصورية أفضل كانت تلك العلوم التي تستخرج نتائجها في حق المادة الطبيعية من المبادئ التعليمية أولى بأن تُجعل من العلوم التعليمية لأنها أشبه بها وان كانت من جهة المادة أولى بأن تجعل من العلوم الطبيعية ومن ثمة قيل في الطبيعيات ك ٢ انها «أولى بأن تكون طبيعية» ولما كان الإنسان يعرف الله بالمخلوقات كان العلم أولى بهذه المعرفة من الحكمة لأنها من قبيل الصورة له ومن قبيل المادة للحكمة وبالعكس ذلك لما كنا نحكم على المخلوقات بحسب الأمور الإلهية كانت الحكمة أولى بهذا الحكم من العلم

الفصل الثالث

في أن موهبة العلم هل هي علمٌ عمليٌّ

يُنخِطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن العلم الذي يُجعل موهبةً علمٌ عمليٌّ فقد قال اوغسطينوس في الثالث ك ١٢ «ان الفعل الذي به نستعمل الأشياء الخارجة يتكفل به العلم» والعلم الذي يتكفل بالفعل عمليٌّ. فالعلم الذي هو موهبة علمٌ عمليٌّ

٢ وأيضاً قال غريغوريوس في أدبياته ك ١ «ليس العلم شيئاً إذا خلا عن التقوى ولا فائدة في التقوى إذا خلت عن تمييز العلم» وينتج من ذلك ان العلم يدير التقوى. وهذا ليس من شأن العلم النظري. فإذاً ليس العلم الذي هو موهبة نظرياً بل عملياً

٣ وأيضاً ان مواهب الروح القدس لا تحصل إلا للأبرار كما مرّ في المبحث الأنف ف ٥. والعلم النظري يجوز أن يحصل لغير الأبرار أيضاً كقوله في يع ٤: ١٧ «من علم الخير ولم يصنعه فعليةً خطيئةً» فإذاً ليس العلم الذي هو موهبةً نظرياً بل عملياً

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في أدبياته ك ١ «العلم يُعدُّ في يومه

وليمةً لأنه يغلب صيام الجهل في بطن العقل» والجهل ليس ينتفي بالكلية الا بكلام العلمين أي النظري والعملي. فإذا العلم الذي هو موهبةً نظريّ وعمليّ

والجواب أن يُقال إنَّ غاية موهبة العلم هي تيقن الايمان كغاية موهبة العقل على ما مرَّ في المبحث الأنف ف ٨ والايمان يوجد أولاً وبالذات في نظر العقل من حيث يتعلق بالحق الأول إلا انه لما كان الحق الأول هو أيضاً الغاية القصوى التي نتوخاها بأفعالنا كان الايمان يتناول الفعل أيضاً كقوله في غلا ٥ : ٦ «الايمان يعمل بالمحبة» فينبغي أن يقال إذن ان موهبة العلم تتعلق أولاً وبالذات بالنظر أي من حيث يعلم الإنسان أن ما ينبغي ان يؤمن به ماذا وتتعلق ثانياً بالفعل من حيث ان العلم بالعقائد الايمانية وبما يتفرع عليها هو الذي يتولى إدارة أعمالنا

إذا أُجيب على الأول بأن كلام اوغسطينوس هناك على موهبة العلم باعتبار تناولها العمل أيضاً فان الفعل يُسند إليها لكن لا وحده ولا بالاسناد الأول. وبهذا المعنى أيضاً يقال انها تدير التقوى. وبذلك يظهر الجواب على الثاني

وعلى الثالث بانه كما أن موهبة الفهم لا تحصل لكل من يدرك بل لمن يدرك بملك النعمة كما مرَّ في المبحث الأنف ف ٥ عند كلامنا على موهبة الفهم كذلك ينبغي أن يعلم ان موهبة العلم أيضاً لا تحصل إلا لمن أوتي بفيض النعمة ان يحكم على ما يجب اعتقاده وفعله حكماً يقينياً لا يخرج في شيء عن استقامة البر وهذا هو علم القديسين الذي قيل عنه في حك ١٠ : ١٠ «الرب قاد الصديق في سبلٍ مستقيمة وآتاه علم القديسين»

الفصل الرابع

في أن موهبة العلم هل يحاذيها الطوبى الناشئة الواردة في قوله «طوبى للحزان فانهم يعزّون»

يتخطى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن العلم لا يحاذيه الطوبى الثالثة الواردة في قوله في متى ٥: ٥٠ «طوبى للحزان فانهم يُعزّون» فكما أن الشر هو علة الألم والحزن كذلك الخير أيضاً هو علة الفرح. والعلم تتبين به الخيرات قبل الشرور التي إنما تُدرَك بالخيرات فان «المستقيم يحكم على نفسه وعلى المنحرف» كما في كتاب النفس ١. فليس يصح إذن جعل الطوبى المتقدمة بازاء العلم

٢ وأيضاً ان ملاحظة الحق هي فعل العلم. وليس في ملاحظة الحق ألم بل لذة فقد قيل في حك ٨: ١٦ «ليس في معاشرتها مرارة ولا في الحياة معها ملل بل سرورٌ ولذة». فليس يصح إذن جعل الطوبى المتقدمة بازاء العلم

٣ وأيضاً ان موهبة العلم تقوم بالنظر قبل العمل وباعتبار قيامها بالنظر لا يحاذيها الحزن لأن العقل النظري «لا يبحث عما ينبغي اقتفاؤه أو الهرب منه» كما في كتاب النفس ٣ ولا عما به سرورٌ أو غمّ. فلا يصح إذن جعل الطوبى المتقدمة بازاء موهبة العلم

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كلام الرب في الجبل ك ١ «العلم يناسب الحزان الذين تعلموا ما غلبهم من الشرور وما التمسوه على انه خيرٌ»

والجواب أن يُقال إنَّ العلم من شأنه الخاص الحكم المستقيم على المخلوقات. والمخلوقات هي التي تسول للإنسان الاعراض عن الله كقوله في حك ١٤: ١١ «المخلوقات صارت رجساً وفخاً لاقدام الجهال» أي الذين لا يحكمون عليها

حكماً مستقيماً لاعتبارهم ان فيها الخير الكامل فهم يجعلهم غايتهم فيها يخطأون ويخسرون الخير الحق وهذا الضرر يتبينه الإنسان بما يحصل له بموهبة العلم من الحكم المستقيم على المخلوقات ولهذا تُجعل طوبى الحزن بازاء موهبة العلم

إذا أُجيب على الأول بأن الخيرات المخلوقة لا تبعث على اللذة الروحية الا من حيث تتساق إلى الخير الإلهي الذي هو في الحقيقة منشأ اللذة الروحية ولهذا فموهبة الحكمة يحاذيها أولاً الاطمئنان الروحي وتبعاً اللذة واما موهبة العلم فيحاذيها أولاً الحزن من الأغلاط الماضية وتبعاً العزاء لأن الإنسان بما يحصل له بالعلم من الحكم المستقيم يسوق المخلوقات إلى الخير الإلهي ولهذا اعتبر الحزن في هذه الطوبى استحقاقاً وما يلحقه من العزاء ثواباً وهي تبتدئ في هذه الدنيا وتكمل في الآخرة

وعلى الثاني بان الإنسان يلتذ بنفس ملاحظة الحق واما ما يلاحظ فيه الحق فقد يتألم منه أحياناً وبهذا الاعتبار يُسند الحزن إلى العلم

وعلى الثالث بأن العلم من حيث يقوم بالنظر لا يحاذيه سعادة لأن سعادة الإنسان لا تقوم بملاحظة المخلوقات بل بمعانية الله غير انها تقوم على نحو ما باستعمال المخلوقات على ما ينبغي والميل المنتظم إليها وأريد بذلك سعادة الطريق ولهذا لا يُسند إلى العلم شيء من السعادات المختصة بالمعانية بل إنما يُسند ذلك إلى الفهم والحكمة اللذين يتعلقان بالأمر الإلهية



المبحث العاشر

في الكفر بالاجمال - وفيه اثنا عشر فصلاً

ثم ينبغي النظر في الرذائل المقابلة وأولاً في الكفر المقابل للايمان وثانياً في التجديف المقابل للاقرار وثالثاً في الجهل والبلادة المقابلين للعلم والفهم . فالأول ينظر فيه في الكفر بالاجمال أولاً وفي البدعة ثانياً وفي الردة ثالثاً . أما الأول فالببحث فيه يدور على اثنتي عشرة

مسئلة . ١ في أنّ الكفر هل هو خطيئة . ٢ في محله . ٣ هل هو أعظم الخطايا . ٤ هل كل فعلٍ من أفعال الكفرة خطيئة . ٥ في أنواع الكفر . ٦ في مقايستها بعضها ببعض . ٧ هل ينبغي مجادلة الكفرة في الايمان . ٨ هل ينبغي اكراههم على الايمان . ٩ هل تجوز مخالطتهم . ١٠ هل يجوز أن يتسلطوا على المسيحيين المؤمنين . ١١ هل ينبغي احتمال طقوسهم . ١٢ هل ينبغي تعميم أطفالهم على رغمهم

الفصل الأول

في أنّ الكفر هل هو خطيئة

يُنخِطَى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الكفر ليس خطيئةً فان كل خطيئة هي ضد الطبيعة كما قال الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢. وليس يظهر ان الكفر ضد الطبيعة فقد قال اوغسطينوس في كتاب انتخاب القديسين «ان امكان حصول الناس على الايمان حاصلٌ له بالطبع كامكان حصولهم على المحبة وأما حصول المؤمنين على الايمان فانما يتم لهم بالنعمة كحصولهم على المحبة» فليس إذن عدم الحصول على الايمان وهو الكفر خطيئةً

٢ وأيضاً ليس أحدٌ يخطأ في ما يتعذر عليه اجتنابه لأن الخطيئة اختيارية. واجتناب الكفر غير مقدور للإنسان لأنه لا يقدر على اجتنابه إلا بحصوله على الايمان فقد قال الرسول في رو ١٠: ١٤ «كيف يؤمنون بمن لم يسمعوا به وكيف يسمعون بلا مبشر» فليس يظهر إذن ان الكفر خطيئةً

٣ وأيضاً ان امهات الرذائل التي ترجع إليها جميع الخطايا سبعٌ كما أسلفنا في أول الثاني مب ٨٤ ف ٤. وليس يظهر ان الكفر يندرج تحت شيءٍ منها. فليس الكفر إذن خطيئةً

لكن يعارض ذلك ان الرذيلة مضادةٌ للخطيئة والايمان فضيلة يصادها الكفر. فالكفر إذن خطيئة

والجواب أن يُقال إنّ الكفر يجوز اعتباره من وجهين أولاً من حيث

هو أمرٌ عديمٌ محضٌ بمعنى أن يكون المراد بالكافر من لا إيمان له وثانياً من حيث مضادته للإيمان أي لأن صاحبه يرفض سماع الإيمان أو يحتقر الإيمان كقوله في اش ٥٣: ١ «من آمن بما سمعهُ منا» وبهذا تقوم حقيقة الكفر الكاملة وهو بهذا الاعتبار خطيئةً. أما باعتبار كونه أمراً عديماً محضاً ككفر الذين لم يسمعوا عن الإيمان شيئاً فليس له حقيقة الخطيئة بل بالأحرى حقيقة القصاص لأن هذا الجهل بالالهيات إنما هو نتيجة خطيئة الأب الأول. والذين هم كفرة على هذا النحو فانهم يهلكون في خطايا أخرى لا يمكن اغتفارها بدون الإيمان لكنهم لا يهلكون في خطيئة الكفر وعليه قول الرب في يو ١٥: ٢٢ «لو لم آتٍ واكلمهم لم تكن لهم خطيئة» وقد قال اوغسطينوس في تفسير هذه الآية ان كلامه «على تلك الخطيئة التي ابوا بها أن يؤمنوا بالمسيح»

إذاً أُجيب على الأول بأن الحصول على الإيمان ليس من مقتضى الطبيعة البشرية ولكن من مقتضاها ان لا يعاند عقل الإنسان الشعور الداخِل والدعوة الخارجة إلى الحق فالكفر بهذا الاعتبار ضد الطبيعة

وعلى الثاني بأن هذا الاعتراض يرد على الكفر من حيث يراد به العدم البسيط

وعلى الثالث بأن الكفر الذي هو خطيئة مصدره الكبرياء التي تحمل الإنسان على أن لا يريد اخضاع عقله لقواعد الإيمان ولعقل الآباء السليم وعليه قول غريغوريوس في أدبياته ك ٣١ «ان منشأ دعوى الأمور المستحدثة هو المجد الباطل». ويجوز أن يقال أيضاً كما أن الفضائل اللاهوتية لا تُردُّ إلى امهات الفضائل بل هي متقدمة عليها كذلك الرذائل المقابلة للفضائل اللاهوتية لا تُردُّ إلى أمهات الرذائل

الفصل الثاني

في أن محل الكفر هل هو العقل

يتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن ليس العقل محل الكفر فإن الإرادة هي محل كل خطيئة كما قال اوغسطينوس في كتاب النفسين. والكفر خطيئة كما تقدم في الفصل الأنف. فمحلّه إذن الإرادة لا العقل

٢ وأيضاً انما يُعتَبَر الكفر خطيئةً من طريق احتقار الدعوة إلى الايمان. والاحتقار يرجع إلى الإرادة. فمحل الكفر إذن الإرادة

٣ وأيضاً قال الشارح في تفسير قول الرسول في ٢ كور ١١ : ١٤ «ان الشيطان نفسه يغير هيئته إلى هيئة ملاك نور» ما نصه «إذا تظاهر الملاك الشرير بأنه خير واعتقد أيضاً خيراً فليس في هذا الخطأ خطرٌ أو ضررٌ ان فعل أو قال ما يليق بالملائكة الأخيار» والوجه في ذلك على ما يظهر استقامة إرادة من ينقاد له وهو معتقد انه منقادٌ لملاكٍ خيرٍ. فيظهر إذن ان خطيئة الكفر قائمة كلها بفساد الإرادة. فليس إذن في العقل

لكن يعارض ذلك ان للمتضادات محلاً واحداً بعينه. ومحل الايمان الذي يضاده الكفر هو العقل. فمحل الكفر أيضاً هو العقل

والجواب أن يُقال إنَّ محل الخطيئة يُجعل في تلك القوة التي هي مبدأً لفعل الخطيئة كما مرَّ في أول الثاني مب ٧٤ ف ١ و ٢ ويجوز أن يكون لفعل الخطيئة مبدآن احدهما أولٌ وعامٌّ يأمر بجميع أفعال الخطايا وهو الإرادة لأن كل خطيئة فهي إرادة والثاني خاصٌ وقريب يصدر عنه فعل الخطيئة كما أن الشهوانية هي المبدأ القريب للشره والفجور وبهذا الاعتبار يقال انها محل لهما. والتكذيب الذي هو الفعل الخاص للكفر هو فعل العقل المتحرك من الإرادة كالتصديق فالعقل إذن هو المحل القريب للكفر كما هو المحل القريب

للإيمان والإرادة هي المحرك الأول له وبهذا الاعتبار يقال ان الإرادة هي محل كل خطيئة. وبذلك يتضح الجواب على الأول

وأجيب على الثاني بأن احتقار الإرادة يحدث تكذيب العقل الذي فيه تتم حقيقة الكفر فتكون الإرادة محلاً لسبب الكفر والعقل محلاً لنفس الكفر

وعلى الثالث بأن من يعتقد الملاك الشرير خيراً لا يكذب بشيء من الأمور الايمانية «فان حس البدن يخطئ وأما العقل فلا يتجافى عن الحكم الحق والمستقيم» كما قال نفس الشارح هناك وأما من يتبع الشيطان متى ابتداءً أن يجره إلى مقاصده أي إلى الشرور والأباطيل فليس يخلو من الخطأ كما قيل هناك أيضاً

الفصل الثالث

في أنّ الكفر هل هو أعظم الخطايا

يتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الكفر ليس أعظم الخطايا فقد قال اوغسطينوس في المعمودية رداً على الدوناتيين «لست أجتري أن أتعجل في الحكم بما إذا كان يجب أن نفضل الكاثوليكي القبيح السيرة على المبتدع الذي لا يجد الناس في سيرته مغمراً سوى انه مبتدع» والمبتدع كافر. فلا ينبغي إذن أن يقال بالاطلاق ان الكفر أعظم الخطايا

٢ وأيضاً ما يخفف من جرم الخطيئة أو يعذر في ارتكابها لا يظهر انه أعظم الخطايا. والكفر يعذر في ارتكاب الخطيئة أو يخفف من جرمها فقد قال الرسول في ١ تيمو ١: ١٣ «كنت من قبل مجدفاً ومضطهداً وشاتماً لكنني نلت رحمة لأنني فعلت ذلك عن جهل في حال عدم الايمان» فليس الكفر إذن أعظم الخطايا

٣ وأيضاً ان الخطيئة العظمى تستوجب عقاباً كقوله في تث ٢٥: ٢ «يأمر بجلده على قدر ذنبه» والمؤمنون الخطاة يستوجبون عقاباً أشد من عقاب الغير المؤمنين كقوله في عبر ١٠: ٢٩ «فكم تظنون يستوجب عقاباً أشدّ من داس ابن الله وعدّ دم الوصية الذي قدّس به نجساً» فليس الكفر إذن أعظم الخطايا

لكن يعارض ذلك ان اوغسطينوس في تفسيره قول يوحنا «لو لم آتِ واكلمهم لم تكن لهم خطيئة» قال «أراد بمطلق اسم الخطيئة خطيئة عظيمة فقد عنى بذلك الخطيئة التي تتضمن جميع الخطايا» أي خطيئة الكفر. فالكفر إذن أعظم جميع الخطايا

الجواب أن يُقال إنّ كل خطيئة تقوم من جهة الصورة بالاعراض عن الله كما مرّ في أول الثاني مب ٧١ ف ٦ ومب ٧٣ ف ٣ فكلما كان الإنسان أبعد بالخطيئة عن الله كانت الخطيئة أعظم والكفر يجعله في غاية البعد عن الله فلا هو يعرف الله معرفةً حقّةً ومعرفةً الباطلة به لا تقربه إليه بل بالأحرى تبعده عنه ولا يجوز أن يُقال إنّه يعرفه من وجهٍ إذا كان تصوره فيه باطلاً لأن ما يتصوره ليس هو الله فقد وضح إذن ان خطيئة الكفر هي أعظم من جميع الخطايا التي تتعلق بفساد الآداب بخلاف الخطايا المقابلة لسائر الفضائل اللاهوتية كما سيأتي في مب ٣٤ ف ٢ ومب ٣٩ ف ٢

إذاً أجيب على الأول بأنه لا يمتنع ان تكون الخطيئة التي هي أثقل باعتبار جنسها أخف باعتبار بعض الأحوال ولهذا لم يشأ اوغسطينوس أن يتعجل في الحكم بين الكاثوليكي الشرير والمبتدع الذي ليس له خطيئة غير البدعة فان خطيئة المبتدع وان كانت في جنسها أثقل يمكن أن يجعلها بعض الأحوال خفيفة وبعكس ذلك يمكن أن تزيد بعد الأحوال خطيئة

الكاثوليكي تقلاً

وعلى الثاني بأن الكفر يتضمن ما عدا الجهل المصاحب له معارضةً في الأمور الايمانية وهو من هذه الجهة يُعتبر خطيئةً ثقيلةً جداً وأما من جهة الجهل ففيه وجهٌ للمعذرة وخصوصاً متى لم يخطأ صاحبه عن سوء قصد كما جرى للرسول

وعلى الثالث بأن الكافر يعاقب على خطيئة الكفر بأشد مما يعاقب به خاطئ آخر على أي خطيئة أخرى لاعتبار جنس الخطيئة وأما غير الكفر من الخطايا كالفسق مثلاً فإذا اترف على السوء من المؤمن والكافر كانت خطيئة المؤمن فيه أثقل من خطيئة الكافر أولاً لمعرفة المؤمن الحق بالايمن وثانياً لما هو مرسومٌ به من أسرار الايمان التي يحتقرها باقترافه الخطيئة

الفصل الرابع

هل كل فعلٍ من أفعال الكافر خطيئة

يتخطى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن كل فعلٍ من أفعال الكافر خطيئة فقد قال الشارح في تفسير قوله في رو ١٤: ٢٣ كل ما ليس منه الايمان فهو خطيئة ما نصه «ان حيوة الكفرة هي كلها خطيئة» وكل ما يعمله الكفرة يرجع إلى حياتهم. فكل فعلٍ إذن من أفعال الكافر خطيئة

٢ وأيضاً ان الايمان يرشد القصد. وما ليس يصدر عن قصدٍ مستقيم يمتنع أن يكون صالحاً. فيمتنع إذن أن يكون عند الكفرة فعل صالح

٣ وأيضاً ان المتأخرات تفسد بفساد المتقدم. وفعل الايمان متقدم على أفعال جميع الفضائل. فالكفرة إذن لخلوهم عن فعل الايمان لا يستطيعون أن يفعلوا فعلاً صالحاً بل يخطؤون في كل فعل من أفعالهم

لكن يعارض ذلك انه قيل لكرنيليوس حين كان في حال الكفر ان الله

كان راضياً عن صدقاته كما في اع ١٠ فليس إذن كل فعلٍ من أفعال الكافر خطيئة بل بعضها صالحٌ

والجواب أن يُقال إنَّ الخطيئة المميّنة تزيل النعمة المبررة ولكنها لا تفسد بالكلية صلاح الطبيعة كما مرَّ في أول الثاني مب ٨٥ ف ٢ و ٤ ولأن الكفر خطيئة مميّنة فالكفرة يحرمون النعمة ولكن يبقى فيهم شيءٌ من صلاح الطبيعة ومن ذلك يتبين انهم لا يستطيعون أن يفعلوا الأفعال الصالحة التي تُفعل بالنعمة أي الأفعال التي تستحق الثواب إلا انهم يستطيعون أن يفعلوا على نحو ما الأفعال الصالحة التي تكفي لها صلاح الطبيعة فليس من الضرورة إذن أن يخطأوا في كل فعلٍ من أفعالهم لكنهم يخطأون كلما فعلوا شيئاً بعامل الكفر فكما أن المؤمن يمكن أن يرتكب خطيئة عرضية أو مميّنة بفعله الذي لا يسوقه إلى الغاية المقصودة من الايمان كذلك الكافر أيضاً يمكن أن يفعل فعلاً صالحاً متى لم يكن فعله مسوقاً إلى الغاية المقصودة من الكفرة

إذا أُجيب على الأول بأن ذلك النص المورد ينبغي حمله اما على ان المؤمنين لا يمكن أن يعيشوا بغير خطيئة لعدم انتفاء الخطايا بغير الايمان أو على ان كل ما يفعلونه بعامل الكفر خطيئة ولهذا قيل بعده «لأن من يعيش أو يفعل على حسب مقتضى الكفر يخطأ خطأً ثقيلاً»

وعلى الثاني بأن الايمان يرشد القصد بالنسبة إلى الغاية القصوى الفائقة الطبع إلا أن نور العقل الطبيعي أيضاً يمكن أن يرشده بالنسبة إلى خير طبيعي

وعلى الثالث بأن العقل الطبيعي لا يُفسده الكفر في الكفرة بالكلية بحيث لا يبقى عندهم من معرفة الحق ما يقدرّون به أن يفعلوا شيئاً من

الأفعال الصالحة

وأما كرنيليوس فينبغي ان يُعَلِّم انه لم يكن كافراً والا لم يرضَ الله عن فعله إذ لا يمكن لأحدٍ أن يرضي الله بغير الايمان بل إنما كان ايمانه مضمراً لأن تعليم الإنجيل لم يكن أُعلن بعدُ ولهذا أرسل إليه بطرس ليتفقهُ تثقيفاً كاملاً في الايمان

الفصل الخامس

في أنّ الكفر هل له أنواع متعددة

يتخطى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن ليس للكفر أنواع متعددة فان الايمان والكفر لتضادهما يجب أن يتعلقا بشيءٍ واحدٍ بعينه. والموضوع الصوري للايمان هو الحق الأول الذي هو باعتباره واحدٌ وان تعددت موضوعاته المادية فيلزم أن يكون موضوع الكفر أيضاً هو الحق الأول واما الأمور التي يجدها الكافر فهي من جهة مادة الكفر. والتغاير في النوع لا يُعتبر بحسب المبادئ المادية بل بحسب المبادئ الصورية. فليس للكفر إذن أنواع مختلفة باختلاف الأمور التي يضل فيها الكفرة

٢ وأيضاً ان الضلال عن الايمان الحق يحدث بطرقٍ غير متناهية فلو جُعِل للكفر أنواعٌ متعددة بتعدد الأضاليل لكان له في ما يظهر أنواعٌ غير متناهية. فليس ينبغي إذن اعتبار هذه الأنواع ٣ وأيضاً ليس يوجد واحدٌ بعينه في أنواع مختلفة. وقد يحدث أن يكون إنسانٌ كافراً من طريق ضلاله في أمورٍ مختلفة فاختلف الأضاليل إذن لا يترتب عليه اختلافٌ في أنواع الكفر. فليس للكفر إذن أنواعٌ متعددة

لكن يعارض ذلك ان كل فضيلة يقابلها أنواعٌ متعددة من الرذائل فان «الخير يحدث على نحوٍ واحدٍ وأما الشر فعلى أنحاءٍ متعددة» كما قال

ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ والفيلسوف في كتاب الأخلاق ٢. والايان فضيلة واحدة. فيقابلة إذن أنواع متعددة من الكفر

والجواب أن يُقال إنَّ كل فضيلة تقوم باتباع أصلٍ مرسومٍ للإدراك أو للفعل البشري كما أسلفنا في أول الثاني مب ٦٤ واتباع الأصل يجري على نحوٍ واحدٍ وفي مادةٍ واحدةٍ وأما الخروج عن الأصل فيجري على أنحاءٍ شتى ولهذا كان يقابل الفضيلة الواحدة رذائل متعددة. واختلاف الرذائل المقابلة لكل فضيلةٍ يجوز اعتباره من وجهين أولاً من حيث اختلاف النسبة إلى الفضيلة والرذائل المقابلة للفضيلة لها بهذا الاعتبار أنواعٌ معيَّنة كما يقابل الفضيلة الخلقية رذيلةً من جهة الزيادة عليها ورذيلةً أخرى من جهة النقصان عنها وثانياً من حيث فساد ما يُشترط للفضيلة من الأمور المختلفة وبهذا الاعتبار يقابل فضيلةً واحدةً كالعفة أو الشجاعة رذائل غير متناهية من حيث ان فساد الأحوال المختلفة المقتضاة للفضيلة الذي به يُعرض عن استقامة الفضيلة يحدث بطرق غير متناهية وهذا ما حمل الفيثاغوريين على أن يقولوا بعدم تناهي الشر . إذا تمهَّد ذلك وجب أن يقال إذا اعتبر الكفر بالقياس إلى الايمان فله أنواعٌ متعددة ومحصورة فان خطيئة الكفر تقوم برفض الايمان وهذا الرفض يمكن أن يحدث على نحوين فاما أن يُرفض الايمان قبل اعتناقه ككفر الوثنيين أو يُرفض الايمان المسيحي بعد اعتناقه اما في صورته الرمزية ككفر اليهود أو في صورته الظاهرة باعلان الحق ككفر المبتدعة ومن ثمة يجوز بالاجمال أن يُجعل للكفر هذه الأنواع الثلاثة المتقدمة. أما إذا جعل للكفر أنواعٌ مختلفة باختلاف الضلال في الأمور المختصة بالايان فليست أنواعه حينئذٍ محصورة لجواز أن تتعدد الأضاليل إلى غير نهايةٍ كما قال اوغسطينوس في كتاب البدع

إذا أُجيب على الأول بأن الحقيقة الصورية للخطيئة يجوز اعتبارها على نحوين أولاً بحسب قصد الخاطيء وبهذا الاعتبار يكون ما يتوجه إليه قصد الخاطيء هو موضوع الخطيئة الصوري ومن هذا القبيل تختلف أنواعها وثانياً بحسب حقيقة الشر وبهذا الاعتبار يكون الخير الذي يُعرض عنه هو موضوع الخطيئة الصوري غير ان الخطيئة لا تستفيد نوعياً من هذه الجهة بل هي بالأحرى عدم النوع. وعلى هذا ينبغي أن يُقال إنَّ موضوع الكفر هو الحق الأول من حيث يُعرض عنه أما موضوعه الصوري من حيث يُقبل إليه فهو الرأي لباطل الذي يتمسك به ومن هذه الجهة تتعدد أنواعه وعلى هذا فكما ان المحبة واحدة للزومها الخير الأعظم والردائل المقابلة لها مختلفة لاختلاف الخيرات الزمنية التي باقبالها إليها تُعرض عن الخير الأعظم الواحد ولاختلاف ما فيها من النسبة الغير المرتبة إلى الله كذلك الايمان أيضاً فضيلةً واحدة من حيث انه يلزم الحق الأول الواحد وأنواع الكفر متعددة من حيث ان الكفرة يتمسكون بأراءٍ باطلة مختلفة

وعلى الثاني بأن هذا الاعتراض انما يرد على تمايز أنواع الكفر بحسب اختلاف الأمور التي يقع فيها الضلال

وعلى الثالث بأنه كما أن الايمان واحدٌ من حيث يُعتد به أمور كثيرة بالنسبة إلى واحدٍ كذلك يمكن أن يكون الكفر واحداً ولو حصل الضلال به في أمور كثيرة من حيث ان لها كلها نسبةً إلى واحدٍ. ولا يمتنع مع ذلك أن يضل الإنسان بأنواع كثيرة من الكفر كما يجوز أيضاً أن يستولي على الإنسان الواحد ردائل مختلفة وأمراضٌ جسمانية متعددة

الفصل السادس

في أن كفر الوثنيين هل هو أفظع من كفر سواهم

يتخطى إلى السادس بأن يقال: يظهر أن كفر الوثنيين أفظع من كفر سواهم فكما انه كلما كان العضو المؤوف بالمرض الجسماني أهمّ كان المرض أعظم كذلك يظهر ان الخطيئة كلما كانت منافية لما هو أهم في الفضيلة كانت أفظع. وأهم العقائد الايمانية هو الايمان بوحداية الله التي لا وجود لها عند الوثنيين لتعدد الآلهة في اعتقادهم. فكفرهم إذن في منتهى الفظاعة

٢ وأيضاً كلما كانت الأشياء التي يعارض فيها بعض المبتدعة الايمان الحق أكثر وأهم كانت بدعتهم أقبح كما أن بدعة اريوس الذي نفى عن اقنوم ابن الله اللاهوت أقبح من بدعة نسطور الذي نفى عنه الناسوت. وما ينكره الوثنيون من العقائد الايمانية أكثر وأهم ما ينكره اليهود والمبتدعة لأنهم لا يؤمنون بشيء منها أصلاً. فكفرهم إذن في منتهى الفظاعة

٤ وأيضاً من شأن كل خير أن يضعف الشر. واليهود عندهم شيء من الخير لاقرارهم بأن العهد العتيق منزل من الله والمبتدعة أيضاً عندهم شيء من الخير لأنهم يجلون العهد الجديد. فهم إذاً أخف خطأ من الوثنيين الذين يرفضون كلا العهدين

لكن يعارض ذلك قوله في ٢ بط ٢: ٢١ «لو لم يعرفوا طريق البر لكان خيراً لهم من أن يعدلوا بعد ما عرفوه» والوثنيون لم يعرفوا طريق البر وأما المبتدعة واليهود فبعد أن عرفوه بعض المعرفة عدلوا عنه. فخطيئتهم إذن أفظع

والجواب أن يقال ينبغي أن يُعتَبَر في الكفر أمران كما تقدم في الفصل الأنف احدهما قياسه إلى الايمان ومن هذه الجهة تكون خطيئة من يعارض في

الايان بعد اعتناقه أفضع من خطيئة من يعارض فيه قبل اعتناقه كما أن خطيئة من أخلف في ما وعد به أعظم من خطيئة من أخلف في ما لم يعد به قطُّ وبهذا الاعتبار يكون كفر المبتدعة الذين يعتنقون ايمان الإنجيل ويرفضونه ويعارضون فيه بافسادهم إياه خطيئة أفضع من كفر اليهود الذين لم يعتنقوا قط ايمان الإنجيل إلا انهم لما كانوا قد آمنوا بصورته الرمزية في العهد العتيق ولكنهم أفسدوها بسوء تفسيرهم لها كان كفرهم أيضاً خطيئة أفضع من كفر الوثنيين الذين لم يعتنقوا ايمان الانجيل بوجه من الوجوه. والثاني فساد ما يختص بالايان. وبهذا الاعتبار لما كان ما يضل فيه الوثنيون أكثر مما يضل فيه اليهود وما يضل فيه اليهود أكثر مما يضل فيه المبتدعة كان الوثنيون أفضع كفرةً من اليهود واليهود أفضع كفرةً من المبتدعة وربما استثنى من ذلك بعض كالمانوية الذين هم أضلُّ في العقائد الايمانية من الوثنيين . على أن أولى هاتين الفطاعتين أعظم من الثانية باعتبار حقيقة الذنب فان حقيقة ذنب الكفر تحصل من طريق المعارضة في الايمان بأكثر مما تحصل من طريق الخلو عن الأمور الايمانية كما مرَّ في ف ١ فان هذا في ما يظهر أخص ما تقوم به حقيقة الذنب كما مرَّ في الموضوع المشار إليه فكفر المبتدعة إذن هو بالإطلاق أقبح أنواع الكفر

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

الفصل السابع

هل ينبغي مجادلة الكفرة علناً

يتخطى إلى السابع بأن يقال: يظهر أنه لا ينبغي مجادلة الكفرة علناً فقد قال الرسول في ٢ تيمو ٢: ١٤ «لا تماحك بالكلام لأن هذا لا ينفع شيئاً وإنما يهدم السامعين». وليس يمكن مجادلة الكفرة علناً من دون مباحكة

بالكلام. فليس ينبغي إذن مجادلة الكفرة علناً

٢ وأيضاً قد ورد في شريعة مرقيانوس اوغسطوس المثبتة بالقوانين «من ادعى اعادة النظر والمجادلة علناً في ما قد حُكِمَ به وتقرر على وجه السداد فقد احتقر بذلك حكم المجمع المقدس» والمجامع المقدسة قد عينت وقررت جميع العقائد الايمانية. فمن أقدم إذاً على المجادلة العلنية في العقائد الايمانية اقتترف خطيئة ثقيلة لاحتقاره بذلك المجمع المقدس

٣ وأيضاً ان الجدل يكون بايراد بعض الحجج. والحجة دليلٌ يفيد اليقين في أمرٍ مشكوكٍ فيه. والأمور الايمانية لكونها في غاية اليقين لا ينبغي أن تُجعل في مقام المشكوك فيه. فلا ينبغي المجادلة فيها علناً

لكن يعارض ذلك ما ورد في اع ٩ من أن شاول كان يزداد قوةً ويخجل اليهود وانه كان يخاطب اليونانيين ويجادلهم

والجواب أن يُقال إنَّ الجدل في الايمان ينبغي فيه اعتبار أمرين أحدهما من جهة المجادل والثاني من جهة السامعين . اما من جهة المجادل فينبغي أن يُنظر إلى قصده فان كان شاكاً في الايمان وغير متيقنٍ حقيقته وانما يقصد بجداله أن يعرف بالحجج الموردة ما إذا كان الايمان حقاً فلا ريب في انه يخطأ بذلك لاعتباره حينئذٍ شاكاً في الايمان وغير مؤمن اما إذا كان يقصد بجداله في الايمان دفع الأوهام أو التمرس في الجدل فيكون فعله هذا محموداً . واما من جهة سامعي الجدل فينبغي أن يُنظر في ما إذا كانوا متتقين في الايمان وراسخين فيه أو سذجاً ومترددین فيه فالجدال في الايمان على مسمع المتفهمين الراسخين في الايمان ليس فيه خطر وأما على مسمع السذج ففيه تفصيلٌ لأنه اما ان يكون الكفرة كاليهود أو المبتدعين أو الوثنيين عاملين على اغرائهم ويحاولون افساد دينهم أو لا كما إذا وجدوا في بلادٍ ليس فيها كفرة .

فان كان الأول كان الجدال العلني في الايمان أمراً ضرورياً بشرط أن يتولاه رجالاً أكفاءً يقتدرون على رد الأضاليل إذ بذلك يرسخ السذج في الايمان ولا يبقى للكفرة قوة على اغوائهم ولو لزم السكوت في مثل هذا المقام من يجب عليهم مناصبة المتعرضين لافساد الايمان لكان سكوتهم تقريراً للضلال وعليه قول غريغوريوس في رسائله الرعائية ك ٢ «كما أن عدم الاحتراس في الكلام يبعث على الضلال كذلك عدم الفطنة في السكوت يدع في الضلال من كان يمكن تثقيفهم». وان كان الثاني كان في الجدال العلني في الايمان على مسمع السذج خطرٌ عليهم إذ إنما كان ايمانهم أرسخ لأنهم لم يسمعو ما ينافي معتقدهم فلا ينبغي أن يسمعو ما يعترض به الكفرة على الايمان في جدالهم

إذاً أجيب على الأول بأن الرسول لم ينة عن مطلق الجدال بل عن الجدال الغير المرتب الذي يجري بمحاكاة الكلام لا بسداد الاراء

وعلى الثاني بأن تلك الشريعة تنهى عن المجادلة العلنية الناشئة عن الشك في الايمان لا المقصود بها الذود عنه

وعلى الثالث بأنه لا ينبغي الجدال في الأمور الايمانية لداعي الشك فيها بل لاطهار الحق ودفع الباطل فلا بد لتقرير الايمان من مجادلة الكفرة أحياناً اما دفاعاً عن الايمان كقوله في ١ بط ٣: ١٥ «مستعدين دائماً لقضاء وطر من يسألكم حجة على ما فيكم من الرجاء والايمان» أو هداية للمضالين كقوله في تيطس ١: ٩ «لكي يقدر أن يعظ بالتعليم الصحيح ويحاج المنافسين»

الفصل الثامن

في أنه هل ينبغي اكره الكفرة على الايمان

يتخطى إلى الثامن بأن يقال: يظهر أنه لا ينبغي اكره الكفرة على الايمان بوجه من الوجوه فقد ورد في متى ١٣ ان عبيد رب البيت الذي يُزرع الزؤان

في حقله قالوا له «أتريد أن نذهب ونجمعه» فقال لهم «لا لئلا تقلعوا الحنطة مع الزوان عند جمعكم له» وقد قال فم الذهب في كلامه على هذه الآية خط ٤٦ على متى «أراد الرب بقوله هذا النهي عن القتل لأنه لا يجب أن يُقتل ولا المبتدعة أيضاً لأنه إذا قتلتموهم سقط معهم بالضرورة كثير من القديسين» فيظهر إذن انه يجامع الحجة لا ينبغي إكراه أحد من الكفرة على الايمان

٢ وأيضاً قيل في كتاب الاحكام تم ٤٥ «قد رسم المجمع المقدس في شأن اليهود ان لا يُكره أحد منهم في ما بعد على الايمان» فبجامع الحجة إذن لا ينبغي إكراه غيرهم من الكفرة على الايمان
٣ وأيضاً قال اوغسطينوس في تفسير يوحنا مقا ٢٦ «يمكن للإنسان ان يفعل غير الايمان مكرهاً ولكنه لا يمكن أن يؤمن الا مختاراً ويتعذر وقوع الاكراه على الإرادة. فيظهر إذن انه لا ينبغي إكراه الكفرة على الايمان

٤ وأيضاً قيل في حزقيال ١٨ بلسان الله «لا أريد موت الخاطيء». ونحن يجب علينا أن نجعل إرادتنا موافقة للإرادة الإلهية كما أسلفنا في أول الثاني مب ٩ ف ٩ و ١٠. فإذا لا يجب علينا أيضاً أن نريد قتل الكفرة

لكن يعارض ذلك قوله في لو ١٤: ٢٣ «اخرج إلى الطرق والاسيجة واكراههم على الدخول حتى يمتلئ بيوتي» والناس إنما يدخلون بيت الرب أي الكنيسة بالايمان. فينبغي إذن إكراه البعض على الايمان

والجواب أن يقال من الكفرة من لم يؤمنوا قط كالثنيين واليهود وهؤلاء لا ينبغي بوجه من الوجوه اكراههم على أن يؤمنوا لأن الايمان من أفعال الإرادة الا انه يجب على المؤمنين إذا قدروا أن يكرههم على أن لا يصدوا عن الايمان بالتجديف أو بخبث الكلام أو بالاضطهاد الظاهر أيضاً ولهذا السبب كثيراً ما يثير المسيحيون الحرب على الكفرة لا ليكرههم على الايمان (لأنهم ولو

انتصروا عليهم واستأسروهم يتركون أمر ايمانهم لحریتهم) بل ليكرهوهم على ان لا يصدوا عن الايمان بالمسيح . ومن الكفرة من كانوا قد اعتنقوا الايمان يوماً وهم يقرون به كالمبتدعة أو أهل الردة وهؤلاء يجب اكراههم حتى بالعقوبات البدنية أيضاً على أن ينجزوا ما وعدوا به ويلزموا ما اعتنقوه من قبل

إذا أُجيب على الأول بأن بعضاً ذهبوا إلى أن المراد بتلك الآية ليس النهي عن حرم المبتدعة بل النهي عن قتلهم كما يظهر مما استشهد به من كلام فم الذهب. وقد قال اوغسطينوس عن نفسه في رسالته إلى فنشسيوس «كنت أرى في أول الأمر أنه لا ينبغي اكراه أحدٍ على الايمان بالمسيح بل ينبغي الدعوة إليه بالكلام والذب عنه بالجدال غير أنه قد ظهر بطلان رأيي هذا لا بكلام المعارضين بل ببرهان الأمثلة الواقعية فان هول الشرائع قد أفاد إلى حد ان قال كثيرون «نحمد الله الذي كسر قيودنا» فقول الرب إذن هناك «دعوها ينبتان جميعاً إلى الحصاد» يتبين المراد به من قوله بعد ذلك «لئلا تقلعوا الحنطة مع الزؤان عند جمعكم له» قال اوغسطينوس في رده على رسالة برمانيانوس اوضح الرب بذلك انه متى لم يكن محل لهذا الخوف أي متى كان جرم المجرم بيناً واستقباح الجميع له ظاهراً بحيث لا يوجد له انصارٌ اصلاً أو إذا وُجدوا والا يُخشى معهم حدوث انشقاقٍ ينبغي تأديبه بقساوةٍ

وعلى الثاني بأن اليهود إذا كانوا لم يعتنقوا الايمان قطُ فلا ينبغي اكراههم عليه اما إذا كانوا قد اعتنقوه «فينبغي اكراههم بالقوة على لزومه» كما قيل في نفس المحل المستشهد به
وعلى الثالث بانه كما ان النذر اختياري الا ان الوفاء به اضطراريٌ كذلك اعتناق الايمان اختياري الا ان التزامه بعد اعتناقه ضروريٌ ولهذا ينبغي اكراه

المبتدعة على التزام الايمان فقد قال اوغسطينوس في رسالته إلى بونيفاسيوس «اين ما اعتادوا أن ينادوا به بقولهم: كلٌ مخيرٌ في أن يؤمن او لا يؤمن من ذا الذي اكرهه المسيح: فليظنوا اكره المسيح أولاً لبولس ثم تعليمه له»

وعلى الرابع يقول اوغسطينوس في الرسالة المتقدمة «ليس أحدٌ منا يريد موت المبتدع غير ان بيت داود لم يستحق أن يستولي عليه السلام الا بمصرع ابنه ابشالوم في الحرب التي أثارها على أبيه وكذلك الكنيسة الكاثوليكية فهي إذا كان هلاك البعض سبباً لانضمام الباقين إليها تشفي ألم قلبها الوالدي بنجاة شعوبٍ كثيرة»

الفصل التاسع

في أن الكفرة هل يجوز مخالطتهم

يتخطى إلى التاسع بأن يقال: يظهر أنه يجوز مخالطة الكفرة فقد قال الرسول في ١ كور ١٠: ٢٧ «ان دعاكم أحدٌ من الكفرة إلى العشاءِ واحببتم ان تتطلقوا فكلوا من كل ما يقدم لكم» وقال فم الذهب في خط ٢٥ على رسالة عبر «إذا شئت أن تتطلق إلى مائدة الوثنيين اذنا لك به ولا ننهك عنه البتة» والانطلاق إلى عشاء واحدٍ مخالطةً له. فيجوز إذن مخالطة الكفرة

٢ قال الرسول في ١ كور ٥: ١٢ «ماذا يعني ان أدين الذين في الخارج». والذين في الخارج هم الكفرة. فإذا كان يُنهي المؤمنون بحكم الكنيسة عن مخالطة البعض يظهر انه لا ينبغي ان يُنهبوا عن مخالطة الكفرة

٣ وأيضاً ليس يمكن للسيد أن يستخدم عبده من دون أن يخالطه ولو بالكلام لأنه يحرك عبده بالأمر. ويجوز أن يكون للمسيحيين خُدامٌ من الكفرة وغيرهم. فيجوز لهم إذن أن يخالطوهم

لكن يعارض ذلك قوله في تث ٧: ٢ و ٣ «لا تقطع معهم عهداً ولا تأخذك بهم رافةً ولا تصاهرهم» وما كتبه الشارح على قوله في اح ١٥ أي امرأة كان بها سيلان الآية ونصه «يجب أن نجتنب الوثنية بحيث لا ندنو إلى عبدة الأوثان ولا إلى تلامذتهم ولا نخالطهم»

والجواب أن يُقال إنَّ المؤمنين يُحظر عليهم مخالطة أحد الناس لوجهين أولاً قصاصاً لمن يُجرّم مخالطة المؤمنين له وثانياً وقايةً لمن يُحظر عليهم مخالطة الغير وقد أورد الرسول كلا هذين الوجهين في ١ كور ٥ فإنه بعد أن اصدر حكم الحرم علله بقوله «أولم تعلموا ان الخمير اليسير يخمر العجين كله» ثم علله بعد ذلك من جهة القصاص المنزل بحكم الكنيسة بقوله «الستم أنتم انما تدينون الذين في الداخل». إذا تقرر ذلك فالكنيسة باعتبار الوجه الأول لا تحظر على المؤمنين مخالطة الكفرة وغيرهم الذين لم يعتنقوا قط الايمان المسيحي إذ ليس لها ان تحكم عليهم حكماً روحياً بل حكماً زمنياً وذلك متى كانوا مقيمين بين ظهراي المسيحيين فارتكبوا ذنباً فعاقبهم المؤمنون عليه عقاباً زمنياً ولكنها تحظر عليهم مخالطة أولئك الكفرة الذين ضلوا عن الايمان الذي اعتنقوه اما بافسادهم اياه كالمبتدعة أو بجحودهم له بكليته كاهل الردة فان الكنيسة تقضي على هذين الفريقين بالجرم . واما باعتبار الوجه الثاني فينبغي في ما يظهر ان يلاحظ اختلاف احوال الأشخاص والأشياء والأزمنة فان كان المؤمنون راسخين في الايمان بحيث يُرجى من مخالطتهم الكفرة هداية هؤلاء بأكثر مما يُخشى منها على ايمانهم فلا ينبغي أن يُحظر عليهم مخالطة الكفرة الذين لم يعتنقوا الايمان كالوثنيين وغيرهم ولا سيما إذا كان ثمة ضرورة داعية إلى ذلك. وان كانوا سذجاً وضعفاء في الايمان بحيث يُخشى عليهم من الضلال فينبغي أن يُحظر عليهم مخالطة الكفرة وخصوصاً كثرة معاشرتهم

اياهم أو مخالطتهم لهم لغير ضرورةٍ داعية

وبذلك يتضح الجواب على الأول

واجب على الثاني بان الكنيسة ليس لها ان تحكم على الكفرة بان تنزل بهم عقوبةً روحية ولكنها تحكم على بعضهم بان تنزل بهم عقوبةً زمنيةً ومن ذلك حرمانها احياناً اياهم مخالطة المؤمنين لذنوبٍ مخصوصةٍ

وعلى الثالث بأن اهتداء العبد إلى ايمان سيده المؤمن الذي يتصرف هو بأمره أقرب جداً من العكس ولهذا السبب لا يُحظر على المؤمنين اتخاذ عبيدٍ من الكفار على انه إذا كان في مخالطة العبد الكافر خطرٌ على ايمان سيده تحتم عليه طرده على حسب ما أمر الرب بقوله في متى ١٨ «ان شككتك رجلك فاقطعها والحقها عنك»

أما ما أُورد في المعارضة فالجواب عليه ان الرب انما رسم ذلك في حق تلك الأمم التي كان اليهود مزمعين أن يدخلوا أرضها لما كان عندهم من الميل إلى عبادة الأصنام فكان يخشى من طول معاشرتهم لها أن يتركوا ايمانهم ولهذا قيل هناك بعد ذلك «لأنه يغوي ابنك عن اتباعي»

الفصل العاشر

في أن الكفرة هل يجوز أن يكون لهم رئاسة أو سيادة على المؤمنين

يتخطى إلى العاشر بأن يقال: يظهر انه يجوز أن يكون للكفرة رئاسة أو سيادة على المؤمنين فقد قال الرسول في ١ تيمو ٦: ١ «كل الذين تحت نير العبودية فليحسبوا سادتهم أهلاً لكل كرامة» والدليل على أن كلامه على السادة الكفرة قوله بعد ذلك «والذين لهم سادة مؤمنون فلا يستهينوا بهم» وقيل في ١ بط ٢: ١٨ «أيها العبيد اخضعوا لسادتكم بكل مخافةٍ لا للصالحين منهم والحلماء فقط بل للعنفاء أيضاً» ولو لم تجز رئاسة الكفرة على المؤمنين لما

أمر الرسولان بذلك. فيظهر إذن انه تجوز رئاسة الكفرة على المؤمنين

٢ وأيضاً كل من كانوا من أسرة ملكٍ فهم خاضعون له. وقد كان بعض المؤمنين من أسر ملوك كفرة وعليه قوله في فيلبي ٤: ٢٢ «يسلم عليكم جميع القديسين ولا سيما الذين هم من بيت قيصر» أي نيرون الذي كان كافراً. فتجوز إذن رئاسة الكفرة على المؤمنين

٣ وأيضاً ان العبد آله للسيد في ما يرجع إلى العيشة البشرية كما أن عامل الصانع آله له في ما يرجع إلى عمل الصناعة على ما قال الفيلسوف في كتاب السياسة ١. ويجوز للمؤمن أن يخضع للكافر في مثل هذه الأمور لجواز أن يكون المؤمنون مزارعين للكفرة. فيجوز إذن تقدم الكفرة على المؤمنين حتى بالسيادة

لكن يعارض ذلك ان من شأن الرئيس أن يلي الحكم على من يرأسهم. ولا يجوز أن يحكم الكفرة على المؤمنين فقد قال الرسول في ١ كور ٦: ١ «أيجترئ أحدكم إذا كان له دعوى على آخر أن يحاكمه لدى الظالمين (يعني الكفرة) لا لدى القديسين» فيظهر إذن انه لا يجوز أن يكون للكفرة رئاسة على المؤمنين

والجواب أن يقال يجوز أن يكون في كلامنا على هذه المسئلة اعتباران الأول أن يكون كلامنا على ما يراد استحداثه من سيادة أو رئاسة للكفرة على المؤمنين وهذا لا ينبغي أن يُسمح به بوجه من الوجوه لأنه يؤول إلى تشكيكٍ وخطرٍ في الايمان لسهولة تأثير الرؤساء في مرؤوسيهام بامتثال امرهم ما لم يكن المرؤوسون ذوي فضيلة عظيمة ولأن الكفرة يستخفون بالايمان لو عرفوا نقائص المؤمنين ولهذا نهى الرسول المؤمنين عن أن يتحاكموا إلى القاضي الكافر ولذلك لا تسمح الكنيسة بوجه من الوجوه أن يكون للكفرة ولاية على المؤمنين أو

أن يتقدموا عليهم في خطية من الخطط بنحوٍ من الأنحاء. والثاني أن يكون كلامنا على ما سبق وجوده من السيادة أو الرئاسة ولا بد هنا من اعتبار أن السيادة والرئاسة مبنيتان على الحق البشري والتمايز بين المؤمنين والكفرة مبني على الحق الإلهي. والحق الإلهي الذي مصدره النعمة لا يبطل الحق البشري الذي مصدره العقل الطبيعي فالتمايز إذن بين المؤمنين والكفرة باعتباره في حد نفسه لا يُبطل سيادة الكفرة ورئاستهم على المؤمنين على أن الكنيسة المتقلدة سلطان الله يجوز لها من باب العدل أن تبطل بحكمها أو بأمرها حق هذه السيادة أو الرئاسة لأن الكفرة يستوجبون بكفرهم فقدان التسلط على المؤمنين الذين يصيرون أبناء الله الا انها ربما فعلت ذلك وربما لم تفعله فهي قد سنت في حق الكفرة الذين لها ولأعضائها ولايةٌ زمنية عليهم هذه الشريعة وهي انه إذا تنصر عبداً من عبيد اليهود أعتق حالاً بغير ثمن لو كان قد ولد رقيقاً أو اشترى للخدمة كافراً اما لو كان قد اشترى للتجارة فيجب ان يُعرض للبيع في ضمن ثلاثة أشهر وليس في هذه الشريعة ظلمٌ لأنه لما كان اليهود عبيداً للكنيسة جاز لها أن تتصرف في ما يملكونه كما أن الملوك العالميين أيضاً قد سنوا شرائع كثيرة في حق رعاياهم صوناً للحرية. واما الكفرة الذين ليس للكنيسة أو لأعضائها ولاية زمنية عليهم فانها لم تسن في حقهم هذه الشريعة وان كان يحق لها أن تسنها وإنما فعلت ذلك اجتناباً للتشكيك كما أن الرب أيضاً بيّن في متى ١٧ انه كان قادراً أن يستغفى من دفع الخراج لأن «الأبناء أحرار» ولكنه أمر أن يُدفع اجتناباً للتشكيك وكذا الرسول أيضاً فإنه بعد أن أوجب على العبيد اكرام سادتهم قال «لئلا يُجَدَّف على اسم الله وعلى تعليمه»

وبذلك يتضح الجواب على الأول

وأجيب على الثاني بأن رئاسة قيصر كانت قبل افتراق المؤمنين عن الكفرة فلم يكن اهتداء البعض إلى الايمان داعياً لزوالها وقد كان وجود بعض المؤمنين بين أسرة الملك مفيداً لحماية غيرهم من المؤمنين كما كان القديس سيبسطيانوس يشدد عزائم المسيحيين التي كان يراها متراخية في العذاب وهو مستتر تحت وشاح الجندية في بيت ذيوكلتيانوس

وعلى الثالث بأن العبيد يخضعون لسادتهم في كل ما يتعلق بالعيشة والمرؤوسين يخضعون لرؤسائهم في جميع الأعمال وأما عملة الصنّاع فيخضعون لهم في بعض أعمالٍ مخصوصة فيكون تولي الكفرة السيادة أو الرئاسة على المؤمنين أشدّ خطراً من استخدامهم إياهم في بعض الصنائع ولهذا تسمح الكنيسة للمسيحيين أن يحرقوا أراضي اليهود لعدم اضطرارهم بذلك إلى معاشرتهم وقد طلب سليمان أيضاً من ملك صور عملةً لقطع الأخشاب كما في ملوك ٣: ٥ ومع ذلك فحيث يُخشى من هذه المخالطات أو المشاركات على ايمان المؤمنين وجب حظرها قطعاً

الفصل الحادي عشر

في أنّ الكفرة هل ينبغي احتمال طقوسهم

يتخطى إلى الحادي عشر بان يقال: يظهر انه لا ينبغي احتمال طقوس الكفرة فظاهر ان الكفرة يخطؤون برعاية طقوسهم. ومن قدر أن يمنع الخطيئة ولم يمنعها يظهر انه راضٍ بها كما قال الشارح في تفسيره قول الرسول في رو ١: ٣٢ «ليس الذين يفعلونها فقط بل أيضاً الذين يرضون عن فاعليها». فيخطأ إذن من يحتمل طقوسهم

٢ وأيضاً ان طقوس اليهود تُشبه بعبادة الأوثان فقد قال الشارح في تفسير قوله في غلا ٥:

١: لا تعودوا ترتبطون بنير العبودية: «ليست عبودية

هذه الناموس أخف من عبادة الأوثان» ولا يُسمح لأحدٍ أن يمارس طقس عبادة الأوثان بل ان الملوك المسيحيين أمروا أولاً بأقفال الهياكل الأصنام ثم بهدمها كما أخبر اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٨. فلا ينبغي اذن احتمال طقوس اليهود أيضاً

٣ وأيضاً ان خطيئة الكفر هي أفظع الخطايا كما مرّ في ف ٣. وغيرها من الخطايا كالفسق والسرقة ونحوهما ليس يُحتمل بل فرضت الشريعة عليه عقوبةً. فكذا طقوس الكفرة لا ينبغي احتمالها

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في كتاب الأحكام تم ٤٥ عن اليهود «فليؤذن لهم أن يحفظوا ويقيموا جميع اعيادهم كما حفظوها إلى اليوم هم واباؤهم منذ أزمنة متطاولة»

والجواب أن يُقال إنَّ السياسة البشرية متفرعة عن السياسة الإلهية وينبغي أن تقتدي بها. والله مع عدم تناهي قدرته وخيريته يسمح بان يحدث في الكون شرورٌ يقدر على منعها لو أراد لئلا يمتع بامتاعها خيرات أعظم أو يلزم عنه شرور أقبح. فكذا الحال في السياسة البشرية أيضاً فان الرؤساء يُحسنون في احتمال بعض الشرور حرصاً على بعض الخيرات أو خوفاً من شرورٍ أعظم وقد قال اوغسطينوس في النظام ك ٢ «ارفع البغايا من المجتمع الإنساني فتشوش نظام كل شيءٍ بالشهوات» وعلى هذا فالكفرة وان خطئوا بممارسة طقوسهم يجوز احتمال ذلك منهم اما لاجتلاب خيرٍ أو لاجتتاب شرٍ. فحفظ اليهود طقوسهم التي كانت رمزاً إلى حقبة إيماننا يحصل لنا به شهادة على صحة ايماننا من نفسه اعدائنا وكأنه يمثل لنا في صورة مجازية حقيقة ما نعتقده ولهذا كانت طقوسهم محتمة. وأما طقوس سائر الكفرة التي لا تثبت ولا تقيد شيئاً فلا ينبغي احتمالها بوجهٍ الا لاجتتاب شرٍ كالتشكيك أو النزاع مما قد يلزم عن

عدم احتمالها أو كمنع خلاص بعضٍ ممن إذا احتُمل ذلك منهم اهتدوا تدريجاً إلى الايمان. ولهذا السبب احتملت الكنيسة أحياناً طقوس المبتدعة والوثنيين أيام كان جمهور الكفرة عديداً وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

الفصلُ الثاني عشر

في أطفال اليهود وسائر الكفرة هل ينبغي تعميدهم على رغم آبائهم

يتخطى إلى الثاني عشر بأن يقال: يظهر أنه ينبغي تعميدهم أطفال اليهود وسائر الكفرة على رغم آبائهم فان الوثائق الزوجية أعظم من حق السلطة الأبوية لأن هذا الحق يمكن أن يُنقض من الإنسان برشد الأبناء وأما الوثائق الزوجية فليس لإنسان أن ينقضه كقوله في متى ١٩: ٦ «ما جمعه الله فلا يفرقه إنسان» وهو ينقض بعة الكفر فقد قال الرسول في ١ كور ٧: ١٥ «وان فارق الغير المؤمن فليفارق فليس الأخ أو الأخت مستعبداً في مثل هذه الأحوال» وقد قيل في الشرع القانوني إذا أبى الزوج الغير المؤمن أن يقيم مع الزوج الآخر من دون اهانة خالقه فلا يتحتم على الزوج الآخر أن يساكنه. فأولى إذن أن يُلغى بالكفر حق سلطة الآباء على أبنائهم فيجوز إذن تعميدهم على كرهٍ منهم

٢ وأيضاً ان مساعدة الإنسان في خطر الموت الأبدي أوجب من مساعدته في خطر الموت الزمني. ومن وجد إنساناً في خطر الموت الزمني ولم يساعده خطأ. فإذاً لما كان أبناء اليهود وغيرهم من الكفرة يُوجدون في خطر الموت الأبدي لو تركوا لأبائهم وجب في ما يظهر أن يؤخذوا منهم ويعمّدوا ويُتَقَّفوا في الايمان

٣ وأيضاً ان أبناء العبيد عبيدٌ وخاضعون لسلطان سادتهم. واليهود

عبيدٌ للملوك والولاء فكذا أبنائهم أيضاً. فيحق إذن للملوك والولاء أن يفعلوا في حق أبناء اليهود ما يشاؤون. فلا ظلم إذن في تعميدهم إياهم على رغم آبائهم

٤ وأيضاً كل إنسانٍ فهو بالله الذي أولاه النفس أخص منه بالأب الجسدي الذي أولاه الجسم فإذا أخذ أبناء اليهود من آبائهم الجسديين وكُرسوا لله بالمعمودية لم يكن في ذلك جورٌ

٥ وأيضاً ان المعمودية أفعال للخلاص من الوعظ إذ بالمعمودية يُمحي في الحال وصمة الخطيئة والجرم المستوجب العقاب ويُفتح باب السماء. ولو لزم عن عدم الوعظ خطر لكان الذنب فيه على من لم يعظ كما جاء في حزقيال ٣ و٣٣ عن ذاك الذي «يرى السيف وارداً ولا ينفخ في البوق» فإذا إذا هلك أبناء اليهود لعدم قبولهم المعمودية فأولى أن يكون الذنب في ذلك على من قدروا أن يعمدوهم ولم يفعلوا

لكن يعارض ذلك انه لا ينبغي أن يُظلم أحدٌ. واليهود يُظلمون بتعميد أبنائهم على كرهٍ منهم لأنهم يفقدون بذلك سلطته الأبوية على أبنائهم المتنصرين. فلا ينبغي إذ تعميدهم أبنائهم على كرهٍ منهم والجواب أن يُقال إن عادة الكنيسة أقوى حجة وينبغي الجري عليها دائماً في كل شيءٍ فان نفس تعليم الأئمة الكاثوليكين يستمد قوته من الكنيسة فشهادة الكنيسة إذن أولى بأن يعول عليها من شهادة اوغسطينوس أو ايرنيموس أو غيرها من الأئمة أياً كان. والكنيسة لم يجر فيها قط عادةً بأن يعمد أبناء اليهود على رغم آبائهم مع انه قد وُجد في الأعصر الخالية كثير من الملوك الكاثوليكين المقتدرين جداً كقسطنطين وتيودوسيوس الذين كان لبعض الأساقفة القديسين مكانة عندهم ودالة عليهم كما كان لسلفستروس عند قسطنطين

ولامبروس سيوس عند تيودوسيوس فلو كان ذلك مطابقاً للصواب لما اغفلوا اصلاً التماسه منهم فيظهر إذن ان استئناف القول بوجوب تعمد أبناء اليهود على رغم آبائهم خلافاً للعادة المرعية إلى الآن في الكنيسة من المزاعم الخطرة وذلك لسببين احدهما تعريض الايمان للخطر فان الأطفال الذين لم يبلغوا سن التمييز إذا قبلوا سر المعمودية يسهل بعد بلوغهم ذلك أن يحملهم آباؤهم على ترك ما قبلوه وهم جاهلون له وهذا يعود على الايمان بالمضرة. وثانياً منافاة ذلك للعدل الطبيعي فان الابن من حيث الطبيعة جزء من أبيه فهو في أول الأمر لا يكون منفصلاً في الجسد عن أبيه ما دام في حشى امه ثم متى خرج من الحشى فقبل أن يبلغ سن الاختيار يبقى في كفالة أبيه كأنها حشى روحاني له فان الطفل ما دام غير بالغ سن التمييز لا يمتاز عن الحيوان الغير الناطق وكما أن من يملك ثوراً أو فرساً له بمقتضى الحق المدني أن يستعمله متى شاء كما يستعمل آلهة تخصصة كذلك من مقتضى الحق الطبيعي أن يكون الابن في كفالة أبيه قبل أن يبلغ سن التمييز فإذا سلب أبواه هذه الكفالة أو نُصِرَف فيه بنحوٍ من الأنحاء بغير رضاهما قبل بلوغه سن التمييز كان ذلك منافياً للعدل الطبيعي. أما متى ابتدأ ان يبلغ سن التمييز فيبتدئ أن يصير ولي نفسه ويقدر أن يدبر نفسه في ما يقتضيه الحق الإلهي أو الطبيعي وحينئذٍ ينبغي أن يُدعى إلى الايمان لا بالقسر والإكراه بل بالإقناع وله أن يؤمن ويتعمد ولو لم يرص بذلك أبواه لكن ليس له ذلك قبل أن يبلغ سن التمييز ومن ثمه قيل عن أطفال الآباء الأقدمين انهم «نجوا بايمان آبائهم» ويفهم من ذلك ان من شأن الآباء أن يُعَنُوا بخلص ابنائهم وخصوصاً قبل أن يبلغوا سن التمييز

إذاً أُجيب على الأول بأن كلاً من الزوجين المرتبطين بالوثاق الزوجي بالغ سن الاختيار فيقدر أن يعتنق الايمان بغير رضى الآخر. وليس كذلك

الطفل قبل بلوغه سن التمييز أما بعد بلوغه ذلك فتصبح المشابهة إذا أراد أن يهتدي وعلى الثاني بأنه لا ينبغي أن يُخلَّص أحدٌ من الموت الطبيعي على خلاف نظام الحق المدني فإنه إذا قضى القاضي الشرعي على أحدٍ بالموت الزمني فلا ينبغي أن يخلصه أحدٌ بالقوة فكذلك أيضاً لا ينبغي أن يخرق أحدٌ نظام الحق الطبيعي الذي يقتضي أن يكون الابن في كفالة أبيه لكي يدفع عنه خطر الموت الأبدي

وعلى الثالث بأن اليهود انما هم عبيدٌ للملوك بالعبودية المدنية التي لا تتافي نظام الحق الطبيعي أو الإلهي

وعلى الرابع بأن نسبة الإنسان إلى الله إنما هي بالعقل الذي به يتأتى له أن يعرف الله. فالطفل إذن قبل أن يبلغ سن التمييز يكون له بمقتضى الترتيب الطبيعي نسبةً إلى الله بعقل أبويه اللذين يقتضي الطبع أن يكون في كفالتهم ولا يُفعل في حقه شيءٌ من الأمور الإلهية إلا على مقتضى تدبيرهما

وعلى الخامس بأن الخطر اللازم عن اهمال الوعظ لا يقع فيه إلا الذين عهدَ إليهم بمهمة الوعظ ولهذا قيل قبل ذلك في حزقيال «جعلتك رقيباً لبني إسرائيل». والاهتمام يمنح أسرار الخلاص لأطفال الكفرة هو من شأن آبائهم. فإذن هم الذين يقعون في الخطر إذا نال أبناءهم الصغار مضرةً في خلاصهم بسبب حرمانهم الأسرار



المبحث الحادي عشر

في البدعة - وفيه أربعة فصول

ثم ينبغي النظر في البدعة والبحث في ذلك يدور على أربع مسائل . ١ في أن البدعة هل هي نوعٌ من الكفر . ٢ في موضوعها الذي تتعلق به . ٣ هل ينبغي احتمال المبتدعة . ٤ هل ينبغي قبوله متى رجعوا عن ضلالهم

الفصل الأول

في أنّ البدعة هل هي نوعٌ من الكفر

يتخطى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن البدعة ليست نوعاً من الكفر فإن العقل هو مناط الكفر كما مرّ في المبحث الآنف ف ٢. والبدعة لا يظهر انها تختص بالعقل بل بالأحرى بالقوة الشوقية فقد قال ايرونيوس في تفسير رسالة غلا وورد في الأحكام ٢٤ مب ٣ «ان معنى البدعة Hæresis الانتخاب أي أن يختار كل واحدٍ فنسه ذلك التعليم الذي يعتقده أفضل» والانتخاب فعل القوة الشوقية كما مرّ في أول الثاني مب ١٣ ف ١. فليست البدعة إذن نوعاً من الكفر

٢ وأيضاً ان الرذيلة تستفيد نوعيتها على وجه الخصوص من الغاية وعليه قول الفيلسوف في كتاب الأخلاق ٥ «من يزني ليسرق فلأن يُعتَبَر سارقاً أولى من أن يُعتَبَر زانياً» وغاية البدعة هي المنفعة الزمنية وبالأخص الرئاسة والجاه بما يختص برذيلة الكبرياء أو الحرص فقد قال اوغسطينوس في كتاب فائدة الاعتقاد «المبتدع هو الذي تحمله المنفعة الزمنية وبالأخص طلب الجاه والرئاسة على أن يُحدث أو يتبع مذاهب باطلة وحديثة. فليست البدعة إذن نوعاً من الكفر بل هي بالأحرى نوعٌ من الكبرياء

٣ وأيضاً ان الكفر لوجوده في العقل لا يظهر انه من أعمال الجسد. والبدعة من قبيل أعمال الجسد فقد قال الرسول في غلا ٥: ١٩ . ٢٠ «أعمال الجسد واضحة وهي الزنى والنجاسة» إلى أن قال «والمشاققات والبدع» فليست البدعة إذن نوعاً من الكفر

لكن يعارض ذلك ان الباطل مقابل للحق. والمبتدع هو الذي يحدث أو يتبع مذاهب باطلة أو حديثة. فالبدعة إذن مقابلة للحق الذي إليه يستند

الايمان. فهي إذن مندرجة تحت الكفر

والجواب أن يُقال إنَّ لفظ البدعة في اليونانية يدل على الانتخاب كما مرَّ والانتخاب يتعلق بما يؤدي إلى الغاية السابق تصورها كما مرَّ في أول الثاني مب ١٣ ف ٣ والإرادة تدعن في الأمور الايمانية لحق ما على انه خيرها الخاص كما يظهر مما مرَّ في مب ٤ ف ٣ فما كان إذن حقاً أولياً فهو يتضمن حقيقة الغاية القصوى وما كان حقاً ثانوياً فهو يتضمن حقيقة ما يؤدي إلى الغاية. ولأن من يؤمن يدعن لقول قائلٍ يظهر ان من يُدَعَن لقوله في كل مذهبٍ هو أوليٌّ وبمنزلة الغاية وما باعتقاده يُدَعَن لواحِدٍ هو بمنزلة أمر ثانوي. إذا تمهد ذلك فمن كان ذا ايمان مسيحي صحيح يدعن بإرادته للمسيح في ما يرجع حقيقةً إلى تعليمه فيمكن إذن لإنسان أن يعدل عن صحة الايمان المسيحي لوجهين أولاً لأنه يأبى أن يدعن لنفس المسيح وهو يُعْتَبَر ذا إرادة قبيحة بالنسبة إلى الغاية وهذا يرجع إلى نوع كفر الوثنيين واليهود وثانياً لأنه يقصد أن يدعن للمسيح ولكنه يضل في انتخاب ما به يدعن له لأنه لا ينتخب ما أورده المسيح حقيقة بل ما لقنه اياه عقله فكانت البدعة لذلك نوعاً من الكفر مختصاً بمن يقر بالايمان بالمسيح ولكنه يفسد عقائده

إذا أُجيب على الأول بأن نسبة الانتخاب إلى الكفر كنسبة الإرادة إلى الايمان كما تقدم

وعلى الثاني بأن الرذائل تستفيد نوعيتها من الغاية القريبة وأما الغاية البعيدة فتستفيد منها جنسيتها وعليتها كما أنه لو زنى زانٍ لكي يسرق كان هناك نوع الزنى مستفاداً من غايته وموضوعه الخاصين ولكنه يستفاد من الغاية البعيدة ان الزنى ناشئٌ عن السرقة ومندرجٌ تحتها اندراج المعلول تحت علته أو النوع تحت جنسه كما يظهر مما أسلفنا من الكلام الاجمالي على الأفعال في

أول الثاني مب ١٨ ف ٧. وكذلك الحال هنا أيضاً فان الغاية القريبة للبدعة هي انقياد الإنسان لاعتقاده الباطل ومنها تستفيد البدعة نوعيتها واما غايتها البعيدة فيستفاد منها علتها أي ان مصدرها الكبرياء أو الحرص

وعلى الثالث بانه كما أن معنى البدعة في اليونانية الانتخاب كذلك معناها في اللاتينية التشيع كما قال ايسيدوروس في كتاب الاشتقاق وكلاهما يرجع إلى أعمال الجسد لا باعتبار فعل الكفر في نفسه بالنسبة إلى موضوعه القريب بل باعتبار علتها التي هي اما اشتهاؤ غاية غير محمودة باعتبار ان ذلك صادر عن الكبرياء أو الحرص كما تقدم وأما وهم خياليّ ينشأ عنه الضلال كما قال الفيلسوف أيضاً في الإلهيات ك ٤. والخيال هو على نحو ما من قبيل الجسد من حيث ان فعله يتم بألة جسمانية

الفصل الثاني

في أنّ البدعة هل تتعلق خصوصاً بالأمر الايمانية

يتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن البدعة لا تتعلق خصوصاً بالأمر الايمانية فان البدع والشيع قد وجدت بين اليهود والفريسيين كما هي موجودة بين المسيحيين على ما قال ايسيدوروس في الاشتقاق ك ٨. والخلاف بينهم لم يكن في الأمور الايمانية. فالبدعة إذن لا تتعلق بالأمر الايمانية على أنها موضوعها الخاص

٢ وأيضاً ان موضع الايمان هو الأشياء المعتقده. والبدعة لا تتعلق بالأشياء فقط بل بالألفاظ وبتفسير الكتاب المقدس أيضاً فقد قال ايرونييموس في شرحه رسالة غلا «كل من يفسر الكتاب المقدس على خلاف المعنى المراد من واضعه الذي هو الروح القدس وان لم ينفصل عن الكنيسة يمكن اعتباره مبتدعاً» وقال في موضوع آخر «قد تنشأ البدعة عن عدم احكام التعبير».

فليست البدعة إذن مخصوصة بموضوع الايمان

٣ وأيضاً قد يختلف علماء الدين في الأمور الايمانية أيضاً كما اختلف ايرونيموس واوغسطينوس في ابطال الطقوس الناموسية. ومع ذلك ليس في هذا الخلاف وصمة البدعة. فليست البدعة إذن مخصوصة بموضوع الايمان

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في رده على المانوية «الذين يذهبون من أبناء كنيسة المسيح مذاهب خطيرة ومستهجنة إذا أُدبوا ليعدلوا عنها إلى المذاهب السليمة والمستقيمة فاصروا عليها ولم يشاؤوا تقويم تعاليمهم المضرة والموبقة بل ظلوا يدافعون عنها فهم مبتدعة» والتعاليم المضرة والموبقة انما هي التعاليم المنافية لعقائد الايمان الذي به «يحيا البار» كما في رو ١ : ١٧. فالبدعة إذن تتعلق بالأمور الايمانية على انها موضوعها الخاص

والجواب أن يُقال إن كلامنا هنا على البدعة من حيث يراد بها فساد الايمان المسيحي وليس من قبيل فساد الايمان المسيحي أن يذهب واحدٌ مذهباً باطلاً في الأمور الغير الايمانية كالأمور المساحية ونحوها مما لا علاقة له بالايمان بل انما يكون من قبيل ذلك أن يذهب مذهباً باطلاً في الأمور المختصة بالايمان فقط. والايمان يختص به شيءٌ على وجهين أصالةً كالعقائد الايمانية وتبعاً كالأمور التي يلزم عنها فسادٌ في عقيدة ايمانية والبدعة يجوز أن تتعلق بكليهما كالايمان

إذا أُجيب على الأول بأنه كما أن بدع اليهود والفريسيين كانت تتعلق بمذاهب مختصة بمعتقد اليهود أو الفريسيين كذلك بدع المسيحيين أيضاً تتعلق بما يختص بالدين المسيحي

وعلى الثاني بأنه إنما يُعتبر مفسراً للكتاب المقدس على خلاف المعنى المراد من الروح القدس من يفسره على وجه مناف لما أُوحى بالروح القدس وعليه

قول حزقيال ١٣: ٦ عن الأنبياء الكذبة «اسرُّوا على قولهم» أي بتفسير الكتاب تفسيراً باطلاً. وأيضاً
 انما يصرح المؤمن بايمانه بالألفاظ التي ينطق بها فان الاقرار فعلٌ من أفعال الايمان كما مرَّ في
 مب ٣ ف ١ فإذا كان التعبير عن الأمور الايمانية غير محكمٍ فقد يؤدي إلى فسادٍ في الايمان ولهذا
 قال البابا لاون في رسالةٍ إلى بروتريوس أسقف الاسكندرية «ان اعداء صليب المسيح يرصدون
 أقوالنا والفاظنا فلا تجعل لهم سبيلاً ولو يسيراً لأن يفتروا علينا انا موافقون على القول النسطوري»

وعلى الثالث بما قاله اوغسطينوس وورد في الأحكام ٢٤ مب ٣ من ان «الذين يدافعون عن
 آرائهم ولو كانت باطلة وفاسدة لا عن عنادٍ أو مكابرة بل سعياً وراء الحق باجتهادٍ وتدقيقٍ إذا كانوا
 مستعدين للعدول عنها متى تبينوا الحق لا ينبغي أن يجعلوا في جملة المبتدعة» أي لأنهم لا
 يقصدون بذلك معارضة الكنيسة في تعليمها. ومن هذا القبيل ما نجده بين بعض الائمة من الخلاف
 اما في ما لا يمس الايمان أو في ما لم تكن الكنيسة قررتة وجزمت به من بعض الأمور المختصة
 بالايمان واما بعد أن يتقرر ذلك بسلطان الكنيسة الجامعة فإذا تصدى أحد لمعارضتها فيه وأصرَّ
 على ذلك اعتُبر مبتدعاً. وهذا السلطان قائمٌ أصالةً في الحبر الأعظم فقد قيل في الأحكام ٢٤ مب
 ١ «كلما اضطرب أمر الايمان وجب على جميع أخوتنا وزملائنا في الأسقفية ان لا يرجعوا في ذلك
 لا إلى بطرس أي إلى سلطان خليفته» فانه لا ايرونيوموس ولا اوغسطينوس ولا غيرهما من ائمة الدين
 يؤيد قولاً له منافياً لما يجزم به هذا السلطان وعليه قول ايرونيوموس في رسالةٍ له إلى البابا داماس
 «هذا هو أيها البابا الكل الغبطة الايمان الذي تعلمناه في الكنيسة الكاثوليكية فان كان شيءٌ منه ربما
 لم يُرَع فيه جانب السلامة أو التدقيق فنرغب أن يُصلح منك أنت

خليفة بطرس في ايمانه وكرسيه. وان تقرر ايماننا هذا بحكم سلطانك الرسولي فكل من يتعرض بعده لتخطئي يثبت بذلك انه جاهلٌ أو غير مخلصٍ أو انه ليس كاثوليكياً أيضاً بل مبتدعاً»

الفصل الثالث

في أنّ المبتدعة هل ينبغي احتمالهم

يتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر انه ينبغي احتمال المبتدعة فقد قال الرسول في ٢ تيمو ٢ «عبد الله يجب عليه أن يكون حليماً مؤدباً بوداعة الذين يقاومون الحق عسى أن يؤتيهم الله التوبة لمعرفة الحق فيفيقوا من فخ الشيطان» وإذا لم يحتمل المبتدعة بل دُفِعوا للموت تعذر عليهم التوبة. فيظهر إذن ان هذا منافٍ لوصية الرسول

٢ وأيضاً ما لا بد منه في الكنيسة ينبغي احتمالهم. ولا بد من البدع في الكنيسة فقد قال الرسول في ١ كور ١١ : ١٩ «لا بد من البدع ليظهر فيكم المزكؤون». فيظهر إذن انه ينبغي احتمال المبتدعة

٣ وأيضاً قد أمر السيد عبيده في متى ١٣ ان يدعوا الزؤان ينبت إلى وقت الحصاد المراد به منتهى الدهر كما فُسر في الموضوع المتقدم. والمراد بالزؤان المبتدعة على ما فسر القديسون. فينبغي إذن احتمال المبتدعة

لكن يعارض ذلك قول الرسول في تيطس ٣ «الرجل المبتدع بعد الانذار مرةً وأخرى اعرض عنه عالماً ان من هو كذلك قد فسر تماماً»

والجواب أن يقال ينبغي أن يُعتبر في المبتدعة امران احدهما من جهتهم والثاني من جهة الكنيسة فالأمر المعتبر من جهتهم هو الخطيئة التي لم يستوجبوا بها أن يُفصلوا عن الكنيسة بالحرمة فقط بل ان يُنفوا من العالم بالموت أيضاً فان افساد الايمان الذي به تقوم حياة النفس لا فطع جداً من تزييف الدراهم

التي هي قوام الحياة الزمنية. فإذا كان مزيفو الدراهم أو غيرهم من المجرمين يقضي عليهم عدل الولاة العالميين بعاجل الموت فلأن يقضي العدل على المبتدعة عند ثبوت ابتداعهم ليس بعاجل الحرم فقط بل بعاجل الموت أيضاً أولى . والأمر المُعتَبَر من جهة الكنيسة هو الرحمة لقصد اهتداء الضالين ولهذا فهي لا تقضي عليهم عاجلاً بل بعد الانذار مرةً وأخرى كما رسم الرسول اما إذا بقي المبتدع بعد ذلك مصراً على ضلاله ويئست الكنيسة من اهتدائه فانها توجه عنايتها إلى خلاص غيره فتفصله عنها بقضاء الحرم ثم تتركه ليستأصل من العالم بالموت بالقضاء العالمي فقد قال ايرونيموس وورد في الأحكام ٢٤ مب ٣ «ينبغي قطع اللحم الفاسد وطرد النعجة الجرباء من الحظيرة لئلا يتولى اللهب والفساد والنتن والموت جملة البيت والجمهور والبدن والقطيع. فقد كان اريوس في الاسكندرية شرارةً واحدةً الا انه لعدم تعجل اطفائها انتشر لهيبها في العالم كله»

إذاً أُجيب على الأول بأن تأديب المبتدع مرةً وأخرى هو من قبيل تلك الوادعة فان أبي الارعواء يُعتَبَر فاسداً كما صرح به الرسول في الموضع المورد في المعارضة

وعلى الثاني بأن الفائدة الحاصلة عن البدع وهي تقرير ثبات المؤمنين كما قال الرسول ودفع الكسل بالاجتهاد في مطالعة الكتاب المقدس كما قال اوغسطينوس خارجة عن قصد المبتدعة فهم إنما يقصدون افساد الايمان الذي يترتب عليه اعظم الاضرار ولهذا فوجب اعتبار ما يقصدونه بالذات مما يدعو إلى استئصالهم أولى من وجوب اعتبار ما يحصل بغير قصدهم مما يدعو إلى احتمالهم

وعلى الثالث بما ورد في الأحكام ٢٤ مب ٣ من أن «الحرم والاستئصال متغايران إذ إنما يُحَرَم من يُحَرَم لتخلص روحه في يوم ربنا على ما قال الرسول في ١ كور ٥ : ٥» ومع ذلك استؤصل المبتدعة بالموت فليس ذلك منافياً

لامر الرب إذ إنما يراد به النهي عن قلع الزؤان متى تعذر قلعه بدون قلع الحنطة أيضاً كما مرَّ في المبحث الآنف ف ٨ عند الكلام على الكفرة بالاجمال

الفصل الرابع

في أنّ الذين يرجعون عن البدعة هل ينبغي أن يُقبلوا من الكنيسة

يُنخَطَى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الذين يرجعون عن البدعة ينبغي أن يُقبلوا من الكنيسة قطعاً فقد قيل في ارميا ٣: ١ بلسان الرب «زَنَيْتِ مع اخلاء كثيرين فارجعي إليّ» وحكم الكنيسة هو حكم الله كقوله في تث ١: ١٧ «اسمعوا للصغير سماعكم للكبير ولا تحابوا أحداً فان الحكم لله» فمن يزني إذن بالكفر الذي هو زنى روحاني ينبغي مع ذلك قبوله

٢ وأيضاً ان الرب امر بطرس في متى ١٨: ٢٢ أن يغفر للاخ الخاطيء لا إلى سبع مرات فقط «بل إلى سبعين مرة سبع مرات» والمراد بذلك على ما فسره ايرونيموس وجوب المغفرة لمن يخطأ مهما تكرر خطاه. فإذا مهما تكرر خطأ إنسانٍ بتكرار السقوط في البدعة ينبغي أن يُقبل من الكنيسة

٣ وأيضاً ان البدعة ضربٌ من الكفر. ومن أراد من الكفرة الآخرين الاهتداء يُقبل من الكنيسة. فينبغي إذن قبول المبتدعة أيضاً

لكن يعارض ذلك قوله في الاحكام الشرعية «من يُعلم انه عاد إلى البدعة بعد أن جردها ينبغي أن يُترك للقضاء العالمي» فليس ينبغي إذن قبول الكنيسة له

والجواب أن يُقال إنّ الكنيسة بناءً على ما رسمه لها الرب تتناول محبتها الجميع لا الأصدقاء منهم فقط بل الاعداء والمضطهدين أيضاً كقوله في متى ٥: ٤٤ «احبوا اعداءكم وأحسنوا إلى من يبغضكم» ومن مقتضى المحبة أن يريد الإنسان خير القريب ويفعله. والخير نوعان احدهما روحي وهو خلاص النفس وهذا هو المقصود بالذات من المحبة لأن المحبة توجب على كل إنسان ان

يريد هذا الخير لغيره فإذا اعتبر هذا الخير فالمبتدعة الراجعون مهما تكرر سقوطهم في البدعة ينبغي أن تقبلهم الكنيسة للتوبة التي بها يُفتح لهم طريق الخلاص. والآخر زمني وهو مقصوداً من المحبة تبعاً وذلك كالحياة الجسمانية واقتناء الأشياء العالمية وطيب الأحداث والمقام البيعي أو العالمي فان هذا لا توجب علينا المحبة أن نريده للاغيار الا بالنسبة إلى خلاصهم وخلاص غيرهم الأبدي فما يوجد إذن من هذه الخيرات في فردٍ واحدٍ إذا أمكن أن يحول دون الخلاص الأبدي في كثيرين فلا توجب المحبة أن نريده له بل بالأحرى ان نريد أن لا يكون له أولاً لوجوب تفضيل الخلاص الأبدي على الخير الزمني وثانياً لأن خير الجمهور يُفضّل على خير الفرد فلو قُبِل دائماً المبتدعة الراجعون وأبقى على حياتهم وسائر خيراتهم الزمنية فربما اضر ذلك بخلاص غيرهم أولاً لأنهم لو عادوا إلى السقوط في البدعة لفسدوا غيرهم وثانياً لأن عدم الاقتصاص منهم يجرى غيرهم على تكرار السقوط في البدعة بدون خوفٍ فقد قيل في جا ٨: ٢ «إذا كان لا يُقضى بسرعةٍ على الأشرار اقترب بنو البشر الشرور من غير خوفٍ» ولهذا فالراجعون عن البدعة لأول مرةٍ لا تقبلهم الكنيسة للتوبة فقط بل تبقي على حياتهم أيضاً وربما أعادت إليهم تسامحاً ما كان لهم من المقامات البيعية إذا آنت منهم الخلاص في رجوعهم وكثيراً ما ورد ان هذا جرى حباً للسلامة. وأما متى تكرر سقوط المقبولين فيكون ذلك دليلاً على عدم ثباتهم في الايمان فان رجعوا بعد ذلك يُقبلوا للتوبة ولكن لا يُعفون من حكم الموت

إذاً أُجيب على الأول بأن الراجعين يُقبلون دائماً في حكم الله لأن الله هو فاحص القلوب ويعرف الراجعين حقيقةً وأما الكنيسة فليس لها ان تقتدي في ذلك بالله. وهي تعتبر الذين يتكرر سقوطهم بعد قبولها اياهم غير

مخلصين في رجوعهم إليها فهي لا تسد في وجوههم سبيل الخلاص ولكنها لا تجيرهم من خطر الموت

وعلى الثاني بأن كلام الرب لبطرس إنما هو على الخطيئة المقترفة في حقه ليغفرها لأخيه التائب إليه وهذه يجب اغتقارها دائماً لا على الخطيئة المقترفة في حق القريب أو في حق الله فان اغتقار هذه ليس في اختيارنا كما قال ايرونيموس بل قد رسمت الشريعة في ذلك وجهاً ملائماً لكرامة الله ومنفعة القريب

وعلى الثالث بأن الكفرة الآخرين الذين لم يكونوا قد آمنوا قطُّ إذا اهدوا فلا وجه للاستدلال على عدم ثباتهم في الايمان كالمبتدعة المتكرر سقوطهم فليس حكم الفريقين واحداً



المبحث الثاني عشر

في الردة - وفيه فصلان

ثم ينبغي النظر في الردة والبحث في ذلك يدور على مسألتين . ١ في أن الردة هل هي من قبيل الكفر . ٢ في أن المرؤوسين هل يجاب بسببها من قيد ولاية الرؤساء المرتدين

الفصل الأول

في أن الردة هل هي من قبيل الكفر

يتخطى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الردة ليست من قبيل الكفر لأن ما كان مبدأ لكل خطيئة لا يظهر انه من قبيل الكفر لحدوث خطايا كثيرة من دون الكفر. ويظهر أن الردة هي مبدأ كل خطيئة فقد قيل في سي ١٠: ١٤ «أول كبرياء الإنسان ارتداده عن الرب» وقيل بعد ذلك «الكبرياء أول كل خطيئة». فليست الردة إذن من قبيل الكفر

٢ وأيضاً ان الكفر يقوم في العقل. ويظهر ان الردة تقوم بالأحرى في ما كان ظاهراً من فعلٍ أو قولٍ أو في الإرادة الباطنة أيضاً ففي ام ٦: «الرجل المرتد لا منفعة به يسعى بقول الكذب ويغمز بعينه ويضرب برجله ويُعلم باصبعه ويدبر الشر بقلبه الفاسد وفي كل حين يزرع الفتنة» وأيضاً فمن يختنن أو يكرم قبر محمدٍ يُعتبر مرتداً. فالردة إذن لا ترجع قصداً إلى الكفر

٣ وأيضاً لما كانت البدعة من قبيل الكفر كانت نوعاً معيَّناً منه فلو كانت الردة من قبيل الكفر لكانت نوعاً معيَّناً منه. وليس الأمر كذلك على ما يظهر مما مرَّ في مب ١٠ ف ٥. فليست الردة إذن من قبيل الكفر

لكن يعارض ذلك قوله في يو ٦: ٦٧ «رجع كثيرين من تلاميذه إلى الوراء» أي ارتدوا عن الايمان به وهم الذين قال عنهم الرب هناك قبل ذلك «ان قوماً منكم لا يؤمنون» فالردة إذن من قبيل الكفر

والجواب أن يُقال إنَّ معنى الردة الرجوع عن الله وهذا يكون على أنحاءٍ مختلفة بحسب اختلاف كيفية اتصال الإنسان بالله فان الإنسان يتصل بالله أولاً بالايمان وثانياً بما ينبغي من خضوع الإرادة له تعالى وانقيادها لرسومه وثالثاً ببعض النوافل المخصوصة كاتخاذ الحالة الرهبانية والاكلييريكية أو الاتسام بالدرجات المقدسة. ومتى زال المتأخر بقي المتقدم ولا يُعكس فقد يرتد اذن الإنسان عن الله بخلعه الحالة الرهبانية أو الدرجة وقد يرتد عنه بتمرد النفس على أوامره الإلهية وهذان النوعان من الردة يمكن للإنسان أن يبقى معهما متصلًا بالله بالايمان اما ان خلع الايمان فحينئذٍ يظهر انه اعرض عن الله بالكلية وهذا هو المراد بالردة على الإطلاق أي خلع الايمان ويقال لها ردة الخيانة وهي بهذا المعنى من قبيل الكفر

إذا أُجيبَ عَلَى الأولِ بأن هذا الاعتراض انما يرد عَلَى النوع الثاني من الردة وهو تمرد الإرادة عَلَى أوامر الله وهذا يحصل في كل خطيئة مميتة

وعلى الثاني بأن الايمان ليس يقتضى تصديق الجنان فقط بل اظهار الايمان الباطن بالأقوال والأفعال الظاهرة أيضاً لأن الاقرار باللسان فعلاً من أفعال الايمان وعلى هذا النحو تُعتبر بعض الأقوال أو الأفعال الظاهرة من قبيل الكفر من حيث تدل عليه عَلَى حد قولنا لما يدل عَلَى الصحة صحيح. وأما الآية الموردة فهي وان جاز حملها على مطلق الارتداد تصدق بالوجه الأحق على الارتداد عن الايمان لأن الايمان لكونه الأساس الأول للمرجوات وبغير ايمان لا يستطيع أحد أن يرضي الله كما في عبر ١١ فإذا زال لا يبقى في الإنسان ما يمكن أن يكون مفيداً للخلاص الأبدي ولهذا قيل أولاً ان الرجل المرتد لا منفعة به. ثم الايمان هو حيوة النفس كقوله في رو ١٧: ١٧ «البار بالايمان يحيا» فكما انه إذا زالت الحيوة الجسمانية اختل ترتيب أعضاء الإنسان وأجزائه كلها كذلك إذا زالت حيوة البر التي تحصل بالايمان بدا اختلاف الترتيب في الأعضاء كلها وأولاً في الفم الذي هو أخص معبر عن القلب وثانياً في العينين وثالثاً في آلات الحركة ورابعاً في الإرادة التي تجنح إلى الشر وهذا يلزم عنه زرع الإنسان الفتن قاصداً بذلك اخراج الغير عن الايمان كما خرج هو عنه

وعلى الثالث بأن نوع الكيفية أو الشكل لا يتغير باعتبار كونه مبدأً للحركة أو منتهى لها بل الأنواع بعكس ذلك تعتبر بحسب حدود الحركات. والكفر هو للردة بمنزلة الحد الذي تنتهي إليه حركة الخارج عن الايمان. فالردة إذن ليست نوعاً معيناً من الكفر بل حالاً مجسّمة له كقوله في ٢ بط ٢: ٢١ «لو لم يعرفوا الحق لكان خيراً لهم من أن يعدلوا بعد ما عرفوه»

الفصل الثاني

في أنّ الملك هل يفقد بارتداده عن الايمان الولاية على رعاياه بحيث
لا تجب عليهم طاعته

يتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر ان الملك لا يفقد بارتداده عن الايمان الولاية على رعاياه بل تجب عليهم طاعته فقد قال امبروسيوس ان «الملك يوليانوس مع انه كان مرتداً كان تحت أمره جنوداً مسيحيون حين كان يقول لهم امثشقوا الحسام للذب عن المملكة كانوا يطبعونه» فرعايا الملك إذن لا يُخلّون من قيد ولايته بسبب ارتداده

٢ وأيضاً ان المرتد عن الايمان كافر. وقد وجد رجالاً قديسون خدموا بامانة أسياداً كفرة كما خدم يوسف فرعون ودانيال نبوكد نصر ومردخاي احشورش. فإذا ليس ينبغي أن يُعفى الرعايا من طاعة الملك بسبب ارتداده عن الايمان

٣ وأيضاً ان الله يُعرض عنه بكل خطيئة كما يُعرض عنه بالارتداد عن الايمان فلو كان الملوك يفقدون بارتدادهم عن الايمان حق التسلط على رعاياهم المؤمنين لكانوا بجامع الحجة يفقدونه أيضاً بالخطايا الأخر. وهذا بيّن البطلان. فليس ينبغي إذن الخروج عن طاعة الملوك بسبب ارتدادهم عن الايمان

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس السابع في المجمع الروماني الخامس «من كان مرتبباً بالمحرومين بعهد الامانة أو بالقسم فنحن جرياً على ما رسمه أسلافنا القديسون نحله بالسلطان الرسولي من القسم وننهاه كل النهي عن أن يرمى لهم عهد الأمانة أن يكفروا عن اثمهم» والمرتدون عن الايمان محرومون كالمبتدعة على ما ورد في الأحكام الشرعية. فليس ينبغي الطاعة إذن للملوك

المرتدين عن الايمان

والجواب أن يُقال إنَّ الكفر ليس في حد نفسه منافياً للسلطة كما مرَّ في مب ١٠ ف ١٠ لأن السلطة تحصل بمقتضى حق الأمم الذي هو حق بشري واما تمايز المؤمنين والكفرة فيحصل بمقتضى الحق الإلهي الذي لا ينتسخ به الحق البشري غير ان من يرتكب اثم الكفر يجوز أن يُحكَّم عليه بفقد حق السلطة كما قد يُحكَّم عليه بذلك لذنوب أخرى. على انه ليس من شأن الكنيسة أن تعاقب الذين لم يؤمنوا قطُّ على كفرهم كقول الرسول في ١ كور ٥: ١٢ «ماذا يعنيني أن أدين الذين في الخارج» ولكنها تقدر أن تحكم بعقوبة من كفروا بعد ايمانهم ومن الصواب أن يعاقبوا بفقد سلطتهم على الرعايا المؤمنين لجواز أن يؤدي ارتدادهم هذا إلى فسادٍ عظيم في الايمان لأن الرجل المرتد يدبر الشر بقلبه ويزرع الفتن قاصداً ان يرد الناس عن الايمان كما مرَّ في الفصل الأنف ولهذا حالما يُعلن الحكم بحرم واحدٍ بسبب ارتداده عن الايمان يُحلُّ رعاياه بمجرد ذلك من سلطانه ومما كانوا موثقين به من قسم الأمانة له

إذا أُجيب على الأول بأن الكنيسة بسبب حداثة عهدها في ذلك الزمان لم تكن قادرةً حينئذٍ على كبح ملوك الأرض ولهذا احتملت أن يطيع المؤمنون يوليانوس المرتد في ما لم يكن منافياً للايمان اجتناباً لخطرٍ أعظم على الايمان

وعلى الثاني بأن للكفرة الذين لم يؤمنوا قطُّ حكماً آخر كما تقدم

وعلى الثالث بأن الارتداد عن الايمان يفصل الإنسان بالكلية عن الله كما مرَّ في الفصل الأنف وليس كذلك كل خطيئةٍ أخرى



المبحث الثالث عشر

في التجديف بالعموم - وفيه أربعة فصول

ثم ينبغي النظر في خطيئة التجديف المقابلة للاقرار بالايمن وأولاً في التجديف بالعموم وثانياً في التجديف الذي يقال له خطيئة في حق الروح القدس. أما الأول فالبحث فيه يدور على أربع مسائل . ١ في أن التجديف هل يقابل الاقرار بالايمن . ٢ هل هو دائماً خطيئة مميتة . ٣ هل هو أعظم الخطايا . ٤ هل يوجد عند الهالكين

الفصل الأول

في أن التجديف هل هو مقابل للاقرار بالايمن

يتخطى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن التجديف ليس مقابلاً للاقرار بالايمن فهو التكلم على الله بالاهانة أو الشتيمة. وهذا يرجع بالأحرى إلى التواء القصد على الله لا إلى الكفر به. فليس التجديف إذن مقابلاً للاقرار بالايمن

٢ وأيضاً قال الشارح في تفسير قول الرسول في افسس ٤: ٣١ لِنُنزَعْ مِنْكُمْ كُلَّ تَجْدِيفٍ «على الله أو على القديسين» ويظهر ان الاقرار بالايمن لا يتعلق إلا بما هو خاص بالله الذي هو موضوع الايمان. فليس التجديف إذن مقابلاً دائماً للاقرار بالايمن

٣ وأيضاً قال بعض ان أنواع التجديف ثلاثة احدها أن يوصف الله بما لا يليق به والثاني ان ينفى عنه ما يليق به والثالث أن توصف الخليفة بما هو خاص بالله. ومن ذلك يظهر أن التجديف لا يتعلق بالله فقط بل بالمخلوقات أيضاً. وموضوع الايمان هو الله. فليس التجديف مقابلاً للاقرار بالايمن

لكن يعارض ذلك قول الرسول في ١ تيمو ١: ١٣ «كنت من قبل مجدفاً ومضطهداً» ثم قوله بعد ذلك «فعلت عن جهل في حال عدم

الايمن». فيظهر من ذلك أن التجديف من قبيل الكفر

والجواب أن يقال يظهر ان معنى التجديف اهتضام حق خيرية سامية ولا سيما الخيرية الإلهية. والله هو ذات الخيرية كما قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ١ فكل ما يليق به يرجع إلى خيريته وكل ما يخصه فهو بمعزلٍ عن كنهه الخيرية الكاملة التي هي ذاته فإذاً كل من ينفي عن الله ما يليق به أو يثبت له ما لا يليق به فقد اهتضم حق الخيرية الإلهية وهذا يمكن وقوعه على نحوين برأي العقل وحده وبرأيه مع كراهة في القلب بعكس الايمان بالله الذي يستكمل بمحبته. إذا تقرر ذلك فاهتضام حق الخيرية الإلهية يكون اما بالعقل فقط أو بالقلب أيضاً فان حصل في القلب فقط فهو تجديف القلب وان ظهر خارجاً بالكلام فهو تجديف الفم وهو بهذا الاعتبار مقابل للقرار بالايمن

إذاً أجيب على الأول بأن من يقصد بكلامه على الله اهانتة يهتضم حق الخيرية الإلهية لا بفساد نظر العقل بل بفساد ميل الإرادة التي تكره الكرامة الإلهية وتصد عنها جهدها أيضاً وهذا هو التجديف الكامل

وعلى الثاني بأن الله كما يُعظَّم في قديسيه من حيث تُعظَّم الأعمال التي يعملها فيهم كذلك التجديف عليهم يرجع إليه بطريق اللزوم

وعلى الثالث بأنه لا يصح في الحقيقة قسمة خطيئة التجديف إلى تلك الأنواع الثلاثة فان وصف الله بما لا يليق به ونفي ما لا يليق به عنه انما هما متغايران بطريق الايجاب والسلب وتغاير الملكة على هذا الوجه لا يفعل تغايراً في النوع فانه بعلم واحد بعينه يتبين بطلان الايجابات والسلوب وبجهل واحد بعينه يُخطأ في كليهما لأن السلب يثبت بالايجاب كما في كتاب البرهان ف ٢٥ . اما وصف المخلوقات بما هو خاص بالله فيظهر انه من قبيل وصفه بما لا يليق به فان كل ما هو خاص بالله نفسه فوصف خليقة إذن بما

هو خاص بالله هو جعل الله نفس الخليقة

الفصل الثاني

في أن التجديف هل هو دائماً خطيئة مميتة

يتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر ان التجديف ليس دائماً خطيئة مميتة فقد قال الشارح في تفسير قوله في كولوسي ٣: ٨ اما الآن فأنتم أيضاً اطرحوا الآية «بعد الكبائر ينهى عن الصغائر» وهو ذكر التجديف في ما بعد. فالتجديف إذن يُعتبر من الصغائر التي هي خطايا عرضية

٢ وأيضاً كل خطيئة مميتة فهي مقابلة لإحدى الوصايا العشر. وليس يظهر ان التجديف مقابلٌ لاحداها. فليس إذن خطيئة مميتة

٣ وأيضاً ان الخطايا التي تُقرَف بغير رويّة ليست مميتة ولهذا لم تكن الحركات الأولى خطايا مميتة لأنها تتقدم رويّة العقل كما يظهر مما مرّ في أول الثاني مب ٧٤ ف ٣ و ١٠ والتجديف قد يحصل أحياناً بغير رويّة. فليس إذن دائماً خطيئة مميتة

لكن يعارض ذلك قوله في اح ٢٤: ١٦ «من جَدَف على اسم الرب فليُقْتَل قتلاً» وليس يُعاقب احد بالموت الا على خطيئة مميتة. فالتجديف إذن خطيئة مميتة

والجواب أن يُقال إن الخطيئة المميتة هي التي بها يفارق الإنسان مبدأ الحياة الروحية الأولى الذي هو محبة الله كما مرّ في أول الثاني مب ٧٢ ف ٥ فكل ما ينافي المحبة فهو في جنسه خطيئة مميتة. والتجديف ينافي في جنسه المحبة الإلهية لأنه يهتضم حق الخيرية الإلهية التي هي موضوع المحبة كما تقدم في الفصل الآنف فهو إذن خطيئة مميتة باعتبار جنسه

إذاً أُجيب على الأول بأنه ليس المراد بذلك الشرح ان كل ما دُكِرَ بعدُ

هو من الصغائر بل انه لعدم ذكره أولاً سوى الكبائر ذكر بعدها بعض الصغائر مورداً في أثنائها شيئاً من الكبائر أيضاً

وعلى الثاني بأن التجديف لما كان مقابلاً للاقرار بالايمان كما تقدم في الفصل الآنف كان النهي عنه مندرجاً في النهي عن الكفر المفهوم من قوله في خر ٢٠ انا الرب الهك الخ. او انه قد نُهي عنه بقوله هناك «لا تتخذ اسم الهك باطلاً» فان من يفترى شيئاً على الله يتخذ اسم الله باطلاً بأكثر من الذي يثبت باسمه تعالى شيئاً باطلاً

وعلى الثالث بأن التجديف يحصل من غير روية على نحوين احدهما ان لا ينتبه صاحبه إلى ان ما يقوله تجديف وهذا يحدث متى أخذت سورة الانفعال انساناً فبدرت منه بداهةً ألفاظاً حاصلةً في تصويره من دون أن يلحظ معناها وهو حينئذٍ خطيئة عرضية وليس من قبيل التجديف الحقيقي. والثاني ان ينتبه إلى أن ما يقوله تجديف ويلحظ معنى الألفاظ التي ينطق بها وهو حينئذٍ لا يُبرأ من الخطيئة المميتة كما لا يُبرأ منها من دفعته حركة الغضب البديهية فقتل من كان جالساً إلى جانبه

الفصل الثالث

في أن خطيئة التجديف هل هي أعظم الخطايا

يتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن خطيئة التجديف ليست أعظم الخطايا فإنه يقال شرّ لما يضر كما قال اوغسطينوس في انكيريديون ف ١٢: ١٠ وخطيئة القتل التي تهدم حياة الإنسان أعظم ضرراً من خطيئة التجديف التي لا يمكن أن ينال الله منها مضرّة. فخطيئة القتل إذن أعظم من خطيئة التجديف

٢ وأيضاً كل من يحنث فإنه يستشهد الله على الكذب فكأنه يصفه

بالكذب. وليس كل مجدّف يبلغ إلى حد ان يصف الله بالكذب. فالحنث إذن خطيئة أعظم من التجديف

٣ وأيضاً قال الشارح في تفسير قوله في مز ٧٤: ٦ «لا ترفعوا إلى العلاء قرونكم ما نصه
«ان أعظم رذيلة هو الاعتذار عن الخطيئة» فليس التجديف إذن أعظم الخطايا

لكن يعارض ذلك قول الشارح في تفسير قوله في اش ١٨: ٢ إلى شعب هائل الآية «كل
خطيئة فهي أخف جرماً من التجديف»

والجواب أن يُقال إنَّ التجديف مقابلٌ للاقرار بالامان كما مرّ في ف ١ فله جسامه الكفر
وإذا أضيف إليه كراهة الإرادة ازداد جسامه وإذا أُعلن بالكلام ازداد جسامه فوق ذلك أيضاً كما يزداد
فضل الاميان بالمحبة والاقرار. ولما كان الكفر في جنسه أعظم الخطايا كما مرّ في مب ١٠ ف ٣
لزم أن يكون التجديف أيضاً أعظم الخطايا لكونه من جنس الكفر ويزيده جسامه

إذا أُجيب على الأول بأنه إذا قيس بين القتل والتجديف باعتبار الموضوع الذي تتعلق به
الخطيئة فظاهر ان التجديف الذي يُخطأ به إلى الله مباشرةً أعظم من القتل الذي يُخطأ به إلى
القريب وأما إذا قيس بينهما باعتبار أثر المضرة فالقتل أعظم فان اضرار القتل بالقرب أعظم اضرار
التجديف بالله الا انه لما كان قصد الإرادة أولى بالاعتبار في جسامه الذنب من أثر الفعل كما
يتضح مما مرّ في أول الثاني مب ٧٣ ف ٨ كان المجدف بوجه الاطلاق أعظم ذنباً من القاتل لأنه
يقصد الاضرار بالكرامة الإلهية. ومع ذلك فالقتل له المقام الأول بين الخطايا التي تُرتكب في حق
القريب

وعلى الثاني بأن الشارح قال في تفسير قول الرسول لِيُنزَع منكم كل

تجديف «التجديف أقبح من الحنث» لأن من يحنث لا يقول أو يعتقد شيئاً باطلاً في حق الله كالمجذف بل يستشهد الله على الكذب لا لاعتباره ان الله شاهد زور بل لاعتقاده أن الله لا يشهد على ذلك بأية بيّنة

وعلى الثالث بأن الاعتذار عن الخطيئة حالّ تزيد في جسامه كل خطيئة حتى التجديف أيضاً وبهذا الاعتبار يقال انه أعظم الخطايا إذ كل خطيئة تصير به أعظم

الفصل الرابع هل يجذف الهالكون

يتخطى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن الهالكين لا يجذفون إذ إنما يُمسك الآن بعض الأشرار عن التجديف خوفاً من العقوبات المستقبلية. والهالكون يذوقون هذه العقوبات فهم أشد ارتياحاً منها. فهم إذن أولى بأن يضبطوا أنفسهم عن التجديف

٢ وأيضاً ان التجديف لكونه أعظم الخطايا جرماً هو أولاً بالعقاب. والحيوة المستقبلية ليست محلاً لاستحقاق الثواب أو العقاب. فليس فيها إذن محلّ للتجديف

٣ وأيضاً قيل في جا ١١: ٣ «حيث تقع الشجرة هناك تكون» وهذا صريح بأن ما لم يحصل للإنسان في هذه الحياة من استحقاق أو خطيئة لا يحصل له بعدها. وسيهلك كثير ممن لم يكونوا مجذفين في هذه الحياة. فلن يجذفوا إذن في الحياة المستقبلية

لكن يعارض ذلك قوله في رؤ ١٦: ٩ «فُعذّب الناس بحرٍ شديد وجذفوا على اسم الله الذي له سلطان على هذه الضربات» وقد قيل في شرح ذلك هناك «ان الذين في جهنم وان علموا انهم مستوجبون ما يذوقونه من

العذاب يسؤوهم مع ذلك أن يكون لله قدرة على أن ينزل بهم الضربات» وهذا يُعتبر تجديفاً في الحياة الحاضرة. فهو إذن تجديف أيضاً في الحياة الأخرى

والجواب أن يُقال إنَّ من مقتضى حقيقة التجديف كراهة الخيرية الإلهية كما مرَّ في ف ١ و٣. والذين في جهنم لن تزال إرادتهم الفاسدة معرضةً عن عدل الله فهم يحبون وما يعاقبون عليه ويريدون أن يستعملوه لو قدروا ويكرهون العقوبات المنزلة بهم من أجل هذه الخطايا ولكنهم يتألمون من الخطايا التي ارتكبوها لا لأنهم يكرهونها بل لأنهم يعاقبون عليها. فكراهتهم إذن للعدل الإلهي على هذا النحو تجديفٌ باطنٌ بالقلب. ويحتمل أن يجدفوا على الله بأفواههم أيضاً بعد القيامة كما يعظمه القديسون أيضاً بأفواههم

إذاً أُجيب على الأول بأن الناس يُمسكون في الحياة الحاضرة عن التجديف خوفاً من العقوبات التي يظنون انهم ينجون منها واما الهالكون في جهنم فلا يرجون النجاة من عقوباتهم وليأسهم يندفعون إلى كل ما تلقنهم اياه إرادتهم الفاسدة

وعلى الثاني بأن استحقاق الثواب والعقاب خاصٌّ بحال الطريق ولهذا فما يفعله المسافرون من الخير يستحق ثواباً وما يفعلونه من الشر يستحق عقاباً واما ما يفعله السعداء من الخير فلا يستحق ثواباً ولكنه من قبيل جزاء سعادتهم وكذلك ما يفعله الهالكون من الشر لا يستحق عقاباً ولكنه من قبيل عقاب هلاكهم

وعلى الثالث بأن كل من يموت وعليه خطيئةٌ مميتةٌ تبقى معه الإرادة الكارهة العدل الإلهي من وجهٍ وبهذا الاعتبار يمكن أن يقع منه تجديف



المبحث الرابع عشر

في التجديف على الروح القدس - وفيه أربع فصول

ثم ينبغي النظر بالخصوص في التجديف على الروح القدس والبحث في ذلك يدور على أربع مسائل . ١ في أن التجديف على الروح القدس أو الخطيئة إليه هل هو نفس الخطيئة الصادرة عن سوء قصد . ٢ في أنواع هذه الخطيئة . ٣ هل هي غير مغترة . ٤ هل يمكن لإنسان أن يخطأ إلى الروح القدس منذ البدء قبل اقتترانه خطايا أخرى

الفصل الأول

في أن الخطيئة إلى الروح القدس هل هي نفس الخطيئة الصادرة عن سوء قصدٍ

يتخطى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الخطيئة إلى الروح القدس ليست نفس الخطيئة الصادرة عن سوء قصدٍ فان الخطيئة إلى الروح القدس هي خطيئة التجديف كما في متى ١٢. وليست كل خطيئة صادرة عن سوء قصدٍ تجديفاً. فقد تُرتكب أجناس أخرى كثيرة من الخطايا عن سوء قصد. فالخطيئة إلى الروح القدس ليست إذن نفس الخطيئة الصادرة عن سوء قصدٍ

٢ وأيضاً ان الخطيئة الصادرة عن سوء قصدٍ قسيمةٌ للخطيئة الصادرة عن جهل وللخطيئة الصادرة عن ضعف. والخطيئة إلى الروح القدس قسيمةٌ للخطيئة إلى ابن الإنسان كما في متى ١٢. فالخطيئة إلى الروح القدس ليست إذن نفس الخطيئة الصادرة عن سوء قصدٍ لأن الأشياء التي مقابلاتها متغايرة متغايرة

٣ وأيضاً ان الخطيئة إلى الروح القدس جنسٌ من أجناس الخطيئة يُجعل له أنواعٌ معينة. والخطيئة الصادرة عن سوء قصدٍ ليست جنساً خاصاً من أجناس الخطيئة بل هي حالٌ أو ظرفٌ عام يمكن حصوله لجميع أجناس الخطايا. فالخطيئة إلى الروح القدس ليست إذن نفس الخطيئة الصادرة عن سوء قصدٍ

لكن يعارض ذلك قول المعلم في الأحكام ٢ تم ٤٣ إنما يخطأ إلى الروح القدس من يروق له الشر لذاته. وهذا هو الخطأ عن سوء قصدٍ. فيظهر إذن

ان الخطيئة الصادرة عن سوءِ قصدٍ هي نفس الخطيئة إلى الروح القدس

والجواب أن يقال قد اختلف في الخطيئة إلى الروح القدس أو التجديف عليه على ثلاثة أقوال فالأئمة المتقدمون وهم اتاناسيوس وايلاريوس وامبروسيوس وايرونيوس وكيراوس قالوا إنما يُخطأ إلى الروح القدس متى جُدِّف عليه صريحاً بشيءٍ ما سواءً اعتُبر اسم الروح القدس من حيث دلالاته على الذات التي تصدق على الثالوث كله لأن كل أقنوم منه روحٌ وقدس أو من حيث دلالاته على أقنوم واحدٍ في الثالوث وبهذا الاعتبار جُعل في متى ١٢ التجديف على الروح القدس قسيماً للتجديف على ابن البشر فان من الأفعال ما كان المسيح يفعله بالطبيعة البشرية كالاكل والشرب ونظائرهما ومنها ما كان يفعله بالطبيعة الإلهية كإخراج الشياطين وبعث الموتى وما أشبه ذلك ما كان يفعله بقوة لاهوته وبفعل الروح القدس الذي كان ممثلاً منه في ناسوته. وقد جُدِّف اليهود أولاً على ابن البشر بقولهم عنه أنه «أَكولُ شريباً للخمر ومحبٌ للعشارين» كما في متى ١١ : ١٩ ثم جدفوا بعد ذلك على الروح القدس باسنادهم إلى رئيس الشياطين تلك الاعمال التي كان يعملها بقوة لاهوته وبفعل الروح القدس ولهذا يقال انهم جدفوا على الروح القدس . اما اوغسطينوس فقد قال في كتاب كلام الرب أن التجديف على الروح القدس أو الخطيئة إليه وهو رفض التوبة نهائياً أي متى أقام الإنسان على الخطيئة المميتة إلى الموت وهذا لا يحدث بكلمة بكلمة الفم فقط بل بكلمة القلب والعمل أيضاً وليس بكلمة واحدة بل بكلمات كثيرة. وهذا الكلام بهذا الاعتبار يقال انه تجديف على الروح القدس لمنافاته مغفرة الخطايا لأنها تحصل بالروح القدس الذي هو محبة الأب والابن. ولم يقل الرب ذلك لليهود كانهم خطئوا إلى الروح القدس لأنهم حينئذٍ لم يكونوا قد رفضوا التوبة بتاتاً بل حذرهم من أن يؤدي بهم كلامهم هذا إلى

أن يخطأ وإلى الروح القدس وعلى هذا يجب أن يحمل ما ورد في مرقس ٣ حيث بعد أن قيل من جدف على الروح القدس الآية قال الإنجيلي «لأنهم كانوا يقولون ان فيه روحاً نجساً» . وقد ذهب غيرهم إلى خلاف ذلك فقالوا انما يُخطأ إلى الروح القدس أو يجدف عليه متى خُطئ إلى الصفة المخصوصة به وهي الخيرية التي يُخص بها كما يُخص الأب بالقدرة والابن بالحكمة وبناءً على هذا يقولون انه يُخطأ إلى الأب متى خُطئ عن ضعف وإلى الابن متى خُطئ عن جهل وإلى الروح القدس متى خُطئ عن سوء قصدٍ أي عن إثارة للشر كما مرَّ بيانه في أول الثاني مب ٧٨ ف ١ و٣ وهذا يحدث على نحوين أولاً عن ميل الملكة الفاسدة التي يعبر عنها بسوء القصد وليس الخطأ عن سوء قصد بهذا الاعتبار هو نفس الخطأ إلى الروح القدس وثانياً من حيث يُنبذ ويزال احتقاراً ما كان يمكن أن يمنع من ايثار الخطيئة كما يُزال الرجاء باليأس والخوف بالاغترار وأشباه ذلك على ما سيأتي قريباً. وجميع هذه الأشياء التي تمنع من ايثار الخطيئة هي آثار الروح القدس فينا ولهذا كان الخطأ عن سوء قصد بهذا الاعتبار خطأً إلى الروح القدس

إذا أُجيب على الأول بأنه كما أن الاقرار بالايمان لا يقوم باعلان الفم فقط بل باعلان العمل أيضاً كذلك التجديف على الروح القدس يجوز أن يكون بالفم وبالقلب وبالعمل

وعلى الثاني بأن التجديف على الروح القدس هو باعتبار القول الثالث قسيم للتجديف على ابن البشر من حيث ان ابن البشر هو ابن الله أيضاً أي «قوة الله وحكمته» كما في ١ كور ١ : ٢٤ . وبهذا الاعتبار تكون الخطيئة إلى ابن البشر هي الخطيئة الصادرة عن جهلٍ أو عن ضعفٍ

وعلى الثالث بأن الخطيئة الصادرة عن سوء قصدٍ باعتبار صدورها عن

ميل الملكة ليست خطيئة مخصوصة بل حالاً من الأحوال العامة للخطيئة واما باعتبار صدورها عن احتقارٍ خاص لأثر الروح القدس فينا فهي خطيئةٌ مخصوصة. والخطيئة إلى الروح القدس هي أيضاً بهذا الاعتبار جنس خاص للخطيئة . وكذلك هي أيضاً باعتبار القول الأول. وأما باعتبار القول الثاني فليست جنساً خاصاً للخطيئة لأن رفض التوبة بتاتاَ يجوز أن يكون حالاً لكل جنسٍ من أجناس الخطيئة

الفصل الثاني

هل ينبغي أن يجعل للخطيئة إلى الروح القدس ستة أنواع

يتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر انه لا ينبغي أن يُجعل للخطيئة إلى الروح القدس ستة أنواع أي اليأس والاعتذار وعدم التوبة والاصرار ومقاومة الحق المعلوم والحسد على النعمة الأخوية وهي التي أوردها المعلم في كتاب الأحكام ٢ تم ٤٣. فان إنكار العدل الإلهي أو الرحمة الإلهية كفرٌ. واليأس تنكر به الرحمة الإلهية والاعتذار ينكر به العدل الإلهي. فلأن يكون كلاهما من أنواع الكفر أولى من أن يكونا من أنواع الخطيئة إلى الروح القدس

٢ وأيضاً يظهر ان عدم التوبة ينظر إلى الخطيئة الماضية والاصرار ينظر إلى الخطيئة المستقبلية. والمضي والاستقبال لا يتغاير بهما نوع الفضيلة أو الرذيلة فان نفس الايمان الذي به نعتقد أن المسيح ولد اعتقد به الأقدمون انه سيولد. فليس ينبغي إذن أن يجعل الاصرار وعدم التوبة نوعين للخطيئة إلى الروح القدس

٣ وأيضاً ان «النعمة والحق ببسوع المسيح حصلاً» كما في يو ١: ١٧ فيظهر إذن ان مقاومة الحق المعلوم والحسد على النعمة الأخوية هما بالتجديف على ابن البشر أخص منهما بالتجديف على الروح القدس

٣ وأيضاً قال برنردوس في كتاب التفسيح والوصايا ف ١١ «ان نبذ الطاعة مقاومةً للروح القدس» وقال الشارح أيضاً في اح ١٠: ١٦ «التوبة الغير المخلصة تجديف على الروح القدس» ويظهر ايضاً ان الانشقاق مقاومةً بلا توسطٍ للروح القدس الذي به تحصل وحدة الكنيسة. ومن ذلك يظهر ان ما ذكر من أنواع الخطيئة إلى الروح القدس غير وافٍ

لكن يعارض ذلك ان اوغسطينوس قال في كتاب الايمان إلى بطرس أن الذين ييأسون من مغفرة الخطايا أو يغترون برحمة الله من غير استحقاقٍ لها يخطأون إلى الروح القدس وقال أيضاً في انكيريديون «من قضى آخر يوم من حياته وهو مصرّ بفكره فقد خطئ إلى الروح القدس» وقال أيضاً في كتاب كلام الرب ان عدم التوبة خطيئة إلى الروح القدس وفي كتاب خطبة الرب في الجبل ان محاربة الأخوة بنيران الحسد خطيئة إلى الروح القدس وفي كتاب المعمودية الواحدة «من ازدرى الحق فهو اما يسيء بذلك إلى الأخوة الذين أوحى إليهم الحق أو يكفر بنعمة الله الذي يرشد الكنيسة بالهامه» وهكذا يظهر انه يخطأ إلى الروح القدس

والجواب أن يُقال إذا اعتبرت الخطيئة إلى الروح القدس بحسب القول الثالث صح أن تُجعل لها الأنواع المتقدمة وهي تتمايز بحسب إزالة أو احتقارها ما يمكن أن يمنع الإنسان عن إثارة الخطيئة وهذا يكون اما من جهة قضاء الله أو من جهة مواهبه أو من جهة نفس الخطيئة فان الإنسان ينصرف عن إثارة الخطيئة باعتبار القضاء الإلهي الذي يجمع بين العدل والرحمة وبالرجاء الذي يحصل عن اعتبار الرحمة التي تغتفر الخطايا وتثيب على الخير وهو يُزال باليأس ثم بالخوف الذي يحصل عن اعتبار العدل الإلهي الذي يعاقب على الخطايا وهذا يُزال بالاغترار أي متى اغترّ الإنسان بانه ينال المجد من دون استحقاقٍ والمغفرة

من دون توبة . أما مواهب الله التي بها ننصرف عن الخطيئة فهي ثنتان احدهما معرفة الحق التي يقابلها مقاومة الحق المعروف أي أن يقاوم الإنسان ما يُعرَف من حق الايمان ليتسع له مجال الخطيئة والأخرى معونة النعمة الباطنة التي يقابلها حسد النعمة الأخوية أي أن يحسد الإنسان لا شخص أخيه فقط بل نعمة الله التي تزداد انتشاراً في العالم أيضاً . أما من جهة الخطيئة فالإنسان يمكن أن ينصرف عن الخطيئة بأمرين احدهما ما في فعل الخطيئة من اختلال النظام والقباحة فان ملاحظة الإنسان ذلك تدعوه عادةً إلى التوبة عن خطيئته ويقابل ذلك عدم التوبة لا من حيث يراد به الإقامة على الخطيئة إلى الموت كما تقدم (والألم لم يكن خطيئة مخصوصة بل حالاً من أحوال الخطيئة) بل من حيث يراد به عزم الخاطئ على أن لا يتوب. والثاني خسارة الخير الذي يلتمسه الإنسان في الخطيئة وقصر مدته كقوله في رو ٦: ٢١ «أي ثمرٍ حصل لكم من تلك الأمور التي تستحيون منها الآن» فان اعتبار ذلك يدعو الإنسان عادةً إلى عدم ثبات إرادته في الخطيئة وهذا يُزال بالاصرار وذلك متى وطد الإنسان عزمه على التشبث بالخطيئة. وقد أشير إلى هذين الأمرين في ارميا ٨: ٦ حيث قيل عن الأول «ليس من ندم على خطيئته قائلاً ماذا صنعتُ» وعن الثاني «كل واحدٍ انقلب إلى مسعاه كفرسٍ يندفع إلى القتال»

إذا أُجبل على الأول بأن خطيئة اليأس أو الاغترار لا تقوم بعدم اعتقاد عدل الله أو رحمته بل باحتقارهما

وعلى الثاني بأن الاصرار وعدم التوبة لا يتغيران بحسب المضي والاستقبال فقط بل بحسب حقائق صورية تختلف باختلاف اعتبار ما يمكن اعتباره في الخطيئة كما تقدم
وعلى الثالث بأن المسيح قد آتى النعمة والحق بمواهب الروح القدس التي

أولى الناس إياها

وعلى الرابع بأن نبذ الطاعة يرجع إلى الاصرار وعدم اخلاص التوبة يرجع إلى عدم التوبة والانشقاق يرجع إلى حسد النعمة الأخوية التي بها تتحد أعضاء الكنيسة

الفصل الثالث

في أنّ الخطيئة إلى الروح القدس هل هي غير مغتفرة

يتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الخطيئة إلى الروح القدس مغتفرة فقد قال اوغسطينوس في كتاب كلام الرب «لا ينبغي اليأس من خلاص أحدٍ ما دام حلم الرب يدعو إلى التوبة» ولو كان شيء من الخطايا غير مغتفرٍ لوجب اليأس من خلاص بعض الخطاة. فالخطيئة إلى الروح القدس إذن مغتفرة

٢ وأيضاً لا تغتفر خطيئة إلا بطريق شفاء النفس من الله «وليس يتعذر شفاء مرضٍ على الطبيب القدير على كل شيء» كما قيل في شرح قوله في مز ١٠٢: ٣ «الذي يشفي جميع أمراضك» فالخطيئة إلى الروح القدس إذن مغتفرة

٣ وأيضاً ان الاختيار يتعلق بالخير والشر. وما دام الإنسان في حال الطريق يمكن أن ينحط عن كل فضيلة فإن الملاك أيضاً سقط من السماء وعليه قوله في أيوب ٤ «في ملائكته وجد نقيصة فكيف الذين يأوون بيوتاً من طين» فكذاك إذن يمكن للإنسان أن يرجع عن كل خطيئة إلى حال البر. فالخطيئة إلى الروح القدس إذن مغتفرة

لكن يعارض ذلك قوله في متى ١٢: ٣٢ «من قال كلمة على الروح القدس فلا يغفر له لا في هذا الدهر ولا في الآتي» وقول اوغسطينوس في

كتاب خطبة الرب في الجبل «ان هذه الخطيئة هي من شدة القباحة بحيث يتعذر معها التواضع للصلاة»

والجواب أن يُقال إنَّ الخطيئة إلى الروح القدس يقال لها غير مغترة على أنحاءٍ مختلفة باختلاف المراد بها فعلى انها رفض التوبة بتةً يقال لها غير مغترة بمعنى انها لا تُغتفر البتة لأن الخطيئة المميتة التي يقيم عليها الإنسان إلى الموت لعدم اغتارها في هذه الحياة بالتوبة لا تغتفر في الحياة المستقبلية أيضاً. أما على القولين الآخرين فيقال لها غير مغترة ليس لأنها لا تغتفر البتة بل لأنها تستحق من نفسها أن لا تُغتفر وذلك باعتبارين . أولاً باعتبار العقاب فان من يخطأ عن جهلٍ أو ضعف يستحق عقاباً أخف وأما من يخطأ عن سوءٍ قصدٍ فليس له عذرٌ يخفف عقابه. وكذلك من كان يجدف على ابن البشر قبل إظهار لاهوته كان يمكن عذره بسبب ضعف الجسد الذي كان يعاينه فيه فكان لذلك يستحق عقاباً أخف وأما من كان يجدف على نفس اللاهوت باسناده اعمال الروح القدس إلى الشيطان فلم يكن له عذرٌ يوجب تخفيف عقابه ولهذا قال فم الذهب في تفسيره قول متى في خط ٤١ ان هذه الخطيئة لا تغتفر لليهود لا في هذا الدهر ولا في الآتي فقد عوقبوا عليها في هذه الحياة من الرومانيين وفي الحيوة المستقبلية بعذاب جهنم كما أن اتاناسيوس أيضاً قد أورد لذلك مثال آبائهم فانهم خاصموا أولاً موسى لقلته الماء والخبز وقد احتمل الرب ذلك منهم لأنه كان لهم في ضعف الجسد عذرٌ ولكنهم بعد ذلك اقتصروا خطيئة أجسم إذ أسندوا فضل الله عليهم باخراجه إياهم من مصر إلى الصنم بقولهم في خر ٣٢: ٤ «هذه آلهتك يا إسرائيل التي أخرجتك من أرض مصر» فكانهم جدفوا بذلك على الروح القدس ولهذا عاجلهم الرب بالعقاب فسقط منهم في ذلك اليوم نحو ثلاثة آلاف رجل وانذروهم بالعقاب في المستقبل بقوله

«وفي يوم انتقامي افتقد خطيئتهم هذه». وثانياً باعتبار الذنب كما يقال لءاء انه عياء من طبعه متى كان يزيل ما يمكن معالجته به كما لو أزال قوة الطبيعة أو اءء أنفة من الطعام والءواء وان كان الله قادراً أيضاً أن يشفي من مثل هذا الءاء. وعلى هذا النحو يقال للخطيئة إلى الروح القدس انها غير مغفرة من طبعها من حيث تنفي ما به تُغفر الخطايا إلا انه لا يُسء بذلك سبيل المغفرة والشفاء على قدرة الله ورحمته التي يُشفي بها أءاءاً مثل هؤلاء شفاءً روحياً بما يشبه أن يكون معجزة

إذا أُجيب على الأول بأنه إنما لا ينبغي اليأس في هذه الحيوء من ءلاص أءء باعتبار قدرة الله ورحمته وأما باعتبار حال الخطيئة فيقال لبعض انهم أبناء الكفر كما في افسس ٢: ٢

وعلى الثاني بأن هذا الاءراض ينهض باعتبار قدرة الله لا باعتبار حال الخطيئة

وعلى الثالث بأن الاءءيار يقبل دائماً في هذه الحياء الءغير والانءلاب إلا انه قد يرفض أءاءاً ما يمكن أن ينقلب به إلى الءير باءءاره في نفسه فتكون الخطيئة من ءهته غير مغفرة وان كان الله قادراً أن يغفرها

الفصل الرابع

في أن الإنسان هل يقدر أن يءطأ إلى الروح القدس قبل أن يتءدم ذلك خطايا أخرى

يتءطى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن الإنسان لا يقدر أن يءطأ إلى الروح القدس قبل أن يتءدم ذلك خطايا أخرى فان الءرتيب الطبيعي يقتضي أن ينتقل الإنسان من حال النقصان إلى حال الكمال وهذا ظاهر في الصلاء كقوله في ام ٤: ١٨ «أما سبيل الصءيقين فكالنور الءءلئ الذي يءءاء

ويتدرج إلى قائم النهار» والكامل في الشرور هو الشر الأعظم كما قال الفيلسوف في الإلهيات ك ٥. فإذا لكون الخطيئة إلى الروح القدس هي أعظم الخطايا يظهر أن الإنسان يتأدى إليها بخطايا أخرى أصغر

٢ وأيضاً ان الخطأ إلى الروح القدس هو الخطأ عن سوء قصد أو عن ايثار وهذا لا يستطيعه الإنسان بعتة قبل أن يكون قد خطئ مراراً متعددة فقد قال الفيلسوف في كتاب الأخلاق ٥ إذا استطاع الإنسان أن يفعل أفعالاً جائرة فليس يستطيع مع ذلك أن يفعل بعتة فعل الجائر أي عن ايثار. فيظهر إذن انه لا يمكن أن يُخطأ إلى الروح القدس إلا بعد خطايا أخرى

٣ وأيضاً ان التوبة وعدم التوبة يتعلقان بواحد بعينه. والتوبة لا تتعلق إلا بالخطايا الماضية. فذلك أيضاً عدم التوبة الذي هو نوع من الخطيئة إلى الروح القدس. فلا بد إذن أن تكون الخطيئة إلى الروح القدس مسبوقاً بخطايا أخرى

لكن يعارض ذلك انه «هين في عيني الرب أن يغني المسكين بعتة» كما قيل في سي ١١: ٢٣ فبعكس ذلك إذن يمكن لإنسان أن يُساق بعتة باغراء الشيطان الخبيث إلى أعظم الخطايا وهي الخطيئة إلى الروح القدس

والجواب أن يُقال إن الخطأ إلى الروح القدس هو الخطأ عن سوء قصد على أحد الأقوال كما مر في ف ١ والخطأ عن سوء قصد يقع على نحوين كما مر هناك أولاً بميل الملكة وهذا ليس في الحقيقة خطأ إلى الروح القدس ولا يقع في الأول بل لا بد أن يتقدمه أفعال من الخطايا يحصل عنها ملكة تُحدث ميلاً إلى الخطأ وثانياً باعراض الإنسان احتقاراً عما يصرفه عن الخطيئة وهذا هو في الحقيقة الخطأ إلى الروح القدس كما مر هناك وهو يكون في الغالب مسبوقاً بخطايا أخرى فقد قيل في ام ١٨: ٣ «إذا بلغ المنافق قعر الخطايا حصل عنده

الازدراء» ومع ذلك فقد يحدث أن يخطأ خاطئ في أول فعلٍ من أفعال الخطيئة إلى الروح القدس بالازدراء اما لما له من مطلق الاختيار أو لاستعدادات كثيرة سابقة فيه أو لدافعٍ شديد يدفعه إلى الشر مع ضعف ميله إلى الخير ولهذا لا يكاد يمكن أن يحدث للرجال الكاملين أن يخطأوا بغتةً في أول الأمر إلى الروح القدس وعليه قول اريجانوس في كتاب المبادئ ١ ف ٣ «لا أعتقد أن واحداً ممن بلغوا الدرجة العليا والكاملة يتلاشى أو يسقط بغتةً بل لا بد أن يسقط تدريجاً» وكذا يقال أيضاً إذا أريد بالخطيئة إلى الروح القدس التجديف الصريح عليه فان هذا التجديف الذي عليه كلام المسيح يصدر دائماً عن ازدراءٍ خبيثٍ. أما إذا أريد بها رفض التوبة بتاتاً كما ذهب اوغسطينوس فلا أشكال فيه لاقتضاء حقيقتها حينئذٍ الإقامة على الخطايا إلى منتهى الحياة

إذا أُجيب على الأول بأن الخير والشر يُنتقل فيهما على الأغلب من حال النقصان إلى حال الكمال من حيث يتدرج الإنسان اما في الخير أو في الشر ومع ذلك لا يمتنع في كليهما أن يبتدئ واحدٌ من أعلى مما يبتدئ منه الآخر وهكذا ما يبتدئ منه واحدٌ في الخير والشر يجوز أن يكون في جنسه كاملاً وان كان ناقصاً باعتبار درجات انتقال الإنسان المتدرج إلى الأحسن أو الأقيح

وعلى الثاني بأن هذا الاعتراض إنما يرد على الخطيئة الصادرة عن سوء قصدٍ متى كان صدورها عن ميل الملكة

وعلى الثالث بأنه إذا أريد بعدم التوبة الإقامة على الخطيئة إلى المنتهى كما قال اوغسطينوس فظاهرٌ ان عدم التوبة لا بد أن يكون مسبقاً بخطايا كالتوبة أما إذا أريد به ملكة عدم التوبة التي باعتبارها يُجعل نوعاً من الخطيئة إلى الروح القدس فظاهرٌ أنه يجوز أن يكون قبل الخطايا أيضاً لجواز

أن يكون من لم يخطأ عازماً أن يتوب أو أن لا يتوب لو خطئ



المبحث الخامس عشر

في عمى العقل وبلادة الحس - وفيه ثلاثة فصول

ثم ينبغي النظر في الرذائل المقابلة للعلم والفهم إذ قد تقدم لنا النظر في الجهل المقابل للعلم عند كلامنا على علل الخطايا فينبغي أن ننظر هنا في عمى العقل وبلادة الحس المقابلين لموهبة الفهم والبحث في ذلك يدور على ثلاث مسائل . ١ في أن عمى العقل هل هو خطيئة . ٢ في أن بلادة الحس هل هي خطيئة مغايرة لعمى العقل . ٣ في أن هاتين الرذيلتين هل تحدثان عن الخطايا البدنية

الفصل الأول

في أن عمى العقل هل هو خطيئة

يُنخِطَى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن عمى العقل ليس خطيئة فان ما يُعَدَّر به الإنسان على الخطيئة ليس خطيئة في ما يظهر. وهو يُعَدَّر بالعمى على الخطيئة فقد قيل في يو ٩ : ٤١ «لو كنتم عمياناً لما كانت لكم خطيئة» فليس عمى العقل إذن خطيئة

٢ وأيضاً ان العقاب غير الذنب. وعمى العقل عقابٌ كما يظهر من قوله في اش ٦ : ١٠ «أعم قلب هذا الشعب» إذ لو لم يكن عقاباً لما فعله الله لكونه شراً. فليس إذن خطيئة

٣ وأيضاً كل خطيئة فهي إرادة كما قال اوغسطينوس في كتاب الدين الحق. وليس عمى العقل إرادياً فقد قال اوغسطينوس في اعترافاته ك ١٠ «الجميع يحبون أن يعرفوا الحق الساطع» وقيل في جا ١١ : ٧ «النور بهيج والأعين تلتذ بنظر الشمس» فليس عمى العقل إذن خطيئة

لكن يعارض ذلك ان غريغوريوس في أدبياته ك ٣١ جعل عمى العقل

في جملة الرذائل الناشئة عن الفجور

والجواب أني قال كما أن العمى الجسماني هو عدم ما هو مبدأ للبصر الجسماني كذلك عمى العقل أيضاً هو عدم ما هو مبدأ للبصر العقلي ولهذا البصر مبادئ ثلاثة . أولها نور العقل الطبيعي وهذا لاقتضاء نوع النفس الناطقة اياه لا تخلو النفس عنه أصلاً إلا أنه قد يحول أحياناً دون فعله عوائق من قبل القوى السافلة التي يفتقر العقل الإنساني إليها في إدراكه كما هو ظاهر في المجانين والنزقين على ما أسلفنا في ق ١ م ٨٤ ف ٧ و ٨ . والثاني نورٌ حاصلٌ بالملكة مضافٌ إلى نور العقل الحاصل بالفطرة وهذا النور ربما خلت النفس عنه أحياناً وخلوها عنه هو العمى الذي هو عقابٌ من حيث انطفاء نور النعمة يُعتَبَر عقاباً وعليه قوله في حك ٢: ٢١ عن بعض الناس «شَرهم اعماهم» . والثالث مبدأ معقول يدرك به الإنسان غيره . وفي قدرة العقل الإنساني أن يلتفت أو لا يلتفت إلى هذا المبدأ المعقول ولعدم التفاته إليه سببان احدهما أن تتصرف إرادة الإنسان من تلقاء نفسها عن ملاحظته كقوله في مز ٣٥: ٤ «أبى التبر في احسان العمل» والثاني اشتغال العقل بأمورٍ آخر أحب إليه تصرفه عن ملاحظة هذا المبدأ كقوله في مز ٥٧: ٩ «هبطت عليهم النار (أي نار الشهوة) فلم يروا الشمس» وعمى العقل باعتبار كليهما خطيئةً

إذا أُجيب على الأول بأن العمى الذي به يُعَدَّر الإنسان على الخطيئة هو الذي يحصل عن نقص طبيعي في من يتعدر عليه النظر

وعلى الثاني بأن هذا الاعتراض يرد على العمى الثاني الذي هو عقابٌ

وعلى الثالث بأن إدراك الحق محبوب بالذات لكل إنسانٍ ولكنه قد يكون مكروهاً لبعض الناس بالعرض أي من حيث يعوق الإنسان عن أمور

الفصل الثاني

في أن بلادة الحس هل هي مغايرة لعمى العقل

يتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن بلادة الحس ليست مغايرة لعمى العقل فان ضد الواحد واحد. وموهبة الفهم يقابلها البلادة كما قال غريغوريوس في أدبياته ك ٢ ويقابلها أيضاً عمى العقل من حيث ان الفهم يراد به مبدأً للبصر. فبلادة الحس إذن هي نفس عمى العقل

٢ وأيضاً أن غريغوريوس عند كلامه على البلادة في أدبياته ك ٣١ يسميها بلادة الحس في التعقل ويظهر ان ليس بلادة الحس في التعقل شيئاً سوى ضعف التعقل وهذا يرجع إلى عمى العقل. فبلادة الحس إذن هي نفس عمى العقل

٣ وأيضاً إذا كان بينهما فرقٌ فإنما هو في ما يظهر من حيث ان عمى العقل إراديٌّ كما مرَّ في الفصل الأنف وبلادة الحس طبيعية. والنقص الطبيعي ليس خطيئة فيلزم أن لا تكون بلادة الحس خطيئة وهذا خلاف ما قال غريغوريوس في الموضوع المتقدم حيث جعلها في جملة الرذائل الناشئة عن الشره

لكن يعارض ذلك ان للعلل المختلفة معلولاتٍ مختلفة. وقد قال غريغوريوس في أدبياته ك ٣١ ان بلادة العقل تنشأ عن الشر وعمى العقل ينشأ عن الفجور. فهما إذن رذيلتان متغايرتان

والجواب أن يُقال إنَّ البليد يقابل الذكي الحاد الفؤاد ويقال لشيءٍ حادٍّ من حيث يقوى على نفوذ شيءٍ آخر فإذا إنما يقال لشيءٍ بليد من حيث هو غليظٌ لا يقوى على نفوذ شيءٍ آخر. ويقال للحس الجسماني على وجه التشبيه انه ينفذ

الوسط من حيث يدرك موضوعه عن بعدٍ أو من حيث يقوى على إدراك دخائل الشيء كأنما هو ينفذها فإذا يوصف بحدة الحس في الجسمانيات من يقوى على إدراك محسوسٍ عن بعدٍ اما بالنظر أو بالسمع أو بالشم وبالعكس ذلك يوصف ببلادة الحس من لا يدرك إلا المحسوسات العظيمة وعن قربٍ . وعلى مثال الحس الجسماني يوجد أيضاً حسٌ عقلي وهو الذي يدرك «الأوائل والأواخر» كما في كتاب الأخلاق ٦ كما يدرك الحس المحسوسات على أنها مبادئ المعرفة. وهذا الحس العقلي ليس يدرك موضوعه بواسطة بعدٍ جسماني بل بوسائط أخرى كما يدرك ماهية الشيء بخاصته والعلة بمعلولاتها فإذا إنما يوصف بحدة الحس العقلي من إذا أدرك خاصة شيءٍ أو معلولاته أدرك في الحال طبيعتهُ ومن يبلغ على إدراك الحق في شيءٍ إلا بعد بيان أمورٍ كثيرة له ومع هذا فهو أيضاً لا يقدر أن يبلغ إلى أن ينظر نظراً كاملاً في كل ما هو من حقيقة الشيء

إذا تمهد ذلك فبلادة الحس العقلي تدل على ضعفٍ في العقل من جهة نظره في الخيرات الروحية وعمى العقل يدل على عدم معرفته اياها بالمرّة وكلاهما مقابلٌ لموهبة الفهم التي بها يدرك الإنسان الخيرات الروحية وينفذ بتدقيقه دخائلها والبلادة خطيئة كعمى العقل من حيث هي إرادية كما يظهر في من يأنف من تدقيق النظر في الروحيات أو يتقاعد عنه لانشغاله بالجسديات.

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

الفصل الثالث

في أن عمى العقل وبلادة الحس هل يحدثان عن الخطايا البدنية

يتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن عمى العقل وبلادة الحس لا يحدثان عن الرذائل البدنية فان اوغسطينوس بعد أن قال في كتاب مناجاة النفس «اللهم الذي لم تشأ أن يعرف الحق إلا الأظهار» اصلح ذلك في كتاب الاصلاح بقوله «قد يجاب بأن كثيرين من غير الأظهار أيضاً يعرفون كثيراً من الحق» وأخص ما يتدنس به الناس الرذائل البدنية. فإذاً ليس يحدث عمى العقل وبلادة الحس عن الرذائل البدنية

٢ وأيضاً ان عمى العقل وبلادة الحس نقص في الجزء العقلي من النفس والرذائل البدنية من قبيل الفساد في البدن. وليس للبدن فعل في النفس بل بالعكس. فالرذائل البدنية إذن لا تحدث عمى العقل وبلادة الحس

٣ وأيضاً ان انفعال الشيء من الأقرب أشد من انفعاله من الأبعد. والرذائل الروحية أقرب إلى العقل من الرذائل البدنية. فلأن يكون إذن عمى العقل وبلادة الحس صادريين عن الرذائل الروحية أولى من أن يكونا صادريين عن الرذائل البدنية

لكن يعارض ذلك ان غريغوريوس قال في أدبياته ك ٣١ ان بلادة الحس العقلي صادرة عن الشره وعمى العقل صادر عن الفجور

والجواب أن يُقال إنَّ كمال الفعل العقلي في الإنسان قائم بتجرده عن أشباح المحسوسات فكلما ازداد عقل الإنسان تجرداً عن هذه الأشباح ازداد قوة على ملاحظة المعقولات وترتيب جميع المحسوسات وقد قال انكساغوراس أيضاً ان العقل لا يقدر أن يأمر ما لم يكن بسيطاً والفاعل لا يقدر أن يحرك المادة ما لم يكن أعلى منها. ومن البين ان اللذة تصرف الفكر إلى الأشياء التي

يستلذها الإنسان فقد قال الفيلسوف في كتاب الأخلاق ١٠ ان كل واحد يفعل ما يستلذه على غاية ما ينبغي واما ما يضاد ذلك فاما لا يفعله البتة أو يفعله بضعفٍ. والشره والفجور من الرذائل البدنية يتعلقان بلذات اللمس أي بلذات الطعام والوقاع التي هي أقوى جميع اللذات البدنية ولهذا كانا أعظم ما ينصرف به الإنسان إلى الأمور الجسدية فيضعف فعله في المعقولات والفجور أعظم في ذلك من الشره لأن لذة الوقاع أقوى من لذة الطعام ولهذا كان الفجور يحدث عمى العقل الذي يكاد ينفي بالكلية إدراك الخيرات الروحية والشره يحدث بلاذة الحس التي تضعف إدراك الإنسان لهذه المعقولات وبعكس ذلك ما يقابلهما من الفضائل وهو الامسك والعفة فانهما أعظم ما يؤهب الإنسان لكمال الفعل العقلي وعليه قوله في دانيال ١: ١٧ «وأعطى الله هؤلاء الفتيان (أي ذوي الامسك والقناعة) معرفةً في كل كتابٍ وحكمةٍ»

إذاً أجيب على الأول بأنه وإن كان بعض الذين استولت عليهم الرذائل البدنية يقدرون أحياناً أن يدققوا النظر في بعض ما يتعلق بالمعقولات بسبب جودة عقلهم الطبيعي أو جودة ملكتهم فلا بد مع ذلك أن ينصرف فكرهم في الغالب عن تدقيق النظر في تلك الأمور بسبب اللذات البدنية ولهذا يقدر الدنسون أن يعرفوا بعض الحق ولكن دنسهم يعوقهم عن ذلك

وعلى الثاني بأنه ليس المراد بفعل البدن في الجزء العقلي انه يفسده بل انه يحول دون فعله على الوجه المتقدم

وعلى الثالث بأن الرذائل البدنية كلما كانت أبعد عن العقل كانت أصرف لفكره إلى ما هو أبعد. فهي إذن أعوق للعقل عن النظر والتأمل



المبحث السادس عشر

في وصايا الايمان والعلم والفهم - وفيه فصلان

ثم ينبغي النظر في الوصايا المتعلقة بما تقدم والبحث فيها يدور على مسألتين . ١ في الوصايا المتعلقة بالايمان . ٢ في الوصايا المتعلقة بموهبتي العلم والفهم

الفصل الأول

في أنّ الناموس العتيق هل وجب أن يُرسم فيه وصايا تتعلق بالايمان

يتخطى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الناموس العتيق قد وجب أن يُرسم فيه وصايا تتعلق بالايمان إذ إنما يُوصى بما هو واجبٌ وضروري. وأشد ضرورةً للإنسان أن يؤمن كقوله في عبر ١١: ٦ «بغير ايمان لا يستطيع أحدٌ أن يرضي الله». فقد وجب إذن غاية الوجوب رسم وصايا تتعلق بالايمان

٢ وأيضاً ان العهد الجديد مندرجٌ في العهد العتيق اندراج المرموز إليه في الصورة الرمزية كما مرّ في أول الثاني مب ١٠٧ ف ٣. وفي العهد الجديد أوامر صريحة تتعلق بالايمان كقوله في يو ١٤: ١ «آمنوا بالله وآمنوا بي». فيظهر إذن أنه قد وجب أن يرد في الناموس العتيق وصايا تتعلق بالايمان

٣ وأيضاً أن الأمر بفعل فضيلةٍ والنهي عما يقابلها من الرذائل في حكمٍ واحدٍ. وقد ورد في الناموس العتيق وصايا كثيرة تنهى عن الكفر كقوله في خر ٢٠: ٣ «لا يكن لك آلهةٌ أخرى تجاهي» وقد نهوا في تث ١٣ عن سماع كلام المتنبئ أو رائئ الحلم الذي يحاول أن يزيغهم عن الايمان بالله. فقد وجب إذن أن يُجعل في الناموس العتيق أيضاً وصايا تتعلق بالايمان

٤ وأيضاً ان الاقرار باللسان فعلٌ من أفعال الايمان كما مرّ في مب ٣ ف ١. وفي الناموس العتيق وصايا تتعلق بالاقرار بالايمان وبإذاعته فقد أمروا في خر ١٢: ٢٦ و ٢٧ أن يوضحوا وجه الرسم الفصحي لمن يسألهم عنه

من أبنائهم. وأمر أيضاً في تث ١٣ بقتل من ينشر تعليماً منافياً للإيمان. فقد وجب إذن أن يكون في
الناموس العتيق وصايا تتعلق بالإيمان

٥ وأيضاً ان الناموس العتيق يشتمل على جميع أسفار العهد العتيق بدليل قول الرب في يو
١٥ : ٢٥ انه كُتِبَ في الناموس «انهم ابغضوني بلا سبب» مع أن ذلك كُتِبَ في مز ٣٤ : ١٩. وقد
قيل في سي ٢ : ٨ «أيها المتقون للرب آمنوا به» فقد كان ينبغي إذن أن يُجَعَلَ في الناموس العتيق
وصايا تتعلق بالإيمان

لكن يعارض ذلك ان الرسول سمى في رو ٣ : ٢٧ الناموس العتيق ناموس الأعمال وجعله
قسماً لناموس الايمان. فلم يكن ينبغي إذن أن يُرَسَمَ في الناموس العتيق وصايا تتعلق بالإيمان
والجواب أن يُقال إنَّ رئيساً لا يفرض شريعةً إلا على مرؤوسيه فوصايا كل شريعة إذن
تقتضي سبق خضوع من يتلقاها للشارع. وأول ما يخضع الإنسان لله بالإيمان كقوله في عبر ١١ : ٦
«الذي يدنو إلى الله يجب عليه أن يؤمن بانه كائن» فوصايا الناموس إذن تقتضي أن تكون مسبوقاً
بالإيمان ولهذا قُدم ما كان من الايمان على وصايا الناموس في خر ٢٠ حيث قيل «أنا الرب الهك
الذي أخرجتك من أرض مصر» وفي تث ٦ حيث قيل «اسمع يا اسرائيل الرب الهك واحد» ثم شرع
بعد ذلك حالاً في إيراد الوصايا الا انه إذ كان الايمان يشتمل على أمور كثيرة ترجع إلى الايمان
بوجود الله الذي هو أول العقائد الايمانية وأهمها كما مر في مب ١ ف ٧ فمتى تقدم الايمان بالله
الذي به يخضع العقل البشري لله جاز أن تُفرض بعده وصايا تتعلق بعقائد أخرى ايمانية فقد قال
اوغسطينوس في تفسيره قول يوحنا «هذه هي وصيتي» انه قد فرض علينا أمور كثيرة تتعلق بالإيمان
الا انه لم يكن ينبغي في الناموس العتيق ان

يباح للشعب بأسرار الايمان ولهذا بعد تقدير وجود الايمان بالله الواحد لم يُجَعَل فيه وصايا تتعلق
بالأمور الايمانية

إذا أُجيب على الأول بأن الايمان ضروري لكونه مبدأ الحياة الروحية ولهذا ينبغي أن يتقدم
تلقي الشريعة

وعلى الثاني بأن الرب قدّر في هذه الآية أيضاً تقدم شيء من الايمان وهو الايمان بالله واحد
بقوله آمنوا بالله وأمر بشيء منه وهو الايمان بالتجسد الذي به صار الله والإنسان واحداً وهذا البيان
للايمان مختصّ بايمان العهد الجديد ولهذا عقب ذلك بقوله «وآمنوا بي»

وعلى الثالث بان الوصايا الناهية تتعلق بالخطايا التي تفسد الفضيلة. والفضيلة تفسد
بالنقصانات الجزئية كما مرّ في مب ١٠ ف ٥. ولهذا بعد أن قدّر حصول الايمان بالله واحد وجب
أن تُرسم في الناموس العتيق وصايا ناهية لنهي الناس عن هذه النقصانات الجزئية التي ربما أحدثت
فساداً في الايمان

وعلى الرابع بان الاقرار بالايمان أو تعليمه يقتضى أيضاً تقدم خضوع الإنسان الله بالايمان
ولهذا كان رسم الناموس العتيق وصايا تتعلق بالاقرار بالايمان وبتعليمه أولى من رسمه وصايا تتعلق
بنفس الايمان

وعلى الخامس بأن هذه الآية أيضاً يقدر فيها تقدم الايمان بوجود الله ولهذا قدّم فيها قوله
«أيها المتقون لله» مما لا يصح ان يقال على تقدير عدم الايمان. وأما قوله بعد ذلك «آمنوا به»
فينبغي حمله على أمور ايمانية خاصة ولا سيما ما وعد الله به من يطيعه ولهذا عقب ذلك بقوله
«فلا يضيع أجركم»

الفصل الثاني

في أن ما ورد في الناموس العتيق من الوصايا المتعلقة بالعلم والفهم هل هو مطابق للصواب

يتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر ان ما ورد في الناموس العتيق من الوصايا المتعلقة بالعلم والفهم ليس مطابقاً للصواب فان العلم والفهم من قبيل المعرفة. والمعرفة متقدمة على الفعل ومدبرة له. فينبغي إذن أن تكون الوصايا المتعلقة بالعلم والفهم متقدمة على الوصايا المتعلقة بالفعل. ووصايا الناموس الأولى هي الوصايا العشر. فيظهر إذن انه كان من الواجب أن يُجعل في جملة الوصايا العشر وصايا تتعلق بالعلم والفهم

٢ وأيضاً ان التعلم متقدّم على التعليم فان الإنسان يتعلم من غيره قبل أن يعلم غيره. وقد ورد في الناموس العتيق وصايا تتعلق بالتعليم أمراً كقوله في تث ٤: ٩ «علمها بنيك وبني بنيك» ونهياً كقوله في تث ٤: ٢ «لا تزيدوا كلمة على ما أمركم به ولا تتقصوا منه» فيظهر إذن انه كان ينبغي أن يُجعل فيه وصايا توجب على الناس التعلم

٣ وأيضاً يظهر ان الكاهن احوج إلى العلم والفهم من الملك فقد قيل في ملاخي ٢: ٧ «ان شفتي الكاهن تحفظان العلم ومن فيه يطلبون الشريعة» وفي هوشع ٤: ٦ «بما أنك رذلت العلم فانك أردلك فلا تكون لي كاهناً». وقد أمر الملك أن يتعلم اعلم كما يظهر من تث ١٧: ١٨ . ١٩. فقد كان إذن ينبغي بالأولى أن يؤمر الكهنة في الناموس أن يتعلموا الشريعة

٤ وأيضاً ان تدبير ما يرجع إلى العلم والفهم يتعذر في حال النوم. فليس من الصواب إذن ما أمر به في تث ٦: ٧ بقوله «تدبرها إذا جلست في بيتك وإذا مشيت على الطريق وإذا نمت وإذا قمت». فما ورد إذن في الناموس العتيق

من الوصايا المتعلقة بالعلم والفهم ليس مطابقاً للصواب

لكن يعارض ذلك قوله في تث ٤ : ٦ «إذا سمع الأمم بهذه الرسوم يقولون هو ذا شعب حكيمٍ فهِيمٌ»

والجواب أن يقال يجوز أن يُعتَبَر في العلم والفهم ثلاثة أمورٍ التلقي والممارسة والحفظ . أما تلقي العلم أو الفهم فيحصل بالتعليم والتعلم وقد أمر الناموس بكليهما فقد قيل في تث ٦ : ٦ «لتكن هذه الكلمات التي أنا أمرك بها في قلبك» وهذا يرجع إلى التعليم فإن من شأن المتعلم أن يقبل بقلبه على ما يُلقى إليه اما قوله بعد ذلك «وكررها على بنيك» فيرجع إلى التعليم . وأما ممارسة العلم أو الفهم فهو تدبر ما يُعلم أو يُفهم وإلى هذا أشار هناك بقوله بعد ذلك: تدبرها إذا جلست في بيتك الآية . وأما الحفظ فيحصل بالتذكر وإلى هذا أشار بقوله بعد ذلك «واعقدها علامةً على يدك ولتكن عصائب بين عينيك واكتبها على عضائد بيتك وعلى أبوابه» وقد أراد بكل ذلك طول تذكر الوصايا . فان ما يُعرض دائماً على حواسنا اما باللمس كالأشياء التي نمسكها باليد واما بالنظر كالأشياء التي تقوم دائماً نصب أعين عقلنا أو التي نحتاج أن نكثر من اتيانها كباب البيت لا يمكن أن تزول من ذاكرتنا وقد صرح بذلك بأجلى بيان بقوله في تث ٤ : ٩ «كيلا تنسى الكلام التي رأته عيناك ولا يزول من قلبك كل أيام حياتك» . وقد توفرت أيضاً هذه الوصايا في التعليم الإنجيلي والرسولي من العهد الجديد

إذا أُجيب على الأول بأنه قيل في تث ٤ : ٦ «هذه هي حكمتكم وفهمكم لدى عيون الأمم» وهذا يؤذن بأن علم المؤمنين بالله وفهمهم قائم بوصايا الناموس ومن ثمه وجب أولاً أن تُفرض هذه الوصايا على الناس ثم ان يُكَلِّفوا علمها أو فهمها فلم يجب إذن أن تُجَعَلَ الوصايا المتعلقة بالعلم والفهم في جملة الوصايا

العشر التي هي الوصايا الأولى

وعلى الثاني بأنه قد ورد أيضاً في الناموس وصايا تتعلق بالتعليم كما تقدم إلا أن الوصايا المتعلقة بالتعليم أصرح منها لأن التعليم يختص بالكبار الذين هم مسئولون عن أعمالهم لخضوعهم للناموس بغير توسط وعليهم ينبغي أن تُفرض وصايا الناموس والتعلم يختص بالصغار الذين ينبغي أن يتلقوا وصايا الناموس بواسطة الكبار

وعلى الثالث بأن علم الناموس هو من شدة الملازمة لخطة الكاهن بحيث لا يتصور وجوب القيام بأعباء هذه الخطة دون أن يتصور معه أيضاً وجوب العلم بالناموس ولهذا لم يكن من حاجة إلى رسم وصايا خاصة تتعلق بتتقيف الكهنة اما تعليم ناموس الله فليس في هذه الدرجة من الملازمة للخطة الملكية لأن الملك يُنصب فوق الشعب في الأمور الزمنية ولهذا أمر الملك بوجه الخصوص أن يتلقى علم الناموس من الكهنة

وعلى الرابع بأنه ليس المراد بتلك الوصية الناموسية أن يتدبر الإنسان ناموس الله وهو نائم بل ان يتدبره حين ذهابه للنوم لأن ذلك يُحدث أيضاً في الناس حال نومهم خيالات أفضل من حيث ان الحركات تنتقل من المستيقظين إلى النائمين كما قال الفيلسوف في كتاب الأخلاق. وكذلك ليس المراد بوجوب تدبر الإنسان الناموس في كل فعلٍ من أفعاله ان يتفكر دائماً بالفعل في الناموس بل ان يفعل كل ما يفعله على مقتضى الناموس



المبحث السابع عشر في الرجاء - وفيه ثمانية فصول

بعد أن نظرنا في الايمان ينبغي أن ننظر في الرجاء وأولاً في نفس الرجاء وثانياً في موهبة الخوف وثالثاً في ما يقابل ذلك من الرذائل ورابعاً في الوصايا المتعلقة بذلك. فالأول يُبحث فيه أولاً عن نفس الرجاء وثانياً عن محله. أما الأول فالبحث فيه يدور على ثماني مسائل . ١ في أنّ الرجاء هل هو فضيلة . ٢ في أن موضوعه هل هو السعادة الأبدية . ٣ هل يمكن لإنسان أن يرجو لآخر السعادة الأبدية بفضيلة الرجاء . ٤ هل يجوز لإنسان أن يتوكل على إنسان . ٥ في أنّ الرجاء هل هو فضيلة لاهوتية . ٦ في مغايرته لسائر الفضائل اللاهوتية . ٧ في نسبتِه إلى الايمان . ٨ في نسبتِه إلى المحبة

الفصل الأول

في أنّ الرجاء هل هو فضيلةٌ

يتخطى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الرجاء ليس بفضيلة. فان الفضيلة لا يصرفها أحدٌ إلى الشر كما قال اوغسطينوس في كتاب الاختيار ٢. وقد ينصرف الرجاء إلى الشر لأن لانفعال الرجاء وسطاً وطرفين كغيره من الانفعالات. فليس الرجاء إذن فضيلةً

٢ وأيضاً لا تحصل فضيلةٌ بالاستحقاق لأن الله يفعل الفضيلة فينا بدوننا كما قال اوغسطينوس. والرجاء يحصل بالنعمة والاستحقاق كما قال المعلم في كتاب الأحكام ٣ تم ٢٦. فليس إذن فضيلةً

٣ وأيضاً ان الفضيلة استعداد في الكامل كما في الطبيعيات ك ٧. والرجاء استعدادٌ في الناقص أي في من ليس بحاصلٍ على ما يرجوه. فليس إذن فضيلةً

لكن يعارض ذلك ان غريغوريوس قال في أدبياته ك ١ ان المراد ببنات أيوب الثلاث الدلالة على هذه الفضائل الثلاث وهي الايمان والرجاء والمحبة.

فالرجاء إذن فضيلة

والجواب أن يُقال إنَّ فضيلة كل شيءٍ هي التي تجعل صاحبها صالحاً وفعله جميلاً كما قال الفيلسوف في كتاب الأخلاق ٢ فإذاً حيثما وُجد فعل إنسانيٍّ جميلٍ وجب أن يوجد فضيلة إنسانية يُسند إليها. وجميع المقيسات والتمتدات إنما يُعتبر منها جميلاً ما كان مطابقاً لقاعدته كما نصف بالجميل من الثياب ما لم يكن زائداً على المقدر المعين له ولا ناقصاً عنه. وقد أسلفنا في أول الثاني مب ٧١ ف ٦ ان للأفعال الإنسانية مقياسين احدهما قريبٌ ومجانس وهو العقل والثاني عالٍ ومجاوز وهو الله فكل فعلٍ إنسانيٍّ مطابقٍ للعقل أو لله فهو جميلٌ. وفعل الرجاء الذي عليه كلامنا مطابق لله لأن موضوع الرجاء هو الخير المستقبلي الشاق الممكن الحصول كما أسلفنا في أول الثاني مب ٤٠ ف ١ عند كلامنا على انفعال الرجاء. وإنما يكون شيءٌ ممكناً لنا على نحوين بأنفسنا وبغيرنا على ما في كتاب الأخلاق ٣ فمن حيث نرجو شيئاً ممكناً لنا بالمعونة الإلهية يكون رجاؤنا مطابقاً لله لاستناده على معونته وبذلك يتضح ان الرجاء فضيلة لأنه يجعل فعل الإنسان جميلاً ومطابقاً للقاعدة المقتضاة

إذاً أُجيب على الأول بأن وسط الفضيلة يُعتبر في الانفعالات بحسب مطابقتها للعقل المستقيم وبهذا أيضاً تقوم حقيقة الفضيلة فإذاً جمال الفضيلة في الرجاء أيضاً يُعتبر من حيث ان الإنسان يطابق برجائه القاعدة المقتضاة وهي الله ولهذا لا يمكن لأحد أن يصرف الرجاء المطابق لله إلى الشر كما لا يمكن لأحد أن يصرف إلى الشر الفضيلة الخلقية المطابقة للعقل لأن مجرد هذه المطابقة صرفٌ للفضيلة إلى الخير. ومع ذلك فالرجاء الذي عليه كلامنا هنا ليس انفعالاً بل ملكةً عقلية كما سيأتي بيانه في المبحث التالي ف ١

وعلى الثاني بأنه يقال ان الرجاء يحصل بالاستحقاق باعتبار الشيء المرجو

من حيث ان راجياً يَرجو أن يدرك السعادة بالنعمة والاستحقاق أو باعتبار فعل الرجاء الكامل بالمحبة وأما ملكة الرجاء التي بها تُرَجَى السعادة فلا تحصل بالاستحقاق بل بمجرد النعمة وعلى الثالث بأن الذي يَرجو ناقصٌ باعتبار ما يَرجو نيّله إذ لم يحصل عليه بعدُ ولكنه كامل باعتبار ما حصل عنده من مطابقته للقاعدة المقتضاة وهي الله الذي يستند إلى معونته

الفصل الثاني

في أنّ السعادة الأبدية هل هي الموضوع الخاص للرجاء

يتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن السعادة الأبدية ليست الموضوع الخاص للرجاء فان الإنسان لا يَرجو ما يجاوز كل حركاته النفسية إذ ان فعل الرجاء حركةٌ نفسية. والسعادة الأبدية مجاوزة لجميع حركات النفس الإنسانية فقد قال الرسول في ١ كور ٢: ٩ انها لم تخطر على قلب بشرٍ. فهي ليست إذن الموضوع الخاص للرجاء

٢ وأيضاً ان الالتماس معيّر عن الرجاء فقد قيل في مز ٣٦: ٥ «اكشف طريقك للرب وارجه وهو يفعل» ويسوغ للإنسان أن يلتمس من الله لا السعادة الأبدية فقط بل ما في هذه الحياة أيضاً من الخيرات الروحية والزمنية والنجاة أيضاً من الشرور التي لا محل لها في السعادة الأبدية كما يظهر من الصلوة الربية في متى ٦. فليست إذن السعادة الأبدية هي الموضوع الخاص للرجاء

٣ وأيضاً ان موضوع الرجاء شاقٌ. وهناك أمور كثيرة شاقة بالنسبة إلى الإنسان غير السعادة الأبدية. فليست السعادة الأبدية إذن هي الموضوع الخاص للرجاء

لكن يعارض ذلك قول الرسول في عبر ٦: ١٩ «لنا الرجاء الداخل (أي

المُدخل) إلى داخل الحجاب» أي السعادة السماوية على ما فسره الشارح هناك. فموضوع الرجاء إذن هو السعادة الأبدية

والجواب أن يُقال إنَّ الرجاء الذي عليه كلامنا مطابق لله لاستناده في إدراك الخير المرجو على معونته كما مرَّ في الفصل الآنف. والمعلول ينبغي أن يكون معادلاً لعلته ولهذا كان الخير الذي ينبغي أن نرجوه حقيقةً وأولياً من الله هو الخير الغير المتناهي المعادل لقدرة الله المساعد إذ ليس يؤدي إلى الخير الغير المتناهي سوى القدرة الغير المتناهية. وهذا الخير هو الحياة الأبدية القائمة بالتمتع بنفس الله إذ ليس ينبغي أن يُرجى منه تعالى شيءٌ أقل من نفسه لأن خيريته التي بها يؤتي الخليقة الخيرات ليست أقل من ذاته ولهذا كان الموضوع الخاص والأول للرجاء هو السعادة الأبدية

إذاً أُجيب على الأول بأن السعادة الأبدية لا تخطر على قلب بشرٍ على نحوٍ كامل أي بحيث يقدر الإنسان المسافر أن يعرف انها ما هي وأيُّ شيءٍ هي الا انه يمكن أن يتصورها الإنسان من حيث اشتراكها في حقيقة الخير الكامل وبهذا الاعتبار تسمو إليها حركة الرجاء وهذا ما أراده الرسول بقوله ان الرجاء يدخل إلى داخل الحجاب لأن ما نرجوه لا يزال إلى الآن محتجباً عنا

وعلى الثاني بأنه لا ينبغي أن نلتمس من الله أيَّ خيرٍ آخر إلا بالنسبة إلى السعادة الأبدية ولهذا كان الرجاء يتعلق أصالةً بالسعادة الأبدية وأما غيرها مما يُلتَمَس من الله فيتعلق به تبعاً بالنسبة إليها كما أن الايمان أيضاً يتعلق أصالةً بالله وتبعاً بما له نسبةً إلى الله على ما مرَّ في مب ١ ف ١ وعلى الثالث بأن الإنسان الذي يسعى وراء شيءٍ عظيم يستصغر كل ما هو أدون منه ولهذا فالإنسان الذي يرجوه السعادة الأبدية لا يستصعب شيئاً آخر بالنسبة إلى هذا الرجاء. وأم بالنسبة إلى قوة الراجي فيجوز أن يستصعب

شيئاً آخر وبهذا الاعتبار يجوز أن يتعلق به الرجاء بالنسبة إلى موضوعه الأصيل

الفصل الثالث

هل يقدر أحد أن يرجو السعادة الأبدية لغيره

يتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن واحداً يقدر أن يرجو السعادة الأبدية لغيره فقد قال الرسول في فيلبي ١: ٦ «اني لوائقُ بأن الذي ابتداءً فيكم العمل الصالح يتممه إلى يوم المسيح يسوع». والاتمام الذي سيكون في ذلك اليوم هو السعادة الأبدية. فيقدر إذن واحدٌ أن يرجو السعادة الأبدية لغيره

٢ وأيضاً ما نلتمسه من الله نرجو أن نناله منه. ونحن نلتمس من الله أن يبلغ غيرنا السعادة الأبدية كقوله في يع ٥: ١٦ «صلوا بعضكم لأجل بعضٍ لكي تخلصوا» فنحن نقدر إذن أن نرجو لغيرنا السعادة الأبدية

٣ وأيضاً ان الرجاء واليأس يتعلقان بواحدٍ بعينه. ويقدر واحدٌ أن ييأس من إدراك آخر السعادة الأبدية والآن لكان عبثاً قول اوغسطينوس في كتاب كلام الرب «لا ينبغي اليأس من أحدٍ ما دام حياً» فيمكن إذن لإنسانٍ أن يرجو لغيره الحياة الأبدية

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في انكيريديون «ليس يتعلق الرجاء إلا بالأشياء المختصة بمن يرجوها»

والجواب أن يُقال إنَّ الرجاء يتعلق بشيءٍ على نحوين أولاً بالاطلاق وهو على هذا النحو إنما يتعلق بالخير الشاق المختص بالمرتجي فقط وثانياً بناء على وجود شيءٍ آخر سابق وهو على هذا النحو يجوز أن يتعلق أيضاً بما يختص بغير المرتجي ولبيان ذلك ينبغي أن يُعلم ان الفرق بين الحب والرجاء ان الحب يدل على اتصال

بين المحب والمحبوب والرجاء يدل على حركةٍ أو انبساطٍ في الشوق نحو خيرٍ شاقٍ. والاتصال يحصل بين متغايرين ولهذا كان الحب يتعلق أصالةً بالغير الذي يتصل به المحب بالمحبة منزلاً اياه منزلة نفسه. وأما الحركة فتتوجه دائماً نحو المنتهى الخاص للمعادل للمتحرك ولهذا كان الرجاء يتعلق أصالةً بالخير المختص بالمرتجي لا بالخير المختص بالغير إلا انه بناءً على اتصال إنسان سابقاً بغيره بالمحبة يمكن له أن يشتهي ويرجو شيئاً لغيره كما يشتهي ويرجوه لنفسه وبهذا الاعتبار يمكن لإنسان أن يرجو الحياة الأبدية لغيره من حيث هو متصل به بالمحبة. وكما أن فضيلة المحبة التي بها يحب إنسانٌ الله ونفسه والقريب واحدة بعينها كذلك الرجاء التي بها يرجو إنسانٌ شيئاً لنفسه ولغيره واحدة بعينها

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

الفصل الرابع

هل يجوز لإنسان أن يتوكل على إنسان

يتخطى إلى الرابع بأن يقال: يظهر انه يجوز لإنسان أن يتوكل على إنسان فان موضوع الرجاء هو السعادة الأبدية. ونحن نستعين على إدراك السعادة بشفاعاة القديسين فقد قال غريغوريوس في محاوراته ك ١ «ان صلوات القديسين تساعد على الانتخاب. فيجوز إذن التوكل على إنسان ٢ وأيضاً لو كان لا يجوز التوكل على الإنسان لما وجب أن يذم أحدٌ بعدم إمكان التوكل عليه. وهذا يُذمُّ به بعض الناس كقوله في ار ٩: ٤ «ليحذر كل واحدٍ من قريبه ولا يتكل على أحدٍ من أخوته» فيجوز إذن التوكل على إنسانٍ

٣ وأيضاً ان الالتماس معبرٌ عن الرجاء كما مرَّ في ف ٢. ويجوز أن يلتمس

إنسان شيئاً من إنسان. فيجوز إذن أن يتوكل على إنسانٍ

لكن يعارض ذلك قوله في ار ١٧: ٥ «ملعون الإنسان الذي يتوكل على إنسانٍ»

والجواب أن يُقال إنَّ الرجاء ينظر إلى أمرين كما في أول الثاني مب ٤٠ ف ٧ ومب ٧٢ ف ١ وهما الخير الذي يقصد إدراكه والمعونة التي بها يُدرك ذلك الخير فالخير الذي يُرجى إدراكه يتضمن حقيقة العلة الغائية والمعونة التي بها يُرجى إدراك ذلك الخير تتضمن حقيقة العلة الفاعلة وفي جنس كلتا العلتين يوجد أولي وثانويّ فإن الغاية الأولية هي الغاية القصوى والغاية الثانوية هي الخير المؤدي إلى الغاية وكذلك العلة الفاعلة الأولية هي الفاعل الأول والعلة الفاعلة الثانوية هي الفاعل الثانوي الآلي. والرجاء ينظر إلى السعادة الأدبية على أنها الغاية القصوى وإلى المعونة الإلهية على أنها الفاعل الأول المحرك إلى السعادة فكما لا يجوز أن يرجى من دون السعادة خيرٌ على أنه الغاية القصوى بل على أنه مؤدٍ إلى غاية السعادة فقط كذلك لا يجوز التوكل على إنسان أو مخلوق على أنه العلة الأولى المحركة إلى السعادة بل على أنه فاعل ثانوي آلي يستعان به على إدراك بعض الخيرات المؤدية إلى السعادة. وبهذا الاعتبار تلتجئ إلى القديسين وتلتمس بعض أمور من الناس ويُدّم أولئك الذين لا يمكن الاتكال على مساعدتهم

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

الفصل الخامس

في أنَّ الرجاء هل هو فضيلة لاهوتية

يتخطى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن الرجاء ليس فضيلة لاهوتية فإن الفضيلة اللاهوتية هي التي موضوعها الله. وليس موضوع الرجاء الله وحده بل سائر الخيرات التي نرجوها من الله أيضاً. فليس الرجاء إذن فضيلةً لاهوتيةً

٢ وأيضاً ان الفضيلة اللاهوتية ليست وسطاً بين رذيلتين كما مرّ في أول

الثاني مب ٦٤ ف ٤. والرجاء وسط بين الاعتزاز واليأس. فليس إذن فضيلة لاهوتية
 ٣ وأيضاً ان التوقع من قبيل الاناءة التي هي نوع من الشجاعة. ولأن الرجاء توقع يظهر أنه
 ليس فضيلة لاهوتية بل خلقية

٤ وأيضاً ان موضوع الرجاء هو الأمور الشاقة. وتوجه النفس إلى الأمور الشاقة من قبيل
 كبر النفس الذي هو فضيلة خلقية. فالرجاء إذن فضيلة خلقية لا لاهوتية
 لكن يعارض ذلك انه في ١ كور ١٣: ١٥ جعل الرجاء مع الايمان والمحبة اللذين هما
 فضيلتان لاهوتيتان في جملة واحدة

والجواب أن يقال لما كان الجنس ينقسم بالفصول النوعية كان لا بد لتعيين الفصل الذي
 يندرج تحته الرجاء من اعتبار ما به يحصل له حقيقة الفضيلة وقد مرّ في ف ١ ان حقيقة الفضيلة
 تحصل له بمطابقة المقدار الأعلى للأفعال البشرية من حيث هو العلة الأولى الفاعلة التي يستند إلى
 معونتها ومن حيث هو العلة الأخيرة الغائية التي يتوقع السعادة بالتمتع بها. ومن ذلك يتبين أن
 الموضوع الأصل للرجاء من حيث هو فضيلة هو الله. ولما كانت حقيقة الفضيلة اللاهوتية تقوم
 بكون الله هو موضوعها كما أسلفنا في أول الثاني مب ٦٢ ف ١ كان من البين أن الرجاء فضيلة
 لاهوتية

إذاً أجيب على الأول بأن كل ما يتوقع الرجاء إدراكه من دون الله فهو يرجوه بالنسبة إلى الله
 من حيث هو الغاية القصوى ومن حيث هو العلة الأولى الفاعلة كما مر في الفصل الآنف
 وعلى الثاني بأن الوسط يعتبر في المتقدرات والمقيسات بحسب المطابقة للمقدار أو
 المقياس. فبالزيادة على المقدار يحصل الافراط وبالنقصان عنه يحصل

التقريب واما نفس المقدار أو المقياس فلا يعتبر فيه وسط وطرفان. وموضوع الفضيلة الخلقية الخاص الذي تتعلق به هو ما يتقدر بالعقل فيناسبها بالذات أن تكون وسطاً من جهة موضوعها الخاص واما موضوع الفضيلة اللاهوتية الخاص الذي تتعلق به فهو نفس المقدار الأول الذي لا يتقدر بغيره فلا يناسبها بالذات وباعتبار موضوعها الخاص أن تكون وسطاً بل يجوز أن يناسبها ذلك بالعرض باعتبار ما يؤدي إلى موضوعها المقصود بالذات كما لا يجوز أن يكون في الايمان وسط وطرفان من جهة استناده إلى الحق الأول الذي يمتنع الافراط في الاستناد إليه بل يجوز أن يكون فيه ذلك من جهة العقائد الايمانية كتوسط حق واحد بين باطلين. وكذلك الرجاء ليس فيه وسط وطرفان من جهة موضوعه المقصود بالذات لامتناع الافراط في الاعتماد على المعونة الإلهية واما من جهة ما يثق المرتجي بإدراكه فيجوز أن يكون فيه ذلك لجواز أن يغتر بما فوق مقداره أو ييأس مما هو على نسبة مقداره

وعلى الثالث بأن التوقع المأخوذ في حد الرجاء لا يراد به الدلالة على تمهل كالتوقع الذي من قبيل الاناة بل إنما يراد به الدلالة على النسبة إلى المعونة الإلهية بقطع النظر عن المهلة في الشيء المرجو أو عدمها

وعلى الرابع بأن كبر النفس يتوجه نحو الأمور الشاقة راجياً ما هو مقدور له فهو يتعلق خصوصاً بفعل أمور عظام. وأما الرجاء من حيث هو فضيلة لاهوتية فيتعلق بالأمور الشاقة التي تُدرك بمعونة الغير كما مر في ف ١

الفصل السادس

في أنّ الرجاء هل هو فضيلة مغايرة لسائر الفضائل اللاهوتية

يتخطى إلى السادس بأن يقال: يظهر أن الرجاء ليس فضيلة مغايرة لسائر الفضائل اللاهوتية فالملكات إنما تتغاير بتغاير موضوعاتها كما مر في أول الثاني

مب ٥٤ ف ٢. وللرجاء ولسائر الفضائل الإلهية موضوعٌ واحدٌ بعينه. فهو إذن ليس مغايراً لسائر الفضائل اللاهوتية

٢ وأيضاً ان قانون الايمان الذي فيه نعترف بالايمان يقال فيه «أتوقع قيامة الموتى وحياة الدهر الآتي» وتوقع السعادة المستقبلية هو إلى الرجاء كما مر في ف ٢. فليس الرجاء إذن مغايراً للايمان

٣ وأيضاً ان الإنسان يتوجه بالرجاء نحو الله. وهذا إلى المحبة خاصةً. فليس الرجاء إذن مغايراً للمحبة

لكن يعارض ذلك انه حيث ليس تغايرٌ فليس هناك عدد. والرجاء يجعل في عدد الفضائل اللاهوتية فقد قال غريغوريوس في أدبياته ك ١ ان هذه الفضائل ثلاث الايمان والرجاء والمحبة. فالرجاء إذن فضيلة مغايرة لسائر الفضائل اللاهوتية

والجواب أن يُقال إنَّ فضيلة يقال لها لاهوتية من حيث ان موضوعها الذي تتعلق به هو الله. والتعلق بشيء يكون لأمرين لذاته أو للتأدي به إلى آخر فالمحبة تعلق الإنسان بالله لذاته إذ تصل عقل الإنسان بالله بعاطفة الحب. والرجاء والايمان يعلقان الإنسان بالله على انه مبدأ يصدر إلينا عنه بعض الأشياء وما يصدر إلينا عنه تعالى هو معرفة الحق وتحصيل الخيرية الكاملة. فالايمن يعلق الإنسان بالله من حيث هو لنا مبدأ معرفة الحق لاعتقادنا صدق ما يقوله الله لنا والرجاء يعلقه بالله من حيث هو لنا مبدأ الخيرية الكاملة أي من حيث نستند بالرجاء في إدراك السعادة إلى المعونة الإلهية

إذاً أجيب على الأول بان الله إنما هو موضوع هذه الفضائل باعتبارات مختلفة كما تقدم ويكفي لتغاير الملكات تغاير الاعتبار في الموضوع كما مر في الموضع المشار إليه وعلى الثاني بأن التوقع لم يذكر في قانون الايمان لكونه فعلاً خاصاً للايمان

بل من حيث ان فعل الرجاء يقتضي تقدم الايمان كما سيأتي قريباً في الفصل التالي وعلى هذا فأفعال الرجاء إنما هي مظهرة لأفعال الايمان

وعلى الثالث بأن الرجاء يوجه صاحبه نحو الله من حيث هو خيرٌ غائي يُبتغى إدراكه ومن حيث هو عون فعال تُبتغى مساعدته لنا. وأما المحبة فهي بالخصوص توجه صاحبها نحو الله بربطها عاطفة الإنسان بالله حتى لا يحيا الإنسان لنفسه بل لله

الفصل السابع

في أنّ الرجاء هل يتقدم الايمان

يتخطى إلى السابع بأن يقال: يظهر أن الرجاء يتقدم الايمان فقد قال الشارح في تفسير قوله في مز ٣٦: ٣: توكل على الرب واصنع الخير: «الرجاء هو مدخل الايمان وبدء الخلاص» والخلاص بالايمان الذي به نتبرر. فالرجاء إذن يتقدم الايمان

٢ وأيضاً ما يؤخذ في حد شيءٍ يجب أن يكون متقدماً عليه واطهر منه. والرجاء يُوخذ في حد الايمان كما يظهر من قوله في عبر ١١: ١ «الايمان هو جوهر المرجوات» فالرجاء إذن متقدم على الايمان

٣ وأيضاً ان الرجاء يتقدم الفعل الذي يستحق ثواباً فقد قال الرسول في ١ كور ٩: ١٠ «ينبغي الحارث أن يحرث على رجاء الاستغلال» وفعل الايمان يستحق ثواباً. فالرجاء إذن يتقدم الايمان

لكن يعارض ذلك ان الشارح قال في تفسير قول متى ١: ٢ ابراهيم ولد اسحق «أي الايمان ولد الرجاء»

والجواب أن يُقال إنّ الايمان متقدم بالاطلاق على الرجاء فان موضوع الرجاء هو الخير المستقبل الشاق الممكن فلا بد إذن

لارتجاع إنسان شيئاً أن يعرف ان موضوع رجائه ممكن. وموضوع الرجاء هو السعادة الأبدية باعتبار والمعونة الإلهية باعتبار آخر كما يتضح مما مرّ في ف ٢ و ٤ وكلاهما نعرفه بالايمن الذي به نعلم انا نقدر أن تبلغ الحياة الأبدية وان الله مستعدّ لأن يعيننا على ذلك كقوله في عبر ١١: ٦ «الذي يدنو إلى الله يجب عليه أن يؤمن بأنه كائنٌ وأنه يثيب الذين يبتغونه» وبذلك يتبين ان الايمان يتقدم الرجاء

إذاً أجب على الأول بأن المراد يكون الرجاء هو مدخل الايمان أي ما يُؤمن به «انه بالرجاء يُدخل لمعاينة ما يُؤمن به» كما قال الشارح بعد ذلك هناك . أو يقال ان المراد بذلك ان الإنسان يدخل بالرجاء إلى الرسوخ والاستكمال في الايمان وعلى الثاني بأن الشيء المرجو إنما أخذ في حد الايمان لأن موضوع الايمان الخاص غير ظاهر في نفسه فوجب أن يشار إليه بشيءٍ من لواحق الايمان على سبيل التعريف بغير الذاتيات وعلى الثالث بأنه ليس يجب تقدم الرجاء على كل فعلٍ يستحق ثواباً بل يكفي أن يكون مصاحباً أو لاحقاً له

الفصل الثامن

في أنّ المحبة هل هي متقدمة على الرجاء

يتخطى إلى الثامن بأن يقال: يظهر أن المحبة متقدمة على الرجاء فقد قال امبروسيوس في تفسيره قول لو ١٧: ٦ لو كان لكم ايمان مثل حبة الخردل الآية «الايمان مصدر المحبة والمحبة مصدر الرجاء» والايمان متقدم على المحبة. فالمحبة إذن متقدمة على الرجاء ٢ وأيضاً قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ «ان الحركات والأميال

الصالحة تصدر عن المحبة المقدسة» والارتجاء من حيث هو فعل الرجاء هو حركة نفسية صالحة. فهو إذن صادرٌ عن المحبة

٣ وأيضاً قال المعلم في كتاب الأحكام ٣ تم ٢٦ «الرجاء يصدر عن الاستحقاق الذي لا يتقدم المرجوُّ فقط بل الرجاء الذي تتقدمه المحبة بالطبع أيضاً» فالمحبة إذن متقدمة على الرجاء

لكن يعارض ذلك قول الرسول في ١ تيمو ١: ٥ «غاية الوصية المحبة من قلبٍ طاهرٍ وضميرٍ صالحٍ» وقد فسر الشارح الضمير الصالح هنا بالرجاء. فالرجاء إذن متقدمٌ على المحبة

والجواب أن يُقال إنَّ الترتيب على ضربين أحدهما ما كان بطريقة التكون والهيولى والناقص فيه متقدِّمٌ على الكامل والثاني ترتيب الكمال والصورة والكامل فيه متقدِّمٌ طبعاً على الناقص فالرجاء باعتبار الترتيب الأول متقدم على المحبة وبيانه ان الرجاء وكل حركة شوقية يصدر عن الحب كما مرَّ في أول الثاني مب ٢٧ ف ٤ ومب ٢٨ ف ٦ ج ٢ عند كلامنا على الانفعالات. والحب منه كاملٌ ومنه ناقص فالكامل ما به يُحَبُّ محبوبٌ لذاته بان يريد له المحب الخير كما يحب الإنسان صديقه والناقص ما به يحب محبٌ شيئاً لا لذاته بل ليحصل ذلك الخير المحبوب لنفس المحب كما يحب الإنسان الشيء الذي يشتهيهِ فحب الله بالحب الأول يختص بفضيلة المحبة التي بها يتعلق الإنسان بالله لذاته واما الرجاء فمن قبيل الحب الثاني لأن من يرجو شيئاً يقصد ان يناله لنفسه ولهذا إذا اعتبر ترتيب التكون فالرجاء متقدم على المحبة فكما أن ترك الإنسان الخطيئة خوفاً من عقاب الله يؤدي به إلى محبته تعالى كما قال اوغسطينوس في تفسير رسالة يوحنا الأولى كذلك الرجاء يؤدي به إلى المحبة من حيث أن رجاء الثواب من الله يدفعه إلى محبته تعالى وحفظ وصاياه. وأما باعتبار ترتيب

الكمال فالمحبة متقدمة طبعاً على الرجاء ولهذا متى شُفِعَ الرجاء بالمحبة ازداد كمالاً لأن أعظم ما يكون رجائنا في الأصدقاء وهذا ما أراده امبروسيوس بقوله ان المحبة هي مصدر الرجاء
ومن ذلك يظهر الجواب عَلَى الأول

وعلى الثاني بأن الرجاء وكل حركة شوقية يصدر عن حبٍ ما أي عن الحب الذي به يُحَبُّ ما يُتَوَقَّع من الخير الا انه ليس كل رجاءٍ يصدر عن المحبة بل إنما يصدر عنها حركة الرجاء الكامل أي الذي به يرجو الإنسان الخير من الله المحبوب كما يُرَجَى من الصديق
وعلى الثالث بأن كلام المعلم عَلَى الرجاء الكامل الذي يتقدمه طبعاً المحبة وما يترتب عليها من استحقاق الثواب



المبحث الثامن عشر

في محل الرجاء - وفيه أربعة فصول

ثم ينبغي النظر في محل الرجاء وفي ذلك أربع مسائل . ١ في أن الإرادة هل هي محل فضيلة الرجاء . ٢ هل يوجد الرجاء في السعداء . ٣ هل يوجد في الهالكين . ٤ هل هو يقيني عند المسافرين

الفصل الأول

في أن الإرادة هل هي محل الرجاء

يتخطى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الإرادة ليست محل الرجاء فان موضوع الرجاء هو الخير الشاق كما مرَّ . وليس الشاق موضوعاً للإرادة بل موضوعاً للغضبانية . فليس محل الرجاء إذن الإرادة بل الغضبانية

٢ وأيضاً ما يكفي له واحداً فلا حاجة فيه إلى آخر . وكمال قوة الإرادة تكفي له المحبة التي هي غاية في الكمال بين الفضائل . فليست الإرادة إذن

محل الرجاء

٣ وأيضاً يتمتع وجود قوةٍ واحدةٍ بعينها في فعلين معاً كامتتاع إدراك العقل أموراً كثيرة معاً. ويجوز اجتماع فعل الرجاء وفعل المحبة معاً. فإذا لما كان فعل المحبة مختصاً بالإرادة كما هو ظاهرٌ لم يكن فعل الرجاء مختصاً بها فلم تكن الإرادة إذن محل الرجاء

لكن يعارض ذلك ان النفس ليس لها سبيلٌ إلى الله إلا بالذهن الذي يشمل الذاكرة والفهم والإرادة كما قال اوغسطينوس في الثالث ك ١٤. والرجاء فضيلة لاهوتية موضوعها الله ولما لم يكن محله لا الذاكرة ولا الفهم لاختصاصها بالقوة الإدراكية بقي أن يكون محله الإرادة

والجواب أن يُقال إنَّ الملكات تدرَكُ بالأفعال كما مرَّ في ق ١ م ٨٧ ف ٢. وفعل الرجاء حركةٌ للجزء الشوقي لأن موضوعه هو الخير. ولما كان في الإنسان نوعان من الشوق وهما الشوق الحسي الذي ينقسم إلى غضبية وشهوانية والشوق العقلي الذي يقال له إرادة كما مرَّ في ق ١ م ٨٠ ف ٢ ومب ٨٢ ف ٥ كانت تلك الحركات التي يصاحبها في الشوق الأدنى انفعالاً لا يصاحبها في الشوق الأعلى انفعالاً كما يظهر مما أسلفنا في ق ١ م ٨٢ ف ٥ ج ١ وفي أول الثاني م ٢٢ ف ٣ ج ٣. وفعل فضيلة الرجاء يتمتع أن يكون إلى الشوق الحسي لأن الخير الذي هو موضوعها المقصود بالذات ليس خيراً محسوساً بل هو الخير الإلهي ولهذا كان محل الرجاء هو الشوق الأعلى الذي هو الإرادة لا الشوق الأدنى الذي إليه ترجع الغضبية

إذا أُجيب على الأول بأن موضوع الغضبية هو الشاق المحسوس وموضوع فضيلة الرجاء هو الشاق المعقول أو هو بالأحرى الشاق الفائق العقل

وعلى الثاني بأن المحبة تكفي لاستكمال الإرادة في فعلها الواحد الذي هو الحب

فكان لا بد من فضيلة أخرى تستكمل بها في فعلها الآخر الذي هو الارتجاء
وعلى الثالث بان لكلٍ من حركة الرجاء وحركة المحبة نسبة إلى الأخرى كما يتبين مما مرَّ
في المبحث الأنف ف ٨ فلا يمتنع اجتماع كليهما في قوة واحدة كما لا يمتنع أن يدرك العقل في
وقتٍ واحدٍ أموراً كثيرة متناسبة بينها كما مرَّ في ق ١ مب ٥٨ ف ٢ ومب ٨٥ ف ٤

الفصل الثاني

في أنَّ السعداء هل يوجد عندهم رجاءٌ

يتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر انه يوجد عند السعداء رجاءٌ فان المسيح كان فائزاً
بكمال السعادة منذ ابتداء الحبل به. وهو كان عنده رجاءٌ فقد قيل بلسانه في مز ٣٠: ١ «عليك
اتكلت يا رب» على ما فسره الشارح. فيجوز إذن أن يكون عند السعداء رجاءٌ

٢ وأيضاً كما أن إدراك السعادة خيرٌ شاق كذلك دوامها أيضاً. والناس قبل أن يدركوا السعادة
يرجون إدراكها. فهم إذن يقدرّون بعد إدراكها أن يرجوا دوامها

٣ وأيضاً ان الإنسان يقدر بفضيلة الرجاء أن يرجو السعادة لا لنفسه فقط بل لغيره أيضاً كما
مرَّ في مب ١٧ ف ٣. والسعداء الذين بلغوا الوطن يرجون السعادة لغيرهم والا لما تشفعوا فيهم.
فيجوز إذن أن يكون عند السعداء رجاء

٤ وأيضاً ان سعادة القديسين لا تقتضي مجد النفس فقط بل مجد الجسد أيضاً. ونفوس من
في الوطن من القديسين لا تزال تتوقع مجد الجسد كما في رؤ ٦ وفي تفسير تك ك ١٢. فيجوز إذن
وجود الرجاء عند السعداء

لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو ٨: ٢٤ «ما يشاهده الإنسان

كيف يرجوه» والسعداء يتمتعون بمشاهدة الله. فلا محل عندهم للرجاء

والجواب أن يقال إذا ارتفع ما يفيد نوع الشيء اضمحل النوع وامتنع أن يبقى ذلك الشيء هو هو كما انه إذا زالت صورة الجسم الطبيعي لم يبق هو هو من جهة نوعه. والرجاء يستفيد النوع من موضوعه المقصود بالذات كسائر الفضائل كما يتضح مما مر في المبحث الأنف ف ٥ و ٦. وموضوعه المقصود بالذات هو السعادة الأبدية باعتبار امكان إدراكها بالمعونة الإلهية كما مر هناك ف ٢. فإذا لما كان الخير الشاق الممكن لا يُرجى حقيقةً إلا باعتبار كونه مستقبلاً والسعادة لا تكون بعد حصولها مستقبلاً بل حاضرة امتنع وجود فضيلة الرجاء في حال السعادة. فالرجاء إذن يزول في الوطن كالايمان ويمتنع وجود شيءٍ منهما عند السعداء

إذا أُجيب على الأول بأن المسيح وان كان فائزاً بالسعادة من حيث التمتع بالله إلا انه كان مسافراً أيضاً من حيث قابلية التألم في الطبيعة التي كان لا يزال لابساً اياها فكان يمكن له إذن أن يرجو مجد التنزه عن التألم والموت لكن لا بمعنى أن يكون الموضوع المقصود بالذات من فضيلة رجائه هو التمتع بالله لا مجد الجسد

وعلى الثاني بأن الحياة الأبدية تطلق على سعادة القديسين لأنهم بتمتعهم بالله يصيرون مشاركين له بعض الشيء في الأبدية الإلهية المجاوزة لكل زمانٍ فليس في دوام السعادة إذن اختلاف الحاضر والماضي والمستقبل. فالسعداء إذن لا يرجون دوام السعادة بل هم فائزون بها إذ ليس ثمَّ استقبالاً

وعلى الثالث بأنه ما دامت فضيلة الرجاء موجودةً فالإنسان يرجو السعادة لنفسه ولغيره برجاءٍ واحدٍ وما متى زال من السعداء الرجاء الذي كانوا يرجون به السعادة لأنفسهم فانهم يرجون السعادة لغيرهم لكن لا بفضيلة الرجاء بل بالمحبة

كما أن من حصلت له محبة الله يحب بها القريب أيضاً وأما من خلا عن فضيلة المحبة فيجوز أن يحب القريب بحبٍ آخر

وعلى الرابع بأنه لما كان الرجاء فضيلةً لاهوتيةً موضوعها الله كان موضوع الرجاء المقصود بالذات هو مجد النفس القائم بالتمتع بالله لا مجد الجسد . على ان مجد الجسد وان اعتُبر شاقاً بالنسبة إلى الطبيعة البشرية لا يعتبر شاقاً بالنسبة إلى من كان فائزاً بمجد النفس أولاً لأن مجد الجسد يسيرٌ جداً بالنسبة إلى مجد النفس وثانياً لأن من فاز بمجد النفس فقد حصل له تمام الحق على مجد الجسد

الفصل الثالث

هل للهالكين رجاء

يتخطى إلى الثالث بأني قال: يظهر أن للهالكين رجاء فان إبليس هالك ورئيس الهالكين كقوله في متى ٢٥ : ٤١ « اذهبوا يا ملاعين إلى النار الأبدية المعدة لابليس وملائكته » والشيطان له رجاء كقوله في أيوب ٤٠ : ٢٨ « سيخيب رجاءه » فيظهر إذن للهالكين رجاء

٢ وأيضاً كما يجوز أن يكون الايمان متصوراً وعارياً عن الصورة كذلك الرجاء أيضاً. ويجوز أن يكون للشياطين والهالكين ايمان عارٍ عن الصورة كقوله في يع ٢ : ١٩ « الشياطين يؤمنون ويرتعدون » فيظهر إذن انه يجوز أيضاً ان يكون في الهالكين رجاء عارٍ عن الصورة

٣ وأيضاً ليس يزداد انسانٌ بعد الموت استحقاقاً للثواب أو العقاب لم يكن له في هذه الحياة كقوله في جا ١١ : ٣ « إذا وقعت الشجرة جهة الجنوب أو جهة الشمال فحيث تقع هناك تكون » وقد كان لكثير من الهالكين في هذه الحياة رجاء ولم ييأسوا قط. فسيكون لهم إذن رجاء في الحياة المستقبلية أيضاً

لكن يعارض ذلك ان الرجاء يحدث لذة كقوله في رو ١٢: ١٢ «ملتذنين بالرجاء» وليس للهالكين لذة بل الم وحزن كقوله في اش ٦٥: ١٤ «عبيدي يسبحون في ابتهاج القلب وأنتم تصرخون من كآبة القلب وتولولون من انكسار الروح» فإذا ليس للهالكين رجاء

والجواب أن يقال كما انه من مقتضى حقيقة السعادة ان تطمئن الإرادة فيها كذلك من مقتضى حقيقة العقاب أن تنبو الإرادة عما يُعاقب به. وما كان مجهولاً فلا يمكن للإرادة أن تطمئن فيه أو تنبو عنه ولهذا قال اوغسطينوس في تفسير تك ك ١١ ان الملائكة لم يقدروا في الحالة الأولى ان يستوفوا حظهم من السعادة قبل العصمة أو من الشقاء قبل السقوط إذ لم يكونوا عالمين بما سيحدث لهم فان السعادة الحقة والكاملة تقتضي ان يكون صاحبها متيقناً ديمومة سعادته والا لم تطمئن الإرادة فيها وكذلك أيضاً لما كانت ديمومة الهلاك من مقتضى عقاب الهالكين لم تكن تعتبر عقاباً ما لم تنب عنها الإرادة وهذا يستحيل إذا جهلوا ديمومة هلاكهم ولهذا كان من مقتضى حال شقائهم ان يعلموا انهم لا يقدرون بوجه من الوجوه أن ينجوا من الهلاك أو يفوزوا بالسعادة وعليه قوله في أيوب ١٥: ٢٢ «لا يعتقد انه يقدر ان يخرج من الظلمة إلى النور» ومن ذلك يتضح انهم لا يقدرون أن يتصوروا السعادة خيراً ممكناً كما لا يقدر السعداء أيضاً أن يتصوروها خيراً مستقبلاً فليس إذن للسعداء ولا للهالكين رجاء وأما المسافرين سواء كانوا في هذه الحياة أو في المطهر فيجوز ان يكون لهم رجاء لأنهم في كلا المكانين يتصورون السعادة خيراً مستقبلاً ممكناً

إذا أُجيب على الأول بأن ذلك قيل عن ابليس باعتبار أعضائه الذين سيضمحل رجائهم كما قال غريغوريوس في أدبياته ك ٣٣ . أو انه إذا أُريد به نفس ابليس يمكن أن يحمل على الرجاء الذي به يرجو أن ينتصر على القديسين

كقوله قبل ذلك «هو واثق ان الاردن يندفق في فيه» إلا ان هذا ليس الرجاء الذي عليه كلامنا وعلى الثاني بقول اوغستينوس في انكيريديون ف ٨ «الايان يتعلق بالأشياء القبيحة والحسنة وبالأمر الماضي والحاضرة والمستقبل مختصة كانت بالمؤمن ام بغيره. واما الرجاء فليس يتعلق الا بالأمر الحسنه المستقبله المختصه بالمرتجي» وعليه فجاز ان يكون للهالكين ايمان عار عن الصورة أولى من جواز أن يكون لهم رجاء فان الخيرات الإلهية ليست ممكنة لهم في المستقبل بل قد حرمت عليهم

وعلى الثالث بأن عدم الرجاء في الهالكين لا يغير فيهم استحقاق العقاب كما انه لا يزيد السعداء استحقاقاً للثواب بل إنما اقتضاه تبدل الحالة في كليهما

الفصل الرابع

في أن رجاء المسافرين هل هو يقيني

يتخطى إلى الرابع بأن يقال: يظهر ان رجاء المسافرين ليس يقينياً فان محل الرجاء الإرادة. واليقين ليس إلى الإرادة بل إلى العقل. فليس الرجاء إذن يقينياً

٢ وأيضاً ان الرجاء يحصل بالنعمة والاستحقاق كما مرّ في المبحث الأنف ف ١. ونحن لا نقدر أن نعلم يقيناً في هذه الحيوة انا حاصلون على النعمة كما مرّ في أول الثاني مب ١١٢ ف ٥. فليس رجاء المسافرين إذن يقينياً

٣ وأيضاً يمتنع تيقن ما يمكن عدم حصوله. وكثير من المسافرين ذوي الرجاء لا يدركون السعادة. فليس رجاء المسافرين إذن يقينياً

لكن يعارض ذلك ان «الرجاء توقع يقيني للسعادة المستقبلية» كما قال المعلم في الأحكام ٣ تم ٢٦. وهذا يمكن تحصيله من قول الرسول في ٢ تيمو ١: ١٢

«لأنني عارفٌ بمن آمنتم وواثقٌ بأنه قادرٌ أن يحفظ وديعتي»

والجواب أن يُقال إنَّ اليقين يحصل في شيءٍ على نحوين بالذات وبالمشاركة. فيحصل بالذات في القوة الإدراكية وبالمشاركة في كل ما يتحرك من القوة الإدراكية إلى غايته بدون تخلفٍ وباعتبار هذا النحو يقال ان الطبيعة تفعل عن يقينٍ لتحركها من العقل الإلهي الذي يحرك كل شيءٍ إلى غايته تحريكاً يقينياً وباعتباره أيضاً يقال ان أفعال الفضائل الخلقية أيقن من أفعال الصناعة من حيث انها تتحرك إلى أفعالها من العقل تحركاً يشبه التحرك الطبيعي. وعلى هذا النحو أيضاً يتوجه الرجاء توجهاً يقينياً نحو غايته لمشاركته الايمان على نحو ما في يقينه الحاصل في القوة الإدراكية

وبذلك يتضح الجواب على الأول

وعلى الثاني بان الرجاء ليس يستند بالاستناد الأول إلى النعمة الحاصلة بل إلى قدرة الله ورحمته التي بها يقوى أيضاً على احرازها من لم تكن النعمة حاصلةً له فيتأدى بذلك إلى الحيوية الأبدية وكل مؤمن فهو يوقن بقدرة الله ورحمته

وعلى الثالث بأن عدم إدراك بعضٍ من ذوي الرجاء السعادة إنما يحدث لنقصٍ من جهة الاختيار الذي يعترض ذلك الإدراك بالخطيئة لا لنقصٍ من جهة قدرة الله أو رحمته التي إليها يستند الرجاء وهذا لا يقدر في يقين الرجاء



المبحث التاسع عشر

في موهبة الخوف - وفيه اثنا عشر فصلاً

ثم ينبغي النظر في موهبة الخوف والبحث فيها يدور على اثنتي عشرة مسألة . ١ في أن الله هل يجب أن يُخاف . ٢ في قسمة الخوف إلى ابني وبدائي وعبدي وعالمي . ٣ في أن الخوف العالمي هل هو دائماً قبيح . ٤ في أن الخوف العبدي هل هو حسن . ٥ هل هو عين الخوف الابني في الجوهر . ٦ في أن ورود المحبة هل ينفي الخوف العبدي . ٧ في أن الخوف هل هو بدء الحكمة . ٨ في أن الخوف البدائي هل هو نفس الخوف الابني في الجوهر . ٩ في أن الخوف هل هو موهبة من الروح القدس . ١٠ هل يزداد بازدياد المحبة . ١١ هل يبقى في الوطن . ١٢ في ما بازائه من التطويات والثمار

الفصل الأول

هل يمكن الخوف من الله

يتخطى إلى الاول بأن يقال: يظهر انه يتمتع الخوف من الله فان موضوع الخوف هو الشر المستقبل كما مرّ في أول الثاني مب ٤١ ف ٢ ومب ٤٢ ف ١ والله منزّه عن كل شرٍ لأنه عين الخيرية. فليس يمكن إذن الخوف من الله

٢ وأيضاً ان الخوف مقابل للرجاء . ونحن لنا رجاءً بالله. فلا يمكن لنا إذن أن نخافه

٣ وأيضاً إنما نخشى ما يحدث لنا منه شرورٌ كما قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ . والشرور لا تحدث لنا من الله بل من أنفسنا كقوله في هوشع ١٣: ٩ «هلاكك منك يا إسرائيل وإنما معونتك مني» فلا ينبغي إذن الخوف من الله

لكن يعارض ذلك قوله في ار ١٠: ٧ «من لا يخشاك يا ملك الأمم» وفي ملاخي ١: ٦ «ان كنت سيّداً فاين مهابتي»

والجواب أن يُقال كما إنّ للرجاء موضوعين احدهما نفس الخير المستقبل الذي يتوقع المرتجي أن يناله والثاني معونة الغير التي بها يتوقع أن ينال ما يرجوه كذلك يمكن أن

يكون للخوف أيضاً موضوعان احدهما نفس الشر الذي يهرب الإنسان منه والثاني ما يمكن حصول الشر عنه. فالله الذي هو نفس الخيرية لا يمكن أن يكون موضوعاً للخوف بالمعنى الأول بل يمكن أن يكون موضوعاً له بالمعنى الثاني أي من حيث يمكن أن ينالنا شرٌّ منه أو بالنسبة إليه فالشر الذي يمكن أن ينالنا منه هو شرّ العقاب الذي ليس شرّاً بالإطلاق بل من وجهٍ ولكنه خيرٌ بالإطلاق. لأنه لما كان الخير يقال بالنسبة إلى الغاية والشر يفيد انتفاء هذه النسبة كان ما ينفي النسبة إلى الغاية القسوى وهو شرّ الذنب شرّاً بالإطلاق وأما شرّ العقاب فهو شرٌّ من حيث ينعدم به خيرٌ جزئى ولكنه خيرٌ بالإطلاق من حيث يتوقف على النسبة إلى الغاية القسوى. وأما بالنسبة إليه تعالى فيجوز أن ينالنا شرّ الذنب إذا انصرفنا عنه وبهذا الاعتبار يمكن بل يجب الخوف من الله

إذن أجب على الأول بأن هذا الاعتراض إنما يرد باعتبار ان الشر هو موضوع الخوف

وعلى الثاني بأن الله يجب أن يُعتَبَر فيه العدل الذي به يعاقب الخطأة والرحمة التي بها ينقذنا. فباعتبار عدله ينشأ فينا الخوف وباعتبار رحمته ينشأ فينا الرجاء فهو إذن انما يكون موضوعاً للرجاء والخوف باعتبارين

وعلى الثالث بأن شرّ الذنب لا يفعله الله بل إنما نجنيه نحن على أنفسنا ببعدنا عن الله. وأما شرّ العقاب فيفعله الله من حيث هو خيرٌ أي باعتبار انه عدل ولكن انزاله عدلاً بنا انما سببه الأول استحقاقنا اياه بالخطيئة وبهذا الاعتبار قيل في حك ١ ان «الله لم يصنع الموت لكن المنافقين استدعوه بأيديهم وافواههم»

الفصل الثاني

في أن قسمة الخوف إلى ابني وبدائي وعبدي وعالمي هل هي صحيحة يتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن قسمة الخوف إلى ابني وبدائي وعبدي وعالمي ليست صحيحة فان الدمشقي أورد للخوف في كتاب الدين المستقيم ٢ ف ١٥ ستة أنواع وهي التواني والحياء والأربعة الأخرى التي مرَّ عليها الكلام في أول الثاني مب ٤١ ف ٤. وهي لم تذكر في هذه القسمة. فيظهر إذن ان هذه القسمة للخوف غير صحيحة

٢ وأيضاً ان كلاً من أقسام الخوف المتقدمة اما حسنٌ أو قبيحٌ. وهناك نوعٌ من الخوف وهو الخوف الطبيعي لا حسنٌ بالحسن الأدبي لوجوده في الشياطين كقوله في يع ٢: ١٩ «الشياطين يؤمنون ويرتعدون» ولا قبيحٌ لوجوده في المسيح كقوله في مر ١٤: ٣٣ «طفق يسوع يرتاع ويكتتب» فقسمة الخوف إذن إلى الأنواع المتقدمة غير وافية

٣ وأيضاً ان كلاً من نسبة الابن إلى الأب ونسبة المرأة إلى البعل ونسبة العبد إلى السيد مغايرةٌ للأخرى. والخوف الابني الذي هو خوف الابن بالنسبة إلى أبيه قسيمٌ للخوف العبدي الذي هو خوف العبد بالنسبة إلى سيده. فينبغي إذن أن يجعل الخوف الطاهر الذي يظهر انه خوف المرأة بالنسبة إلى بعلها قسيماً لجميع هذه المخاوف

٤ وأيضاً كما أن الخوف العبدي يتعلق بالعقاب كذلك الخوف البدائي والعالمي أيضاً. فلم يكن إذن واجباً أن يجعل كل من هذه المخاوف قسيماً للآخر

٥ وأيضاً كما أن الشهوة تتعلق بالخير كذلك الخوف يتعلق بالشر. وشهوة العين التي بها يشتهي الإنسان خيرات العالم مغايرةٌ لشهوة اللحم التي بها

يشتهي لذته. فإذا الخوف العالمي الذي يخشى به الإنسان فقد الخيرات الخارجة عنه مغايرٌ للخوف البشري الذي يخشى به الإنسان مضرة شخصه

لكن يعارض ذلك ما قاله المعلم في كتاب الأحكام ٣ تم ٣٤

والجواب أن يُقال إنَّ كلامنا هنا على الخوف من حيث انا به نقبل إلى الله أو نعرض عنه على نحوٍ ما لأنه لما كان موضوع الخوف هو الشر كان الإنسان أحياناً يعرض عن الله بسبب ما يخشاه من الشر وهذا الخوف يقال له بشري أو عالمي وأحياناً يقبل بسببه إلى الله ويلزمه وهذا الشر نوعان شر العقاب وشر الذنب فان أقبل الإنسان إلى الله ولزمه خوفاً من العقاب فهو الخوف العبدى أو خوفاً من الذنب فهو الخوف الابني لأن من شأن الأبناء أن يخافوا اهانة أبيهم أو خوفاً من كليهما فهو الخوف البدائي الذي هو وسطٌ بين كلام الخوفين . وأما هل يجوز الخوف من شر الذنب فقد مرَّ في ١. ثا مب ٤٢ ف ٣ عند الكلام على انفعال الخوف

إذا أُجيب على الأول بأن قسمة الدمشقي للخوف باعتبار كونه انفعالاً نفسانياً. وأما قسمته هنا فباعتباره بالنسبة إلى الله كما تقدم

وعلى الثاني بأن الحس الأدبي يقوم على وجه الخصوص بالاقبال إلى الله والقبح الأدبي يقوم بالاعراض عن الله ولهذا كانت جميع أنواع الخوف المتقدمة تدل على حسنٍ أو قبحٍ أدبي وأما الخوف الطبيعي فالحسن والقبح الأدبيان يقتضيان تقدم وجوده عليهما فلم يُجعل بين هذه المخاوف

وعلى الثالث بأن نسبة العبد إلى سيده تحصل بسلطة السيد الذي يُخضع لنفسه العبد واما نسبة الابن إلى أبيه أو الامراة إلى بعلها فتحصل على عكس ذلك بمحبة الابن الذي يُخضع نفسه لأبيه أو بمحبة الامراة التي تقرن نفسها ببعلها بصلة المحبة فيكون الخوف الابني والظاهر من قبيل واحدٍ فان

الله بالمحبة يصير ابانا كقوله في رو ٨: ١٥ «أخذتم روح التبني الذي ندعو به أباً أيها الآب» وبنفس هذه المحبة يقال له أيضاً خطيبنا كقوله في ٢ كور ١١: ٢ «خطبتكم لرجلٍ واحد لأقدم للمسيح بكرةً عفيفة» وأما الخوف العبدى فمن قبيلٍ آخر لعدم تضمنه المحبة في حقيقته

وعلى الرابع بأن أنواع الخوف الثلاثة المتقدمة تتعلق بالعقاب ولكن باعتبارات مختلفة فان الخوف البشري أو العالمي يتعلق بالعقاب الذي به يُعرَض عن الله وهو الذي يُنزله أحياناً أعداء الله أو يوعدون به وأما الخوف العبدى والبدائى فيتعلقان بالعقاب الذي يدعو الناس إلى الله وهو الذي ينزله الله أو يوعد به وهذا يتعلق به الخوف العبدى تعلقاً أولياً والخوف البدائى تعلقاً ثانوياً

وعلى الخامس بأن اعراض الإنسان عن الله خوفاً من خسران الخيرات العالمية واعراضه عنه خوفاً من فقد سلامته في جسده في حكمٍ واحد لأن مرجع الخيرات الخارجة إلى الجسد فكان كلا الخوفين يعتبران واحداً بعينه مرجع الخيرات الخارجة إلى الجسد فكان كلا الخوفين يعتبران واحداً بعينه وان تغاير ما يخاف بهما من الشر كتغاير ما يُشتهى من الخير. على ان هذا التغاير يحدث تغايراً في نوع الخطايا التي تشترك مع ذلك في صرف الإنسان عن الله

الفصل الثالث

في أن الخوف العالمى هل هو دائماً قبيح

يتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر ان الخوف العالمى ليس قبيحاً دائماً فان الخوف البشري يقتضى في ما يظهر ان نهاب الناس. والبعض يذمون على انهم لا يهابون الناس كقوله في لو ١٨: ٣ عن ذلك القاضى الظالم «لا يخشى الله ولا يهاب الناس» فيظهر إذن ان الخوف العالمى ليس قبيحاً دائماً

٢ وأيضاً يظهر ان الخوف العالمى يتعلق بالعقوبات المنزلة بالسلطان العالمى.

وهذه العقوبات تبعثنا على احسان العمل كقوله في رو ١٣ : ٣ «أفتبتغي الا تخاف من السلطان.

افعل الخير فتكون لديه ممدوحاً» فليس الخوف العالمي إذن قبيحاً دائماً

٣ وأيضاً ما كان مركباً في فطرتنا فليس يظهر انه قبيح لأن الأمور الطبيعية حاصل لنا من عند الله. وخوف الإنسان من الأضرار بجسده ومن خسران الخيرات الزمنية التي بها قوام الحياة الحاضرة طبيعي له. فيظهر إذن ان الخوف العالمي ليس قبيحاً دائماً

لكن يعارض ذلك قول الرب في متى ١٠ : ٢٨ «لا تخافوا ممن يقتل الجسد» فان هذا نهى عن الخوف العالمي. والله لا ينهى إلا عن القبيح. فالخوف العالمي إذن قبيح

والجواب أن يُقال إنَّ الأفعال الخلقية والملكات إنما تعرّف وتستفيد حقائقها النوعية من موضوعاتها كما مر في ا.ثا. مب ١٨ ف ٢ ومب ٥٤ ف ٢ وموضوع الحركة الشوقية الخاص هو الخير الفاني فكانت كل حركة شوقية إنما تستفيد حقيقتها النوعية من غايتها وتعرّف بها فانه لو عرّف الحرص بانه حب العمل لأنه هو الباعث للناس على العمل لم يكن هذا التعريف صحيحاً لأن الحرص لا يقصدون العمل على انه غايتهم بل على انه يؤدي إلى غايتهم وأما الغاية المقصودة منهم فهي الغنى فالحرص إذن إنما يصح تعريفه بكونه اشتهاً الغنى أو حب الغنى وهذا قبيح وعلى النحو إنما يقال حب عالمي لما به يستند الإنسان إلى العالم استناد الشيء إلى غايته والحب العالمي بهذا الاعتبار قبيح دائماً. والخوف ينشأ عن الحب إذ إنما يخشى الإنسان فقد ما يحبه كما قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٣٣ ولهذا فالخوف العالمي هو الذي يصدر عن الحب العالمي الذي هو أصل قبيح له فكان لذلك قبيحاً دائماً

إذاً أُجيب على الأول بأن الناس يمكن أن يُهابوا من وجهين أولاً من حيث يوجد فيهم شيءٌ إلهي بكمال النعمة أو الفضيلة أو صورة الله الطبيعية في الأقل وبهذا الاعتبار يُدّم الذين لا يهابون الناس وثانياً من حيث يقاومون الله وبهذا الاعتبار يُمدح الذين لا يهابون الناس كقوله في سي ٤٨: ١٣ عن اليا أو الإشاع «في أيامه لم يخشَ ذا سلطانٍ»

وعلى الثاني بأن ذوي السلطان العالمي متى عاقبوا أحداً لصرفه عن الخطيئة كانوا بذلك خدام الله كقوله في رو ١٣: ٤ «لأنه خادم الله المنتقم الذي ينفذ الغضب على من يفعل الشر» والخوف من السلطان العالمي بهذا الاعتبار ليس من قبيل الخوف العالمي بل من قبيل الخوف العبدى أو البدائي

وعلى الثالث بأن هرب الإنسان مما يضر بجسده أو بخيراته الزمنية أمرٌ طبيعيّ اما مخالفته بذلك لمقتضى العدل فمنافية للعقل الطبيعيّ وعليه قول الفيلسوف أيضاً في كتاب الأخلاق ٣ ان من أفعال الخطايا ما ليس ينبغي أن يحمل الخوف أحداً عليه لأن ارتكاب هذه الخطايا أقبح من تحمل العقاب أي عقابٍ كان

الفصل الرابع

في أنّ الخوف العبدى هل هو حسنٌ

يتخطى إلى الرابع بأن يقال: يظهر ان الخوف العبدى ليس بحسنٍ فان ما كان العمل به قبيحاً فهو أيضاً قبيح. والعمل بالخوف العبدى قبيحٌ فقد قال الشارح في رو ٨: ١٥ «من يفعل شيئاً بالخوف فليس فعله حسناً وان كان ما يفعله حسناً» فإذاً ليس الخوف العبدى حسناً

٢ وأيضاً ما ينشأ عن أصل الخطيئة فليس بحسنٍ. والخوف العبدى ينشأ عن أصل الخطيئة

فقد قال غريغوريوس في تفسيره قول ايوب ٣: ١١

لم لم أمت في الرحم «متى أحدثت الخطيئة الخوف الحاضر من العقاب وأفقدت محبة الله بالاعراض عنه كان الخوف ناشئاً عن تكبر لا عن تواضع» فالخوف العبدى إذن قبيحٌ

٣ وأيضاً كما أن الحب المجرد أي الحاصل بمجرد فضيلة المحبة يقابله الحب الأجرى كذلك الحب الطاهر يقابله الحب العبدى. والحب الأجرى قبيح دائماً. فكذا الحب العبدى أيضاً

لكن يعارض ذلك ان الروح القدس لا يفعل قبيحاً. والخوف العبدى يفعله الروح القدس فقد قال الشارح في تفسير قوله في رو ٨: ١٥ لم تأخذوا روح العبودية الآية «روح واحدٌ يفعل الخوفين أي العبدى والطاهر» فليس الخوف العبدى إذن قبيحاً

والجواب أن يُقال إنَّ الخوف العبدى من حيث هو عبدى قبيحٌ فان العبودية مقابلة للحرية. ولما كان الحر من هو لذاته كما في الإلهيات ك ١ كان العبد من ليس يفعل لذاته بل كأنه يتحرك لفعله من شيءٍ خارج. وكل من يفعل شيئاً عن حبٍ فهو يفعل من تلقاء نفسه لأنه يتحرك إلى الفعل من ميله الخاص ولهذا كان الفعل الصادر عن الحب منافياً لحقيقة العبدية وبهذا الاعتبار يكون الخوف العبدى من حيث هو عبدى منافياً لفضيلة المحبة. وعلى هذا فلو كانت العبدية من حقيقة الخوف لكان الخوف العبدى قبيحاً مطلقاً كما أن الفسق قبيحٌ مطلقاً لأن ما به ينافي فضيلة المحبة هو من مقتضى حقيقته النوعية. ولكن هذه العبدية ليست من مقتضى حقيقة الخوف العبدى النوعية كما أن عدم التصور أيضاً ليس من مقتضى الحقيقة النوعية للايمان العارى عن الصورة فان الملكة الخلقية أو الفعل الخلقى يستفيد حقيقته النوعية من الموضوع وموضوع الخوف العبدى هو العقاب ولكنه يعرض له

ان يكون الخير الذي ينافيه العقاب محبوباً لذاته على انه الغاية القصوى فيكون العقاب حينئذٍ مخوفاً على انه شرٌّ بالأصالة وهذا يعرض لمن خلا عن فضيلة المحبة أو ان لا يكون ذلك الخير محبوباً لذاته بل لأجل الله فلا يكون العقاب حينئذٍ مخوفاً على انه شرٌّ بالأصالة وهذا يعرض لمن حصلت له فضيلة المحبة فانه إذا قُصد بموضوع الملكة أو بغايتها غايةً أخرى مل ترتفع بذلك حقيقتها النوعية. فالخوف العبدى إذن حسنٌ في جوهره إلا ان ما فيه من العبدية قبيحٌ

إذا أُجيب على الأول بأن ما أُورد من كلام اوغسطينوس يجب حمله على من يفعل شيئاً بخوفٍ عبدى من حيث هو عبدى أي لا حباً للعدل بل خوفاً من العقاب فقط

وعلى الثاني بأن الخوف العبدى ليس في جوهره ناشئاً عن تكبر بل ما فيه من العبدية ناشئٌ عن تكبر أي من حيث ان الإنسان لا يريد أن يُخضع ميله لنير العدل بالحب

وعلى الثالث بان المراد بالحب الأجرى ما به يُحبُّ الله لأجل الخيرات الزمنية وهذا منافٍ في ذاته لفضيلة المحبة ولهذا كان الحب الأجرى قبيحاً دائماً وأما الخوف العبدى فليس يراد به في جوهره الا الخوف من العقاب سواءً اعتبر العقاب شرّاً أصالةً أو تبعاً

الفصل الخامس

في أنّ الخوف العبدى والخوف الابنى هل هما واحدٌ بالجواهر

يتخطى إلى الخامس بأن يقال: يظهر ان الخوف العبدى والخوف الابنى واحدٌ بالجواهر إذ يظهر ان نسبة الخوف الابنى إلى الخوف العبدى كنسبة الايمان المتصور إلى الايمان العارى عن الصورة اللذين تصاحب الخطيئة المميتة احدهما دون الآخر والايمان المتصور والعارى عن الصورة واحدٌ بالجواهر

فكذلك إذن الخوف العبدى والابنى واحدٌ بالجوهـر

٢ وأيضاً ان الملكات تتغايـر بتغايـر موضوعاتها. وموضوع الخوف العبدى والابنى واحدٌ بعينه فان كليهما يتعلقان بالله. فإذا الخوف العبدى والخوف الابنى واحدٌ بالجوهـر

٣ وأيضاً كما أن الإنسان يـرجو أن يتمتع بالله وان ينال آلاءه أيضاً كذلك يخشى مفارقة الله وعقابه. والرجاء الذي به نـرجو ان نتمتع بالله وان ننال منه غير ذلك من الآلاء واحدٌ بعينه كما مرَّ في مب ١٧ ف ٢ و ٣. فإذا كذلك الخوف الابنى الذي به نخشى مفارقة الله والخوف العبدى الذي به نخشى عقابه واحدٌ بعينه

لكن يعارض ذلك ان اوغسطينوس قال في تفسير رسالة يوحنا الأولى انه يوجد خوفان احدهما عـبدى والآخر ابنى أو ظاهرٌ

والجواب أن يُقال إن موضوع الخوف الخاص هو الشر. ولما كانت الأفعال والملكات تتغايـر بتغايـر موضوعاتها كما مرَّ في ١. ثا مب ١٨ ف ٥ ومب ٥٤ ف ٢ وجب أيضاً ان يكون تغايـر المخاوف بالنوع بحسب تغايـر الشرور. وشر العقاب الذي يهرب منه الخوف العبدى مغايـر بالنوع لشر الذنب الذي يهرب منه الخوف الابنى كما مرَّ في ق ١ مب ٤٨ ف ٥ فيتضح من ذلك ان الخوف العبدى والخوف الابنى ليسا واحداً بالجوهـر بل متغايـرين بالنوع

إذاً أجيب على الأول بأن الايمان المتصور والايـمان العارى عن الصورة ليسا متغايـرين بالموضوع فان كليهما يصدق الله ويصدق الله بل إنما يتغايـران بأمر خارجي أي بحصول المحبة وعدم حصولها فليسا إذن متغايـرين بالجوهـر وأما الخوف العبدى والخوف الابنى فمتغايـران بالموضوع. فليس حكمهما واحداً

وعلى الثاني بأن ليس للخوف العبدى والخوف الابنى نسبةً واحدةً إلى الله فان الخوف العبدى يعتبر الله مبدأً لانزال العقاب والخوف الابنى لا يعتبره مبدأً لجناية الذنب بل يعتبره بالحري منتهى يُهزّب من مفارقتِهِ بالذنب. فهما إذن لا يستفيدان من موضوعهما هذا الذي هو الله وحدة النوع فان الحركات الطبيعية أيضاً تتغير نوعاً بتغير نسبتها إلى حدٍ ما إذ ليست الحركة التي من البياض والحركة التي إلى البياض واحدةً بالنوع

وعلى الثالث بأن الرجاء يعتبر الله مبدأً باعتبار التمتع به تعالى وباعتبار كل احسان آخر. وليس الأمر كذلك في الخوف فليس حكمهما واحداً

الفصل السادس

في أنّ الخوف العبدى والمحبة يجتمعان

يُنخِطَى إلى السادس بأن يقال: يظهر ان الخوف العبدى والمحبة لا يجتمعان فقد قال اوغسطينوس في تفسير رسالة يوحنا الأولى «متى ابتدأت المحبة ان تحلّ انتفى الخوف الذي أعدّها لها مكاناً»

٢ وأيضاً «ان محبة الله تقاضى في قلوبنا بالروح القدس الذي أُعطي لنا» كما في رو ٥: ٥. «وحيث يكون روح الرب فهناك الحرية» كما في ٢ كور ٣: ١٧. فإذا بما ان الحرية تنفي العبودية يظهر ان الخوف العبدى ينتفى بورود المحبة

٣ وأيضاً ان الخوف العبدى يحصل عن حب الذات من حيث ان العقاب يضعف الخير الذاتى. وحب الله ينفي حب الذات إذ يجعل الإنسان على احتقار ذاته كما يتضح من قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ «ان حب الله إلى حد احتقار الذات يصنع مدينة الله» فيظهر إذن انه متى وردت المحبة انتفى الخوف العبدى

لكن يعارض ذلك ان الخوف العبدى موهبة من مواهب الروح القدس كما مرّ في ف ٤ .
ومواهب الروح القدس لا تنتفى بورود المحبة التي بها يحل الروح القدس فينا . فالخوف العبدى إذن لا
ينتفى بورود المحبة

والجواب أن يُقال إنَّ الخوف العبدى يحصل عن حب الذات لانه خوف العقاب الذي هو
الاضرار بالخير الذاتي فيجوز إذن أن يجامع المحبة على نحو ما يجامعها حب الذات فان اشتهاه
الإنسان خيره وخوفه من فقدته في حكم واحد . ونسبة حب الذات إلى المحبة تقع على ثلاثة أنحاء
الأول أن يكون منافياً لها وذلك متى جعل الإنسان غايته في حب خيره الذاتي والثاني أن يكون
مندرجاً فيها وذلك متى أحب الإنسان ذاته لأجل الله وفي الله والثالث ان يغيرها دون أن ينافيها كأن
يحب إنسان نفسه باعتبار خيره الذاتي من دون أن يجعل هذا الخير غاية له كما يمكن أيضاً أن
يُحَبَّ القريب بحبٍ خاصٍ غير الحب الصادر عن فضيلة المحبة والمستند إلى الله كأن يُحَبَّ لصلة
نسبٍ أو لسببٍ آخر بشري مما يمكن مع ذلك اسناده إلى المحبة . إذا تمهد ذلك فخوف العقاب أيضاً
قد يكون أولاً مندرجاً في المحبة فان مفارقة الله عقابٌ تهرب منه المحبة أشد الهرب وبذلك كان هذا
الخوف من قبيل الخوف الطاهر . وقد يكون ثانياً منافياً للمحبة وذلك متى هرب الإنسان من العقاب
المضاد لخيره الطبيعي معتبراً اياه شراً بالأصالة مضاداً للخير الذي يحبه على انه غايته وهو بهذا
الاعتبار لا يجامع المحبة . وقد يكون ثالثاً مغايراً بالجوهري للخوف الطاهر وذلك متى خاف الإنسان
شر العقاب لا باعتبار مفارقة الله بل من حيث يضر بخيره الذاتي الا انه لا يجعل غايته في هذا
الخير فلا يكون ذلك الشر مخوفاً على انه شرٌّ بالأصالة والخوف من العقاب على هذا النحو يمكن
مجامعته للمحبة . على أن هذا الخوف من العقاب لا يقال له عبدىّ إلا متى حُشِيَ العقاب على انه
شرٌّ بالأصالة كما يتضح مما مرّ في ف ٢

و٤ فالخوف إذن من حيث هو عبدي لا يجمع المحبة وأما جوهر الخوف العبيد فيجوز مجامعته لها
كما يجوز ذلك في حب الذات

إذاً أجيب على الأول بأن كلام اوغسطينوس على الخوف من حيث هو عبدي
وبمثل ذلك أيضاً يجاب على الاعتراضين الآخرين

الفصل السابع

في أن الخوف هل هو بدء الحكمة

يتخطى إلى السابع بأن يقال: يظهر ان الخوف ليس بدء الحكمة فان بدء الشيء جزء منه.
وليس الخوف جزءاً من الحكمة لكونه في القوة الشوقية والحكمة في القوة العقلية. فيظهر إذن انه
ليس بدء الحكمة

٢ وأيضاً ليس شيء مبدأً لنفسه. «وخوف الله هو الحكمة» كما في ايوب ٢٨: ٢٨. فيظهر
إذن ان الخوف ليس بدء الحكمة

٣ وأيضاً ان المبدأ لا يتقدمه شيء. والخوف يتقدمه شيء. فان الايمان متقدم على الخوف.
فيظهر إذن ان الخوف ليس بدء الحكمة

لكن يعارض ذلك قوله في مز ١١٠: ١٠ «بدء الحكمة مخافة الله»

والجواب أن يُقال إنَّ شيئاً يجوز أن يقال له بدء الحكمة باعتبارين باعتبار ماهية الحكمة
وباعتبار أثرها كما أن بدء الصناعة من حيث ماهيتها هو المبادئ التي تحصل عنها الصناعة ومن
حيث أثرها ما منه يبتدئ فعل الصناعة كالأساس في صناعة البناء إذ هناك يبتدئ فعل الباني . ولأن
الحكمة هي معرفة الإلهيات كما سيأتي في مب ٤٥ ف ١ كان اعتبارنا لها مختلفاً عن اعتبار
الفلاسفة لأنه لما كانت حياتنا مسوقةً إلى التمتع بالله ومدبرةً بنوعٍ من المشاركة في الطبيعة الإلهية
بالنعمة لم تكن الحكمة تعتبر عندنا علماً يتكفل

بمعرفة الله فقط كما هي عند الفلاسفة بل كانت تُعتبر عندنا أيضاً علماً يتكفل بتدبير الحياة البشرية التي لا يُستند في تدبيرها إلى مبادئ بشرية فقط بل إلى مبادئ الهية أيضاً كما قال اوغسطينوس في الثالث ك ١٢ ب ١٣ . إذا تقرر ذلك فبدء الحكمة باعتبار ماهيتها هو مبادئها الأولى التي هي العقائد الايمانية وبهذا الاعتبار يقال للايمان بدء الحكمة. وأما باعتبار أثرها فهو ما منه يبتدئ فعلها وهو بهذا الاعتبار الخوف غير أن الخوف العبدى يختلف في ذلك عن الخوف الابني فان الخوف العبدى مبدأً مؤهباً للحكمة في الخارج من حيث ينصرف صاحبه بخوف العقاب عن الخطيئة فيصير بذلك أهلاً لقبول أثر الحكمة كقوله في سي ١ : ٢٧ «مخافة الرب تنفي الخطيئة» والخوف الطاهر أو الابني هو بدء الحكمة بمعنى انه أول أثر لها لأنه لما كان من مقتضى الحكمة الجري في الحياة البشرية على حسب المبادئ الإلهية وجب أن يُبدأ فيها بخشية الإنسان لله وخضوعه له فانه إذا ابتدأ على هذا النحو جرى بعده في جميع أموره على حسب ما رسمه الله

إذا أُجيب على الأول بأن قضية هذا الاعتراض ان الخوف ليس مبدأً للحكمة من حيث

ماهيتها

وعلى الثاني بأن نسبة خوف الله إلى الحياة البشرية المنتظمة بحكمة الله كنسبة أصل الشجرة إلى الشجرة وعليه قوله في سي ١ : ٢٥ «أصل الحكمة مخافة الرب فان فروعها طويلة الأيام» فكما يقال ان الأصل هو الشجرة كلها بالقوة كذلك يقال ان خوف الله هو الحكمة

وعلى الثالث بأن الايمان والخوف مبدأً للحكمة باعتبارين كما تقدم وعليه قوله في سي ٢٥ :

١٦ «مخافة الرب أول محبته والايمان أول الاتصال به»

الفصل الثامن

في أن الخوف البدائي هل هو مغايرٌ بالجواهر للخوف الابني

يتخطى إلى الثامن بأن يقال: يظهر أن الخوف البدائي مغايرٌ بالجواهر للخوف الابني فان الخوف الابني معلولٌ للحب والخوف البدائي هو مبدأ الحب كقوله في سي ٢٥: ١٦ «مخافة الرب أول محبته». فهو إذن مغايرٌ للخوف الابني

٢ وأيضاً ان الخوف البدائي يخشى العقاب الذي هو موضوع الخوف العبدى فيظهر من ذلك ان الخوف البدائي هو نفس الخوف العبدى. والخوف العبدى مغايرٌ للخوف الابني. فالخوف البدائي إذن مغايرٌ بالجواهر للخوف الابني

٣ وأيضاً ان الوسط يغاير كلا الطرفين باعتبار واحد. والخوف البدائي وسطٌ بين الخوف العبدى والخوف الابني. فهو إذن مغايرٌ لكليهما

لكن يعارض ذلك ان جوهر الشيء لا يتغاير بحسب الكمال والنقصان. والخوف البدائي والخوف الابني متغايران بحسب كمال المحبة ونقصانها كما قال اوغسطينوس في تفسير رسالة يوحنا الأولى. فالخوف البدائي إذن ليس مغايراً بالجواهر للخوف الابني

والجواب أن يُقال إنَّ الخوف البدائي يقال له بدائيٌّ من حيث هو بدءٌ ولما كان كلٌّ من الخوف العبدى والخوف الابني مبدأً للحكمة بوجهٍ جاز أن يقال لكليهما بدائيٌّ باعتبار ما الا انه ليس هذا هو المراد بالخوف البدائي من حيث هو مغايرٌ للخوف العبدى والابني بل المراد به ما يلائم حال المبتدئين الذين يبتدئُ عندهم بابتداء المحبة فيهم نوعٌ من الخوف الابني لا الخوف الابني الكامل لأنهم لم يبلغوا بعد إلى كمال المحبة فتكون نسبة الخوف البدائي إلى الابني

كنسبة المحبة الناقصة إلى المحبة الكاملة. والمحبة الكاملة ليست مغايرةً للمحبة الناقصة بالذات بل بالحال فقط فينبغي القول إذن بأن الخوف البدائي أيضاً باعتبار المراد به هنا ليس مغايراً للخوف الابني بالذات

إذاً أجيب على الأول بأن الخوف الذي هو بدء الحب هو الخوف العبدى الذي منه تُكوّن المحبة كما يكوّن الحب من الشعر على ما قال اوغسطينوس في الموضوع المورد . أو إذا أُريد به الخوف البدائي يجاب بأنه بدء الحب لا مطلقاً بل باعتبار حال المحبة الكاملة

وعلى الثاني بأن الخوف البدائي لا يخشى العقاب على أنه موضوعه الخاص بل باعتبار ما يصاحبه من الخوف العبدى وهو إذا زالت عنه صفة العبدية يبقى في جوهره مع المحبة وأما فعله فيبقى أيضاً مع المحبة الناقصة عند من لا يتحرك إلى الأفعال الجميلة من حب العدل فقط بل من خوف العقاب أيضاً ولكنه ينقطع عند من حصلت له المحبة الكاملة التي تنفي إلى خارج الخوف الذي له عذاب كما في ١ يو ٤ : ١٨

وعلى الثالث أن الخوف البدائي وسط بين الخوف الابني والخوف العبدى لا على مثال الوسط بين متجانسين بل على مثال الناقص الذي هو وسط بين الموجود الكامل واللاموجود كما في الإلهيات ك ٢ ولكنه في الجوهر نفس الموجود الكامل ومغاير بالكلية للأ موجود

الفصل التاسع

في أنّ الخوف هل هو من مواهب الروح القدس

يتخطى إلى التاسع بأن يقال: يظهر ان الخوف ليس من مواهب الروح القدس إذ ليس شيء من مواهب الروح القدس مقابلاً للفضيلة التي هي أيضاً من الروح القدس والا لكان الروح القدس مضاداً لنفسه. والخوف مقابل

- للرجاء الذي هو فضيلةً. فليس الخوف إذن من مواهب الروح القدس
- ٢ وأيضاً من شأن الفضيلة اللاهوتية أن يكون الله موضوعها. والله هو موضوع الخوف لتعلقه بالله. فليس الخوف إذن موهبةً بل فضيلة لاهوتية
- ٣ وأيضاً ان الخوف من لوازم المحبة. وقد جُعِلت المحبة فضيلةً لاهوتيةً. فالخوف إذن فضيلة لاهوتية لاتحادهما في الموضوع
- ٤ وأيضاً قال غريغوريوس في أدبياته ك ٢ ان الخوف يُمنَح لمضادة الكبرياء. والكبرياء يقابلها فضيلة التواضع. فالخوف إذن من الفضائل
- ٥ وأيضاً ان المواهب أكمل من الفضائل لأنها تُمنَح لمعاونة الفضائل كما قال غريغوريوس في أدبياته ك ٢. والرجاء أكمل من الخوف لأنه يتعلق بالخير والخوف يتعلق بالشر. فإذا لأن الرجاء فضيلةً لا ينبغي أن يُجعل الخوف موهبةً
- لكن يعارض ذلك ان خوف الرب جُعِلَ في اش ١١: ٣ بين مواهب الروح القدس السبع والجواب أن يُقال إنَّ الخوف أنواع كما مرَّ في ف ٢. فالخوف البشري ليس من مواهب الله إذ هو الذي حمل بطرس على انكار المسيح كما قال اوغسطينوس في كتاب النعمة والاختيار بل هو ذلك الخوف الوارد في قوله في متى ١٠: ٢٨ «خافوا ممن يقدر ان يهلك النفس والجسد في جهنم». والخوف العبدى أيضاً لا ينبغي جعله في جملة مواهب الروح القدس السبع لجواز أن يصاحبه إرادة الخطأ كما قال اوغسطينوس في كتاب الطبيعة والنعمة وهذا ممتنع في مواهب الروح القدس لعدم تجردها عن المحبة كما مرَّ في ١. ١. ثا مب ٦٨ ف ٥. فبقى إذن أن يكون الخوف الذي هو من جملة مواهب الروح القدس السبع هو الخوف الابنى أو الطاهر فقد مرَّ في الموضوع المتقدم ف ١ و ٣

ان مواهب الروح القدس كمالات خلقية لقوى النفس بها يحسن استعداد هذه القوى للتحرك من الروح القدس كما يحسن بالفضائل الخلقية استعداد القوى الشوقية للتحرك من العقل. وأول ما يُطلب بسهولة تحرك شيءٍ من محركٍ ما أن يكون خاضعاً له لا مقاوماً لأن مقاومة المحرك للمتحرك تمنع من الحركة. وهذا يفعله الخوف الابنى أو الطاهر من حيث انا به نهاب الله ونخشى أن نخرج عن طاعته ولهذا كان له بين مواهب الروح القدس المقام الأول في الصعود والمقام الأخير في النزول كما قال اوغسطينوس في خطبة الرب في الجبل ك ١

إذاً أُجيب على الأول بأن الخوف الابنى ليس مضاداً لفضيلة الرجاء لأننا لا نخشى به أن يفوتنا ما نرجو نيله بالمعونة الإلهية بل إنما نخشى به أن نخسر هذه المعونة فهو إذن والرجاء متلائمان وكل منهما كمالاً للآخر

وعلى الثاني بأن الموضوع الخاص والأصيل للخوف هو الشر الذي يهرب منه الإنسان وبهذا الاعتبار يمتنع أن يكون الله موضوعاً للخوف كما مرّ في ف ١ وانما هو به موضوع للرجاء ولسائر الفضائل اللاهوتية لأننا بفضيلة الرجاء نستند إلى المعونة الإلهية ليس لاكتساب كل ما سوى الله من الخيرات فقط بل بالأخص لاكتساب الله نفسه على أنه الخير الأول. ومثل ذلك يقال أيضاً في سائر الفضائل اللاهوتية

وعلى الثالث بأنه لا يلزم عن كون الحب هو مبدأ الخوف أن خوف الله ملكة مغايرة لفضيلة المحبة التي هي حب الله فان الحب مبدأ لجميع الأميال الا انا نستكمل في أميالنا المختلفة بملكات مختلفة ولهذا كان الحب يتضمن من حقيقة الفضيلة أكثر مما يتضمنه الخوف لأن الحب يتعلق بالخير الذي هو الغاية المقصودة بالذات من الفضيلة باعتبار حقيقتها كما هو ظاهر مما مرّ في ١.

ثا

مب ٥٥ ف ٣ و ٤ ولهذا أيضاً يُجَعَلُ الرجاءُ فضيلةً. وأما الخوفُ فيتعلقُ أصالةً بالشرِّ لأنه يدلُّ على الهرب منه فهو إذن شيءٌ ادون من الفضيلة اللاهوتية

وعلى الرابع بقوله في سي ١٠: ١٤ «أول كبرياء الإنسان ارتداده عن الرب» أي رفض الخضوع لله وهذا مقابلٌ للخوف الابني الذي يهاب الله. فالخوف إذن ينفي مبدأ الكبرياء ولهذا يُمنَحُ دفعاً لها لكنه ليس يلزم من ذلك انه نفس فضيلة التواضع بل انه مبدؤها فان مواهب الروح القدس هي مبادئ الفضائل العقلية والخلقية كما مرَّ في ١. ثا مب ٦٨ ف ٤ بخلاف الفضائل اللاهوتية فانها هي مبادئ المواهب كما مرَّ هناك أيضاً

وبذلك يتضح الجواب على الخامس

الفصل العاشر

في أنَّ الخوف هل ينقص بازياد المحبة

يتخطى إلى العاشر بأن يقال: يظهر أن الخوف ينقص بازياد المحبة فقد قال اوغسطينوس في تفسير رسالة يوحنا الأولى «كلما ازدادت المحبة نقص الخوف»

٢ وأيضاً ان الخوف ينقص بازياد الرجاء. والرجاء يزداد بازياد المحبة كما مرَّ في مب ١٧ ف ٨. فالخوف إذن ينقص بازياد المحبة

٣ وأيضاً ان الحب يفيد الاتصال والخوف يفيد الانفصال. والانفصال ينقص بازياد الاتصال. فالخوف إذن ينقص بازياد المحبة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٦٣ «ان خوف الله ليس بدءاً للحكمة فقط بل هو أيضاً كمالاً لها أي لتلك الحكمة التي بها يحب الإنسان الله بأعلى درجة من درجات المحبة ويحب القريب

كنفسه»

والجواب أن يُقال إنَّ خوف الله على نوعين كما مرَّ في ف ٢ احدهما ابني وهو ما به يخشى الإنسان اهانة الله أو مفارقتة والثاني عبدي وهو ما به يخشى الإنسان العقاب. فالخوف الابني يزداد ضرورةً بازدياد المحبة كما يزداد المعلول بازدياد العلة فانه كلما كان إنسان أحبَّ لإنسان كان أشدَّ خشيةً لاهانتة ومفارقته. والخوف العبدي من حيث هو عبدي يرتفع بالكلية عند ورود المحبة إلا أن خوف العقاب يبقى فيه باعتبار جوهره كما مرَّ في ف ٦. وهذا الخوف ينقص بازدياد المحبة ولا سيما باعتبار الفعل لأنه كلما كان إنسان أحبَّ لله كان أقلَّ خوفاً من العقاب أما أولاً فلأنه يصغر في عينه خيره الذاتي الذي يضرُّ به العقاب وأما ثانياً فلأنه يكون أشدَّ رغبةً في الثواب وأوفر ثقةً بنيله فيصير أقلَّ خوفاً من العقاب

إذا أُجيب على الأول بأن كلام اوغسطينوس على خوف العقاب

وعلى الثاني بأن الخوف الذي ينقص بازدياد الرجاء هو خوف العقاب وأما الخوف الابني فيزداد بازدياد الرجاء لأنه كلما كان إنسان أوثق بنيل خير بمعونة غيره كان أشدَّ خوفاً من اهانة ذلك الغير أو الانفصال عنه

وعلى الثالث بأن الخوف الابني لا يفيد الانفصال عن الأب بل الخضوع له وإنما يخشى الانفصال عن هذا الخضوع إلا أن يكون المراد بالانفصال عنه أنه لا يدعى مساواته بل يخضع نفسه له فان الانفصال بهذا المعنى يوجد أيضاً في المحبة من حيث ان صاحبها يحب الله فوق نفسه وفوق كل شيء. فازدياد المحبة إذن لا ينقص الخوف بل يزيده

شيءٍ يقوم بخروجه عن حد رتبته. ورتبة الخليقة الناطقة هي تحت الله وفوق سائر المخلوقات فإذا كما أن خضوع الخليقة الناطقة بالمحبة لخليقة أدون منها شرٌّ لها كذلك عدم خضوعها لله وجرأة استعلائها عليه أو احتقارها اياه شرٌّ لها. وهذا الشر ممكنٌ لها باعتبار طبيعتها بسبب قابلية اختيارها الطبيعية للتغير الا انه ممتنعٌ في السعداء بسبب ما لهم من كمال المجد. فالهرب إنذ من شر عدم الخضوع لله سيكون في الوطن ممكناً باعتبار الطبيعة وممتنعاً باعتبار السعادة واما في الطريق فهو ممكنٌ مطلقاً ولهذا قال غريغوريوس في أدبياته ك ١٧ عند تفسيره قول أيوب ٢٦: ١١ اعمدة السماء تتزعزع وترتعد من إشارته «ان قوات السماء التي تشاهده بدون انقطاع ترتعد في حال نظرها إليه إلا أن هذا الارتعاد ليس من خوفٍ يؤلمها بل من دهشة تتولاها» أي لأنها تدهش من عظمة الله الذي هو فوقها وتقدر عن إدراكه. ولم يمنع اوغسطينوس أيضاً في مدينة الله ك ١٤ وجود الخوف بهذا المعنى في الوطن وان كان لم يقطع به بل أبقاه مشكوكاً فيه قال «ان ذلك الخوف الطاهر الذي يثبت أبد الدهر إذا وجد في الدهر المستقبل فلن يكون مروّعاً من شر يمكن وقوعه بل ممكناً في خير يستحيل فقده لأنه حيث يكون حب الخير المظفور به غير متغيرٍ يكون الخوف من الشر المهروب منه مطمئناً إذا ساع لنا هذا القول فان المراد بالخوف الطاهر تلك الإرادة التي بالضرورة لن نريد بها الخطيئة لا لأننا نسعى بالضعف إلى اجتناب الخطأ بل لأننا نأمن الخطأ بطمأنينة المحبة أو لعلهُ ان لم يكن هناك خوفٌ البتة أن يكون المراد بالخوف الذي يثبت إلى الأبد استمرار ما يؤدي إليه الخوف»

إذاً أجيب على الأول بأن المراد بتلك الآية تنزه السعداء عن الخوف المصحوب بالاضطراب والحذر من الشر لا الخوف المطمئن كما قال

اوغسطينوس

وعلى الثاني بما قاله ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٩ وهو «هي مشابهة لله ومباينة له معاً اما مشابهتها له فمن حيث ما يمكن لها من التشبه بما لا يمكن التشبه به» أي من حيث تبذل وسعها في التشبه بالله الذي لا يمكن التشبه به تماماً «واما مباينتها له فمن حيث ما بين المعلولات والعلة من البون الذي لا حد له ولا قياس» فإذاً إذا كان الخوف لا يليق بالله لعدم وجود أعلى منه فيخضع هو له لا يلزم من ذلك انه لا يليق بالسعداء القائمة سعادتهم بتمام خضوعهم لله

وعلى الثالث بأن الرجاء يفيد شيئاً من النقصان وهو استقبال السعادة الذي ينتفي بحضورها وأما الخوف فيفيد نقصاناً طبيعياً في الخليفة من حيث يوجد بينها وبين الله بونٌ غير متناهٍ وهذا البون سيبقى في الوطن أيضاً ولهذا لن يزول الخوف فيه بالكلية

الفصل الثاني عشر

في أن مسكنة الروح هل هي الطوبى التي بازاء موهبة الخوف

يتخطى إلى الثاني عشر بأن يقال: يظهر أن مسكنة الروح ليست الطوبى التي بازاء موهبة الخوف فان الخوف هو بدء الحياة الروحية كما هو ظاهرٌ مما مرَّ ف ٧. والمسكنة من قبيل كمال الحياة الروحية كقوله في متى ١٩: ٢١ «إن أردت أن تكون كاملاً فاذهب وبع كل شيء لك واعطه للمساكين» فليست مسكنة الروح إذن بازاء موهبة الخوف

٢ وايضاً قيل في مز ١١٨: ١٢ «بجّن خوفك في لحمي» وهذا يظهر منه ان من مقاصد الخوف قهر الجسد. ويظهر ان طوبى الحزن أخص ما يناسب قهر الجسد. فهي إذن أليق بموهبة الخوف من طوبى المسكنة

٣ وايضاً ان موهبة الخوف بازاء فضيلة الرجاء كما مرَّ ف ٩ ج ١.

للخيرات الأرضية ولكن الكمال لا يقوم بمجرد هذا الاعراض عن الأشياء الزمنية بل إنما هو طريق إلى الكمال. والخوف الابني الذي يوافقه طوبى المسكنة يصاحبه أيضاً كمال الحكمة كما مرّ في ف

٧

وعلى الثاني بأن افتخار الإنسان بنفسه أو بغيره من الأشياء على خلاف ما ينبغي هو أقرب مقابلة للخضوع لله الذي يحدثه الخوف الابني من اللذة الحاصلة عن الأشياء الخارجة فان هذه مقابلة له بطريق اللزوم لأن من يهاب الله ويخضع له لا يلتذ بغيره. ومع ذلك فاللذة لا ترجع إلى حقيقة الشاق التي يتعلّق بها الخوف كما يرجع إليها الافتخار ولهذا كانت طوبى المسكنة محاذاً للخوف قصداً وطوبى الحزن محاذاً له تبعاً

وعلى الثالث بأن الرجاء يدل على حركة توجه نحو الطرف الذي يتعلّق به والخوف يدل على حركة رجوع عن الطرف الذي يتعلّق به ولهذا كانت الطوبى الأخيرة التي هي مُنتهى الكمال الروحي محاذاً للرجاء من حيث هي موضوعه الأخير وكانت الطوبى الأولى الحاصلة بالاعراض عن الأشياء الخارجة العائقة عن الخضوع لله محاذاً للخوف

وعلى الرابع بأن ما كان من الثمار يرجع إلى استعمال الأشياء الزمنية باعتدالٍ أو إلى الاعراض عنها يظهر انه محاذاً لموهبة الخوف وذلك كالحشمة والعفاف والطهارة



المبحث المتمم عشرين في اليأس - وفيه أربعة فصول

ثم ينبغي النظر في ما يقابل الرجاء من الرذائل وأولاً في اليأس وثانياً في الاعتذار. والبحث في الأول يدور على أربع مسائل . ١ في أنّ اليأس هل هو خطيئة . ٢ هل هو ممكنٌ بغير كفر . ٣ هل هو أعظم الخطايا . ٤ هل يصدر عن الملل

الفصل الأول

في أنّ اليأس هل هو خطيئة

يتخطى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن اليأس ليس خطيئةً فان في كل خطيئةٍ اقبالاً إلى الخير الفاني واعراضاً عن الخير الباقي كما قال اوغسطينوس في الاختيار ك ١ . وليس في اليأس اقبالاً إلى الخير الفاني. فليس إذن خطيئةً

٢ وأيضاً ما صدر عن أصلٍ صالحٍ فليس يظهر انه خطيئةٌ لأنه «لا تستطيع شجرةٌ سالحة أن تثمر ثمرًا رديئاً» كما في متى ٧: ١٨ ويظهر ان مصدر اليأس أصلٌ صالحٌ وهو خوف الله أو هول جسامه الخطايا. فليس اليأس إذن خطيئةً

٣ وأيضاً لو كان اليأس خطيئةً لكان يأس الهالكين خطيئةً. ولكنه ليس يُحسب لهم ذنباً بل عقاباً. فهو ليس يُحسبُ إذن ذنباً للمسافرين أيضاً. فليس إذن خطيئةً

لكن يعارض ذلك ان ما يجز الناس إلى الخطايا يظهر انه ليس خطيئةً فقط بل مبدأً للخطايا. واليأس من هذا القبيل فقد قال الرسول عن بعض الناس في افسس ٤: ١٩ «الذين ليأسهم اسلموا أنفسهم إلى القهر لارتكاب كل نجاسةٍ وبخلٍ». فليس اليأس إذن خطيئةً فقط بل مبدأً لخطايا أخر أيضاً

والجواب أن يُقال إنَّ ما هو في العقل ايجابٌ أو سلبٌ فهو في الشوق طلبٌ أو هربٌ وما هو في العقل حقٌ أو باطلٌ فهو في الشوق خيرٌ

أو شر كما قال الفيلسوف في كتاب الأخلاق ٦ ولذلك فكل حركة شوقية مطابقة العقل المحق فهي في نفسها جميلة وكل حركة شوقية مطابقة العقل المبطل فهي في نفسها قبيحة وخطيئة. وحكم العقل بأن الله مصدر خلاص الناس وانه يغفر للخطاة حق كقوله في حزقيال ١٨ : ٢١ «لا أشاء موت الخاطيء بل ان يتوب ويحيا» وحكمه بأن الله لا يغفر للخطيء التائب أو انه لا يحمل الخطاة بالنعمة المبررة على ان يتوبوا إليه باطل فإذاً كما أن حركة الرجاء المطابقة للحكم الحق محمودة وفاضلة كذلك حركة اليأس المقابلة لها والمطابقة للحكم الباطل على الله فاسدة وخطيئة

إذاً أجيب على الأول بأن في كل خطيئة نوعاً من الاعراض عن الخير الباقي واقبالاً إلى الخير الفاني ولكن ليس على نحو واحد فان الخطايا المقابلة الفضائل اللاهوتية كبغض الله واليأس والكفر تقوم أصالةً بالاعراض عن الخير الباقي لأن موضوع الفضائل اللاهوتية هو الله وتبعاً بالاقبال إلى الخير الفاني من حيث ان ترك النفس لله يستلزم بالضرورة التفاتها إلى غيره واما الخطايا الأخر فتقوم أصالةً بالاقبال إلى الخير الفاني وتبعاً بالاعراض عن الخير الباقي فان من يزني لا يقصد أن ينصرف عن الله بل أن يتمتع باللذة البدنية التي تستلزم الانصراف عن الله

وعلى الثاني بأن شيئاً يصدر عن أصل الفضيلة على نحوين أولاً قصداً من جهة نفس الفضيلة كصدور الفعل عن الملكة وبهذا الاعتبار يتمتع صدور خطيئة عن أصل الفضيلة وهذا ما أراده اوغسطينوس بقوله في الاختيار ك ٢ «ليس أحدٌ يصرف الفضيلة إلى الشر» وثانياً تبعاً وبهذا الاعتبار لا يتمتع صدور خطيئة عن فضيلة كما قد تبعث الفضائل بعض الناس إلى الكبرياء كقول اوغسطينوس «الكبرياء تكمن للأعمال الصالحة لتبيدها» وعلى هذا النحو

يحدث اليأس عن خوف الله أو عن هول جسامة الخطايا من حيث يصرف الإنسان هذه الخيرات إلى الشر فيتخذ منها سبيلاً إلى اليأس

وعلى الثالث بأن الهالكين ليسوا في حالة يمكن لهم فيها الرجاء لاستحالة انقلابهم إلى السعادة ولهذا لم يكن يأسهم يحسب لهم ذنباً بل نوعاً من العقاب كما أن من ييأس في حال الطريق أيضاً مما ليس نيله من شأنه أو لا يجب عليه اكتسابه لا يحسب ذلك عليه خطيئة كيأس الطبيب من شفاء مريض أو يأس إنسانٍ من تحصيل الغني

الفصل الثاني

في أنّ اليأس هل هو ممكنٌ بغير كفر

يتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن اليأس ليس ممكناً بغير كفر فان مصدر ثقة الرجاء هو الايمان. وما دامت العلة موجودة لا يرتفع المعلول. فيمتنع إذن أن تُفقد باليأس ثقة الرجاء مع بقاء الايمان

٢ وأيضاً ان ايثار الذنب على جودة الله أو رحمته نفّي لعدم تناهيها وهذا كفرٌ. ومن ييأس يؤثر ذنبه على رحمة الله أو جودته كقوله في تك ٤: ١٣ «ان ذنبي أعظم من أن يغفر» فكل من ييأس إذن فهو كافرٌ

٣ وأيضاً من سقط في بدعة محرمة فهو كافر. ومن ييأس يظهر انه يسقط في بدعة محرمة وهي بدعة النواتيين الذين يقولون بعدم مغفرة الخطايا بعد المعمودية. فيظهر اذن ان كل من ييأس كافرٌ

لكن يعارض ذلك ان المتقدم لا يرتفع بارتفاع المتأخر. والرجاء متأخر عن الايمان كما مرّ في مب ١٧ ف ٧. فيجوز إذن بقاء الايمان عند ارتفاع الرجاء. فليس إذن كل من ييأس كافراً

والجواب أن يُقال إن الكفر إلى العقل واليأس إلى القوة الشوقية. والعقل

يتعلق بالكليات والقوة الشوقية تتحرك نحو الجزئيات فان الحركة الشوقية تصدر عن النفس إلى الأشياء الخارجة التي هي في أنفسها جزئيات. وقد يحدث أن يكون حكم الإنسان الكلي صحيحاً وحكمه في الحركة الشوقية فاسداً لفساد حكمه الجزئي ضرورة ان الحكم الكلي إنما ينتقل منه إلى تشوق شيء جزئي بواسطة الحكم الجزئي كما في كتاب النفس ٣ كما انه لا يلزم عن القضية الكلية نتيجة جزئية إلا باخذ قضية جزئية ولهذا فمن كان ايمانه الكلي صحيحاً يمكن أن يخطئ في حركته الشوقية نحو أمر جزئي لفساد حكمه الجزئي بالملكة أو بالانفعال كمن يزنى فإنه بايثاره الزنى على انه خير في الحال يحكم حكماً فاسداً على أمر جزئي مع صحة حكمه الكلي من جهة الايمان بان الزنى خطيئة مميتة وكذلك من يحكم بالايمان حكماً صحيحاً كلياً بان في الكنيسة مغفرة للخطايا يمكن له أن ينفعل بحركة اليأس معتبراً ان لا سبيل له إلى رجاء المغفرة في الحالة التي هو عليها لفساد حكمه في أمر جزئي. وعلى هذا النحو يمكن وقوع اليأس من دون كفر كسائر الخطايا المميتة إذا أُجيب على الأول بأن المعلول لا يرتفع بارتفاع العلة الأولى فقط بل بارتفاع العلة الثانية أيضاً ولهذا فان حركة الرجاء يمكن ارتفاعها ليس بارتفاع الحكم الكلي على الايمان الذي هو بمقام العلة الأولى لثقة الرجاء فقط بل بارتفاع الحكم الجزئي الذي هو بمقام العلة الثانية له أيضاً وعلى الثاني بأنه لو حكم أحد حكماً كلياً بان رحمة الله ليس غير متناهية لكان كافراً. ومن ييأس لا يحكم بذلك بل إنما يحصل له في النفس هيئة جزئية يحكم فيها بانه لا ينبغي له في تلك الحال ان يرجو رحمة الله

وكذلك يجاب على الثالث بأن النواتيين ينفون نفياً كلياً حصول مغفرة الخطايا في الكنيسة

الفصل الثالث

في أنّ اليأس هل هو أعظم الخطايا

يتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر ان اليأس ليس أعظم الخطايا لجواز حصوله بغير كفرٍ كما تقدم في الفصل الآنف. والكفر هو أعظم الخطايا لأنه ينقض أساس البناء الروحي. فليس اليأس إذن أعظم الخطايا

٢ وأيضاً ان الخير الأعظم يقابله الشر الأعظم كما قال الفيلسوف في كتاب الأخلاق ٧. والمحبة هي أعظم من الرجاء كما في ١ كور ١٣. فالبغض إذن خطيئة أعظم من اليأس

٣ وأيضاً ليس في خطيئة اليأس الا اعراضٌ فاسدٌ عن الله. وفي سائر الخطايا اعراضٌ فاسدٌ واقبالٌ فاسدٌ أيضاً. فخطيئة اليأس ليست إذن أثقل من سائر الخطايا بل أخف منها

لكن يعارض ذلك انه يظهر ان الخطيئة المُعضلة في منتهى الجسامة كقوله في ار ٣٠: ١٢ «كسرك معضلٌ وضربتك قبيحة جداً» وخطيئة اليأس مُعضلة كقوله في ار ١٥: ١٨ «ضربتني معضلةً تأبى الشفاء» فاليأس إذن خطيئة في غاية الجسامة

والجواب أن يُقال إنَّ الخطايا المقابلة للفضائل اللاهوتية هي في جنسها أعظم من الخطايا الأخر لأنه لما كان موضوع الفضائل اللاهوتية هو الله كانت الخطايا المقابلة لها تغيد أولاً وبالذات الاعراض عن الله وكل خطيئة مميتة انما تُعتبر فيها حقيقة الشر الأولية وجسامته من حيث تصرف صاحبها عن الله فلو فرض وجود الاقبال إلى الخير الفاني من دون الاعراض عن الله ولو كان ذلك الاقبال فاسداً لما كان هناك خطيئةً مميتةً وعلى هذا فما اقتضى أولاً وبالذات الاعراض عن الله فهو أعظم الخطايا المميتة. والفضائل اللاهوتية

يقابلها الكفر واليأس وبغض الله فإذا اعتبر البغض والكفر منها بالقياس إلى اليأس كانا في أنفسهما أي باعتبار حقيقتهما النوعية أعظم منه فإن الكفر يحصل عن عدم تصديق الإنسان بالحق الإلهي وبغض الله ينشأ عن مضادة إرادة الإنسان للخيرية الإلهية وأما اليأس فمنشأه قنوط الإنسان من الحصول على المشاركة في خيرية الله ومن ذلك يظهر ان الكفر وبغض الله يضادان الله في نفسه واليأس يضاده من جهة مشاركتنا له في خيريته. فإذا عدم التصديق بالحق الإلهي أو بغض الله هو في حقيقة الأمر خطيئة أعظم من القنوط من نيل المجد منه. اما إذا اعتُبر اليأس بالقياس إليهما من جهتنا فهو أعظم خطراً منهما فانا بالرجاء ننصرف عن الشرور ونسعى إلى طلب الخيرات فإذا ارتفع الرجاء لم يثنِ الناس شيئاً عن السقوط في الرذائل وتجاؤوا عن الاشغال المحمودة ولهذا قال الشارح في تفسير قوله في أم ٢٤: ١٠ إذا يئست لوقوعك في يوم الضيق خارت قوتك «ليس أفبح من اليأس فان من يستولي عليه يفقد العزيمة في مشاغل هذه الحياة بالعموم وما هو شرٌّ من ذلك انه يفقدها بالخصوص في جهاد الايمان» وقال ايسيدوروس في كتاب الخير الأعظم «النفس تموت باقتراف جريمةٍ ما ولكنها باليأس تهبط إلى جهنم»

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

الفصل الرابع

في أنّ اليأس هل يصدر عن الملل

يتخطى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن اليأس ليس يصدر عن الملل فان الواحد لا يصدر عن عللٍ مختلفة. واليأس المتعلق بالدهر الآتي يصدر عن الفجور كما قال غريغوريوس في أدبياته ك ٣١. فليس يصدر إذن عن الملل

٢ وأيضاً ان الرجاء يقابله اليأس واللذة الروحية يقابلها الملل. واللذة الروحية تصدر عن الرجاء كقوله في رو ١٢: ١٢ «ملتذنين بالرجاء» فالملل إذن يصدر عن اليأس دون العكس

٣ وأيضاً ان للمتقابات عللاً متقابلة. ويظهر ان الرجاء الذي يقابله اليأس يصدر عن اعتبار الآلاء الإلهية ولا سيما عن اعتبار التجسد فقد قال اوغسطينوس في الثالث ك ١٣ «لم يكن شيء ضرورياً لأن ينعش فينا الرجاء مثل بيان مقدار محبة الله لنا فاي شيء أوضح دلالة على ذلك من تنازل ابن الله إلى يشاركنا في طبيعتنا» فاهمال هذا الاعتبار إذن أولى بأن يكون مصدراً لليأس من الملل

لكن يعارض ذلك ان غريغوريوس في أدبياته ك ٣١ جعل اليأس في جملة ما يصدر عن الملل

والجواب أن يُقال إن موضوع الرجاء هو الخير الشاق الممكن بالذات أو بالغير كما مر في مب ١٧ ف ١ وفي ١. ثا مب ٤٠ ف ١. فرجاء نيل السعادة إذن يمكن أن يفقده الإنسان لأمرين احدهما عدم اعتباره اياها خيراً شاقاً والآخر عدم اعتباره اياها ممكنةً له بنفسه أو بغيره. فعدم اعتبارنا الخيرات الروحانية خيرات مطلقاً أو خيرات عظيمة يحدث فينا خاصةً عن انهماك شوقنا في حب اللذات الجسمانية وأخصها اللذات اللحمية لأن حب هذه اللذات يجعل الإنسان يسأم الخيرات الروحانية ولا يرجوها على أنها شاقة. واليأس بهذا الاعتبار يصدر عن الفجور. وعدم اعتبار الإنسان الخير الشاق ممكناً له بنفسه أو بغيره يحدث فيه عن فرط الانحطاط الذي متى استولى على شوق الإنسان تخيل انه يتعذر عليه مطلقاً أن تسمو إلى شيء من الخير. ولما كان الملل أماً يحدث انحطاطاً في الروح كان اليأس بهذا الاعتبار يصدر عن الملل .

وخاصة موضوع الرجاء كونه ممكناً لأن الخير والشاق يتعلق بها انفعالات أخر أيضاً فكان اليأس يصدر بأخص وجهٍ عن الملل وان كان قد يصدر أيضاً عن الفجور بالاعتبار المتقدم وبذلك يتضح الجواب على الأول

وعلى الثاني بأنه كما أن الرجاء يُحدث اللذة كذلك يعظم رجاء الناس في حال التذاذهم كما قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ وبهذا الاعتبار أيضاً يسهل سقوطهم في اليأس في حال تألمهم كقوله في ٢ كور ٢: ٧ «لئلا يُبتلع مثل ذلك من فرط الألم» الا انه لما كان موضوع الرجاء هو الخير الذي يطلبه الشوق طبعاً وليس يهرب عنه طبعاً بل لما يطرأ من بعض العوائق فقط كانت اللذة تصدر بأخص وجهٍ عن الرجاء وكان اليأس بعكس ذلك يصدر بأخص وجهٍ عن الألم

وعلى الثالث بأن اهمال اعتبار الالاء الإلهية هو أيضاً يصدر عن الملل فان الإنسان متى تولاه انفعالاً كان أخص ما يوجه إليه فكره ما يتعلق به ذلك الانفعال ولهذا متى تولاه الألم لا يسهل عليه التفكير في الأمور العظيمة والبهجة بل إنما يتفكر في الأمور المؤلمة إلا أن يبذل جهداً عظيماً في صرف فكره عنها



المبحث الحادي والعشرون

في الاغترار - وفيه أربع فصول

ثم ينبغي النظر في الاغترار والبحث فيه يدور على أربع مسائل . ١ في أنّ الموضوع الذي يستند إليه الاغترار ماذا . ٢ في أنّ الاغترار هل هو خطيئة . ٣ في ما هو مقابل له . ٤ في انه عن أية رذيلة يصدر

الفصل الأول

في أن الاغترار هل يستند إلى الله أو إلى القدرة الذاتية

يتخطى إلى الأول بأن يقال: يظهر ان الاغترار الذي هو خطيئة إلى الروح القدس لا يستند إلى الله بل إلى القدرة الذاتية لأنه كلما كانت القدرة أضعف كانت خطيئة من يفرط في الاستناد إليها أعظم. والقدرة البشرية هي دون القدرة الإلهية فمن يغتر إذن بالقدرة البشرية هو أعظم خطيئة ممن يغتر بالقدرة الإلهية. والخطيئة إلى الروح القدس في غاية الجسامة. فالاغترار الذي يُجعل نوعاً من الخطيئة إلى الروح القدس هو إذن أكثر استناداً إلى القدرة البشرية منه إلى القدرة الإلهية

٢ وايضاً ان الخطيئة إلى الروح القدس هي مصدر الخطايا الأخر إذ هي سوء القصد الذي به يخطأ الخاطيء. وصدور الخطايا الأخر عن اغترار الإنسان بنفسه أظهر من صدورها عن اغتراره بالله لأن حب الذات هو مبدأ الخطأ كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤. فيظهر إذن أن القدرة البشرية هي أخص مستند للاغترار الذي هو خطيئة إلى الروح القدس

٣ وايضاً ان الخطيئة تحصل بالافراط في الاقبال على الخير الفاني. والاغترار خطيئة. فهو إذن يحصل بالاقبال على القدرة البشرية التي هي خير فان لا بالاقبال على القدرة الإلهية التي هي خير باقي

لكن يعارض ذلك انه كما أن يأس الإنسان استخفافاً بالرحمة الإلهية التي إليها يستند الرجاء كذلك اغتراره استخفافاً بالعدل الإلهي الذي يعاقب الخطاة. والله متصف بالعدل كاتصافه بالرحمة. فإذا كما أن اليأس يحصل بالاعراض عن الله كذلك الاغترار يحصل بافراط الاقبال عليه

والجواب أن يقال يظهر أن المراد بالاغترار افراطاً في الرجاء وموضوع

الرجاء هو الخير الشاق الممكن وان شيئاً يكون ممكناً للإنسان على نحوين احدهما بقدرته والآخر بالقدرة الإلهية فقط والاعتذار يمكن أن يحصل بالافراط في كلا النوعين من الرجاء فالرجاء الذي به يثق الإنسان بقدرته يحصل فيه الاعتذار من حيث يتوخى شيئاً يعتبره ممكناً له وهو مجاوزٌ لقدرته كقوله في يهوديت ٦: ١٥ «تُذَلُّ المتوكلين على أنفسهم» وهذا النوع من الاعتذار مقابلٌ لفضيلة عظم الهمة التي هي وسطٌ في هذا الرجاء. والرجاء الذي به يعتمد الإنسان على القدرة الإلهية يمكن حصول الاعتذار فيه من حيث يتوخى الإنسان خيراً يعتبره ممكناً بقدرة الله ورحمته وهو غير ممكن كمن يرجو أن ينال المغفرة من غير توبةٍ أو المجد من غير استحقاقٍ وهذا النوع من الاعتذار هو خاصة خطيئةٌ إلى الروح القدس إذ به تنتفي أو تُحتَقَر معونة الروح القدس التي بها يرعوي الإنسان عن الخطيئة

إذاً أُجيب على الأول بأن الخطيئة التي هي ضد الله هي في جنسها أعظم من سائر الخطايا كما مرَّ في المبحث الأنف ف ٣ وفي ١.٠ ثا مب ٧٣ ف ٣ وعليه فالاعتذار الذي به يجاوز الإنسان الحد في الاتكال على الله خطيئةٌ أعظم من الاعتذار الذي به يجاوز الحد في الاتكال على قدرة نفسه فان اتكاله على القدرة الإلهية في نيل ما لا يليق بالله أن ينيله إياه عبثٌ بها ولا يخفى أن خطيئة من يعبث بالقدرة الإلهية أعظم من خطيئة من يغالي في تعظيم قدرة نفسه

وعلى الثاني بأن نفس الاعتذار الذي به يفرط الإنسان في الاتكال على الله يتضمن حب الذات الذي هو إفراط رغبة الإنسان في خيره فان ما نرغب فيه رغبة مفرطة نعتبر انه يسهل حصوله لنا بواسطة الغير وان كان حصوله ممتنعاً

وعلى الثالث بأن في الاغترار بالرحمة الإلهية اقبالاً على الخير الفاني من حيث يحصل عن إفراط رغبة الإنسان في خيره واعراضاً عن الخير الباقي من حيث يُسند إلى القدرة الإلهية ما لا يليق بها فان الإنسان بهذا يُعرض عن الحق الإلهي

الفصل الثاني

في أنّ الاغترار هل هو خطيئة

يتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الاغترار ليس خطيئة إذ ليس شيء من الخطايا باعثاً على استجابة الله للإنسان. والاغترار يبعث الله أحياناً على استجابة بعض الناس فقد قيل في يهوديت ٩: ١٧ «استجبني أنا المسكينة المتضرعة والمتوكلة على رحمتك» فالاغترار إذن بالرحمة الإلهية ليس خطيئة

٢ وايضاً ان معنى الاغترار الافراط في الرجاء. ويمتنع أن يكون في الرجاء بالله افراطاً لعدم تناهي قدرته ورحمته. فيظهر إذن ان الاغترار ليس خطيئة

٣ وأيضاً ما كان خطيئة فلا يصلح عذراً للخطيئة في خطيئته. والاغترار عذرٌ للإنسان في خطيئته فقد قال المعلم في كتاب الأحكام ٢ تم ١٢ ان آدم كان أقل جرمًا لأنه خطيئة على رجاء المغفرة وهذا من قبيل الاغترار في ما يظهر. فليس الاغترار إذن خطيئة

لكن يعارض ذلك ان الاغترار يُجعل نوعاً من الخطيئة إلى الروح القدس

والجواب أن يُقال إن كل حركة شوقية مطابقة للعقل الضال هي في نفسها قبيحة وخطيئة كما مرّ في المبحث الأنف ف ١ عند الكلام على اليأس. والاغترار حركة شوقية لأنه يدل على افراط في الرجاء وهو مطابق للعقل الضال كاليأس فكما أن الحكم بأن الله لا يغفر للتائبين أو لا يهدي الخطاة إلى التوبة باطلٌ كذلك الحكم بانه يغفر للمستمرين في الخطيئة ويولي

المجد للذين تركوا صالح الأعمال باطلًا أيضاً. وحركة الاعتذار مطابقة لهذا الحكم ولهذا كان الاعتذار خطيئة لكنه أخف جرماً من اليأس على قدر ما في الله من مزية الرحمة والمغفرة على المعاقبة لعدم تناهي جودته فان الرحمة والمغفرة تليق بالله لذاتها والمعاقبة تليق به لخطايانا

إذا أُجيب على الأول بأن الاعتذار قد يُطلق أحياناً على الرجاء لأن الرجاء المستقيم بالله يظهر أنه اغترار بالقياس إلى الحالة البشرية وأما بالقياس إلى عدم تناهي الجودة الإلهية فليس باغترار

وعلى الثاني بأن الاعتذار لا يدل على إفراط في الرجاء من حيث يفرض الإنسان في الرجاء بالله بل من حيث يرجو من الله شيئاً لا يليق به تعالى وهذا أيضاً تغريب في الرجاء به لأنه نوع من العبث بقدرته كما تقدم في الفصل الأنف

وعلى الثالث بأن اقتراح الخطيئة مع العزم على الاستمرار فيها تحت رجاء المغفرة هو من قبيل الاعتذار وهذا لا يخفف من جرم الخطيئة بل يزيد فيه وأما اقتراح الخطيئة تحت رجاء الحصول يوماً على المغفرة مع العزم على تركها والانتابة عنها فليس من قبيل الاعتذار لكنه يخفف من جرم الخطيئة إذ يظهر بذلك ان إرادته أقل تشبهاً بالخطيئة

الفصل الثالث

في أنّ الاعتذار هل هو للخوف أشد مقابلة منه للرجاء

يتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر ان الاعتذار هو للخوف أشد مقابلة منه للرجاء فان الإفراط في الخوف مقابل للخوف العدل. ويظهر ان الاعتذار من قبيل الإفراط في الخوف فقد قيل في حك ١٧: ١٠ «الضمير القلق لا يزال متخيلاً الضربات» وقيل بعد ذلك «الخوف مدد للاغترار» فالاعتذار

إذن أشد مقابلة للخوف منه للرجاء

٢ وأيضاً ان المتضادات ما كانت في غاية التباعد. والاعتزاز أبعد عن الخوف منه عن الرجاء لأنه يدل على حركة نحو شيء كالرجاء والخوف يدل على حركة عن شيء. فالاعتزاز إذن أشد مضادة للخوف منه للرجاء

٣ وأيضاً ان الاعتزاز ينفي الخوف بالكلية. وهو لا ينفي الرجاء بالكلية بل إنما ينفي اعتدال الرجاء. فإذا لأن المتقابلات هي التي تتنافى يظهر ان الاعتزاز أشد مقابلة للخوف منه للرجاء لكن يعارض ذلك ان الرذيلتين المتقابلتين تضادان فضيلةً واحدةً كمضادة الجبن والتهور للشجاعة. وخطيئة الاعتزاز مضادة لخطيئة اليأس الذي هو مقابل للرجاء مقابلةً قريبةً بغير وسط. فيظهر إذن ان الاعتزاز هو أيضاً أقرب مقابلةً للرجاء

والجواب أن يقال «ان جميع الفضائل ليس لها رذائل تضادها مضادةً بينةً فقط كمضادة الغفلة للفطنة بل لها أيضاً رذائل تقاربها نوعاً من القرب وتشابهاً لا شبةً حقيقياً بل ظاهرياً كمشابهة الخبث للفطنة» كما قال اوغسطينوس في ردة على يوليانيوس ك ٤. وقال الفيلسوف أيضاً في كتاب الأخلاق ٢ يظهر ان الفضيلة أشبه بإحدى الرذيلتين المتقابلتين منها بالأخرى كما يظهر ان العفة اشبه بالخمود والشجاعة أشبه بالتهور. وعلى هذا يظهر ان الاعتزاز مقابل مقابلةً بينةً للخوف وخصوصاً الخوف العبيدي فإنه يتعلق بالعقاب القاضي به عدل الله الذي يرجو المغتر عفوهُ لكنه باعتبار شبه ظاهري كاذب هو أعظم مضادةً للرجاء من حيث يدل على افراط في الرجاء بالله. ولما كانت المتقابلات المتحدة بالجنس أقرب تقابلاً بينها من المتقابلات المختلفة الأجناس (لأن المتضادات متحدة بالجنس) كان الاعتزاز أقرب مقابلةً للرجاء منه للخوف لأن

كليهما يتعلق بموضوع واحد يتكل عليه إلا أن الرجاء يتعلق به على ما ينبغي والاعتزاز يتعلق به على خلاف ما ينبغي

إذا أُجيب على الأول بأنه كما أن الرجاء يتعلق ظاهراً بالشر وحقيقةً بالخير كذلك الاعتزاز أيضاً وبهذا الاعتبار يطلق الاعتزاز على افراط الخوف

وعلى الثاني بأن المتضادات ما كانت في غاية التباعد في جنس واحد. والاعتزاز والرجاء يدلان على حركة في جنس واحد تحتمل أن تكون معتدلة أو مفرطة ولهذا كان الاعتزاز أقرب مضادة للرجاء منه للخوف لأنه يضاد الرجاء باعتبار فصله الخاص مضادة المفرط للمعتدل ويضاد الخوف باعتبار فصل جنسه الذي هو حركة الرجاء

وعلى الثالث بأنه لما كان الاعتزاز يضاد الخوف بمضادة الجنس ويضاد فضيلة الرجاء بمضادة الفصل كان ينفي الخوف بالكلية حتى باعتبار جنسه ولا ينفي الرجاء باعتبار فصله إذ إنما ينفي عنه الاعتدال

الفصل الرابع

في أن الاعتزاز هل يصدر عن المجد الباطل

يتخطى إلى الرابع بأن يقال: يظهر ان الاعتزاز ليس يصدر عن المجد الباطل إذ يظهر انه يستند بالأخص على الرحمة الإلهية. والرحمة تتعلق بالشقاء المقابل للمجد. فالاعتزاز إذن ليس يصدر عن المجد الباطل

٢ وأيضاً ان الاعتزاز مقابل لليأس. واليأس يصدر عن الألم كما مرّ في المبحث الأنف ف
٤. فإذا لأن للمتقابلات عللاً متقابلة يظهر ان الاعتزاز يصدر عن اللذة وهكذا يظهر انه يصدر عن الرذائل اللحمية التي هي أقوى لذّة

٣ وأيضاً ان رذيلة الاعتزاز تقوم بتوخي الإنسان أمراً مستحيلاً كأنه ممكن. واعتبار الإنسان المستحيل ممكناً مصدره الجهل. فالجهل إذن أولى

بأن يكون مصدراً للاغترار من المجد الباطل

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في أدبياته ك ٣١ ان الاغترار باتيان امور حديثة هو ابن المجد الباطل

والجواب أن يُقال إنَّ الاغترار نوعان كما مرَّ في ف ١ احدهما أن يتكل الإنسان على قدرة نفسه فيروم أمراً مجاوزاً لقدرتِه زاعماً انه ممكنٌ له ولا خفاء في ان هذا النوع من الاغترار يصدر عن المجد الباطل لأن رغبة الإنسان في كثرة المجد يلزم عنها محاولته أموراً فوق قدرته توصلاً إلى المجد وأخص هذه الأمور الأشياء الحديثة التي هي ادعى إلى العجب ولهذا قال غريغوريوس على وجه التخصيص ان الاغترار باتيان أمورٍ حديثة هو ابن المجد الباطل. والثاني أن يفرط الإنسان في الاتكال على رحمة الله أو قدرته التي يرجو أن ينال بها المجد من غير استحقاق والمغفرة من غير توبة وهذا النوع من الاغترار يظهر انه يصدر ابتداءً عن الكبرياء فكأن صاحبه لشدة اعجابه بنفسه يخال انه مع كونه خاطئاً أبعد عن أن يعاقبه الله أو يحرمه المجد

وبذلك يظهر الجواب على الاعتراضات



المبحث الثاني والعشرون

في الوصايا المتعلقة بالرجاء والخوف - وفيه فصلان

ثم ينبغي النظر في الوصايا المتعلقة بالرجاء والخوف والبحث في ذلك يدور على مسألتين . ١ في الوصايا المتعلقة بالرجاء . ٢ في الوصايا المتعلقة بالخوف

الفصل الأول

هل ينبغي رسم وصية تتعلق بالرجاء

يتخطى إلى الأول بأن يقال: يظهر انه ليس ينبغي رسم وصية تتعلق بفضيلة الرجاء لأن ما يكفي له واحدٌ لا يُحتاج فيه إلى آخر. والميل الفطري

يكفي لسوق الإنسان إلى رجاء الخير. فلا ينبغي إذن أن يساق إليه بوصية الناموس

٢ وأيضاً لما كانت الوصايا تُرسم لأفعال الفضائل وجب أن تُرسم الوصايا الأولية لأفعال الفضائل الأولية. وأول جميع الفضائل هي الفضائل الثلاث اللاهوتية أي الرجاء والايان والمحبة فإذاً لأن وصايا الناموس الأولية هي الوصايا العشر التي إليها تُردُّ جميع الوصايا الأخر كما مرَّ في ١. ١٠٠ ف ٣ يظهر أنه لو أنزلت وصية تتعلق بالرجاء لوجب أن تكون في جملة الوصايا العشر. وليس في جملة هذه شيء من ذلك. فيظهر إذن أنه لا ينبغي ان يُرسم في الناموس وصية تتعلق بفعل الرجاء

٣ وأيضاً ان الأمر بفعل فضيلة والنهي عن فعل رذيلة مقابلة لها في حكم واحد. وليس هناك وصية تنهى عن اليأس المقابل للرجاء. فيظهر إذن أنه لا ينبغي أيضاً رسم وصية تتعلق بالرجاء لكن يعارض ذلك ان اوغسطينوس قال في تفسيره قول يو ١٥: ١٢ هذه هي وصيتي ان يحب بعضكم بعضاً «ما أكثر ما رُسم لنا من الوصايا في شأن الايمان وما أكثر ما رُسم لنا منها في شأن الرجاء» فلا بد إذن من رسم وصايا تتعلق بالرجاء

والجواب أن يُقال إنَّ الوصايا الواردة في الكتاب المقدس منها ما هو من جوهر الناموس ومنها ما هو ممهّد للناموس فالوصايا الممهدة للناموس هي التي يلزم من عدم وجودها عدم وجود الناموس وهي الوصايا المتعلقة بفعل الايمان وفعل الرجاء فان فعل الايمان يرشد عقل الإنسان إلى معرفة الشارع الذي يجب أن يخضع له ورجاء الثواب يرشد الإنسان إلى حفظ الوصايا. والوصايا التي هي من جوهر الناموس هي التي تُقرض على تُقرض على من كان من الناس خاضعاً لله ومستعداً لطاعته وهي تتعلق باستقامة السيرة ولهذا وردت في أول الناموس بصورة وصايا. وأما وصايا الرجاء والايان فلم يكن من موجب لإيرادها بصورة

وصايا لأنه لو لم يكن للإنسان إيماناً ورجاءً لم يكن في رسم الناموس له فائدة. وكما يجب إيراد وصية الايمان بطريق الاخبار أو التذكير كما مرّ في مب ١٦ ف ١ كذلك يجب إيراد وصية الرجاء في أول الناموس بطريق الوعد لأن وعد المطيعين بالثواب حضّ لهم أيضاً على الرجاء . الا انه إذ كان يجب على الرجال الحكماء بعد أن وُضِعَ الناموس أن يرشدوا الناس لا إلى حفظ الوصايا فقط بل بالأولى إلى المحافظة على أساس الناموس أيضاً كان الكتاب المقدس بعد الاشتراع الأول يرشد الناس إلى الرجاء بطرقٍ شتى إذ لم يقتصر في ذلك على طريق الوعد كما في الناموس بل استعمل له طريق الحضّ أو الأمر أيضاً كما يظهر من قوله في مز ٦١ : ٩ «اجعلوا رجاءكم فيه يا جميع جماعات الشعب» ومن مواطن أخرى كثيرة من الكتاب

إذا أُجيب على الأول بأن الفطرة تكفي لسوق الإنسان إلى أن يرجو الخير المناسب للطبيعة البشرية واما رجاء الخير الفائق الطبع فقد وجب ان يساق إليه الإنسان بنص الناموس الإلهي تارةً بطريق الوعد وتارةً بطريق الحضّ أو الأمر . على أن ما يرشد إليه العقل الطبيعي أيضاً كأفعال الفضائل الخلقية كان لا بد أن يُرسم له وصايا في الناموس الإلهي لزيادة تقريره ولما قد غشي بصيرة الإنسان الطبيعية من الظلام بشهوات الخطيئة

وعلى الثاني بأن الوصايا العشر هي من رسوم الاشتراع الأول فلم يجب أن يُجعل في جملتها وصيةٌ تتعلق بالرجاء بل كفى أن يساق إليه ببعض ما ذُكِرَ هناك من الوعود كما هو ظاهر في الوصيتين الأولى والرابعة

وعلى الثالث بأن الأمور التي يجب على الإنسان حفظها من باب الفرض يكفي أن يُرسم فيها وصيةٌ إيجابية تتعلق بما ينبغي فعله ويندرج فيها ضمناً

النهي عما يجب اجتنابه فقد ورد الأمر مثلاً بإكرام الأبوين ولكنه لم يرد النهي عن اهانتها إلا بما جُعِلَ في الناموس من العقاب لمن يهينهما. ولما كان من الواجب المفروض لخلص الإنسان أن يرجو الله وجب أن يساق إلى ذلك بأحد الطرق المتقدمة على وجه إيجابي يندرج فيه ضمناً النهي عما يقابله

الفصل الثاني

هل وجب رسم وصية تتعلق بالخوف

يتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أنه لم يجب أن يُرسم في الناموس وصية تتعلق بالخوف فان خوف الله هو من الأمور الممهدة للناموس إذ هو «بدء الحكمة» والأمور الممهدة للناموس لا تقع تحت وصايا الناموس فلا ينبغي إذن أن يُجعل في الناموس وصية تتعلق بالخوف

٢ وأيضاً يلزم من وجود العلة وجود المعلول. والحب هو علة الخوف لصدور كل خوفٍ عن حبٍ ما كما قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٣٣. فإذاً بعد أن رُسِمَت الوصية المتعلقة بالحب كان من الفضول رسم وصية تتعلق بالخوف

٣ وأيضاً ان الاغترار مقابلٌ على نحو ما للخوف. ولم يرد في الناموس نهْيٌ عن الاغترار. فيظهر إذن أنه لم يجب أيضاً أن يُرسم فيه وصية تتعلق بالخوف

لكن يعارض ذلك قوله في تث ١٠: ١٢ «والآن يا إسرائيل ما الذي يتطلبه منك الرب الهك ألا ان تتقي الرب الهك» وهو إنما يتطلب منا ما يأمرنا بحفظه. فالتقاء الإنسان لله إذن يقع تحت الوصية

والجواب أن يُقال إنَّ الخوف نوعان عبديّ وابنيّ وكما يساق الإنسان إلى حفظ وصايا الناموس برجاء الثواب كذلك يساق إلى رعاية الناموس بخوف العقاب الذي هو الخوف العبدي ولهذا فكما انه حين سُئِنَ الناموس لم يجب أن

يُجعل فيه وصيةً لفعل الرجاء بل كان يجب أن يساق الناس إلى ذلك بالوعود كما تقدم في الفصل الأنف كذلك الخوف الذي يتعلق بالعقاب لم يجب أن يُجعل له وصيةً بصورة بل كان يجب أن يساق الناس إليه بوعيد العقاب وقد جرى ذلك أولاً في الوصايا العشر ثم بعدها في وصايا الناموس الثانوية. إلا أن علماء الناموس والأنبياء الذين أرادوا أن يسوقوا الناس إلى حفظ الناموس كما أوردوا بعد ذلك بطريق الحض أو الأمر تعاليم متعلقة بالرجاء كذلك فعلوا في شأن الخوف أيضاً . وأما الخوف الابني الذي به يُودى التعظيم لله فهو بمنزلة جنس لمحبة الله ومبدأ لجميع ما يُرعى تعظيماً له ولهذا رُسم في الناموس وصايا للخوف الابني كما رُسم فيه وصايا للمحبة لأن كليهما موطئ لما يأمر به الناموس من الأفعال الظاهرة التي تتعلق بها الوصايا العشر ولهذا كُلف الإنسان في الموضع المورد في المعارضة أن يتقي الله ويسلك في طريقه بعبادته إياه ويحبه

إذاً أُجيب على الأول بأن الخوف الابني توطئة للناموس لا باعتبار كونه شيئاً خارجاً بل باعتبار كونه مبدأً للناموس كالمحبة ولهذا رُسم لكليهما وصايا هي بمنزلة مبادئ عامة للناموس بأسره

وعلى الثاني بأن الحب يلزم عنه الخوف الابني مثل سائر الأعمال الصالحة التي تصدر عن فضيلة المحبة ولهذا فكما ان الوصايا المتعلقة بسائر أفعال الفضائل أُوردت بعد وصية فضيلة المحبة كذلك أُوردت معها الوصايا المتعلقة بالخوف وبحب فضيلة المحبة كما انه لا يكفي في العلوم البرهانية إيراد المبادئ الأولى ما لم يورد أيضاً ما يلزم عنها من النتائج القريبة أو البعيدة

وعلى الثالث بأن السوق إلى الخوف كاف لنفي الاغترار كما أن السوق إلى الرجاء أيضاً كاف لنفي اليأس كما تقدم في الفصل الأنف

بيان ما وقع من الأغلط المهمة في طبع هذا المجلد الخامس †

خطأ	صواب	وجه	سطر
امرأة أجنبية معينة لذلك	امرأة رجلٍ آخر معينة له	١٣	٢١
privatar	Private	٢٧	١٨
العمومين	العموميين	٤٣	٢١
لانا انه اشد	لانا اشد	٥٠	١٧
على شعب	لشعب	٥٥	١٢
الى السبت	الاً السبت	٨٨	١٦
مرسوم	الرسوم	١١٠	١
مرشد التائهيين	دليل الحائرين	١٣٦	١٩
يقرب	يقرب	١٥٨	١٧
ما مختصاً	ما كان مختصاً	١٥٩	٣
او جده ابيه	او جد جده	٢٢٥	٨
بالكنابة	بالكتابة	٢٣٨	٦
فيه أي بأن	فيه بأن	٢٤٣	٤
المتدرجة	المندرجة	٢٤٩	١١
الذي	الذين	٢٦٥	٧
ادك	ادراك	٣١٦	١٤
للحسن	للحسن	٣١٨	١١
الحيثة	الحيثية	٣٤٤	١٧
السابق	السابق كله	..	١٩
الطع	الطبع	٣٥٥	١
يكون	بكون	٣٨٠	١٩
ولهذا	وبهذا	٣٩٠	١٣
الانساني	الانسان	٤٠٤	١٨
فانما يؤتية	فانما لا يؤتية	٤١٠	١٥
يقال	يقال	٤٢١	٢

† صُححت الأغلط في النص.

خطأ	صواب	وجه	سطر
بمعناها يأمر لهذه الأفعال لأنه يصدرها	بمعنى انه يأمر هذه الأفعال لا انه يصدرها	٤٢٤	١٩
ان دعوهم	أي دعوهم	٤٢٦	١٩
لمُتَل	المُتَل	٤٦٥	٢
العقل	الفهم	٤٦٩	١٥
اللذيق	واللذيق	٤٧٧	٢٢
التي تفعل بالعمه أي الأفعال التي تستحق الثواب الا انهم يستطيعون أن يفعلوا على نحو ما الأفعال الصالحة التي تكفي	التي تكفي	٤٩٣	٨
انها تترم	انه يلزم	٤٩٦	١٢
الترتب	الذنب	٤٩٨	١٢
مماحكة في الكلام	مماحكة بالكلام	..	٢٢
قالوا	قال	٥٠١	٢
الذي	الذين	٥٠٣	١٦
والا في	ولا الى	٥٠٤	٤
هذي	هذين	..	٧
باسيادة	بالسيادة	٥٠٦	١٠
قبل	قبل	٥١٢	١٨
موضوع	موضع	٥١٦	٢٢
يقال ان اذا	يقال اذا	٥٣٩	١٥

فهرس

للمجلد الخامس من كتاب الخلاصة اللاهوتية

وجه	
٣	المبحث الرابع والتسعون في الشريعة الطبيعية وفيه ٦ فصول
٣	الفصل ١ في أن الشريعة الطبيعية هل هي ملكة
٥	الفصل ٢ في أن الشريعة الطبيعية هل تتضمن رسوماً متكررة أو رسماً واحداً فقط
٨	الفصل ٣ في أن أفعال الفضائل هل هي كلها من قبيل الشريعة الطبيعية
٩	الفصل ٤ في أن شريعة الطبيعة هل هي واحدة عند الجميع
١٢	الفصل ٥ في أن الشريعة الطبيعية هل يجوز تبديلها
١٤	الفصل ٦ في أن الشريعة الطبيعية هل يمكن انتساخها من قلب الإنسان
١٦	المبحث الخامس والستون في الشريعة الإنسانية وفيه ٤ فصول
..	الفصل ١ هل في سن الناس بعض الشرائع فائدة
١٨	الفصل ٢ هل كل شريعة إنسانية مستخرجة من الشريعة الطبيعية
٢١	الفصل ٣ هل أصاب ايسيدوروس في وصف كيفية الشريعة الوضعية
٢٣	الفصل ٤ هل أصاب ايسيدوروس في قسمة الشرائع الإنسانية
٢٦	المبحث السادس والتسعون في قوة الشريعة الإنسانية وفيه ٦ فصول
	الفصل ١ في أن الشريعة الإنسانية هل ينبغي أن يراعى في وضعها جانب العموم لا جانب الخصوص
٢٦	
٢٨	الفصل ٢ في أن الشريعة الإنسانية هل من شأنها أن تنتهي عن جميع الرذائل
٣٠	الفصل ٣ في أن الشريعة الإنسانية هل تأمر بأفعال جميع الفضائل
٣٢	الفصل ٤ في أن الشريعة الإنسانية هل تلزم الإنسان في محكمة الضمير
٣٤	الفصل ٥ هل يخضع جميع الناس للشريعة
٣٧	الفصل ٦ في أن من يخضع للشريعة هل يسوغ له أن يفعل على خلاف منطوقها
٣٩	المبحث السابع والتسعون في تبدل الشرائع وفيه ٤ فصول
..	الفصل ١ في أن الشريعة الإنسانية هل يجب تبديلها بنحو من الأنحاء
٤١	الفصل ٢ في أن الشريعة الإنسانية هل يجب تبديلها كلما بدا شيء أفضل
٤٣	الفصل ٣ في أن العادة هل يمكن أن يحصل لها قوة الشريعة

وجه	
٤٥	الفصل ٤ في أن ولاية الجمهور هل يستطيعون أن يُعفوا من الشرائع الإنسانية
٤٧	المبحث الثامن والتسعون في الشريعة العتيقة وفيه ٦ فصول
٤٨	الفصل ١ في أن الشريعة العتيقة هل كانت صالحة
٥١	الفصل ٢ في أن الشريعة العتيقة هل كانت منزلة من الله
٥٣	الفصل ٣ في أن الشريعة العتيقة هل أنزلت بواسطة الملائكة
٥٥	الفصل ٤ في أن الشريعة العتيقة هل وجب انزالها لشعب اليهود وحده
٥٨	الفصل ٥ في أن الشريعة العتيقة هل كانت ملزمة لجميع الناس
٦٠	الفصل ٦ في أن الشريعة العتيقة هل كان ينبغي انزالها في زمان موسى الذي انزلت فيه
٦٢	المبحث التاسع والتسعون في رسوم الشريعة العتيقة وفيه ٦ فصول
..	الفصل ١ في أن الشريعة العتيقة هل تشتمل على رسم فقط
٦٤	الفصل ٢ في أن الشريعة العتيقة هل تشتمل على رسوم أدبية
٦٦	الفصل ٣ في أن الشريعة العتيقة هل تشتمل ما عدا الرسوم الأدبية على رسوم طقسية
٦٨	الفصل ٤ هل يوجد أيضاً ما عدا الرسوم الأدبية والطقسية رسوم قضائية
٧٠	الفصل ٥ في أن الشريعة العتيقة هل تشتمل ما عدا الرسوم الأدبية والقضائية والطقسية على رسوم أخرى
	الفصل ٦ هل كان من الضرورة أن تبعث الشريعة العتيقة على رعاية الرسوم بالوعد والوعيد الزمنيين
٧٣	
٧٥	المبحث المتمم مئة في رسوم الناموس العتيق الأدبية وفيه ١٢ فصلاً
٧٦	الفصل ١ في أن الرسوم الأدبية هل ترجع كلها إلى الشريعة الطبيعية
٧٨	الفصل ٢ في أن رسوم الناموس الأدبية هل تتعلق بجميع أفعال الفضائل
٨٠	الفصل ٣ في أن رسوم الناموس العتيق الأدبية هل ترجع كلها إلى الوصايا العشر
٨٢	الفصل ٤ في أن التفصيل الذي يُجعل للوصايا العشر هل هو صحيح
٨٤	الفصل ٥ في أن ما ورد من تعداد الوصايا العشر هل هو صحيح
٨٩	الفصل ٦ في أن الترتيب الذي جعل للوصايا العشر هل هو صواب
٩٢	الفصل ٧ في أن كيفية إيراد الوصايا العشر هل هي صواب

وجه		
٩٤	٨	الفصل ٨ في أنّ الوصايا العشر هل يجوز الاعفاء منها
٩٧	٩	الفصل ٩ في أن كيفية الفضيلة هل تقع تحت رسم الشريعة
١٠٠	١٠	الفصل ١٠ في أن كيفية المحبة هل تقع تحت رسم الشريعة الإلهية
١٠٣	١١	الفصل ١١ هل من الصواب اثبات رسوم أدبية في الناموس غير الوصايا العشر
١٠٦	١٢	الفصل ١٢ في أن رسوم الناموس العتيق الأدبية هل كانت مبررة
١٠٨		المبحث الأول بعد المائة في الرسوم الطقسية في نفسها وفيه ٤ فصول
...	١	الفصل ١ في أن حقيقة الرسوم الطقسية هل تقوم باختصاصها بعبادة الله
١١١	٢	الفصل ٢ في أنّ الرسوم الطقسية هل هي رمزية
١١٣	٣	الفصل ٣ هل كان واجباً تكثر الرسوم الطقسية
	٤	الفصل ٤ في أن قسمة طقوس الشريعة العتيقة إلى قرابين وأقداس وأسرار وعبادات هل هي صواب
١١٦		
١١٩		المبحث الثاني بعد المائة في علل الرسوم الطقسية وفيه ٦ فصول
..	١	الفصل ١ في أنّ الرسوم الطقسية هل تعلل بعلّة
١٢١	٢	الفصل ٢ في أنّ الرسوم الطقسية هل تعلل بعلّة حرفية أو رمزية فقط
١٢٣	٣	الفصل ٣ في أنّ الطقوس المتعلقة بالقرابين هل يمكن أن تعلل بعلّة صوابية
١٣٣	٤	الفصل ٤ في أنّ الطقوس المتعلقة بالأقداس هل يمكن أن تعلل بعلّة كافية
١٤٨	٥	الفصل ٥ في أن أسرار الناموس هل يمكن تعليلها بعلّة صوابية
١٦٩	٦	الفصل ٦ في أنّ العبادة الطقسية هل كان لها علة صوابية
١٨٢		المبحث الثالث بعد المائة في مدة الرسوم الطقسية وفيه ٤ فصول
...	١	الفصل ١ في أن طقوس الشريعة هل كانت قبل الشريعة
١٨٥	٢	الفصل ٢ في أن طقوس الشريعة العتيقة هل كان لها في عهد الشريعة قوة على التبرير
١٨٨	٣	الفصل ٣ في أن طقوس الشريعة العتيقة هل زالت بمجيء المسيح
١٩١	٤	الفصل ٤ في أنه هل يمكن بعد تألم المسيح رعاية الطقوس الناموسية بدون خطيئة مميتة
١٩٥		المبحث الرابع بعد المائة في الرسوم القضائية وفيه ٤ فصول
	١	الفصل ١ في أن حقيقة الرسوم القضائية هل تقوم بتعيين نسبة الناس بعضهم

وجه		
١٩٦	إلى بعضي	
١٩٨	٢	الفصل ٢ هل في الرسوم القضائية رمزٌ إلى شيءٍ
٢٠٠	٣	الفصل ٣ في أن رسوم الناموس العتيق القضائية هل هي ملزمة على وجه التأييد
٢٠٢	٤	الفصل ٤ في أن الرسوم القضائية هل يمكن انحصارها في قسمةٍ محدودة
٢٠٤		المبحث الخامس بعد المائة في علة الرسوم القضائية وفيه ٤ فصول
٢٠٤	١	الفصل ١ في أن النظام الذي سنته الشريعة العتيقة بشأن الرّوساء هل كان على حسب ما ينبغي
	٢	الفصل ٢ في أن ما ورد في الشريعة من الرسوم القضائية المتعلقة بالمشاركات الاجتماعية هل هو
٢٠٩		صوابٌ
٢٢٣	٣	الفصل ٣ في أن ما شرع من الرسوم القضائية المتعلقة بالأجانب هل هو صوابٌ
٢٢٨	٤	الفصل ٤ في أن ما سنته الشريعة العتيقة من الرسوم المتعلقة بأهل المنزل هل كان صواباً
٢٣٤		المبحث السادس بعد المائة في الشريعة الإنجيلية التي يقال لها الشريعة الجديدة في نفسها وفيه ٤ فصول
...	١	الفصل ١ في أن الشريعة الجديدة هل هي شريعة مكتوبة
٢٣٦	٢	الفصل ٢ في أن الشريعة الجديدة هل هي مبررة
٢٣٨	٣	الفصل ٣ في أن الشريعة الجديدة هل كان يجب انزالها منذ بدء العالم
٢٤٠	٤	الفصل ٤ في أن الشريعة الجديدة هل تدوم إلى منتهى العالم
٢٤٤		المبحث السابع بعد المائة في نسبة الشريعة الجديدة إلى العتيقة وفيه ٤ فصول
...	١	الفصل ١ في أن الشريعة الجديدة هل هي مغايرة للشريعة العتيقة
٢٤٨	٢	الفصل ٢ في أن الشريعة الجديدة هل هي متممة للعتيقة
٢٥٢	٣	الفصل ٣ في أن الشريعة الجديدة هل هي مندرجة في الشريعة العتيقة
٢٥٤	٤	الفصل ٤ في أن الشريعة الجديدة هل هي أثقل من الشريعة العتيقة
٢٥٦		المبحث الثامن بعد المائة في مندرجات الشريعة الجديدة وفيه ٤ فصول
...	١	الفصل ١ في أن الشريعة الجديدة هل يجب أن تأمر بأفعالٍ ظاهرة أو تنهى عنها
٢٦٠	٢	الفصل ٢ في أن الشريعة الجديدة هل هي وافية بترتيب الأفعال الظاهرة
٢٦٣	٣	الفصل ٣ في أن الشريعة الجديدة هل هي وافية بترتيب أفعال الإنسان الباطنة

وجه		
٢٦٩	٤	الفصل ٤ في أن الشريعة الجديدة هل أصابت في ما أوردته من المشورات المعيّنة
٢٧٢		المبحث التاسع بعد المائة في ضرورة النعمة وفيه ١٠ فصول
...	١	الفصل ١ في أن الإنسان هل يستطيع بدون النعمة أن يدرك شيئاً من الحق
٢٧٥	٢	الفصل ٢ في أن الإنسان هل يستطيع أن يريد الخير ويفعله بدون النعمة
٢٧٨	٣	الفصل ٣ في أن الإنسان هل يستطيع أن يحب الله فوق كل شيء بمجرد طبعه من دون النعمة
٢٨٠	٤	الفصل ٤ في أن الإنسان هل يستطيع أن يفي برسوم الناموس بقوته الطبيعية دون افتقار إلى النعمة
٢٨٢	٥	الفصل ٥ في أن الإنسان هل يستطيع أن يستحق الحياة الأبدية بدون النعمة
٢٨٤	٦	الفصل ٦ في أن الإنسان هل يستطيع أن يتأهب للنعمة بنفسه من دون معونة خارجية من جهة النعمة
٢٧٨	٧	الفصل ٧ في أن الإنسان هل يستطيع أن ينتعش من عثرة الخطيئة بدون معونة النعمة
٢٨٩	٨	الفصل ٨ في أن الإنسان هل يستطيع بدون النعمة أن لا يخطأ
٢٩٢	٩	الفصل ٩ في أن من كان محرراً للنعمة هل يستطيع بنفسه أن يفعل الخير ويجتنب الخطيئة من دون عون آخر من جهة النعمة
٢٩٥	١٠	الفصل ١٠ في أن الإنسان الموجود في حال النعمة هل يفترق في ثباته إلى معونة النعمة
٢٩٧		المبحث العاشر بعد المائة في نعمة الله من حيث ماهيتها وفيه ٤ فصول
...	١	الفصل ١ في أن النعمة هل توجب شيئاً في النفس
٣٠٠	٢	الفصل ٢ في أن النعمة هل هي كيفية للنفس
٣٠٢	٣	الفصل ٣ في أن النعمة هل هي نفس الفضيلة
٣٠٤	٤	الفصل ٤ في أن محل النعمة هل هو ماهية النفس أو إحدى قواها
٣٠٦		المبحث الحادي عشر بعد المائة في قسمة النعمة وفيه ٥ فصول
٣٠٧	١	الفصل ١ في أن قسمة النعمة إلى نعمة مبررة ونعمة مجانية هل هي صواب
٣٠٩	٢	الفصل ٢ في أن قسمة النعمة إلى فاعلة ومعاونة هل هي صواب
٣١١	٣	الفصل ٣ في أن قسمة النعمة إلى سابقة ولاحقة هل هي صواب

وجه		
٣١٣	٤	الفصل هل أصاب الرسول في قسمة النعمة المجانية
٣١٦	٥	الفصل في أنّ النعمة المجانية هل هي أشرف من النعمة المبررة
٣١٨		المبحث الثاني عشر بعد المائة في علة النعمة وفيه ٥ فصول
...	١	الفصل هل الله وحده هو علة النعمة
٣٢٠	٢	الفصل في أنّ النعمة هل تقتضي استعداداً أو تأهباً لها من جهة الإنسان
٣٢٢	٣	الفصل في أنّ النعمة هل تعطى بالضرورة لمن يكون مستعداً لها أو باذلاً جهده في ذلك
٣٢٤	٤	الفصل في أنّ النعمة هل تتفاوت في الناس
٣٢٥	٥	الفصل في أنّ الإنسان هل يمكن له أن يعلم انه محرز النعمة
٣٢٨		المبحث الثالث عشر بعد المائة في آثار النعمة وأولاً في تبرير الاثيم وفيه ١٠ فصول
٣٢٩	١	الفصل في أن تبرير الاثيم هل هو مغفرة الخطايا
٣٣١	٢	الفصل في أن مغفرة الذنب التي هي تبرير الاثيم هل تقتضي فيض النعمة
٣٣٣	٣	الفصل في أن تبرير الاثيم هل يقتضي حركة الاختيار
٣٣٥	٤	الفصل في أن تبرير الأثيم هل يقتضي حركة الايمان
٣٣٧	٥	الفصل في أن تبرير الأثيم هل يقتضي حركة الاختيار إلى الخطيئة
٣٣٩	٦	الفصل في أن مغفرة الخطايا هل يجب أن تُجعل في جملة ما يقتضيه تبرير الأثيم
٣٤١	٧	الفصل في أن تبرير الأثيم هل يحصل دفعةً أو تدريجاً
٣٤٤	٨	الفصل في أن افاضة النعمة هل هي في الرتبة الطبيعية أول ما يقتضيه تبرير الاثيم
٣٤٧	٩	الفصل في أن تبرير الاثيم هل هو أعظم أعمال الله
٣٤٩	١٠	الفصل في أن تبرير الاثيم هل هو معجزة
٣٥١		المبحث الرابع عشر بعد المائة في استحقاق الثواب وفيه ١٠ فصول
...	١	الفصل في أنّ الإنسان هل يمكن له أن يستحق ثواباً من الله
٣٥٣	٢	الفصل في أنه هل يمكن لأحدٍ بدون النعمة أن يستحق الحياة الأبدية
٣٥٦	٣	الفصل في أنّ الإنسان الذي في حال النعمة هل يقدر أن يستحق من باب العدل الحياة الأبدية
٣٥٧	٤	الفصل في أن أخص الفضائل التي بها تكون النعمة مبدأً لاستحقاق الثواب هل هو المحبة

وجه		
٣٦٠	٥	الفصل ٥ في أن الإنسان هل يقدر أن يستحق لنفسه النعمة الأولى
٣٦٢	٦	الفصل ٦ في أن الإنسان هل يقدر أن يستحق النعمة الأولى لغيره
٣٦٤	٧	الفصل ٧ في أن الإنسان هل يقدر أن يستحق لنفسه الانتعاش بعد العثرة
٣٦٦	٨	الفصل ٨ في أن الإنسان هل يقدر أن يستحق زيادة النعمة أو المحبة
٣٦٧	٩	الفصل ٩ في أن الإنسان هل يقدر أن يستحق الثبات
٣٦٩	١٠	الفصل ١٠ في أن الاستحقاق هل يتعلق بالخيرات الزمانية
		الجزء الثاني القسم الثاني
٣٧٣		مقدمة
٣٧٤		المبحث الأول في الايمان وفيه ١٠ فصول
٣٧٥	١	الفصل ١ في أن موضوع الايمان هل هو الحق الأول
٣٧٧	٢	الفصل ٢ في أن موضوع الايمان هل هو شيء مركب تركيب القضية
٣٧٨	٣	الفصل ٣ في أن الايمان هل يمكن أن يتعلق بشيء باطل
٣٨١	٤	الفصل ٤ في أن موضوع الايمان هل يجوز أن يكون شيئاً مشاهداً بالعيان
٣٨٢	٥	الفصل ٥ في أن الأمور الايمانية هل يجوز أن تكون معلومة
٣٨٥	٦	الفصل ٦ في أن الأمور الايمانية هل ينبغي قسمتها إلى عقائد معينة
٣٨٧	٧	الفصل ٧ في أن عقائد الايمان هل ازداد عددها بحسب تعاقب الأزمنة
٣٩١	٨	الفصل ٨ في أن العدد الذي جعل لعقائد الايمان هل هو صحيح
٣٩٥	٩	الفصل ٩ هل من الصواب نظم العقائد الايمانية في قانون
٣٩٧	١٠	الفصل ١٠ في أن نظم قانون الايمان هل هو إلى الحبر الأعظم
٤٠٠		المبحث الثاني في فعل الايمان الباطن وفيه ١٠ فصول
...	١	الفصل ١ في أن التصديق هل هو تفكر معه اذعان
٤٠٢	٢	الفصل ٢ هل من الصواب قسمة فعل الايمان إلى تصديق الله والتصديق بالله والتصديق لله
٤٠٤	٣	الفصل ٣ في أن التصديق بشيء فوق العقل الطبيعي هل هو ضروري للخلاص
٤٠٦	٤	الفصل ٤ في أن التصديق بما يمكن اثباته بالعقل الطبيعي هل هو ضروري
٤٠٨	٥	الفصل ٥ في أن الإنسان هل يجب عليه أن يصدق بشيء صراحة
٤١١	٦	الفصل ٦ هل يجب على الجميع سواءً أن يكون لهم ايمان صريح

وجه		
٤١٣	٧	الفصل في الايمان الصريح بسر المسيح هل هو ضروري لخلاص الجميع
٤١٦	٨	الفصل في أنَّ الايمان الصريح بالثالوث هل هو من ضرورة الخلاص
٤١٨	٩	الفصل في أن فعل الايمان هل يستحق ثواباً
٤٢٠	١٠	الفصل في أن إقامة الدليل العقلي على الأمور الايمانية هل تقلل من استحقاق الايمان
٤٢٣		المبحث الثالث في فعل الايمان الخارج وفيه فصلان
...	١	الفصل في أنَّ الاقرار هل هو فعلٌ من أفعال الايمان
٤٢٥	٢	الفصل في أنَّ الاقرار بالايمان هل هو ضروري للخلاص
٤٢٧		المبحث الرابع في فضيلة الايمان وفيه ٨ فصول
...	١	الفصل في أن حد الايمان بانه جوهري المرجوات وبرهان الغير المنظورات هل هو صحيح
٤٣١	٢	الفصل في أنَّ العقل هل هو محل الايمان
٤٣٣	٣	الفصل في أنَّ المحبة هل هي صورة الايمان
٤٣٤	٤	الفصل في أنَّ الايمان الغير المتصور هل يجوز أن يصير متصوراً أو بالعكس
٤٣٧	٥	الفصل في أنَّ الايمان هل هو فضيلة
٤٤٠	٦	الفصل في أنَّ الايمان هل هو واحدٌ
٤٤١	٧	الفصل في أنَّ الايمان هل هو أول الفضائل
٤٤٤	٨	الفصل في أنَّ الايمان هل هو أيقن من العلم ومن سائر الفضائل العقلية
٤٤٦		المبحث الخامس في أهل الايمان وفيه ٤ فصول
٤٤٧	١	الفصل في أنَّ الملاك أو الإنسان هل كان له في حالته الأولى ايماناً
٤٥٠	٢	الفصل في أنَّ الشياطين هل لهم ايمان
	٣	الفصل في أنَّ المبتدع الذي يجحد إحدى العقائد الايمانية هل يمكن أن يكون له بالعقائد الأخر
٤٥٢		ايمان غير متصور
٤٥٤	٤	الفصل في أنه هل يمكن التفاضل في الايمان
٤٥٦		المبحث السادس في علة الايمان وفيه فصلان
...	١	الفصل في أنَّ الايمان هل هو موهوبٌ للإنسان من الله
٤٥٨	٢	الفصل في أنَّ الايمان الغير المتصور هل هو موهبةٌ من الله

وجه	
٤٦٠	المبحث السابع في معلولات الايمان وفيه فصلان
٤٦٠	الفصل ١ في أنّ الخشية هل هي معلولٌ للايمان
٤٦٢	الفصل ٢ في أن تطهير القلب هل هو معلولٌ للايمان
٤٦٣	المبحث الثامن في موهبة الفهم وفيه ٨ فصول
٤٦٤	الفصل ١ في أنّ الفهم هل هو موهبة من الروح القدس
٤٦٦	الفصل ٢ في أن موهبة الفهم والايمان هل يجتمعان في واحدٍ
٤٦٧	الفصل ٣ في أنّ الفهم الذي هو موهبة هل هو الفهم النظري فقط أو العملي أيضاً
٤٦٩	الفصل ٤ في أن موهبة الفهم هل هي حاصلة لجميع الفائزين بالنعمة
٤٧١	الفصل ٥ في أن موهبة الفهم هل تحصل أيضاً لغير الفائزين بالنعمة المبررة
٤٧٣	الفصل ٦ في أن موهبة الفهم هل هي مغايرة لسائر المواهب
	الفصل ٧ في أن موهبة الفهم هل يؤازيها الطوبى السادسة الواردة في قوله طوبى للانقياء القلوب
٤٧٥	فانهم سيعاينون الله
٤٧٧	الفصل ٨ في أنّ الايمان من الثمار هل هو بازاء الفهم
٤٧٩	المبحث التاسع في موهبة العلم وفيه ٤ فصول
...	الفصل ١ في أنّ العلم هل هو موهبة
٤٨١	الفصل ٢ في أن موهبة العلم هل تتعلق بالأشياء الإلهية
٤٨٣	الفصل ٣ في أن موهبة العلم هل هي علمٌ عملي
	الفصل ٤ في أن موهبة العلم هل يحاذيها الطوبى الثالثة الواردة في قوله طوبى للحزان فانهم يُعزّون
٤٨٥	
٤٨٦	المبحث العاشر في الكفر بالاجمال وفيه ١٢ فصلاً
٤٨٧	الفصل ١ في أنّ الكفر هل هو خطيئة
٤٨٩	الفصل ٢ في أن محل الكفر هل هو العقل
٤٩٠	الفصل ٣ في أنّ الكفر هل هو أعظم الخطايا
٤٩٢	الفصل ٤ هل كل فعلٍ من أفعال الكافر خطيئة
٤٩٤	الفصل ٥ في أنّ الكفر هل له أنواع متعددة
٤٩٧	الفصل ٦ في أن كفر الوثنيين هل هو أفضح من كفر سواهم
٤٩٨	الفصل ٧ هل ينبغي مجادلة الكفرة علناً

وجه			
٥٠٠	٨	الفصل	في أنه هل ينبغي اكره الكفرة على الايمان
٥٠٣	٩	الفصل	في أن الكفرة هل يجوز مخالطتهم
٥٠٥	١٠	الفصل	في أن الكفرة هل يجوز أن يكون لهم رئاسة أو سيادة المؤمنين
٥٠٨	١١	الفصل	في أن الكفرة هل ينبغي احتمال طقوسهم
٥١٠	١٢	الفصل	في أن أطفال اليهود وسائر الكفرة هل ينبغي تعميدهم على رغم آبائهم
٥١٣			المبحث الحادي عشر في البدعة وفيه ٤ فصول
٥١٤	١	الفصل	في أن البدعة هل هي نوع من الكفر
٥١٦	٢	الفصل	في أن البدعة هل تتعلق خصوصاً بالأمر الايمانية
٥١٩	٣	الفصل	في أن المبتدعة هل ينبغي احتمالهم
٥٢١	٤	الفصل	في أن الذين يرجعون عن البدعة هل ينبغي أن يُقبلوا من الكنيسة
٥٢٣			المبحث الثاني عشر في الردة وفيه فصلان
...	١	الفصل	في أن الردة هل هي من قبيل الكفر
	٢	الفصل	في أن الملك هل يفقد بارتداده عن الايمان الولاية على رعاياه بحيث لا تجب عليهم طاعته
٥٢٦			
٥٢٨			المبحث الثالث عشر في التجديف بالعموم وفيه ٤ فصول
...	١	الفصل	في أن التجديف هل هو مقابل للاقرار بالايمان
٥٣٠	٢	الفصل	في أن التجديف هل هو دائماً خطيئة مميتة
٥٣١	٣	الفصل	في أن خطيئة التجديف هل هي أعظم الخطايا
٥٣٣	٤	الفصل	هل يجذف الهالكون
٥٣٥			المبحث الرابع عشر في التجديف على الروح القدس وفيه ٤ فصول
٥٣٥	١	الفصل	في أن الخطيئة إلى الروح القدس هل هي نفس الخطيئة الصادرة عن سوء قصد
٥٣٨	٢	الفصل	هل ينبغي أن يجعل للخطيئة إلى الروح القدس ستة أنواع
٥٤١	٣	الفصل	في أن الخطيئة إلى الروح القدس هل هي غير مغتفرة
٥٤٣	٤	الفصل	في أن الإنسان هل يقدر أن يخطأ إلى الروح القدس قبل أن يتقدم ذلك خطايا أخرى

وجه	
٥٤٦	المبحث الخامس عشر في عمى العقل وبلادة الحس وفيه ٣ فصول
٥٤٦	الفصل ١ في أن عمى العقل هل هو خطيئة
٥٤٨	الفصل ٢ في أن بلادة الحس هل هي مغايرة لعمى العقل
٥٥٠	الفصل ٣ في أن عمى العقل وبلادة الحس هل يحدثان عن الخطايا البدنية
٥٥٢	المبحث السادس عشر في وصايا الايمان والعلم والفهم وفيه فصلان
...	الفصل ١ في أن الناموس العتيق هل يجب أن يُرسم فيه وصايا تتعلق بالايمان
	الفصل ٢ في أن ما ورد في الناموس العتيق من الوصايا المتعلقة بالعلم والفهم هل هو مطابق
٥٥٥	للسواب
٥٥٨	المبحث السابع عشر في الرجاء وفيه ٨ فصول
...	الفصل ١ في أن الرجاء هل هو فضيلة
٥٦٠	الفصل ٢ في أن السعادة الأبدية هل هي الموضوع الخاص للرجاء
٥٦٢	الفصل ٣ هل يقدر أحد أن يرجو السعادة الأبدية لغيره
٥٦٣	الفصل ٤ هل يجوز لإنسان أن يتوكل على إنسان
٥٦٤	الفصل ٥ في أن الرجاء هل هو فضيلة لاهوتية
٥٦٦	الفصل ٦ في أن الرجاء هل هو فضيلة مغايرة لسائر الفضائل اللاهوتية
٥٦٨	الفصل ٧ في أن الرجاء هل يتقدم الايمان
٥٦٩	الفصل ٨ في أن المحبة هل هي متقدمة على الرجاء
٥٧١	المبحث الثامن عشر في محل الرجاء وفيه ٤ فصول
...	الفصل ١ في أن الإرادة هل هي محل الرجاء
٥٧٣	الفصل ٢ في أن السعداء هل يوجد عندهم رجاء
٥٧٥	الفصل ٣ هل للهاكين رجاء
٥٧٧	الفصل ٤ في أن رجاء المسافرين هل هو يقيني
٥٧٩	المبحث التاسع عشر في موهبة الخوف وفيه ١٢ فصلاً
...	الفصل ١ هل يمكن الخوف من الله
٥٨١	الفصل ٢ في أن قسمة الخوف إلى ابني وبدائي وعلمي هل هي صحيحة
٥٨٣	الفصل ٣ في أن الخوف العالمي هل هو دائماً قبيح
٥٨٥	الفصل ٤ في الخوف العبدى هل هو حسن

وجه

٥٨٧	٦	الفصل	في أنّ الخوف العبدى والخوف الابنى هل هما واحدٌ بالجواهر
٥٨٩	٥	الفصل	في أنّ الخوف العبدى والمحبة هل يجتمعان
٥٩١	٧	الفصل	في أنّ الخوف هل هو بدء الحكمة
٥٩٣	٨	الفصل	في أنّ الخوف البدائى هل هو مغايرٌ بالجواهر للخوف الابنى
٥٩٤	٩	الفصل	في أنّ الخوف هل هو من مواهب الروح القدس
٥٩٧	١٠	الفصل	في أنّ الخوف هل ينقص بازدياد المحبة
٥٩٩	١١	الفصل	في أنّ الخوف هل يبقى في الوطن
٦٠١	١٢	الفصل	في أن مسكنة الروح هل هي الطوبى التي بازاء موهبة الخوف
٦٠٤			المبحث المتمم عشرين في اليأس وفيه ٤ فصول
...	١	الفصل	في أنّ اليأس هل هو خطيئة
٦٠٦	٢	الفصل	في أنّ اليأس هل هو ممكنٌ بغير كفرٍ
٦٠٨	٣	الفصل	في أنّ اليأس هل هو أعظم الخطايا
٦٠٩	٤	الفصل	في أنّ اليأس هل يصدر عن الملل
٦١١			المبحث الحادى والعشرون في الاغترار وفيه ٤ فصول
٦١٢	١	الفصل	في أنّ الاغترار هل يستند إلى الله أو إلى القدرة الذاتية
٦١٤	٢	الفصل	في أنّ الاغترار هل هو خطيئة
٦١٥	٣	الفصل	في أنّ الاغترار هل هو للخوف أشد مقابلةً منه للرجاء
٦١٧	٤	الفصل	في أنّ الاغترار هل يصدر عن المجد الباطل
٦١٨			المبحث الثانى والعشرون في الوصايا المتعلقة بالرجاء والخوف وفيه فصلان
...	١	الفصل	هل ينبغى رسم وصيةٍ تتعلق بالرجاء
٦٢١	٢	الفصل	هل يجب رسم وصيةٍ تتعلق بالخوف

SUMMA THEOLOGIAE

THOMAS AQUINAS
1224 – 1274 A.D.

VOL. V

DAR SADER Publishers
BEIRUT