

المُخَلَّصَةُ اللّاهُوتِيَّةُ

SUMMA THEOLOGIAE

www.muhammadanism.org
May 17, 2009
Arabic

القَدِّيسُ تُوْمَا الْأَكْوِينِيّ
SAINT THOMAS AQUINAS

المُجَلَّدُ الثَّانِي
Vol. II

كِتَابُ الْخُلَاصَةِ الْلاهُوتِيَّةِ لِلْقَدِّيسِ تُوْمَا الْأَكُوِينِيِّ الْأُسْتَاذِ الْمَلِكِيِّ

المجلد الثاني

ترجمه من اللاتينية إلى العربية الفقيراً إلى ربه تعالى

الخوري بولس عواد

مدرّس البيان في مدرسة الحكمة المارونية سابقاً

وكاتب أسرار القصادة الرسولية في سورية حالياً

عُفِّي عنه

طبع بالمطبعة الأدبية في بيروت

﴿يقول المترجم﴾

لما كانت قداسة الحبر الأعظم الباب لاون الثالث عشر أيدَ الله سرير رئاسته وأطالَ في أيام حبريته قد تنازلت بانعطافٍ خاصٍ فشرقتني بجوابٍ حبريٍّ على عريضةٍ حقيرة كنت انبسطتُ بها إلى عليائه مع نسخةٍ من المجلد الأول من ترجمة كتاب الخلاصة اللاهوتية وكان هذا الجواب الحبريُّ الشريف مبيناً بما تضمنه من الاشارات العالية جلاله قدر هذا المؤلف وما يترتب على نشره باللغة العربية من الفوائد الجزيلة لجميع الكنائس المشرقية رأيتُ أن أزين به صدر هذا المجلد الثاني من الترجمة المتقدم ذكرها وإلى جانب أصله اللاتيني ترجمتهُ العربية ثم رأيتُ أيضاً أن أشفعه بجواب نياقة الحبر الهمام الكردينال سيميوني رئيس مجمع انتشار الايمان المقدس مع ترجمته العربية بازاء أصله الإيطالي ثم برسائل غبطة البطاركة الشرقيين الكاثوليكين في سورية التي شاعت غيرتهم الرسولية تشريفي بها مراعيًا في ترتيبها أوقات صدورها ومجتزئاً بها عن نشر الرسائل العديدة التي شرفني بها أكثر ذوي الشرف والسيادة مطارنة الشرق الكاثوليكين لاتحاد مقاصدها

Dilecto filio Paulo Evodio

Presbytero Maronitæ

LEO PP. XIII.

Dilecte Fili, salutem et Apostolicam benedictionem.

Benenvole amanterque excepius litteras tuas tuas omni genere officii plenas, simulque primum volumen *Summæ Theologicae* Sancti Thomæ Aquinatis, quod nuper idiomate arabico, te

إلى الابن الحبيب

بولس عواد الكاهن الماروني

البابا لاون الثالث عشر

أيها الابن الحبيب

السلام والبركة الرسولية

تلقينا بالانعطاف والمسرة كتابك المملوء من جميع أنواع الواجبات مع المجلد الأول من الخلاصة اللاهوتية للقديس

auctore, prodiit in lucem. Profecto nihil magis Nos optamus quam ut excellens summi Scholasticorum Magistri doctrina, ad severiorum disciplinarum incrementum, ad defensionem catholicæ fidei atque ad communem societatis humanæ utilitatem quamlatissime propagetur. Cumque curæ Nostræ in id collatæ prosperos jam per Occidentem, Dei beneficio, successus habuerint, non sine magna animi Nostri oblectatione et gaudio videmus, excitari modo etiam in Oriente Aquinatis doctrinæ amorem ac stadium: neque enim dubitamus idipsum in majorem ecclesiarum orientalium splendorem gloriamque cessurum. Huc sane spectat, dilecte fili, susceptus a te labor, quo nimirum christianis per Orientem longe lateque diffusis Angelici Doctoris sapientia, Arabum sermone, haurienda proponitur. Proinde tuum hunc laborem debita prosequimur laude, ejusque primitias grato Nos animo accepisse testamur. Cupimus autem ut hæc scribimus solatio tibi et incitamento sint, quamobrem inceptum opus alacriter absol-

توما الاكوييني الذي قد صدر من زمانٍ قريبٍ مترجماً منك إلى اللغة العربية فبالحقيقة ليس شيءٌ اشهى لدينا من أن تنتشر في كل مكان تعاليم أمام المدرسيين الأكبر العالمة لرفع منار العلم الأحق وللدفاع عن الدين الكاثوليكي ولفائدة الاجتماع البشري العمومية. ولما كانت عنايتنا المنصرفة إلى ذلك قد صادفت بتوفيق الله نجاحاً عظيماً في الأندلس المغربية فلسنا نرى بدون ابتهاج عظيم لقلبنا وسرورٍ وافٍ لفؤادنا أنه قد تحرك في الشرق أيضاً حب تعليمي الاكوييني والاجتهاد فيه لأننا لسنا نشك أيضاً أن ذلك سيعود على الكنائس الشرقية بهاءٍ أعظم ومجدٍ أوفى ولا جرم هذا هو الغرض المتجه إليه ما تجشمته أيها الابن الحبيب من المشقة التي بها تؤدي إلى المسيحيين المنبئين في طول الشرق وعرضه مناهل حكمة الأستاذ الملكي بارزةً بشعار اللغة العربية. وعليه فاننا نُؤلي تعبك هذا ما يجب من الشناء ونعلن أننا قد تلقينا تباشيره بسرورٍ قلبي ونشتهي أن ما كتبناه إليك في هذه

vere pergās: atque in cælestium munerum
auspiciū Apostolicam benedictionem
tibi, dilecte fili, peramanter impertimus.

Datum Romæ apud S. Petrum, die
XXV. Octobris An. MDCCCLXXXVII,
Pontificatus Nostri Decimo.

LEO PP. XIII

* * *

Roma 30 Sett. 1887.

S. Congregazione di Propaganda per gli
affair oriental

Nº 1

Al Reverendo Signore D. Paolo Auad
Segretario di Monsig. Delegato Apostolico
della Siria.

Reverendo Signore

Col suo foglio dei 18 Giugno la S. V. si
compiaceva inviarmi in dono un
esemplare del 1º volume della traduzione
araba della *Somma Teologica* di S.
Tommaso. Sebbene tardi pel concorso di
straordinarie circostanze, però la
ringrazio della pregevole offerta, mentre
mi

الرسالة يوليك تعزيةً وقوة قلبٍ حتى تُتمَّ بنشاطِ العمل
الذي بدأت فيه

وعروبناً للنعم للساوية نمنحك من صميم الفؤاد أيها
الابن الحبيب البركة الرسولية

أعطي في رومية بقرب القديس بطرس في ٢٥
تشرين الأول سنة ١٨٨٧ وهي السنة العاشرة
لحربتنا

البابا

لاون الثالث عشر

* * *

رومية في ٣٠ ايلول سنة ١٨٨٧

مجمع انتشار الايمان المقدس

للمهام الشرقية

عد ١

إلى حضرة الاب الجليل الخوري بولس عواد

كاتب أسرار القاصد الرسولي في سورية المحترم

حضرة الاب المحترم

ان حضرتكم قد تكرمت بتقديمها لي مع تحريرها
المؤرخ في ١٨ حزيران نسخة من المجلد الأول من
الترجمة العربية لكتاب الخلاصة اللاهوتية تأليف
القديس توما الاكوييني. على أني وإن

Congratulo seco Lei di aver già eseguito una considerevole parte del difficile lavoro, Il favore poi, con cui secondo mi assicurava Mgr. Delegato Apostolico è stata accolta l'opera in tutta la Siria, mi conferma nel credere che la versione sia degna sotto ogni rapporto del testo. Vogila Ella adunque proseguire strenuamente l'empersa cosi bene cominciata e rendendosi henemeritio dell'Oriente col diffondervile sublimi dottrine dell'Aquinate, acquisterà sempre maggiori titoli alla considerazione, alla benevolenza e all'appoggio di questa S. Congregazione.

Pregando it Signore perchè Le accordi i lumi e la lena all'uopo necessarii, di tutto cuore me Le offro.

Al piacere di V. S.
Giovanni Card. Simeoni,
Prefello.

S. Cretoni,
Segretario

تأخرت بسبب تراكم ظروف غير عادية اشكر الآن حضرتكم على هذه التقدمة الثمينة واهنتكم على انجازكم جزءاً مهماً من هذا المشروع الصعب. وما صادفه هذا العمل من حسن القبول والاعتبار في جميع أنحاء سورية على ما حققه لي سيادة القاصد الرسولي يوطد يقيني بأن الترجمة لائقة بالأصل من جميع الوجوه. فالمرجو إذاً من همة حضرتكم أن تتابعوا بنشاطٍ وشجاعة هذا المشروع الجليل الذي أحسنتم جداً ابتداءه. وهكذا بتفضلكم على الشرق بنشركم فيه تعاليم المعلم الاكوييني السامية تكتسبون دائماً أعظم استحقاق لاعتبار وانعطاف ومساعدة هذا المجمع المقدس واذ أسأل الله أن يؤثيكم الأنوار والقوة اللازمة لذلك أقدم ذاتي لخدمة حضرتكم

يوحنا
الكردينال سيموني
رئيس مجمع انتشار الايمان المقدس
سيرافيم كريتوني
كاتب الأسرار

البركة الرسولية تشمل حضرة ولدنا الخوري بولس عواد

كاتب أسرار القصادة الرسولية المحترم

غَبَّ وفور الأشواق إلى مشاهدتكم على كل خير وصلت لنا نسخة المجلد الأول من الخلاصة اللاهوتية التي عنيتم بترجمتها إلى العربية ونشرها مطبوعة في هذه الديار الشرقية فسررنا بها علماً منا بما يترتب على نشر التعاليم التوماوية من الفوائد الجليلة والمنافع الجزيلة في جلب العلم الصحيح ولا شك أن هذه الترجمة ستحل محل القبول والاستحسان عند عموم أبناء الدين الكاثوليكي في هذه الديار لما وراءها من وفرة الفائدة الدينية والعلمية وتوجب لكم جزيل الشناء. وعليه فإننا نحث حضرتكم على مواصلة هذه الترجمة تمة للفائدة المقصودة سائلين لكم من لدنه تعالى حسن الأجر ووافر الثواب وعربوناً لذلك نمنح حضرتكم البركة الرسولية ثانياً

في ١٦ تموز سنة ١٨٨٧

الحقير

بولس بطرس

البطريك الانطاكي



لحضرة ولدنا العزيز الخوري بولس عواد

كاتب أسرار القصادة الرسولية المحترم

السلام والبركة الرسولية

اتحفتمونا بنسخة من المجلد الأول من الخلاصة اللاهوتية للقديس توما الاكوييني الذي نقلتموه من اللاتينية إلى العربية ببراكم العسّال فكانت لدينا أجمل هدية وأعلى تحفة نذكركم بها أطيب ذكر ونشكركم عليها أوفى شكر ما شاء فقد سرّحنا فيها طرف الطرف وأجلنا في فصولها وأبوابها طائر الفكر فوجدناها بالحق يتيمة في جنسها توجب ل حضرتكم ثناء أبناء العربية وتلبسكم ثوب المديح من الأمة

الكاثوليكية ولا ريب في أن عملكم هذا الخيري سيصيب الغرض المقصود من حضرتكم فيحزح عن العقول والألباب ستر الكفر العصري ويمزق جلايب الفساد الديني إن شاء الله المنسدة في هاته الأيام على آفاق شرقنا العزيز وإذ نسأل الله أن يأخذ بيدكم في اتمام المجلد الثاني ويؤهلكم إلى اتحاف وطنكم بألوف من مثل هذا المؤلف النافع نكرر على حضرتكم عربوناً للتوفيق والنجاح بركتنا الرسولية مراراً في ١٢ تشرين الثاني سنة ١٨٨٧

غريغوريوس

البطريك الانطاكي والاسكندري

والأورشليمي الخ



بطريكة السريان الانطاكية

من حلب إلى بيروت في ١٩ تشرين الثاني سنة ١٨٨٧

إلى جناب الاب العالم الفاضل العامل الخوري بولس عواد

الجزيل الاحترام

البركة الرسولية والسلام بالرب

أما بعد فقد تلقينا بغاية الارتياح والمسرة الكتاب النفيس الذائع الاسم والوصف خزانة العلم وخضم الحقائق مورد علماء بيعة الله ومشكاة المستهدين في سبيل الحق والصواب كتاب الخلاصة اللاهوتية لامام اللاهوتيين ودهقان الكتّاب الكنسيين القديس توما الاكوييني الاستاذ الملكي من رمى هدف الحق فأصاب واستدرّ سحب الصواب فصاب الجامع بين ايجاز العبارة وبلاغة الدلالة بما أدهش الافهام وحير الألباب حتى غدا كتاباً إذا لحظته العين رأت زهرات العلم الزاهر وإذا تصفحه خاطر جنى منه ثمرات الحق الباهر الموجز الألفاظ المستغرق الاغراض الموصل للسداد الضامّ شتات المسائل المتفرقة الحاوي بالأدلة الساطعة والحجج

الدامغة ما كان في الأحقاب الخالية ولا يزال في الأزمان الحاضرة والغابرة مجنأً قويًا يكفي المناضل في ميدان الحق والدين مؤونة العُدَد والأسلحة لكبَّت الخضم واهخامه فالله درّ هذا القديس الجليل والعلامة الكبير فانه درأً شبهات الغولية وهدى بنور علمه من نكب عن طريق الدراية إذ اخترق بعقله الثاقب وذكائه المتوقد الملاكي الأزمان الآتية بعده فاستدرك الاعتراضات المسفسفة والآراء المموّهة الممرّقة واختلافات الكفرة وصوّب إليها سهم التفنيد والتفصيل ففضحها وصدع بطلها وكشف عن مينها وجلا الحق حلاء لم يبق بعده من شبهة وحسبنا تجلّة واعظاماً لقدّر هذا التأليف الفريد المثل رأى سيدنا البابا لاون الثالث عشر الكلي القداسة المالك سعيداً فانه ادامه الله ما زال مذ ترع في دست الخلافة البطرسية يحث اساتذة المدارس على تحديّ القديس توما والسلوك في منهاجه علماً منه ان تعليمه الطريقة المثلى والمنهاج الأقوم لادراك حقائق ايماننا المقدس واستيعابها لا تقف أمامه شبهة أشكال ولا مظنة ايهام وقد كنا من صميم الفؤاد أن نرى هذا التأليف الخطير منقولاً إلى لغتنا العربية ليكون سلاحاً بأيدي الكهنة الشرقيين يقارعون به أرباب الكفر والتعطيل الذين دبّت عقاربهم في مهاد شرقنا فجعلوا ينصبون الجبائل لاقتناص المومنين النعاج الوديعه إلى أن قبض الله وجدان هذه الضالة وقضاء هذه الأمنية إذ دعا همتك لاصطناع هذا المعروف إلى أهل وطنك وبنو جلدتك الشرقيين فسعيت ونعم المسعى باستخراج التأليف المنوّه به إلى اللغة العامة في هذه الامصار فاحمدنا جمدك ورأينا في عمك المبرور اصالة الرأي والفتنة وراقنا ما رأينا في كتابك المستخرج إذ تصفحناه من ضبط الاستخراج وانتقاء الألفاظ وجزالة التعبير وحسن السبك واحكام الرصف ذلك ما جعله خليقاً بمزيد الاعتبار والاحتفاء يسوق إليك الفخر والثناء فهو بلا ريب ماثرة يذكرها المشرقيون على توالي السنين والاحقاب مغترفين من عباب بحرها الزخار درر الفوائد النفائس

وعليه فاننا نستحسنها ونثني على غيرتك داعين إلى الله في تأييدك لانجاز استخراج التأليف عن آخره ونحث رعايانا اقليرساً وعوام على اقتناء هذا التأليف إذ ان فيه قرّةً لابصارهم وترويحاً لعقولهم فلا زالت الألسن بالثناء عليك ناطقة والشهادات لك بالفضل متواترة متناسقة. وهذا دليلاً على شكرنا لك نكرّر تقرير عواطف حبنا ومنحك بركتنا البطريركية سائلين حسن ثوابك وتسديد أعمالك وحفظك بحوله تعالى وَمَنَّهُ

اغناطيوس جرجس شلحة

بطيرك السريان

الانطاكي



باب في الملائكة

المبحثُ المتممُ خمسين
في جوهر الملائكة مطلقاً - وفيه خمسة فصول

من بعد ذلك يجب النظر في تمايز الخليقة الجسمانية والروحانية وأولاً في الخليقة الروحانية المحضة التي تسمى في الكتاب المقدس ملاكاً ثم في الخليقة الجسمانية في الخليقة المركبة من جزءٍ جسمانيٍّ وجزءٍ روحانيٍّ وهو الإنسان. أما الملائكة فسيُنظر أولاً في ما يتعلق بجوهرهم. وثانياً في ما يتعلق بعقلهم. وثالثاً في ما يتعلق بإرادتهم. ورابعاً في ما يتعلق بخلقهم وأما جوهرهم فيُنظر فيه مطلقاً وبالنسبة إلى الجسمانيات والبحث فيه مطلقاً يدور على خمس مسائل - ١ هل يوجد خليقة روحانية محضة ومجردة عن الجسم بالكلية - ٢ في ان الملاك على تقدير كونه كذلك هل هو مركبٌ من مادةٍ وصورة - ٣ في كثرة الملائكة - ٤ في تمايزهم - ٥ في خلودهم أي عدم فنائهم

الفصلُ الأولُ

هل الملاك مجردٌ عن الجسم بالكلية

يُنْتَخَى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الملاك ليس مجرداً عن الجسم بالكلية لأن ما كان مجرداً عن الجسم بالنظر إلينا فقط لا بالنظر إلى الله فليس مجرداً عن الجسم مطلقاً وقد قال الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ٣ «يقال أن الملاك مجردٌ عن الجسم وعن المادة بالنسبة إلينا وأما بالنسبة إلى الله فهو جسميٌّ وماديٌّ». فإذاً ليس مجرداً عن الجسم مطلقاً

٢ وأيضاً ليس يتحرك إلا الجسم كما أثبتته الفيلسوف في الطبيعيات ك ٦ م ٣٢ وقد قال الدمشقي في الموضوع المتقدم ذكره أن الملاك جوهر عقلي متحرك على الدوام فهو إذن جوهرٌ جسميٌّ

٣ وأيضاً قال امبروسوس في كتاب الروح القدس ١ ب ٦ «كل خليقة فهي محصورة في حدود معينة من طبيعتها» والانحصار خاص بالأجسام. فإذاً كل خليقة

فهي جسمية والملائكة من مخلوقات الله كما يتضح من قوله في مز ١٤٨: ٢ الرب يا جميع ملائكته» ثم قوله بعد ذلك «فانه هو قال فكوتت وهو أمر فخلقت فالملائكة إذن جسيون لكن يعارض ذلك قوله في مز ١٠٣: ٤ «الصانع ملائكته أرواحاً»

والجواب أن يقال لا بد من اثبات مخلوقات مجردة عن الجسم لأن المقصود بالخصوص من الله في المخلوقات هو الخير القائم بالتشبه بالله. وتشبه المعلول بالعلة يعتبر تاماً متى ماثل المعلول العلة في ما به تُصدر العلة المعلول كما يُصدرُ الحارُّ حاراً والله يصدر الخليقة بالعقل والإرادة كما أسلفنا في مب ١٤ ف ٨ ومب ١٩ ف ٤ فإذا لا بد لكمال العالم من وجود مخلوقات عقلية والعقل يستحيل أن يكون فعل جسم أو قوة جسمية لأن كل جسم فهو محدودٌ إلى ما يشخصه من عوارض المكان والزمان. فإذا لا بد لكمال العالم من إثبات خليقة مجردة عن الجسم والمتقدمون لجهلهم قوة التعقل ولعدم تمييزهم بين الحس والعقل لم يعتبروا في العالم شيئاً سوى ما أمكن إدراكه بالحس والوهم. ولأنه ليس يتمثل في الوهم إلا الجسم صاروا إلى أنه ليس وراء الجسم موجودٌ كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٤ م ٥٢ و ٥٧ ومن هذا نشأت بدعة الصدوقيين نفاة الأرواح. على أن كون العقل أعلى من الحس يدل على أن من اللائق وجود بعض أشياء مجردة عن الجسم لا تدرك إلا بالعقل فقط

إذا أُجيب على الأول بأن الجواهر المجردة عن واسطة بين الله والمخلوقات الجسمية والواسطة إذا اعتبرت بالنسبة إلى أحد الطرفين ظهر أنها الطرف الآخر كما أن الفاتر إذا اعتبر بالنسبة إلى الحار يظهر بارداً وبهذا الاعتبار يُقال إن الملائكة بالنسبة إلى الله مادية. وجسمية لا لأن فيها شيئاً من الطبيعة الجسمية

وعلى الثاني بأن الحركة مأخوذة هناك بحسب ما يقال حركةً للتعقل والإرادة فيقال إذا للملاك جوهرٌ متحرك على الدوام لكونه عاقلاً بالفعل على الدوام لا تارة

بالفعل وتارةً بالقوة مثلنا. وبذلك يتضح أن الاعتراض ناشئ عن اشتراكٍ لفظيٍّ

وعلى الثالث بأن الانحصار في حدودٍ مكانيةٍ خاصٍ بالأجسام وأما الانحصار في حدودٍ ذاتيةٍ فمشارك بين جميع المخلوقات جسمانيةً أو روحانيةً ولذا قال امبروسيوس في كتاب الروح القدس ١ ب ٧ «ولئن كانت بعض الأشياء غير منحصرةً في أمكنةٍ جسمانيةٍ فهي مع ذلك منحصرةً في جواهرها»

الفصل الثاني

هل الملاك مركبٌ من مادةٍ وصورةٍ

يُنخَطَى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الملاك مركبٌ من مادةٍ وصورةٍ لأن كل ما يندرج تحت جنسٍ فهو مركبٌ من الجنس والفصل الذي بانضمامه إلى الجنس يقوم النوع. والجنس يؤخذ من المادة والفصل من الصورة كما يتضح من الإلهيات ك ١٣ م ٦. فإذاً كل ما في جنسٍ فهو مركبٌ من مادةٍ وصورةٍ. والملاك في جنس الجواهر. فهو إذن مركبٌ من مادةٍ وصورةٍ

٢ وأيضاً حيثما وجدت خاصيات المادة فهناك توجد المادة. وخاصيات المادة هي القبول والحمل وعلى هذا قال بويسيوس في كتاب الثالث «ان الصورة البسيطة لا يمكن أن تكون موضوعاً» وهذه الخاصيات موجودة في الملاك فهو إذن مركبٌ من مادةٍ وصورةٍ

٣ وأيضاً أن الصورة فعلٌ كما في كتاب النفس ٢ م ٢ فما كان صورةً فقط فهو فعلٌ محض. وليس الملاك فعلاً محضاً لأن هذا خاصٌ بالله وحده. فهو إذن ليس صورةً فقط بل له صورةً في مادةٍ

٤ وأيضاً ان الصورة إنما تتحدد وتنتهي حقيقةً بالمادة فإذاً الصورة التي ليست في مادةٍ صورةً غير متناهية. وصورة الملاك ليست غير متناهية لأن كل خليفةٍ فهي متناهية. فإذاً صورة الملاك في مادةٍ

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ «ان المخلوقات الأولى كما أنها غير جسمانية كذلك هي مجردة عن المادة»

والجواب أن يُقال إنَّ بعضاً ذهبوا إلى أن الملائكة مركبة من مادةٍ وصورةٍ وقد تصدَّى ان جبرول لنصر هذا المذهب في كتاب ينبوع الحياة فإنه وضع ان كل ما يتمايز في العقل فهو متميزٌ في الخارج أيضاً. والعقل يتصور في الجوهر المجرد عن الجسم شيئاً يفارق به الجوهر الجسمي وشيئاً يشاركه فيه وأراد أن ينتج من ذلك أن ما به يفارق الجوهرُ المجرد عن الجسم الجوهرَ الجسميَّ هو كالصورة له ومعروض هذه الصورة الفارقة المشترك هو مادته ولذلك جعل المادة الكلية للجواهر الروحانية والجسمانية واحدةً بعينها بمعنى أن صورة الجوهر الغير الجسمي منطبعةٌ في مادة الروحانيات كانبطاع صورة الكمية في مادة الجسمانيات. ولكن يظهر بالبداهة استحالة كون مادة الروحانيات والجسمانيات واحدة إذ يستحيل أن جزءاً واحداً من المادة يقبل الصورة الروحانية والجسمانية معاً للزوم كون شيءٍ واحد بالعدد بعينه جسمانياً وروحانياً معاً. فإذا الجزء المادي الذي يقبل الصورة الجسمانية غيرٌ والذي يقبل الصورة الروحانية غيرٌ. على أن المادة لا تتجزأ إلا بحسب كونها مندرجةً تحت الكمية فإن لم يكن هناك كمية بقي الجوهر غير متجزئ كما في الطبيعيات ك ١ م ٥ فبقي إذاً ان تكون مادة الروحانيات جوهرًا مقداريًا وهذا محالٌ فمحالٌ أن تكون مادة الجسمانيات والروحانيات واحدةً وأيضاً فمحالٌ أن يكون للجوهر العقلي مادةً ما لأن فعل كل شيءٍ هو بحسب حال جوهره والتعقل فعلٌ مجردٌ عن المادة بالكلية كما هو ظاهرٌ من موضوعه الذي منه يستفيد كل فعل نوعه وحقيقته لأن كل شيءٍ إنما يُعقل من حيث يتجرّد عن المادة لأن الصور في المادة صورٌ شخصية لا يدركها العقل من حيث هي كذلك فبقي أن جوهر العقل مجردٌ عن المادة بالكلية . وليس من الضرورة ان ما يتمايز في العقل يتمايز في الخارج

أيضاً لأن العقل لا يتصور الأشياء بحسب حالها بل بحسب حاله فإذا الماديات التي هي دون عقلنا لها عند عقلنا حالٌ من الوجود أبسط من حالها في أنفسها والجواهر الملكية هي فوق عقلنا فلا يقدر أن يتوصل إلى إدراكها كما هي في أنفسها بل بحسب حاله كما يدرك المركبات وعلى هذه الطريقة أيضاً يدرك الله كما سلف في مب ٣ ف ٣

إذا أُجيب على الأول بأن الفصل هو الذي يقوم النوع. وكل شيء إنما يتقوم في نوع بحسب تعينه إلى مرتبة مخصوصة من الموجودات لأن أنواع الأشياء كالأعداد التي لتغاير باضافة الوحدة أو اسقاطها كما في الالهيات ك ٨ م ١٠ والمعين في الماديات إلى مرتبة مخصوصة وهو الصورة مغايرٌ لما يتعين وهو المادة فكان الجنس يؤخذ فيها من شيء والفصل من شيء آخر واما في المجردات فليس المعين مغايراً للمتعين بل كل منها حائزٌ بنفسه مرتبة معينة بين الموجودات فلم يكن الجنس والفصل فيها متغايرين بل شيئاً واحداً بعينه ولكنهما متغايران باعتبارنا لأنه من حيث يعتبر عقلنا الشيء منها على وجه غير محدودٍ تحصل حقيقة الجنس ومن حيث يعتبره على وجه محدودٍ تحصل حقيقة الفصل

وعلى الثاني بأن تلك الحجة مذكورة في كتاب ينبوع الحياة وهي إنما تكون قطعية لو كان العقل يقبل كما تقبل المادة وهذا بين البطلان لأن المادة تقبل الصورة لتقوم بحسبها في وجود نوعٍ ما كالهواء والنار أو سواهما والعقل لا يقبل الصورة كذلك والاصح مذهب انبيذقلس القائل بأننا نعرف الأرض بالأرض والنار بالنار بل الصورة المعقولة تحصل في العقل بحسب حقيقتها إذ إنما تُدرك من العقل كذلك فإذا ليس هذا القبول من قبيل قبول المادة بل من قبيل قبول الجوهر المجرد

وعلى الثالث بأنه وان لم يكن في الملاك صورةً ومادةً إلا أن فيه مع ذلك فعلاً وقوةً وهذا يمكن اتضاحه من اعتبار الماديات التي يوجد فيها ضربان من التركيب احدهما تركيب الصورة والمادة اللتين لتقوم منهما طبيعةً ما والطبيعة

المركبة هذا التركيب ليست نفس وجودها بل الوجود هو فعلها. فإذا نسبة الطبيعة إلى وجودها كنسبة القوة إلى الفعل فإذا ارتفعت المادة وجُعِلَت الصورة قائمةً بنفسها لا في مادة لا تزال أيضاً نسبة الصورة إلى الوجود كنسبة القوة إلى الفعل وهذا الضرب من التركيب يجب اعتباره في الملائكة وهو المراد بقول بعض ان الملاك مركبٌ من ما به وما هو أو من الوجود وما هو كما قال بويسيوس لأن ما هو هو الصورة القائمة بنفسها والوجود هو ما به يوجد الجوهر كما أن الركض هو ما به يركض الراكض. واما في الله فلا تغاير بين الوجود وما هو كما مر تحقيق ذلك في مب ٣ ف ٤ فهو إذن وحده فعلٌ محضٌ

وعلى الرابع بأن كل خليفة متناهيةً مطلقاً من حيث أن وجودها غير قائمٍ بنفسه مطلقاً محدوداً إلى طبيعةٍ يطرأ عليها ولكن لا مانع أن تكون خليفةً غير متناهيةً من وجه. والمخلوقات المادية غير متناهية من جهة المادة ومتناهية من جهة الصورة المحدودة بالمادة القابلة لها والجواهر المجردة المخلوقة متناهية بحسب وجودها وغير متناهية من حيث أن صورها ليست مقبولة في شيءٍ آخر كما لو قلنا ان البياض الموجود مفارقاً غير متناهٍ باعتبار حقيقة البياض لعدم انحصاره في موضوع الا ان وجوده متناهٍ لكونه محدوداً إلى طبيعةٍ معينة. ولذا قيل في كتاب العلل قض ١٦ «العقل المجرد متناهٍ باعتبار ما فوقه» أي من حيث انه يقبل الوجود مما هو أعلى منه وغير متناهٍ باعتبار ما دونه من حيث أنه ليس يقبل في مادةٍ

الفصلُ الثالثُ

هل الملائكة كثيرةٌ كثيرةٌ بالغة

يُنْتَخِطُ إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الملائكة ليست كثيرةٌ كثيرةٌ بالغة لأن العدد نوع للكلمة ولاحقٌ لقسمة المتصل. وهذا مستحيلٌ في الملائكة لتجردها عن الجسم كما مرَّ بيانه في ف ١. فإذاً يستحيل أن تكون الملائكة كثيرةٌ كثيرةٌ بالغة

٢ وأيضاً كلما كان شيء أقرب إلى الواحد كان أقل تكثرًا كما هو ظاهر في الأعداد. والطبيعة الملكية هي أقرب الطبائع المخلوقة إلى الله. فإذا لما كان الله في غاية الوحدة يظهر أن الطبيعة الملكية في أقل درجة من الكثرة

٣ وأيضاً يظهر أن مفعول الجواهر المفارقة الخاص هو حركات الاجرام السماوية وعدد هذه الحركات قليلٌ محدودٌ يمكن لنا الاحاطة به. فإذا ليس الملائكة أوفر عدداً من حركات الأجزاء السماوية

٤ وأيضاً قال ديونيسيوس في كتاب الأسماء الإلهية ب ٤ «ان جميع الجواهر المعقولة والعقلية إنما هي قائمة بأنفسها بسبب أشعة الخيرية الإلهية» والشعاع ليس ينكثر إلا بحسب اختلاف القوابل ولا يصح أن يُقال إنَّ المادة قابلة للشعاع المعقول لأن الجواهر العقلية مجردة عن المادة كما مرَّ بيانه قريباً في ف ٢ فيظهر إذن ان تكثر الجواهر العقلية لا يمكن أن يكون إلا بحسب اقتضاء الإجماع الأولى أي السماوية حتى تكون هذه الاجرام على نحو ما حدَّأ ينتهي إليه مسير الأشعة المذكورة وهكذا يلزم ما تقدم

لكن يعارض ذلك قول دانيال ٧: ١٠ «تخدمه ألوف ألوف وتقف بين يديه ربوات ربوات» والجواب أن يُقال إنَّ كثيراً ذهبوا في عدد الجواهر المفارقة مذاهب مختلفة فذهب أفلاطون على ما روى ارسطو في الالهيات ك ١ م ٦ إلى أن الجواهر المفارقة هي أنواع المحسوسات كما لو جعلنا الطبيعة الإنسانية مفارقةً وقضية هذا المذهب ان عدد الجواهر المفارقة على قدر عدد أنواع المحسوسات. وقد ردَّه ارسطو في الالهيات ك ١ م ٣١ بأن المادة داخلية في حقيقة أنواع المحسوسات فلا يصح أن تكون الجواهر المفارقة أنواعاً مثالية لهذه المحسوسات بل طبائعها أعلى من طبائع المحسوسات لكنه وضع في الالهيات ك ١٢ م ٤٣ ان تلك الطبائع التي هي أكمل لها إلى هذه

المحسوسات نسبة المحرك والغاية ولذا أراد أن يجعل عدد الجواهر المفارقة بحسب عدد الحركات الأول. ولكن لما كان هذا منافياً في ما يظهر لتعاليم الكتاب المقدس أراد الرباني موسى اليهودي التوفيق بينهما فجعل عدد الملائكة من حيث يقال لها جواهر مجردة عن المادة متكرراً بحسب عدد الحركات أو الاجرام العلوية تبعاً لارسطو ولكنه تبرئةً للكتاب المقدس قال ان الملائكة يقال أيضاً فيه على البشر المنبئين بالالهيات وعلى قوى الأشياء الطبيعية المظهرة لقدرة الله الشاملة. غير ان اطلاق الملائكة على قوى الأشياء الغير الناطقة خارج عن عادة الكتاب المقدس. فإذاً يجب أن يُقال إن عدد الملائكة حتى من حيث يقال لها جواهر مجردة عن المادة وافر جداً ومجاوزٌ كل كثرة مادية وهذا ما صرح به ديونيسيوس بقوله في مراتب السلطة السماوية ب ١٤ «ان جيوش الأرواح السماوية السعداء كثيرةٌ مجاوزة حدّ اعدادنا المادية الضعيف والمحصور» وتحقيق ذلك انه لما كان كمال العالم هو المقصود بالذات من الله في ابداعه الكائنات فكلما كان شيءٌ سمنها أكمل كان مخلوقاً من الله بزيادة أعظم وكما أن الزيادة في الأجسام تعتبر بحسب الحجم كذلك الزيادة في المجردات عن الجسم يمكن اعتبارها بحسب العدد ونحن نرى ان الاجسام الغير الفاسدة التي هي أكمل الأجسام تجاوز الأجسام الفاسدة في الحجم مجاوزةً تكاد أن تكون دون قياس لأن مجموع كرة الفواعل والمنفعلات انما هو شيءٌ يسيرٌ بالنسبة إلى الاجرام العلوية. فإذاً من الصواب أن تكون الجواهر المجردة عن المادة مجاوزة في الكثرة للجواهر المادية مجاوزةً تكاد أن تكون دون قياس

إذاً أُجيب على الأول بأنه ليس في الملائكة العدد الذي هو الكم المنفصل الناشئ عن قسمة المتصل بل العدد الناشئ عن تمايز الصور باعتبار كون الكثرة من الشوامل كما مرّ في مب ١١

ف ٢

وعلى الثاني بأن كون الطبيعة الملكية قريبةً من الله موجبٌ لكونها على أقل درجات

الكثرة في تركيبها لا انها موجودة في أفراد قليلة

وعلى الثالث بين هذا الدليل قد أورده أرسطو في الالهيات ك ٢ م ٤٤ وهو قطعي لو كانت الجواهر المفارقة موجودة لأجل الجواهر الجسمانية لأن الجواهر المجردة لا يكون حينئذ في وجودها فائدة إذا لم يظهر منها حركة في الجسمانيات ولكن غير صحيح ان الجواهر المجردة موجودة لأجل الجواهر الجسمانية لأن الغاية أشرف من المغيّا ولذا قال أرسطو في الموضوع المشار إليه ان هذا الدليل ليس قطعياً بل ظنياً وإنما اضطرّ إلى إيراده إذ لا سبيل لنا إلى معرفة المعقولات إلا بالمحسوسات

وعلى الرابع بأن هذه الحجة إنما تتجه على حسب رأي من كان يجعل علة تمايز الأشياء في المادة وهذا قد أبطلناه في مب ٤٧ ف ١. فإذا تكثرت الملائكة لا يجب اعتباره لا بحسب المادة ولا بحسب الاجسام بل بحسب الحكمة الإلهية المبدعة الجواهر المجردة على مراتب مختلفة

الفصل الرابع

هل الملائكة مختلفة في النوع

يُنخِطَى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن الملائكة ليست مختلفة في النوع لأنه لما كان الفصل أشرف من الجنس كانت جميع الأشياء المتوافقة في ما هو الأشرف فيها متوافقة في الفصل الأخير المقوم فكانت من ثمة متحدة في النوع. والملائكة كافة متوافقة في ما هو الأشرف فيها أي في العقلية. فهي إذن كلها نوع واحد

٢ وأيضاً ان الأكثر والأقل لا يؤثران اختلافاً في النوع. والملائكة لا تتغير في ما يظهر إلا بحسب الأكثر والأقل أي من حيث أن أحدها أبسط من الآخر وأثقل عقلاً. فهي إذن لا تختلف في النوع

٣ وأيضاً ان النفس قسيمة للملاك على طريق التقابل. والنفس كلها نوع واحد

فكذا الملائكة

٤ وأيضاً كلما كان شيءٌ أكمل في طبعه وجب أن يكون أعظم تكثراً. ولو كان لنوع واحدٍ فردٌ واحدٌ فقط لامتنع ذلك. فإذا ملائكة كثيرة مندرجة في نوع واحدٍ

لكن يعارض ذلك أن الأشياء المتحدة في النوع لا يجوز أن يكون فيها متقدم ومتأخرٌ كما في الإلهيات ك ٣ م ١١. والملائكة حتى الذين في رتبةٍ واحدةٍ يوجد فيهم أولون ومتوسطون وآخرون كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة الملكية. فإذا ليس الملائكة نوعاً واحداً

والجواب أن يقال من الناس من ذهب إلى أن جميع الجواهر الروحانية حتى النفوس أيضاً هي من نوع واحدٍ ومنهم من ذهب إلى أن جميع الملائكة من نوع واحدٍ دون الأنفس ومنهم من قال بأن جميع الملائكة من طبقةٍ واحدةٍ أو من رتبةٍ واحدةٍ أيضاً. لكن هذا محالٌ لأن الأشياء المتحدة في النوع والمختلفة في العدد متحدة في الصورة ولكنها متميزة مادةً. فإذا لم تكن الملائكة مركبةً من مادةٍ وصورةٍ كما أسلفنا في ف ٢ يلزم استحالة كون ملاكين من نوع واحدٍ كما يستحيل القول بوجود بياضات كثيرة مجردة أو انسانبات كثيرة لأن البياض لا يتكرر إلا باعتبار وجوده في جواهر كثيرة. وأيضاً فهب أن للملائكة مادةً فلا يزال اتحاد ملائكة كثيرة في النوع مستحيلاً لأنه يلزم على ذلك أن يكون مبدأ التمايز بينها هو المادة لا بحسب انقسام الكم إذ الملائكة بريئة من الجسم بل بحسب اختلاف القوى وهذا الاختلاف المادي لا يؤثر اختلافاً في النوع فقط بل في الجنس أيضاً

إذا أُجيب على الأول بأن الفصل أشرف من الجنس كما يشرف المقيدُ المطلق والخاصُ العامُ لا كما تشرف طبيعةٌ طبيعيةً أخرى والا لوجب أن تكون جميع الحيوانات الغير الناطقة من نوع واحدٍ أو أن يكون فيها صورة أكمل من النفس

الحساسة. فإذا الحيوانات الغير الناطقة إنما تختلف نوعاً بحسب اختلاف درجاتٍ محدودة في الطبيعة الحسية وكذا الملائكة فانها تختلف جميعاً في النوع بحسب اختلاف درجات الطبيعة العقلية وعلى الثاني بأن الأكثر والأقل الناشئين عن الشدة والضعف في صورة واحدة لا يؤثران اختلافاً في النوع وأما الناشئان عن صور درجات مختلفة فيؤثران ذلك كما لو قلنا أن النار أكمل من الهواء وبهذا المعنى تختلف الملائكة بحسب الأكثر والأقل

وعلى الثالث بأن خير النوع أفضل من خير الفرد. فإذا كون الملائكة أنواعاً متكررة أفضل جداً من كونهم أفراداً متكررة في نوع واحدٍ

وعلى الرابع بأن الصانع لا يقصد الكثرة العددية لجواز أن يذهب العدد إلى غير النهاية بل إنما يقصد الكثرة النوعية كما أسلفنا في مب ٤٧ ف ١. فإذا كمال الطبيعة الملكية يقتضي كثرة الأنواع لا كثرة الأفراد في نوع واحدٍ

الفصل الخامس

هل الملائكة غير قابلة الفساد

يُنخِطَى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن الملائكة ليست غير قابلة الفساد فقد قال الدمشقي عن الملاك إنه جوهرٌ عقلي حاصل على عدم الموت بالنعمة لا بالطبع

٢ وأيضاً قال افلاطون في طيماوس «يا آلهة الآلهة الذين انا صانعهم وأبوهم انتم مصنوعاتي المنحلة بطباعها ولكنها غير منحلة بإرادتي» ولا يمكن أن يكون مراده بهؤلاء الآلهة غير الملائكة. فالملائكة إذن قابلة الفساد بطباعها

٣ وأيضاً قال غريغوريوس في أدبياته ك ١٦ ب ١٦ «جميع الأشياء مائلة إلى العدم ان لم تحفظها يد القادر على كل شيء» وما يمكن أن يُردَّ إلى العدم فهو قابل الفساد. فالملائكة إذن لكونها مصنوعة من الله يظهر أنها قابلة الفساد بطباعها

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ «ان الجواهر العقلية لها حيوة غير منتهية وهي منزهة عن كل فساد وموت وهيولى وتتاسل»

والجواب أن يقال لا بد من القول بأن الملائكة ليست قابلة للفساد بطباعها. وتحقيق ذلك أنه ليس يفسد شيء إلا بمفارقة صورته المادة ولأن الملائكة صورة قائمة بنفسها كما يتضح مما مر في ف ١ و ٢ يستحيل أن يكون جوهره فاسداً لأن ما يلائم شيئاً لذاته يمتنع انفكاكه عنه وأما ما يلائم شيئاً لغيره فيجوز انفكاكه عنه متى انفك ما به كان ملائماً له فإن الاستدارة لا يجوز انفكاكها عن الدائرة لأنها تلائمها لذاتها إلا أنه يجوز انفكاكها عن الدائرة النحاسية بانفكاك الشكل الدائري عن النحاس والوجود يلائم الصورة لذاته فإن كل شيء إنما هو موجود بالفعل بحصول الصورة له والهيولى إنما هي موجودة بالفعل بالصورة فالمركب إذن من الهيولى والصورة يفقد الوجود بالفعل بمفارقة الصورة للهيولى فاما إذا كانت الصورة قائمة بنفسها في وجودها كما في الملائكة على ما مر فلا يمكن أن تفقد الوجود. فإذا تجرد الملائك عن المادة هو السبب في عدم قبوله الفساد بطبعه. ويمكن أن يستدل على عدم فساده هذا بفعله العقلي لأنه لما كان كل شيء يفعل من حيث هو موجوداً بالفعل كان فعل الشيء يدل على حاله من الوجود والفعل إنما يستفيد نوعه وحقيقته من موضوعه والموضوع المعقول لكونه فوق الزمان فهو سرمدي. فإذا كل جوهر عقلي فهو غير قابل للفساد بطبعه

إذا أجب على الأول بأن مراد الدمشقي عدم الموت الكامل المتناول لمطلق عدم التغير لأن كل تغير فهو موت ما كما قال اوغسطينوس في ك ٣ من رده على مكسيمينوس ب ١٢ والملائكة إنما يحصل لها كمال عدم التغير بالنعمة كما سيأتي بيانه في مب ٦٢ ف ٢ و ٨ وعلى الثاني بأ، مراد أفلاطون بالآلهة الاجرام العلوية التي كان يظن أنها مركبة

من العناصر ولذلك كانت عنده منحلّة في طباعها ولكنها تحفظ دائماً في الوجود بالارادة الإلهية وعلى الثالث بأن من الواجب ما هو واجب لعلّة كما أسلفنا في مب ٤٤ ف ١ فلا ينافي الواجب ولا غير قابل الفساد أن يكون وجوده متوقفاً على غيره على أنه علّة له. فإذا متى قيل إن جميع الأشياء حتى الملائكة إذ لم تُحفظ من الله تهوي في لجة العدم فليس المراد بذلك أن في الملائكة مبدأ للفساد بل ان وجود الملاك متوقف على الله على أنه علته ولا يُقال إن شيئاً يقبل الفساد من حيث أن الله يقدر أن يردّه إلى العدم برفعه حفظه عنه بل من حيث أن فيه مبدأ للفساد أي تضاداً أو قوة في المادة على الأقل



المبحث الحادي والخمسون

في الملائكة بالنسبة إلى الأجسام - وفيه ثلاثة فصول

ثم يبحث في الملائكة بالنسبة إلى الجسمانيات وأولاً في نسبة الملائكة إلى الأجسام ثم في نسبتها إلى الأمكنة الجسمانية ثم في نسبتها إلى الحركة المكانية وأما الأول فالبحث فيه يدور على ثلاث مسائل - ١ هل الملائكة متصلة طبعاً بأجسام - ٢ هل تتخذ أجساماً - ٣ هل تفعل في الأجسام المتخذة أفعالاً حيوية.

الفصل الأوّل

هل الملائكة متصلة طبعاً بأجسام

يُنخِطُ إلى الأوّل بأن يقال: يظهر أن الملائكة متصلة طبعاً بأجسام فقد قال اوريغانوس في كتاب المبادئ ٣ ب ٦ «ان الوجود من دون جوهر ماديّ ومن دون أدنى مخالطة ضميمية جسيمة خاصّة بطبيعة الله وحده أي الآب والابن والروح القدس» وقال برنردوس في خط ٦ على نش «لا تصيّن بالخلود والتجرد

عن الجسم إلا الله وحده المنفرد طبعه بعدم الافتقار إلى مساعدة آلة جسمانية لا لذاته ولا لغيره وواضح أن كل روح مخلوق مفنقرٌ إلى مساعدة جسمانية» وقال اوغسطينوس في شرح تك ك ٣ «يقال للشياطين حيوانات هوائية لحصولها على طبيعة الأجسام الهوائية» وطبيعة الشيطان هي عين طبيعة الملاك. فالملائكة إذن متصلة طبعاً بأجسام

٢ وأيضاً أن غريغوريوس قد دعا الملاك حيواناً ناطقاً في خط ١٠ في الإنجيل وكل حيوان فهو مركبٌ من جسدٍ ونفسٍ. فالملائكة إذن متصلة طبعاً بأجسامٍ

٣ وأيضاً أن الحياة في الملائكة أكمل منها في النفوس. والنفس ليست حية فقط بل محيية للبدن أيضاً. فالملائكة إذن محيية لأجسامٍ متصلة بها طبعاً

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ «كما أن الملائكة مجردة عن الجسم كذلك هي مجردة عن المادة أيضاً»

والجواب أن يُقال إنَّ الملائكة ليست متصلة طبعاً بأجسامٍ لأن ما يعرض لطبيعة ما فليس يوجد فيها على وجهٍ كليٍّ كالتجنح فإنه لكونه ليس من حقيقة الحيوان لا يتصف به كل حيوان ولما لم يكن التعقل فعل جسمٍ أو قوة جسمية كما سيأتي بيانه في مب ٧٥ ف ٢ لم يكن الاتصال بجسمٍ من حقيقة الجوهر العقلي من حيث هو كذلك بل إنما يعرض لبعض الجواهر العقلية بسبب شيءٍ آخر كما يلائم النفس الإنسانية أن تتصل بجسمٍ لعدم كمالها ولوجودها بالقوة في جنس الجواهر العقلية إذ ليس لها في طبيعتها كمال العلم بل إنما تستفيدة من المحسوسات بواسطة الحواس الجسمية كما سيأتي في مب ٨٤ ف ٦ ومب ٨٩ ف ١. وكل جنسٍ وجد فيه شيءٌ ناقص فلا بد أن يسبق فيه وجود شيءٍ كامل. فإذا يوجد في الطبيعة العقلية جواهر عقلية كاملة غير مفنكرة إلى اقتناص العلم من المحسوسات. فإذا ليست جميع الجواهر العقلية متصلة بأجسامٍ بل منها ما هو مفارق للأجسام وهي التي ندعوها ملائكة

إذا أُجيب على الأول بأنه قد مرَّ في مب ٥٠ ف ١ ان بعضاً ذهبوا إلى أن كل موجودٍ جسمٌ وعن هذا المذهب قد انشعب في ما يظهر قول بعضٍ بأنه ليس من جواهر روحانية إلا وهي متصلةٌ بأجسامٍ حتى أن بعضاً صاروا أيضاً إلى أن الله هو نفس العالم كما روى اوغسطينوس في مدينة الله ك ٧ ب ٦ لكن لما كان هذا منافياً للإيمان الكاثوليكي الذي يجعل الله مترفعاً على جميع الأشياء كقوله في مز ٨: ٢ «ارتفع مجدك على السماوات» لم يرضَ اوريجانوس أن يقول ذلك على الله ولكنه تابع بعضاً في مذهبهم في غير الله كما وقع له مثل هذا الاغترار في أمورٍ أخرى كثيرة شايع فيها متقدمي الفلاسفة وأما كلام برنردوس فيجوز أن يكون المراد به أن الأرواح المخلوقة تفتقر إلى آلة جسمانية لا متصلة بها طبعاً بل متخذة لغرضٍ ما كما سيأتي قريباً في الفصل التالي. وأما اوغسطينوس فليس كلامه هناك بحسب مذهبه بل بحسب مذهب الأفلاطونيين الذين كانوا يثبتون بعض حيوانات هوائية يسمونها شياطين

وعلى الثاني بأن غيريغوريوس يسمي الملاك حيواناً ناطقاً مجازاً لما بينها من المشابهة في النطق

وعلى الثالث بأن الإحياءَ الفعلي راجعٌ إلى الكمال مطلقاً ولذا يطلق على الله أيضاً كقوله في ١ ملوك ٢: ٦ «الرب يमित ويحيي» واما الإحياءُ الصوري فخاصٌ بالجواهر الذي هو جزءٌ طبيعةٍ ما وليس له في نفسه طبيعة نوعية كاملة وعليه فالجوهر العقلي الذي ليس متصلًا بجسمٍ هو أكمل من الجوهر المتصل بجسمٍ

الفصلُ الثاني

هل تتخذ الملائكة أجساماً

يُنخِطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الملائكة لا تتخذ أجساماً لأن الملاك كالتبيعة لا يفعل ما لا فائدة فيه. ولا فائدة في اتخاذ الملائكة أجساماً إذ الملاك ليس يحتاج إلى جسم لأن قوته أعظم من كل قوةٍ جسمية. فإذاً ليس يتخذ الملاك جسماً

٢ وأيضاً كل اتخاذٍ فهو إلى اتحادٍ ما لأن معنى assumer (في اللاتينية أي اتخذ z ad se sumer أي أخذ لنفسه) والملاك ليس يتصل بجسمٍ على أنه صورةٌ له كما مرَّ في الفصل السابق واتصاله به على أنه محركٌ له لا يصح أن يقال له اتخاذٌ وإلا لكانت جميع الأجسام المتحركة من الملائكة متخذةً منهم أيضاً. فالملائكة إذن لا تتخذ أجساماً

٣ وأيضاً أن الملائكة لا تتخذ أجساماً من الأرض أو الماء والا لم تتوارَ عاجلاً ولا من النار والا لاحرقت ما تمسُّه ولا من الهواء لأن الهواء ليس متشكلاً ولا مثلوناً فالملائكة إذن لا تتخذ أجساماً

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٦ ب ٢٩ ان الملائكة تجلّوا لابراهيم في أجسامٍ متخذة

والجواب أن يُقال إن بعضاً قالوا بأن الملائكة لا تتخذ أجساماً أصلاً بل كل ما ورد في الكتاب المقدس من تجليات الملائكة فإنما وقع في الرؤيا النبوية أي في الوهم لكن هذا منافٍ لمراد الكتاب لأن ما يُرى بالرؤيا الوهمية فإنما يكون في وهم الرائي فقط فلا يُرى من الجميع على السواء والكتاب المقدس يذكر أحياناً تجليات الملائكة بحيث يُرون من الجميع على وجه العموم كالملائكة الذين تجلّوا لابراهيم فقد رآهم هو وجميع أهل بيته ولوط وأهل سادوم وكذا الملاك الذي ظهر لطوبيا قد رُئي من الجميع وبهذا يتضح أن ذلك قد حدث بحسب الرؤية الجسمية التي بها يُرى ما هو خارج عن الرائي بحيث يمكن أن يُشاهد من الجميع وهذه الرؤية ليس يُرى بها إلا الجسم ولما لم يكن الملائكة أجساماً ولا متصلة طبعاً بأجسامٍ كما مرَّ قريباً في الفصل السابق بقي انها تتخذ في بعض الأحيان أجساماً

إذاً أُجيب على الأوّل بأن الملائكة لا يحتاجون إلى اتخاذ جسمٍ لهم بل لنا لكي يبينوا للناس بمآلتهم لهم ما يتوقعه الناس من الفهم العقلية في الآخرة وأيضاً فاتخاذ

الملائكة أجساماً في العهد العتيق كان دليلاً رمزياً على أن كلمة الله كانت مزمعةً ان تتخذ جسماً بشرياً لأن جميع تجليات العهد العتيق إنما كانت لأجل ذلك التجلي الذي تجلّاه ابن الله في الجسد وعلى الثاني بأن الجسم المتخذ يتصل به الملاك لا على أنه صورة له ولا على أنه محرك له فقط بل على أنه محركٌ متمثلٌ بالجسم المتحرك المتخذ لأنه كما أن خاصيات المعقولات توصف في الكتاب المقدس تحت أشباه المحسوسات كذلك الأجسام المحسوسة تتكوّن بالقدرة الإلهية من الملائكة على وجهٍ يتهيأ لها به تمثيل خاصيات الملاك المعقولة وهذا هو المراد باتخاذ الملاك جسماً

وعلى الثالث بأن الهواء وان لم يقبل في حال تخلخله شكلاً ولا لونا إلا أنه متى تكاثف أمكن تشكله وتلونه كما يتضح في السحاب وعلى هذا النمط تتخذ الملائكة أجساماً من الهواء مكثفةً له بالقدرة الإلهية على قدر ما يلزم لتكوين الجسم المراد اتخاذه

الفصل الثالث

هل تفعل الملائكة أفعالاً حيوية في الأجسام التي تتخذها

يُنخَطَى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الملائكة تفعل أفعالاً حيوية في الأجسام التي تتخذها لأن التصنع غير لائق بملائكة الحق. ولو كان الجسم الذي تتخذه ليس له ما يظهر فيه من الحيوية والأفعال الحيوية لكان ذلك تصنعاً. فالملائكة إذن تفعل في الأجسام التي تتخذها أفعالاً حيوية

٢ وأيضاً ليس يفعل الملاك شيئاً لا فائدة فيه. ولو كان لا يحس بالعينين والمنخرين وسائر المشاعر لم يكن في تكوينها في الجسم الذي يتخذه فائدة. فهو إذن يحس بالجسم الذي يتخذه وهذا أخص الأفعال الحيوية

٣ وأيضاً ان التحرك بحركة السير فعلٌ حيويٌّ كما في كتاب النفس ٢ م ١٣ وقد

ظهر الملائكة جهرَةً متحركين في الأجسام التي اتخذوها ففي تك ١٨ : ١٦ ان ابراهيم مضى مع الملائكة الذين تجلوا له ليشيعهم. ولما سأل طوبيا الملاك «هل تعرف الطريق المؤدية إلى مدينة الماديين» أجاب «اعرفها وقد سلكت جميع طرقها مراراً كثيرة» طو ٥ : ٧ فالملائكة إذن كثيراً ما يفعلون في الأجسام التي يتخذونها أفعالاً حيوية

٤ وأيضاً ان التكلم فعلٌ حيٌّ لأنه يكون باللفظ الذي هو صوت خارج من فم الحيوان كما في كتاب النفس ٢ م ٩٠. وواضح من مواطن كثيرة من الكتاب المقدس أن الملائكة تكلموا في الأجسام التي اتخذوها. فهم إذن يفعلون في الأجسام التي يتخذونها أفعالاً حيوية

٥ وأيضاً ان الأكل فعلٌ خاصٌ بالحيوان ولذا قد أكل الرب مع التلاميذ بعد قيامته برهاناً على انبعائه إلى الحياة كما في لوقا ٢٤. والملائكة قد أكلوا بحال تجليهم في الأجسام التي اتخذوها و ابراهيم قدم لهم طعاماً مع أنه كان قد سجد لهم قبل ذلك كما في تث ١٨ فالملائكة إذن تفعل في الأجسام التي تتخذها أفعالاً حيوية

٦ وأيضاً أن توليد الإنسان فعلٌ حيويٌّ وهو يجوز على الملائكة في الأجسام التي تتخذها ففي تك ٦ : ٤ «بعد أن دخل بنو الله على بنات الناس وولدن لهم أولاداً أولئك هم الجبابرة المذكورون منذ الدهر» فالملائكة إذن تفعل في الأجسام التي تتخذها أفعالاً حيوية

لكن يعارض ذلك أن الأجسام المتخذة من الملائكة ليست حيةً كما مرَّ في الفصل السابق في الجواب على الاعتراض الثاني. فإذا لا يستطيعون أن يفعلوا أفعالاً حيوية

والجواب أن يُقال إنَّ بعض أفعال الاحياء قد يوجد فيها ما تشارك فيه غيرها من الأفعال كما أن التكلم الذي هو فعل الحي يشارك سائر أصوات غير المتنفسات من حيث هو صوت والسير يشارك سائر الحركات من حيث هو حركة فالملائكة

يقدر أن يفعلوا بالأجسام التي يتخذونها أفعالاً حيوية باعتبار ما يشترك فيه كلا الفعلين لا باعتبار ما يختص بالاحياء فقط لأن الفعل يُسند إلى ما تُسند إليه القوة كما قال الفيلسوف في كتاب النوم واليقظة ب ١. فإذا ليس يمكن لشيء أن يفعل فعلاً حيويًا من دون أن تكون له الحيوية التي هي المبدأ القويُّ لذلك الفعل

إذا أُجيب على الأول بأنه كما أن وصف المعقولات في الكتاب المقدس تحت الصور المحسوسة لا ينافي الحقيقة لأن ذلك لا يقال تقريراً لكون المعقولات محسوسات بل تقريباً لفهم خاصيات المعقولات بصور المحسوسات باعتبار بعض المشابهة كذلك لا ينافي حقيقة الملائكة القديسين انهم بالأجسام التي يتخذونها يظهرون بشراً أحياناً مع انهم ليسوا كذلك لأن هذه الأجسام لا تتخذ إلا للدلالة بخاصيات الإنسان وأفعاله على خاصيات الملائكة وأفعالهم الروحانية مما لا يتم على هذا الوجه من المناسبة لو اتخذوا أناساً حقيقيين لأن تلك الخاصيات تبعث حينئذٍ على اعتقاد انهم بشر لا ملائكة

وعلى الثاني بأن الاحساس فعل حيويٌّ صرف فلا يجوز أصلاً القول بأن الملائكة يحسون بآلات الأجسام المتخذة وهي مع ذلك لم تتكون عبثاً لأنها لم تتكون للشعور بها بل للدلالة على قوى الملائكة الروحانية كالدلالة بالعين على قوة الملاك الداركة وبغيرها على غيرها كما قال ديونيسيوس في الباب الأخير من مراتب السلطة السماوية

وعلى الثالث بأن الحركة الصادرة عن المحرك المقارن فعل خاصٌ بالحياة لكن الأجسام المتخذة من الملائكة لا تتحرك بهذه الحركة إذ ليس الملائكة صوراً لها ومع ذلك فالملائكة يتحركون بالعرض عند تحرك هذه الأجسام لأنهم فيها كالمحركات في المتحركات وهكذا يكونون في مكانٍ دون مكانٍ مما لا يجوز في حق الله. فإن وان لم يتحرك الله عند حركة ما يوجد فيه لوجوده في كل مكانٍ إلا أن

الملائكة يتحركون بالعرض بتحرك الأجسام المتخذة منهم لكن لا يتحرك الاجرام العلوية وان كانوا فيها كالمحركات في المتحركات لأن الأجزاء العلوية لا تفارق المكان بالكلية وأيضاً ليس للروح المحرك العالم مكاناً معين بحسب جزءٍ مخصوصٍ من أجزاء جوهر العالم يكون تارةً في الشرق وتارةً في الغرب بل بحسب وضع معين «لأن القوة المحركة هي دائماً في الشرق» كما في الطبيعيات ك ٨ م ٨٤

وعلى الرابع بأن الملائكة لا يتكلمون حقيقةً بالأجسام المتخذة منهم بل إنما يفعلون ما يشبه التكلم من حيث أنهم يكوّنون في الهواء أصواتاً شبيهة بالألفاظ البشرية

وعلى الخامس بأن الملائكة لا يجوز عليهم أيضاً لأكل الحقيقي لأن الأكل هو تناول طعام يقبل الاستحالة إلى جوهر الأكل والمسيح وان كان الطعام لم يستحل بعد القيامة إلى جسده بل كان يتحلل إلى مادة سابقة هناك فقد كان جسده مع ذلك ذا طبيعةٍ يمكن معها استحالة الطعام إليه ولذا كان أكله حقيقةً وأما الطعام المتخذ من الملائكة فلم يكن يستحيل إلى الجسم المتخذ منهم ولا ذلك الجسم كان ذا طبيعةٍ يمكن معها استحالة الغذاء إليه ولذا لم يكن أكلهم حقيقةً بل مجازياً مرموزاً به إلى الأكل الروحاني وقد صرح الملاك بذلك لطوبيا بقوله له ف ١٢ : ١٩ «لما كنت معكم كان يظهر لكم اني آكل واشرب معكم وانما أنا اتخذ طعاماً وشراباً غير منظور» واما ابراهيم فإنما قدم طعاماً للملائكة لاعتباره اياهم بشراً ولكنه كان يكرم الله فيهم لأن الله من عادته أن يوجد في الأنبياء كما قال اوغسطينوس في كتاب مدينة الله ١٦ ب ١٩

وعلى السادس بأن اوغسطينوس قال في كتاب مدينة الله ١٥ ب ٨ و ٩ «كثيرون اثبتوا أنهم تحققوا بأنفسهم أو سمعوا ممن تحققوا بأنفسهم أن آلهة الغابات وآلهة الجبال والحقول الأئمة المعروفين عند العامة بالمضاجعين كثيراً ما ظهروا للنساء وراودوهن وواقعوهن فإذا انكار ذلك مكابرةً في ما يظهر» ومحالٌ أن يكون ملائكة الله

القديسون قد التطخوا بهذا الدنس قبل الطوفان فالمراد إذن بأبناء الله أبناء شيت الذين كانوا صلحاء وأما بنات الناس فالكتاب المقدس يريد بهنّ البنات اللواتي كنّ من نسل قايين ولا بدع إذا كان قد ولد الجبابرة من هؤلاء إذ لم يكن الجميع جبابرة قبل الطوفان بل الجبابرة الذين قبله كانوا أكثر جدّاً من الذين بعده. ومع ذلك فإذا ولد أحياناً بعض من مجامعة الشياطين فليس ذلك بمنّي مستفرغ منهم أو من الأجسام المتخذة منهم بل بمنّي إنسان مأخوذ لذلك حتى ان الشيطان الموطوء من الرجل يصير هو بعينه واطناً للمرأة كما يتخذون أيضاً بذار أشياء أخرى لتوليد بعض الأشياء على ما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٣ وهكذا لا يكون ذلك المولود ابن الشيطان بل ابن الإنسان الذي أخذ منيّه



المبحث الثاني والخمسون

في الملائكة بالنسبة إلى الأمكنة - وفيه ثلاثة فصول

ثم ينظر في مكان الملائكة والبحث في ذلك يدور على ثلاث مسائل - ١ هل الملاك حال في مكان - ٢ هل يقدر أن يحل في أمكنة كثيرة معاً - ٣ هل يجوز اجتماع ملائكة كثيرين في مكان واحد بعينه

الفصل الأوّل

هل الملاك حال في مكان

يُنخَطَى إلى الأوّل بأن يقال: يظهر أن الملاك ليس في مكان فقد قال بويسيوس في كتاب الأسابيع «ان جمهور الحكماء على أن الروحانيات ليست في مكان» وقال ارسطو في الطبيعيات ٤ م ٤٨ و ٥٧ «ليس كل ما هو موجود فهو موجود في مكان بل الجسم المتحرك» والملاك ليس بجسم كما مرّ تحقيقه في مب ٥٠ ف ١.

فإذا ليس الملاك في مكانٍ

٢ وأيضاً ان المكان كمُ ذو وضعٍ فإذا ما في مكان فهو ذو وضعٍ ما. ويمتنع أن يكون الملاك ذا وضعٍ لأن جوهره معرّى عن الكم الذي فصله الخاص كونه ذا وضعٍ. فإذا ليس الملاك في مكانٍ

٣ وأيضاً ان الحلول في المكان هو التقدر به والاندراج فيه كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ٤ م ١٤ و ١١٩ والملاك لا يمكن تقدره بالمكان ولا اندراجه فيه لأن الحاوي أخص بجهة الصورة من الحوي كما أن الهواء أخص بجهة الصورة من الماء كما في الطبيعيات ٤ م ٣٥ و ٤٩. فإذا ليس الملاك في مكانٍ

لكن ما يعارض ذلك قوله في صلوة العشاء «ليسكن فيه ملائكتك القديسون ويحرسوا بالأمان»

والجواب أن يُقال إنَّ الملاك يتصف بالحلول في المكان لكن ذلك يقال عليه وعلى الجسم بالاشتراك فإن حلول الجسم في مكانٍ يحصل بتعلقه بالمكان بمماسّة الكمية المقدرية التي ليست موجودة في الملائكة بل إنما يوجد فيهم كمية اقتدرية. فإذا باعتبار تعلق القدرة الملكية بمكان ما على نحوٍ من الأنحاء يُقال إنَّ الملاك حالٌ في مكانٍ جسميٍّ وبهذا يتضح انه لا يلزم أن يقال على الملاك أنه يتقدر بالمكان أو انه ذو وضعٍ في المتصل فإن هذا يقال على الجسم المتمكن من حيث هو كمٌ بالكمية المقدرية وكذا أيضاً ليس يجب لذلك أن يُحوى في مكان لأن الجوهر المجرد المماس بقدرته لشيءٍ جسميٍّ يكون حاوياً لذلك الشيء لا محوياً فيه فان النفس موجودة في الجسد على انها حاوية لا على أنها محوية وكذا يُقال إنَّ الملاك موجودٌ في مكانٍ جسميٍّ لا على انه محويٌّ بل على انه حاوٍ نوعاً من الاحتواء وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

الفصلُ الثَّاني

هل يقدر الملاك أن يحل في أمكنة متكررة معاً

يُنْتَخَى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الملاك يقدر أن يحل في أمكنة متكررة معاً لأنه ليس أقل قدرةً من النفس. والنفس تحل في أمكنة متكررة معاً لأنها موجودة كلها في كل جزءٍ من أجزاء البدن كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٦ ب ٦. فإذا يقدر الملاك ان يوجد في أمكنة متكررة معاً

٢ وأيضاً ان الملاك يحل في الجسم الذي يتخذه ومتى اتخذ جسماً متصلاً يظهر أنه في كل جزءٍ من أجزائه. وهناك أمكنة مختلفة بحسب اختلاف أجزائه. فالملاك إذن يحل في أمكنة متكررة معاً

٣ وأيضاً قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٣ «ان الملاك يوجد حيث يفعل» والملاك قد يفعل في أمكنة كثيرة معاً كما يتضح في الملاك الذي قلبَ سادوم. فالملاك إذن يقدر أن يحل في أمكنة متكررة معاً

لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٣ «ما دام الملائكة في السماء فليسوا في الأرض»

والجواب أن يُقال إنَّ الملاك ذو قدرة وذات متناهية والله ذو قدرة وذات غير متناهية وهو العلة الكلية لجميع الأشياء ولذلك تتال قدرته جميع الأشياء وليس في أمكنة متكررة معاً فقط بل في كل مكانٍ واما قدرة الملاك فانها لتناهيها لا تتال جميع الأشياء بل شيئاً واحداً معيناً لأن كل ما يقاس إلى قدرة واحدة فيجب أن يقاس إليها على أنه واحدٌ ما فكما أن الموجود الكلي يقاس إلى قدرة الله الكلية على أنه واحدٌ ما كذلك يقاس موجودٌ ما جزئياً إلى قدرة الملاك على أنه واحدٌ ما وعليه فلما كان الملاك مما يوجد في المكان بتعليق قدرته به لزم أن ليس يوجد في كل مكان ولا في أمكنة متكررة بل في مكانٍ واحدٍ فقط. وقد زلت أقدام قوم في ذلك فان

بعضاً لما لم يستطيعوا الترقى إلى ما فوق الوهم اعتبروا عدم انقسام الملاك كعدم انقسام النقطة فظنوا أن الملاك لا يمكن وجوده إلا في النقطة المكانية وهذا بين البطلان لأن النقطة لا متجزئ ذو وضع والملاك لا متجزئ خارج عن جنس الكم والوضع فلا يتعين له بالضرورة مكاناً واحداً غير منقسم بحسب الوضع بل إنما يكون مكانه منقسماً أو غير منقسم أكبر أو أصغر بحسب تعليق قدرته الاختياري بجسم أكبر أو أصغر وهكذا الجسم الذي يتعلق به بقدرته يحاذيه كله على أنه مكان واحد. وليس مع ذلك تحريك ملاكٍ للسماء موجباً لكونه موجوداً في كل مكان أما أولاً فلأن قدرته لا تتعلق إلا بما يتحرك منه أولاً والذي يتحرك أولاً جهةً واحدةً من السماء وهي جهة الشرق ولذا قد جعل الفيلسوف أيضاً في الطبيعيات ٨ م ٨٤ قدرة محرك السماوات في جهة الشرق وأما ثانياً فلأن الفلاسفة لم يذهبوا إلى أن جوهرًا واحداً مفارقاً يحرك جميع الكرات ابتداءً فإن لم يكن يلزم كونه في كل مكانٍ فهكذا إذن يتضح أن الحلول في المكان يتصف به الجسم والملاك والله باعتبارات مختلفة فإن حلول الجسم في المكان بالاحاطة لتقدره به وحلول الملاك فيه ليس بالاحاطة لعدم تقدره به بل بالانحصار لأن حلوله في مكانٍ يكون بحيث لا يوجد في مكان آخر وحلول الله ليس بالاحاطة ولا بالانحصار لأنه موجود في كل مكان. وبذلك يتضح بلا كلفة الجواب على الاعتراضات لأن ما تتعلق به قدرة الملاك ابتداءً يعتبر كله مكاناً واحداً له وإن لم يكن متصلاً

الفصل الثالث

هل يجوز اجتماع ملائكة كثيرين في مكانٍ واحدٍ بعينه

يُنخَطَى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أنه يجوز اجتماع ملائكة كثيرين في مكانٍ واحدٍ بعينه لأنه إنما يمتنع اجتماع أجسام متعددة في مكانٍ واحدٍ بعينه لأنها تملأ المكان. والملائكة لا يملأون المكان إذ الجسم وحده يملأ المكان بحيث لا يدع فيه

خلاءً كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ٤ م ٥٢ و ٥٨. فإذا يجوز اجتماع ملائكة كثيرين في مكانٍ واحدٍ

٢ وأيضاً ان تباين الملاك والجسم أعظم من تباين ملاكيين. والملاك والجسم يجتمعان في مكانٍ واحدٍ بعينه إذ ليس من مكانٍ إلا وهو مشغول من جسمٍ محسوس كما حققه الفيلسوف في الطبيعيات ٤ م ٥٨ فأحرى إذن ان يجوز اجتماع ملاكين في مكانٍ واحدٍ بعينه

٣ وأيضاً ان النفس موجودةٌ في كل جزءٍ من أجزاء البدن كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٦ ب ٦. والشياطين وان لم يدخلوا في العقول قد يدخلون مع ذلك في الأجسام وهكذا يجتمع الشيطان والنفس في مكانٍ واحدٍ بعينه. فإذا كذلك سائر الجواهر الروحانية أياً كانت لكن يعارض ذلك أنه ليس يجتمع نفسان في بدنٍ واحدٍ بعينه. فإذا كذلك ليس يجتمع ملاكان في مكانٍ واحدٍ بعينه

والجواب أن يقال ليس يجتمع ملاكان في مكانٍ واحدٍ بعينه وتحقيق ذلك أنه لا يجوز اجتماع علتين تامتين مباشرتين على معلول واحدٍ بعينه كما يتضح في كلٍّ من أجناس العلل لأن الصورة القريبة لشيءٍ واحدٍ واحدةٌ والمحرك القريب لشيءٍ واحدٍ واحدٌ وان جاز تكثر المحركات البعيدة ولا اعتراض بكثرة الجاذبين للسفينة إذ ليس واحدٌ منهم محركاً تاماً لأن قدرة كلٍّ منهم لا تستقل بالتحريك بل جملتهم بمقام محرك واحدٍ من حيث تجتمع قُدرهم كلها على إصدار حركةٍ واحدةٍ. فإذا لكون الملاك إنما يتصف بالوجود في المكان بتعليق قدرته به ابتداءً على أنه حاوٍ تامٌ له كما مرَّ في الفصل الأول لا يمكن ان يوجد في مكانٍ واحدٍ إلا ملاكٌ واحدٌ

إذا أُجيب على الأول بأن امتناع حلول ملائكة كثيرين في مكانٍ واحدٍ

ليس بسبب امتلاء المكان بل لأمرٍ آخر كما مرَّ في جرم الفصل
وعلى الثاني بأن الملاك والجسم لا يحلان في المكان على نحوٍ واحدٍ فالاعتراض ساقط
وعلى الثالث بأن الشيطان والنفس ليس لهما إلى البدن نسبة واحدة من العلية إذ النفس
صورة له بخلاف الشيطان فالاعتراض غير ناهض



المبحث الثالث والخمسون

في حركة الملائكة المكانية - وفيه ثلاثة فصول

ثم يجب النظر في حركة الملائكة المكانية والبحث في ذلك يدور على ثلاث مسائل - ١ هل يقدر الملاك
أن يتحرك حركةً مكانية - ٢ في انه متى تحرك من مكانٍ إلى مكانٍ هل يقطع وسطاً - ٣ هل حركة الملاك
زمانيةً أو آنيةً

الفصل الأول

هل يقدر الملاك أن يتحرك حركةً مكانية

يُنخِطَى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الملاك ليس يقدر أن يتحرك حركةً مكانية فقد أثبت
الفيلسوف في الطبيعيات ٦ م ٣٢ و ٨٦ «ان ليس شيءٌ من غير المتجزئ يتحرك» لأن شيئاً ما
دام في المبدأ فليس بمتحرك وكذا ما دام في المنتهى لأنه يكون حينئذٍ قد انقطعت حركته فبقي إذاً
ان كل ما يتحرك ما دام متحركاً يكون جزءً منه في المبدأ وجزءً في المنتهى. والملاك غير
متجزئ. فإذاً ليس يقدر أن يتحرك حركةً مكانية.

٢ وأيضاً أن الحركة فعل شيءٍ ناقصٍ كما في الطبيعيات ٣ م ١٤ والملاك السعيد ليس
ناقصاً. فإذاً ليس يتحرك حركةً مكانية

٣ وأيضاً ان الحركة لا تكون إلا عن احتياج. وليس في الملائكة القديسين

احتياج إلى شيء. فإذا لا يتحركون حركةً مكانية

لكن يعارض ذلك أنه لا فرق بين تحرك الملاك السعيد وتحرك النفس السعيدة ولا ريب أن النفس السعيدة تتحرك حركةً مكانيةً فإن من العقائد الإيمانية أن المسيح هبطت نفسه إلى الجحيم. فإذا الملاك السعيد يتحرك حركةً مكانيةً

الجواب أن يُقال إنَّ الملاك أن يقدر أن يتحرك حركةً مكانيةً لكن كما أن الحلول في المكان يتصف به الجسم والملاك بالاشتراك كذلك التحرك بحسب المكان يتصفان به بالاشتراك أيضاً لأن الجسم يحل في المكان كمحويٍّ منه ومتقدرٍ به فإذاً يجب أن تكون حركة الجسم المكانية أيضاً متقدرةً بالمكان وبحسب اقتضائه ولهذا كان اتصال الحركة بحسب اتصال الحجم والمتقدم والمتأخر في حركة الجسم المكانية بحسب المتقدم والمتأخر في الحجم كما في الطبيعيات. وأما الملاك فليس يحل في المكان كمتقدر ومحوي بل كحاوٍ فلا يجب أن تكون حركة الملاك في المكان متقدرةً به ولا بحسب اقتضائه حتى تستفيد منه اتصالها بل يجوز أن تكون متصلة وغير متصلة لأن الملاك لكونه لا يحل في المكان إلا بمماسة القدرة كما مرَّ في المبحث السابق ف ١ فمن الضرورة أن لا تكون حركته في المكان إلا بمماسات مختلفة لأمكنة مختلفة تدريجاً لا دفعةً لتعذر وجوده في أمكنة متعددة معاً كما مرَّ هناك في ف ٢ وليس من الضرورة أن تكون هذه المماسات متصلة لكن يجوز أن يكون لها نوعٌ من الاتصال فقد مر في المبحث السابق ف ٣ أن لا مانع أن يجعل للملاك مكان منقسم بمماسة قدرته كما يجعل للجسم مكان منقسم بمماسة حجمه فإذاً كما أن الجسم يفارق المكان الذي كان فيه تدريجاً لا دفعةً ومن ذلك ينشأ الاتصال في حركته المكانية كذلك الملاك يقدر أن يفارق المكان المنقسم الذي كان فيه تدريجاً فتكون حركته متصلة ويقدر أيضاً أن يفارق المكان كله دفعةً ويحل دفعةً في مكان آخر فلا تكون حركته متصلة

إذا أُجيب على الأول بأن ذلك الاعتراض ساقطٌ هنا من وجهين أولاً لأن برهان أرسطو إنما يتجه على غير المنقسم في الكمية الذي يحاذيه مكان غير منقسم بالضرورة وهذا لا يجوز أن يقال على الملاك وثانياً لأن برهان أرسطو متجه على الحركة المتصلة لأنه إذا كانت الحركة غير متصلة جاز أن يُقال إن شيئاً يتحرك ما دام في المبدأ وما دام في المنتهى لأن تعاقب أيونٍ مختلفة على شيءٍ واحد يقال له حركة ففي أيها وجد ذلك الشيء جاز أن يقال أنه يتحرك واتصال الحركة مانعٌ من ذلك إذ لا شيء من المتصل يكون في طرفه كما هو واضح فإن الخط ليس في النقطة ولهذا فما يتحرك يجب أن لا يكون كله في أحد الطرفين حال تحركه بل جزءٌ منه في أحدهما وجزءٌ في الآخر فإذاً ليس لبرهان أرسطو وجةٌ هنا باعتبار أن حركة الملاك غير متصلة واما باعتبار أنها متصلة فيمكن التسليم بأن الملاك ما دام متحركاً يكون منه جزءٌ في المبدأ وجزءٌ في المنتهى لكن بحيث يكون هذا التجزؤ ليس وارداً على جوهر الملاك بل على المكان لأن الملاك في ابتداء حركته المتصلة يكون موجوداً في كل أجزاء المكان المتجزئ الذي يبتدئ تحركه عنه ولكن ما دام متحركاً فهو في جزءٍ من المكان الأول الذي يفارقه وفي جزءٍ من المكان الثاني الذي يشغله وإنما يقدر أن يشغل جزئياً مكانين من حيث يقدر أن يشغل مكاناً متجزئاً بتعليق قدرته كما يشغله الجسم بتعليق حجمه ومن ثمة يلزم أن الجسم المتحرك في المكان متجزئٌ في حجمه وان الملاك يقدر أن يعلق قدرته بشيءٍ متجزئٍ

وعلى الثاني بأن حركة الموجود بالقوة فعلٌ ناقصٌ وأما الحركة الحاصلة بتعليق القدرة فهي حركة موجود بالفعل لأن قدرة الشيء إنما هي بحسب وجوده بالفعل

وعلى الثالث بأن حركة الموجود بالقوة إنما هي بسبب احتياجه واما حركة الموجود بالفعل فليست بسبب احتياجه بل بسبب احتياج شيءٍ آخر ومن هذا القبيل حركة الملاك المكانية فإنها بسبب احتياجنا كقوله في عبر ١ : ١٤ «جميعهم

أرواح خادمة ترسل للخدمة من أجل الذين سيرثون الخلاص»

الفصلُ الثَّاني

هل يقطع ملاك وسطاً

يُنخِطَى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الملاك ليس يقطع وسطاً لأن كل ما يقطع وسطاً فإنه يقطع المكان المساوي له قبل الذي هو أعظم منه. ومكان الملاك المساوي له الذي لا يقبل القسمة هو النقطة المكانية فلو كان الملاك يقطع في حركته وسطاً لوجب أن يَعُدَّ بحركته نقطاً غير متناهية وهذا محال

٢ وأيضاً ان الملاك أبسط جوهرأ من نفسنا. ونفسنا تقدر أن تنتقل بتصورها عن طرف إلى آخر دون أن تقطع وسطاً فإنني أقدر أن أتصور فرنسة ثم سورية من دون أن أتصور إيطاليا التي بينهما. فالملاك إذن أولى أن يقدر على الانتقال عن طرف إلى آخر من دون أن يقطع وسطاً لكن ما يعارض ذلك أن الملاك إذا تحرك عن مكان إلى آخر فمتى وصل إلى المنتهى فليس يتحرك بل يكون قد انقطعت حركته. ويتحرك سابق على تحركه. فإذا كان متحركاً في مكان ما. وهو لم يكن متحركاً حال كونه في المبدأ. فإذا كان متحركاً حال كونه في الوسط وهكذا يجب أن يقطع وسطاً

والجواب أن يقال إننا أسلفنا في الفصل السابق أن حركة الملاك المكانية يجوز أن تكون متصلة وغير متصلة فإن كانت متصلة فالملاك لا يقدر أن يتحرك عن طرف إلى آخر من دون أن يقطع وسطاً ففي الطبيعيات ك ٥ م ٢٢ وك ٦ م ٧٧ ان «الوسط هو الذي يصل إليه ذو الحركة المتصلة قبل الذي تنتهي فيه حركته» لأن رتبة المتقدم والمتأخر في الحركة المتصلة بحسب رتبة المتقدم والمتأخر في الحجم كما في الطبيعيات ك ٤ م ٩٩. وان كانت غير متصلة فيجوز أن ينتقل من طرف إلى آخر من دون أن يقطع وسطاً. وبيان ذلك أن بين كل طرفين مكانيين

أمكنةً متوسطةً غير متناهية وسواءً في ذلك الأمكنة المنقسمة وغير المنقسمة أما غير المنقسمة فالأمر واضح فيها لأن بين كل نقطتين نقطاً متوسطة غير متناهية إذ لا تتالي نقطتان من دون وسط كما في الطبيعيات ٦ م ١ وأما الأمكنة المنقسمة فمن الضرورة أن يكون الأمر فيها أيضاً كذلك وهذا يتضح من الحركة المتصلة لجسم ما فإن الجسم ليس يتحرك عن مكان إلى آخر إلا في الزمان ولا يجوز أن يؤخذ في الزمان المقدّر حركة الجسم آنان لا يكون فيهما الجسم المتحرك في مكانين مختلفين لأنه لو كان في مكان واحد بعينه في آنين لكان ساكناً هناك إذ ليس السكون شيئاً سوى الحصول في مكان واحد في آنين متتاليين ولما كان بين الآن الأول والأخير من الزمان المقدّر الحركة آنات غير متناهية وجب أن يكون بين المكان الأول الذي منه تبتدئ الحركة والمكان الأخير الذي إليه تنتهي الحركة أمكنة غير متناهية وذلك يظهر أيضاً بهذا المثال المحسوس فلو فرضنا جسماً بمقدار شبرٍ وفرضنا المسافة التي يقطعها بمقدار شبرين وضح أن المكان الأول الذي منه تبتدئ الحركة بمقدار شبرٍ والمكان الذي إليه تنتهي الحركة بمقدار شبرٍ آخر. وواضح أن هذا الجسم متى أخذ بالتحرك يفارق الشبر الأوّل يسيراً يسيراً ويدخل كذلك في الثاني فإذاً على حسب قسمة حجم الشبر تتكثر الأمكنة المتوسطة لأن كل نقطة مرسومة في حجم الشبر الأول هي مبدأ مكانٍ والنقطة المرسومة في حجم الشبر الآخر هي متناهية. فإذاً لما كان الحجم يقبل القسمة إلى غير النهاية وكانت النقطة أيضاً في كل حجم غير متناهية بالقوة لزم أن يكون بين كل مكانين أمكنة متوسطة غير متناهية والمتحرك ليس يقطع أمكنةً متوسطة غير متناهية إلا بالحركة المتصلة لأنه كما أن الأمكنة المتوسطة غير متناهية بالقوة كذلك يجوز أن يؤخذ في الحركة المتصلة أيضاً أمورٌ غير متناهية بالقوة فإذاً إذا لم تكن الحركة متصلة كانت جميع أجزائها معدودةً بالفعل فإذاً إذا تحرك متحركٌ ما بحركة غير متصلة يلزم أن لا يقطع

جميع الأوساط أو أن يعدّ بالفعل الأوساط الغير المتناهية وهذا محالٌ. فالملاك إذن باعتبار كون حركته غير متصلة لا يقطع جميع الأوساط. أما التحرك من طرف إلى طرف من دون قطع وسطٍ فممكن للملاك دون الجسم لأن الجسم يتقدر بالمكان ويكون محويّاً فيه فيجب أن يتبع في حركته شرائع المكان وأما جوهر الملاك فليس خاضعاً للمكان على أنه محويٌّ فيه بل هو أعلى منه على أنه حاوٍ له فإذا في مقدوره أن يحل في المكان كيفما شاء بوسطٍ أو بغير وسط

إذا أُجيب على الأول بأن مكان الملاك لا يعتبر مساوياً له في الحجم بل في مماسة القدرة وهكذا يجوز أن يكون منقسماً ولا يجب أن يكون دائماً نقطة مكانية على أن الأمكنة المتوسطة وان كانت منقسمة فهي غير متناهية كما مرّ قريباً في جرم الفصل ولكنها تقطع بالحركة المتصلة كما يتضح مما مرّ هناك

وعلى الثاني بأن الملاك متى تحرك حركة مكانية كانت ذاته حالةً في أمكنة مختلفة بخلاف ذات النفس فإنها لا تحل في الأشياء التي تتصورها بل هذه الأشياء توجد بالأحرى فيها فليس حكمهما واحداً

وعلى الثالث بأن تحركَ ليس في الحركة المتصلة جزءاً ليتحرك بل حدّاً له فيجب إذاً أن يكون يتحرك سابقاً على تحركَ ولذلك يجب أن تكون هذه الحركة بوسطٍ واما في الحركة الغير المتصلة فإن تحركَ جزءً ليتحرك كما ان الوحدة جزءٌ للعدد فإذا تعاقب الأمكنة المختلفة ولو بغير وسط يقوم هذه الحركة

الفصل الثالث

هل حركة الملاك آنية

يُتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن حركة الملاك آنيةٌ لأنه كلما كانت قدرة المحرك أشد والمتحرك أقل ممانعةً للمحرك كانت الحركة أسرع. وقدرة الملاك

المحرك لنفسه مجاوزةً قدرة المحرك لجسم ما مجاوزةً لا مناسبة معها. ومناسبة السرعة على حسب قلة الزمان وكل زمان ففيه مناسبة لكل زمان. فإذاً إذا كان جسمٌ ما يتحرك في الزمان فالملاك يتحرك في الآن

٢ وأيضاً ان حركة الملاك أبسط من كل حركة جسمانية. وبعض الحركات الجسمانية آني كالإضاءة لأن شيئاً لا يستضيء تدريجاً كما يتسخن تدريجاً ولأن الشعاع لا يصل إلى القريب قبل أن يصل إلى البعيد. فأحرى إذن أن تكون حركة الملاك آنيةً

٣ وأيضاً لو كان الملاك يتحرك في زمانٍ من مكانٍ إلى مكانٍ فوضح أنه في الآن الأخير من ذلك الزمان يكون في المنتهى وفي كل الزمان السابق يكون اما في المكان السابق بغير توسطٍ الذي يُعتبر كالمبدأ أو بعضه في أحدهما وبعضه في الآخر ولو كان بعضه في أحدهما وبعضه في الآخر لكان متجزئاً وهذا باطل فهو إذاً في كل الزمان السابق يكون في المبدأ فهو إذاً ساكن هناك إذ السكون هو الحصول في مكانٍ واحد في آنين كما مرَّ في الفصل السابق وهكذا يلزم أنه ليس يتحرك إلا في الآن الأخير من الزمان

لكن يعارض ذلك أن في كل تغير متقدماً ومتأخراً والمتأخر في الحركة يُعدّان بحسب الزمان. فإذاً كل حركة فهي في الزمان حتى حركة الملاك لوجود متقدم ومتأخر فيها

والجواب أن يُقال إن بعضاً ذهبوا إلى أن حركة الملاك المكانية آنيةً فانهم قالوا إن الملاك متى تحرك من مكانٍ إلى آخر فهو في كل الزمان السابق موجوداً في المبدأ وفي الآن الأخير من ذلك الزمان موجوداً في المنتهى ولا يجب أن يكون بين الطرفين وسطاً ما كما أنه ليس بين الزمان وطرفه وسطاً ما ولما كان بين الآنين من الزمان زمانٌ متوسطٌ قالوا لا يجوز جعل أنٍ أخير كان فيه

في المبدأ كما لا يجوز في الإضاءة وتوليد جوهر النار جعل أن أخير كان فيه الهواء مظلماً أو المادة معرأة عن صورة النار بل إنما يجوز جعل زمان أخير بحيث يكون في حده النور في الهواء أو صورة النار في المادة وبهذا الاعتبار يقال لكل من الإضاءة والتوليد الجوهرية حركة آنية - لكن هذا لا محل له هنا وذلك لأن من حقيقة السكون أن يكون الساكن على حالة واحدة في آنين متتاليين ولذا ففي كل آن من الزمان المقدر السكون يكون الساكن في أين واحد بعينه أولاً ووسطاً وآخر ومن حقيقة الحركة أن لا يكون المتحرك على حالة واحدة في آنين متتاليين ولذا ففي كل آن من الزمان المقدر الحركة يكون المتحرك على حال مختلفة فإذاً يجب أن يكون له في الآن الأخير صورة لم تكن له من قبل وهكذا يتضح أن السكون في زمان بأسره في شيء كالبياض هو الوجود فيه في كل آن من ذلك الزمان. فإذاً ليس يجوز أن شيئاً يكون في زمان سابق بأسره ساكناً في حدّ ثم في الآن الأخير من ذلك الزمان يكون في حدّ آخر وهذا جائز في الحركة لأن التحرك في زمان بأسره ليس وجوداً على حالة واحدة في كل آن منه فإذاً جميع هذه التغيرات الآنية حدوداً للحركة المتصلة كما أن التوليد حدّ لتغير المادة والإضاءة حدّ لحركة الجسم المضيء المكانية. وحركة الملاك المكانية ليست حدّاً لحركة أخرى متصلة بل مستقلة بنفسها عن كل حركة أخرى. فإذاً ليس يجوز أن يقال أنه يكون في الزمان كله في مكان وفي الآن الأخير في مكان آخر بل لا بد من جعل أن أخير كان فيه في المكان السابق. وحيثما وجدت آتات كثيرة متعاقبة وجد بالضرورة الزمان إذ ليس الزمان شيئاً سوى عدّ المتقدم والمتأخر في الحركة. فبقي إذاً أن حركة الملاك تكون في الزمان فاما في الزمان المتصل ان كانت متصلة أو في الزمان المنفصل ان كانت منفصلة لجواز الأمرين فيها كما مر في ف ١ لأن اتصال الزمان ناشئ عن اتصال الحركة كما في الطبيعيات ك ٤ م ٩٩. غير أن هذا الزمان متصلاً أو منفصلاً مغايراً للزمان

المقدّر لحركة السماء والمتقدرة به جميع الجسمانيات الحاصل تغييرها عن حركة السماء لأن حركة الملاك لا تتوقف على حركة السماء

إذا أُجيب على الأول بأنه إذا لم يكن زمان حركة الملاك متصلاً بل كان تعاقباً في الآت فليس فيه مناسبة للزمان المقدّر لحركة الجسمانيات الذي هو متصلٌ والمتحرك بل بسبب تناسب الأحجام التي فيها الحركة ولذا ليست سرعة حركة الملاك بحسب مبلغ قدرته بل بحسب تعيين إرادته

وعلى الثاني بأن الإضاءة حدٌ للحركة واستحالة لا حركةً مكانية حتى يتصور أن النور يتحرك إلى القريب قبل أن يتحرك إلى البعيد. وحركة الملاك مكانية وليست حدًا للحركة. فليس حكمهما واحداً

وعلى الثالث بأن ذلك الاعتراض يتجه على الزمان المتصل وزمان حركة الملاك يجوز أن يكون غير متصل وهكذا يقدر الملاك أن يكون أناً في مكانٍ وأناً آخر في مكان آخر من دون توسط زمان ما. وأما إذا كان زمان حركة الملاك متصلاً فالملاك في كل الزمان السابق على الآن الأخير يتغير بأمكنة غير متناهية كما مر بيانه في الفصل السابق ومع ذلك فيكون بعضه في أحد الأمكنة المتصلة وبعضه في الآخر لا لأن جوهره متجزئ بل لأن قدرته تتعلق بجزء المكان الأول وجزء المكان الثاني كما مرّ أيضاً في ف ١



المبحث الرابع والخمسون

في علم الملائكة - وفيه خمسة فصول

بعد إذ بحثنا في ما يتعلق بجوهر الملاك يجب التخطي إلى البحث في علمه وقد جعلناه على

أربعة أقسام فسيبحث أولاً في ما يتعلق بقوة الملاك الداركة. وثانياً في ما يتعلق بواسطة علمه. وثالثاً في الأشياء التي يعلمها. ورابعاً في كيفية علمه لها. أما الأول فالبحث فيه يدور على خمس مسائل — ١ هل تعقل الملاك هو عين جوهر — ٢ هل وجوده عين تعقله — ٣ هل جوهره عين قوته الداركة — ٤ هل يوجد في الملائكة عقل فعلاً وعقل هيولاني — ٥ هل يوجد فيهم قوة داركة غير العقل

الفصل الأول

هل تعقل الملاك هو عين جوهره

يُنخِطَى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن تعقل الملاك هو عين جوهره لأن الملاك أعلى وأبسط من عقل النفس الفعّال. وجوهر العقل الفعّال هو عين فعله كما قال الفيلسوف والشارح في كتاب النفس ٣ م ١٩. فإذا جوهر الملاك أحرى بأن يكون عين فعله الذي هو التعقل ٢ وأيضاً قال الفيلسوف في الإلهيات ١٢ م ٢٩ «ان فعل العقل حيوة» ولكون الحياة هي وجود الأحياء كما في كتاب النفس ٢ م ٣٧ يظهر أن الحياة هي الماهية. فإذا فعل العقل هو نفس ماهية الملاك المتعقل

٣ وأيضاً متى اتحد الطرفان لم تكن الواسطة مغايرة لهما لأن أحد الطرفين أبعد عن الآخر من الواسطة. ولا مغايرة في الملاك بين العقل والمعقول ولو من حيث يعقل ذاته على الأقل. فإذا التعقل الذي هو واسطة بين العقل والمعقول هو نفس جوهر الملاك المتعقل لكن يعارض ذلك أن أثر الشيء أشد مغايرةً لجوهره من وجوده. وليس وجود شيء من المخلوقات نفس جوهره فإن هذا خاص بالله فقط كما يتضح مما مر في مب ٣ ف ٤ ومب ٤٤ ف ١. فإذا ليس أثر الملاك أو مخلوق آخر نفس جوهره

والجواب أن يقال يستحل أن يكون أثر الملاك أو أي مخلوق آخر نفس جوهره لأن الأثر هو بالحصص وجود القوة بالفعل كما أن الوجود هو كون الجوهر أو الماهية

بالفعل. وما ليس فعلاً محضاً بل يخالطه شيءٌ بالقوة فيستحيل أن يكون نفس وجوده بالفعل لأن الوجود بالفعل منافٍ للوجود بالقوة والله وحده فعلٌ محضٌ فإِنَّه إذن وحده جوهره نفس وجوده ونفس تأثيره. وأيضاً فلو كان تعقل الملاك هو نفس جوهره لكان تعقله قائماً بنفسه والتعقل القائم بنفسه لا يمكن أن يكون إلا واحداً كما هو شأن كل مجرد قائم بنفسه فيلزم أن جوهر أحد الملائكة لا يمتاز لا عن جوهر الله لأنه عين التعقل القائم بنفسه ولا عن جوهر ملاك آخر. وأيضاً فلو كان الملاك نفس تعقله لامتنع التفاوت في كمال التعقل لأن ذلك إنما يحصل عن تفاوت المشاركة في التعقل

إذا أُجيب على الأول بأنه متى قيل العقل الفعال هو نفس أثره فليس المراد كونه كذلك بالذات بل بالمقارنة أي أنه متى وجد جوهره بالفعل فحال وجوده في نفسه يقارنه الأثر بخلاف العقل الهولاني الذي لا يصدر عنه آثارٌ إلا بعد خروجه إلى الفعل

وعلى الثاني بأن ليس نسبة الحياة إلى أن يحيا كنسبة الذات إلى أن يوجد بل كنسبة الركض إلى أن يركض اللذين يدل أحدهما على الفعل بالمواطأة والآخر بالاشتقاق. فإذا ليس يلزم من كون أن يحيا هو عين أن يوجد أن الحياة هي عين الذات وإن طبقت أحياناً على الذات كقول اوغسطينوس في كتاب الثالث ٩ «الذاكرة والعقل والإرادة ذاتٌ واحدةٌ وحياةٌ واحدةٌ» وهي ليست كذلك في قول الفيلسوف أن فعل العقل حيوةٌ

وعلى الثالث بأن الفعل المتعدي إلى خارجٍ متوسطٌ حقيقةً بين الفاعل والمنفعل وأما الفعل المستقر في نفس الفاعل فليس بمتوسطٍ بينهما حقيقةً بل بحسب ظاهر الكلام فقط ولكنه لاحقٌ حقيقةً لاتحادهما لأنه من طريق اتحاد المعقول والعقل يحصل التعقل على أنه مفعولٌ مغايرٌ لكليهما

الفصلُ الثَّاني

هل تعقل الملاك هو عين وجوده

يُنْتَخَطَى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن تعقل الملاك هو عين وجوده لأن حياة الموجودات الحية هي عين وجودها كما في كتاب النفس ٢ م ٣٧. والتعقل ضربٌ من الحيوية كما قيل هناك. فإذا تعقل الملاك هو عين وجوده

٢ وأيضاً أن نسبة المعلول إلى المعلول كنسبة العلة إلى العلة. والصورة التي بها يوجد الملاك هي عين الصورة التي بها يعقل ذاته على الأقل. فإذا تعقله هو عين وجوده

لكن يعارض ذلك أن تعقل الملاك هو حركته كما يتضح من ديونيسيوس في كتاب الأسماء الإلهية ب ٤. والوجود ليس هو الحركة. فإذا ليس وجود الملاك هو عين تعقله

والجواب أن يقال ليس أثر الملاك ولا أثر غيره من المخلوقات هو عين وجوده. لأن الأثر على ضربين كما في الإلهيات ٩ م ١٦ ما يتعدى إلى شيء خارج مؤثراً فيه كالأحراق والقطع وما لا يتعدى بل يبقى مستقرّاً في نفس المؤثر كالشعور والتعقل والإرادة فإن هذا الأثر لا يتغير به شيء خارج بل ينقضي كله في نفس المؤثر فالأثر الأول واضح أنه لا يجوز أن يكون عين وجود المؤثر فإن وجود المؤثر أمرٌ باطنٌ له والأثر المتعدي صدورٌ إلى المتأثر من المؤثر. والأثر الثاني من حقيقته أن يكون غير متناهٍ مطلقاً أو من وجهٍ أما مطلقاً فالتعقل الذي موضوعه الحق والإرادة التي موضوعها الخير المساوق كلُّ منهما للموجود ولذا فالتعقل والإرادة باعتبارهما في أنفسهما يتناولان جميع الأشياء وكل منهما يقبل النوع من موضوعه وأما من وجهٍ فكالشعور الذي يعم جميع المحسوسات كعموم البصر لجميع المرئيات ووجود كل خليفة محدودٌ إلى واحدٍ في الجنس والنوع ووجود الله وحده

غير متناهٍ مطلقاً ومحيط بجميع الأشياء كما قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ فإذا وجود الله وحده هو عين تعقله وعين إرادته

إذا أُجيب على الأول بأن الحياة قد تطلق ويراد بها وجود الحي وقد تطلق ويراد بها فعل الحيوية أي الذي به يُستدلُّ على أن شيئاً حيٌّ وعلى هذا يُحمل قول الفيلسوف في المحل المذكور أن التعقل ضربٌ من الحيوية لأن غرضه هناك تفصيل درجات مختلفة للأحياء بحسب اختلاف أفعال الحيوية

وعلى الثاني بأن ماهية الملاك هي حقيقة وجوده كله لا حقيقة تعقله إذ ليس في قدرته أن يعقل جميع الأشياء بماهيته ولذا فنسبتها إلى وجوده إنما هي باعتبار خصوصيتها من حيث هي هذه وأما نسبتها إلى تعقله فباعتبار موضوعٍ أعم وهو الحق أو الموجود وبذلك يتضح أن الصورة وإن كانت واحدة ليست مع ذلك مبدأً للوجود والتعقل باعتبار واحد. فإذا ليس يلزم أن وجود الملاك هو عين تعقله

الفصل الثالث

هل قوة الملاك العقلية هي عين ذاته

يُنخَطَى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن قوة الملاك العقلية ليست مغايرة لذاته لأن الذهن والعقل اسمان للقوة العقلية. وقد سمي ديونيسيوس الملائكة عقولاً وأذهاناً في مواضع كثيرة من كتبه. فالملاك إذا عين قوته العقلية

٢ وأيضاً لو كانت قوة الملاك العقلية شيئاً مغايراً لذاته لوجب كونها عرضاً لأن عرض الشيء عندنا ما كان خارجاً عن ذاته. والصورة البسيطة لا يمكن أن تكون محلاً كما قال بويسيوس في كتاب الثالث فيلزم أن لا يكون الملاك صورةً بسيطةً وهذا خلاف ما مرَّ في مب ٥٠ ف ١ و ٢.

٣ وأيضاً قال اوغسطينوس في اعترافاته ك ١٢ «ان الله خلق الطبيعة الملكية قريبةً إليه والهيولى الأولى قريبةً من العدم» ومن ذلك يظهر أن الملاك أبسط

من الهبولى الأولى لكونه أقرب إلى الله. والهبولى الأولى هي عين قوتها. فالملاك إذن أحرى بأن يكون عين قوته العقلية

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في مراتب السلطة الملكية ب ٢ «الملائكة يقسمون إلى جوهر وقوة وفعل». فإذا الجوهر والقوة والفعل أمورٌ متغايرة فيهم

والجواب أن يُقال إنَّ القوة الفاعلة ليست عين الذات لا في الملاك ولا في غيره من المخلوقات. وتحقيق ذلك أنه لما كانت القوة لقال بالقياس إلى الفعل وجب أن يكون اختلاف القوى بحسب اختلاف الأفعال ولذا يُقال إنَّ بازاء كل فعل خاص قوةً خاصةً. وذات كل مخلوق مغايرة لوجوده ومنتسبة إليه نسبة القوة إلى الفعل كما يتضح مما مرَّ في ف ١ و ٢ ومب ٣ ف ٤. والفعل الذي تقاس إليه القوة الفاعلة هو الأثر وليس التعقل نفس الوجود في الملاك ولا أثر آخر فيه أو في أي مخلوق آخر هو عين وجوده. فإذا ليست ذات الملاك عين قوته العاقلة ولا ذات مخلوق ما هي عين قوته الفاعلة

إذاً أُجيب على الأول بأن الملاك يقال له عقل وذهن لأن إدراكه كله عقلي وأما إدراك النفس فبعضه عقلي وبعضه حسيٌّ

وعلى الثاني بأن الصورة البسيطة التي هي فعلٌ محضٌ لا يمكن أن تكون محلاً لعرضٍ من الاعراض لأن نسبة المحلّ إلى العرض كنسبة القوة إلى الفعل وهذه الصورة هي الله وحده وعليه كلام بويسيوس في المحلّ المؤرّد. وأما الصورة البسيطة التي ليست نفس وجودها بل هي بالقياس إليه كالقوة بالقياس إلى الفعل فيمكن أن تكون محلاً للعرض وخصوصاً العرض اللاحق للنوع لأن هذا العرض يرجع إلى الصورة وأما العرض الشخصي الذي ليس يلحق النوع بأسره فلا حق للمادة التي هي مبدأ التشخص وهذه الصورة البسيطة هي الملاك

وعلى الثالث بأن قوة المادة هي إلى الوجود الجوهرى بخلاف القوة الفاعلة فانها

إلى الوجود العرضي فليس حكمهما واحداً

الفصل الرابع

هل يوجد في الملاك عقلٌ فعّالٌ وعقلٌ هيولانيٌّ

يُنخِطُ إلى الرابع بأن يقال: يظهر أنه يوجد في الملاك عقلٌ فعّالٌ وعقلٌ هيولانيٌّ فقد قال الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ١٧ «كما أن في كل طبيعة شيئاً به يمكن انفعال جميع الأشياء وشيئاً به يمكن فعل جميع الأشياء كذلك في النفس أيضاً» والملاك طبيعةً من الطبائع. ففيه إذن عقلٌ فعّالٌ وعقلٌ هيولانيٌّ

٢ وأيضاً أن القبول خاص بالعقل الهيولاني والإشراق خاصٌ بالعقل الفعال كما يتضح من كتاب النفس ٣ م ٢ و ٣ و ١٨. والملاك يقبل الإشراق من الأعلى ويشرق على الأدنى. ففيه إذن عقلٌ فعّالٌ وهولانيٌّ

لكن يعارض ذلك أن وجود العقل الفعال والهيولاني فينا هو بالقياس إلى الصور الخيالية التي نسبتها إلى العقل الهيولاني كنسبة الألوان إلى البصر ونسبتها إلى العقل الفعال كنسبة الألوان إلى النور كما يتضح من كتاب النفس ٣ م ١٨ والملاك ليس فيه شيءٌ من ذلك. فإذاً ليس فيه عقلٌ فعّالٌ وهولانيٌّ

والجواب أن يُقال إنَّ ضرورة إثبات العقل الهيولاني فينا إنما هي لكوننا نوجد أحياناً عاقلين بالقوة لا بالفعل فكان لا بد هناك من وجود قدرة بالقوة إلى المعقولات قبل تعقلها ولكنها تخرج إلى الفعل متى صارت عالمة وتزداد خروجاً إليه متى صارت متدبرةً وهذه القدرة يقال لها العقل الهيولاني. وضرورة إثبات العقل الفعال فينا إنما هي لأن طبائع الماديات التي نتعقلها ليست في الخارج معرأةً عن المادة ومعقولةً بالفعل بل إنما هي في الخارج معقولةً بالقوة فقط فكان لا بد من وجود قدرة تجعلها معقولةً بالفعل وهذه القدرة عندنا يقال لها العقل الفعال. وكلا هاتين الضرورتين مفقودٌ في الملائكة فلا هم عاقلون أحياناً بالقوة فقط بالقياس

إلى ما يعقلونه طبعاً ولا معقولاتهم معقولة بالقوة بل بالفعل لأنهم يعقلون أولاً وبالأصالة الأشياء المعرّاة عن المادة كما سيأتي بيانه في المبحث التالي ف ١ فلا يجوز أن يكون فيهم عقلٌ فعّالٌ وهيولانيٌّ إلا بالاشتراك

إذا أُجيب على الأول بأن مراد الفيلسوف ان ذينك الأمرين موجودان في كل طبيعة يحدث فيها التولد أو الانفعال كما هو واضحٌ من كلامه. والعلم ليس يتولد في الملاك بل هو حاصل له طبعاً. فإذا ليس يجب إثبات فعّالٍ وهيولانيٍّ فيه

وعلى الثاني بأن من شأن العقل الفعال أن يشرق لأعلى عاقلٍ آخر بل على المعقولات بالقوة من حيث يجعلها بالتجريد معقولاتٍ بالفعل ومن شأن العقل الهيولاني أن يكون بالقوة بالنظر إلى المدارك الطبيعية وقد يخرج أحياناً إلى الفعل فإذا ليس إشراق الملاك على الملاك مختصاً بحقيقة العقل الفعال ولا استنارته في الأسرار الفائقة الطبيعة التي قد يكون أحياناً بالقوة إلى إدراكها مختصةً بحقيقة العقل الهيولاني وإذا أراد مريدٌ أن يسمي ذلك عقلاً فعّالاً وعقلاً هيولانيّاً كان ذلك على سبيل التسمية بالاشتراك ولا مشاحة في الأسماء

الفصل الخامس

هل يوجد في الملائكة معرفة عقلية فقط

يُنخِطُ إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن ليس في الملائكة معرفةً عقليةً فقط فقد قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ٨ ب ٦ ان في الملائكة حيوةً تعقل وتحمس ففيهم إذن قوةٌ حسيةٌ ٢ وأيضاً قال ايسيدوروس في كتاب الخير الأعظم ١ ب ١٢ «ان الملائكة يعرفون أموراً كثيرةً بالتجربة» والتجربة تحصل بتكرار التذكر كما في الالهيات ١ ب ١ ففيهم إذن قوةً متذكّرةً أيضاً

٣ وأيضاً قال ديونيسيوس في كتاب الأسماء الإلهية ب ٤ ان في الشياطين

خيالاً عاتياً. والخيال راجعٌ إلى القوة المتوهمة. فإذاً يوجد قوة متوهمة في الشياطين وكذا في الملائكة بجامع الحجة لاتحادهم مع الشياطين في الطبيعة
لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في خط في الصعود «ان الإنسان يشارك الحيوانات العُجم في الحس والملائكة في التعقل»

والجواب أن يُقال إنّ لِنفسنا قوى تحصل آثارها بآلات جسمانية وهذه القوى أفعالٌ لبعض جوارح البدن كالبصر في العين والسمع في الأذن وقوى لا تحصل آثارها بآلات جسمانية كالعقل والإرادة وهذه ليست أفعالاً لبعض جوارح البدن والملائكة ليسوا متصلين طبعاً بأبدان. فإذاً ليس يمكن أن يكون لهم من القوى النفسانية سوى العقل والإرادة وهذا قد أثبتته أيضاً الشارح بقوله في الإلهيات ١٢ «ان الجواهر المفارقة تنقسم إلى عقل وإرادة». وترتيب العالم يقتضي أن تكون الخليقة العقلية العالية عقليةً من كل جهة لا بحسب جزءٍ فقط كنفسنا ولهذا أيضاً يقال للملائكة عقولٌ وأذهان كما مرَّ قريباً في ف ٣ - وما اعترض به ذلك يمكن الجواب عليه من وجهين الأول ان الكلام في تلك النصوص الموردة إنما هو بحسب مذهب المثبتين للملائكة والشياطين أبداناً متصلين بها طبعاً. وكثيراً ما أورد اوغسطينوس هذا المذهب في كتبه وان لم يقصد الأخذ به فقد قال في مدينة الله ك ٢١ ب ١٠ «لا ينبغي كثرة الاشتغال في هذا المطلب» والثاني ان هذه النصوص ونظائرها يجوز حملها على ضربٍ من التشبيه لأنه لما كان الحس يدرك على نحو ما المحسوس الخاص جرى اصطلاح المتكلمين على أن يقال أيضاً عندما يدرك عقلنا شيئاً على نحو ما اننا نحس به ومن هنا أيضاً يقال للحكم في اللاتينية *sententia* (وهو مشتق عندهم من *sentire* أي حسَّ وشعرَ). وأما التجربة فيجوز اتصاف الملائكة بها على سبيل المشابهة في المدارك لا في القوة الداركة لأن التجربة إنما تحصل لنا من أدركنا الجزئيات بواسطة الحس. والملائكة يدركون الجزئيات كما سيأتي

بيانه قريباً في مب ٥٧ ف ٢ لكن لا بواسطة الحس. وأما المتذكرة فيجوز إثباتها في الملائكة بناءً على جعل اوغسطينوس لها من جهة العقل كما في كتاب الثالث ١٠ وان لم يجر ذلك على أنها جزءٌ للنفس الحساسة. وكذا يُقال إنَّ الخيال العاتي يُجعل في الشياطين لما أنهم يعتبرون الخير الحق في العمل اعتباراً كاذباً والاعتزاز إنما يعرض لنا بالحقيقة من جهة الخيال لاعتبارنا به أحياناً صور الأشياء كالأشياء أنفسها كما يتضح في النائمين والمجانين



المبحثُ الخامس والخمسون

في واسطة العلم الملكي - وفيه ثلاثة فصول

ثم يبحث في واسطة العلم الملكي والبحث في ذلك يدور على ثلاث مسائل - ١ في أن الملائكة هل يعلمون جميع الأشياء بجوهرهم أو بمثل - ٢ في أنهم إذا كانوا يعلمون بمثل هل يعلمون بمثل غريزية أو مستفادة من الأشياء - ٣ في أن الملائكة الأعلى هل يعلمون بمثل أعم من مثل الملائكة الأدنى

الفصلُ الأوَّلُ

في أن الملائكة هل يعلمون جميع الأشياء بجوهرهم

يُنخِطُ إلى الأوَّل بأن يقال: يظهر أن الملائكة يعلمون جميع الأشياء بجوهرهم فقد قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٧ «الملائكة يعلمون ما في الأرض بحسب طبيعة عقلم». وطبيعة الملاك هي عين ذاته. فإذا الملاك يعلم الأشياء بذاته

٢ وأيضاً ما كان مجرداً عن المادة فالعقل فيه نفس المعقول كما قال الفيلسوف في الإلهيات ك ١٢ وفي النفس ك ٣. والمعقول هو نفس العاقل باعتبار ما يُعقل به. فإذا ما يُعقل به هو في المجردات عن المادة كالملائكة نفس جوهر العاقل

٣ وأيضاً كل ما في آخر فهو على حسب حال ذلك الآخر وطبيعة الملاك عقلية فإذا كل ما يوجد فيه فهو موجودٌ فيه وجوداً معقولاً. وجميع الأشياء موجودةٌ فيه فإن الموجودات السافلة موجودةٌ في العالية وجوداً ذاتياً والعالية موجودة في السافلة بالمشاركة ولهذا قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ «الله يجمع الكل في الكل» يعني جميع الأشياء في جميع الأشياء. فإذا الملاك يعلم جميع الأشياء في جوهره

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الباب المتقدم ذكره «الملائكة يستنبطون بحقائق الأشياء». فإذا إنما يعلمون بحقائق الأشياء لا بجوهرهم

والجواب أن يُقال إن ما به يعقل العقل فنسبته إلى العقل العاقل نسبة صورته لأن الصورة هي ما به يفعل الفاعل ولا بد لاستكمال القوة بالصورة على وجه التمام أن يكون جميع ما تتناوله القوة مندرجاً تحت الصورة ولذا كانت الصورة في الفاسدات لا تكمل قوة المادة تكملاً تاماً لأن قوة المادة تتناول أكثر مما يندرج في هذه الصورة أو تلك. وقوة الملاك العقلية تعمُ بعلمها جميع الأشياء لأن موضوع العقل هو مطلق الموجود أو الحق. وليست ذات الملاك مستجمعةً لجميع الأشياء لكونها ذاتاً محدودة إلى جنس ونوع بل استجماع جميع الأشياء على وجه الإطلاق استجماعاً كاملاً خاص بالذات الإلهية الغير المتناهية ولذا كان الله وحده يعلم جميع الأشياء بذاته وأما الملاك فليس له أن يعلم جميع الأشياء بذاته بل لا بد لعلمه الأشياء من استكمال عقله ببعض المثل

إذا أُجيب على الأول بأن الباء في قوله الملاك يعلم الأشياء بحسب طبيعته ليس المراد بها الدلالة على واسطة العلم التي هي شبه المعلوم بل على القوة الداركة الملائمة للملاك بحسب طبيعته

وعلى الثاني بأنه كما أن الحس بالفعل هو المحسوس بالفعل كما في كتاب النفس ٢

ليس لأن القوة الحسية هي نفس الشبه المحسوس الذي في الحس بل لأنه يحصل عنهما جميعاً واحد حصوله عن الفعل والقوة كذلك يُقال إنَّ العقل بالفعل هو المعقول بالفعل ليس لأن جوهر العقل هو نفس الشبه الذي به يعقل بل لأن ذلك الشبه هو صورته. وما يقال من أن ما كان مجرداً عن المادة فالعقل فيه نفس المعقول هو نفس القول بأن العقل بالفعل هو المعقول بالفعل إذ إنما يكون شيءٌ معقولاً بالفعل من طريق أنه مجرد عن المادة

وعلى الثالث بأن ما تحت الملاك وما فوقه موجودان في جوهره نوعاً من الوجود لا وجوداً كاملاً ولا باعتبار حقيقتيهما الخاصة لأن ذات الملاك لما كانت متناهية كانت بحسب حقيقتها الخاصة ممتازة عما سواها بل باعتبار حقيقة ما عامة. واما في ذات الله فجميع الأشياء موجودة وجوداً كاملاً وبحسب حقائقها الخاصة وجودها في القوة الفاعلة الأولى والكلية التي عنها يصدر كل ما في كل شيءٍ خاصاً أو عاماً ولذا كان الله يعلم بذاته جميع الأشياء بالعلم الخاص بخلاف الملاك فانه ليس يعلمها إلا بالعلم العام فقط

الفصل الثاني

في أن الملائكة هل يعقلون بمثل مستفادة من الأشياء

يُتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الملائكة يعقلون بمثل مستفادة من الأشياء لأن كل ما يُعقل فإنما يعقل بحصول شبه ما له في العاقل. والشبه الحاصل لشيءٍ في شيءٍ آخر يحصل في ذلك الآخر اما بطريق المثال فيكون علة للشيء أو بطريق الصورة فيكون معلولاً له إذ كل علمٍ عاقلٍ لا يخلو أن يكون علة للشيء المعقول أو معلولاً له. وعلم الملاك ليس علة للأشياء الطبيعية بل إنما علتها العلم الإلهي وحده فإذاً يجب أن تكون جميع الأشباح التي بها يعقل العقل الملكي مستفادة من الأشياء

٢ وأيضاً أن النور الملكي هو أقوى من نور العقل الفعّال في النفس. ونور العقل

الفعال ينتزع الصور المعقولة من الخيالات. فإذا نور العقل الملكي يقدر أن ينتزع الصور أيضاً من المحسوسات فلا يكون مانع من القول بأن الملاك يعقل بالصور المستفادة من الأشياء

٣ وأيضاً أن نسبة الصور الحاصلة في العقل إلى الحاضر والبعيد شرعاً ما لم تكن مستفادة من المحسوسات فلو كان الملاك لا يعقل بالصور المستفادة من الأشياء لكان علمه بالنسبة إلى القريب والبعيد شرعاً فلا يكون في حركته المكانية فائدة

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٧ «ليس يجمع الملائكة المعرفة الإلهية من المتجزئات أو من الحواس»

والجواب أن يُقال إنَّ المثل التي بها يتعقل الملائكة ليست مستفادة من الأشياء بل غريزية لهم لأن التمايز والترتب بين الجواهر الروحانية يجب تعقله على حسب تمايز الجسمانيات وترتيبها. والاجرام العالية لها من طباعها قوة مستكملة بالصورة كل الاستكمال واما في الاجرام السافلة فلا تستكمل قوة المادة بالصورة كل الاستكمال بل تقبل من فاعل ما تارة هذه الصورة وتارة تلك. فكذا الجواهر العقلية السافلة أي النفوس البشرية لها قوة عقلية غير كاملة بالطبع بل تستكمل فيها تدريجاً بقبولها المثل المعقولة من الأشياء واما القوة العقلية في الجواهر الروحانية العالية أي في الملائكة فهي كاملة طبعاً بالمثل المعقولة الغريزية من حيث هي حاصلة على مثل معقولة غريزية لإدراك جميع ما ادراكه مقدور لها بقوة طبعتها وهذا واضح أيضاً من طريقة وجود هذه الجواهر لأن وجود الجواهر الروحانية السافلة أي النفوس مقارن للجسم من حيث أنها صور للأجسام فكان من شأنها بحسب طريقة وجودها أن تستفيد كمالها العقلي من الأجسام وبالأجسام وإلا لم يكن في اتصالها بالأبدان فائدة. وأما الجواهر العالية أي الملائكة فهي مفارقة للأجسام بالكلية ولها وجودٌ مستقلٌ عقلي مجردٌ عن المادة ولذا فهي تدرك كمالها

العقلي بالفيض العقلي الذي به قبلت من الله صور المعلومات مع الطبيعة العقلية وعلى هذا قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٢ ب ٨ أن «سائر ما دون الملائكة يصدر بحيث يحصل أولاً في علم الخليفة الناطقة ثم في جنسه»

إذا أُجيب على الأول بأن أشباه المخلوقات حاصلة في عقل الملاك ولكنها ليست مستفادة من المخلوقات بل من الله الذي هو علة المخلوقات وأول من توجد فيه أشباه الأشياء وعلى هذا قال اوغسطينوس في الكتاب والباب المذكورين «كما أن الحقيقة التي بها تُبدع الخليفة موجودة في كلمة الله قبل وجود الخليفة المُبدعة كذلك معرفة هذه الحقيقة تحصل أولاً في الخليفة العقلية ثم تحصل بعد ذلك هويّة الخليفة»

وعلى الثاني بأنه ليس يُنتقل من أحد الطرفين إلى الآخر إلا بوسط. ووجود الصورة في الواهمة المجرد عن المادة لا عن العلائق المادية وسطاً بين وجود الصورة التي في المادة ووجود الصورة الحاصلة في العقل بالتجريد عن المادة وعن العلائق المادية. فإذا العقل الملكي بالغة ما بلغت قدرته لا يقدر أن يحيل الصور المادية إلى الوجود العقلي ما لم يحلّها قبل ذلك إلى وجود الصور الموهومة وهذا محال لخلوه عن الوهم كما أسلفنا في المبحث السابق ف ٥. وأيضاً فهب أنه يقوى على انتزاع الصور العقلية من الأشياء المادية فهو مع ذلك ليس ينتزعها لعدم افتقاره إليها لأنه حاصل على الصور العقلية الغريزية

وعلى الثالث بأن علم الملاك له نسبة واحدة إلى البعيد والقريب بحسب المكان ولكن ليس ذلك مخرجاً للفائدة عن حركته المكانية فهو ليس يتحرك بحسب المكان لاكتساب العلم بل لفعل شيء في المكان

الفصل الثالث

في أن الملائكة الأعلى هل يعقلون بمثل أعم من مثل الملائكة الأدنى يُتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الملائكة الأعلى لا يعقلون بمثل أعم من مثل الملائكة الأدنى لأن العام أو الكلي هو ما يُنتزَع من الجزئيات في ما يظهر والملائكة لا يعقلون بالمثل المنتزعة من الأشياء. فإذا ليس يجوز أن يُقال إن مثل العقل الملكي هي أعم أو أخص

٣ وأيضاً ما يُعرَف بالخصوص فهو أتم معرفة مما يُعرَف بالعموم لأن معرفة شيء بالعموم هي على نحو ما واسطة بين القوة والفعل فلو كان الملائكة الأعلى يعلمون بصور أعم من صور الملائكة الأدنى للزم أن يكون الملائكة الأعلى أقل كمالاً في علمهم من الملائكة الأدنى وهذا باطل

٣ وأيضاً ان واحداً بعينه لا يمكن أن يكون حقيقة خاصة لكثير. ولو كان الملاك الأعلى يعلم بصورة واحدة عامة أموراً مختلفة لا يعلمها الملاك الأدنى إلا بصور متكررة خاصة لكان الملاك الأعلى يستعمل صورة واحدة عامة لمعرفة أمور مختلفة فلا يقدر أن يعلم كلاً منها بالعلم الخاص وهذا باطل في ما يظهر

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ١٢ «ان الملائكة الأعلى يشتركون في العلم بأعم مما يشترك فيه الملائكة الأدنى» وفي كتاب العلل قض ١٠ «الملائكة الأعلى عندهم صور أعم»

والجواب أن يقال إنما يكون بعض الأشياء أعلى من طريق أنها أقرب إلى الواحد الأول الذي هو الله وأشبه به. وتتمام المعرفة العقلية في الله مندرج كله في واحد وهو الذات الإلهية التي بها يعلم الله جميع الأشياء وهذا التمام العقلي يوجد في المخلوقات العقلية على حال أدنى وأقل بساطة فإذا يلزم أن الأشياء التي يعلمها الله بواحد تعلمه العقول السفلى بكثير وكلما كان العقل أسفل كان ما يعلم به أكثر. وعلى

هذا فكلما كان الملاك أعلى يقوى على إدراك عموم المعقولات بمثل أقل ولهذا وجب أن تكون صورته أعم أي متناولة كل منها أموراً أكثر ويمكن ملاحظة ذلك بمثل يقربه فإن من الناس من لا يقدرون أن لا يدركوا حقيقة عقلية ما لم تبين لهم على وجه التفصيل بالاستقراء وذلك بسبب ضعف عقولهم ومنهم من هم أذكى عقلاً فيقدرون أن يدركوا كثيراً من قليل

إذا أُجيب على الأول بأنه إنما يعرض للكلي أن يُنتزَع من الجزئيات من حيث أن العقل المدرك له يستفيد المعرفة من الأشياء فإذا كان عقل لا يستفيد المعرفة من الأشياء لم يكن الكلي المدرك منه منتزَعاً من الأشياء بل متقدماً عليها نوعاً من التقدم أي بالنتقدم العلي كحصول الحقائق الكلية للأشياء في كلمة الله أو بالنتقدم الطبيعي في الأقل كحصول الحقائق الكلية للأشياء في العقل الملكي

وعلى الثاني بأن معرفة شيء بالعموم تقال على ضربين الأولى من جهة الشيء المعروف بمعنى أن تعرف طبيعة الشيء الكلية فقط وعلى هذا فمعرفة شيء بالعموم هي أقل كمالاً لأن من يعرف من الإنسان أنه حيوان فقط فقد عرفه معرفة ناقصة والثاني من جهة واسطة المعرفة وعلى هذا فمعرفة شيء بالعموم هي أكمل لأن العقل الذي يقدر أن يعرف الجزئيات الخاصة بواسطة واحدة كلية هو أكمل من الذي لا يقدر على ذلك

وعلى الثالث بأن واحداً بعينه لا يمكن أن يكون حقيقة خاصة لكثير إذا أريد الحقيقة المساوية أما إذا كانت الحقيقة أعلى فيمكن اعتبار واحد بعينه كحقيقة خاصة وشبه خاص لأشياء مختلفة كما أن في الإنسان فطنة كلية بالنظر إلى جميع أفعال الفضائل ويمكن اعتبارها كحقيقة خاصة وشبه خاص للفطنة الجزئية التي في الأسد بالنظر إلى أفعال الشجاعة والتي في الثعلب بالنظر إلى أفعال الاحتراس وقس على ذلك ما بقي. وكذا الذات الإلهية تعتبر بسبب علوها حقيقة خاصة لجميع الجزئيات

الحاصلة فيها فإذا كل جزئي يشبهها في حقيقته الخاصة وكذا يجب أن يقال في الحقيقة الكلية الحاصلة في عقل الملاك لأنها لعلوها يمكن أن يُعرَفَ بها أمورٌ كثيرة معرفة خاصة



المبحث السادس والخمسون

في علم الملائكة بالنظر إلى المجردات - وفيه ثلاثة فصول

ثم يبحث في علم الملائكة من جهة ما يعلمونه وأولاً في معرفة المجردات ثم في معرفة الماديات والبحث في الأول يدور على ثلاث مسائل - ١ هل يعرف الملاك نفسه - ٢ هل يعرف الملائكة أحدهم الآخر - ٣ هل يعرف الملاك الله بقوة طبعه

الفصل الأول

هل يعرف الملاك نفسه

يُنْتَخَى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الملاك ليس يعرف نفسه فقد قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٦ ان «الملائكة يجهلون قُدْرَهُمْ» ومعرفة القدرة تتوقف على معرفة الجوهر. فإذا الملاك لا يعرف ذاته

٢ وأيضاً ان الملاك جوهرٌ جزئيٌ والا لما كان يفعل لأن الأفعال إنما هي للجزئيات القائمة بأنفسها. وليس شيءٌ من الجزئيات معقولاً. فإذا يمتنع تعقله. وهكذا لما لم يكن للملاك إلا المعرفة العقلية لم يكن ممكناً لملاكٍ أن يعرف نفسه

٣ وأيضاً ان العقل يتحرك من المعقول لأن التعقل انفعالٌ ما كما في كتاب النفس ٣ م ١٢. وليس شيءٌ يتحرك أو ينفعل من نفسه كما يتضح في الجسمانيات. فإذا ليس يقدر الملاك أن يعقل نفسه

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في شرح تك ك ٢ ب ٨ ان «الملاك يعرف نفسه في مجرد تحقيقه (أي ايضاحه الحق)»

والجواب أن يُقال إنَّ حكم الموضوع في الفعل الذي يستقر في نفس الفاعل ليس كحكمه في الفعل الذي يتعدى شيءٍ خارجٍ كما يتضح مما أسلفناه في مب ٥٤ ف ٢ لأنه في الفعل المتعدي إلى شيءٍ خارجٍ يكون الموضوع الذي يقع عليه الفعل منفصلاً عن الفاعل كاتصال المتسخن عن المسخن والمبني عن الباني واما في الفعل الذي يستقر في نفس الفاعل فلا بد لصدور الفعل من اتصال الموضوع بالفاعل كما لا بد لشعور الحس بالفعل من اتصال المحسوس به. والموضوع المتصل بالقوة هو من هذا الفعل كالصورة التي هي مبدأ الفعل في الفواعل الآخر فكما ان الحرارة هي المبدأ الصوري للتسخين في النار كذلك شبح الشيء المُبصر هو المبدأ الصوري للإبصار في العين. ولكن لا بد من اعتبار أن هذا الشبح للموضوع قد يكون أحياناً بالقوة فقط في القوة المدركة وحينئذٍ تكون مدركةً بالقوة فقط ولا بد لإدراكها بالفعل من خروجها إلى فعل الشبح وإذا كان حاصلها دائماً بالفعل فهي مع ذلك القدر أن تُدرك بها من دون تغيير أو قبول سابق ومن ذلك يتضح أن التحرك من الموضوع ليس من حقيقة العارف من حيث هو عارف بل من حيث هو عارف بالقوة. ولا فرق في كون الصورة مبدأً الفعل بين كونها أحياناً حالةً أو قائمةً بنفسها لأن الحرارة لو كانت قائمةً بنفسها لما كان تسخينها أقل منه لو كانت حالةً فهكذا إذاً وان كان شيءٌ في جنس المعقولات بمنزلة صورة معقولة قائمةً بنفسها فهو يعقل نفسه. ولما كان الملاك مجرداً عن المادة كان صورةً قائمةً بنفسها ولأجل ذلك كان معقولاً بالفعل. فإذا يلزم انه بصورته التي هي جوهره يعقل نفسه

إذاً أُجيب على الأول بأن تلك العبارة هي لترجمة قديمة وقد أُصلحت في الترجمة الحديثة حيث يقال «وما عدا ذلك فانهم (يعني الملائكة) قد عرفوا قُدْرهم» وكان يقال مكان ذلك في الترجمة الأخرى «وهم إلى الآن يجهلون قُدْرهم» وان أمكن تأويل عبارة الترجمة القديمة أيضاً على معنى أن الملائكة

لا يعرفون قدرتهم كمال المعرفة صدورها عن ترتيب الحكمة الإلهية الذي لا يدركه الملائكة وعلى الثاني بأن الجزئيات الجسمانية لا يتعقل بها تعقلنا باعتبار الجزئية بل باعتبار المادة الني هي مبدأ التشخص فيها فإذا كانت بعض الجزئيات قائمة بأنفسها لا في مادة كالملائكة فلا مانع أن تكون معقولة بالفعل

وعلى الثالث بأن التحرك والانفعال إنما يتصف بهما العقل بحسب كونه بالقوة. فإذا لا محل لهما في العقل الملكي وخصوصاً باعتبار تعقله نفسه. وأيضاً ففعل العقل ليس حكمه كحكم الفعل الذي في الجسمانيات المتعدي إلى موضوع آخر

الفصل الثاني

هل يعرف أحد الملائكة الآخر

يُنْتَخِطُ إلى الثاني بأن يقال: يظهر أنه ليس يعرف أحد الملائكة الآخر فقد قال الفيلسوف في كتاب النفس ٣ انه لو كان العقل الإنساني حاصلًا في نفسه على طبيعة من طبائع المحسوسات لكانت تلك الطبيعة الداخلة فيه مانعةً من تجلي ما هو أجنبيٌّ عنها فيه كما أن الحدقة أيضاً لو كانت متلونة بلون ما لتعذر عليها رؤية كل لون. والعقل الملكي في معرفة المجردات كالعقل الإنساني في معرفة الجسمانيات فإذا لما كان العقل الملكي حاصلًا في نفسه على طبيعة معينة من تلك الطبائع يظهر أنه يتعذر عليه معرفة الطبائع الأخر

٢ وأيضاً في كتاب العلق قض ٨ «كل عقل فإنه يعلم ما فوقه من حيث هو معلول له وما دونه من حيث هو علة له» وليس أحد الملائكة علةً للآخر. فإذا ليس يعرف أحد الملائكة الآخر

٣ وأيضاً ان احد الملائكة لا يقدر أن يعرف بماهيته الآخر لأن كل معرفة إنما تحصل باعتبار المشابهة. وماهية الملاك العارف ليست مشابهةً لماهية الملاك

المعروف إلا في الجنس كما يتضح مما مرّ في مب ٥٠ ف ٤ ومب ٥٥ ف ١. فإذا يلزم على ذلك أن أحد الملائكة لا يعرف الآخر بالمعرفة الخاصة بل بالمعرفة العامة فقط وكذا أيضاً لا يجوز أن يُقال إنّ أحد الملائكة يعرف الآخر بماهية الملاك المعروف لأن ما به يعقل العقل فهو أمرٌ داخليٌّ للعقل وليس يدخل في العقل إلا الثالث فقط وأيضاً لا يجوز أن يُقال إنّ أحد الملائكة يعرف الآخر بشبح لأن ذلك الشبح ليس مغايراً للملاك المعقول لتجرد كليهما. فإذا يظهر أنه ليس يمكن أن أحد الملائكة يعقل الآخر بوجهٍ من الوجوه

٤ وأيضاً لو كان أحد الملائكة يعقل الآخر فاما أن يكون ذلك بصورةٍ غريزية فيلزم أنه لو ابدع الله الآن ملاكاً جديداً لتعذرت معرفته على الملائكة الموجودين الآن أو بصورةٍ مستفادة من الأشياء فيلزم أن الملائكة الأعلى لا يقدرّون أن يعرفوا الملائكة الأدنى الذين لا يستفيدون شيئاً منهم. فإذا يظهر أنه ليس يعرف أحد الملائكة الآخر بوجهٍ من الوجوه

لكن يعارض ذلك قوله في كتاب العلل قض ٢ «كل عقل فانه يعلم الأشياء التي لا تفسد»

والجواب أن يُقال إنّ الأشياء التي وجدت منذ الأزل في كلمة الله قد صدرت عنه على ضربين كما قال اوغسطينوس في كلامه على تك ك ٢ ب ١٨ أحدهما إلى العقل الملكي والآخر لكي توجد بأنفسها في طبائعها الخاصة فصدرت إلى العقل الملكي برسمه تعالى في عقل الملاك أشباه الأشياء التي أصدرها إلى الوجود الطبيعي. وكلمة الله لم يكن فيها منذ الأزل حقائق الجسمانيات فقط بل حقائق جميع المخلوقات الروحانية أيضاً. فإذا هكذا قد ارتسم من كلمة الله في كل مخلوق روحانيٍّ جميع حقائق الأشياء الجسمانية والروحانية غير أنه قد ارتسم في كلا ملاكٍ حقيقة نوعه بحسب الوجود العيني والذهني معاً أي بمعنى أنه يقوم بنفسه في طبيعة نوعه ويعقل

ذاته بها وأما حقائق سائر الطبائع الروحانية والجسمانية فإنما ارتسمت فيه بحسب الوجود الذهني فقط أي أنه بهذه الصور المرتسمة فيه يعرف المخلوقات الجسمانية والروحانية

إذا أُجيب على الأول بأن الطبائع الروحانية الملكية متميزة في رتبة ما كما مر في مب ٥٠ ف ٤ فلا تمنع طبيعة ملاك عقله عن معرفة سائر الطبائع الملكية لأن طبائع الملائكة الأعلى والأدنى مقارنة لطبيعته وليست مختلفة إلا بحسب اختلاف درجات الكمال فقط

وعلى الثاني بأن اعتبار العلة والمعلول لا دخل له في معرفة أحد الملائكة للآخر إلا من جهة المشابهة من حيث أن العلة والمعلول متشابهان ولذا فإذا أثبتت بين الملائكة المشابهة دون العلية لا يزال يعرف أحدهم الآخر

وعلى الثالث بأن الملائكة يعرف أحدهم الآخر بشبح الآخر الحاصل في عقل العارف والمغاير للملاك الآخر الذي هو شبهه لا بحسب الوجود المادي والمجرد بل بحسب الوجود العيني والذهني لأن الملاك صورة قائمة بنفسها في الوجود العيني بخلاف شبحه الذي في عقل ملاك آخر فإن له هناك وجوداً معقولاً فقط كما أن صورة اللون أيضاً لها في الجدار وجود عيني وأما في الوسط الموصل فلها وجودٌ ذهنيٌ فقط

وعلى الرابع بأن الله قد أبدع كل خليفة على نسبة الكون الذي قضى أن يبدعه فلو قصد أن يبدع ملائكة أكثر وطبائع للأشياء أكثر لكان قد رسم في العقول الملكية أشباحاً معقولة أكثر كما أنه لو كان البناء قد شاء أن يصنع بيتاً أعظم لكان قد صنع أساساً أعظم وعلى هذا يكون لزيادة الله في العالم خليفة وفي الملاك صورة معقولة حكم واحد بعينه

الفصلُ الثالثُ

هل يقدر الملائكة أن يعرفوا الله بقوة طبعمهم

يُنْتَخَطَى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الملائكة لا يقدرّون أن يعرفوا الله بقوة طبعمهم. فقد قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ١ ان «الله موضوعٌ فوق جميع العقول السماوية بقدره لا يحيط بها علم» ثم قال بعد ذلك «لأنه فوق كل جوهر فهو منزّه عن كل معرفة»

٢ وأيضاً أن الله يبعد عن عقل الملاك بعداً غير متناهٍ. والأمور البعيدة إلى غير النهاية يتمتع الوصول إليها. فإذاً يظهر أن الملاك ليس يقدر بقوته الطبيعية أن يعرف الله

٣ وأيضاً في ١ كور ١٣: ١٢ «الآن ننظر في مرآة على سبيل اللغز اما حينئذٍ فوجهاً إلى وجه» وهذا يظهر منه أن الله يُعرَف على ضربين أحدهما أن يُرى بذاته وباعتبار هذه المعرفة يقال أنه يُرى وجهاً إلى وجهه والآخر بحسبما يُرى في مرآة المخلوقات. فالمعرفة الأولى ليست مقدورة للملاك بطبعه كما مر تحقيقه في مب ١٢ ف ٤. والرؤية الظلية لا تليق بالملائكة لأنهم لا يستفيدون المعرفة الإلهية من المحسوسات كما قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٧ فإذاً ليس يقدر الملائكة أن يعرفوا الله بقوة طباعهم

لكن يعارض ذلك أن الملائكة أقدر على المعرفة من الناس. والناس يقدرّون أن يعرفوا الله بقوة طبعمهم كقوله في رو ١: ١٩ «ما يُعَلِّم من الإلهيات هو واضحٌ فيهم» فإذاً أولى أن يقدر الملائكة على ذلك

والجواب أن يُقال إن الملائكة يقدرّون أن يحصلوا بطباعهم على معرفة ما بالله ولإيضاح ذلك يجب اعتبار أن شيئاً يُعرَف على ثلاثة أنحاءٍ أولاً بحضور ماهيته عند العارف كما لو رُئي النور في العين وبهذا المعنى قيل في ف ١ ان الملاك يعقل نفسه

وثانياً بحضور شبهه عند القوة المدركة كما يُبصر الحجر من العين بحصول شبهه فيها. وثالثاً بكون شبه الشيء المعروف لا يستفاد ابتداءً من نفس الشيء المعروف بل من شيء ما قد حصل هو فيه كما نبصر الإنسان في المرأة. فالمعرفة الأولى تشبهها المعرفة الإلهية التي بها يرى الله بذاته ومعرفة الله على هذا النحو لا يمكن أن تحصل لخليقة بقوة طبعها كما أسلفنا في مب ١٢ ف ٤. والمعرفة الثالثة تشبهها المعرفة التي بها نعرف الله في الطريق بشبهه الحاصل في المخلوقات كقوله في رو ١: ٢٠ «ان غير منظورات الله قد أبصرت إذ أدركت بالمبروات» ولهذا يقال أننا نرى الله في مرآة. وأما المعرفة التي بها يعرف الملاك الله بقوة طبعه فمتوسطة بين هاتين المعرفتين وتشبه تلك المعرفة التي بها يرى الشيء بالصورة المستفادة منه لأنه لما كانت صورة الله مرتسمة في طبيعة الملاك كان الملاك يعرف بماهيته الله من حيث أنه شبه الله ولكنه ليس يرى ذات الله إذ ليس في شبه مخلوق كفاءً لتمثيل الذات الإلهية ولذا كانت هذه المعرفة أقرب إلى المعرفة الظلية لأن الطبيعة الملكية هي أيضاً مرآة ممثلة للشبه الإلهي

إذا أُجيب على الأول بأن كلام ديونيسيوس على معرفة الاحاطة كما هو واضح من نفس كلامه وهذه ليست مقدورة لعقل مخلوق

وعلى الثاني بأن كون عقل الملاك وماهيته بعيدين عن الله بعداً غير متناهٍ موجبٌ لامتناع إحاطته به وعدم رؤيته ذاته بطبعه ولكنه ليس موجباً لعدم معرفته إياه بوجه من الوجوه لأنه كما أن الله بعيد عن الملاك إلى غير النهاية كذلك معرفة الله لنفسه بعيدة إلى غير النهاية عن معرفة الملاك له

وعلى الثالث بأن معرفة الله الحاصلة للملاك بطبعه متوسطة بين هاتين المعرفتين ولكنها أقرب إلى احدهما كما مرَّ في جرم الفصل



المبحث السابع والخمسون

في علم الملائكة بالنظر إلى الماديات - وفيه خمسة فصول

ثم يبحث في الماديات التي تعرف من الملائكة والبحث في ذلك يدور على خمس مسائل
- ١ هل يعرف الملائكة طبائع الماديات - ٢ هل يعرفون الجزئيات - ٣ هل يعرفون
المستقبلات - ٤ هل يعرفون أفكار القلوب - ٥ هل يعرفون جميع أسرار النعمة

الفصل الأول

هل يعرف الملائكة الماديات

يُنخِطَى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الملائكة لا يعرفون الماديات فإن المعقول هو كمال
العاقل. ويمتنع أن تكون الماديات كمالات للملائكة لانحطاطها عنهم. فإذا الملائكة لا يعرفون
الماديات

٢ وأيضاً ان الرؤية العقلية إنما تتعلق بما يحصل في النفس بماهيته كما في الشارح على
٢ كور ١٢. ويمتنع أن تحصل الماديات بماهيته في نفس الإنسان أو عقل الملاك فإذاً ليس يمكن
إدراكها بالرؤية العقلية بل إنما تُدرك بالرؤية الوهمية التي تتعلق بصور الأجسام والرؤية الحسية
التي تتعلق بالأجسام. والملائكة ليس فيهم رؤية وهمية ولا حسية بل عقلية فقط. فإذاً ليس يقدر
الملائكة أن يدركوا الماديات

٣ وأيضاً ان الماديات ليست معقولة بالفعل بل مُدركةً بالحس والوهم المفقودين في
الملائكة. فإذاً الملائكة لا يعرفون الماديات

لكن يعارض ذلك ان كل ما هو مقدور للقوة السفلى فهو مقدور للقوة العليا. ومعرفة
الماديات مقدورة لعقل الإنسان الذي هو أدنى في رتبة الطبيعة من عقل الملاك. فإذاً أولى أن
تكون مقدورة لعقل الملاك

والجواب أن يُقال إنَّ من شأن الترتيب الذي في الأشياء أن تكون الموجودات العليا أكمل
من السفلى وما يوجد في السفلى على وجه النقصان والجزئية والتكثر

يوجد في العليا على وجه الكمال وعلى نحوٍ من الكلية والبساطة ولذا لما كان الله هو أعلى جميع الأشياء كانت جميع الأشياء موجودة فيه وجوداً سابقاً فائقاً على وجود كل جوهر بحسب نفس وجوده البسيط كما قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ١ و ٥. والملائكة هم أقرب المخلوقات إلى الله وأشبهها به. فإذا هم أكثر وأكمل اشتراكاً في الخيرية الإلهية كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٤ وعليه فجميع الماديات لها وجود سابق في الملائكة غير أن وجودها فيهم أكثر بساطة وتجرداً من وجودها في أنفسها وأقل وحدة وكمالاً من وجودها في الله. وكل ما يوجد في شيء فإنه يوجد فيه على حسب حال ذلك الشيء والملائكة بحسب طبيعتهم موجودات عقلية. ولذا فكما ان الله يعرف الماديات بماهيته كذلك الملائكة يعرفونها بحصولها فيهم بأشباحها المعقولة

إذا أُجيب على الأول بأن المعقول هو كمال العاقل باعتبار الشبح المعقول الحاصل له عند العقل وهكذا فالأشباح المعقولة الحاصلة في عقل الملاك هي كمالات العقل الملكي وأفعاله^(١)

وعلى الثاني بأن الحس ليس يدرك ماهيات الأشياء بل إنما يدرك العوارض الخارجية فقط وكذا ليس يدركها الوهم بل إنما يدرك أشباه الأجسام فقط وليس يدرك ماهيات الأشياء إلا العقل فقط ولذا قيل في كتاب النفس ٣ م ٢٦ ان موضوع العقل هو ما هو الذي ليس يخطئ فيه كما ليس يخطئ الحس في المحسوس الخاص فإذا ماهيات الماديات تحصل في عقل الإنسان أو الملاك حصول المعقول في العاقل وليس بحسب وجودها العيني. ومن الأشياء ما يوجد في العقل أو في النفس بكلا الوجودين وتتعلق الرؤية العقلية بكليهما

وعلى الثالث بأنه لو كان الملاك يستفيد معرفة الماديات من الماديات لوجب أن

١ المراد بالفعل هنا ما يقابل القوة

يجعلها معقولة بالفعل بتجريده إياها ولكنه ليس يستفيد معرفتها من الماديات بل إنما يعرفها بأشباحها المعقولة بالفعل الغريزية فيه كما أن عقلنا يعرفها بالأشباح التي يجعلها معقولة بالتجريد

الفصل الثاني

هل يعرف الملاك الجزئيات

يُنخِطَى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الملاك ليس يعرف الجزئيات فقد قال الفيلسوف في كتاب البرهان ١ م ٢٢ «ان الحس يتعلق بالجزئيات والذهن أو العقل يتعلق بالكليات» وليس في الملائكة قوة مدركة سوى العقل كما يتضح مما سلف في مب ٥٤ ف ٥. فإذا لا يعرفون الجزئيات ٢ وأيضاً كل إدراك فإنما هو بإحالة العارف إلى نوع من مشابهة المعروف. ويظهر أن الملاك ليس يمكن أن يحال بنوع من الأنواع إلى مشابهة الجزئي من حيث هو جزئي لأن الملاك مجرد كما مرّ في مب ٥٠ ف ٢ ومبدأ الجزئية هو المادة. فإذا يتعذر على الملاك معرفة الجزئيات

٣ وأيضاً لو علم الملاك الجزئيات فاما أن يكون ذلك بالصور الجزئية أو بالصور الكلية. لا جائز أن يكون بالصور الجزئية للزوم حصوله على صور غير متناهية ولا بالصور الكلية. إذ الكلي ليس مبدأً كافياً لإدراك الجزئي من حيث هو جزئي لأن الجزئيات لا تعرف في الكلي إلا بالقوة. فإذا ليس يعرف الملاك الجزئيات

لكن يعارض ذلك أن ليس يحرس أحد ما ليس يعرفه. والملائكة يحرسون أفراد الناس كقوله في مز ٩٠: ١١ أوصى ملئكته بك ليحرسوك الخ. فإذا الملائكة يعرفون الجزئيات والجواب أن يُقال إن بعضاً نفوا مطلقاً عن الملائكة معرفة الجزئيات لكن هذا أولاً منافٍ للإيمان الكاثوليكي الذي يثبت تدبير هذه السافلات بالملائكة كقوله

في عبر ١: ١٤ «جميعهم أرواحٌ خادمة» فلو كانوا لا يعرفون الجزئيات لامتنع أن يكون لهم عنايةً ما بالأشياء التي تُفعل في هذا العالم إذ الأفعال خاصة بالجزئيات وهذا مردودٌ بقوله في جا ٥: ٥ «لا تقل أمام الملاك ليس عنايةً» وثانياً هو منافٍ للتعاليم الفلسفية المثبتة كون الملائكة هم محركي الأفلاك وانهم يحركونها بالعقل والإرادة — ولذا ذهب غيرهم إلى أن الملاك يعرف الجزئيات لكن في العلل الكلية التي إليها ترجع جميع المعفولات الجزئية كما لو حكم الفلكي بحدوث كسوف مستقبل من أحوال الحركات الفلكية لكن هذا القول لا يخلص مما تقدم لأن معرفة الجزئي في العلل الكلية ليست معرفته من حيث هو جزئي أي من حيث خصوصياته الشخصية فإن الفلكي الذي يعرف الكسوف المستقبل بعد الحركات الفلكية إنما يعرفه في الجملة وليس يعرفه من حيث خصوصياته الشخصية ما لم يدركه بالحس. والتدبير والعناية والحركة تتعلق بالجزئيات من حيث خصوصياتها الشخصية — ولذا ينبغي أن يقال كما أن الإنسان يعرف بقوى مدركة مختلفة أجناس جميع الأشياء فيعرف بالعقل الكليات والمجردات وبالحس الجزئيات والجسمانيات كذلك الملاك يعرف بقوته العقلية الواحدة كلا الأمرين. فإن من شأن ترتيب الأشياء أنه كلما كان شيء أعلى رتبةً كانت قوته أعظم وحادّةً واعمّ تناولاً كما يتضح في الإنسان فإن الحس المشترك الذي هو أعلى من الحس الخاص وإن كان قوة واحدة يدرك جميع ما تدركه المشاعر الخمسة وأموراً أخرى ليس يدركها مشعرٌ من المشاعر كالفرق بين الأبيض والحلو وقس على ذلك. فإذا لما كان الملاك أعلى من الإنسان في رتبة الطبيعة فلا يصح أن يُقال إن الإنسان يدرك بقوة من قواه شيئاً ليس يدركه الملاك بقوته الداركة الواحدة التي هي العقل ولذا قد عدّ أرسطو في المحال أن يجهل الله النزاع الذي نعلمه نحن كما يتضح من كتاب النفس ١ م ٨٠ وكتاب الإلهيات ٢ م ١٥ — واما كيفية إدراك عقل الملاك للجزئيات فيمكن اعتبارها من أنه كما أن الأشياء تصدر

عن الله لتقوم بأنفسها في طبائعها الخاصة كذلك تصدر عنه لتحصل في العلم الملكي أيضاً وواضح ان الله ليس يصدر عنه في الأشياء ما يرجع إلى الطبيعة الكلية فقط بل تلك الأشياء التي هي مبادئ التشخيص أيضاً. لأنه علة جوهر الشيء كله بمادته وصورته. ومعرفته على حسب تسببيه لأن علمه هو علة الشيء كما مر تحقيقه في مب ١٤ ف ٨. فإذاً كما أن الله هو بذاته التي بها يسبب جميع الأشياء شبه جميع الأشياء وبها يعرف جميع الأشياء لا باعتبار الطبائع الكلية فقط بل باعتبار الخصوصية الشخصية أيضاً كذلك الملائكة يعرفون الأشياء بالصور المرتسمة فيهم من الله لا باعتبار الطبيعة الكلية فقط بل باعتبار شخصيتها أيضاً من حيث أن هذه الصور ممثلات متكررة لتلك الذات الواحدة والبسيطة

إذاً أجيب على الأول بأن كلام الفيلسوف على عقلا الذي ليس يعقل الأشياء إلا بالتجريد. وما يجرد عن العلائق المادية فإنه يصير بهذا التجريد كلياً وهذه الطريقة من التعقل لا تليق بالملائكة كما مر في مب ٥٥ ف ٣. فإذاً ليس حكمهما واحداً

وعلى الثاني بأن الملائكة لا تحال بحسب طبيعتها إلى شبه الماديات كما يشبه شيء شيئاً آخر بحسب موافقته إياه في الجنس أو في النوع أو في العرض بل كما يشبه الأعلى الأدنى كمشابهة الشمس للنار وعلى هذا النحو أيضاً يكون في الله شبه جميع الأشياء باعتبار الصورة وباعتبار المادة من حيث ان كل ما يوجد في الأشياء فله وجود سابق في الله من حيث هو علة وكذلك صور العقل الملكي التي هي أشباه منبعتة عن الذات الإلهية هي أشباه الأشياء لا باعتبار الصورة فقط بل باعتبار المادة أيضاً

وعلى الثالث بأن الملائكة يعرفون الجزئيات بالصور الكلية التي هي مع ذلك أشباه الأشياء باعتبار المبادئ الكلية وباعتبار مبادئ الشخص. واما انه كيف يمكن معرفة أمور كثيرة بصورة واحدة بعينها فقد مرّ بيانه في مب ٥٥ ف ٣

الفصل الثالث

هل يعرف الملائكة المستقبلات

يتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الملائكة يعرفون المستقبلات لأنهم أقدر في المعرفة من الناس. وبعض الناس يعرفون كثيراً من المستقبلات. فإذا الملائكة أحرى بذلك

٢ وأيضاً ان الحاضر والمستقبل فصلان للزمان. وعقل الملاك فوق الزمان. لأن العقل المفارق مساوٍ للسرمدية أي الدهر كما في كتاب العلل قض ٢ فإذا ليس بين الماضي والمستقبل فرقاً بالنظر إلى عقل الملاك بل يعرف كليهما على السواء

٣ وأيضاً أن الملاك ليس يعرف بالصور الاستفادة من الأشياء بل بالصور الغريزية الكلية. ونسبة للصور الكلية إلى الماضي والمستقبل سواء. فإذا يظهر أن الملائكة يعرفون الماضيات والحاضرات والمستقبلات على السواء

٤ وأيضاً كما يقال لشيء بعيد بحسب الزمان كذلك يقال له بعيد بحسب المكان. والملائكة يعرفون الأشياء البعيدة بحسب المكان. فإذا يعرفون أيضاً الأشياء البعيدة بحسب الزمان المستقبل لكن يعارض ذلك ان ما هو علامة خاصة على الألوهية فليس يجوز على الملائكة. ومعرفة المستقبلات علامة خاصة على الألوهية كقوله في اش ٤١: ٢٣ «بينوا ما سيأتي فيما بعد فنعلم أنكم آلهة». فإذا الملائكة لا يعرفون المستقبلات

والجواب أن يقال إن المستقبل يمكن معرفته على نحوين أولاً في علته والمستقبلات التي تصدر بالضرورة عن عللها تعرف على هذا النحو معرفة يقينية كشروق الشمس غداً. فاما التي تصدر عن عللها في الغالب فانها تعرف لا باليقين بل بالحدس كما يتقدم الطبيب فيعرف سلامة المريض وهذا الضرب من معرفة المستقبلات حاصل للملائكة وهو فيهم أقوى منه فينا على قدر ما معرفتهم لعلل الأشياء أعم

وأكمل كما أن الأطباء الذين هم انفذ نظراً في الأسباب هم أعظم إصابة في الحكم على حالة المرض المستقبلية. وأما التي تصدر عن علها في النادر فهي مجهولة بالكلية كالاتفاقيات – وثانياً تعرف المستقبلات في أنفسها وعلى هذا النحو فانه وحده يعرف المستقبلات لا التي تصدر بالضرورة وفي الغالب فقط بل الاتفاقيات أيضاً لأن الله يرى جميع الأشياء في سرمديته التي لبساطتها هي حاضرة للزمان كله ومستغرقه له ولذا كانت النظرة الواحدة من الله تقع على جميع الأشياء التي تُفعل في الزمان كله وقوعها على أشياء حاضرة له وهو يرى جميع الأشياء كما هي في أنفسها كما مرّ في مب ١٤ ف ٧ و ٩ عند الكلام على علم الله. والعقل الملكي وكل عقل مخلوق قاصر عن السرمدية الإلهية. فإذا ليست معرفة المستقبل كما هو في هويته مقدورة لعقل مخلوق

إذا أُجيب على الأول بأن الناس لا يعرفون المستقبلات إلا في علها أو بايحاء الله. والملائكة على هذا النحو أدق علماء بالمستقبلات

وعلى الثاني بأن عقل الملاك وان كان فوق الزمان الذي به تتقدر الحركات الجسمانية إلا أن فيه زماناً بحسب تعاقب التصورات العقلية على حسبما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٧ ب ٢٠ «ان الله يحرك المخلوقات الروحانية في الزمان» وهكذا لما كان في عقل الملاك تعاقب لم تكن جميع الأشياء التي تُفعل في الزمان كله حاضرة له

وعلى الثالث بأنه وان كانت الصور التي في عقل الملاك لها في أنفسها متساوية إلى الحاضرات والماضيات والمستقبلات إلا أن الحاضرات والماضيات والمستقبلات ليست نسبتها إلى الصور على السواء لأن الحاضرات لها طبيعة تشبه بها الصور الحاصلة في عقل الملاك فيمكن معرفتها بل وأما المستقبلات فلا تزال عارية عن الطبيعة التي تشبه بها تلك الصور فإذا لا سبيل إلى معرفتها بها

وعلى الرابع بأن الأشياء البعيدة بحسب المكان موجودة في طبيعة الأشياء وتشارك

في صورة ما لها شبهة عند الملاك وليس كذلك المستقبلات كما مرّ في جرم الفصل. فإذا ليس حكمهما واحداً

الفصلُ الرَّابِعُ

هل يعرف الملائكة أفكار القلوب

يُنْتَخِطُ إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن الملائكة يعرفون أفكار القلوب فقد قال غريغوريوس في أدبياته ك ١٨ ب ٢٧ في كلامه على قول أيوب ٢٨ «لا يقاس بها الذهب ولا الزجاج» حينئذٍ أي في سعادة المنبعثين «يكون الواحد مرئياً للآخر كما هو مرئيٌ لنفسه ومتى لُوْحِظَ عقل كل واحدٍ نَفِذَ ضميره أيضاً». والمنبعثون سيكونون أمثال الملائكة كما في متى ٢٢. فإذا يقدر الملاك الواحد أن يرى ما في ضمير الآخر

٢ وأيضاً أن نسبة الصور المعقولة إلى العقل كنسبة الأشكال إلى الأجسام ومتى رُؤِيَ الجسم يُرَى شكله. فإذا متى رُؤِيَ الجوهر العقلي تُرَى الصورة المعقولة التي فيه. فإذا لما كان الملاك يرى الملاك الآخر والنفس أيضاً يظهر أنه يقدر أن يرى فكر كليهما

٣ وأيضاً ما في عقلنا فهو أشبه بالملاك مما في الخيال لأن هذا معقولٌ بالفعل وذاك معقولٌ بالقوة فقط. وما في الخيال فمعرفة مقدورةٌ للملاك كالجسمانيات لأن الخيال قوة جسمانية. فإذا يظهر أن الملاك يقدر أن يعرف أفكار العقل

لكن يعارض ذلك أن ما هو خاصٌ بالله فليس يليق بالملائكة. ومعرفة أفكار القلوب أمرٌ خاصٌ بالله كقوله في ار ١٧: ٩ «قلب الإنسان خبيث وغير مُدْرَكٍ ومن يعرفه. أنا الرب فاحص القلوب الخ» فإذا الملائكة لا يدركون أسرار القلوب

والجواب أن يُقال إن فكر القلب يمكن معرفته على نحوين أولاً في مفعوله ومعرفته على هذا النحو ليست مقدورةٌ للملاك فقط بل للإنسان أيضاً وكلما كان

مفعوله أخفى كانت معرفته أدق. فإن الفكر يُعرَف أحياناً لا بالفعل الخارجي فقط بل بالتغير أيضاً. وأيضاً فالأطباء يقدرّون أن يعرفوا بالنبض بعض الانفعالات النفسانية والملائكة أو الشياطين أيضاً هم أحرى بذلك على قدر الزيادة في دقة اعتبارهم هذه التغيرات الجسمانية الخفية وبناءً عليه قال أوغسطينوس في كتاب عرافة الشياطين ب ٥ «يعلمون أحياناً بلا كلفة أحوال الناس لا المعبر عنها بالكلام فقط بل المتصورة بالفكر أيضاً متى أبدوا من أنفسهم بعض العلائم في الجسد» وان كان قد قال في كتاب الرجوع ٢ ب ٣٠ «ان هذا لا سبيل إلى معرفة أنه كيف يحدث» وثانياً يمكن معرفة الأفكار بحسب كونها في العقل والانفعالات بحسب كونها في الإرادة ومعرفتها على هذا النحو إنما هي مقدورة وحده لأن إرادة الخليفة الناطقة إنما هي خاضعة لله وحده وهو وحده يقدر أن يفعل فيها لكونه موضوعها الأصل من حيث هو غايتها القصوى وسيأتي لهذا مزيد بيان في مب ٦٣ ف ١ ومب ١٠٥ ف ٥. ولذا فما يتعلق بالإرادة وحدها أو يوجد في الإرادة وحدها وإنما هو معلومٌ لله وحده. وواضحٌ أن اعتبار معتبرٍ بالفعل لبعض الأشياء من متعلقات الإرادة وحدها لأنه متى حصل لواحدٍ ملكة العلم أو وجدت عنده الصور العقلية فإنما يستعملها متى أراد ولذا قال الرسول في ١ كور ٢: ١١ «ليس يعرف ما في الإنسان إلا روح الإنسان الذي فيه»

إذا أُجيب على الأول بأن فكر الإنسان ليس يُعرَف من إنسانٍ آخر لمانعينٍ أحدهما كثافة الجسم والآخر الإرادة الكاتمة لأسرارها. فالمانع الأول يرتفع في البعث ولا وجود له في الملائكة وأما المانع الثاني فيبقى بعد البعث وهو موجود الآن في الملائكة. ومع ذلك فإن ضياء الجسم سيشف عن كيفية العقل باعتبار كمية النعمة والمجد وبهذا الاعتبار ستكون رؤية عقل الواحد مقدورةً للآخر

وعلى الثاني بأنه وان كان الملاك الواحد يرى الصور المعقولة التي في الآخر بسبب ان طريقة الصور المعقولة يتفاوت عمومها في الكثرة والقلة بحسب تفاوت

شرف الجواهر ليس يلزم مع ذلك أن الواحد يعرف كيف يتصرف الآخر في تلك الصور المعقولة بملاحظته إياها بالفعل

وعلى الثالث بأن الشهوة البهيمية ليست ربة فعلها بل هي تابعة لتأثير علة أخرى جسمانية أو روحانية فإذا لما كان الملائكة يعرفون الجسمانيات وأحوالها أمكن لهم أن يعرفوا بذلك ما في الشهوة والتخيل البهيمين بل الإنسانين أيضاً باعتبار أن الشهوة الحسية في الناس قد تصدر أحياناً إلى الفعل تبعاً لتأثير ما جسماني كما يحدث دائماً في البهائم. ولكن ليس من الضرورة أن يعرف الملائكة حركة الشهوة الحسية والتخيل في الإنسان باعتبار تحركهما من الإرادة والعقل لأن الجزء الأدنى من النفس أيضاً يشارك العقل نوعاً من الاشتراك كمشاركة المطيع للأمر على ما في الخلفيات ك ٣ في الباب الأخير. وليس يلزم مع ذلك من معرفة الملاك ما في شهوة الإنسان الحسية أو خياله أنه يعرف ما في فكره أو إرادته لأن العقل والإرادة ليسا خاضعين للشهوة الحسية أو الخيال بل يمكن التخالف بينها

الفصل الخامس

هل يعرف الملائكة أسرار النعمة

يُنخِطَى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن الملائكة يعرفون أسرار النعمة لأن أرفع جميع الأسرار هو سر تجسد المسيح وهذا قد عرفه الملائكة منذ البدء فقد قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٥ ب ١٩ «قد كان هذا السر محتجباً في الله منذ الدهور ولكن بحيث أنه كان معلوماً للرؤساء وأهل السلطة السماويين» وقال الرسول في ١ تيمو ٣: ١٦ «تجلى للملائكة سر التقوى العظيم» فإذا الملائكة يعرفون أسرار النعمة

٢ وأيضاً ان حقائق جميع أسرار النعمة مندرجة في الحكمة الإلهية. والملائكة يرون حكمة الله التي هي عين ذاته. فإذا يعرفون أسرار النعمة

٣ وأيضاً أن الأنبياء يتدربون بواسطة الملائكة كما يتضح من قول ديونيسيوس في

مراتب السلطنة السماوية ب ٤. وهم يعرفون أسرار النعمة ففي عا ٣: ٧ «ان الرب لا يُنفذ كلمة إلا أن يكشف سرّه لعبيده الأنبياء» فإذا الملائكة يعرفون أسرار النعمة

لكن يعارض ذلك أن ليس أحدٌ يتعرف ما يعرفونه. والملائكة حتى الأعلون يبحثون عن أسرار النعمة الإلهية ويتعرفونها ففي مراتب السلطنة السماوية ب ٧ «ان الكتاب المقدس يذكر بعض الذوات السماوية مستعملةً يسوع ومتعرفةً منه فعلةً الإلهي لأجلنا ويسوع مفيداً إياها مباشرة» كما يتضح من اش ٦٣: ١ حيث يجيب يسوع على سؤال الملائكة: من ذا الآتي من آدوم: بقوله «انا المتكلم بالعدل» فإذا ليس يعرف الملائكة أسرار النعمة

والجواب أن يُقال إنّ للملائكة معرفتين احدهما طبيعية بها يعرفون الأشياء بماهيتهم وبالصور الغريزية وبهذه المعرفة لا يقدرّون أن يعرفوا أسرار النعمة لأن هذه الأسرار إنما تتعلق بإرادة الله وحدها وإذا كان يتعذر على الملاك الواحد معرفة أفكار الآخر المتعلقة بإرادته فأولى أن يتعذر عليه معرفة ما يتعلق بإرادة الله وحدها. وقد برهن الرسول على ذلك بقوله في ١ كور ٢: ١١ «ليس يعرف أحدٌ ما في الإنسان إلا روح الإنسان الذي فيه فهكذا لا يعلم أحدٌ ما في الله إلا روح الله» - والثانية ما تقوم بها سعادتهم وهي التي بها يرون الكلمة ويرون الأشياء في الكلمة وبهذه الرؤية يعرفون أسرار النعمة لكن لا كلها ولا كلهم على السواء بل بحسبما أراد الله أن يكشفها لهم كقول الرسول في ١ كور ٢: ١٠ «قد جلاه الله لنا بروحه» ولكن بحيث أن الملائكة الأعلين لكونهم انفذ مطالعةً للحكمة الإلهية يعرفون في رؤية الله أسراراً أكثر وأعلى يكشفونها للملائكة الأدنىين باشرافهم عليهم وهذه الأسرار منها ما قد عرفوه من أول ابداعهم ومنها ما أطلعوا عليه بعد ذلك بحسب ما يناسب وظائفهم

إذا أُجيب على الأول بأنه قد يمكن النظر في سر تجسد المسيح على نحوين أولاً

بالاجمال وهو على هذا النحو قد كُشِفَ للجميع منذ بدء سعادتهم وذلك لأنه مبدأ عامٌ متجهة إليه جميع وظائفهم لأنهم جميعاً أرواحٌ خادمة تُرسل للخدمة من أجل الذين سيرثون الخلاص كما في عبر ١ : ١٤ وهذا إنما يتم بسر التجسد ولذا وجب أن يكون لجميع مطلعين على هذا السر منذ البدء. وثانياً يمكن النظر في سر التجسد باعتبار أحواله الخاصة وعلى هذا النحو لم يطلع جميع الملائكة على جميع الأحوال منذ البدء بل منها ما كُشِفَ بعد ذلك للملائكة الأعلى أيضاً كما يتضح من قول ديونيسيوس المورد في المعارضة

وعلى الثاني بأن الملائكة السعداء وان شاهدوا الحكمة الإلهية لا يحيطون بها فلا يلزم أن يعرفوا كل ما هو محتجبٌ فيها

وعلى الثالث بأن كل ما عرفه الأنبياء من سر النعمة بالوحي الإلهي فقد أُوحِيَ إلى الملائكة بوجهٍ أعلى جداً ثم انه وان كان الله قد كشف بالاجمال للأنبياء ما كان مزماً أن يفعله لأجل خلاص الجنس البشري فالرسل مع ذلك قد عرفوا من هذا بعض أحوال خصوصية لم يعرفها الأنبياء كقوله في أفس ٣ : ٤ «تستطيعون إذا قرأتم أن تفهموا خبرتي في سر المسيح الذي لم يُعلم عند بني البشر في أجيالٍ أخرى كما أُعلن الآن بالروح لرسله القديسين» وأيضاً فمتأخرو الأنبياء قد عرفوا ما لم يعرفه متقدموهم كقوله في مز ١١٨ : ١٠٠ «صرتُ أعقل من الشيوخ» وقال غريغوريوس في خط ١٦ على حزقيا «بتعاقب الأزمنة كثرت زيادة المعرفة الإلهية»



المبحثُ الثامنُ والخمسون

في طريقة المعرفة الملكية - وفيه سبعة فصول

ثم ينبغي النظر في طريقة المعرفة الملكية والبحث في ذلك يدور على سبع مسائل - ١ هل

عقل الملاك هو تارةً بالقوة وتارةً بالفعل — ٢ هل يقدر الملاك أن يعقل أشياء كثيرة معاً — ٣ هل يعقل بالتدرج — ٤ هل يعقل بالتركيب والتفصيل — ٥ هل يمكن وجود كذب في عقل الملاك — ٦ هل يجوز وصف معرفة الملاك بالصباحية والمسائية — ٧ هل المعرفة الصباحية هي نفس المعرفة المسائية أو مباينة لها

الفصلُ الأوَّلُ

هل عقل الملاك هو تارةً بالقوة وتارةً بالفعل

يُنخَطَى إلى الأوَّل بأن يقال: يظهر أن عقل الملاك قد يكون أحياناً بالقوَّة لأن الحركة هي فعلٌ موجودٌ بالقوَّة كما في الطبيعيات ٣ م ٦. والعقول الملكية تتحرك بالتعقل كما قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤. فإذا العقول الملكية قد تكون أحياناً بالقوَّة

٢ وأيضاً لما كان الشوق يتعلق بما ليس حاصلًا ولكن يمكن حصوله فكل من يشتااق تعقل شيءٍ فهو بالقوَّة إلى ذلك الشيء وفي ١ بطر ١: ١٢ «التي يشتااق الملائكة أن يطلَّعوا عليها» فإذا قد يكون أحياناً عقل الملاك بالقوَّة

٣ وأيضاً في كتاب العلل قض ٨ «العقل يعقل بحسب حال جوهره» وجوهر الملاك يخالطه شيءٌ من القوَّة. فإذا قد يعقل أحياناً بالقوَّة

لكن يعارض ذلك قول أوغسطينوس في شرح تك ك ٢ ب ٨ «الملائكة منذ خُلِقوا يحضون بالمطالعة المقدسة والصالحة لسرمدية الكلمة» والعقل المطالع ليس بالقوَّة بل بالفعل. فإذا ليس عقل الملاك بالقوَّة

والجواب أن يُقال إنَّ العقل يكون بالقوَّة على نحوين كما قال الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ٨ وفي الطبيعيات ٨ م ٣٢ أحدهما قبل التعلم أو الاستنباط أي قبل أن تحصل له ملكة العلم والثاني متى كان حاصلًا على ملكة العلم ولكنه لا يلاحظ. فعلى النحو الأول ليس عقل الملاك بالقوَّة أصلاً بالنظر إلى ما معرفته مقدورة له بالفطرة لأنه كما أن الاجرام العالية أي السماوية ليس فيها قوة إلى الوجود غير مستكملة بالفعل

كذلك العقول السماوية أي الملائكة ليس فيهم قوة عقلية غير مستكملة كل الاستكمال بالصور العقلية الغريزية. وأما بالنظر إلى ما يكشف لهم بالوحي فلا مانع أن يكون عقلم بالقوة فإن الاجرام السماوية أيضاً قد تكون أحياناً بالقوة إلى الاستنارة من الشمس — وعلى النحو الثاني يمكن أن يكون عقل الملاك بالقوة إلى ما يعرفه بفطرته إذ ليس يلاحظ دائماً بالفعل كل ما يعرفه بفطرته. وأما بالنظر إلى معرفة الكلمة وما يراه في الكلمة فليس بالقوة أصلاً على هذا النحو لأنه يلاحظ دائماً بالفعل الكلمة وما يراه في الكلمة فإن سعادة الملائكة قائمة بهذه الرؤية. والسعادة لا تقوم بالملكة بل بالفعل كما قال الفيلسوف في الخلفيات ١ ب ٨

إذا أُجيب على الأول بأن الحركة لا تؤخذ هناك بحسب كونها فعل الناقص أي الموجود بالقوة بل بحسب كونها فعل الكامل أي الموجود بالفعل فهذا الاعتبار يقال للتعقل والشعور حركة كما في كتاب النفس ٣ م ٢٨

وعلى الثاني بأن ذلك الشوق الذي للملائكة ليس مخرجاً للشيء المنتشوق بل لسأته أو يقال انهم يشناقون رؤية الله بالنظر إلى الأوحية الجديدة التي يتلقونها من الله على حسب اقتضاء الأحوال

وعلى الثالث بأنه ليس في جوهر الملائكة قوةً محضّةً عن الفعل وكذا ليس عقل الملاك أيضاً هو بالقوة دون فعلٍ

الفصل الثاني

هل يقدر الملاك أن يعقل أشياء كثيرة معاً

يُنخَطَى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الملاك ليس يقدر أن يعقل أشياء كثيرة معاً فقد قال الفيلسوف في كتاب الجدل ٢ ب ٤ «ان العلم يمكن تعلقه بأشياء كثيرة وأما التعقل فيتعلق بواحدٍ فقط»

٢ وأيضاً ليس يُعقل شيءٌ إلا بحسب تخلق العقل بالشبح المعقول كما يتخلق

الجسم بالشكل. ويمتنع تخلق جسمٍ واحدٍ بأشكالٍ مختلفة. فإذا يمتنع أن يعقل العقل الواحد معقولات مختلفة

٣ وأيضاً ان التعقل حركةٌ ما. والحركة لا تنتهي إلى أطرافٍ مختلفة. فإذا ليس يحدث أن تُعقل أشياء كثيرة معاً

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في شرح تك ك ٤ ب ٣٢ «ان قوّة العقل الملكي الروحانية تدرك بغاية السهولة جميع ما تريده معاً»

والجواب أن يقال كما أن وحدة الحركة تقتضي وحدة الطرف كذلك وحدة الفعل تقتضي وحدة الموضوع وقد يحدث أن بعض الأشياء تعتبر ككثيرٍ أو كواحدٍ وذلك كأجزاء متصلٍ ما لأنه إذا أخذ كلٌّ منها بنفسه كانت كثيرةً فلا تُدرك بالحس وبالعقل كلها معاً ولا بفعلٍ واحد. وإذا أُخذت بحسب كونها واحداً في الكل فإنها تدرك بالحس وبالعقل كلها معاً وبفعلٍ واحدٍ بملاحظة الكل المتصل كما في كتاب النفس ٣ م ٢٣ - وكذا أيضاً عقلنا يعقل معاً المحمول والموضوع باعتبار كونهما جزئياً قضية واحدة وكلٍ متناسبين باعتبار اتفاقهما في نسبة واحدة ومن ذلك يتضح أن الأشياء الكثيرة لا يمكن تعقلها معاً بحسب كونها متميزة بل إنما تُعقل معاً بحسب اتحادهما في معقولٍ واحدٍ. وكل شيءٍ فهو معقول بالفعل بحصول شبهه في العقل فإذا جميع الأشياء التي يمكن إدراكها بصورة معقولة واحدة تُدرك كمعقولٍ واحدٍ فتُدرك معاً واما الأشياء التي تُدرك بصور معقولة مختلفة فإنها تُدرك كمعقولات مختلفة. فالملائكة إذن بتلك المعرفة التي بها يعرفون الأشياء بالكلمة يعرفون جميع الأشياء بصورة معقولة واحدة وهي الذات الإلهية. ولذا فهم باعتبار هذه المعرفة يعرفون جميع الأشياء معاً كما أننا أيضاً في الوطن «لن تكون أفكارنا متغيرة تنتقل ذهاباً وإياباً من أشياء إلى أخرى بل سنرى بلمحة واحدة جميع ما نعلمه معاً» على ما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٢٥ ب ١٦. وأما بتلك المعرفة التي بها يعرفون

الأشياء بالصور الغريزية فيقدرون أن يعقلوا معاً جميع تلك الأشياء التي تُدرك بصورة واحدة لا تلك التي تُدرك بصور مختلفة

إذا أُجيب على الأول بأن تعقل الكثير كواحد هو على نحو ما تعقل واحد

وعلى الثاني بأن العقل يتخلق بالشبح المعقول الحاصل عنده ولذا فهو يقدر أن يرى بشبح معقول واحدٍ معقولاتٍ كثيرة معاً كما أن الجسم الواحد يمكن أن يجعل بشكلٍ واحدٍ مشابهاً لأجسام كثيرة معاً

وعلى الثالث كما على الأول

الفصل الثالث

هل يعرف الملاك بالتدرج

يُنخِطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الملاك يعرف بالتدرج لأن التدرج العقلي يعتبر بحسب معرفة شيءٍ بآخر. والملائكة يعرفون شيئاً بآخر لأنهم يعرفون المخلوقات بالكلمة. فإذا عقل الملاك يعرف بالتدرج

٢ وأيضاً كل ما هو مقدورٌ للقوة السفلى فهو مقدورٌ للقوة العليا أيضاً. والعقل الإنساني يقدر على القياس ومعرفة العلل في المعلولات اللذين بهما تقوم حقيقة التدرج. فإذا أولى أن يقدر على ذلك عقل الملاك الذي هو أعلى في رتبة الطبيعة

٣ وأيضاً قال ايسيدوروس في كتاب الخير الأعظم ١ ب ١٠ «الشياطين يعرفون أموراً كثيرة بالتجربة» والمعرفة التجريبية تدرجية. لأنه من تكرار التذكر يحصل تجربة واحدة ومن تكرار التجارب يحصل كلياً واحداً كما في آخر كتاب البرهان ٢ وفي أول الإلهيات ب ١. فإذا معرفة الملائكة تدرجية

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٧ «ان الملائكة لا يؤلفون المعرفة الإلهية من الكلام المبتوث ولا ينتقلون من شيءٍ عام إلى هذه الأشياء الخاصة معاً»

والجواب أن يُقال إنَّ مرتبة الملائكة بين الجواهر الروحانية كمرتبة الاجرام السماوية بين الجواهر الجسمانية كما أسلفنا غير مرة في ف ١ ومب ٥٥ ف ١ فان ديونيسيوس أيضاً قد دعاهم في الموضوع المتقدم ذكره عقولاً سماوية والفرق بين الاجرام السماوية والأرضية ان الاجرام الأرضية تكتسب كمالها الأقصى بالتغير والحركة والاجرام السماوية تحصل على كمالها الأقصى في الحال من مجرد طبيعتها. فإذاً كذلك العقول السافلة أي البشرية تكتسب بنوع من الحركة والتدرج كمال الفعل العقلي في إدراك الحق وذلك لأنها تنتقل من مُدركٍ إلى مُدركٍ آخر ولو كانت في حال إدراكها المبدأً البينّ تلاحظ جميع اللوازم اللاحقة له على انها بيّنة لما كان فيها محل للتدرج. وهذه الحال تامةً للملائكة لأنهم في حال إدراكهم ما يدركونه أولاً بطباعهم يلحظون جميع ما يمكن إدراكه فيه ولذا يقال لهم جواهر عقلية لأن ما يُدرك عندنا أيضاً في الحال بالقوة الطبيعية يقال أنه يُعقل ومن ثمَّ يقال للعقل ملكة المبادئ الأولى. وأما النفوس البشرية التي تكتسب معرفة الحق بنوع من التدرج فيقال لها جواهر ناطقة وإنما يحدث لها ذلك من ضعف النور العقلي فيها فلو كان لها كمال النور العقلي كالملائكة لكانت متى أدركت المبادئ أدركت في الحال من أول لحظة لها كل قوتها ملاحظةً كل ما يمكن استنباطه منها بالقياس.

إذاً أُجيب على الأول بأن التدرج يدل على حركةٍ ما. وكل حركةٍ فهي من شيءٍ متقدم إلى شيءٍ آخر متأخر. فإذاً إنما تُعتبر المعرفة التدرجية بحسب التأدي من شيءٍ معلوم بعلمٍ متقدم إلى معرفة شيءٍ آخر معلوم بعلمٍ متأخرٍ بعد ان كان مجهولاً وأما متى كان حالماً يُلحظ الواحد يُلحظ الآخر كما يُلحظ الآخر في المرآة صورة الشيء والشيء معاً فليس ثمَّ معرفة تدرجية وعلى هذا النحو يعرف الملائكة الأشياء في الكلمة

وعلى الثاني بأن الملائكة يقدرّون أن يقيسوا على أنهم عالمون بالقياس ويرون

المعلولات في العلل والعلل في المعلولات لكن لا على أنهم يستحصلون معرفة المجهول بالانتقال من العلل إلى المعلولات ومن المعلولات إلى العلل وعلى الثالث بأن التجربة تقال في الملائكة والشياطين على نحوٍ من التشبيه أي من حيث أنهم يدركون المحسوسات الحاضرة ولكن دون شيءٍ من التدرّج

الفصلُ الرَّابِعُ

هل يعقل الملائكة بالتركيب والتفصيل

يُنْتَخِطُ إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن الملائكة يعقلون بالتركيب والتفصيل لأنه حيثما وجدت معقولات كثيرة فهناك تركيبٌ عقليٌّ كما في كتاب النفس ٣ م ٢١. وعقل الملاك يوجد فيه معقولات كثيرة لأنه يعقل الأمور المختلفة بصور مختلفة وليس بعقلها كلها معاً. فإذا يوجد في عقل الملاك تركيبٌ وتفصيل

٢ وأيضاً أن التباعد بين السلب والإيجاب أعظم من التباعد بين كل طبيعتين متقابلتين لأن التمايز الأول يكون بالإيجاب والسلب. وبعض الطبائع المتباعدة ليس يعرفها الملاك بواحد بل بصور مختلفة كما يتضح مما مر في ف ٢. فإذا لا بدّ أن يعرف الإيجاب والسلب بأكثر من واحدٍ وهكذا يظهر أن الملاك يعقل بالتركيب والتفصيل

٣ وأيضاً أن الكلام دليل العقل. والملائكة متى كلموا الناس نطقوا بالقضايا الموجبة والسالبة التي هي دلائل التركيب والتفصيل في العقل كما يظهر في مواطن كثيرة من الكتاب المقدس. فإذا يظهر أن الملاك يعقل بالتركيب والتفصيل

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٧ مقاً ٢ «ان قوّة الملائكة العقلية تتلأل بالبساطة النافذة التي للعقول الإلهية» والعقل البسيط منزّه عن التركيب والتفصيل كما في كتاب النفس ٣ م ٢٢. فإذا الملاك يعقل دون تركيبٍ وتفصيل

والجواب أن يُقال إنَّ نسبة المحمول إلى الموضوع في العقل المركَّب والمفصَّل كنسبة النتيجة إلى المبدأ في العقل المبرهن بالانتقال الفكري. فلو كان عقلاً يرى حالاً في المبدأ حقيقة النتيجة لما كان يعقل بالتدرج أو بالانتقال الفكري وكذا لو كان في حال إدراكه ماهية الموضوع يدرك جميع ما يمكن إثباته له أو نفيه عنه لما كان يعقل أصلاً بالتركيب والتفصيل بل بإدراك الماهية فقط. فإذاً هكذا يتضح أن عقلاً إنما يعقل بالتدرج وبالتركيب والتفصيل لأنه في أول إدراكه مُدرِّكاً ما أولاً ليس يقدر أن يلحظ في الحال كل ما يندرج في قوته وهذا يعرض من ضعف النور العقلي فينا كما مر في الفصل السابق. فإذاً لما كان النور العقلي في الملاك كاملاً لانه «مرأةً مجلوةً وصقيلةً جداً» كما قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ يلزم أن الملاك كما ليس يعقل بالانتقال الفكري كذلك ليس يعقل بالتركيب والتفصيل لكنه مع ذلك يعقل تركيب القضايا وتفصيلها كما يعقل الانتقال الفكري في الأقيسة لأنه يعقل المركبات بالبساطة والمتحركات بطريقة ثابتة والماديات بطريقة مجردة

إذاً أُجيب على الأول بأن ليس كل كثرة في المعقولات تحدِّث تركيباً بل كثرة تلك المعقولات التي يُثبَّت أحدها للآخر أو يُنفَى عنه. والملاك بتعقله ماهية شيءٍ يعقل معاً كل ما يمكن إثباته له أو نفيه عنه. فإذاً بتعقله الماهية يعقل بعقله الواحد والبسيط كل ما يمكن أن نعقله بالتركيب والتفصيل

وعلى الثاني بأن ماهيات الأشياء المختلفة أقلّ تغايراً باعتبار حقيقة الوجود من الإيجاب والسلب. وأما باعتبار حقيقة المعرفة فالإيجاب والسلب أكثر اتفاقاً لأنه في حال إدراك صدق الإيجاب يُدرك كذب النفي المقابل

وعلى الثالث بأن نطق الملائكة بالقضايا الموجبة والسالبة إنما يوضح أنهم يدركون التركيب والتفصيل وليس يدل على أنهم يدركون بالتركيب والتفصيل بل بتعقل

الفصل الخامس

هل يجوز أن يكون في عقل الملاك كذبٌ

يُنخَطَى إلى الأول بأن يقال: يظهر أنه يجوز أن يكون في عقل الملاك كذبٌ فإن مرجع العتوّ والتمرد إلى الكذب. وفي الشياطين «خيالٌ عاتٍ» كما قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ مقا ١٩. فإذاً يظهر أنه يجوز أن يكون في عقل الملائكة كذبٌ

٢ وأيضاً أن الجهالة هي سبب التصور الكاذب. ويجوز أن يكون في الملائكة جهالة كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة البيعية ب ٦. فإذاً يظهر أنه يجوز أن يكون فيهم كذبٌ ٣ وأيضاً كل ما يسقط عن حقيقة الحكمة ويفسد عقله يحصل في عقله كذبٌ أو ضلالٌ. وقد أثبت ديونيسيوس ذلك للشياطين في الأسماء الإلهية ب ٧. فإذاً يظهر أنه يجوز أن يكون في عقل الملائكة كذبٌ

لكن يعارض ذلك أن الفيلسوف قال في كتاب النفس ٣ م ٤١ «العقل صادقٌ دائماً» وقال اوغسطينوس أيضاً في كتاب ٨٢ مب ٣٢ «ليس يُعقلُ إلا الحق» والملائكة لا يدركون شيئاً إلا بطريق التعقل. فإذاً ليس يجوز أن يكون في إدراك الملائكة خداعٌ أو كذبٌ

والجواب أن يُقال إن حقيقة هذه المسألة تتعلق شيئاً ما بما مضى فقد مرّ في الفصل السابق أن الملاك ليس يعقل بالتركيب والتفصيل بل بتعقل الماهية. والعقل صادقٌ دائماً في إدراك الماهية كما أن الحس صادقٌ دائماً في إدراك موضوعه الخاص كما في كتاب النفس ٣ م ٢٦. على أن الخداع والكذب في تعقل الماهية إنما يعرض لنا بالعرض أي باعتبار تركيب ما أما بأخذنا حدّ شيءٍ مكان حدّ شيءٍ آخر

أو يكون أركان الحد غير متلائمة كما لو عُرِّفَ شيءٌ بأنه حيوان ذو أربعٍ طائرٌ إذ ليس حيوان كذلك. وهذا إنما يعرض في المركبات التي تؤخذ حدودها من أمورٍ مختلفةٍ أحدها بمنزلة مادةٍ للآخر. وأما في تعقل الماهيات البسيطة كما في الإلهيات ٩ م ٢٢ فليس كذبٌ لأنها إما لا تُدرَكُ أصلاً فلا نعقل شيئاً منها أو تدرَكُ كما هي. فهكذا إذاً ليس يمكن أن يكون بالذات في عقل ملاكٍ كذبٌ أو ضلالٌ أو خداعٌ بل إنما يحدث ذلك بالعرض ولكن على خلاف ما يحدث فينا لأننا قد نتوصل أحياناً إلى تعقل الماهية بالتركيب والتفصيل كما إذا بحثنا في حدٍ بطريق القسمة والبرهان وهذا لا محل له في الملائكة بل انهم بماهية الشيء يدركون جميع الأحكام الخاصة به. وواضح أن ماهية الشيء إنما تصلح لأن تكون مبدأ المعرفة بالنظر إلى ما يلائم ذلك الشيء أو ينتقي عنه طبعاً لا بالنظر إلى ما يتعلق بترتيب الله الفائق الطبيعة. فإذاً لما كان الملائكة الأخيار ذوي إرادةٍ مستقيمة كانوا بإدراك ماهية الشيء لا يحكمون على ما يتعلق به تعلقاً فائق الطبيعة إلا على شرط أن لا يكون الترتيب الإلهي مخالفاً لذلك ولهذا ليس يمكن أن يكون فيهم كذبٌ أو خطأً وما الشياطين فلأنهم بإرادتهم الفاسدة يعتسفون بالعقل عن الحكمة الإلهية فقد يحكمون أحياناً على الأشياء بحسب الحالة الطبيعية حكماً مطلقاً فما يتعلق بالشيء تعلقاً طبيعياً فإنهم يصبون فيه وأما الأمور الفائقة الطبيعية فقد يمكن أن يخطئوا فيها كما لو رأى راءٍ إنساناً ميتاً فحكم أنه لن ينبعث أو المسيح الإنسان فحكم أنه ليس الهأ

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات لأن عتوَّ الشياطين إنما هو باعتبار عدم إذعانهم للحكمة الإلهية. وأما الجهالة فليست في الملائكة بالنظر إلى المدارك الطبيعية بل بالنظر إلى المدارك الفائقة الطبيعة. ويتضح أيضاً أن العقل في إدراكه الماهية صادقٌ دائماً إلا بالعرض متى وجَّهَ نظره إلى تركيب أو تفصيلٍ ما على خلاف المقتضى

الفصل السادس

هل يوجد في الملائكة معرفةً صباحيةً ومسائيةً

يُنْتَظَى إلى السادس بأن يقال: يظهر أن ليس في الملائكة معرفةً صباحيةً ولا مسائيةً فإن المساءَ والصبحَ يخالطهما الظلام. وليس في معرفة الملاك ظلامٌ إذ ليس فيها خطأً أو كذباً. فإذاً ليس ينبغي أن يقال لها صباحية أو مسائية

٢ وأيضاً ان بين المساء والصبح زمان الليل وبين الصباح والمساء زمان الظهر فلو كان في الملائكة معرفة صباحية ومسائية لوجب أن يكون فيهم أيضاً معرفة ظهرية وليلية في ما يظهر ٣ وأيضاً ان تفصيل المعرفة على حسب اختلاف المعروفات ولذا قال الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ٣٨ «ان العلوم تنقسم بحسب قسمة الأشياء» والأشياء لها ثلاثة أنحاء من الوجود أي وجودٌ في الكلمة ووجودٌ في طبائعها الخاصة ووجودٌ في العقل الملكي كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٢ ب ٨. فلو جُعِل في الملائكة معرفةً صباحيةً ومسائيةً باعتبار وجود الأشياء في الكلمة وفي طبائعها الخاصة لوجب أيضاً أن يُجْعَل فيهم معرفةً ثالثةً باعتبار وجود الأشياء في العقل الملكي

لكن يعارض ذلك ان اوغسطينوس في شرح تك ك ٤ ب ٢٢ و ٣١ وفي مدينة الله ك ١٢ ب ٧ و ٢٠ قد فصل معرفة الملائكة إلى صباحية ومسائية

والجواب أن يُقال إنَّ ما يقال عن المعرفة الصباحية والمسائية في الملائكية قد وضعه اوغسطينوس الذي ذهب إلى أن ليس المراد بالأيام الستة التي يُذكَر أن الله أبدع فيها جميع الأشياء الأيام المتعارفة عندنا التي تتم بدوران الشمس لما يُذكَر من أن الشمس أُبدِعت في اليوم الرابع بل المراد بها يومٌ واحدٌ وهو المعرفة الملكية الممتلئة بستة أجناس الأشياء. وكما أن الصباح في اليوم المتعارف هو أول اليوم والمساءً آخره كذلك معرفة الوجود الأوَّلي للأشياء يقال لها معرفة صباحية وهذه

تكون بحسب وجود الأشياء في الكلمة ومعرفة وجود الشيء المخلوق بحسب قيامه في طبيعته الخاصة يقال لها معرفة مسائية لأن وجود الأشياء يصدر عن الكلمة على أنها مبدؤة الأولى وهذا الصدور ينتهي إلى وجود الأشياء الحاصل لها في طبائعها الخاصة

إذا أُجيب على الأول بأن المساء والصباح توصف بهما المعرفة الملكية على سبيل التشبيه لا من جهة مخالطة الظلمة بل من جهة معنى المبدأ والمُنْتَهَى. أو يقال لا مانع أن يقال لشيء نورٌ بالنسبة إلى شيء آخر كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٤ ب ٢٣ كما أن سيرة المؤمنين والأبرار يقلل لها بالنسبة إلى الأئمة نورٌ كقوله في افس ٥ : ٨ «كنتم حيناً ظلمةً أما الآن فأنتم نورٌ في الرب» ويقال لها بالنسبة إلى حيوة المجد مظلمة كقوله في ٢ بط ١ : ١٩ «وعندكم كلام الأنبياء الذي تحسنون إذا صغيتم إليه كأنه مصباحٌ يضيء في مكانٍ مظلمٍ» فهكذا إذا معرفة الملاك التي بها يعرف الأشياء في طبائعها الخاصة هي نهارٌ بالقياس إلى الجهالة أو الضلال ولكنها مظلمة بالقياس إلى رؤية الكلمة.

وعلى الثاني بأن المعرفة الصباحية والمسائية تختص بواحدٍ بعينه أي بالملائكة المستنيرين المنحازين عن الظلمة أي عن الملائكة الأشرار. والملائكة الأخيار متى عرفوا الخليقة لا يقفون عندها مما يكون إظلاماً وإعتاماً بل يوجهون ذلك إلى حمد الله الذي يعرفون فيه جميع الأشياء على أنه مبدؤها ولذا ليس يعقب فيهم المساء الليل بل الصباح على أنه منتهى اليوم السابق ومبدأ اليوم اللاحق من حيث أن الملائكة يوجهون معرفة العمل السابق إلى حمد الله. وأما الظهر فيندرج تحت اسم اليوم من حيث هو وسطٌ بين طرفيه أو يمكن إطلاقه على معرفة الله التي ليس لها أولٌ ولا آخر

وعلى الثالث بأن الملائكة هم أيضاً مخلوقات فإذا وجود الأشياء في العقل الملكي

يندرج تحت المعرفة المسائية كوجود الأشياء في طبائعها الخاصة

الفصل السابع

هل المعرفة الصباحية والمسائية واحدة

يُنخِطَى إلى السابع بأن يقال: يظهر أن المعرفة المسائية والصباحية واحدة ففي تك ١: ٥ «وكان مساءً وكان صباحٌ يومٌ واحدٌ» والمراد باليوم المعرفة الملكية كما قال اوغسطينوس في الموضوع المتقدم ذكره. فإذا المعرفة الصباحية والمسائية في الملائكة واحدة بعينها

٢ وأيضاً يستحيل أن يجتمع أثران لقوة واحدة. والملائكة هم دائماً بفعل المعرفة الصباحية لأنهم يرون دائماً الله والأشياء في الله كقوله في متى ١٨: ١٠ ان ملائكتهم كل حين يعاينون وجه أبي الخ. فإذا لو كانت المعرفة المسائية مغايرةً للمعرفة الصباحية لتعذر مطلقاً على الملاك أن يكون بفعل المعرفة المسائية

٣ وأيضاً قال الرسول في ١ كور ١٣: ١٠ «متى جاءَ الكامل يُبطلُ الناقص» ولو كانت المعرفة المسائية مغايرةً للمعرفة الصباحية لقيست إليها قياس إلى الكامل فلا يمكن اجتماعهما معاً لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في شرح تك ك ٤ ب ٢٤ «ان بين معرفة شيء ما في كلمة الله ومعرفته في طبيعته فرقاً عظيماً حتى حق أن تُخصَّ تلك بالنهار وهذه بالمساء»

والجواب أن يقال أنه يقال معرفة مسائية لمعرفة الملائكة الأشياء في طبائعها الخاصة كما مرَّ في الفصل السابق ولا يجوز أن يكون معنى ذلك ان الملائكة يستفيدون المعرفة من طبائع الأشياء الخاصة على أن تكون في الجارة دالة على نسبة المبدأ لأن الملائكة لا يستفيدون المعرفة من الأشياء كما مرَّ في مب ٥٥ ف ٢ فإذا قولنا في طبائعها الخاصة إنما هو باعتبار حقيقة المعروف من حيث هو خاضعٌ

للمعرفة بمعنى أن المعرفة المسائية تقال في الملائكة باعتبار معرفتهم وجود الأشياء الذي لها في طبائعها الخاصة هذا يعرفونه بواسطتين أي بالصور الغريزية وبحقائق الأشياء الحاصلة في الكلمة لأنهم برؤيتهم الكلمة لا يعرفون وجود الأشياء الذي لها في الكلمة فقط بل ذلك الوجود الذي لها في طبائعها الخاصة أيضاً كما أن الله برؤيته نفسه يعرف وجود الأشياء الذي لها في طبائعها الخاصة. فإذا كانت المعرفة المسائية تقال في الملائكة باعتبار معرفتهم وجود الأشياء الذي لها في طبائعها الخاصة برؤيتهم الكلمة كانت المعرفة المسائية والصباحية متحدتين ذاتاً ومتغايرتين بحسب المعلومات فقط. وأما إذا كانت المعرفة المسائية تقال باعتبار معرفة الملائكة وجود الأشياء الذي لها في طبائعها الخاصة بالصور الغريزية كانت المعرفة المسائية مغايرة للمعرفة الصباحية ويظهر أن اوغسطينوس قد أراد هذا المعنى حيث جعل إحداهما ناقصة بالنسبة إلى الأخرى

إذا أُجيب على الأول بأنه كما أن عدد ستة الأيام على ما فهمه اوغسطينوس يُعتبر بحسب ستة أجناس الأشياء التي تُعرَف من الملائكة كذلك وحدة اليوم تُعتبر بحسب وحدة الشيء المعروف الذي يجوز مع ذلك أن يُعرَف بمعارف مختلفة

وعلى الثاني بأنه يجوز اجتماع أثرين لقوة واحدة متى كان مرجع أحدهما إلى الآخر كما يتضح من أن الإرادة قد تريد الغاية وما إلى الغاية معاً والعقل يعقل المبادئ والنتائج بالمبادئ معاً متى حصل له العلم. والمعرفة المسائية في الملائكة ترجع إلى المعرفة الصباحية كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٤ ب ٢٤. فإذا لا مانع من اجتماعهما معاً في الملائكة

وعلى الثالث بأنه متى جاءَ الكامل فإنه يُبطلُ الناقص المقابل له كما يُبطلُ الإيمان الذي يتعلق بما لا يُرى عند مجيء الرؤية. ونقصان المعرفة المسائية ليس مقابلاً لكمال المعرفة الصباحية فإن معرفة شيء في نفسه ليست مقابلةً لمعرفته في علته ولا

معرفة شيء بواسطتين متفاوتتين في الكمال والنقصان متنافية كما أننا نستطيع أن نتوصل إلى نتيجة واحدة بعينها بواسطة برهانية وجدلية وكذا يجوز أن يُعلم من الملاك شيء واحد بعينه بالكلمة الغير المخلوقة وبالصورة الغريزية



المبحث التاسع والخمسون في إرادة الملائكة - وفيه أربعة فصول

ثم يجب النظر في ما يتعلق بإرادة الملائكة وسنبحث أولاً في الإرادة وثانياً في حركتها التي هي المحبة. والبحث في الأول يدور على أربع مسائل - ١ هل في الملائكة إرادة - ٢ هل إرادة الملائكة هي عين طبيعتهم أو عين عقلهم أيضاً - ٣ هل في الملائكة اختيار - ٤ هل يوجد فيهم قوة غضبية وشهوانية

الفصل الأول

هل في الملائكة إرادة

يُنخَطَى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن ليس في الملائكة إرادة لأن الإرادة تكون في النطق كما قال الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ٤٢. وليس في الملائكة نطق بل شيء أعلى من النطق. فإذا ليس فيهم إرادة بل شيء أعلى من الإرادة

٢ وأيضاً أن الإرادة مندرجة تحت الشهوة كما يتضح من الفيلسوف في الموضوع المتقدم ذكره. والشهوة تتعلق بالناقص لأنها تتعلق بالأمر الغير الحاصل. فإذا لما لم يكن شيء من النقص في الملائكة ولا سيما السعداء يظهر أن ليس فيهم إرادة

٣ - وأيضاً قال الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ٥٤ أن الإرادة محرك متحرك لأنها تتحرك من المعقول المُشْتَهَى. والملائكة ليست متحركة لكونها غير جسمية. فإذا ليس في الملائكة إرادة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٠ ب ١١ و ١٢ «ان

صورة الثالوث توجد في النفس بحسب الذاكرة والعقل والإرادة» وصورة الله ليست موجودة في النفس البشرية فقط بل في النفس الملكية أيضاً لأن النفس الملكية لها قدرة على معرفة الله. فإذا يوجد في الملائكة إرادة

والجواب أن يقال لا بدّ من إثبات الإرادة في الملائكة. ولإيضاح ذلك فليلاحظ أنه لما كان كل شيء صادراً عن الإرادة الإلهية كان كل شيء يميل بالشهوة إلى الخير على حسب حاله ولكن لا على نحو واحد فإن من الأشياء ما يميل إلى الخير بمجرد النسبة الطبيعية دون إدراك كالنبات والأجسام الغير المتنفسة وهذا الميل إلى الخير يُسمى شهوة طبيعية ومنها ما يميل إلى الخير مع شيء من الإدراك فلا يدرك حقيقة الخير بل يدرك خيراً ما جزئياً كما أن الحس يدرك الطو والأبيض ونحوهما والميل اللاحق لهذا الإدراك يُسمى شهوة حسية ومنها ما يميل إلى الخير مع الإدراك الذي به يدرك حقيقة الخير مما هو إلى العقل وحده وهذا القسم يميل إلى الخير ميلاً كاملاً في الغاية لأنه لا يُوجّه إلى الخير من الغير فقط كالأشياء العارية عن الإدراك ولا يميل إلى الخير الجزئي فقط كذي الإدراك الحسي فقط بل يميل إلى الخير الكلي وهذا الميل يُسمى إرادة. فإذا لما كان الملائكة يدركون بالعقل حقيقة الخير الكلية كان من الواضح أن فيهم إرادة

إذا أُجيب على الأول بأن علو النطق على الحس ليس كعلو العقل على النطق لأن النطق أعلى من الحس باعتبار اختلاف المدارك فإن الحس يتعلق بالجزئيات والنطق يتعلق بالكليات ولذا وجب أن يكون ثمّة شهورتان متغايرتان إحداها متجهة إلى الخير الكلي وتختص بالنطق والأخرى متجهة إلى الخير الجزئي وتختص بالحس وأما العقل والنطق فيختلفان في كيفية الإدراك لأن العقل يُدرك بنظرٍ بسيطٍ والنطق يُدرك بالتدرّج من واحدٍ إلى آخر غير أن النطق مع ذلك يتأدّى بالتدرّج إلى إدراك نفس ما يدركه العقل دون تدرّج وهو الكلي. فإذا الموضوع الذي

يُعرض على الشهوة من جهة النطق ومن جهة العقل واحدٌ بعينه. فإذا ليس في الملائكة الذين هم عقليون فقط شهوةً أعلى من الإرادة

وعلى الثاني بأنه وان كان اسم القوة الشهوانية مأخوذاً من اشتهاء غير الحاصل فليست القوة الشهوانية مع ذلك قاصرة على غير الحاصل فقط بل تتناول أيضاً أموراً أخرى كثيرة كما أن اسم الحجر مأخوذاً في الأصل (أي في اللاتينية) من معنى إيذاء القدم مع أنه ليس يراد به ذلك فقط. وكذا القوة الغضبية تسمى من الغضب مع أنه يندرج فيها انفعالات أخرى كثيرة كالرجاء والجرأة ونظائرهما

وعلى الثالث بأن الإرادة يقال لها محركٌ متحركٌ باعتبار إطلاق الحركة على الإرادة والتعقل وهذه الحركة لا يمتنع وجودها في الملائكة لأنها فعلٌ موجودٌ كاملٌ كما في كتاب النفس ٣ م ٢٨

الفصل الثاني

هل الإرادة في الملائكة مغايرة للعقل

يُنخِطُ إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الإرادة في الملائكة ليست مغايرة للعقل والطبيعة فإن الملاك أبسط من الجسم الطبيعي يميل بصورته إلى غايته التي هي خيره فإذا أولى أن يكون الملاك كذلك. وصورة الملاك هي اما الطبيعة القائم بنفسه فيها أو الشبح الحاصل في عقله. فإذا الملاك يميل إلى الخير بطبيعته أو بالشبح المعقول. وهذا الميل إلى الخير يخص الإرادة. فإذا ليست إرادة الملاك مغايرة لطبيعته أو لعقله

٢ وأيضاً ان موضوع العقل هو الحق وموضوع الإرادة هو الخير. والخير والحق ليسا متغايران ذاتاً بل اعتباراً فقط. فإذا ليس العقل والإرادة متغايرين ذاتاً

٣ وأيضاً ان الاختلاف في العموم والخصوص لا يؤثر اختلافاً في القوى فإن القوة الباصرة مع كونها واحدة بعينها تدرك اللون والبياض. والخير والحق يظهر أنهما

كالعالم والخاص لأن الحق خيرٌ ما أي خير العقل. فإذا الإرادة التي موضوعها الخير ليست مغايرة للعقل الذي موضوعه الحق

لكن يعارض ذلك أن الإرادة في الملائكة تتعلق بالخيرات فقط والعقل يتعلق بالخيرات والشور لأنهم يدركون كليهما. فإذا الإرادة في الملائكة مغايرة لعقلهم

والجواب أن يُقال إن الإرادة في الملائكة قوةٌ ما وهي ليست نفس طبيعتهم ولا نفس عقلهم أما انها ليست طبيعتهم فظاهر من أن طبيعة الشيء أو ماهيته تنحصر فيه فإذا كل ما يتناول أمراً خارجاً عنه فليس بماهيته ولذا نجد في الاجرام الطبيعية أن الميل إلى وجود الشيء لا يحصل بأمر زائد على الماهية بل بالمادة التي تشتهي الوجود قبل حصولها عليه وبالصورة التي تحفظ على الشيء وجوده بعد حصوله عليه وأما الميل إلى شيء خارج فيحصل بأمر زائد على الماهية كحصول الميل إلى المكان بالثقل أو بالخفة وحصول الميل إلى فعل شبه الفاعل بالكيفيات الفعلية. والإرادة تميل إلى الخير طبعاً فإذا إنما تكون الإرادة نفس الماهية حيث يندرج الخير كله في ماهية المرید وهذا يكون في الله الذي لا يريد أمراً خارجاً عنه إلا باعتبار خيريته وليس يمكن صدق ذلك على مخلوق لأن الخير الغير المتناهي خارج عن ماهية كل معلول. فإذا يمتنع أن تكون إرادة الملاك أو أي مخلوق آخر نفس ماهيته وكذا يمتنع أيضاً أن تكون نفس عقل الملاك أو الإنسان لأن المعرفة تحصل بحصول المعروف في العارف. ولذا كان عقله يتناول ما هو خارج عنه من حيث ان ما هو خارج عنه بالذات من شأنه أن يوجد فيه نوعاً من الوجود. والإرادة تتناول ما هو خارج من حيث أنها تتجه بميل ما نوعاً من الاتجاه إلى الشيء الخارج وحصول شيء في نفسه على ما هو خارج عنه وتوجهه إلى شيء خارج هما إلى قوتين مختلفتين. فإذا لا بد من التباين بين العقل والإرادة في كل مخلوق لكن لا في الله المشتمل في نفسه على الوجود الكلي والخير الكلي ولذا كان كل من إرادته

وعقله نفس ذاته

إذا أُجيب على الأول بأن الجسم الطبيعي يميل إلى وجوده بالصورة الجوهرية وأما إلى الخارج فبأمر زائد كما مرّ في جرم الفصل

وعلى الثاني بأن القوى لا تختلف باختلاف الموضوعات المادي بل باختلافها الصوري الذي يُعتَبَر بحسب حقيقة الموضوع ولذا كان الاختلاف في حقيقة الخير والحق كافياً لاختلاف العقل والإرادة

وعلى الثالث بأنه لما كان الخير والحق متساوقين ذاتاً كان الخير يُعقل من العقل تحت اعتبار الحق. والحق يُشتهي من الإرادة تحت اعتبار الخير. غير أن الاختلاف الاعتباري يكفي في اختلاف القوى كما مرّ في مب ١٦ ف ٣ و ٤ وفي جرم الفصل

الفصلُ الثالثُ

هل في الملائكة اختيارٌ

يُنخِطُ إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن ليس في الملائكة اختياراً لأن فعل الاختيار هو الانتخاب. والانتخاب يمتنع أن يكون في الملائكة لأنه اشتهاؤ ما سبق النظر فيه بالمشورة. والمشورة بحثٌ ما كما في الخفيات ك ٣ ب ٣ والملائكة لا يدركون بالنظر والبحث لأن هذا إلى التدرج النطقي. فإذا يظهر أن ليس في الملائكة اختياراً

٢ وأيضاً ان الاختيار يتعلق بالضدين. وليس في الملائكة من جهة العقل ما يتعلق بالضدين إذ ليس يخطئ عقلم في المعقولات الطبيعية كما مرّ في مب ٥٨ ف ٥. فإذا ليس يجوز أن يكون فيهم اختياراً من جهة الشهوة أيضاً

٣ وأيضاً ما كان طبيعياً في الملائكة فإنه يصدق عليهم بحسب الأكثر والأقل لأن الطبيعة العقلية هي في الملائكة الأعلى أكمل منها في الملائكة الأدنى. والاختيار ليس يقبل الأكثر والأقل. فإذا ليس في الملائكة اختياراً

لكن يعارض ذلك أن الاختيار يرجع إلى شرف الإنسان. والملائكة أشرف من الناس. فإذا
لما كان الاختيار موجوداً في الناس كان بالأولى موجوداً في الملائكة

والجواب أن يقال من الأشياء ما ليس يفعل حاكماً بل منفعلاً ومتحركاً من الغير كما
يتحرك السهم إلى الهدف من الرامي ومنها ما يفعل حاكماً نوعاً من الحكم لكن لا مختاراً
كالحيوانات الغير الناطقة فإن الشاة تهرب من الذئب حاكمة أنه عدو لها غير أن هذا الحكم ليس
يقع لها بالاختيار بل هو مركز في الطبيعة وليس يقدر أن يفعل حاكماً مختاراً إلا ذو العقل
فقط من حيث أنه يدرك حقيقة الخير الكلية فيقدر أن يحكم أن هذا أو ذاك خير. فإذا حيث كان
العقل كان الاختيار وهكذا يتضح أن الاختيار موجوداً في الملائكة وعلى حال أعلى من وجوده في
الناس كالعقل أيضاً

إذا أُجيب على الأول بأن كلام الفيلسوف على الانتخاب باعتبار اختصاصه بالإنسان.
وكما أن اعتبار الإنسان في النظريات يختلف عن اعتبار الملاك من حيث أن أحدهما يحصل دون
نظر وبحث والآخر يحصل بنظر وبحث كذلك الأمر أيضاً في العمليات. فإذا يوجد في الملائكة
انتخاب لكن ليس مع إعمال الرأي والنظر بل بإدراك الحق بدهاء

وعلى الثاني بأن المعرفة تتم بحصول المعروف في العارف كما مرّ في الفصل السابق
ومب ١٢ ف ٤. وإذا خلا شيء عما من شأنه أن يكون له كان ذلك من نقصانه. فإذا لم يكن
عقل الملاك محدوداً إلى كل حق يقدر على إدراكه بطبعه لم يكن الملاك كاملاً في طبيعته. على
أن فعل القوة الشهوانية يقوم بميل الانفعال إلى أمر خارج. وكمال الشيء ليس يتوقف على كل ما
يميل إليه بل على ما هو أعلى منه فقط ولذا فإذا لم تكن إرادة الملاك محدودة إلى ما دونه فلا
يُعتبر ذلك نقصاناً

فيه بل إنما يعتبر كذلك إذا لم تكن محدودةً إلى ما فوقه

وعلى الثالث بأن الاختيار موجود في الملائكة الأذنين كحكم العقل أيضاً إلا أنه إذا لُحِظَ ما فيه من ارتفاع القسر لا يقبل بهذا الاعتبار الأكثر والأقل لأن الأعدام والسلوب لا تضعف أو تشتد بنفسها بل بعلاها أو باعتبار إثبات يقارنها فقط

الفصل الرابع

هل في الملائكة قوة شهوانية وغضبية

يُنخِطَى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن في الملائكة قوة شهوانية وغضبية فقد قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ مقاً ١٩ «في الشياطين غيظٌ خارجٌ عن حد الصواب وشهوةٌ رعاء» وطبيعة الشياطين هي نفس طبيعة الملائكة. لأن الأثم لم يعير فيهم الطبيعة. فإذا في الملائكة قوة غضبية وشهوانية

٢ وأيضاً ان المحبة والفرح هيتان للقوة الشهوانية والغضب والرجاء والخوف هيتات للقوة الغضبية. وهذه قد وصف بها الكتاب الملائكة الأخيار والأشرار. فإذا يوجد في الملائكة قوة غضبية وشهوانية

٣ وأيضاً ان بعض الفضائل تجعل هيتات للقوة الغضبية والشهوانية كم يظهر أن محبة الإحسان والعفة هيتان للقوة الشهوانية والرجاء والشجاعة هيتان للقوة الغضبية وهذه الفضائل موجودة في الملائكة. فإذا يوجد فيهم قوة شهوانية وغضبية

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ١٢ «ان الغضبية والشهوانية هما في الجزء الحساس» وليس في الملائكة جزء حساس. فإذا ليس فيهم قوة غضبية وشهوانية

والجواب أن يُقال إن الشوق العقلي ليس ينقسم إلى قوة غضبية وقوة شهوانية بل إنما ينقسم إليهما الشوق الحسي فقط وذلك لأنه لما كانت القوى لا تنمايز

بحسب تمايز الموضوعات المادي بل بحسب حقيقتها الصورية فقط فإذا كان بإزاء قوّة ما موضوع ما من حيث الحقيقة العامة فلا يكون ثمه تغايراً في القوى بحسب تغاير الموضوعات الخاصة المندرجة تحت ذلك العام كما أنه إذا كان موضوع القوة الباصرة الخاص هو اللون بما هو لونٌ فليس ثمه قوياً باصرة متكررة متغايرة بحسب تغاير الأبيض والأسود ولكن لو كان الموضوع الخاص لقوّة ما هو الأبيض بما هو أبيض لكان ثمه قوّة باصرة للأبيض مغايرة للقوّة الباصرة للأسود. وواضحٌ مما مرّ في الفصل الأول من هذا المبحث وفي مب ١٦ ف ١ ان موضوع الشوق العقلي الذي يقال له الإرادة هو مطلق الخير ولا يجوز تعلق شوق ما إلا بالخير. فإذا ليس ينقسم الشوق العقلي بحسب تمايز بعض الخيرات الجزئية كما ينقسم الشوق الحسي الذي لا ينظر إلى مطلق الخير بل إلى خيرٍ ما جزئياً. ولما لم يكن في الملائكة إلا الشوق العقلي لم يكن شوقهم منقسماً إلى قوّة غضبية وقوّة شهوانية بل يستمرّ دون قسمة ويُسمّى إرادة

إذا أُجيب على الأول بأن الشياطين إنما يوصفون بالغیظ والشهوة مجازاً كما قد يوصف الله أيضاً بالغضب باعتبار مشابهة المفعول

وعلى الثاني بأن المحبة والفرح إنما هما هيتان للقوة الشهوانية من حيث معناهما الانفعالي وأما من حيث دلالتهما على فعل الإرادة البسيطة فهما هيتان للجزء العقلي لأن المحبة هي إرادة الخير لشيءٍ والفرح هو سكون الإرادة إلى خيرٍ ما حاصلٍ وبالإجمال ليس شيءٌ من ذلك يقال على الملائكة باعتبار ما فيه من معنى الانفعال كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ٩ ب ٥

وعلى الثالث بأن محبة الإحسان من حيث هي فضيلة ليست هيئة للقوة الشهوانية بل للإرادة لأن موضوع القوة الشهوانية هو الخير المستلذ بالحس وليس كذلك الخير الإلهي الذي هو موضوع محبة الإحسان. وبجامع الحجة أيضاً يجب أن يُقال إن الرجاء

ليس هيئة للقوة الغضبية لأن موضوع الغضبية هو الضار الممانع المحسوس والرجاء الذي هو فضيلة ليس يتعلق بذلك بل الضار الممانع الإلهي والعفة من حيث هي فضيلة بشرية هي بالنظر إلى شهوات المحسوسات المستندة الراجعة إلى القوة الشهوانية وكذا الشجاعة هي بالنظر إلى التهور والجبين الراجعين إلى القوة الغضبية ولذا كانت العفة باعتبار كونها فضيلة بشرية مستندة إلى القوة الشهوانية والشجاعة إلى القوة الغضبية وهما بهذا الاعتبار ليستا في الملائكة إذ ليس فيهم انفعالات الشهوات أو الجبن والتهور التي يجب تعديلها بالعفة والشجاعة بل إنما تقال فيهم العفة باعتبار تصريفهم إرادتهم بالاعتدال على وفق الإرادة الإلهية وإنما تقال فيهم الشجاعة باعتبار تنفيذهم الإرادة الإلهية بعزيمة وهذا كله يتم بالإرادة لا بالقوة الغضبية والشهوانية



المبحثُ المتمُّ ستين

في محبة الملائكة - وفيه خمسة فصول

ثم يجب النظر في فعل الإرادة الذي هو المحبة لأن كل فعل من أفعال القوة الشوقية فهو منبعثٌ عن المحبة. والبحث في ذلك يدور على خمس مسائل — ١ هل يوجد في الملائكة محبةً طبيعيةً — ٢ هل يوجد فيهم محبةً انتخابيةً — ٣ هل يحب الملاك نفسه بالمحبة الطبيعية أو الانتخابية — ٤ هل يحب أحد الملائكة الآخر بالمحبة الطبيعية كنفسه — ٥ هل الملاك هو أحب بالمحبة الطبيعية لله منه لنفسه

الفصلُ الأوَّلُ

هل يوجد في الملائكة محبةً طبيعيةً

يُنخَطَى إلى الأوَّل بأن يقال: يظهر أن ليس في الملائكة محبةً طبيعيةً لأن المحبة الطبيعية قسيمةٌ للمحبة العقلية كما يتضح مما قاله ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤. ومحبة الملائكة عقلية. فإذا ليست طبيعية

٢ وأيضاً ما يُحِبُّ بالمحبة الطبيعية فهو يفعل أكثر مما يفعل إذ ليس لشيء سلطان على طبيعته. والملائكة لا يفعلون بل يفعلون لكونهم ذوي اختيارٍ كما مرَّ تحقيقه في المبحث السابق ف ٣. فإذاً ليس فيهم محبةٌ طبيعيةٌ

٣ وأيضاً كل محبة فهي اما مستقيمة أو غير مستقيمة فالمحبة المستقيمة ترجع إلى محبة الإحسان وغير المستقيمة ترجع إلى الاثم. وكلا هذين خارجٌ عن الطبيعة لأن محبة الإحسان هي أعلى من الطبيعة والاثم مضادٌ للطبيعة. فإذاً ليس في الملائكة محبة طبيعية

لكن يعارض ذلك أن المحبة تلحق الإدراك إذ ليس يُحِبُّ شيءٌ ما لم يُدرك كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١٠ ب ٢. والملائكة لهم إدراكٌ طبيعي. فإذاً هم أيضاً محبة طبيعية

والجواب أن يقال لا بد من إثبات المحبة الطبيعية في الملائكة وليبيان ذلك فليُعلم ان كل مقدمٍ يوجد في المتأخر. والطبيعة متقدمة على العقل لأن طبيعة كل شيء هي ذاته. فإذاً ما كان من قبيل الطبيعة فلا بد من وجوده أيضاً في الموجودات العاقلة ومن الأمور العامة لكل طبيعة أن يكون لها ميلٌ وهو الذي يقال له شوقٌ طبيعيٌ أو محبة غير أن هذا الميل تختلف طريقة وجوده بحسب اختلاف الطبائع فإنه يوجد في كل طبيعة بحسب حالها ولذا فهو يوجد في الطبيعة العقلية بحسب الإرادة وفي الطبيعة الحسية بحسب الشوق الحسي وفي الطبيعة الفاقدة الإدراك بحسب اتجاهها إلى شيءٍ ما. فإذاً لأن الملاك طبيعةً عقليةً يجب أن يكون في إرادته محبةً طبيعيةً

إذاً أُجيب على الأول بأن المحبة العقلية إنما هي قسيمة للمحبة الطبيعية التي هي طبيعية فقط أي التي تختص بالطبيعة المجردة حقيقتها عن ضمنية الكمال الحسي أو العقلي

وعلى الثاني بأن جميع ما في العالم بأسره فإنه يفعل من شيءٍ ما خلا الفاعل الأول

الذي يفعل دون أن يفعل من غيره بوجه من الوجوه والذي طبيعته عين إرادته فإذا لا خلف إذا كان الملاك يفعل من حيث أن الميل الطبيعي مغرورٌ فيه من مبدع طبيعته ولكنه ليس يفعل دون أن يفعل لأنه ذو إرادة مختارة

وعلى الثالث بأنه كما أن الإدراك الطبيعي صادقٌ دائماً كذلك المحبة الطبيعية مستقيمة دائماً لأن المحبة الطبيعية ليست شيئاً آخر سوى ميل الطبيعة المغرور من مبدع الطبيعة فالقول إذن بأن ميل الطبيعة غير مستقيم قدحٌ بمبدع الطبيعة غير أن استقامة المحبة الطبيعية غيرٌ واستقامة محبة الإحسان والفضيلة غيرٌ لأن إحدى الاستقامتين مكملَةٌ للأخرى كما أن صدق الإدراك الطبيعي غيرٌ وصدق الإدراك المفاض أو المكتسب غيرٌ

الفصل الثاني

هل يوجد في الملائكة محبةً انتخابية

يُنخِطُ إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن ليس في الملائكة محبةً انتخابية لأن المحبة الانتخابية هي المحبة النطقية في ما يظهر إذ الانتخاب تابعٌ للرأي القائم في البحث كما في الخفيات ك ٣ ب ٣. والمحبة النطقية قسيمةٌ للعقلية التي هي خاصة بالملائكة كما في الأسماء الإلهية ب ٤. فإذا ليس في الملائكة محبةً انتخابية

٢ وأيضاً ليس في الملائكة من دون المعرفة الدنية سوى المعرفة الطبيعية لأنهم لا ينتقلون من المبادئ إلى استحصال النتائج وهكذا فنسبتهم إلى جميع ما معرفته مقدورة لهم طبعاً كنسبة عقلنا إلى المبادئ الأولى التي معرفتها مقدورةٌ طبعاً والمحبة تابعة للمعرفة كما مرّ في الفصل السابق ومب ١٩ ف ١. فإذا ليس في الملائكة من دون المحبة المجانية سوى المحبة الطبيعية. فإذا ليس فيهم محبةً انتخابية

لكن يعارض ذلك أننا لا نستحق بالأفعال الطبيعية لا ثواباً ولا عقاباً. والملائكة يستحقون بمحبتهم ثواباً أو عقاباً. فإذا يوجد فيهم محبةً انتخابية

والجواب أن يُقال إنَّ في الملائكة محبةً طبيعيةً ومحبةً انتخابيةً. والمحبة الطبيعية فيهم هي مبدأ المحبة الانتخابية لأن كل ما يرجع إلى الأول فإنه يتضمن حقيقة المبدأ ولما كانت الطبيعة أول شيء في كل شيء وجب أن يكون ما يرجع إلى الطبيعة مبدأً في كل شيء وهذا ظاهرٌ في الإنسان من جهة العقل ومن جهة الإرادة لأن العقل يدرك المبادئ طبعاً ومن هذا الإدراك يحصل في الإنسان العلم بالنتائج التي ليس يدركها الإنسان بطبعه بل بالاستنباط أو التعليم. وكذا الحال في الإرادة أيضاً فإن الغاية فيها كالمبدأ في العقل كما في الطبيعيات ك ٢ م ٨٩ فكما أن العقل يدرك المبادئ طبعاً كذلك الإرادة تريد الغاية طبعاً فهي إذاً تميل طبعاً إلى غايتها القصوى فإن كل إنسان يريد طبعاً السعادة ومن هذه الإرادة الطبيعية تحصل جميع الإرادات الأخرى لأن كل ما يريده الإنسان فإنه يريده لأجل غاية. فإذا محبة الخير الذي يريده الإنسان طبعاً على أنه الغاية هي المحبة الطبيعية والمحبة المنبعثة عن هذه وهي محبة الخير الذي يُحبُّ لأجل الغاية هي المحبة الانتخابية. غير أن بين العقل والإرادة فرقاً في ذلك لأن إدراك العقل يتم بحصول المُدرك في المُدرك كما أسلفنا في المبحث السابق ف ٦. وكون عقل الإنسان ليس يُدرك طبعاً في الحال جميع المعقولات بل بعضها التي يتحرك منها إلى سواها نوعاً من التحرك إنما هو نقصان الطبيعة العقلية فيه. وأما فعل القوة الشهوية فهو بعكس ذلك يكون بحسب اتجاه المشتهي إلى الأشياء التي منها ما هو خيرٌ بذاته فيكون مشتهىً بذاته ومنها ما يحصل له اعتبار الخيرية من نسبه إلى الغير فيكون مشتهىً لأجل الغير. فإذا ليس من نقصان المشتهي كونه يشتهي شيئاً طبعاً على أنه الغاية وشيئاً بالانتخاب على أنه مسوقٌ إلى الغاية. فإذا لما كانت الطبيعة العقلية كاملة في الملائكة كان فيهم المعرفة الطبيعية فقط دون القياسية ولكنه يوجد فيهم المحبة الطبيعية والانتخابية. وما قررناه إلى الآن فهو بقطع النظر عما فوق الطبيعة لأن هذا ليست الطبيعة مبدأً كافياً له وسيأتي في بحث ذلك في مب ٦٢

إذا أُجيب على الأول بأن ليس كل محبة انتخابية فهي محبة نطقية باعتبار كون المحبة النطقية قسيمةً للمحبة العقلية فإن المحبة النطقية على ذلك هي التابعة للمعرفة القياسية. وليس كل انتخاب تابعاً للتدرج النطقي كما أسلفنا آنفاً في المبحث السابق ف ٣ عند الكلام على الاختيار بل إنما يتبعه الانتخاب البشري فقط. فإذا الاعتراض بذلك غير ناهض

وعلى الثاني يتضح الجواب مما تقدم

الفصل الثالث

هل يحب الملاك نفسه بالمحبة الطبيعية والانتخابية

يُتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الملاك ليس يحب نفسه بالمحبة الطبيعية. والانتخابية لأن المحبة الطبيعية تتعلق بالغاية كما مرّ في الفصل السابق والمحبة الانتخابية تتعلق بما إلى الغاية ولا يجوز أن شيئاً واحداً بعينه يكون بالنظر إلى واحدٍ بعينه غاية وإلى الغاية. فإذا لا يجوز تعلق المحبة الطبيعية والانتخابية بشيء واحدٍ بعينه

٢ وأيضاً ان المحبة قوةٌ موحدةٌ ومؤلفةٌ كما قال ديونيسيوس في السماء الإلهية ب ٤. والتأخذه والتأليف يتعلق بأمر مختلفٍ مُرجعةٍ إلى واحدٍ. فإذا ليس في قدرة الملاك أن يحب نفسه ٣ وأيضاً ان المحبة حركةٌ ما. وكل حركةٌ فهي إلى آخر. فإذا يظهر أن الملاك ليس يقدر أن يحب نفسه بالمحبة الطبيعية أو الانتخابية

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك ٩ ب ٨ «ان المتحابات الناظرة إلى الغير صادرةٌ عن المتحابات الناظرة إلى النفس»

والجواب أن يقال لما كانت المحبة تتعلق بالخير والخير يوجد في الجوهر وفي العرض كما يتضح من الخلقيات ك ١ ب ٦ كان الشيء يُحَبُّ على ضربين أولاً على أنه خيرٌ قائمٌ بنفسه وثانياً على أنه خيرٌ عرضيٌّ أو حالٌ فيُحَبُّ على أنه خيرٌ قائمٌ بنفسه ما

يُحَبُّ بحيث يريد له مريدٌ خيراً ويُحَبُّ على أنه خيرٌ عرضيٌّ أو حالٌ ما يُشْتَهَى لشيءٍ آخر كما يُحَبُّ العلم لا لأجل حصول خير له بل لأجل تحصيله وقد سمى بعضٌ هذا الضرب من المحبة شهوةً والأول صداقةً. وواضحٌ ان كل شيءٍ في الأشياء الفاقدة الإدراك يشْتاق طبعاً أن يحصل على ما هو خيرٌ له كتشوق النار جهةً فوق فإذا كل من الملاك والإنسان أيضاً يشْتاق طبعاً خيره وكماله وهذا هو محبة النفس فإذا كلٌ من الملاك والإنسان يحب نفسه طبعاً من حيث يشتهي لنفسه خيراً ما بالشوق الطبيعي. وأما من حيث يشتهي لنفسه خيراً ما بالانتخاب فهو يحب نفسه بالمحبة الانتخابية

إذا أُجيب على الأول بأن الملاك أو الإنسان ليس يحب نفسه بالمحبة الطبيعية والانتخابية باعتبار واحد بل باعتبارين مختلفين كما مرَّ في جرم الفصل وفي الفصل السابق

وعلى الثاني بأنه كما أن الوحدة أعظم من الاتحاد كذلك محبة النفس أعظم وحدة من محبة الغير المتحد بالنفس. وإنما استعمل ديونيسيوس لفظ التآخده والتأليف لبيان اشتقاق محبة الغير عن محبة النفس كما تشتق التآخده من الواحد

وعلى الثالث بأنه كما أن المحبة فعلٌ مستقرٌّ في الفاعل كذلك هي حركة مستقرة في المحب لا متجهة بالضرورة إلى شيءٍ آخر ولكن يمكن انعكاسها على المحب حتى يحب نفسه كما تنعكس المعرفة على العارف حتى يعرف نفسه

الفصل الرَّابِعُ

هل يجب أحد الملائكة الآخر بالمحبة الطبيعية كنفسه

يُنْتَخَطَى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن احد الملائكة ليس يحب الآخر بالمحبة الطبيعية كنفسه لأن المحبة تابعة للمعرفة وليس يعرف أحد الملائكة الآخر كنفسه فإنه يعرف نفسه بماهيته والآخر بشبهه كما مرَّ في مب ٥٦ ف ١ و ٢. فإذا يظهر أن

ليس يحب أحد الملائكة الآخر كنفسه

٢ وأيضاً ان العلة أفضل من المعلول والمبدأ أفضل مما يصدر عن المبدأ. ومحبة الغير صادرة عن محبة النفس كما قال الفيلسوف في الخلفيات ك ٩ ب ٨. فإذا ليس يحب أحد الملائكة الآخر كنفسه بل هو أحبُّ لنفسه

٣ وأيضاً ان المحبة الطبيعية تتعلق بشيء على أنه غايةٌ ويستحيل ارتفاعها. وليس أحد الملائكة غايةً للآخر وأيضاً فهذه المحبة يمكن ارتفاعها كما هو واضحٌ في الشياطين الذين لا يحبون الملائكة الأخيار. فإذا ليس أحد الملائكة يحب الآخر بالمحبة الطبيعية كنفسه

لكن يعارض ذلك أن ما يوجد في جميع الموجودات حتى غير الناطقة يظهر أنه طبيعي. وقد قيل في سي ١٢: ١٩ «كل حيوان يحب نظيره» فإذا يحب أحد الملائكة الآخر طبعاً كنفسه

والجواب أن يُقال إن كلاً من الملاك والإنسان يحب نفسه محبة طبيعية كما مرَّ في الفصل السابق وما كان متحداً بشيء فهو هو بعينه فإذا كل شيء فهو يحب ما هو متحدٌ به فإن كان متحداً به اتحاداً طبيعياً فهو يحبه بالمحبة الطبيعية وان كان متحداً به اتحاداً غير طبيعي فهو يحبه محبة غير طبيعية كما أن الإنسان يحب وطنيه بمحبة الوطنية ومن يتصل إليه بنسب دموي بالمحبة الطبيعية من حيث يتحدان في مبدأ التناسل الطبيعي. وواضحٌ أن كل شئيين اتحدا في الجنس أو في النوع فهما متحدان في الطبيعة ولذا كان كل شيء يحب بالمحبة الطبيعية ما يتحد به في النوع من حيث يحب نوعه وهذا ظاهرٌ أيضاً في ما خلا عن الإدراك فإن في النار ميلاً طبيعياً على إشراك غيرها في صورتها مما هو خيرها كما أنها تميل طبعاً إلى التماس خيرها كالتصعدُ فهكذا إذا يجب أن يُقال إن كلاً من الملائكة يحب الآخر بالمحبة الطبيعية من حيث يتحدان في الطبيعة فأما من حيث يتحدان أو يختلفان أيضاً في غير الطبيعة

فليس يحب كل منهم الآخر بالمحبة الطبيعية

إذا أُجيب على الأول بأن التشبيه في قولنا كنفسه أن يكون المراد منه بيان حال المعرفة أو المحبة من جهة المعروف والمحبوب وبهذا المعنى كلُّ من الملائكة يعرف الآخر كنفسه لأنه يعرف أن الآخر موجودٌ كما أنه موجودٌ ويحتمل أن يكون المراد به بيان حال المعرفة والمحبة من جهة المحب والعارف وعلى هذا فليس كل من الملائكة يعرف الآخر كنفسه لأنه يعرف نفسه بماهيته وليس يعرف الآخر بماهيته أي ماهية ذلك الآخر وكذلك ليس يحب كلُّ منهم الآخر كنفسه لأنه يحب نفسه بإرادته وليس يحب الآخر بإرادته أي إرادة ذلك الآخر

وعلى الثاني بأن الكاف ليست دالةً على المساواة بل على المشابهة لأنه لما كانت المحبة الطبيعية مبنيةً على الوحدة الطبيعية فما كان أقل اتحاداً بآخر كان أقل محبةً طبيعيةً له فإذا ما اتحد به في العدد فهو أحب إليه طبعاً مما هو متحدٌ به في النوع أو في الجنس. ومن الطبيعي أن يحب الآخر محبة تشبه محبته لنفسه باعتبار أنه كما يحب نفسه من حيث يريد الخير لنفسه كذلك يحب الآخر من حيث يريد خيره

وعلى الثالث بأنه يُقال إن المحبة الطبيعية تتعلق بالغاية لا على أنها شيءٌ يريد له الخير مريدٌ بل على أنها خيرٌ يريده مريدٌ لنفسه وكذا لغيره أيضاً من حيث هو متحد به. وهذه المحبة الطبيعية لا يمكن ارتفاعها ولا عن الملائكة الأشرار حتى لا يكون لهم محبةً طبيعيةً لسائر الملائكة من حيث يشاركونهم في الطبيعة بل إنما يبغضونهم من حيث يتباينون في البرارة والاثم

الفصل الخامس

هل الملاك أحب لله بالمحبة الطبيعية منه لنفسه

يُتخطى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن الملاك ليس أحب لله بالمحبة الطبيعية منه لنفسه لأن المحبة الطبيعية مبنية على الاتحاد الطبيعي كما مرَّ في الفصل السابق

والطبيعة الإلهية في نهاية البعد عن الطبيعة الملكية. فإذا الملاك أقلُّ محبةً طبيعيةً لله منه لنفسه أو لملاكٍ آخر

٢ وأيضاً ما لأجله شيءٌ كذا فهو أولى أن يكون كذلك كما في كتاب البرهان ١ م ٥. وكل محب فإنما يحب غيره بالمحبة الطبيعية لأجل نفسه لأن كل شيءٍ إنما يحب شيئاً من حيث هو خيراً له. فإذا ليس الملاك أحبَّ الله بالمحبة الطبيعية منه لنفسه

٣ وأيضاً أن الطبيعة تنعكس على ذاتها فانا نجد كل فاعل يفعل طبعاً لأجل استبقائه ولو كانت الطبيعة اميل إلى غيرها منها إلى ذاتها لما انعكست على ذاتها. فإذا ليس الملاك أحبَّ الله بالمحبة الطبيعية منه لنفسه

٤ وأيضاً أن كون محبٍ أحبَّ الله منه لنفسه خاصٌ بمحبة الإحسان في ما يظهر ومحبة الإحسان ليست طبيعية للملائكة بل «تفاض على قلوبهم بالروح القدس الذي وهبَ لهم» كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٢ ب ٩. فإذا ليس الملائكة أحبَّ الله بالمحبة الطبيعية منهم لأنفسهم

٥ وأيضاً أن المحبة الطبيعية لا تزال باقية ببقاء الطبيعة. ومحبة الله أكثر من النفس لا تبقى في الخاطئ ملاكاً كان أو إنساناً فقد قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ في الباب الأخير «مدينتان نشأتا عن محبتين مدينةً أرضيةً عن محبة الذات إلى حد احتقار الله ومدينةً سماويةً عن محبة الله إلى حد احتقار الذات» فإذا ليست محبة الله أكثر من الذات طبيعية

لكن يعارض ذلك أن الوصايا الشرعية الخلقية هي من شريعة الطبيعة. والوصية بمحبة الله فوق الذات وصية شرعية خلقية فهي إذن من شريعة الطبيعة. فإذا الملاك أحبَّ الله بالمحبة الطبيعية منه لنفسه

والجواب أن يُقال إنَّ بعضاً ذهبوا إلى أن الملاك هو الله أحبُّ منه لنفسه بالمحبة الطبيعية الشهوانية لأنه يشتهي نفسه الخير الإلهي أكثر من خيره وبالمحبة الطبيعية

الصداقية من حيث أنه يريد طبعاً لله خيراً أعظم من الخير الذي يريده لنفسه لأنه يريد طبعاً أن يكون الله إلهاً وأن يكون هو حاصلاً على طبيعته وأما إذا اعتُبر الأمر على وجه الإطلاق فهو لنفسه أحب منه الله بالمحبة الطبيعية لأن محبته الطبيعية لنفسه أشد وأصل من محبته لله لكن فساد هذا المذهب ظاهرٌ لمن يلاحظ في الأمور الطبيعية ان الشيء إلى ماذا يتحرك طبعاً فإن الميل الطبيعي في ما خلا عن النطق يدل على الميل الطبيعي في إرادة الطبيعة العقلية. وما كان من الأشياء الطبيعية بحسب حقيقته مختصاً طبعاً بآخر فهو أصل وأشد نزوعاً إلى ما هو مختص به منه إلى نفسه وهذا الميل الطبيعي يتضح من الأشياء التي تتفعل طبعاً لأن كل شيء كما ينفعل طبعاً كذلك من شأنه أن ينفعل كما في الطبيعيات ك ٢ م ٨٨ فاننا نجد أن الجزء يعرض نفسه طبعاً لأجل وقاية الكل كما تتعرض اليد للضرب من غير رويّة لأجل وقاية الجسم كله ولأن النطق يجري على قياس الطبيعة نجد هذا القياس في الفضائل السياسية فإن من شأن الوطني المحب لوطنه أن يعرض نفسه لخطر الموت لأجل وقاية الجمهور كله ولو كان الإنسان جزءاً طبيعياً لوطنه لكان هذا الميل طبيعياً فيه. فإذا لما كان الخير الكلي هو الله وتحت هذا الخير يندرج الملاك والإنسان وسائر المخلوقات لأن كل خليفة فهي بحسب حقيقتها مختصة طبعاً بالله يلزم أن كلاً من الملاك والإنسان هو أكثر وأصل محبة طبيعية لله منه لنفسه والأقلو كان لنفسه أحب طبعاً منه الله لكانت المحبة الطبيعية غير منتظمة ولم تكن تستكمل بمحبة الاحسان بل كانت تنتقص بها

إذا أُجيب على الأول بأن تلك الحجة إنما تنهض في المتكافئات التي ليس أحدها سبباً لوجود الآخر وخيريته فإن كلاً من هذه أحب طبعاً لنفسه منه للآخر من حيث أنه أشد اتحاداً بنفسه منه بالآخر. وأما الأشياء التي أحدها هو السبب الوحيد لوجود ما سواه وخيريته فكل منها أحب طبعاً لهذا الآخر منه لنفسه كما أسلفنا قريباً في

جزم الفصل ان كل جزءٍ أحبُّ طبعاً للكل منه لنفسه وكل فرد أحب طبعاً لخير نوعه منه لخيرهِ الجزئي. والله ليس خيراً لنوعٍ واحدٍ فقط بل هو الخير الكلي مطلقاً فإذا كل شيءٍ فهو بطبعه أحبُّ على حسب حاله الله منه لنفسه

وعلى الثاني بأن ما يقال من أن الله يُحِبُّ من الملاك من حيث هو خيرٌ له أن أريد بالحيثية فيه الدلالة على الغاية فهو كاذبٌ لأنه لا يحب الله طبعاً لأجل خير نفسه بل لأجل الله وان أريد بها الدلالة على داعية المحبة من جهة المحب فهو صادق لأن محبة الله ليست طبيعية إلا من طريق ان كل شيءٍ متوقفٌ على الخير الذي هو الله

وعلى الثالث بأن الطبيعة تنعكس على نفسها ليس بالنظر إلى ما هو خاصٌ بها فقط بل بالأحرى بالنظر إلى ما هو عام فإن في كل شيءٍ ميلاً إلى استبقاء نوعه فضلاً عن استبقاء شخصه ولأن يكون في كل شيءٍ ميلٌ طبيعي إلى ما هو الخير الكلي مطلقاً أولى

وعلى الرابع بأن الله من حيث هو الخير الكلي المتوقف عليه كل خيرٍ طبيعي يُحِبُّ طبعاً من كل شيءٍ وأما من حيث هو الخير القائم به بالأجمال سعادة الجميع الفائقة الطبيعة فيُحِبُّ بمحبة الإحسان

وعلى الخامس بأنه لما كان الجوهر والخير العام في الله واحداً بعينه كان جميع الذين يرون ذات الله يتحركون إليها بحركةٍ واحدةٍ بعينها من المحبة من حيث هي ممتازة عما سواها وباعتبار كونها خيراً عاماً. ولما كان الله من حيث هو خيرٌ عامٌ محبوباً طبعاً من الجميع كان ممتنعاً على من يراه بذاته أن لا يحبه وأما الذين لا يرون ذاته فانهم يعرفونه ببعض المعلولات الجزئية التي قد تكون بعض الأحيان مضادة لإرادتهم وبهذا الاعتبار يقال انهم يبغضون الله مع أنه من حيث هو خيرٌ عام لجميع الأشياء أحبُّ طبعاً إلى كل شيءٍ من نفسه



المبحث الحادي والستون

في صدور الملائكة إلى الوجود الطبيعي - وفيه أربعة فصول

بعد ما تقدم من الكلام على طبيعة الملائكة ومعرفتهم وإرادتهم بقي النظر في خلقهم أو بدء وجودهم بالعموم وهذا النظر على ثلاثة أقسام لأننا سننظر أولاً في أنهم كيف صدروا إلى الوجودي الطبيعي. وثانياً في أنهم كيف استكملوا في النعمة أو المجد. وثالثاً في أن بعضهم كيف صاروا أشراراً. أما الأول فالبحت فيه يدور على أربع مسائل - ١ هل وجود الملائكة معلول علة - ٢ هل الملاك قديم - ٣ هل هو مخلوق قبل الخليفة الجسمانية - ٤ هل خلق الملائكة في عليين

الفصل الأول

هل وجود الملائكة معلول علة

يُنْتَخَطَى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن وجود الملائكة ليس معلول علة. فإن ما أُبدِع من الله قد ورد ذكره في تك ١. وليس هناك ذكرٌ للملائكة. فإذا ليسوا مخلوقين من الله

٢ وأيضاً قال الفيلسوف في الإلهيات ك ٨ م ١٦ «إذا كان جوهرٌ صورةً لا في مادة كان في الحال موجوداً وواحداً بنفسه وليس له علةٌ تجعله موجوداً وواحداً» والملائكة صورٌ مجردة كما مرَّ تحقيقه في مب ٥٠ ف ٢. فإذا ليس وجود معلول علة

٣ وأيضاً كل ما يُصنَع من فاعلٍ ما فانه بصنيعه يقبل الصورة منه. والملائكة لكونها صوراً لا تقبل الصورة من فاعلٍ ما. فإذا ليس لها علةٌ فاعلة

لكن يعارض ذلك قوله في مز ١٤٨: ٢ «سبحوه يا جميع ملائكته» ثم تعقيبه ذلك بقوله «فانه هو أمرٌ فخلقت»

والجواب أن يقال لا بد من إثبات كون الملائكة وجميع ما خلا الله مخلوقةً من الله لأن الله وحده هو عين وجوده وجميع ما سواه يتغاير فيه الماهية والوجود كما يتضح مما تقدم في مب ٣ ف ٤ ومن ذلك يتضح أن الله وحده موجود بذاته وجميع ما

سواه موجوداً بالمشاركة. وكل موجود بالمشاركة فهو معلول لما هو موجود بالذات كما أن كل ذي نارٍ فهو معلولٌ للنار. فإذا لا بد أن تكون الملائكة مخلوقةً من الله

إذا أُجيب على الأول بأن أوغسطينوس قال في مدينة الله ك ١١ ب ٣٠ ان الملائكة لم يُضربَ عن ذكرهم في سفر خلق الأشياء الأول بل يُعبرُ عنهم هناك باسم السماء أو النور. وإنما أُضربَ هناك عن ذكرهم أو عُبرَ عنهم بأسماء أشياء جسمانية لأن موسى كان موجهاً كلامه إلى شعب جاهلٍ لم يكن حينئذٍ قادراً على فهم الطبيعة المجردة ولو ذُكرَ لهم صريحاً ان بعض الأشياء هي فوق كل طبيعة جسمية لأفضى بهم ذلك إلى الوثنية التي كانوا مائلين إليها والتي كان أخص قصد موسى ابعادهم عنها

وعلى الثاني بأن الجواهر التي هي صورٌ قائمة بأنفسها ليس من علةٍ صوريةٍ لوجودها ووحدتها ولا علة فاعلة بنقل الهيولى من القوة إلى الفعل بل لها علةٌ مصدرية للجوهر كله

وبهذا يتضح الجواب على الثالث

الفصل الثاني

هل الملاك صادرٌ عن الله منذ الأزل

يُنخِطَى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الملاك صادرٌ عن الله منذ الأزل لأن الله هو علة الملاك بوجوده إذ ليس يفعل بأمرٍ زائدٍ على ذاته. ووجوده أزليٌّ. فإذا قد أصدر الملائكة منذ الأزل

٢ وأيضاً كل ما هو تارةً موجودٌ وتارةً غير موجود فهو خاضع للزمان. والملاك فوق الزمان كما في كتاب العلل قض ٢. فإذا ليس الملاك تارةً موجوداً وتارةً غير موجودٍ بل هو موجودٌ دائماً

٣ وأيضاً ان أوغسطينوس قد أثبت في كتاب الثالث ١٣ ب ٨ عدم قابلية

النفس للفساد من كونها قادرة بالعقل على إدراك الحق. وكما ان الحق لا يقبل الفساد كذلك هو أزلّي. فإذا طبيعة النفس والملاك العقلية ليست منزهة عن قبول الفساد فقط بل هي أزلية أيضاً لكن يعارض ذلك قوله في أم ٨: ٢٢ بلسان الحكمة المولودة «الربُّ حازني في أول طريقه قبل ما صنعه منذ البدء» والملائكة مصنوعة من الله كما مرَّ تحقيقه في الفصل السابق. فإذا كان حينئذٍ لم تكن موجودة فيه

والجواب أن يُقال إنَّ الله وحده الآب والابن والروح القدس قديمٌ لم يزل فإن هذا من عقائد الدين الكاثوليكي التي لا ريب فيها وكل قول مصادفٌ له فبدعة لا يؤذن بقبولها فإن الله قد أصدر المخلوقات بمعنى أنه أوجدها من العدم أي بعد ان لم تكن شيئاً

إذاً أُجيب على الأول بأن وجود الله هو عين إرادته. فإذا كونه قد أصدر الملائكة وسائر المخلوقات بوجوده لا ينفي أنه أصدرها بإرادته. وإرادته ليست تتعلق بضرورة إصدار المخلوقات كما مرَّ في مب ١٩ ف ٤ ومب ٤٦ ف ١ ولذا فهو قد أصدر ما شاء وحين شاء

وعلى الثاني بأن الملاك هو فوق الزمان الذي هو عدد حركة السماء لأنه فوق كل حركة طبيعية جسمانية ولكنه ليس فوق الزمان الذي هو عدد التعاقب الحاصل من وجوده بعد لا وجوده وعدد التعاقب الذي في أفعاله ولذا قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٨ ب ٢٠ و ٢١ «ان الله يحرك الخليقة الروحانية في الزمان»

وعلى الثالث بأن الملائكة والنفوس العقلية إنما لا يعرضها الفساد بسبب أن لها طبيعة قادرة بها على إدراك الحق. ولكن هذه الطبيعة لم تحصل لهم منذ الأزل بل إنما وهبت لهم من الله حينما شاء. فإذا ليس يلزم ان الملائكة قديمةً لم تزل

الفصلُ الثالثُ

هل خُلِقَ الملائكة قبل العالم الجسماني

يُنْتَخَى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الملائكة خُلِقُوا قبل العالم الجسماني فقد قال ايرونيموس في كلامه في رسالة بولس إلى تيطوس ب ١ «لَمَّا تَکْمَل سِتةَ آلافِ سَنَةٍ مِن زَمَانِنَا وَلَکَمَّ خِلا قِبَلِهَا مِن الْأَزْمَنَةِ وَمِبَادِي دَهْوَرِ التِّي کَانَتْ فِيهَا الْمَلَائِكَةُ وَالْعُرُوشُ وَالسِّيَادَاتُ خَادِمَةٌ لِلَّهِ» وقال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٣ «ذَهَبَ بَعْضٌ إِلَى أَنَّ الْمَلَائِكَةَ كَوَّنُوا قَبْلَ كُلِّ خَلِيقَةٍ کَمَا قَالَ غَرِيغُورِيُوسُ اللَّاهُوتِي وَأَوَّلُ مَا عَزَمَ اللَّهُ عَلَى إِبْدَاعِهِ هُوَ الْقُوَاتُ الْمَلِكِيَّةُ وَالسَّمَاوِيَّةُ وَكَانَ عَزَمَهُ هَذَا فَعَلًا»

٢ وأيضاً أن الطبيعة الملكية متوسطة بين الطبيعة الإلهية والطبيعة الجسمانية والطبيعة الإلهية أزلية والطبيعة الجسمانية زمانية. فإذا الطبيعة الملكية كُوتت قبل خلق الزمان وبعد الأزلية

٣ وأيضاً أن التباعد بين الطبيعة الملكية والطبيعة الجسمانية أعظم من التباعد بين الطبائع الجسمانية. والطبائع الجسمانية كُوتت بعضها قبل بعض ولذا ورد في بدء سفر التكوين تفصيل ستة أيام لخلق الكائنات. فإذا الطبيعة الملكية أحرى أن تكون قد كُوتت قبل كل طبيعة جسمانية

والجواب أن يُقال إنَّ للأنبياء القديسين في هذه المسئلة قولين أصحهما في ما يظهر أن الملائكة خُلِقُوا مع الخليفة الجسمانية لأنهم جزءٌ من العالم وليسوا بأنفسهم عالماً على حياله بل هم والخليفة الجسمانية مقومون بالاشتراك لعالمٍ واحدٍ كما يظهر من نسبة الخلائق بعضها إلى بعض لأن خير العالم قائمٌ بنسبة الأشياء بعضها إلى بعض. وليس جزءٌ كامل

لكن يعارض ذلك قوله في تك ١: ١ «في البدء خلق الله السماوات والأرض» ولو كان الله قد خلق شيئاً قبلها لم تكن هذه الآية صادقة. فإذا لم تُخَلَقِ الملائكة قبل الطبيعة الجسمانية

منفكاً عن كله. فإذا ليس يحتمل أن يكون الله الكامل الصنيع كما في تث ٣٢: ٤ قد خلق الخليقة الملكية على حبالها قبل جميع المخلوقات الأخر وليس ينبغي مع ذلك أن يُعتبر القول المضاد بدعة ولا سيما لكونه مذهب غريغوريوس النزينزي «الذي هو من فرط الجلالة والوثاقة في التعاليم المسيحية بحيث لم يدع أحدٌ عليه عيباً في أقواله كما لم يدع أحدٌ ذلك في تعاليم أثناسيوس» قاله ايرونيوس

إذا أُجيب على الأول بأن كلام ايرونيوس إنما هو بحسب رأي الائمة اليونانيين الذين قد انعقد اجماعهم على أن الملائكة خُلقوا قبل العالم الجسماني وعلى الثاني بأن الله ليس جزءاً من أجزاء العالم بل هو فوق العالم بأسره وحاصل في ذاته حصولاً سابقاً بوجهٍ أتم على جميع كمالات العالم. والملاك جزءٌ من العالم. فليس حكمهما واحداً

وعلى الثالث بأن جميع المخلوقات الجسمانية متحدة في المادة. والملائكة لا يشاركون الخليقة الجسمانية في المادة. فإذا بخلق مادة الخليقة الجسمانية تُخلق على نحو ما جميع المخلوقات الجسمانية وليس بخلق الملائكة يُخلق العالم ولا نقض بقوله في تك ١ «في البدء خلق الله السماوات والأرض» فإن معنى في البدء أي في الابن أو في بدء الزمان وليس معناه أي قبل أن يُصنع شيءٌ الا أن يُقال إن معناه قبل أن يصنع شيءٌ في جنس المخلوقات الجسمانية

الفصل الرابع

هل خُلق الملائكة في عليين

يُنخِطى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن الملائكة لم يُخلقوا في عليين لأنهم جواهر غير جسمانية. والجواهر الغير الجسماني ليس يتوقف على الجسم في وجوده فإذا ليس يتوقف عليه أيضاً في ابداعه. فإذا لم يُخلق الملائكة في مكان جسماني

٢ وأيضاً قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٢ ب ١٠ ان الملائكة خلقوا في

الطبقة العليا من الهواء. فإذا لم يخلقوا في عليين

٣ وأيضاً يُقال إنّ عليين هو السماء العليا فلو كان الملائكة قد خلُقوا في عليين لما صحَّ عليهم أن يصعدوا إلى السماء العلي وهذا منقوض بقوله في اش ١٤: ١٣ بلسان الملاك الخاطيء «أصعدُ إلى السماء»

لكن يعارض ذلك قول استرابوس في شرحه آية في البدء خلق الله السماء والأرض «لم يُرد هنا بالسماء الجلد المنظور بل عليين (ويقال له في اليونانية إمبيريون أي الناري أو العقلي أخذاً له من جهة الإشراق لا من جهة الحرارة) الذي حالما كُون امتلأً بالملائكة»

والجواب أن يقال أنه من المخلوقات الجسمانية والروحانية يتقوم عالمٌ واحدٌ كما أسلفنا في الفصل السابق وعلى هذا فالمخلوقات الروحانية قد خلقت بحيث يكون لها نسبةٌ ما إلى الخليفة الجسمانية وترأسٌ عليها بأسرها. فإذا كان من اللائق إيداع الملائكة في الجسم الأعلى لترأسهم على الطبيعة الجسمانية بأسرها سواء سُمي ذلك لجسم الأعلى بعليين أو باسم آخر أيّ كان ولذا قال ايسيدوروس في كلامه على قول تث ١٠: ١٤ للرب إلهك السماءُ وسماءُ السماء «السماءُ العليا هي سماءُ الملائكة»

إذا أُجيب على الأول بأن الملائكة لم يخلقوا في مكانٍ جسماني لتوقفهم على الجسم في وجودهم أو في خلقهم فإن الله كان قادراً أن يخلقهم قبل كل خليفة جسمانية كما ذهب كثير من الأئمة القديسين بل لبيان نسبتهم إلى الطبيعة الجسمانية ومماستهم الأجسام بقدرتهم

وعلى الثاني بأن اوغسطينوس ربما أراد بالطبقة العليا من الهواء الطبقة العليا من السماء لما بينهما من بعض المناسبة في اللطافة والشفافية أو ان كلامه ليس على جميع الملائكة بل على الملائكة الذين اذنبوا وكانوا على مذهب بعضٍ من المراتب

السفلى ولا يمتنع القول بأن الملائكة الأعلى لعلو قدرتهم وعمومها وشمولها لجميع الأجسام خلُقوا في أعلى مكان من الخليقة الجسمانية وأما غيرهم فلكون قدرهم أخصّ خلُقوا في الأجسام السافلة وعلى الثالث بأن الكلام هناك ليس على سماءٍ جسمانية بل على سماءِ الثالوث الأقدس التي رام الملاك الخاطيء أن يصعد إليها إذا أراد أن يكون على نحو ما شبيهاً بالله كما سيأتي بيانه في مب ٦٣ ف ٢



المبحث الثاني والستون

في كمال الملائكة في وجود النعمة - وفيه تسعة فصول

ثم ينبغي النظر في أن الملائكة كيف أبدووا في وجود النعمة أو المجد والبحث في ذلك يدور على تسع مسائل - ١ هل خلُق الملائكة سعداء - ٢ هل احتاجوا في توجههم إلى الله إلى النعمة - ٣ هل خلُقوا في حال النعمة - ٤ هل أدركوا السعادة بوجه الاستحقاق - ٥ هل نالوا الاستحقاق حالاً دون توسط - ٦ هل قبلوا النعمة والمجد بحسب نسبة قواهم الطبيعية - ٧ هل بقي فيهم بعد إدراك المجد المحبة والمعرفة الطبيعيتان - ٨ هل أمكن لهم بعد ذلك أن يخطأوا - ٩ هل قدروا بعد إدراك المجد أن يترقوا

الفصل الأول

هل خلُق الملائكة سعداء

يُنخِطَى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الملائكة خلُقوا سعداء ففي كتاب عقائد الكنيسة ب ٢٩ ان «الملائكة الذين يلبثون في السعادة التي أبدووا فيها لا يملكون بالطبع ما هم محرزوه من الخير» فإذا الملائكة خلُقوا سعداء

٢ وأيضاً ان الطبيعة الملكية هي أشرف من الطبيعة الجسمانية. والطبيعة الجسمانية قد خلُقت منذ أول نشأتها متصورة وكاملة ولم يتقدم عدم الصورة فيها

على الصورة بالزمان بل بالطبع فقط كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ١ ب ١٥. فإذا لم يخلق الله الطبيعة الملكية أيضاً عارية عن الصورة وناقصة. وتصورها واستكمالها إنما هو بالسعادة القائمة بتمتعها بالله. فإذا قد خلقت سعيدة

٣ وأيضاً قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٤ ب ٣٤ وك ٥ ب ٥ ان تلك الأمور التي يُذكر أنها كوَّنت بأعمال ستة أيام قد كوَّنت كلها معاً وهذا موجبٌ لكون تلك الأيام الستة قد وجدت كلها منذ أول خلق الأشياء وعلى حسب تفسيره يكون الصباح في تلك الأيام الستة هو المعرفة الملكية التي بها عرف الملائكة الكلمة والأشياء في الكلمة. وسعادة الملائكة قائمة بروؤيتهم الكلمة. فإذا قد خلِّقوا سعداء

لكن يعارض ذلك ان من حقيقة السعادة الاستمرار أو الثبات في الخير. والملائكة لم يثبتوا في الخير منذ خلقوا بدليل ما جرى لبعضهم. فإذا لم يخلقوا سعداء

والجواب أن يُقال إن المراد بالسعادة هو الكمال الأقصى للطبيعة النطقية أو العقلية ولهذا تُشْتَهَى طبعاً لأن كل شيءٍ يشتهي طبعاً كماله الأقصى. والكمال الأقصى للطبيعة الناطقة أو العقلية ضربان أحدهما ما تقدر على إدراكه بقوة طبعها وهذا يقال له غبطة أو سعادة من وجهٍ ولذا قال أرسطو أيضاً أن النظر الأكمل الذي يمكن للإنسان في هذه الحياة أن ينظر به المعقول الأعظم الذي هو الله هو سعادة الإنسان القصوى. ووراء هذه السعادة سعادة أخرى نرجوها في الحياة الأخروية وبها نرى الله كما هو وهذا فوق طبيعة كل عقل مخلوق كما مرَّ بيانه في مب ١٢ ف ٤ ومب ١٢ ف ١ فباعبار السعادة الأولى التي أمكن للملاك إدراكها بقوة طبعه قد خلِّق الملاك سعيداً لأنه ليس يدرك هذا الكمال بحركة تدريجية كالإنسان بل يحصل له في الحال بسبب شرف طبيعته كما مرَّ في مب ٥٨ ف ٣ و ٣ وأما السعادة القصوى المجاوزة لقوة الطبيعة فلم يدركها الملائكة منذ أول خلقهم لأنها ليست أمراً طبيعياً بل غايةً للطبيعة فلم يجب أن يحصلوا عليها منذ البدء

إذا أُجيب على الأول بأن المراد بالسعادة هناك ذلك الكمال الطبيعي الذي حصل للملاك في حال البرارة

وعلى الثاني بأن الخليفة الجسمانية لم يكن في مقدورها أن تحصل منذ أول خلقها على الكمال الذي إنما تبلغ إليه بسعيها ولهذا فإن نبتَ النبات من الأرض لم يكن حالاً في الأفعال الأولى التي إنما أعطيت الأرض فيها القوة المُنبتة للنبات فقط كما قال اوغسطينوس في شرح تك ٥ ب ٥ وكذا أيضاً الخليفة الملكية قد حصلت منذ أول خلقها على كمال طبيعتها دون الكمال الذي كان يجب أن تبلغ إليه بسعيها

وعلى الثالث بأن الملاك يعرف الكلمة بمعرفتين إحداهما طبيعية والأخرى مجيدة فالأولى يعرف بها الكلمة بشبهها الساطع في طبيعته والثانية يعرف بها الكلمة بذاتها. وبكلاهما يعرف الأشياء في الكلمة غير أنه يعرفها بالأولى معرفة ناقصة وبالثانية معرفة كاملة. فإذا المعرفة الأولى للأشياء في الكلمة حصلت للملاك منذ أول خلقه دون الثانية التي إنما حصلت له حين صار سعيداً بالتوجه إلى الخير وهذه يقال لها بالخصوص المعرفة الصباحية

الفصل الثاني

هل احتاج الملاك إلى النعمة في توجهه إلى الله

يُنخِطُ إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الملاك لم يحتج إلى النعمة في توجهه إلى الله لأن ما نقدر عليه بالطبع فلا نحتاج فيه إلى النعمة. والملاك يتوجه طبعاً إلى الله لأنه يحب الله طبعاً كما يتضح مما أسلفناه في مب ٦٠ ف ٤. فإذا لم يحتج الملاك إلى النعمة في توجهه إلى الله ٢ وأيضاً يظهر أنا إنما نحتاج إلى المساعدة في الأمور المتعسرة فقط. والتوجه إلى الله لم يكن متعسراً على الملاك إذ لم يكن فيه ما ينافي هذا التوجه. فإذا لم يحتج الملاك إلى مساعدة النعمة في توجهه إلى الله

٣ وأيضاً إلى التوجه إلى الله هو إعداد النفس إلى النعمة ولهذا قيل في زكريا ١ : ٢ «توبوا إليّ فاتوب إليكم» وإعداد أنفسنا إلى النعمة لا نحتاج فيه إلى النعمة والآن لتسلسل ذلك إلى غير النهاية. فإذا لم يحتج الملاك إلى النعمة في توجهه إلى الله

لكن يعارض ذلك أن الملاك إنما بلغ إلى السعادة بالتوجه إلى الله فلو لم يكن به حاجة إلى النعمة ليتوجه إلى الله لما احتاج إليها لنوال الحياة الأبدية وهذا منافٍ لقول الرسول في رو ٦ : ٢٣ «نعمة الله هي الحياة الأبدية»

والجواب أن يُقال إن الملائكة قد احتاجوا إلى النعمة في توجههم إلى الله من حيث هو موضوع السعادة فقد قدمنا في مب ٦٠ ف ٢ ان الحركة الطبيعية للإرادة هي مبدأ جميع ما نريده. وميل الإرادة الطبيعية إنما هو إلى الملائم بحسب الطبع فإذا كان شيء فوق الطبع فلا يمكن احتمال الإرادة إليه إلا بمساعدة مبدأ ما فائق الطبع كما يتضح من أن في النار مثلاً ميلاً طبيعياً إلى التسخين وإلى توليد النار وأما توليد اللحم فهو فوق قوتها الطبيعية فإذا ليس في النار ميلٌ إليه إلا من حيث تتحرك كالآنة من النفس الغاذية. وقد حققنا في مب ١٢ ف ٤ و ٥ عند كلامنا على معرفة الله ان رؤية الله بالذات القائم بها السعادة القصوى للخلق الناطق فائقة طبع كل عقل مخلوق. فإذا ليس يمكن لخليقة ناطقة أن تتحرك إرادتها إلى تلك السعادة ما لم تتحرك إليها من فاعل فائق الطبع وهذا ما نسميه مساعدة النعمة ولهذا يجب أن يُقال إن الملاك لم يقدر أن يوجه إرادته إلى تلك السعادة إلا بمساعدة النعمة

إذا أُجيب على الأول بأن الملاك إنما يحب الله طبعاً من حيث هو مبدأ الوجود الطبيعي وكلامنا هنا على التوجه إلى الله من حيث هو مُسعدٌ بروية ذاته

وعلى الثاني بأن المتعسر ما يجاوز القوة وهذا يكون على ضربين أحدهما ما يجاوز القوة بحسب رتبته الطبيعية هذا إذا أمكن البلوغ إليه بمساعدة ما قيل له متعسر

وان لم يمكن ذلك بوجه من الوجوه قيل له متعذر كالطيران بالنسبة إلى الإنسان والآخر ما يجاوز القوة لا بحسب رتبها الطبيعية بل لمانعٍ طارئٍ عليها كما ان الصعود ليس يضاد الرتبة الطبيعية لقوة النفس المحركة لأن النفس من شأنها في حد ذاتها ان تحرك ذاتها إلى كل جهة ولكنها تُصدُّ عن ذلك بسبب ثقل البدن ولذا كان الصعود متعسراً على الإنسان. والتوجه إلى السعادة القصوى متعسراً على الإنسان لكونه فوق طبيعته ولأن له مانعاً من فساد الجسد وندس الخطيئة. وأما الملاك فإنما هو متعسرٌ عليه لكونه فائق الطبع فقط

وعلى الثالث بأن كل حركةٍ إراديةٍ إلى الله يمكن أن يقال لها توجُّهٌ إلى الله ولهذا كان التوجه إلى الله على ثلاثة أنحاءٍ أحدها بالمحبة الكاملة الحاصلة للخليقة المتمتعة بالله ولا بد لهذا التوجه من النعمة المكتملة والثاني هو استحقاق السعادة ولا بد لهذا من النعمة بالملكة التي هي مبدأ الاستحقاق. والثالث ما به يُعدُّ مُعدُّ نفسه للحصول على النعمة وهذا لا يُطلب له نعمة بالملكة بل فعلُ الله الموجِّه النفس إليه كقوله في مرا ٥: ٢١ «أعدنا يا رب إليك فنعود» ومن ذلك يتضح أن ليس ثمة تسلسلٌ إلى غير النهاية

الفصلُ الثالثُ

هل خُلق الملائكة في حالة النعمة

يتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الملائكة لم يُخلقوا في حال النعمة فقد قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٢ ب ٨ «الطبيعة الملكية خُلقت أولاً عارية عن الصورة وسميت سماءً ثم تصوّرت وسميت نوراً» وهذا التصوير إنما هو بالنعمة. فإذا لم يُخلقوا في حال النعمة ٢ وأيضاً أن النعمة تُميل الخليقة الناطقة إلى الله فلو كان الملاك قد خُلق في حال النعمة لما كان ملاكاً مائلاً عن الله

٢ وأيضاً ان النعمة واسطةً بين الطبيعة والمجد. والملائكة لم يُخلقوا سعداء. فيظهر إذن انهم لم يخلقوا أيضاً في حال النعمة بل خُلِقوا أولاً في حال الطبيعة ثم ترقوا إلى حال النعمة ثم صاروا سعداء

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٢ ب ٩ «من ذا الذي صنع الإرادة الصالحة في الملائكة إلا ذاك الذي أبدعهم بإرادته أي بالمحبة الطاهرة الرابطة لهم به مكوّناً فيهم الطبيعة ومفيضاً عليهم النعمة معاً»

والجواب أن يقال أنه وان اختلف في هذه المسئلة لذهاب بعضٍ إلى أن الملائكة خلقوا في حال الطبيعة فقط وذهب آخريين إلى انهم خلقوا في حال النعمة إلا أنه يظهر أن الأصح والأكثر انطباقاً على أقوال القديسين انهم خلقوا في حال النعمة المبررة فإننا نجد أن جميع الأشياء التي أبدعت من الله بعنايته الإلهية في ممر الزمان قد أبدعت في أول طورٍ من أطوار الأشياء في مبادئ زرعية كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٨ ب ٣ وذلك كالشجر والحيوان ونظائرها. وواضح ان نسبة النعمة المبررة على السعادة كنسبة المبدأ الزرعي في الطبيعة إلى المفعول الطبيعي ولذا سميت النعمة زرع الله في ١ يو ٢. فإذاً كما أنه في أول خلق الخليقة الجسمانية جُعِلت فيها في الحال المبادئ الزرعية لجميع المفعولات الطبيعية على قول اوغسطينوس كذلك الملائكة خلقوا منذ البدء في حال النعمة

إذاً أُجيب على الأول بأن ما ذكر من عروّ الملاك عن الصورة قد يمكن اعتباره أما بالقياس إلى صورة المجد فيكون عدم الصورة متقدماً على الصورة بالزمان أو بالقياس إلى صورة النعمة فلا يكون ثمه تقدّم بالزمان بل بالطبع كما أثبت ذلك أيضاً اوغسطينوس في التصوير الجسماني في شرح تك ك ١ ب ١٥

وعلى الثاني بأن كل صورة تُميلُ موضوعها بحسب شأنه الطبيعي والشأن الطبيعي للطبيعة العقلية أن تحتل مختارةً إلى ما تريده. فإذاً ليست امالة النعمة موجبة بل

يمكن لصاحب النعمة أن لا يعمل بها وان يخطأ

وعلى الثالث بأنه وان كانت النعمة واسطة بين الطبيعة والمجد في رتبة الطبع إلا أنه في رتبة الزمان لم يجب اجتماع المجد والطبيعة في الطبيعة المخلوقة لأن المجد هو غاية عمل الطبيعة المساعدة بالنعمة وأما النعمة فليست غاية للعمل إذ ليست من الأعمال بل مبدأً للفعل الحسن ولذا كان مناسباً إيتاء النعمة مع الطبيعة سواءً

الفصل الرابع

في ان الملاك السعيد هل أدرك السعادة بوجه الاستحقاق

يُنْتَخَطَى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن الملاك السعيد لم يدرك السعادة بوجه الاستحقاق لأن استحقاق الثواب إنما يكون بسبب مشقة العمل الصالح. والملاك لم تتله مشقة ما في سبيل العمل الصالح. فإذا لم يستحق بعمله الصالح ثواباً

٢ وأيضاً ان الأمور الطبيعية لا توجب لنا ثواباً. وتوجه الملاك إلى الله كان أمراً طبيعياً له. فإذا لم يُوجِب له مثوبة السعادة

٣ وأيضاً لو كان الملاك السعيد قد استحق السعادة فأما كان ذلك قبل حصوله عليها أو بعده لا جائز أن يكون قبل الحصول لأنه على قول كثيرين لم يحصل قبله على النعمة التي لا يُستحق ثواباً من دونها ولا بعده أيضاً والا لجاز أن يستحق السعادة الآن أيضاً وهذا باطل في ما يظهر واللاستطاع الملاك الأدنى أن يرتقي باستحقاقه إلى درجة الملاك الأعلى ولم يكن التفاوت بين درجات المجد ثابتاً مستمراً وهذا باطل. فإذا الملاك السعيد لم يدرك السعادة بوجه الاستحقاق

لكن يعارض ذلك ما في رؤ ٢١: ١٧ من أن قياس الملاك في أورشليم السماوية هو قياس الإنسان. ولا سبيل للإنسان إلى إدراك السعادة إلا باستحقاق. فإذا كذلك الملاك أيضاً

والجواب أن يُقال إن السعادة الكاملة إنما هي طبيعية لله وحده لاتحاد الوجود

والسعادة فيه وليست السعادة طبيعيةً لخليقة ما بل هي الغاية القصوى لها وكل شيءٍ فإنما يدرك الغاية القصوى بسعيه. والسعي المفضي إلى الغاية اما يفعل الغاية وذلك متى لم تكن مجاوزةً لقدرة الساعي لها كما يفعل العلاج الصحة أو يستحق الغاية وذلك متى كانت مجاوزةً لقدرة الساعي لها فنترقب من هبة الغير والسعادة الأخروية مجاوزةً للطبيعة الملكية والإنسانية كما يتضح مما مرَّ في ف ١ و ٢ ومب ١٣ ف ٤ و ٥. فإذا يلزم ان كلاً من الإنسان والملاك إنما يدرك السعادة بسبيل الاستحقاق وإذا كان الملاك قد خُلق في حال النعمة التي لا يُستحقُّ ثوابٌ من دونها ساغ لنا القول بأن الملاك أدرك السعادة بسبيل الاستحقاق وكذا لو قال قائلٌ بأن النعمة حصلت له بنحوٍ من الأنحاء قبل المجد. وأما إذا كان لم يحصل على النعمة قبل السعادة فيجب أن يقال أنه حصل على السعادة دون استحقاق كما نحصل نحن على النعمة غير أن هذا منافٍ لحقيقة السعادة التي تتضمن حقيقة الغاية وهي ثواب الفضيلة كما قال الفيلسوف أيضاً في الخفيات ١ ب ٩. أو يُقال إنَّ الملائكة يستحقون السعادة بما يفعله السعداء في الخدم الإلهية كما قال بعضٌ لكن هذا منافٍ لحقيقة الاستحقاق لتضمن الاستحقاق حقيقة السبيل إلى الغاية وما قد وصل إلى الحد فليس يقال إنه يتحرك إلى الحد. فإذا ليس يستحق أحدٌ ما هو حاصلٌ عليه. أو يُقال إنَّ فعل التوجه إلى الله يستحق الثواب من حيث هو صادرٌ بالاختيار وهو بعينه التمتع بالسعادة من حيث قد وصل إلى الغاية ولكن يظهر أن هذا أيضاً باطلٌ لأن الاختيار ليس علّةً كافيةً لاستحقاق الثواب. فإذا ليس يمكن أن يستحق الفعل ثواباً بحسب كونه صادراً عن الاختيار إلا من حيث هو مستكملٌ بالنعمة وليس يمكن أن يجتمع فيه النعمة الناقصة التي هي مبدأ الاستحقاق والنعمة الكاملة التي هي مبدأ التمتع. فإذا يظهر أنه ليس يمكن أن يجتمع فيه التمتع واستحقاق التمتع. فالأصح إذن أن يُقال إنَّ الملاك قد حصل قبل سعادته على النعمة التي بها

استحقَّ السعادة

إذا أُجيب على الأول بأن مشقة صلاح العمل ليست ناشئة في الملائكة عن مضادةٍ أو ممانعةٍ من جهة القوة الطبيعية بل عن مجاوزة العمل الصالح لقوة الطبيعة وعلى الثاني بأن الملاك لم يستحق السعادة بالتوجه الطبيعي بل بتوجه محبة الإحسان الذي يكون بالنعمة

وعلى الثالث يتضح الجواب مما تقدم

الفصل الخامس

في أن الملاك هل نال السعادة حالاً بعد أول فعلٍ ثوابيٍّ

يُنخِطُ إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن الملاك لم ينل السعادة حالاً بعد أول فعلٍ ثوابيٍّ لأن العمل الصالح أشقُّ على الإنسان منه على الملاك. والإنسان ليس يُجازَى حالاً بعد أول فعلٍ. فكذا الملاك أيضاً

٢ وأيضاً أن الملاك كان ممكناً له أن يفعل فعلاً ما منذ أول خلقه وفي آن إبداعه فإن الأجسام الطبيعية أيضاً تبتدئ أن تتحرك في آن خلقها ولو أمكن وجود حركة الأجسام في الآن كفعل العقل والإرادة لحصلت لها الحركة في الآن الأول لابتداعها. فإذا كان الملاك قد استحق السعادة بالحركة الأولى لإرادته فقد استحقها في الآن الأول لابتداعه. فإذا كانت سعادة الملائكة لا تتأخر فقد حصلت لهم السعادة منذ الآن الأول

٣ وأيضاً ان المتباعدات كثيراً يجب أن يكون بينها أوساطٌ كثيرة وحال سعادة الملائكة بعيد كثيراً عن حال طبيعتهم والوسط بينهما هو الفعل الثوابي. فإذا كان من الواجب أن يبلغ الملاك السعادة بأفعالٍ ثوابية كثيرة

لكن يعارض ذلك أن الملاك ونفس الإنسان يتوجهان إلى السعادة على السواء ولذا وُعدَّ القديسون مساواة الملائكة. والنفس متى فارقت البدن فإن كانت

مستحقة السعادة أدركتها حالاً إلا أن يكون ثمة مانع آخر. فإذا كذلك الملاك. وهو في أول فعل من أفعال محبة الإحسان قد استحق السعادة. فإذا إذ لم يكن فيه مانع ما نال السعادة حالاً بمجرد أول فعلٍ ثوابي

والجواب أن يُقال إنَّ الملاك بعد الفعل الأول من أفعال محبة الإحسان الذي استحق به السعادة صار في الحال سعيداً وتحقيقه ان النعمة تكمل الطبيعة بحسب حال الطبيعة كما أن كل كمالٍ أيضاً يُقبل في المتكمل بحسب حال المتكمل. ومن الأحوال الخاصة بالطبيعة الملكية انها تدرك الكمال الطبيعي لا تدريجاً بل دفعةً بالطبع كما مرَّ بيانه في ف ١ ومب ٥٨ ف ٣ و ٤. وكما أن الملاك له من طريق طبيعته نسبةً إلى الكمال الطبيعي كذلك له من طريق استحقاق الثواب نسبةً إلى المجد وهكذا تكون السعادة قد حصلت للملاك حالاً بعد استحقاق الثواب. واستحقاق السعادة يمكن حصوله بعد أول فعلٍ ليس في الملاك فقط بل في الإنسان أيضاً لأن الإنسان يستحق السعادة بكل فعلٍ متخلق بمحبة الإحسان. فالملاك إذن قد حصلت له السعادة حالاً بعد أول فعلٍ متخلق بمحبة الإحسان

إذا أُجيب على الأول بأن الإنسان ليس من شأنه أن يدرك حالاً بطبعه الكمال الأقصى كالملاك ولذا كان السبيل الذي وُهبَ له إلى استحقاق السعادة أطول من السبيل الذي وُهبَ للملاك وعلى الثاني بأن الملاك هو فوق زمان الجسمانيات فلا تُعتبر الآتات المختلفة في ما يختص بالملائكة إلا بحسب التعاقب في أفعالهم. ولم يجر أن يجتمع فيهم الفعل المستحق السعادة وفعل السعادة الذي هو التمتع لاختصاص أحدهما بالنعمة الناقصة والآخر بالنعمة المكتملة. فإذا لا بد أن يعتبر في الملاك آتاتٌ مختلفة في أحدها استحق السعادة وفي الآخر صار سعيداً وعلى الثالث بأن من طبع الملاك أن يدرك حالاً كماله المتجه إليه فلا يُطلب

له الا فعلٌ واحدٌ ثوابيٌّ يجوز أن يقال له واسطة من حيث أن الملاك يتجه به إلى السعادة

الفصلُ السادسُ

في أن الملائكة هل نالوا النعمة والمجد على نسبة قواهم الطبيعية

يُنخِطُ إلى السادس بأن يقال: يظهر أن الملائكة لم ينالوا النعمة والمجد على نسبة قواهم الطبيعية فإن النعمة توهب عن مجرد إرادة الله. فإذا كذلك مقدار النعمة يتوقف على إرادة الله لا على مقدار القوى الطبيعية

٢ وأيضاً يظهر أن الفعل البشري أقرب إلى النعمة من الطبيعة لأن الفعل البشري مُعدٌّ للنعمة. والنعمة ليست من الأعمال كما في رو ١١. فإذا أحرى أن لا يكون مقدار النعمة في الملائكة بحسب مقدار القوى الطبيعية

٣ وأيضاً أن الإنسانية والملاك يتجهان على السواء إلى السعادة أو النعمة. والإنسان ليس يُكثَر له من النعمة على حسب درجة قواه الطبيعية. فكذا الملاك أيضاً

لكن يعارض ذلك قول معلم الأحكام ك ٢ تم ٢ ج ٢ «ان الملائكة لكونهم قد خُلِقوا بطبيعة أعلى وحكمة أدق قد أُوتوا أيضاً نعماً أعظم»

والجواب أن يقال من اللائق أن يكون الملائكة قد أُوتوا مواهب النعم وكمال السعادة على حسب درجة قواهم الطبيعية ويمكن بيان ذلك من أمرين أما أولاً فمن جهة الله الذي بترتيب حكمته أبدع الطبيعة الملكية على درجاتٍ مختلفة وكما ان الطبيعة الملكية مسوقة إلى درجاتٍ مختلفة من النعمة والمجد كما أنه إذا أصلح البناء الحجارة لبناء بيتٍ فمن مجرد مبالغته في اتقان بعضها يظهر أنه يُعِدُّها لأشرف جهة من البيت فإذا كذلك يظهر أن الله قد أعدَّ الملائكة الذين أبدعهم بطبيعة أعلى لنعمٍ أعظم وسعادةٍ أتم. وأما ثانياً فمن جهة الملاك لأنه ليس مركباً من طبائع مختلفة

حتى يكون ميل إحداها مانعاً أو عائقاً لقوة الأخرى كما يعرض في الإنسان الذي قد تعاقب فيه أو تُمنع حركة الجزء العقلي بميل الجزء الحسّاس وما لم يكن مانعاً أو عائقاً فالطبيعة تتحرك بكل قوتها ولذا كان من اللائق أن الملائكة الذين حصلوا على طبيعة أفضل يتجهون إلى الله اتجاهاً أقوى وهذا يعرض في الناس أيضاً لأنه كلما كان التوجه إلى الله أشد كان ما يُمنح من النعمة والمجد أعظم وبذلك يظهر أن الملائكة الذين حصلوا على قوى طبيعية أفضل حصلوا على نعمة ومجد أعظم

إذاً أُجيب على الأول بأنه كما أن النعمة هي من مجرد إرادة الله كذلك طبيعة الملاك أيضاً وكما أن إرادة الله ساقطت الطبيعة إلى النعمة كذلك ساقطت درجات الطبيعة إلى درجات النعمة وعلى الثاني بأن أفعال الخليقة الناطقة مستندة إليها وأما الطبيعة فمستندة إلى الله ابتداءً. فإذا يظهر أن النعمة تُمنح بحسب الأعمال

وعلى الثالث بأن اختلاف القوى الطبيعية في الملائكة المتغايرين في النوع ليس كاختلافها في الناس المتغايرين في العدد فقط لأن التغاير النوعي يكون بالصورة والتغاير العددي يكون بالمادة. وأيضاً ففي الإنسان شيء يمكن أن يمنع أو يعوق حركة الطبيعة العقلية والملائكة ليس فيهم ذلك. فإذاً ليس حكمهما واحداً

الفصل السابع

في أن الملائكة السعداء هل يبقى فيهم المعرفة والمحبة الطبيعيتان

يُنخِطُ إلى السابع بأن يقال: يظهر أن الملائكة السعداء لا تبقى فيهم المعرفة والمحبة الطبيعيتان لأنه متى جاءَ الكامل يُبطلُ الناقص كما في ١ كور ١٣: ١٠ والمحبة والمعرفة الطبيعيتان ناقضتان بالنسبة إلى المعرفة والمحبة السعديتين. فإذاً متى جاءت السعادة ارتفعت المحبة والمعرفة الطبيعيتان

٢ وأيضاً حيث يكون شيءٌ كافياً فلا فائدة في وجود آخر. ويكفي في الملائكة السعداء المعرفة والمحبة المجيدتان. فلا فائدة في بقاء المعرفة والمحبة الطبيعيتين فيهم

٣ وأيضاً ليس يجتمع أثران لقوةٍ واحدةٍ بعينها كما أن الخط الواحد لا ينتهي من جهةٍ واحدةٍ بعينها إلى نقطتين. والملائكة السعداء هم دائماً بحال المعرفة والمحبة السعيدتين لأن السعادة ليست بحسب الملكة بل بحسب الفعل كما في الخلقيات ١ ب ٨. فإذاً ليس يمكن أصلاً أن يكون في الملائكة معرفةً ومحبةً طبيعيتين

لكن يعارض ذلك أنه ما دامت طبيعةً باقيةً يبقى فعلها. والسعادة لا ترفع الطبيعة إذ هي كمالها. فإذاً لا ترفع المعرفة والمحبة الطبيعيتين

والجواب أن يُقال إنَّ الملائكة السعداء تبقى فيهم المعرفة والمحبة الطبيعيتين لأن نسبة الأفعال بعضها إلى بعض كنسبة مبادئها. وواضحٌ أن نسبة الطبيعة إلى السعادة نسبة الأول إلى الثاني لأن السعادة تضاف على الطبيعة ومن الضرورة أن يبقى الأول في الثاني. فإذاً من الضرورة أن تبقى الطبيعة في السعادة وكذا من الضرورة أن يبقى فعل الطبيعة في فعل السعادة

إذاً أُجيب على الأول بأن الكمال الطارئ يرفع النقصان المقابل له. ونقصان الطبيعة ليس مقابلاً لكمال السعادة بل أساساً له كما أن نقصان القوة أساسٌ لكمال الصورة وهي لا يرتفع بها القوة إلى العدم المقابل لها أي للصورة. وكذا أيضاً ليس نقصان المعرفة الطبيعية مقابلاً لكمال معرفة المجد إذ ليس يمتنع معرفة شيءٍ بوسائط مختلفة معاً كما أنه يجوز معرفة شيءٍ بواسطة ظنية وبرهانية معاً وكذا يجوز للملاك أن يعرف الله بذات الله وبذاته معاً مما أولهما إلى معرفة المجد والآخر إلى معرفة الطبيعة

وعلى الثاني بأن ما هو من قبيل السعادة كافٍ ذاته غير أن وجوده يستلزم قبله ما هو من قبيل الطبيعة إذ ليس من سعادةٍ قائمة بنفسها سوى السعادة

الخير المخلوقة

وعلى الثالث بأنه إنما يمتنع اجتماع أثرين لقوةٍ واحدةٍ إذا لم يكن أحدهما متجهاً إلى الآخر. والمعرفة والمحبة الطبيعيتان متجهتان إلى المعرفة والمحبة المجيدتين. فإذا لا مانع من أن يوجد في الملاك المعرفة والمحبة الطبيعيتان والمعرفة والمحبة المجيدتان

الفصلُ الثَّامنُ

في أن الملاك السعيد هل يجوز عليه الخطيئة

يُنخَطَى إلى الثامن بأن يقال: يظهر أن الملاك السعيد تجوز عليه الخطيئة فإن السعادة لا ترفع الطبيعة كما مرَّ في الفصل السابق. ومن شأن الطبيعة المخلوقة أن تكون معروضة للنقصان. فإذا الملاك السعيد تجوز عليه الخطيئة

٢ وأيضاً ان القوى النطقية تتعلق بالمتقابلات كما قال الفيلسوف في الإلهيات ك ٤ م ٣. وإرادة الملاك السعيد لا تزال نطقية. فهي إذن تتعلق بالخير والشر

٣ وأيضاً من شأن الاختيار أن يقدر الإنسان على انتخاب الخير والشر. والاختيار ليس ينتقص في الملائكة السعداء. فإذا تجوز عليهم الخطيئة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في شرح تك ك ١١ ب ٧ ان تلك الطبيعة المعصومة عن الاثم هي في الملائكة القديسين. فإذا الملائكة القديسون معصومون عن الخطيئة

والجواب أن يُقال إنَّ الملائكة السعداء معصومون عن الخطيئة وتحقيقه ان سعادتهم قائمة بكونهم يرون الله بذاته وذات الله هي ذات الخيرية فإذا نسبة الملاك الذي يرى الله إلى الله كنسبة كل من لا يرى الله إلى مطلق الخير. ومحالٌ أن يريد مريدٌ أو يفعل فاعلٌ شيئاً دون مراعاة الخير وان يريد الإعراض عن الخير من حيث هو خيرٌ. فإذا ليس يقدر الملاك السعيد أن يريد أو يفعل الا مع مراعاة الله ومتى كان مريداً أو فاعلاً على هذا النحو تمتنع عليه الخطيئة. فإذا ليست الخطيئة

جائزة على الملاك السعيد بوجه من الوجوه

إذا أُجيب على الأول بأن الخير المخلوق إذا اعتبر في حد نفسه كان النقصان جائزاً عليه وأما إذا اعتُبرَ بحسب اتصاله التام بالخير الغير المخلوق كما هو اتصال السعادة فهو يكتسب بذلك العصمة عن الخطيئة كما مرَّ في جرم الفصل

وعلى الثاني بأن القوى النطقية إنما تتعلق بالمتقابلات في ما لا تتجه إليه طبعاً وأما في ما تتجه إليه طبعاً فلا فان العقل يمتنع عليه عدم التصديق بالمبادئ المعلومة طبعاً وكذا يمتنع على الإرادة عدم الرضى بالخير من حيث هو خيراً لأنها تميل طبعاً إلى الخير على أنه موضوعها. فإذا إرادة الملاك تتعلق بالمتقابلات بالنظر إلى فعل أو ترك أمورٍ كثيرة وأما بالنظر إلى الله الذي يرى الملائكة ان وجوده هو عين ذات الخيرية فلا تتعلق بالمتقابلات بل تتجه بحسبه إلى جميع الأشياء أي المتقابلات انتخبت وبذلك تتبرأ عن الخطيئة

وعلى الثالث بأن نسبة الاختيار إلى انتخاب ما إلى الغاية كنسبة العقل إلى النتائج وواضح أن من شأن قوة العقل انه يقوى على الانتقال إلى نتائج مختلفة بحسب المبادئ الموضوعية وأما انتقاله إلى نتيجة ما دون رعاية ترتيب المبادئ فراجع إلى نقصانه. فإذا كون الاختيار يقوى على انتخاب أمورٍ مختلفة مع رعاية ترتيب الغاية راجع إلى كمال حريته واما انتخابه شيئاً مع مخالفة ترتيب الغاية مما يقوم به حقيقة الخطيئة فراجع إلى نقصان الحرية. فإذا يوجد في الملائكة المعصومين عن الخطيئة حرية اختيارٍ اعظم من التي فينا لعدم كوننا معصومين عن الخطيئة

الفصل التاسع

في أن الملائكة السعداء هل يقدرّون أن يترقوا في مدارج السعادة يُنخِطَى إلى التاسع بأن يقال: يظهر أن الملائكة السعداء يقدرّون أن يترقوا في مدارج السعادة فإن محبة الإحسان هي مبدأ استحقاق الثواب. والملائكة حاصلون

على محبة الإحسان الكاملة. فإذا يقدر الملائكة السعداء أن يستحقوا الثواب. وكلما ازداد استحقاق الثواب يزداد ثواب السعادة. فإذا يقدر الملائكة السعداء ان يترقوا في مدارج السعادة

٢ وأيضاً قال اوغسطينوس في التعليم المسيحي ك ١ ب ٣٢ «الله يستخدمنا لأجل نفعنا وخيريته» ومثلنا في ذلك الملائكة الذين يستخدمهم في الخدم الروحانية إذ انهم «أرواحٌ خادمة تُرسَل للخدمة من أجل الذين سيرثون الخلاص» كما في عبر ١: ١٤. ولو كانوا لا يستحقون بذلك ثواباً ولا يرتقون في مدارج السعادة لما ترتب عليه نفعهم. فيلزم إذن أن الملائكة السعداء لهم ان يستحقوا ثواباً وان يرتقوا في مدارج السعادة

٣ وأيضاً ان امتناع الترقى على من ليس في الدرجة العليا راجعٌ إلى النقصان والملائكة ليسوا في الدرجة العليا. فلو امتنع عليهم الترقى إلى الأعلى لكان فيهم نقصان في ما يظهر وهذا غير لائق

لكن يعارض ذلك أن الترقى واستحقاق الثواب يختصان بحال السفر. والملائكة ليسوا مسافرين بل مُدركين. فإذا يمتنع على الملائكة السعداء استحقاق الثواب والارتقاء في درجات السعادة

والجواب أن يُقال إن كل حركة فقصد المحرك يتجه فيها إلى أمر معين يقصد ايصال المتحرك إليه لأن القصد يتعلق بالغاية التي ينافيها التسلسل إلى غير النهاية وواضح انه إذ كان متعذراً على الخليقة الناطقة أن تدرك بقوتها سعادتها القائمة بروؤية الله كما يتضح مما مرَّ في الفصل الأول تحتاج إلى أن تتحرك إلى السعادة من الله. فإذا لا بدَّ من أمر معين تتجه إليه كل خليقة ناطقة على أنه الغاية القصوى وهذا الأمر المعين لا يجوز أن يكون في الرؤية الإلهية من جهة المرئي لأن الحق الأعظم يُرى من الجميع على تفاوتٍ بينهم بحسب تفاوت درجاتهم بل إنما يتعين الغرض

تعييناً متفاوتاً من قصد الموجّه إلى الغاية كيفية الرؤية إذ يمتنع على الخليفة الناطقة ان تبلغ الدرجة العليا من الرؤية التي هي الإحاطة كما تبلغ إلى رؤية الذات العظمى لأن هذه الدرجة لا يمكن جوازها الا على الله وحده كما يتضح مما مرّ في مب ١٢ ف ٧ ومب ١٤ ف ٣ لكن لما كان يطلب للاحاطة بالله قوة غير متناهية ولم يكن ممكناً أن تكون قوة الخليفة على رؤية الله الا متناهية وكان كل متناهٍ بعيداً عن غير المتناهي بمراتب غير متناهية يحدث ان الخليفة الناطقة تعقل الله على أنحاء كثيرة متفاوتة في الجلاء وكما ان السعادة قائمة بالرؤية كذلك درجة السعادة قائمة بكيفية الرؤية. فإذا كل خليفة ناطقة تساق من الله إلى غاية السعادة بحيث انها تساق أيضاً بانتخاب الله إلى درجة معينة من السعادة فإذا بلغت تلك الدرجة امتنع عليها الانتقال إلى درجة أعلى

إذا أُجيب على الأول بأنه إنما يستحق الثواب ما يتحرك إلى الغاية والخليفة الناطقة تتحرك إلى الغاية لا بالانفعال فقط بل بالفعل أيضاً فإن كانت تلك الغاية مقدورة للخليفة الناطقة قيل لذلك الفعل محصلٌ للغاية كما يحصل للإنسان العلم بالنظر والتأمل وان لم تكن مقدورة لها بل تتوقع من الغير كان الفعل مستحقاً للغاية وما كان في الحدّ الأخير فليس بمتحرك بل قد انقطعت حركته. فإذا محبة الإحسان الناقصة المختصة بالطريق لها أن تستحق الثواب وأما الكاملة فليس لها أن تستحق الثواب بل بالأحرى أن تتمتع به على حدّ ما يجري أيضاً في الملكات الحاصلة فإن الفعل المتقدم على الملكة محصلٌ لها وأما الفعل الصادر عن الملكة الحاصلة فهو كاملٌ مقرون باللذة وكذا أيضاً ليس لفعل محبة الإحسان الكاملة وجه الاستحقاق بل بالأحرى يتعلق بكمال الثواب

وعلى الثاني بأن شيئاً يقال له نافعٌ على ضربين أحدهما على أنه سبيلٌ إلى الغاية وبهذا المعنى استحقاق السعادة نافعٌ والآخر على أنه جزءٌ نافعٌ بالنسبة إلى الكل

كالجدار بالنسبة إلى البيت وبهذا المعنى تكون خدَم الملائكة نافعةً للملائكة السعداء من حيث أنها جزءٌ لسعادتهم لأن إفاضة الكمال المحصول عليه على الغير هي من شأن الكامل من حيث هو كامل

وعلى الثالث بأن الملاك السعيد وان لم يكن في أعلى درجات السعادة مطلقاً لكنه في الدرجة القصوى التي بالنسبة إلى نفسه بحسب الانتخاب ومع ذلك فيمكن أن يزداد فرح الملائكة بنجاة من ينجو بخدمتهم كقوله في لو ١٥: ١٠ «يكون فرحٌ عند ملائكة الله بخاطئٍ واحدٍ يتوب» غير ان هذا الفرح من قبيل الثواب العرضي الذي يمكن ازدياده إلى يوم القيامة ولذا ذهب بعضٌ إلى أن الملائكة يمكن أن يستحقوا أيضاً بالنظر إلى الثواب العرضي والأولى أن يقال ليس يمكن أصلاً لسعيدٍ أن يستحق الثواب ما لم يكن مسافراً ومدركاً معاً كالمسيح الذي كان وحده مسافراً ومدركاً معاً لأن الفرح المتقدم ذكره يحصل الملائكة من قوة السعادة بأولى مما يستحقونه



المبحثُ الثالثُ والستونُ

في شر الملائكة باعتبار الذنب - وفيه تسعة فصول

ثم ينبغي النظر في أن الملائكة كيف صاروا أشراراً وأولاً باعتبار شر الذنب ثم باعتبار شر العقاب أما الأول فالبحث فيه يدور على تسع مسائل - ١ هل يمكن وجود شر الذنب في الملائكة - ٢ أي خطايا يمكن أن يقرئوا - ٣ في أن الملاك باشتهاء ماذا خطئ - ٤ في انه إذا فرض أن بعض الملائكة صاروا أشراراً بخطيئة إرادتهم هل بعضهم أشراراً طبعاً - ٥ في أنه إذا لم يكن كذلك هل امكن لأحدهم أن يكون منذ أول أن خلقه شريراً بفعل إرادته - ٦ في أنه إذا لم يكن كذلك هل كان تراخ بين الخلق والسقوط - ٧ في أن الملاك الأعلى بين الساقطين هل كان أعظم جميع الملائكة مطلقاً - ٨ في أن خطيئة الملاك الأول هل كانت سبباً لخطيئة الآخرين - ٩ هل سقط من الملائكة مقدارٌ ما بقي

الفصلُ الأوَّلُ

هل يمكن وجود شرِّ الذنب في الملائكة

يُنخِطَى إلى الأوَّل بأن يقال: يظهر أنه يمتنع وجود شرِّ الذنب في الملائكة لأن شرَّ الذنب ليس يمكن وجوده إلا في ما بالقوة كما في الإلهيات ك ٩ م ١٩ إذ محلّ العدم هو الموجود بالقوة. والملائكة لكونهم صوراً قائمة بأنفسها ليس لهم وجودٌ بالقوة فإذا يمتنع وجود شرِّ الذنب فيهم

٢ وأيضاً ان الملائكة أشرفُ من الاجرام العلوية. والاجرام العلوية يمتنع أن يوجد فيها شرٌّ كما قال الفلاسفة. فإذا كذلك الملائكة أيضاً

٣ وأيضاً ان الطبيعي لا ينفك أصلاً عما هو فيه. وطبيعي للملائكة أن يتحركوا إلى الله بحركة المحبة. فإذا ليس يمكن انفكاك ذلك عنهم لكنهم بحال محبتهم الله لا يخطأون. فإذا يمتنع عليهم اقتراف الخطيئة

٤ وأيضاً ان الشهوة لا تتعلق إلا بما هو خيرٌ ولو في الظاهر فقط والملائكة يمتنع أن يكون لهم شيءٌ ظاهره خيرٌ وليس في الحقيقة خيراً لأنه أما يمتنع عليهم الخطأ مطلقاً أو يمتنع في الأقل تقدمه على الذنب. فإذا ليس يقدر الملائكة أن يشتهوا إلا ما هو خيرٌ في الحقيقة. وليس يخطأ أحدٌ باشتهائه ما هو خيرٌ في الحقيقة. فإذا ليس يخطأ الملاك بالاشتهاء

لكن يعارض ذلك قوله في أيوب ٤: ١٨ «في ملائكته يجد اثماً»

والجواب أن يُقال إن كلاً من الملاك وسائر المخلوقات الناطقة إذا اعتُبر في طبيعته كانت الخطيئة جائزةً عليه وإذا كانت خليفةً ما معصومةً عن الخطيئة فإنما حصل لها ذلك من هبة النعمة لا من حال الطبيعة وتحقيق ذلك ان الخطيئة ليست شيئاً سوى الاعتساف عن استقامة الفعل التي يجب أن تكون له سواءً اعتُبرت الخطيئة في الطبيعيات أو في الصناعات أو في الخليقات وإنما يمتنع هذا الاعتساف في الفعل

الذي نظامه قدرة الفاعل لأنه لو كانت يد الصانع هي نظام القطع لما قدر أن يقطع الخشب إلا على وجه الاستقامة وأما إذا كانت استقامة القطع ترجع إلى نظام آخر فقد يحدث أن يكون القطع مستقيماً وأن يكون غير مستقيم مستقيم. والإرادة الإلهية هي وحدها نظام فعلها إذ ليست متجهة إلى غاية أعلى وكل إرادة مخلوقة أيّاً كانت فليس لها استقامة في فعلها إلا بحسب تنظيمها من الإرادة الإلهية التي إليها ترجع الغاية القصوى كما يجب تنظيم إرادة كل أدنى بحسب إرادة الأعلى على نحو ما تنتظم إرادة الجندي بحسب إرادة قائد الجيش. فإذا إنما يمتنع حصول الخطيئة في الإرادة الإلهية وحدها وأما في الإرادة المخلوقة أيّاً كانت فيجوز حصول الخطيئة بحسب رتبة طبيعتها

إذا أُجيب على الأول بأن الملائكة ليس فيهم قوة إلى الوجود الطبيعي ولكن يوجد فيهم بحسب الجزء العقلي قوة إلى التوجه إلى هذا الأمر أو ذلك وبهذا الاعتبار يجوز وجود الشر فيهم وعلى الثاني بأن الاجرام العلوية ليس لها إلا الفعل الطبيعي ولهذا فكما يمتنع أن يوجد في طبيعتهم شر الفساد كذلك يمتنع أن يوجد في فعلهم الطبيعي شر مخالفة النظام وأما الملائكة فلم من وراء الفعل الطبيعي فعل اختياري باعتباره يحدث وجود الشر فيهم

وعلى الثالث بأن توجه الملاك إلى الله بحركة المحبة إنما هو طبيعي له من حيث ان الله هو مبدأ الوجود الطبيعي وأما توجهه إليه من حيث هو موضوع السعادة الفائقة الطبع فمنشأه عن المحبة المجانية التي يمكن تجافيه عنها باقتراف الذنب

وعلى الرابع بأن الاثم المميت يمكن حدوثه في الفعل الاختياري على ضربين أحدهما من طريق انتخاب شرٍّ ما كما يَأْتُم الإنسان بانتخابه الزناء الذي هو شرٌّ في ذاته وهذه الخطيئة تصدر دائماً عن جهلٍ أو خطأٍ والا لم يُنتخب ما هو شرٌّ تحت

اعتبار الخير فإن الزاني يخطئ بالتفصيل بانتخابه هذه اللذة التي في الفعل المخالف النظام تحت اعتبار كونها خيراً ما ليفعل الآن بحسب ميل الشهوة أو الملكة وان كان لا يخطئ بالجملة بل يحكم في ذلك بالحق. والملاك لم تجز عليه الخطيئة بهذا الضرب إذ ليس في الملائكة تلك الآلام الشهوانية التي يتقيد بها العقل كما يتضح مما أسلفناه في مب ٥٩ ف ٤ ولم يجز أيضاً أن يتقدم فيهم على الخطيئة الأولى ملكة مُملة إلى الخطيئة - والثاني من طريق انتخاب ما هو في حد ذاته خيراً ولكن لا بحسب ما يجب من مطابقة القياس أو النظام فيكون النقصان المفضي إلى الخطيئة إنما هو من جهة الانتخاب الخارج عن الترتيب الواجب لا من جهة الأمر المنتخب كما لو انتخب منتخباً أن يصلي دون رعاية الترتيب الموضوع من الكنيسة وهذا الذنب لا يقتضي أن يكون مسبقاً بالجهل بل بعدم مراعاة ما يجب مراعاته فقط وبهذا الضرب قد أذنب الملاك لاتجاهه اختياراً إلى خيره من دون مراعاة نظام الإرادة الإلهية

الفصل الثاني

هل لا يجوز على الملائكة إلا خطيئة الكبرياء والحسد فقط

يُتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أنه ليس يجوز على الملائكة خطيئة الكبرياء والحسد فقط لأن كل من تعرض له لذة خطيئة ما يجوز أن يسقط في تلك الخطيئة والشياطين يلتذون أيضاً بدنس الخطايا اللحمية كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ٣. فإذا يجوز على الشياطين الخطايا اللحمية أيضاً

٢ وأيضاً كما أن الكبرياء والحسد خطيئتان روحانيتان كذلك الكسل والبخل والغضب خطايا روحانية. والخطايا الروحانية تجوز على الروح كما تجوز الخطايا اللحمية على اللحم. فإذا ليس يجوز على الملائكة الكبرياء والحسد فقط بل الكسل والبخل أيضاً

٣ وأيضاً ان الكبرياء يتفرع عليها ردائل كثيرة ومثلها الحسد كما قال غريغوريوس في أدبياته ك ٣١ ب ١٧. ومتى فُرِضت العلة فُرِضَ المعلول. فإذاً إذا جاز على الملائكة الكبرياء والحسد جاز عليهم ردائل أخرى أيضاً

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ٣ «ليس الشيطان زانياً أو سكيراً أو نحو ذلك لكنه متكبرٌ وحاسدٌ»

والجواب أن يُقال إنَّ الخطيئة يمكن وجودها في شيءٍ على ضربين أي بحسب الذنب وبحسب الانعطاف فبحسب الذنب يجوز على الشياطين جميع الخطايا لأنهم بحملهم الناس على جميع الخطايا يقترفون ذنب جميع الخطايا وأما بحسب الانعطاف فليس يجوز عليهم إلا تلك الخطايا التي يحدث أن تتعطف إليها الطبيعة الروحانية. والطبيعة الروحانية لا يمكن انعطافها إلى الخيرات المختصة بالجسم بل إلى الخيرات التي يصح وجودها في الروحانيات إذ ليس ينعطف شيءٌ إلا إلى ما يمكن أن يلائم طبعه نوعاً من الملائمة والخيرات الروحانية متى انعطفت إليها منعطفٌ فلا يمكن وجود الخطيئة فيها إلا بمخالفة ترتيب الأعلى في هذا الانعطاف وخطيئة الكبرياء قائمةٌ بعدم الخضوع إلى الأعلى في ما يجب أن يُخضع له فيه. فإذاً لا يجوز أن تكون خطيئة الملاك الأولى إلا الكبرياء لكن جاز أن تستتبع فيهم الحسد لأن ميل العاطفة إلى اشتهاؤ شيءٍ وكرهاتها لمقابلته في حكمٍ واحدٍ والحاسد إنما يسوءه خير الغير من حيث يعتبره مانعاً لخيرهِ والملاك الشرير لم يكن له أن يعتبر خير الغير مانعاً للخير المشتهى منه إلا من حيث قد اشتهى التفرد بالعظمة الذي يمتنع بعظمة الغير ولذا قد وقع الملاك الخاطيء على أثر خطيئة الكبرياء في شر الحسد من حيث قد ساءه خير الإنسان والعظمة الإلهية أيضاً من حيث أن الله قد صرفها في سبيل المجد الإلهي على خلاف إرادة الشيطان

إذاً أجيب على الأول بأن الشياطين لا يلتذون بدنس الخطايا اللحمية كأنَّ بهم

عاطفةً إلى الملاذ البدنية بل ان الحسد يحملهم على أن يلتذوا بخطايا الناس أيّاً كانت من حيث هي موانع للخير الإنساني

وعلى الثاني بأن البخل باعتبار كونه خطيئة خاصة هو شهوة مفرطة للأموال الزمنية التي تصرف في وجه العيشة الإنسانية مما يمكن تقويمه بالمال وهذه لا يعطف إليها الشياطين كما لا يعطفون أيضاً إلى الملاذ البدنية. فإذا يمتنع فيهم البخل باعتبار مفهومه الخاص وأما إذا أريد به كل شهوة مفرطة للحصول على أيّ خير مخلوق كان بهذا الاعتبار مندرجاً في الكبرياء الموجودة في الشياطين. وأما الغضب فيقارنه انفعالاً ما كالشهوة أيضاً فلا يجوز اتصاف الشياطين به إلا مجازاً. وأما الكسل فهو غمٌّ يجعل الإنسان متثاقلاً في أفعال الروح بسبب تعب البدن الذي لا محل له في الشياطين وهكذا يتضح انه ليس يمكن أن يوجد في الشياطين من الخطايا الروحانية المحضة سوى الكبرياء والحسد على أن يكون المراد بالحسد الإرادة الكارهة خير الغير لا الانفعال

وعلى الثالث بأنه يندرج تحت الكبرياء والحسد باعتبار وجودهما في الشياطين جميع الخطايا المنفرعة عنهما

الفصل الثالث

في أن الشيطان هل اشتهى أن يكون مثل الله

يُنخِطُ إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الشيطان لم يشته أن يكون مثل الله لأن ما يمتنع تصويره يمتنع اشتهاؤه إذ الشهوة الحسية أو النطقية أو العقلية إنما تتحرك بالخير المتصور وإنما يحدث وجود الخطيئة في هذه الشهوة فقط. ومساواة خليفة الله يمتنع تصويرها لتضمنها تناقضاً للزوم كون المتناهي غير متناهٍ لو كان مساوياً لغير المتناهي. فإذا لم يجز أن يشتهي الملاك أن يكون مثل الله

٢ وأيضاً ما كان غاية للطبيعة فلا حرج في اشتهاؤه. والتشبه بالله غاية يميل

إليها طبعاً كل خليفة. فإذا إذا كان الملاك قد اشتهى أن يكون مثل الله لا بالمساواة بل بالمشابهة يظهر انه لم يخطأ في ذلك

٣ وأيضاً أن الملاك خُلِقَ احكمَ من الإنسان. وليس ينتخب إنسانٌ أن يكون مساوياً للملاك فضلاً عن أن يكون مساوياً لله إلا ذو الجنون المطبق لأن «الانتخاب ليس يتعلق إلا بالممكنات» التي يتعلق بها الرأي والمشورة. فإذا أولى أن لا يكون الملاك قد خطئَ باشتهائه أن يكون مثل الله لكن يعارض ذلك قوله في اش ١٤: ١٤ بلسان الشيطان «اصعد إلى السماء وأكون شبيهاً بالعلي» وقول اوغسطينوس في مسائل العهد العتيق مس ١١٣ «انفخ بروح الاستعلاء فأراد أن يسميَ إلهاً»

والجواب أن يُقال إنَّ الملاك قد خطئَ لا شك باشتهائه أن يكون مثل الله وهذا يحتمل معنيين أن يكون مثل الله بالمساواة أو بالمشابهة فعلى الأول لم يجز أن يشتهي ذلك لأنه علم بالعلم الطبيعي ان هذا مستحيلٌ وهو لم يتقدم فيه فعلَ الخطيئة الأولى ملكةً أو انفعالٌ يقيدُ قوته الداركة حتى يخطئَ في أمرٍ مخصوص فينتخب المحال كما قد يعرض عندنا وهب ان هذا ممكنٌ فهو منافعٍ للشوق الطبيعي فان في كل شيءٍ شوقاً طبيعياً إلى استبقاء وجوده الذي ينعدم باستحالة ذلك الشيء إلى طبيعة أخرى ولذا لا يجوز لشيءٍ مما في مرتبةٍ طبيعية أدنى ان يشتهي مرتبةً طبيعيةً أعلى كما ليس يشتهي الحمار أن يكون فرساً لأنه لو انتقل إلى مرتبةٍ طبيعيةً أعلى لزال وجوده غير أن الوهم يغترُّ في ذلك لأن الإنسان لاشتهائه أن يكون في مرتبةٍ أعلى بالنظر إلى بعض العوارض التي يمكن زيادتها دون فساد المحل يُظنُّ أنه يقدر أن يشتهي مرتبةً طبيعيةً أعلى لا يمكن وصوله إليها ما لم ينعدم وجوده. وواضحٌ ان الله مجاوزٌ للملاك لا في بعض الاعراض بل في رتبة الطبيعة وكذا الملائكة أيضاً مجاوزٌ بعضهم

بعضاً. فإذا ليس يجوز أن ملاكاً أدنى يشتهي أن يكون مساوياً لملاكٍ أعلى فضلاً عن أن يشتهي أن يكون مساوياً لله — وأما اشتهاءُ شيءٍ أن يكون مثل الله بالمشابهة فيحدث على نحوين أحدهما باعتبار ما من شأنه ان يشابه الله فيه ومن يشتهي أن يكون شبيهاً بالله باعتبار هذا فليس يخطأ إذا اشتهى أن يكتسب مشابهة الله بالترتيب الواجب أي أن يحصل عليها من الله وأما من يشتهي التشبه بالله من باب العدل أي بقوته لا بقوة الله فيخطأ. والآخر باعتبار ما ليس من شأنه أن يشابه الله فيه كما لو اشتهى مشتهٍ أن يبدع السماء والأرض مما هو مخصوصٌ بالله فقط وهذا الاشتهاء لا يتجرد عن الخطيئة. وعلى هذا النحو قد اشتهى الشيطان أن يكون مثل الله لا بمعنى أن يشابهه في عدم الخضوع لشيءٍ مطلقاً وإلا لاشتهى عدم وجوده إذ ليس يمكن وجود خليفةٍ إلا من طريق اشتراكها في الخضوع لله بل قد اشتهى أن يشابهه في أمر آخر على خلاف ما يجب لأنه اشتهى أن يشابهه في أمر آخر على خلاف ما يجب لأنه اشتهى ما كان قادراً أن يدركه بقوة طبعه على أنه الغاية القصوى للسعادة محولاً شوقه عن السعادة الفائقة الطبع التي تحصل بنعمة الله أو لأنه إذا كان قد اشتهى مشابهة الله التي توهب بالنعمة على أنها الغاية القصوى فقد رام ان يحصل على ذلك بقوة طبعه لا بالمدد الإلهي بحسب ترتيبه تعالى وهذا ينطبق على أقوال انسلموس الذي قال في كتاب سقوط الشيطان ب ٤ «اشتهى ما لو ثبت لادركه» ومآل الأمرين إلى واحدٍ لأنه باعتبار كليهما قد اشتهى أن يحصل على السعادة الغائية بقوته مما هو مخصوصٌ بالله وحده. ولما كان ما بالذات مبدأً وعلّةً لما بالغير نشأ عن ذلك أيضاً انه اشتهى أن يكون له رئاسةٌ على غيره وفي هذا أيضاً رام أن يتشبه بالله تشبهاً فاسداً

وبذلك يتضح الجواب على جميع الاعتراضات

الفصل الرابع

هل بعض الشياطين أشرارٌ طبعاً

يُنْتَخَطَى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن بعض الشياطين أشرارٌ طبعاً فقد قال فرفور يوس على ما روى اوغسطينوس في مدينة الله ١٠ ب ١١. «يوجد صنفٌ من الشياطين خدّاعون بالطبع يراؤون أنهم آلهة أو أنفس الموتى». وكون شيءٍ خدّاعاً هو نفس كونه شريراً. فإذاً بعض الشياطين أشرارٌ طبعاً

٢ وأيضاً كما أن الملائكة مخلوقون من الله كذلك الناس أيضاً. وبعض الناس أشرارٌ طبعاً كما أُشير إليهم بقوله في حك ١٢: ١٠ «كان شرهم غريزياً». فإذاً يجوز أن يكون بعض الملائكة أشراراً طبعاً

٣ وأيضاً ان في بعض الحيوانات الغير الناطقة بعض شرييات غريزية كما أن الثعلب زائغٌ طبعاً والذئب خاطفٌ طبعاً. وهي مع ذلك مخلوقةٌ من الله. فإذاً الشياطين أيضاً وان كانوا مخلوقين من الله يجوز أن يكونوا أشراراً طبعاً

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ «ليس الشياطين أشراراً بالطبع»

والجواب أن يُقال إن كل ما هو موجودٌ فمن حيث هو موجودٌ وله طبيعةٌ ما يتجه طبعاً إلى خيرٍ ما لصدوره عن مبدأٍ خيرٍ ضرورة ان المعلول يشابه دائماً علته. وقد يعرض مقارنة شرٍّ ما لخيرٍ ما جزئياً كمقارنة شر افناء الغير للنار وأما الخير الكلي فيستحيل مقارنة شرٍّ ما له. فإذاً إذا كان شيءٌ متجهاً طبعاً إلى خيرٍ جزئياً جاز أن يميل طبعاً إلى شرٍّ ما لا من حيث هو شرٌّ بل العرض من حيث هو مقارنٌ لخيرٍ ما وأما إذا كان شيءٌ متجهاً طبعاً إلى مطلق الخير فيمتنع أن يميل طبعاً إلى شرٍّ ما. وواضح أن كل طبيعةٍ عقليةٍ فهي متجهةٌ إلى الخير الكلي الذي تقدر أن تنتصوره والذي هو موضوع الإرادة. فإذاً لكون الشياطين

جواهر عقلية يمتنع أن يكون لهم بوجهٍ من الوجوه ميلٌ طبيعي إلى شرٍّ ما أيّاً كان فلا يجوز أن يكونوا أشراراً طبعاً

إذا أُجيب على الأوّل بأن أوغسطينوس قد استدرك هناك على فرفوروريوس قوله ان «الشياطين خداعون بالطبع» وأثبت انهم ليسوا خداعين بالطبع بل بالاختيار وإنما ذهب فرفوروريوس إلى أن الشياطين خداعون بالطبع لأنه كان يقول انهم حيوانات ذات طبيعة حسية والطبيعة الحسية تتجه إلى خيرٍ جزئيٍّ يمكن مقارنة الشرِّ له وبهذا الاعتبار يجوز أن يكون لها ميلٌ طبيعيٌّ إلى الشر لكن بالعرض من حيث مقارنة الشر للخير

وعلى الثاني بأن شريّة بعض الناس قد يمكن أن تكون طبيعةً أما بسبب العادة التي هي طبيعةٌ أخرى أو بسبب ميلٍ طبيعيٍّ إلى انفعال خارجٍ عن حد الترتيب من جهة الطبيعة الحسية كما يقال لبعضٍ غضابٌ طبعاً أو شهوانيون طبعاً لا من جهة الطبيعة العقلية

وعلى الثالث بأن الحيوانات العُجم لها بحسب الطبيعة الحسية ميلٌ غريزيٌّ إلى بعض الخيرات الجزئية التي يقارنها بعض الشرور كميل الثعلب إلى التماس القوت بالدهاء الذي يقارنه الروغان ولذا لم يكن الروغان شرّاً للثعلب لكونه غريزيّاً له ولا الهياج شرّاً للكلب كما قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤

الفصل الخامس

في أن الشيطان هل صار في أول آن خلقه شريراً بذنب إرادته يُتخطى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن الشيطان صار في أول آن خلقه شريراً بذنب إرادته فقد قيل عنه في يو ٨: ٤٤ «هو من البدء قتال الناس»

٢ وأيضاً ان عدم الصورة في الخليفة لم يتقدم الصورة بالزمان بل بالأصل فقط كما قال أوغسطينوس في شرح تك ك ١ ب ١٥. والمراد بالسماء التي يُذكر

انها خُلقت أولاً الطبيعة الملكية العاربية عن الصورة كما قال أيضاً هناك في ك ١١ ب ٨ وبما ورد من قوله تعالى «ليكن نورٌ فكان نورٌ» تصورهما بالاتجاه إلى الكلمة. فإذا في آنٍ واحدٍ خُلقت طبيعة الملاك وكان النور. والنور في آنٍ واحدٍ وُجدَ وانفصل عن الظلام المعبر به عن الملائكة الخاطئة. فإذا الملائكة في أول آن خلقهم صار بعضهم سعداءَ وبعضهم خطأً

٣ وأيضاً ان الخطيئة مقابلة لاستحقاق الثواب. ويمكن لخليقة عقلية أن تستحق الثواب في أول آن خلقها كنفس المسيح أو كالملائكة الأخيار أيضاً. فإذا قد أمكن أيضاً للشياطين أن يخطئوا في أول آن خلقهم

٤ وأيضاً ان الطبيعة الملكية هي أقدر من الطبيعة الجسمانية والشيء الجسماني يبتدئ أن يفعل حالاً في أول آن خلقه كما أن النار في أول آن كونها تبتدئ أن تتحرك إلى جهة فوق فإذا قد أمكن للملائكة أيضاً أن يفعلوا في أول آن خلقهم فأما فعلاً صالحاً أو فعلاً طالحاً فان فعلوا فعلاً صالحاً فقد استحقوا السعادة بالنعمة التي حصلت لهم وقد مرَّ في المبحث السابق ف ٥ ان ليس في الملائكة تراخ بين استحقاق الثواب وتحصيله. ولو كان الأمر كذلك لصاروا في الحال سعداء فلم يخطئوا أصلاً وهذا باطلٌ. فبقي إذن انهم قد خطئوا في أول آن خلقهم بفعلهم فعلاً طالحاً

لكن يعارض ذلك قوله في تك ١: ٣١ «ورأى الله جميع ما صنعه فإذا هو حسنٌ جداً» والشياطين من جملة ما صنعه الله. فإذا كانوا حيناً ما أخياراً

والجواب أن يُقال إنَّ بعضاً ذهبوا إلى أن الشياطين لم يلبثوا ان صاروا في أول آن خلقهم أشراراً لكن بالطبع بل بخطيئة إرادتهم لأن الشيطان مُنذُ خُلِقَ أبا البرارة. ومن تبع هذا القول فليس مشايحاً للمانوية القائلين بأن للشيطان طبيعة الشر غير أنه لما كان هذا القول منافياً لنص الكتاب الذي قيل

فيه عن الشيطان تحت صورة ملك بابل في اش ١٤ : ١٢ «كيف سقطت أيتها الزهرة المشرقة بالغداة» وتحت صورة ملك صور في حز ٢٨ : ١٣ «كنت في نعيم فردوس الله» أصاب العلماء برفضه وتزييفه - ولذا ذهب غيرهم إلى أن الملائكة أمكن لهم أن يخطأوا في أول أن خلقهم ولكنهم لم يخطأوا غير أن هذا القول أيضاً قد أبطله بعضهم بدليل أنه متى كان فعلاً متتابعين يستحيل في ما يظهر انقضاء كليهما في آن واحدٍ وواضح أن خطيئة الملاك كانت فعلاً متأخراً عن خلقه وحدُ الخلق هو وجود الملائكة وحدُ فعل الخطيئة هو كونهم أشراراً. فيستحيل في ما يظهر أن يكون الملاك قد صار شريراً في الآن الأول الذي فيه ابتدأ وجوده لكن يظهر أن هذا الدليل قاصرٌ إذ إنما يصح في الحركات الزمانية التي تتقضي بالتدرج كما لو كانت الحركة المكانية تابعةً للاستحالة فلا يمكن انقضاء الاستحالة والحركة المكانية في آن واحدٍ وأما الحركات الآتية فيجوز فيها انقضاء حركتين متتاليتين معاً وفي آن واحدٍ كما أن الهواء يستتير من القمر في نفس الآن الذي فيه يستتير القمر من الشمس. وواضح الخلق أني وكذا حركة الاختيار في الملائكة لأنهم لا يحتاجون إلى القياس والانتقال الفكري كما يتضح مما أسلفناه في مب ٥٨ ف ٣ فإذا لا مانع من انقضاء الخلق وحركة الاختيار في آن واحدٍ - فالحق إذن أن الملاك لم يجر أن يخطأ في الآن الأول بفعلٍ اختياريٍّ قبيحٍ لأنه وان جاز أن شيئاً يبتدئ أن يفعل في الآن الأول الذي فيه يبتدئ أن يوجد إلا أن الفعل الذي يقارن وجود الشيء إنما هو حاصلٌ له من الفاعل الذي آتاه الوجود كما أن حركة النار إلى فوق حاصلةٌ لها من المولد. فإذا إذا حصل شيءٌ على الوجود من فاعلٍ ناقصٍ يمكن أن يكون علة مفسدة للفعل جاز أن يكون له فعل ناقصٌ في الآن الأول الذي فيه يبتدئ وجوده كما إذا كانت الساق التي تولد عرجاءً من ضعف النطفة تبتدئ أن تعرج في الحال. والفاعل الموجد

الملائكة وهو الله يستحيل أن يكون علة الخطيئة. فإذا لا يجوز القول بأن الشيطان صار شريراً في أول أن خلقه

إذا أُجيب على الأول بأنه متى قيل الشيطان خاطئٌ منذ البدء فليس المراد أنه خاطئٌ منذ بدء خلقه بل منذ بدء الخطيئة كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١ ب ١٥ أي لأنه لم يرعو قطُّ عن خطيئته

وعلى الثاني بأن ذلك الفصل بين النور والظلام على أن المراد بالظلام خطايا الشياطين يجب أخذه باعتبار سابق علم الله وبناءً على هذا قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١ ب ١٩ «إنما قدر أن يفصل بين النور والظلام من قدر أيضاً أن يعلم قبل سقوطهم انهم سيسقطون»

وعلى الثالث بأن كل ما يرجع إلى استحقاق الثواب فهو من الله ولذا جاز ان يستحق الملاك الثواب في أول أن خلقه. وأما الخطيئة فليس حكمها كذلك كما مرَّ في جرم الفصل

وعلى الرابع بأن الله لم يفصل بين الملائكة قبل ارتداد بعضهم واهتداء البعض الآخر كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١١ ب ١١ و ٣٣ ولذا لما كانوا جميعاً مخلوقين في حال النعمة حصل لهم استحقاق الثواب في الآن الأول ولكن بعضهم أقاموا مانعاً دون سعادتهم فابطلوا استحقاقهم وهكذا عدموا السعادة التي كانوا قد استحقوها

الفصل السادس

هل كان تراخٍ بين خلق الملاك وسقوطه

يُنخِطَى إلى السادس بأن يقال: يظهر أنه كان بين خلق الملاك وسقوطه تراخٍ في حز ٢٨: ١٤ - ١٥ «تمشيتَ. كاملٌ أنت في طرفك من يوم خلقتَ على أن وُجدَ فيك اثمٌ» والتمشي لكونه حركةً متصلةً يقنضي تراخياً. فإذا كان بين

خلق الشيطان وسقوطه تراخ

٢ وأيضاً قال اوريغانوس في خط ١ على حزقيال «الحية القديمة لم تسلك حالياً على صدرها وبطنها» معبراً بذلك عن خطيئتها. فإذا الشيطان لم يخطأ حالياً بعد أول أن خلقه

٣ وأيضاً ان امكان الخطأ مشترك بين الإنسان والملاك. وقد كان بين تكوين الإنسان وخطيئته تراخ. فإذا كذلك كان تراخ بين خلق الشيطان وخطيئته

٤ وأيضاً ان الآن الذي خطئ فيه الشيطان غير الآن الذي خُلق فيه. وبين كل آئين زمان متوسط. فإذا كان تراخ بين خلق الشيطان وسقوطه

لكن يعارض ذلك قوله عن الشيطان في يو ٨: ٤٤ «لم يثبت على الحق» ومعنى ذلك انه كان على الحق ولكنه لم يستمر عليه كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١١ ب ١٥

والجواب أن يُقال إن في هذه المسئلة قولين أقربهما وأكثرهما انطباقاً على أقوال القديسين ان الشيطان خطئ حالياً بعد أول أن خلقه وهذا القول ضروري ان قيل ان الشيطان صدر عنه فعل اختياري في أول أن خلقه وانه خُلق في حال النعمة كما أسلفنا في مب ٦٢ ف ٣ لأنه إذ كان الملائكة يدركون السعادة بفعل واحدٍ ثوابي كما مر في مب ٦٢ ف ٥ فإذا كان الشيطان المخلوق في حال النعمة قد استحق الثواب في الآن الأول فقد وجب ان يدرك السعادة بعد الآن الأول دون توسط لو لم يجعل في الحال مانعاً بخطيئته. وأما على أن الملاك لم يُخلق في حال النعمة أو لم يمكن أن يصدر عنه في الآن الأول فعل اختياري فلا مانع أن يكون قد حصل تراخ بين خلقه وسقوطه

إذا أُجيب على الأول بأن الحركات الجسمانية التي تتقدر بالزمان قد تطلق في الكتاب المقدس مجازاً على الحركات الروحانية الآنية وهكذا فيكون المراد بالتمشي حركة الاختيار المتجه إلى الخير

وعلى الثاني بأن اوريجانوس إنما قال «الحية القديمة لم تسلك على صدرها لا منذ البدء ولا في الحال» باعتبار الآن الأول الذي لم تكن فيه شريرةً

وعلى الثالث بأن الملاك إنما يحصل له حال عدم التغيير في اختياره بعد الانتخاب ولذا فلو لم يُقم دون السعادة مانعاً في الحال بعد الآن الأول الذي فيه حصلت له حركة طبيعية إلى الخير لثبت في الخير. وليس كذلك حكم الإنسان. فاللازم باطلٌ

وعلى الرابع بأنه إنما يصدق ان بين كل آنين زماناً متوسطاً باعتبار كون الزمان متصلًا كما أثبتته الفيلسوف في الطبيعيات ٦ م ٢ وأما الملائكة فلعدم خضوعهم للحركة السمائية التي هي أول متقدر بالزمان المتصل يُحمل الزمان فيهم على تعاقب أفعال العقل أو الميل أيضاً وهكذا يكون المراد بالآن الأول فعل العقل الملكي الذي يلتفت إلى نفسه بالمعرفة المسائية لأن اليوم الأول يُذكر فيه المساء لا الصباح وهذا الفعل كان صالحاً في جميع الملائكة غير أن بعضاً منهم التفتوا بالمعرفة الصباحية من هذا الفعل إلى تسبيح الكلمة وبعضاً لبثوا في أنفسهم فصاروا ليلاً لانتفاخهم بالكبرياء كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٤ ب ٣٧ وهكذا فالفعل الأول كان مشتركاً بين الجميع وإنما تمايزوا في الفعل الثاني ولذا كان الجميع أخيراً في الآن الأول وأما الثاني فقد امتاز فيه الأخيار عن الأشرار

الفصل السابع

في أن الملاك الأعلى بين الخطاة هل كان الأعلى بين جميع الملائكة

يُنْتَخَى إلى السابع بأن يقال: يظهر أن الملاك الذي كان الأعلى بين الخطاة لم يكن الأعلى بين جميع الملائكة ففي حزقيال ٢٨: ١٤ «أنت كروبٌ منبسطٌ مظللٌ. أنا أقمتك في جبل الله المقدس» والكروبيون أدنى مرتبةً من السروفيين كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٦ و ٧. فإذاً الملاك الذي كان الأعلى بين الخطاة لم يكن الأعلى بين جميع الملائكة

٢ وأيضاً ان الله أبدع الطبيعة العقلية لتدرك السعادة فلو خطئ الملاك الذي كان أعلى الملائكة لتعطل الترتيب الإلهي في أشرف المخلوقات وهذا باطلٌ

٣ وأيضاً كلما كان شيءٌ أميلَ إلى شيءٍ كان أقل قوةً على البعد عنه. وكلما كان الملاك أعلى كان أميلَ إلى الله فكان أقل قوةً على البعد عنه بالخطيئة. وهكذا يظهر أن الملاك الذي خطئ لم يكن الأعلى بين جميع الملائكة بل كان من الأدنى

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في خط ٣٤ على النعاج المئة «أول ملاكٍ خطئَ كان أبهى الملائكة لترأسه على جميع الأجواق الملكية»

والجواب أن يقال يجب أن يُعتبر في الخطيئة أمران الميل إلى الخطيئة والباعث إليها فإذا اعتبرنا في الملائكة الميل إلى الخطيئة كان الأظهر أن الذين خطئوا هم الملائكة السفليون لا العلويون ولهذا قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ب ٢ ب ٤ «أعظم الملائكة الذين خطئوا كان رئيس المرتبة الأرضية» ويظهر أن هذا القول موافقٌ لمذهب الأفلاطونيين الذي رواه اوغسطينوس في مدينة الله ك ٧ ب ٦ و ٧ فانهم يقولون إن جميع الآلهة كانوا اختياراً وأما الشياطين

فمنهم أحياناً ومنهم أشرارٌ ويريدون بالآلهة الجواهر العقلية التي فوق فلك القمر وبالشياطين الجواهر العقلية التي تحته ولكنها أعلى طبعاً من الناس ولا يجب رفض هذا القول على أنه مخالفٌ للإيمان لأن الله يدبر الخليفة الجسمانية كلها بواسطة الملائكة كما قال أوغسطينوس في كتاب الثالث ٢ ب ٤ و ٥ فلا مانع من القول بأنه تعالى وكل الملائكة السفليين بالأجرام الساقلة والملائكة العلويين بالأجرام العالية وجعل الملائكة الأعلى وقوفاً بين يدي حضرته وعلى هذا قال الدمشقي في الموضع المتقدم ذكره «ان الذين سقطوا كانوا من السفليين» الذين قد لبث بعض من رتبهم أيضاً أحياناً - وأما إذا اعتبر الباعث إلى الخطيئة فهو في العلويين أقوى منه في السفليين لأن خطيئة الشياطين كانت الكبرياء كما مرَّ في ف ٢ والباعث إليها هو الرفعة التي كانت في العلويين أعظم ولذا قال غريغوريوس ان الذي خطئَ كان الأعلى بين الجميع وهذا القول هو الأقرب فيما يظهر لأن خطيئة الملاك لم تصدر عن ميلٍ ما فيه بل عن مجرد اختياره ولذا ينبغي فيما يظهر ترجيح الاعتبار الذي من جهة الباعث إلى الخطيئة ومع هذا لا يجب أن يكون ذلك داعياً إلى العبث بالقول الآخر لجواز أن يكون قد وجد في رئيس الملائكة السفليين أيضاً باعثٌ ما إلى الخطيئة

إذا أُجيب على الأول بأن معنى الكروبيين ملء العلم ومعنى السروفيين المضطرمون أو المحرقون وهكذا يتضح أن اسم الكروبيين مأخوذٌ من معنى العلم الذي يمكن مجامعته للخطيئة المميئة واسم السروفيين مأخوذ من معنى اضطرم المحبة التي يمتنع مجامعته للخطيئة المميئة ولذا لم يسمَّ أول ملاكٍ خاطئٍ سروفياً بل كروباً

وعلى الثاني بأن القصد الإلهي لا يتعطل لا في الفرقة الخاطئة ولا في الفرقة

الناجية لتقدم علم الله بمصير كلتيهما وحصول مجده من كلتيهما لأنه ينجي هؤلاء بخيريته ويعاقب أولئك بعدله بل ان الخليقة العقلية متى خطت تخلفت عن الغاية الموضوعة لها وليس هذا محالاً في أي خليقة عالية فان الخليقة العقلية أبدعت من الله على حال أن يكون في اختيارها أن تفعل لأجل الغاية

وعلى الثالث بأن الميل إلى الخير بالغاً ما بلغ في الملاك الأعلى لم يكن مفضياً فيه إلى حد الإيجاب فجاز أن يخالفه باختياره

الفصل الثامن

في أن خطيئة الملاك الأول هل كانت علةً لخطيئة الآخرين

يُنخِطَى إلى الثامن بأن يقال: يظهر أن خطيئة الملاك الأول الخاطيء لم تكن علةً لخطيئة الآخرين لأن العلة متقدمة على المعلول. وجميع الملائكة قد خطئوا معاً كما قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٤. فإذا لم تكن خطيئة أحدهم علةً لخطيئة الآخرين

٢ وأيضاً ان خطيئة الملاك الأولى لا يمكن أن تكون غير الكبرياء كما مرّ في ف ٢. والكبرياء تطلب الرفعة وخضوع خاضع للأدنى أشد منافاةً للرفعة من خضوعه للأعلى فيظهر إذن أن الشياطين لم يخطأوا بإيثارهم الخضوع لأحد الملائكة الأعلى على الخضوع لله. وإنما تكون خطيئة أحد الملائكة علةً لخطيئة الآخرين لو كان قد جرهم إلى الخضوع له. فيظهر إذن أن خطيئة الملاك الأول لم تكن علةً لخطيئة الآخرين

٣ وأيضاً إن إرادة الخضوع للغير ضد الله أعظم جرماً من إرادة الترسُّس على الغير ضد الله لأن الباعث فيها على الخطيئة أضعف فلو كانت خطيئة الملاك الأول علةً لخطيئة الآخرين من حيث قد جرهم إلى الخضوع له لكان

الملائكة الأذنون أعظم جرماً من الملاك الأعلى وهذا منافٍ لما كتبه الشارح على قوله في مز ١٠٣: ٢٧ «هذا التين الذي جبلته» ونصّه «الذي كان أرفع ذاتاً ممن سواه صار أعظم شراً». فإذا لم تكن خطيئة الملاك الأول علةً لخطيئة الآخرين

لكن يعارض ذلك قوله في رؤ ١٣: ١٤ ان التين «قد جرّ معه ثلث الكواكب»

والجواب أن يُقال إن خطيئة الملاك الأول كانت علةً لخطيئة الآخرين لا قاسرة بل باعثة بما يشبه أن يكون تحريضاً ودليل ذلك ظاهرٌ من أن جميع الشياطين خاضعةً لذلك الأعلى كما يتضح من قوله تعالى في متى ٣٥: ٢١ «اذهبوا عني يا ملاعين إلى النار الأبدية المُعدّة لابليس وملائكته» لأن ترتيب العدل الإلهي قد شاء أن من يقبل تلقين آخر ويوافق في الذنب يخضع لسلطانه في العقاب كقوله في ٢ بط ٢: ١٩ «الإنسان مستعبدٌ لمن غلبه»

إذا أُجيب على الأول بأن كون الشياطين خطئوا معاً لا يمنع كون خطيئة أحدهم كانت علةً لخطيئة الآخرين لأن الملاك لا يحتاج في الانتخاب أو التحريض أو الموافقة إلى مهلةٍ زمانية كالإنسان الذي يحتاج في الانتخاب والموافقة إلى إعمال الرأي وفي التحريض إلى الكلام مما لا يتقضى إلا في الزمان وواضح أن الإنسان أيضاً متى تصور شيئاً يبتدئ أن يتكلم أيضاً في آن واحدٍ بعينه وفي الآن الأخير من الكلام الذي يعي السامع معنى المتكلم يمكن له أن يوافق على ما يقال كما يتضح بالأخص في التصورات الأولى التي كل من يسمعها يثبتها. فإذا ارتفع الزمان المطلوب عندنا للكلام وإعمال الرأي كان ممكناً لسائر الملائكة أن يوافقوا الملاك الأول على رغبته في نفس الآن الذي أوضحها فيه

بكلامٍ معقولٍ

وعلى الثاني بأن المنكبر عند تساوي سائر الأمور لديه يؤثر الخضوع للأعلى على الخضوع للأدنى أما إذا أدرك في خضوعه للأدنى رفعةً لا يدركها في خضوعه للأعلى فيؤثر الخضوع للأدنى على الخضوع للأعلى. وعلى هذا فكون الشياطين قد أرادوا أن يخضعوا للأدنى ويرضوا برئاسته ليس منافياً لكبريائهم لأنهم إنما أرادوا أن يجعلوه رئيساً عليهم وقائداً لهم ليدركوا السعادة القصوى بقوتهم الطبيعية وخصوصاً لأنهم كانوا حينئذٍ خاضعين أيضاً للملاك الأعلى بحسب رتبة الطبيعة

وعلى الثالث بأن الملاك ليس له عائقٌ بل يتحرك بكل قوته إلى ما يتحرك إليه خيراً كان أو شراً كما مرَّ في مب ٦٢ ف ٦ ولما كانت قوة الملاك الأعلى الطبيعية أعظم من قوة الملائكة الأدنى كانت حركة سقوطه في الخطيئة أقوى ولذا صار أيضاً أعظم شراً

الفصلُ التاسعُ

هل خطئ من الملائكة مقداراً ما ثبت منهم

يُنخِطَى إلى التاسع بأن يقال: يظهر أن الملائكة الذين خطئوا أكثر من الذين ثبتوا لأن الشر موجود في الأكثر والخير في الأقل كما قال الفيلسوف في الخلقيات ٢ ب ٦
٢ وأيضاً إن حكم وجود البرارة والخطيئة في الملائكة والناس واحداً. والأشهر في الناس أكثر من الأخيار كقوله في سي ١: ١٥ «ان عدد الحمقى لا حدَّ له» فكذا الحال في الملائكة
٣ وأيضاً إن الملائكة تتمايز بالأشخاص وبالمراتب فلو كانت الأشخاص الملكية التي ثبتت أكثر لظهر أيضاً أنه لم يخطأ بعض من كل مرتبةٍ
لكن يعارض ذلك قوله في ١ ملوك ٦: ١٦ «الذين معنا أكثر من الذين

معهم» وقد فُسرَ ذلك على الملائكة الأخيار المساعدين لنا والملائكة الأشرار المضادين لنا
والجواب أن يُقال إنَّ الملائكة الذين ثبتوا أكثر من الذين خطئوا لأن الخطيئة مضادة للميل
الطبيعي وما يحدث مضاداً للطبيعة فإنما يعرض في الأقل لحصول مفعول الطبيعة دائماً أو في
الأكثر

إذا أُجيب على الأول بأن كلام الفيلسوف هناك على الناس الذين إنما يحدث فيهم الشر من
سعيهم وراء الخيرات المحسوسة المعلومة للأكثر وإعراضهم عن الخير المعقول المعلوم للأقل.
والملائكة ليس فيهم سوى الطبيعة العقلية. فليس حكمهم كحكمهم

وبذلك يتضح الجواب على الثاني

وعلى الثالث بأنه إذا اعتُبر مذهب القائلين بأن الشيطان الأكبر كان من الرتبة السفلى من
الملائكة الموكَّلين بالأرضيات فواضح أن الذين سقطوا لم يكونوا من كل رتبة بل من الرتبة
السفلى فقط وأما على مذهب القائلين بأن الشيطان الأكبر كان من الرتبة العليا فيحتمل أن يكون قد
سقط بعض من كل رتبة كما يؤخذ الناس ويُجعلون في كل رتبة تعويضاً عن الملائكة الساقطين
وفي ذلك أيضاً برهان على حرية الاختيار التي يمكن انعطافها إلى الشر في كل درجة من
المخلوقات. غير أن الكتاب المقدس لا يطلق على الشياطين أسماء بعض المراتب الملكية
كالسروفيين والعروش لاتخاذ هذين الاسمين من معنى اضطرار المحبة وسكنى الله الممتنع
مجامعتها للخطيئة المميتة ولكن يطلق عليهم أسماء الكروبيين والسلطين والرئاسات لاتخاذ هذه
الأسماء من العلم والقوة اللذين يجوز اشتراكهما بين الأخيار والأشرار



المبحث الرَّابِعُ والستون

في عقاب الشياطين - وفيه أربعة فصول

ثم يُنظر في عقاب الشياطين والبحث في ذلك يدور على أربع مسائل - ١ في ظلام عقل الشياطين - ٢ في تصلب إرادتهم - ٣ في ألمهم - ٤ في مكان عذابهم

الفصل الأوَّلُ

هل أظلم عقل الشيطان بخلوه عن معرفة كل حق

يُنخَطَى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن عقل الشيطان قد أظلم بخلوه عن معرفة كل حق لأن الشياطين لو عرفوا شيئاً من الحق لعرفوا بالأخص أنفسهم فعرفوا بذلك الجواهر المفارقة وهذا لا يلائم شقاوتهم لرجوعه في ما يظهر إلى سعادة عظيمة من حيث أن بعضاً جعلوا سعادة الإنسان القسوى في معرفته الجواهر المفارقة. فالشياطين إذن خليئون من معرفة كل حق

٢ وأيضاً ما كان واضحاً جداً في طبيعته يظهر أنه واضح جداً للملائكة أختيارهم وأشرارهم لأن عدم كونه واضحاً جداً لنا يعرض من ضعف عقلنا الذي يستفيد من الخيالات كما يعرض للخفاش عدم قدرته على ابصار نور الشمس من ضعف عينه. والشياطين لا يقدرون أن يعرفوا الله الذي هو واضح جداً في نفسه لكونه في نهاية الحقيقة لخلوهم عن القلب النفس الذي به وحده يرى الله. فإذا لا قدرة لهم على معرفة غيره أيضاً

٣ وايضاً ان معرفة الأشياء الملائمة للملائكة ضربان على ما في اوغستينوس في شرح تك ك ٤ ب ٢٢ صباحية ومسائية وكلتاها لا تلائم الشياطين أما المعرفة الصباحية فلأنهم لا يرون الأشياء في الكلمة وأما المعرفة المسائية فلأنها توجه الأشياء المعروفة إلى تسبيح الخالق ومن ثم كان الصباح بعد المساء كما في تك ١.

فالشياطين إذن لا يقدرّون أن يعرفوا الأشياءَ

٤ وأيضاً أن الملائكة قد أدركوا بمعرفتهم سر ملكوت الله كما قال أوغسطينوس في شرح تك ك ٥ ب ١٩. والشياطين ليس لهم هذه المعرفة لأنهم «لو عرفوا لما صلبوا رب المجد» كما في ١ كور ٢: ٨ فإذاً بجامع الحجة ليس لهم معرفةً أخرى للحق

٥ وأيضاً كل من يعلم شيئاً من الحق فهو يعرفه أما بالطبع كما نعرف المبادئ الأولى أو بالتلقي عن الغير كالأمور التي نعرفها بالتعلّم أو بالتجربة الطويلة كالذي نعلمه بالاكْتِشاف. والشياطين ليس لهم أن يعرفوا الحق بطباعهم لانفصال الملائكة الأخيار عنهم كما ينفصل النور عن الظلام كما قال أوغسطينوس في مدينة الله ك ١١ ب ١٩ و ٣٣ وكل إعلانٍ فإنما يكون بالنور كما في افسس ٥ ولا بالوحي أو التلقي عن الملائكة الأخيار إذ لا مخالطة للنور مع الظلمة كما في ٢ كور ٦: ١٤ ولا بالتجربة الطويلة لأن التجربة منشأها الحس. فإذاً ليس شيءٌ من معرفة الحق

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ «ان الشياطين مُنحوا بعض مواهب لم يَعْرِها شيءٌ من التغيير بل لا تزال سالمة فيهم وبهية جداً» ومن جملة هذه المواهب الطبيعية معرفة الحق. فلهم إذن شيءٌ من معرفة الحق

والجواب أن يُقال إن معرفة الحق على ضربين احدهما حاصلة بالطبع والأخرى حاصلة بالنعمة والمعرفة الحاصلة بالنعمة قسماً أيضاً نظريّةً فقط كما إذا كُشِفَ لواحدٍ بعض أسرار الإلهيات ومُصِيبَةً مُصدرَةً لمحبة الله وهذه ترجع في الحقيقة إلى موهبة الحكمة – فالمعرفة الأولى من هذه المعارف الثلاث لم تَضمحلّ ولم تنتقص في الشياطين لأنها تابعة لطبيعة الملاك الذي هو في طبعه عقلٌ

أو ذهنٌ ما وهو لبساطة جوهره لا يمكن انتزاع شيءٍ من طبيعته عقاباً له بانتزاع ما هو طبيعي له كما يُعاقب الإنسان بانتزاع يده أو رجله أو ما يشبه ذلك ولذا قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ إن «المواهب الطبيعية لا تزال سالمة فيهم» فالمعرفة الطبيعية إذن لم تنتقص فيهم. وأما المعرفة الثانية الحاصلة بالنعمة والقائمة في النظر فلم تضحل فيهم بالكلية ولكنها انتقصت إذ إنما يُكشَف لهم من تلك الأسرار الإلهية مقدار ما يجب وذلك اما بواسطة الملائكة أو ببعض آثار القدرة الإلهية التي تحدث في الزمان كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ٩ ب ٣١ ولكن لا كما يُكشَف للملائكة القديسين الذين يُكشَف لهم في الكلمة أمورٌ أكثر وعلى نحوٍ أجلي. وأما المعرفة الثالثة فهي معدومةٌ فيهم بالكلية كإعدام المحبة

إذا أُجيب على الأول بأن السعادة قائمة بالاتصال بشيءٍ أعلى. والجواهر المفارقة فاتئةٌ علينا في رتبة الطبيعة. فإذاً يمكن أن يحصل للإنسان شيءٌ من السعادة بمعرفته الجواهر المفارقة وان كانت سعادته الكاملة قائمة بمعرفة الجوهر الأول الذي هو الله. وأما معرفة الجوهر المفارق للجواهر المفارق فطبيعةٌ له كما ان معرفة الطبائع المحسوسة طبيعيةٌ لنا. فإذاً كما لا تحصل للإنسان سعادةً بمعرفته الطبائع المحسوسة كذلك لا تحصل للملاك سعادةً بمعرفته الجواهر المفارقة

وعلى الثاني بأن ما هو واضحٌ جداً في طبيعته إنما يكون خفياً عندنا بسبب مجاوزته لنسبة عقلا وليس لمجرد أن عقلا يستفيد من الخيالات. والجواهر الإلهي ليس مجاوزاً لنسبة العقل البشري فقط بل لنسبة العقل الملكي أيضاً. فإذاً ليس يقدر الملاك أيضاً أن يعرف بطبعه جوهر الله ولكنه لكامل عقله يقدر بطبعه أن يعرف الله معرفةً أعلى من معرفة الإنسان له وهذه المعرفة لله لا تزال في الشياطين

أيضاً لأنهم وان لم يكونوا حاصلين على نقاوة النعمة لكنهم حاصلون على صفاء الطبع الكافي لمعرفة الله الملائمة لهم بحسب طباعهم

وعلى الثالث بأن الخليقة ظلمةً بالقياس إلى سموّ النور الإلهي ومن ثمّ يقال لمعرفة الخليقة في طبيعتها معرفةً مسائيةً لأن المساء مقترن بالظلام ولكن يخالطه شيءٌ من النور فان لم يكن نورٌ مطلقاً فذاك هو الليل. فكذاك إذن معرفة الأشياء في طبائعها الخاصة متى وُجّهت إلى تسييح الخالق كما في الملائكة الأخيار كان فيها شيءٌ من النور الإلهي وجاز أن يقال لها مسائية فإن لم توجّه إلى الله كما في الشياطين فلا يقال لها مسائية بل ليلية ولذا ورد في التكوين ان الظلام الذي فصل الله بينه وبين النور سماه ليلاً

وعلى الرابع بأن سر ملكوت الله الذي تمّ بالمسيح قد عرفه جميع الملائكة على نحو ما منذ البدء ولكن على الأخص منذ سعدوا بمشاهدة الكلمة التي لم يظفر بها قط الشياطين ومع ذلك لم تكن معرفة جميع الملائكة كاملةً ولا متساوية فبالأولى إذن لم يعرف الشياطين سر التجسد معرفةً كاملةً حين كان المسيح في العالم إذ لم يُعلن لهم كما أُعلن الملائكة القديسين الذين يغبطون بسرمدية الكلمة المشتركين فيها بل إنما أُعلن لهم ببعض الآثار الزمانية على قدر ما كان يكفي لارهابهم كما قال اوغسطينوس في الموضع المتقدم ذكره لأنهم لو عرفوا معرفةً كاملةً وأكيدة انه ابن الله ومفعول آلامه لما سعوا الصلب رب المجد

وعلى الخامس بأن الشياطين يعرفون الحق بثلاثة طرق أما أولاً فبلطافة طبعهم لأنهم وان كانوا مظلّمين بخلوهم عن نور النعمة إلا أنهم مضيئون بنور الطبيعة العقلية. وأما ثانياً فبوحى الملائكة القديسين الذين وان لم يتفقوا معهم بمطابقة الإرادة لكنهم متفقون معهم بشبه الطبيعة العقلية التي بها يقدر ان يتلقوا منهم ما يكشفونه لهم. وأما ثالثاً فبالتجربة الطويلة لا اقتصاصاً من

الحس بل متى تمّ في الافراد الخارجة شبه تلك الصورة المعقولة المركوزة فيهم طبعاً يعرفون بعض الحاضرات التي لم يعرفوها حين كانت مستقبلةً كما أسلفنا في الكلام على معرفة الملائكة في مب ٥٧ ف ٣

الفصلُ الثَّاني

في أن إرادة الشياطين هل هي متصلبة في الشر

يُنخِطَى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن إرادة الشياطين ليست متصلة في الشر لأن حرية الاختيار من خاصيات الطبيعة العقلية الباقية في الشياطين. وحرية الاختيار متجهة إلى الخير اتجاهاً ذاتياً ومنتقداً على اتجاهها إلى الشر. فإذاً ليست إرادة الشياطين متصلبة في الشر بحيث يتعذر رجوعها إلى الخير

٢ وأيضاً ان رحمة الله التي هي غير متناهية لأعظم من شر الشيطان الذي هو متناهٍ. وليس يرجع أحدٌ عن شر الذنب إلى خير البر إلا برحمة الله. فإذاً يمكن أن يرجع الشياطين أيضاً عن حال الشر إلى حال البر

٣ وأيضاً لو كانت إرادة الشياطين متصلبة في الشر لكانت بالأولى متصلبةً في الخطيئة التي اقترفوها. وتلك الخطيئة التي هي الكبرياء ليست الآن باقيةً فيهم لعدم بقاء الباعث إليها وهو الرفعة. فإذاً ليس الشيطان متصلباً في الشر

٤ وأيضاً قال غريغوريوس «إن الإنسان أمكن انتعاشه بأخر لأن سقوطه كان بأخر» والشياطين الأذنون سقطوا بسبب الأول كما مرّ في المبحث الأنف ف ٨. فإذاً يمكن أن ينتعشوا من سقوطهم بأخر. فإذاً ليسوا متصلبين في الشر

٥ وأيضاً من كان متصلباً في الشر فليس يعمل أصلاً عملاً صالحاً. والشيطان يفعل بعض

أفعال صالحة فإنه قد اعترف بالحق بقوله للمسيح في مر ١ : ٢٤

«عرفتك من أنت انك قدوس الله» وأيضاً فالشياطين يؤمنون ويرتعدون كما في يع ٣: ١٩ وقال أيضاً ديونيسيوس في الأسماء ب ٤ «الخيرُ والأخيراً يشتهيان الوجود والحيوة والتعقل». فإذا ليس الشياطين متصلبين في الشر

لكن يعارض ذلك قوله في مز ٧٣: ٢٣ «كبرياءً مبغضيك ارتفعت في كل حين» فقد فُسرَ ذلك على أن المراد به الشياطين. فهم إذن مقيمون دائماً على الشر متصلبين فيه

والجواب أن يُقال إنَّ أوريجانوس ذهب إلى أن إرادة كل خليفة يمكن انعطافها إلى الخير وإلى الشر بما لها من حرية الاختيار ما عدا نفس المسيح بسبب اتحاد الكلمة غير أن هذا المذهب ينفي عن الملائكة والناس القديسين السعادة الحقّة التي من حقيقتها الثبات الدائم ولذلك تسمّى بالحياة الأبدية أيضاً وينافي أيضاً نصّ الكتاب المقدس الصريح بأن الشياطين والناس الأشرار يُرسلون إلى العذاب الأبدي والأخيار يُنقلون إلى الحيوة الأبدية ومن ثمّ وجب أن يعتبر هذا المذهب فاسداً ويُتمسكّ دون ترددٍ بما يعلمه الايمان الكاثوليكي من أن إرادة الملائكة الأخيار ثابتة على الخير وإرادة الشياطين متصلبة في الشر وأما سبب هذا التصلب فيجب التماسه من حالة الطبيعة لا من جسامه الذنب لأن سقوط الملائكة بمنزلة موت الناس كما قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٤ وواضح ان خطايا الناس المميّنة كلها كبيرة أو صغيرة يمكن اغتفارها قبل الموت وأما بعد الموت فلا تقبل غفراناً بل تبقى إلى الأبد فإذا لا بد لالتماس سبب هذا التصلب من اعتبار ان القوة الشوقية هي في الجميع على نسبة القوة الداركة المتحركة هي منها تحرك المتحرك من المحرك فان الشهوة الحسية تتعلق بالخير الجزئي والارادة تتعلق بالخير الكلي على ما مرّ في مب ٥٩ ف ٤ كما ان الحس المدرك أيضاً يتعلق بالجزئيات والعقل يتعلق بالكليات. على أن

ادراك الملاك يفارق ادراك الإنسان في أن الملاك يدرك بالعقل ادراكاً ثابتاً كما ندرك نحن ادراكاً ثابتاً المبادئ الأولى التي هي من مدارك العقل والإنسان يدرك بالنطق إدراكاً متغيراً مندرجاً من واحدٍ إلى آخر مع قدرته على التوجه إلى كلا الضدين. فإذا إرادة الإنسان أيضاً تتعلق بشيءٍ تعلقاً متغيراً أي لأن لها أيضاً أن تُعرض عنه وتتعلق بضده وإرادة الملاك تتعلق تعلقاً ثابتاً وغير متغيرٍ فإذا اعتبرت قبل التعلق كان لها ان تتعلق بهذا وبمقابله وذلك في ما لا تريده بالطبع وأما بعد التعلق فتعلقها ليس يقبل تغيراً ومن ثم جرت العادة بأن يقال: ان اختيار الإنسان له أن يجنح إلى المقابل قبل الانتخاب وبعده واختيار الملاك له أن يجنح إلى كلا المتقابلين قبل الانتخاب لا بعده: فهكذا إذن متى تعلق الملائكة الأخيار مرةً بالبرِّ ثبتوا عليه ومتى خطئ الملائكة الأشرار تصلبوا في الخطيئة وأما تصلب الهالكين من الناس فسيأتي الكلام عليه

إذا أُجيب على الأول بأن للملائكة اختيارهم وأشرارهم اختياراً ولكن بحسب حال طبيعتهم كما مرَّ في جرم الفصل

وعلى الثاني بأن رحمة الله إنما تنجي من الحوبة أهل التوبة وأما الذين ليس لهم إلى التوبة من سبيلٍ فمقيمون على الشر ثابتين فيه ولا حظَّ لهم من النجاة برحمة الله

وعلى الثالث بأن الخطيئة الأولى التي اقترفها الشيطان لا تزال فيه باعتبار الشهوة وان لم تكن فيه باعتبار اعتقاد القدرة على إدراك المشتهى كما أنه لو اعتقد معتقداً أنه قادرٌ على القتل ويريد أن يأتيه ثم تعذَّر ذلك عليه لجاز مع ذلك أن يبقى فيه إرادة القتل بمعنى أنه يود لو كان قد أتاه أو ان يأتيه لو قدر

وعلى الرابع بأن خطيئة الإنسان ليست قابلة للمغفرة بسبب اقتترافه إياها بإغراء الغير فقط فاللازم باطلٌ

وعلى الخامس بأن الشيطان فعيلين أحدهما صادرٌ عن الإرادة المتعمدة وهذا يمكن اسناده إليه حقيقةً وهو دائماً رديءٌ لأنه وان فعل أحياناً أمراً صالحاً لكنه لا يفعل فعلاً صالحاً كما إذا قال الحق لأجل الخداع أو آمن واعترف لا مختاراً بل مكرهاً بوضوح الأمر - والآخر طبيعي ويجوز أن يكون صالحاً وهو يُثبِتُ خيرية الطبيعة ولكن الشيطان يصرفه إلى الشر

الفصلُ الثالثُ

هل يوجد ألمٌ في الشياطين

يُنْتَخَى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن ليس في الشياطين ألمٌ لأن الألم واللذة متقابلان لا يجوز اجتماعهما في واحدٍ بعينه. والشياطين يوجد فيهم لذةٌ فقد قال اوغسطينوس في رده على المانوية ك ٢ ب ١٧ «للشيطان سلطانٌ على الذين يستهينون بأوامر الله وهو يلتذ بهذا السلطان التعيس جداً». فإذاً ليس في الشياطين ألمٌ

٢ وأيضاً ان الألم هو علة الخوف إذ إنما نخاف من حدوث ما نتألم منه عند حصوله. والشياطين ليس فيهم خوفٌ كقوله في أيوب ٤١: ٢٤ «طُبِعَ على عدم الخوف». فإذاً ليس في الشياطين ألمٌ

٣ وأيضاً ان التألم من الشر خيرٌ. والشياطين لا يقدرّون أن يفعلوا فعلاً خيراً. فإذاً لا يقدرّون أن يتألموا على الأقل من شر الذنب فإن هذا مختص بدون الضمير

لكن يعارض ذلك ان خطيئة الشيطان أعظم من خطيئة الإنسان. والإنسان يُعاقَب على لذة الخطيئة بالألم كقوله في رؤ ٨: ٧ «بمقدار ما مجدت نفسها

وترفت سوموها عذاباً ونوحاً» فالن يُسامَ الشيطانُ الذي مجَّدَ نفسه إلى الغاية القصوى نوحَ الألم أُولى

والجواب أن يُقال إنَّ الخوفَ والألمَ واللذةَ وأشباهها باعتبار كونها انفعالات يستحيل وجودها في الشياطين فإنها بهذا الاعتبار مختصةٌ بالشهوة الحسية التي هي قوةٌ في آلةٍ جسمانيةٍ وأما على أن المراد بها أفعال بسيطة للإرادة فهي جائزةٌ في الشياطين ولا بد من القول بأن فيه ألماً لأن الألم باعتبار أن المراد به فعلٌ بسيطٌ للإرادة ليس شيئاً سوى مقاومة الإرادة لما هو موجود أو غير موجود وواضح أن الشياطين يودون عدم كثير مما هو موجود ووجود كثير مما هو معدوم فإنهم لحسدهم يودون هلاك الذين يخلصون. فإذا لا بد من القول بأن فيهم ألماً ولا سيما لأن من شأن العقوبة أن تكون منافيةً للإرادة. وأيضاً فقد حرّموا السعادة التي يشتهونها بالطبع وفي كثيرٍ منهم تقمَع الإرادة الشريرة

إذا أُجيب على الأول بأن اللذة والألم متقابلان عند تواردهما على واحدٍ بعينه لا على أمورٍ مختلفة فلا مانع أن يجتمع في واحدٍ الألم من شيءٍ واللذة بشيءٍ آخر وخصوصاً باعتبار كون المراد بهما فعلين بسيطين للإرادة لجواز أن يكون في شيءٍ واحدٍ بعينه أيضاً شيءٌ نريده وشيءٌ نأباه

وعلى الثاني بأنه كما يوجد في الشياطين ألمٌ من الحاضر كذلك يوجد فيهم خوفٌ من المستقبل وأما قوله «طُبِعَ على عدم الخوف» فالمراد به خشية الله الرادعة عن الخطيئة فقد كُتِبَ في موضع آخر أن الشياطين يؤمنون ويرتعدون يع ٢: ١٩

وعلى الثالث بأن التألم من شر الذنب لذاته يدلُّ على صلاح الإرادة الذي يقابله شرُّ الذنب وأما التألم من شر العقوبة أو شر الذنب لأجل العقوبة فيدل

على صلاح الطبيعة الذي يقابله شر العقوبة ولذا قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٩ ب ١٣
«التألم الحاصل في العذاب من فقدان الخير دليلٌ على الطبيعة الصالحة» فالشيطان إذن لكونه ذا
ارادةٍ فاسدةٍ ومتصلبةٍ ليس يتألم من شر الذنب

الفصلُ الرَّابِعُ

في أن هذا الهواء هل هو مكان لعذاب الشياطين

يُنخِطَى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن هذا الهواء ليس مكاناً لعذاب الشياطين لأن الشيطان
طبيعةٌ روحانيةٌ. والطبيعة الروحانية لا تتأثر بالمكان فإذاً ليس لعذاب الشياطين مكانٌ

٢ وأيضاً ليست خطيئة الإنسان أعظم من خطيئة الشيطان. ومكان عذاب الإنسان هو
الجحيم فلأن يكون مكاناً لعذاب الشيطان أولى. فإذاً ليس مكان عذابه هو الهواء المظلم

٣ وأيضاً ان الشياطين يسامون عذاب النار. وليس في الهواء المظلم نارٌ. فإذاً ليس الهواء
المظلم مكاناً لعذاب الشياطين

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس شرح تك ك ٣ ب ١٠ «الهواء المظلم بمنزلة سجنٍ
للشياطين إلى يوم الدين»

والجواب أن يُقال إن الملائكة باعتبار طبيعتهم أوساط بين الله والناس ومن شأن العناية
الإلهية أن يُسعى لخير الأدنى بواسطة الأعلى والعناية الإلهية يُسعى بها لخير الإنسان على نحوين
قصداً وذلك متى حُمِلَ على الخير وجُنِبَ الشر وقد لاق أن يكون هذا بواسطة الملائكة الأخيار
وتبعاً وذلك متى تجرَّبَ بمحاربةٍ ضده وقد لاق أن يكون هذا بواسطة الملائكة الأشرار لئلا
يسقطوا بالكلية بعد الخطيئة عن منفعة المرتبة الطبيعية. وعلى هذا يجب أن يكون لعذاب

الشياطين مكانان أحدهما باعتبار ذنبهم وهو الجحيم والثاني باعتبار تجربتهم الإنسان وهذا يجب أن يكون الهواء المظلم على أن العناية بنجاة الإنسان تمتد إلى يوم الدين فإذا إلى ذلك اليوم أيضاً تستمر خدمة الملائكة وتجربة الشياطين فإذا لا يزال الملائكة يُبعثون إلينا هنا والشياطين مُقيمين في هذا الهواء المظلم لتجربتنا إلى ذلك اليوم وان وجد الآن أيضاً في الجحيم بعض الشياطين لتعذيب الذين غوَّهم كما يوجد بعض الملائكة الأخيار في السماء مع النفوس القديسة. وأما بعد يوم الدين فجميع الأشرار من الناس والملائكة يستقرون في الجحيم والأخيار في السماء

إذا أُجيب على الأول بأنه ليس يُجعل لعذاب الملاك أو النفس مكاناً بمعنى أنه يؤثر في الطبيعة باحداثه فيها تغييراً بل بمعنى أنه يؤثر في الإرادة باحداثه فيها غمماً لما يتصوره الملاك أو النفس من حصولهما في مكان غير موافق لإرادتهما

وعلى الثاني بأن النفوس ليس بينها تفاضل في رتبة الطبيعة كما يفضل الشياطين الناس في ذلك فليس الحكم فيهما واحداً

وعلى الثالث بأن بعضاً ذهبوا إلى أن الشياطين والناس يتأجل عذابهم المحسوس إلى يوم الدين وان سعادة القديسين أيضاً تتأجل إلى ذلك اليوم لكن هذا باطلٌ ومنافٍ لقول الرسول في ٢ كور ٥: ١ «إذ نُقِصَ بيتُ مسكننا الأرضيُّ فلنا بيتٌ في السماء» وذهب آخرون مثل هذا المذهب بالنظر إلى الشياطين لا بالنظر إلى النفوس. لكن الأمتل أن يُقال إن حكم النفوس الشريرة والملائكة الأشرار واحدٌ كما أن حكم النفوس الصالحة والملائكة الأخيار واحد فينبغي أن يقال كما أن المكان السماوي يختص بمجد الملائكة وليس ينتقص مع ذلك مجدهم ببعثتهم إلينا لاعتبارهم ان ذلك المكان هو مكانهم كما ليس ينتقص شرف الأسقف بعدم جلوسه بالفعل على عرشه كذلك الشياطين وان كانت

نار جهنم ليست ملابسةً لهم بالفعل ما داموا في هذا الهواء المظلم إلا أن هذا ليس مخففاً لعذابهم لعلمهم أن تلك الملابس أمرٌ محتومٌ عليهم ولذا كتب بعض الشراح على قول يعقوب: تُنهبُهُ جهنم: ما نصه «تصحبهم نار جهنم أنى توجهوا» ولا ينافي ذلك كونهم قد سألوا الرب أن لا يرسلهم إلى الهاوية كما في لو ٨ لأنهم إنما سألوه ذلك لاعتبارهم أن اخراجهم من المكان الذي يتمكنون فيه من الإضرار بالناس عذابٌ لهم ولذا قيل في مرقص ٥ «سألوه الأ يرسلهم إلى خارجة البقعة»



المبحث الخامس والستون

في إبداع الخليفة الجسمانية - وفيه أربعة فصول

بعد النظر في الخليفة الروحانية ينبغي النظر في الخليفة الجسمانية والكتاب المقدس يذكر في صدورها ثلاثة أفعال فعل الإبداع بقوله «في البدء خلق الله السماء والأرض» ولعل تمييز بقوله «وفصل بين النور والظلام.. وبين المياه التي فوق الجلد والمياه التي تحت الجلد» وفعل الزينة بقوله «لنكن نيرات في جلد السماء الخ. فإذا ينبغي النظر أولاً في فعل الإبداع وثانياً في فعل التمييز وثالثاً في فعل الزينة - أما الأول فالبحث فيه يدور على أربع مسائل - ١ هل الخليفة الجسمانية صادرة عن الله - ٢ هل صنعت لأجل خيرية الله - ٣ هل صنعت من الله بواسطة الملائكة - ٤ هل صور الأجسام صادرة عن الملائكة أو عن الله ابتداءً

الفصل الأول

هل الخليفة الجسمانية صادرة عن الله

يُتخطى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الخليفة الجسمانية ليست صادرة عن الله ففي جا ٣: ١٤ «علمت أن كل ما صنع الله يوم مدى الدهر». والأجسام المرئية لا تدوم مدى الدهر ففي ٢ كور ٤: ١٨ «ما يرى فهو زماني واما ما لا

يُرى فهو أبديٌّ». فالله إذن لم يصنع الأجسام المرئية

٢ وأيضاً في تك ١ : ٣١ «رأى الله جميع ما صنعه فإذا هو حسنٌ جداً» والخلائق الجسمانية قبيحةٌ لأننا نجد كثيراً منها ضاراً كما يتضح في كثيرٍ من الحيات وفي حرّ الشمس ونحو ذلك. وإنما يقال لشيءٍ قبيحٍ أو شريراً لكونه ضاراً. فإذا ليست الخلائق الجسمانية صادرةً عن الله

٣ وأيضاً ما كان صادراً عن الله فليس يُميل عن الله بل يُوَدِّي إليه. والخلائق الجسمانية تُميل عن الله ولذا قال الرسول في ٢ كور ٤ : ١٨ «لا ننظر إلى ما يُرى». فإذا ليست الخلائق الجسمانية صادرةً عن الله

لكن يعارض ذلك قوله في مز ١٤٥ : ٦ «الذي صنع السماء والأرض والبحر وجميع ما فيها»

والجواب أن يُقال إنَّ بعض المبتدعة ذهبوا إلى أن هذه المرئيات ليست مخلوقةً من الإله الصالح بل من المبدأ الشرير وتأييداً لضلالهم هذا يستشهدون بقول الرسول في ٢ كور ٤ : ٤ «إلهٌ هذا الدهر قد أعمى بصائر الكفرة» على أن هذا المذهب محالٌ على وجه الإطلاق لأنه متى اتحدت أمورٌ مختلفة في شيءٍ ما فلا بدَّ من علةٍ لهذا الاتحاد لأن الأمور المختلفة لا تتحد لذاتها ولذا كلُّما وُجد في أمورٍ مختلفة واحدٌ ما وجب أن تكون تلك الأمور المختلفة قد قبلت ذلك الواحد من علةٍ ما واحدة كما تقبل الأجسام الحارة المختلفة الحرارة من النار. والوجود مشتركٌ بين جميع الأشياء بالغاً ما بلغ اختلافها. فإذا لا بد من مبدأٍ واحدٍ للوجود يقبل منه الوجود كلُّ موجودٍ كيف كان وجوده سواءً كان غير مرئيٍّ وروحانيّاً أو مرئياً وجسمانيّاً. وأما ما يقال من أن الشيطان هو إله هذا الدهر فليس لأنه مبدعه بل لأن الذين يعيشون عيشةً دهريةً يخدمونه وذلك على حد قول الرسول في فيل ٢ : ١٩ «الذين الههم بطنهم»

إذا أُجيب على الأول بأن مخلوقات الله تدوم كلها إلى الأبد من وجهٍ ولو من جهة المادة فقط لأن المخلوقات لا تُردُّ أصلاً إلى العدم ولو كانت قابلة للفساد. وكلما كانت المخلوقات أقرب إلى الله الذي هو غير متغيرٍ كانت أقلّ تغيراً فإن ما كان منها فاسداً يبقى إلى الأبد من جهة المادة ولكنه يتغير من جهة الصورة الجوهرية وما كان منها غير فاسد يدوم من جهة الجوهر ولكنه يتغير من جهة ما سواه كتغير الاجرام السماوية من جهة المكان والمخلوقات الروحانية من جهة الانفعالات النفسانية. وأما قول الرسول: ما يُرى فهو زمنيٌّ: وان صدق حتى في الأشياء باعتبارها في أنفسها من حيث ان كل خليفةٍ مرثية خاضعة للزمان اما في وجودها أو في حركتها إلا أن مراد الرسول الكلام على المرثيات من حيث هي ثوابٌ للإنسان لأن ثواب الإنسان الحاصل له في هذه المرثيات يزول في الزمان وأما الثواب الحاصل له في الأشياء التي لا ترى فيدوم إلى الأبد ولهذا قال في الآية التي قبلها «ينشئ لنا ثقل مجدٍ أبدياً»

وعلى الثاني بأن الخليفة الجسمانية خيرة بطبعها ولكنها ليست خيراً كلياً بل خيراً ما جزئياً ومحصوراً وباعتبار هذه الجزئية والمحسورية يحصل فيها التضاد بين أفرادها وان كان كلٌّ من هذه الافراد خيراً في نفسه غير أن بعضاً لنظرهم إلى الأشياء من جهة نفعهم الخاص لا من جهة طبيعتها يعتبرون كل ما كان ضاراً لهم شراً على الإطلاق دون أن يعتبروا ان ما هو ضارٌ لواحدٍ من وجهٍ نافعٌ لآخر أو له بعينه من وجهٍ آخر وهذا يمتنع مطلقاً لو كانت الأجسام شريرة وضارة في حد أنفسها

وعلى الثالث بأن الخلائق في حد أنفسها لا تميل عن الله بل تؤدّي إليه لأن «غير منظورات الله قد أبصرت منذ خلق العالم إذ أدركت بالمبروات» كما في رو ١: ٢٠ وإذا كانت تميل عن الله فإنما ذلك من ذنب الدين

يستعملونها بجهلٍ ولذا قيل في حك ١٤: ١١ ان المخلوقات «صارت فحاً لاقدام الجهال» بل ان إِمالتها هكذا عن الله دليلٌ على كونها صادرةً عنه لأنها لا تُمِيلُ عنه الجهال إلا بغرورها اياهم بخيرٍ ما فيها حاصلٌ لها من الله

الفصلُ الثَّاني

في أن الخليفةَ الجسمانية هل صُنِعَتْ لأجل خيرية الله يُنْخَطَى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الخليفةَ الجسمانية لم تُصنَع لأجل خيرية الله ففي حك ١: ١٤ «خلق الله الجميع للوجود». فإذا إنما صُنِعَتْ جميع الأشياء لأجل وجودها وليس لأجل خيرية الله

٢ وأيضاً ان الخير يتضمن حقيقة الغاية فما كان أعظم خيريةً فهو غاية للأقل خيرية. ونسبة الخليفة الروحانية إلى الجسمانية كنسبة الخير الأعظم إلى الخير الأقل. فإذا الخليفة الجسمانية موجودةٌ لأجل الخليفة الروحانية وليس لأجل خيرية الله

٣ وأيضاً ليس من العدل أن تُعْطَى أمورٌ متفاوتة إلا للمتفاوتات والله عادلٌ فيجب أن يكون قبل كل تفاوتٍ مخلوق من الله تفاوتٌ غير مخلوق منه. وليس يجوز أن يكون تفاوتٌ غير مخلوق من الله إلا التفاوت الصادر عن الاختيار. فإذا كل تفاوتٍ فإنما هو ناشئٌ عن اختلاف حركات الاختيار وبين المخلوقات الجسمانية والمخلوقات الروحانية تفاوتٌ. فإذا المخلوقات الجسمانية إنما صُنِعَتْ لأجل بعض حركات الاختيار وليس لأجل خيرية الله

لكن يعارض ذلك قوله في أم ١٦: ٤ «الرب صنع الجميع لأجله»

والجواب أن يُقال إن أوريغانوس ذهب إلى أن الخليفةَ الجسمانية لم تُصنَع عن قصد الله الأول بل لعقاب الخليفة الروحانية الخاطئة فإنه وضع ان الله صنع منذ البدء المخلوقات الروحانية فقط وقد صنعها كلها متساوية

ولكونها مختارةً فبعضها مال إلى الله وعلى قدر ميله نال درجة أعلى وأدنى وبقي على بساطته وبعضها مال عن الله فتقيد بأجسامٍ مختلفة على حسب حال ميله عن الله غير أن هذا باطلٌ أما أولاً فلمنافاته للكتاب المقدس الذي بعد ان ذكر صدور كل نوعٍ من الخليقة الجسمانية قال في تك ١ «رأى الله ذلك انه حسن» فكأنما قال انما صنع كل شيء لأن وجوده خيرٌ وعلى مذهب اوريجانوس لم تخلق الخليقة الجسمانية لأن وجودها خيرٌ بل لمعاقبة شر الغير واما ثانياً فللزوم ان هيئة العالم الجسمانية الحاضرة حصلت بالاتفاق لأنه لو كان جرم الشمس الذي نشاهده إنما صنع ليكون مناسباً لمعاقبة خطيئة خليقة روحانية فلو اقترفت خلائق روحانية كثيرة مثل هذه الخطيئة على نحو تلك الخليقة التي يجعل الشمس مخلوقةً لمعاقبة خطيئتها للزم أن يكون في هذا العالم شمس كثيرة وقس على ذلك وهذا باطلٌ قطعاً. فإذا إذا تبين بطلان هذا المذهب ينبغي أن يعتبر أن الكون بأسره متقومٌ عن جميع المخلوقات تقوُّم الكُل عن الأجزاء. وإذا أردنا بيان الغاية لكل ما ولأجزائه وجدنا أولاً ان كل جزءٍ من الأجزاء موجودٌ لأجل فعله كوجود العين لأجل الإبصار وثانياً إن الجزء الأخس موجودٌ لأجل الجزء الأشرف كوجود الحس لأجل العقل والرئة لأجل القلب. وثالثاً ان الأجزاء بجمالها موجودةٌ لأجل كمال الكل كوجود المادة أيضاً لأجل الصورة فإن الأجزاء بمنزلة مادةٍ لكل وأيضاً ان الإنسان بجمالته موجودٌ لأجل غاية خارجية كالتمتع بالله. فإذا كذلك في أجزاء الكون كل خليفة فهي موجودة لأجل فعلها وكمالها ثم المخلوقات التي هي أخس موجودة لأجل التي هي أشرف كوجود المخلوقات التي هي دون الإنسان لأجل الإنسان ثم ان المخلوقات بجمالها موجودة لأجل كمال الكون بأسره وأيضاً فالكون بأسره مع كل أجزائه متجة إلى الله على أنه غايته من حيث أن

الخيرية الإلهية متمثلة فيها بشبه ما لأجل مجد الله وان كان الله غاية للمخلوقات الناطقة على نحو خاص فوق ذلك لاقتدارها على إدراكه بفعل المعرفة والمحبة وهكذا يتضح ان الخيرية الإلهية هي غاية جميع الجسمانيات

إذا أُجيب على الأول بأن كل خليفة بمجرد كونها حاصلةً على الوجود تمثل وجود الله وخيريته ومن ثمّ فكون الله خلق جميع الأشياء لكي توجد لا ينفي كونه خلق كل شيءٍ لأجل خيريته

وعلى الثاني بأن الغاية القريبة لا تنفي الغاية القصوى فإذاً كون الخليفة الجسمانية أبدعت لأجل الخليفة الروحانية باعتبار ما لا ينفي كونها أبدعت لأجل خيرية الله

وعلى الثالث بأن المساواة التي يقتضيها العدل انما محلها في المجازاة فان من العدل ان ينال المتساويات جزءاً متساوٍ ولكن لا محل لها في تكوين الأشياء الأوّل فكما أن البناء يضع الحجارة التي من جنس واحد في جهاتٍ مختلفة من البناء دون أن يكون فعله هذا عابثاً شيئاً بالعدل إذ لم يفعل ذلك لأجل تفاوتٍ سابق في الحجارة بل مراعاةً لكمال البناء بأسره الذي لا يحصل إلا بوضع الحجارة في جهاتٍ مختلفة من البناء كذلك الله قد أوجد منذ البدء المخلوقات وجعلها بحكمته دون عبثٍ بالعدل مختلفة ومتفاوتة لأجل كمال الكون لا لتفاوتٍ سابق في الاستحقاق

الفصل الثالث

في ان الخليفة الجسمانية هل صدرت عن الله بتوسط الملائكة
يُنْتَخِطُ إِلَى الثَّالِثِ بِأَن يُقَالَ: يَظْهَرُ أَنَّ الخَلِيفَةَ الجِسمَانِيَةَ صَدَرَتْ عَنِ الله بِتَوْسُطِ المَلَائِكَةِ
لأنه كما أن الأشياء تُدَبَّرُ بالحكمة الإلهية كذلك جميع الأشياء صُنِعَتْ بحكمة الله كقوله في مز
١٠٣: ٢٤ «صنعت جميع الأشياء بالحكمة».

ومن شأن الحكيم أن يرتب كما في الإلهيات ك ١ ب ٢ فإذا في تدبير الأشياء تُوكَل العاليات بالسافلات على ترتيب ما كما قال اوغسطينوس في كتاب التالوث ٢ ب ٤. فإذا صدور الأشياء أيضاً قد تم على هذا الترتيب وهو ان الخليقة الجسمانية لكونها أدنى صدرت بواسطة الخليقة الروحانية لكونها أعلى

٢ وأيضاً ان اختلاف المعلولات يدل على اختلاف العلل لأن الواحد بعينه لا يفعل إلا واحداً بعينه فلو كانت جميع الخلائق روحانياً وجسمانياً صادرة عن الله ابتداءً لما كان بينها اختلاف ولما كانت احداها أبعد عن الله من الأخرى وهذا بين البطلان فقد قال الفيلسوف في كتاب الكون والفساد ٢ م ٥٩ ان بعض الأشياء قابلة للفساد لشدة بعدها عن الله

٣ وأيضاً ان صدور معلولٍ متناهٍ لا يُطلب له قدرةٌ غير متناهية. وكل جسم فهو متناهٍ. فإذا قد أمكن أن يصدر وقد صدر بقدرة الخليقة الروحانية المتناهية إذ لا فرق في هذه الأمور بين الوقوع والامكان ولا سيما لأنه ليس يحرم شيءٌ رتبةً لائقةً به بحسب طبعه الا أن يكون ذلك بذنبه لكن يعارض ذلك قوله في تك ١: ١ «في البدء خلق الله السماء والأرض» فإن المراد بذلك الخليقة الجسمانية. فإذا الخليقة الجسمانية صادرة عن الله ابتداءً

والجواب أن يُقال إن بعضاً ذهبوا إلى الأشياء صدرت عن الله تدريجاً أي أن الخليقة الأولى صدرت عنه مباشرةً وهي أصدرت غيرها وهكذا حتى انتهت إلى الخليقة الجسمانية إلا أن هذا المذهب محالٌ لأن صدور الخليقة الجسمانية الأول إنما يحصل بالابداع والخلق الذي به تصدر المادة أيضاً لأن الناقص متقدم على الكامل في حالٍ يفعل وليس يمكن أن يُخلق شيءٌ إلا من الله ولإيضاح ذلك يجب أن يُعتبر انه كلما كانت علّة ما أعلى يصدر عنها معلولات أكثر ونحن نجد في الأشياء أن الأصل القابل أعم مما يصوره ويقيده كما أن

الوجود أعم من الحياة أعم من التعقل والمادة أعم من الصورة. فإذا كلما كان شيء أكثر قابليةً يصدر بلا واسطة عن علة أعلى فما كان إذن أول قابل في جميع الأشياء فهو أثرٌ خاصٌ لفعل العلة فإذا ليس يمكن لعلّة ثانية أن تصدر شيئاً ليس فيه موجودٌ قبله معلولٌ لعلّة أعلى. والخلق هو إصدار شيءٍ بجوهره كله من دون سبق شيءٍ غير مخلوق أو مخلوق من شيءٍ فإذا ليس يمكن أن يخلق شيءٌ شيئاً إلا الله وحده الذي هو العلة الأولى ولذا لما أراد موسى بيان كون جميع الأجسام مخلوقةً من الله ابتداءً قال «في البدء خلق الله السماء والأرض»

إذا أُجيب على الأول بأن الأشياء صدرت بترتيب ما غير ان هذا الترتيب ليس قائماً بإبداع خليفةٍ لأخرى فإن هذا مستحيلٌ بل يجعل مراتب مختلفة في المخلوقات على مقتضى الحكمة الإلهية

وعلى الثاني بأن اله يعرف وهو واحدٌ الأمور المختلفة دون أن يكون هذا قادحاً في بساطته كما مرّ بيانه في مب ١٤ ف ٢ ومب ١٥ ف ١ ولذا فهو أيضاً بحكمته علة الصادات المختلفة بحسب اختلاف المعلومات كما أن الصانع بتصوره صوراً مختلفة يصدر مصنوعاتٍ مختلفة

وعلى الثالث بأن مبلغ قدرة الفاعل ليس يتقدر بالشيء المفعول فقط بل بكيفية الفعل أيضاً لأن شيئاً واحداً بعينه يختلف حدوثه عن قدرة أجلّ عن حدوثه عن قدرة أقل. وإصدار شيءٍ متناهٍ من دون شيءٍ سابقٍ من شأن القدرة الغير المتناهية. فإذا يمتنع جوازه على خليفةٍ

الفصل الرابع

هل صورُ الأجسام صادرةٌ عن الملائكة

يُتخطى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن صور الأجسام صادرةٌ عن الملائكة

فقد قال بويسيوس في كتاب الثالث ١ ان «الصور التي في مادة صادرة عن الصور التي ليست في مادة» والصور التي ليست في مادة هي الجواهر الروحانية والصور التي في مادة هي صورة الأجسام. فإذا صور الأجسام صادرة عن الجواهر الروحانية

٢ وأيضاً كل ما بالمشاركة فإنه يرجع إلى ما بالذات. والجواهر الروحانية صورٌ بذاتها وأما المخلوقات الجسمانية فمشاركة في الصور. فإذا صور الجسمانيات منبعثةً عن الجواهر الروحانية

٣ وأيضاً ان الجواهر الروحانية أفدر على التأثير من الاجرام السماوية. والاجرام السماوية تؤثر الصور التي في هذه السافلات ولذلك يقال إنها علة الكون والفساد. فإذا الصور التي في مادة أولى أن تكون منبعثةً عن الجواهر الروحانية

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ٣ ب ٨ «لا تظن ان هذه المادة الجسمانية خادمة لإرادة الملائكة بل لإرادة الله» وما يُقال إنّ المادة الجسمانية خادمة لإرادته هو ما تقبل منه النوع. فإذا الصور الجسمانية ليست صادرة عن الملائكة بل عن الله

والجواب أن يُقال إنّ بعضاً صاروا إلى أن جميع الصور الجسمانية منبعثةً عن الجواهر الروحانية التي نسميها ملائكة وقد فرّع بعضٌ على هذا المذهب قولين فذهب أفلاطون إلى أن الصور التي في مادة جسمانية منبعثةً عن الصور القائمة بأنفسها لا في مادة بنوع من المشاركة فإنه كان يثبت إنساناً قائماً بنفسه لا في مادة ومثله فرساً وكذا في ما سوى ذلك مما يتقوم عنه هذه الأشخاص المحسوسة من حيث يبقى في المادة الجسمانية أثرٌ ما لتلك الصور المفارقة بنوع من التشبيه يسميه مشاركة. وكان الأفلاطونيون يجعلون الجواهر المفارقة مترتبةً بحسب

ترتب الصور فكانوا يجعلون مثلاً جوهرًا واحداً مفارقاً هو الفرس ويقولون انه علة جميع الأفراس ويجعلون فوقه حيوةً مفارقة يقولون انها الحيوة بالذات وعلة كل حيوةٍ ويجعلون وراء ذلك أيضاً جوهرًا آخر يسمونه الوجود وعلة كل وجود - وذهب ابن سينا وآخرون إلى أن صور الجسمانيات التي في مادة ليست قائمة بأنفسها بل في العقل فقط وعلى هذا كانوا يقولون ان جميع الصور التي في مادة جسمانية صادرة عن الصور الموجودة في عقل المخلوقات الروحانية التي يسمونها عقولاً ونحن نسميها ملائكة كما تصدر صور المصنوعات عن الصور التي في عقل الصانع وإلى هذا المذهب يرجع في ما يظهر قول بعض المبتدعة المحدثين بأن الله هو خالق جميع الأشياء إلا أن المادة الجسمانية قد كوَّنها الشيطان وفصلها إلى أنواع مختلفة - ويظهر أن منشأ هذه الأقوال كلها عن أصل واحد فانهم كانوا يلتزمون للصور علة كما لو كانت تُصنع بذواتها مع أن الذي يُصنع في الحقيقة هو المركب كما أثبتته أرسطو في الإلهيات ك ٧ م ٢٦ و ٢٧ و ٢٨. وأما صور الفاسدات فإنما يتوارد عليها الوجود تارة والعدم أخرى لا بعروض الكون والفساد لها في أنفسها بل بكون المركبات أو فسادها إذ ليس للصور أيضاً وجود بل المركبات موجودة بها لأنه إنما يصدق على شيء أن يُصنع كما يصدق عليه أن يُوجد ولذا فلكون المثل يُصنع من مثله لا يجب تعليل الصور الجسمانية بصورة مجردة بل بمركب ما على حدّ تكون هذه النار من هذه النار وعلى هذا فصدور الصور الجسمانية ليس بالفيض عن صورة مجردة بل بخروج المادة من القوة إلى الفعل من فاعل مركب. ولكن لما كان الفاعل المركب الذي هو الجسم يتحرك من الجوهر الروحاني المخلوق كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٢ ب ٤ و ٥ يلزم أيضاً أن تكون الصور الجسمانية أيضاً منبعثة عن الجواهر الروحانية لا بمعنى ان

هذه الجواهر مفيضةٌ للصور بل بمعنى أنها محرّكةٌ إليها. وأيضاً فإنّ مثل العقل الملكي أيضاً التي هي أصولٌ ومبادئٌ للصور الجسمانية تُسند إلى الله من حيث هو العلة الأولى. على أن صدور الخليقة الجسمانية الأولى لم يُعتبر فيه انتقالٌ من القوة إلى الفعل ولهذا كانت الصور الجسمانية التي حصلت للأجسام في الصدور الأولى صادرةً بلا توسطٍ عن الله الذي له وحده تعنو المادة على أنه علتها الخاصة ولهذا نرى موسى بياناً لذلك يقدّم على كل فعلٍ «قال الله ليكن هذا أو ذاك» مما يدلُّ على أن الأشياءَ كوّنَت بكلمة الله التي منها كل صورةٍ والتنامٍ وائتلافٍ في الأجزاء كما قال أوغسطينوس في كلامه على يو مقا ١ وفي شرح تك ك ١ ب ٤

إذا أُجيب على الأول بأن بويسيوس أراد بالصور المجرّدة حقائق الأشياء الحاصلة في العقل الإلهي كما قال الرسول أيضاً في عبر ١١: ٣ «بالإيمان نفهم ان الدهور أتقنت بكلمة الله حتى ان المنظورات صنّعت من الغير المنظورات» وإذا كان قد أراد بالصور المجرّدة الملائكة فيجب أن يُقال إنّ الصور الحالة في مادة ليست صادرةً عنهم بالفيض بل بالحركة

وعلى الثاني بأن الصور الحاصلة في مادةٍ بالمشاركة لا تُسند إلى صورٍ قائمةٍ بأنفسها في عقلٍ واحدٍ كما ذهب الأفلاطونيون بل إلى الصور المعقولة أو إلى صور العقل الملكي الصادرة عنها هي بالحركة أو أيضاً إلى حقائق العقل الإلهي التي منها ركزت في المخلوقات مبادئ الصور أيضاً بحيث يمكن إخراجها بالحركة إلى الفعل

وعلى الثالث بان الاجرام السماوية تصدر الصور في هذه السافلات لا بالافاضة بل بالتحريك



المبحثُ السَّادُسُ والسُّتُونُ

في نسبة الخلق والابداع إلى التمييز - وفيه أربعة فصول

ثم ينبغي النظر في فعل التمييز وأولاً في نسبة الخلق إلى التمييز وثانياً في التمييز في حد نفسه أما الأول فالبحث فيه يدور على أربع مسائل - ١ في ان عدم الصورة في الهيولى المخلوقة هل تقدم الصورة بالزمان - ٢ هل لجميع الجسمانيات مادةً واحدة - ٣ في ان سماءَ عليين هل خلقت مع المادة العاربية عن الصورة - ٤ هل خلق الزمان معها

الفصلُ الأوَّلُ

في أن عدم الصورة في الهيولى هل تقدّم الصورة بالزمان

يُنْتَخَطَى إلى الأوَّل بأن يقال: يظهر أن عدم الصورة في الهيولى قد تقدم الصورة بالزمان ففي تك ١: ٣ «كانت الأرض خاويةً وخاليةً» أو «غير مرئية مركبة» على ما في نسخة أخرى والمراد بذلك الدلالة على عروِّ الهيولى عن الصورة كما قال اوغسطينوس في كتاب الاعتراف ١٣ ب ٢ وفي شرح تك ك ٢ ب ١١ فإذا كانت الهيولى حيناً ما عاربية عن الصورة قبل قبولها لها

٢ وأيضاً ان الطبيعة تحذو في فعلها حذو الله كما تحذو العلة الثانية حذو العلة الأولى. وعدم الصورة في فعل الطبيعة سابقٌ على حصول الصورة سبقاً زمانياً. فكذا الحال في فعل الله ٣ وأيضاً ان الهيولى أقوى من العرض لكونها جزءاً للجوهر. والله قادرٌ ان يوجد العرض دون محلٍ كما يتضح في سر المذبح. فإذا كان قادراً أن يُوجد الهيولى دون صورةٍ لكن يعارض ذلك أن نقص الأثر يدل على نقص الفاعل. والله فاعلٌ كاملٌ غاية الكمال ولذا قيل عنه في تث ٣٢: ٤ «آثار الله كاملة». فإذا لم يكن الأثر

المخلوق منه قطُّ عارياً عن الصورة

٤ وأيضاً ان تصوُّر الخليقة الجسمانية قد حصل بفعل التمييز. والتمييز يقابله الخلط كما يقابل عدم الصورة حصول الصورة. فلو كان عدم الصورة في المادة قد سبق الصورة بالزمان للزم وجود الخلط منذ البدء في الخليقة الجسمانية وهو الذي سماه الأوائل هيولى^(١)

والجواب أن يُقال إنَّ الآباء القديسين قد اختلفوا في هذه المسئلة فذهب اوغسطينوس إلى ان عدم الصورة في الهيولى الجسمانية لم يتقدم الصورة بالزمان بل بالأصل أو بالطبع فقط. وذهب آخرون كباسيليوس وامبروسيووس ويوحنا الذهبي الفم إلى أن عدم الصورة في الهيولى قد تقدم الصورة بالزمان. وهذان المذهبان وان ظهرا متناقضين إلا أن بينهما فرقاً يسيراً فإن اوغسطينوس أراد بعدم الصورة في الهيولى غير ما أرادهُ الآخرون فهو قد أراد به عدم الصورة مطلقاً وعلى هذا يمتنع القول بتقدم عدم الصورة في الهيولى على وجود الصورة فيها أو على تمييزها تقدماً زمانياً. أما عدم تقدمه على وجود الصورة فواضح لأن تقدم الهيولى العارية عن الصورة بالمدة يستلزم تقدم وجودها بالفعل لأن هذا معنى الخلق فإن طَرَف الخلق هو الموجود بالفعل. والشيء الذي هو الفعل هو الصورة. فالقول إذن بسبق المادة دون الصورة قولٌ بموجودٍ بالفعل دون الفعل وهذا خلفٌ. ولا يجوز أيضاً أن يقال كان لها صورة مشتركة ثم وردت عليها صورٌ مختلفة تميزت بها فان في ذلك موافقةً لمذهب الطبيعيين المتقدمين الذين وضعوا ان الهيولى الأولى جسمٌ بالفعل كالنار أو الهواء أو الماء أو شيءٍ متوسطٍ مما يستلزم ان الحدوث ليس إلا الاستحالة لأنه متى أفادت تلك الصورة

١ ليس المراد بالهيولى هنا المادة بل طينة العالم العارية عن الترتيب والمجردة عن كل صورة وتفصيل

السابقة وجوداً بالفعل في جنس الجوهر وجعلت ان شيئاً يكون هذا يلزم على ذلك أن الصورة الواردة لا تفيد الشيء مطلق الوجود بالفعل بل وجوداً بالفعل مخصوصاً مما هو من خاصية الصورة العرضية فتكون الصور اللاحقة اعراضاً لا تأثير لها في لكون بل في الاستحالة. فإذا يجب أن يُقال إن الهيولى الأولى لم تُخلَق دون صورة أصلاً ولا تحت صورة واحدة مشتركة بل تحت صور متميزة وعلى هذا فإذا اعتبر عدم الصورة في الهيولى من جهة حال الهيولى الأولى التي ليس لها في نفسها صورةً مخصوصة لم يكن متقدماً على الصورة أو على تميزها تقدماً زمانياً كما قال اوغسطينوس بل تقدماً أصلياً وطبيعياً فقط كتقدم القوة على الفعل والجزء على الكل — وأما الآباء القديسون الآخرون فلم يريدوا بعدم الصورة عدم كل صورة بل عدم ما يشاهد الآن في الخليقة الجسمية من الحسن والبهاء وبهذا الاعتبار يقولون ان عدم الصورة في المادة الجسمانية قد تقدم الصورة بالزمان وعلى هذا يكون اوغسطينوس موافقاً لهم من وجهٍ ومخالفاً لهم من وجهٍ كما سيأتي بيانه في مب ٦٩ ف ١ أما سفر التكوين فيستفاد منه ان الخليقة الجسمانية كانت عاطلةً عن محاسن ثلث ولذلك كان يقال انها عارية عن الصورة فان الجسم المشف الذي يقال له السماء كان عارياً بأسره عن جمال النور ولهذا قيل «كان على وجه الغمر ظلاماً» والأرض كانت خاليةً من حسنين أحدهما ما هو حاصلٌ لها من انحسار المياه عنها وباعتبار هذا يُقال إن الأرض كانت خاوية أو غير مرئية إذ لم يكن ممكناً أن تبدو للنظر الجسماني بسبب المياه الغامرة لها من كل جهة. والثاني ما هو حاصلٌ لها من ازديانها بالعشب والنبات ولهذا قيل انها كانت خالية أو غير مركبة على ما في نسخة أخرى أي غير مزدانة. وهكذا بعد أن ذكر الطبيعتين المخلوقتين أي السماء والأرض صرَّح بعروء السماء عن الصورة بقوله «كان على وجه الغمر ظلاماً»

باعتبار اندراج الهواء أيضاً تحت السماء وبعرو الأرض عن صورتها بقوله «كانت الأرض خاوية خالية»

إذا أُجيب على الأول بأن أوغسطينوس قد حمل الأرض في هذا الموضع على خلاف ما حملها عليه غيره من الآباء القديسين فقد قال بأن المراد باسم الأرض والماء هناك الهيولى الأولى لأن موسى لم يتيسر له أن يوضح الهيولى الأولى لقومه الساذج إلا تحت مثال الأشياء المعلومة لهم ولذلك أوضحها لهم تحت مُثَلٍ مختلفة فلم يطلق عليها اسم الماء أو الأرض فقط لئلا يُظنَّ أن الهيولى الأولى هي في الحقيقة الأرض أو الماء وان كان لها شبهة بالأرض من حيث هي محلٌ للصور وبالماء من حيث هي متهيئة لقبول صور مختلفة. فإذاً على هذا المعنى يقال للأرض خاوية وخالية أو غير مرئية وغير مركبة لأن الهيولى إنما تُعرَف بالصورة ولذا فباعتبارها في حد نفسها يقال لها غير مرئية أو خاوية وقوتها تمتلئ بالصورة ولهذا قال أفلاطون أيضاً في طيمائوس ان الهيولى مكانٌ. وأما الآباء القديسون الآخرون فذهبوا إلى أن المراد بالأرض عنصر الأرض التي كانت عندهم عارية عن الصورة على نحو ما كما مرَّ في جرم الفصل

وعلى الثاني بأن الطبيعة تُصدر الأثر بالفعل من موجودٍ بالقوة فيجب أن تكون القوة في فعلها متقدمةً بالزمان على الفعل وعدم الصورة على حصولها وأما الله فيُصدر الموجود بالفعل من لا شيء فهو يقدر أن يصدر في الحال شيئاً كاملاً بحسب عظم قدرته

وعلى الثالث بأن العرض لكونه صورةً فهو فعلٌ ما واما الهيولى فهي باعتبار حقيقتها موجودٌ بالقوة فوجودها بالفعل دون صورةٍ أشد منافاةً من وجود العرض دون محل

وأجيب على المعارضة الأولى بأنه إذا كان عدم الصورة في الهيولى عند الآباء

القديسين الآخرين قد تقدم الصورة بالزمان لم يكن ذلك ناشئاً عن نقصان قدرة الله بل عن حكمته حفظاً للنظام في حالة الأشياء يتدرجها من حال النقصان إلى حال الكمال

وعلى الثانية بأن بعض الطبيعيين المتقدمين قالوا بالاختلاط المخرج لكل تمييز إلا أن انكساغوروس قال بأن العقل وحده كان ممتازاً وغير مختلط لكن الكتاب المقدس يثبت قبل فعل التمييز تميزات متعددة فهو قد أثبت أولاً تمايز السماء والأرض مما يتضح به التمييز من جهة المادة أيضاً كما سيأتي بيانه في مب ٦٩ ف ١ وذلك بقوله «في البدء خلق الله السماء والأرض» وثانياً تمايز العناصر من جهة صورها بذكره الأرض والماء وأما عدم ذكره الهواء والنار فلأنه لم يكن واضحاً للشعب الجاهل الذي كان موجهاً إليه كلامه انهما جسمان كما كان ذلك واضحاً في الأرض والماء وان قال افلاطون في طيماوس ب ٢٦ ان الهواء معبرٌ عنه بقوله «روح الرب» لأن الروح يُطلق على الهواء أيضاً وان النار معبرٌ عنها بالسماء التي قال انها ذات طبيعة نارية كما روى اوغسطينوس في مدينة الله ك ٨ ب ١١. والرباني موسى الذي وافق أفلاطون في غير النار قال ان النار معبرٌ عنها بالظلام لأن النار في قوله لا تضيء في كرتها. ولكن يظهر أن الأليق ما تقدم من أن روح الرب ليس يُطلق عادة في الكتاب المقدس إلا على الروح القدس وما قيل منه انه كان يرفُّ على وجه المياه فليس المراد به الإرفاف الجسماني بل كما تُرفُّ إرادة الصانع على المادة التي يريد إلباسها صورةً. وقد أثبت تمييزاً ثالثاً من جهة الوضع فإن الأرض كانت تحت المياه التي بسببها كانت غير مرئية والهواء الذي هو مقرُّ الظلام يُذكر انه كان فوق المياه وذلك بقوله «كان على وجه الغمر ظلام» وأما ما بقي مما يجب تمييزه فسيأتي بيانه في مب

الفصلُ الثَّاني

في أن الهيولى العارية عن الصورة هل هي واحدةٌ في جميع الجسمانيات يُنخِطَى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الهيولى العارية عن الصورة واحدةٌ في جميع الجسمانيات فقد قال اوغستينوس في اعترافاته ك ١٢ ب ١٢ «اجد أمرين صنعتهما احدهما ما كان له صورةٌ والآخر ما كان عارياً عن الصورة» وقال ان هذا الأخير هو الأرض الغير المرئية والغير المركبة التي قال انها عبارة عن هيولى الجسمانيات. فإذا هيولى جميع الجسمانيات واحدةٌ ٢ وأيضاً قال الفيلسوف في الإلهيات ك ٥ م ١٠ «الأشياء المتحدة في الجنس متحدة في المادة» وجميع الجسمانيات متفقة في جنس الجسم. فإذا لها هيولى واحدة ٣ وأيضاً ان الأفعال المختلفة تحدث في قوى مختلفة والفعل الواحد يحدث في قوة واحدة. وجميع الأجسام لها صورة واحدة وهي الجسمية. فإذا جميع الجسمانيات لها هيولى واحدة ٤ وأيضاً إذا اعتبرت الهيولى في حد نفسها فهي موجودة بالقوة فقط. والتمايز يحدث الصور. فالهيولى إذا باعتبارها في حد نفسها واحدة فقط في جميع الجسمانيات لكن يعارض ذلك ان جميع الأشياء المتفقة في المادة تتبادل بينها الاستحالة والفعل والانفعال كما في كتاب الكون والفساد ١ م ٥٠. والاجرام العلوية والسفلية ليس بينها هذه النسبة المتبادلة. فإذا ليست مادتها واحدة والجواب أن يُقال إنَّ الفلاسفة اختلفوا في هذه المسئلة فإن أفلاطون وجميع الفلاسفة الذين قبل أرسطو وضعوا ان جميع الأجسام مركبة من طبيعة العناصر الأربعة ولكون العناصر الأربعة مشتركة في مادة واحدة كما يتضح ذلك من الكون والفساد المتبادل فيها يلزم ان لجميع الأجسام مادة واحدة واما كون بعض الأجسام

غير فاسدة فلم يُعلِّه أفلاطون بحالة المادة بل بإرادة الصانع وهو الله الذي حكى عنه أنه قال
للأجرام الفلكية «انت منحلّة بطبيعتك ولكنك غير منحلّة بإرادتي لأن إرادتي أعظم من لحامك»
وقد أبطل أرسطو هذا القول في كتاب السماء والعالم ١ م ٥ بحركات الأجسام الطبيعية لأنه لما
كان للجسم الفلكي حركةً طبيعيةً مختلفةً عن الحركة الطبيعية التي للعناصر يلزم أن طبيعته
مغايرةً لطبيعة العناصر الأربعة. وكما أن الحركة المستديرة الخاصة بالجسم الفلكي منزّهة عن
التضاد وحركات العناصر متضادة كالصاعدة والهابطة كذلك الجسم الفلكي منزّه عن التضاد
والأجسام العنصرية متضادة ولأن الكون والفساد ينشآن عن المتضادات يلزم أن الجسم الفلكي
غير فاسد في طبيعته والعناصر فاسدة في طبيعتها - على أن ابن جبرول مع هذا الاختلاف في
قابلية الفساد الطبيعية وعدمها قد وضع مادة واحدة لجميع الأجسام معتبراً وحدة الصورة الجسمانية
ولكن لو كانت صورة الجسمية صورةً واحدةً بالذات تتوارد عليها بقية الصور التي تتميز بها
الأجسام للزم هذا القول بالضرورة للزوم كون تلك الصورة حالة في المادة دون تغيير وكون كل
جسم غير فاسدٍ من جهتها بل إنما يعرض فيه الفساد بزوال الصور اللاحقة ولا يكون ذلك فساداً
مطلقاً بل من وجهٍ لاستناد العدم إلى موجودٍ بالفعل كما كان أيضاً مذهب متقدمي الطبيعيين الذي
كانوا يجعلون محل الأجسام موجوداً ما بالفعل كالنار أو الهواء أو نحوهما - وأما إذا اعتُبرَ أن لا
صورة حالة في جسمٍ فاسدٍ تبقى معروضة للكون والفساد لزم بالضرورة أن هيولى الأجسام
الفاصلة ليست نفس هيولى الأجسام الغير الفاسدة لأن الهيولى بحسب حقيقتها هي بالقوة إلى
الصورة فإذا اعتبرت في حد نفسها وجب أن تكون بالقوة إلى صورة جميع تلك الأشياء المشتركة
فيها وهي لا توجد بالفعل بصورة واحدة إلا بالنظر إلى تلك الصورة. فإذا لا تزال بالقوة بالنظر

إلى جميع الصور الأخرى وليس يمنع من هذا ما إذا كانت إحدى تلك الصور أكمل من سواها ومتضمنة في ذاتها بالقوة سائر الصور لأن نسبة القوة في حد ذاتها إلى الكامل والناقص على السواء فكما أنها متى لبست صورة ناقصة تكون بالقوة إلى صورة كاملة كذلك العكس. إذاً متى كانت المادة لابسَةً صورة جسم غير فاسد لا تزال أيضاً بالقوة إلى صورة جسم فاسدٍ ومتى لم تكن حاصلةً عليها بالفعل اجتمع فيها الصورة والعدم لأن نقصان الصورة في ما بالقوة إلى الصورة عدمٌ. وهذه الحال خاصة بالجسم الفاسد. فإذاً يستحيل أن تكون مادة الجسم الفاسد والغير الفاسد بالطبع واحدةً - وليس يجب مع ذلك أن يقال بما زعمه ابن رشد في كتاب جوهر العالم ب ٢ من أن الجسم السماوي هو بعينه مادة السماء أي موجودٌ بالقوة إلى الحيز لا إلى الوجود وإن صورته هي الجواهر المفارق المتصل به اتصال المحرك لامتناع إثبات موجودٍ بالفعل من دون أن يكون بأسره فعلاً وصورةً أو ذا فعلٍ أو صورةً. فإذاً متى ارتفع بتصور العقل الجوهر المفارق المجمعول محرراً فإذا لم يكن الجسم السماوي ذا صورةٍ أي مركباً من صورةٍ ومحلها يلزم أن يكون بأسره صورةً وفعلاً وكل ما كان كذلك فهو معقولٌ بالفعل وهذا لا يجوز على الجسم السماوي لكونه محسوساً فيلزم إذاً ان مادة الجسم السماوي باعتبارها في حد نفسها ليست بالقوة إلا إلى الصورة الحاصلة عليها ولا فرق في ذلك بين أن تكون نفساً أو أمراً آخر ومن ثمَّ فهذه الصورة تكمل المادة كمالاً لا يبقى معه فيها أصلاً قوةً إلى الوجود إلى الحيز فقط كما قال أرسطو في كتاب السماء والعالم ١ م ٣٠ وهكذا لا تكون مادة الجسم السماوي والعناصر واحدةً إلا على سبيل التشكيك من حيث ان هذه الأمور متفقة في حقيقة القوة

إذاً أجيب على الأول بأن اوغسطينوس تمشى في ذلك على مذهب افلاطون

الذي لم يكن يقول بطبيعة خامسة أو يُقال إنَّ المادة العارِية عن الصورة واحدةٌ بوحدة الرتبة كما أن جميع الأجسام متحدة في رتبة الخليقة الجسمية

وعلى الثاني بأنه إذا اعتُبرَ الجنس الطبيعي للأجسام الفاسدة والغير الفاسدة ليست متجانسة لاختلاف حال القوة فيها كما في الإلهيات ك ١٠ م ٢٦ وإذا اعتبر الجنس المنطقي فجميع الأجسام متجانسة لاتفاقها في حقيقة الجسمية

وعلى الثالث بأن صورة الجسمية ليست واحدةً في جميع الأجسام إذ ليست مغايرةً للصور التي تتميز بها الأجسام كما مرّ في جرم الفصل

وعلى الرابع بأنه لما كانت القوة تقال إلى الفعل كان الموجود بالقوة مختلفاً من طريق نسبته إلى فعلٍ مختلفٍ كنسبة البصر إلى اللون والسمع إلى الصوت ومن ثم كانت مادة الجسم السماوي مغايرة لمادة العنصر لعدم كونها بالقوة إلى صورة العنصر

الفصلُ الثالثُ

في أن سماءَ عليين هل حُلِّقَت مع الهيولى العارِية عن الصورة

يُنخَطَى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن سماءَ عليين لم تُخَلَقْ مع الهيولى العارِية عن الصورة لأن عليين لو كانت شيئاً ما لوجب أن تكون جسماً محسوساً وكل جسمٍ محسوسٍ فهو متحركٌ. وعليون ليست متحركة وإلا لأدركت حركتها بحركة جسمٍ ظاهرٍ وهذا غير ظاهرٍ أصلاً. فإذا ليست عليون شيئاً مخلوقاً مع الهيولى العارِية عن الصورة

٢ وأيضاً قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٣ ب ٤ «ان الاجرام السفلية تتدبر بالاجرام العلوية على ترتيبٍ ما» فلو كانت عليون جرماً علويّاً لوجب أن يكون لها تأثيرٌ ما في هذه الاجرام السفلية. وهذا غير ظاهر ولا سيما إذا جُعِلَت غير متحركة إذ ليس يحركُ ما لم يكن متحركاً. فإذا ليست عليون

مخلوقةً مع الهيولى العارية عن الصورة

٣ وأيضاً ان قيل ان عليين هي محل النظر العقلي وليس لها نسبةً إلى الآثار الطبيعية يعارضه قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ٤ ب ٢٠ «متى تفكرنا بشيءٍ أزلٍ لا نكون في هذا العالم» ومن هذا يتضح أن النظر العقلي يرفع العقل إلى ما فوق الجسمانيات. فإذا ليس يُجعل للنظر العقلي مكاناً جسمياً

٤ وأيضاً يوجد بين الاجرام العلوية جرمٌ بعضه شفافٌ وبعضه مضيءٌ وهو فلك الكوكب وهناك أيضاً فلكٌ كله شفافٌ يسميه بعضُ الفلك المائي أو البلوري فلو كان ثمة فلكٌ آخر أعلى لوجب أن يكون كله مضيئاً وهذا مستحيلٌ وإلا لكان الهواءُ مستتيراً دائماً فلم يكن ليلٌ أصلاً. فإذا ليست عليون مخلوقةً مع الهيولى العارية عن الصورة

لكن يعارض ذلك قول استرابوس ليس المراد بالسماء في قوله: في البدء خلق الله السماء والأرض: الجلد المنظور بل فلك عليين المسمى في اليونانية إِمْبِيرِيُون أي الناري

والجواب أن يُقال إن فلك عليين لم يثبتته الا استرابوس وبيدا ثم باسيلوس وهم متفقون في إثباته من وجهٍ أي من جهة كونه مقرّ الطوباويين فقد قال استرابوس وبيدا في شرح تك «حالما كُونُ امتلاً بالملائكة» وقال أيضاً باسيلوس «كما أن الهالكين يُدحرون إلى الظلمات القصوى كذلك الثواب على الأعمال الصالحة يتجدد في ذلك النور الذي وراء العالم وهناك يفوز الصالحاء بمقر الراحة» ولكنهم مختلفون في وجه إثباته فان استرابوس وبيدا انما يثبتانه لأن الجلد المراد به عندهما عليون لم يُذكر انه صنع في البدء بل في اليوم الثاني. وباسيلوس إنما يثبتته لئلا يظهر أن الله ابتدأ عمله بالظلام مطلقاً كما افترى المانوية الذين يسمون الاله العهد العتيق الاله الظلام. على أن هذين الوجهين ليسا

مُزْمِين الزاماً قوياً فان مسألة الجلد الذي يُذكر انه صُنِعَ في اليوم الثاني قد حلّها اوغسطينوس على خلاف ما حلّها به سائر الاباء القديسين ومسألة الظلام يحلّها على مذهب اوغسطينوس كما في شرح تك ١ ب ١٥ وك ٧ ب ٢٧ ان عدم الصورة المعبر عنه بالظلام لم يسبق الصورة بالزمان بل بالأصل واما على مذهب الآخرين فيحلّها انه لما لم يكن الظلام خليفةً ما بل عدم النور كان دليلاً على الحكمة الإلهية التي اقتضت أن تجعل أولاً ما أوجدته من لا شيء حال ناقصة ثم تصير به إلى الكمال - ويمكن أن يؤخذ لذلك من حال المجد وجة أقوى فإنه يُرجى في الثواب المستقبل ضربان من المجد احدهما روحاني والآخر جسماني وليس ذلك بتمجيد الأبدان البشرية فقط بل بتجديد العالم بأسره أيضاً. فالمجد الروحاني ابتداءً من بدء العالم بسعادة الملائكة الذين وُعدّ القديسون المساواة بهم فإذا كان من اللائق أن يبتدئ المجد الجسماني أيضاً من البدء في جسم ما يكون من البدء أيضاً بريئاً من الفساد والتغير ومضيئاً بالكلية كما يُرجى أن تكون الخليفة الجسمانية بأسرها بعد القيامة ولهذا يقال لذلك الفلك أي فلك عليين ناري لا أخذاً من الحرارة بل من الإشراق - ويجب أن يعلم ان اوغسطينوس قال في مدينة الله ك ١٠ ب ٩ و ٢٧ ان فرفوروس ميّز الملائكة عن الشياطين فجعل الأمكنة الهوائية للشياطين والأمكنة الأثيرية أو النارية للملائكة ولكن فرفوروس اتباعاً لأفلاطون كان يعتبر هذا الفلك المكوكب نارياً ولهذا سماه امبيرياً أو أثيرياً باعتبار أخذ الأثير من الالتهاب لا باعتبار أخذه من سرعة الحركة كما قال أرسطو في كتاب السماء والعالم ١ م ٢٢ وإنما ذكرنا هذا لتلا يظن ظاناً أن اوغسطينوس أثبت عليين بالمعنى الذي أثبتته به المتأخرون

إذا أُجيب على الأول بأن الأجسام المحسوسة متحركة بحسب حالة العالم إذ بحركة الخليفة الجسمانية يُقصد تكثر العناصر وأما متى اكتمل المجد الاكتمال

الأخير فنبتل حركة الأجسام وهكذا وجب أن تكون منذ البدء حالة عليين

وعلى الثاني بأنه لا يبعد ما قاله بعض من أن فلك عليين لاتجاهه إلى حال المجد ليس له تأثير في الاجرام السفلية المندرجة تحت رتبة أخرى لاتجاهها إلى مساق الأشياء الطبيعي غير أن الأقرب في ما يظهر أن يقال كما أن الملائكة الأعلى الوقوف بين يدي الله وان كانوا لا يُرسلون يؤثرون في الملائكة الأواسط والأدنين الذين يُرسلون كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٨ كذلك فلك عليين يؤثر في الاجرام التي تتحرك وان كان ليس يتحرك فيجوز إذن أن يقال أنه يؤثر في الفلك الأول الذي يتحرك لا شيئاً منتقلاً وعارضاً بالحركة بل أمراً ثابتاً ومستمرّاً كقوة الاحتواء والتأثير أو نحو ذلك من الأمور الخطيرة

وعلى الثالث بأن تعيين مكان جسمي للنظر العقلي ليس من وجه الضرورة بل من وجه اللياقة لتحصل المطابقة بين الضياء الظاهر والضياء الباطن ولذا قال باسيلوس في خط ٢ في ستة أيام الخلق «الروح الخادم لم يكن قادراً أن يستقر في الظلام بل كان من عادته أن يستقر في النور والبهجة»

وعلى الرابع بما قاله باسيلوس في الموضوع المتقدم ذكره وهو «من المحقق أن السماء صنعَت على شكل كروي ذات جرم كثيف وصلب جداً بحيث يقدر أن يفصل ما في داخله عما هو خارج عنه وهذا موجب لكونها قد جعلت المكان المتروك وراءها خالياً من النور لاحتجاب الضياء الذي كان يرسل عليه أشعته» لكن لما كان جسم الجَد على صلابته شفافاً لا يحجب النور كما يظهر من أننا نرى نور الكواكب مع توسط الأفلاك بيننا وبينها يمكن الجواب بأن لفلك عليين نوراً ليس متكثفاً حتى يرسل أشعة كجرم الشمس بل ألطف أو انه مضيء بضياء المجد الذي ليس مطابقاً للضياء الطبيعي

الفصلُ الرَّابِعُ

في أن الزمان هل خُلِقَ مع الهيولى العارِية عن الصورة

يُنْتَخِطُ إلى الرَّابِعِ بأن يُقال: يظهر أن الزمان لم يُخْلَقْ مع الهيولى العارِية عن الصورة فقد قال اوغسطينوس في اعترافاته ك ١٢ ب ١٢ مخاطباً الله «أجد شيئين صنعتهما خاليتين من الأزمنة الهيولى الأولى الجسمانية والطبيعة الملكية» فإذا لم يُخْلَقْ الزمان مع الهيولى العارِية عن الصورة

٢ وأيضاً ان الزمان ينقسم إلى نهارٍ وليلٍ. وكلاهما لم يكن موجوداً منذ البدء بل إنما وُجِدَا بعدُ عندما فصل الله بين النور والظلام. فإذا لم يكن الزمان منذ البدء

٣ وأيضاً ان الزمان هو عدد حركة الجَدِّ الذي يُذَكَّرُ انه صُنِعَ في اليوم الثاني فإذا لم يكن الزمان منذ البدء

٤ وأيضاً ان الحركة هي أقدم من الزمان فهي أولى من الزمان بأن تُجعل في عداد المخلوقات الأولى

٥ وأيضاً كما أن الزمان مقدارٌ خارجٌ كذلك المكان أيضاً. فإذا ليس الزمان أولى المكان بأن يُجعل في عداد المخلوقات الأولى

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في شرح تك ك ١ ب ٣ «الخليقة الروحانية والجسمانية خُلِقَتْ في بدء الزمان»

والجواب أن يُقال إنَّ الجمهور على أن المخلوقات الأولى أربعة الطبيعة الملكية وسماءَ عليين والهيولى الجسمانية العارِية عن الصورة والزمان لكن يجب أن يُعلم ان هذا القول غير متجهٍ على مذهب اوغسطينوس فانه وضع في اعترافاته ك ١٢ ب ١٢ مخلوقين أوليين وهما الطبيعة الملكية والهيولى الجسمانية العارِية عن الصورة دون أن يذكر شيئاً عن سماء عليين وهذان الأمران أي الطبيعة الملكية والهيولى

العارية عن الصورة سابقان على الصورة بالطبع لا بالمدة وكما هي سابقان على الصورة بالطبع كذلك هما سابقان بالطبع على الحركة والزمان أيضاً وعلى هذا لا يصح عدُّ الزمان معهما. وإنما يتجه ذلك القول الأول على مذهب سائر الآباء القديسين القائلين بتقدم عدم الصورة في الهيولى على الصورة بالمدة وهذه المدة تقتضي بالضرورة وجود زمانٍ ما والا لامتنع تصور مقدارٍ لها

إذا أُجيب على الأول بأن اوغسطينوس إنما قال ذلك باعتبار أن الطبيعة الملكية والهيولى العارية عن الصورة متقدمتان على الزمان بالأصل أي بالطبع

وعلى الثاني بأنه كما أن الهيولى على مذهب سائر الآباء القديسين كانت على نحو ما عارية عن الصورة ثم تصوّرت كذلك الزمان كان عارياً عن الصورة على نحو ما ثم تصوّر وانقسم إلى نهارٍ وليلٍ

وعلى الثالث بأنه إذا كانت حركة الجلد لم توجد حالاً منذ البدء لم يكن الزمان الذي تقدمها عدداً لها بل عدداً للحركة الأولى أيّاً كانت لأن كون الزمان عدد حركة الجلد عارضٌ له من حيث أن حركة الجلد هي الحركة الأولى ولو كانت الحركة الأولى حركةً أخرى لكان مقدارها الزمان لأن كل شيءٍ يتقدر بما هو الأول في جنسه. ولا بد من القول بوجود حركةٍ ما حالاً منذ البدء ولو بحسب تعاقب التصورات والتأثرات في العقل الملكي ويمتنع تصور حركة دون الزمان إذ ليس الزمان شيئاً سوى «عدد المتقدم والمتأخر في الحركة»

وعلى الرابع بأنه إنما يجعل بين المخلوقات الأول ما له نسبةٌ عامةٌ إلى الأشياء ولهذا وجب أن يجعل بينها الزمان لتضمنه حقيقة المقدار العام ولم يجعل بينها الحركة إذ ليس لها نسبة إلا إلى المحل المتحرك فقط

وعلى الخامس بأن المكان مندرجٌ في فلك عليين المشتمل على جميع الأشياء ولأن المكان من الموجودات القارة خلقت أجزاءه كلها مع الهيولى العارية

عن الصورة وأما الزمان فلكونه غير قارٍ لم يُخَلَقْ منه مع الهيولى العارية عن الصورة إلاَّ جزؤه
الأوّل كما أنه الآن أيضاً ليس يوجد منه بالفعل إلاَّ الآن الحاضر



المبحثُ السَّابِعُ والسْتونَ

في فعل تمييز في نفسه - وفيه أربعة فصول

ثم ينبغي النظر في فعل التمييز في نفسه وأولاً في فعل اليوم الأول ثم في فعل اليوم الثاني ثم في فعل
اليوم الثالث. أما الأول فالبحث فيه يدور على أربع مسائل - ١ في أن النور هل يقال حقيقةً في الروحانيات - ٢
هل النور الجسماني جسمٌ - ٣ هل هو كيفية - ٤ هل كان من المناسب أن يصنع النور في اليوم الأول

الفصلُ الأوّل

في أن النور هل يقال حقيقةً في الروحانيات

يُنْتَخِطُ إلى الأول بأن يقال: يظهر أن النور يقال حقيقةً في الروحانيات فقد قال
اوغسطينوس في شرح تك ك ٤ ب ٢٨ «ان في الروحانيات نوراً أفضل آكد وان المسيح ليس
يقال له نورٌ كما يقال له حجرٌ بل ذلك يقال عليه حقيقةً وهذا مجازاً»

٢ وأيضاً ان ديونيسيوس قد وضع النور في الأسماء الإلهية ب ٤ بين أسماء الله العقلية.
والأسماء العقلية تقال حقيقةً في الروحانيات. فإذا النور يقال حقيقةً فيها

٣ وأيضاً قال الرسول في افسس ٥: ١٣ «كل ما يظهر هو نورٌ» والظهور في
الروحانيات حقٌّ منه في الجسمانيات. فكذا النور أيضاً

لكن يعارض ذلك ان امبروسيوس وضع النور في كتاب الايمان ٢ بين ما

يقال على الله مجازاً

والجواب أن يُقال إنَّ اسماً يمكن اعتباره من جهتين من جهة وضعه اللغوي ومن جهة وضعه الاصطلاحي كما يتضح في اسم الرؤية الموضوع في أصله للدلالة على فعل حاسة البصر ولكنه اعتباراً لشرف هذه الحاسة وصدقها توسَّعَ فيه حتى أُطلق في الاصطلاح على إدراك الحواس الأخر مطلقاً فاننا نقول انظر كيف طعمه أو كيف رائحته أو كيف هو حارٌّ وعلى إدراك العقل أيضاً كقوله في متى ٥: ٨ «طوبى للانقياء القلوب فانهم يعاينون الله» وكذا حكم النور فانه موضوعٌ في الأصل للدلالة على ما به يظهر الشيء لحاسة البصر ثم توسَّعَ فيه حتى استعملَ للدلالة على ما به يظهر الشيء لأي قوة كانت فإذا اعتُبرَ بحسب اللغة فإنما يقال في الروحانيين مجازاً كما قال امبروسيوس وإذا اعتُبرَ بحسب الاصطلاح الذي يطلق فيه على كل ظهورٍ فهو يقال في الروحانيين حقيقةً

وبهذا يتضح الجواب على الاعتراضات

الفصل الثاني

هل النور جسمٌ

يُنخَطَى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن النور جسمٌ فقد قال اوغسطينوس في كتاب الاختيار ٣ ب ٥ ان «النور له المقام الأول بين الأجسام» فإذا النور جسمٌ ٢ وأيضاً قال الفيلسوف في كتاب الجدل ٥ ب ٢ ان «النور نوعٌ من النار» والنار جسمٌ فكذا النور أيضاً

٣ وأيضاً ان الحمل والانقطاع والانعكاس أمورٌ خاصةٌ بالأجسام. والنور أو الشعاع يتصف بها كلها. وأيضاً فإن الأشعة المختلفة تتصف بالاتصال والانفصال كما قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٦ وهذا أيضاً لا يجوز في ما يظهر الا على

الأجسام فالنور إذا جسم

لكن يعارض ذلك أنه يستحيل اجتماع جسمين في مكان واحد. والنور والهواء يجتمعان في مكان واحد. فإذا ليس النور جسماً

والجواب أن يقال يستحيل أن يكون النور جسماً وتوضيح ذلك من ثلاثة وجوه أما أولاً فمن جهة الحيز لأن حيز كل جسم مغايرٌ لحيز جسم آخر ولا يجوز طبعاً اجتماع جسمين في حيز واحد أي جسمين كانا لأن المماسّة تقتضي تغيّراً في الوضع. وأما ثانياً فمن اعتبار الحركة لأنه لو كان النور جسماً لكانت الاستتارة حركة مكانية للجسم وليس شيء من حركة الجسم المكانية يجوز حصوله في الآن لأن كل ما يتحرك بالحركة المكانية يجب أن يحصل في وسط الحجم قبل حصوله في المنتهى والاستتارة تحصل في الآن ولا يقال انها تحصل في زمان غير مدرك لأن الزمان قد يمكن خفاؤه في المسافة الصغيرة وأما في المسافة الكبيرة كالتي من المشرق إلى المغرب فيمتنع خفاؤه لأنه متى حصلت الشمس في نقطة الأفق استتار للحال نصف الكرة بأسره إلى النقطة المقابلة. وهناك أمرٌ آخر يجب اعتباره من جهة الحركة فإن لكل جسم حركة طبيعية محدودة وحركة الاستتارة تكون إلى كل جهة وليست على الاستتارة بأكثر مما هي على الاستقامة فيتضح من ثم أن الاستتارة ليست حركة مكانية لجسم ما. وأما ثالثاً فمن جهة الكون والفساد فإنه لو كان النور جسماً للزم عند اقسام الجو بزوال النير فساد جسم النور وقبول مادته صورة أخرى وهذا غير ظاهر إلا أن يُقال إن الظلمة أيضاً جسمٌ ولا يظهر أيضاً عن أية مادة يتكون كل يوم هذا الجرم العظيم المالى وسط نصف الكرة والقول أيضاً بأن هذا الجرم العظيم يفسد بمجرد زوال النير أهلٌ لأن يضحك منه وان قال قائلٌ ليس يفسد ولكنه يُقبَل ويدور مع الشمس فما عسى أن يقال في حدوث الظلمة في البيت كله عند اعتراض جسم ما حول السراج لا يُقال إن النور

يجتمع حول السراج إذ ليس يظهر هناك بعد اعتراض الجسم نوراً أعظم مما كان قبله وإذ كان هذا كله ليس منافياً للعقل فقط بل للحس أيضاً يجب أن يقال أنه يستحيل أن يكون النور جسماً
إذاً أُجيب على الأول بأن أوغسطينوس أراد بالنور الجسم المنير بالفعل أي النار لأنها
أشرف العناصر الأربعة

وعلى الثاني بأن أرسطو يطلق النور على النار التي في هيولاهما الخاصة كما أنها إذا كانت في الهيولى الهوائية يقال لها لهيب أو في الهيولى الأرضية يقال لها جمرٌ ومع ذلك فإن الأمثلة التي يوردها أرسطو في كتب المنطق لا يجب أن يُعتدَّ بها كثيراً لأنه يوردها كظنية على مذهب غيره

وعلى الثالث بأن النور يوصف بكل ذلك مجازاً كما يجوز أن تُوصَف به الحرارة أيضاً لأنه لما كانت الحركة المكانية هي الحركة الأولى بحسب الطبع كما قرره الفيلسوف في الطبيعيات ك ٨ م ٥٥ تطلق الأسماء الخاصة بالحركة المكانية على كل تغيرٍ وحركةٍ كما يطلق أيضاً اسم البعد المختص بالمكان على جميع المتضادات كما في الإلهيات ك ١٠ م ١٣

الفصلُ الثالثُ

هل النور كيفيةٌ

يُنخَطَى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن النور ليس بكيفيةٍ لأن كل كيفيةٍ فانها تبقى راسخةً في موضوعها حتى بعد زوال الفاعل كما تبقى الحرارة في الماء بعد ابتعاده عن النار والنور ليس يبقى في الهواء بعد زوال النير. فإذاً ليس النور كيفيةً

٢ وأيضاً كل كيفيةٍ محسوسةٌ فلها ضدٌّ كمضادة البارد للحار والأسود للأبيض والنور ليس له ضدٌّ لأن الظلمة هي عدم النور. فإذاً ليس النور كيفيةً محسوسةً

٣ وأيضاً ان العلة هي أفدر من المعلول. ونور الاجرام العلوية يؤثر الصور الجوهريّة في هذه السفليات ويفيد الألوان الوجود الروحاني لأنه يجعلها مرئية بالفعل. فإذا ليس للنور كيفية محسوسة بل هو بالأحرى صورة جوهريّة أو روحانية

لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ١ ب ٩ ان النور كيفية

والجواب أن يُقال إن بعضاً ذهبوا إلى أن النور ليس له في الهواء وجود عينيّ كوجود اللون في الجدار بل وجوداً ذهنيّ كوجود شبه اللون في الهواء لكن هذا باطلٌ لوجهين أولاً لأنّ الهواء يتصف بالنور إذ يصير مستتيراً بالفعل وليس يتصف باللون فلا يقال هواءً متلوناً. وثانياً لأنّ النور يحدث أثراً في الطبيعة فإنّ الأجسام لتسخن بأشعة الشمس والشيء الذهنيّ لا يحدث تغييراً طبيعياً - وذهب آخرون إلى أن النور هو صورة الشمس الجوهريّة وهذا أيضاً يظهر مستحيلاً لوجهين أولاً لأنه لا صورة جوهريّة محسوسة بالذات لأنّ الماهية هي موضوع العقل كما في كتاب النفس ٣ م ٢٦ والنور مرئيّ بالذات. وثانياً لأنّ ما هو صورة جوهريّة في شيء يستحيل أن يكون صورة عرضيّة في شيء آخر لأنّ الصورة الجوهريّة من شأنها الذاتيّ إفادة النوع فهي تلزمه دائماً وفي جميع الأشياء. والنور ليس صورة جوهريّة للهواء وإلاّ لفسد الهواء بزواله. فإذا يستحيل أن يكون صورة جوهريّة للشمس - فإذا يجب أن يقال كما أن الحرارة كيفية فعلية لاحقة لصورة النار الجوهريّة كذلك النور كيفية فعلية لاحقة للصورة الجوهريّة في الشمس أو في أي جرمٍ آخر مضيءٍ بذاته إذا كان ثمة جرمٌ آخر كذلك. يدلّ على هذا ان لأشعة النجوم المختلفة آثاراً مختلفة باختلاف طبائع الأجسام

إذا أُجيب على الأول بأنه لما كانت الكيفية لاحقة للصورة الجوهريّة كانت

حال الموضوع في قبوله الكيفية مختلفة كاختلافها في قبوله الصورة لأنه متى قبلت الهيولى الصورة قبولاً كاملاً كانت الكيفية اللاحقة الصورة أيضاً راسخةً كما لو استحال الماء ناراً واما متى حلت الصورة الجوهرية حلوياً ناقصاً بابتدائها على نحو ما فالكيفية اللاحقة لما تلبث مدة ما ولكنها لا تستمر دائماً كما يتضح في الماء المتسخن الذي يعود إلى طبيعته. والاستتارة لا تحصل بتغيير ما في الهيولى حتى تقبل صورةً جوهريةً فيكون ثمّة ابتداءً ما للصورة ولهذا ليس يستمر النور إلا مدة وجود الفاعل

وعلى الثاني بأن عدم وجود ضدّ للنور عارضٌ له من حيث هو كيفيةً طبيعيةً للجسم الأول المحرك المنزه عن التضاد

وعلى الثالث بأنه كما أن الحرارة هي بمنزلة علة آليّة تفعل بقوة الصورة الجوهرية لإصدار صورة النار كذلك النور بمنزلة علة آليّة تفعل بقوة الإجماع العلوية لإصدار الصور الجوهرية ولجعل الألوان مرئيةً بالفعل من حيث هو كيفيةً للجسم الأول المحسوس

الفصل الرابع

هل ما يذكر من صدور التور في اليوم الأول مناسبٌ

يُنخَطَى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن ما يُذكر من صدور النور في اليوم الأول غير مناسب لأن النور كيفيةٌ كما مرّ في الفصل الأنف. والكيفية لكونها عرضاً لا تتضمن حقيقة الأول بل بالأحرى حقيقة الأخير. فإذاً ليس ينبغي القول بأن النور صدرَ في اليوم الأول

٢ وأيضاً ان الليل يمتاز عن النهار بالنور وهذا يكون بالشمس التي يُذكر انها كُوتت في

اليوم الرابع. فإذاً ليس ينبغي القول بان النور صدرَ في اليوم الأول

٣ وأيضاً ان الليل والنهار يحدثان عن حركة الجرم المضيء الدورية. والحركة

الدورية مختصةً بالجدّ الذي يُذكر انه كُؤنَ في اليوم الثاني. فإذا ليس ينبغي القول بأن النور الفاصل بين الليل والنهار صدر في اليوم الأول

٤ وأيضاً ان قيل المراد بالنور النور الروحاني يرد عليه ان النور الذي يُذكر انه صنِعَ في اليوم الأول حصل به الامتياز عن الظلمة. ولم يكن في البدء ظلمةً روحانيةً لأن الشياطين أيضاً كانوا في البدء اختياراً كما مرَّ في مب ٦٣ ف ٥. فإذا لم يكن واجباً جعل النور صادراً في اليوم الأول

لكن يعارض ذلك أن ما يستحيل وجود اليوم بدونه وجب أن يُصنَع في اليوم الأول. واليوم يستحيل وجوده بدون النور. فإذا وَجَبَ أن يُصنَع النور في اليوم الأول

والجواب أن يُقال إن في صدور النور قولين فظاهر مذهب اوغسطينوس انه لم يكن لائقاً ان يهمل موسى ذكر صدور الخليقة الروحانية ولذا قال ان المراد بالسماء في قوله «في البدء خلق الله السماء والأرض» الطبيعة الروحانية العارية حينئذٍ عن الصورة والمراد فيه بالأرض هيولى الخليقة الجسمانية العارية عن الصورة ولأن الطبيعة الروحانية أشرف من الجسمانية وجب أن تتصور قبلها فعبر عن تصورهما بصدور النور على أن يكون المراد به النور الروحاني لأن تصوّر الطبيعة الروحانية قائمٌ باستنارتها لتُمضي كلمة الله - وذهب غيره إلى أن موسى لم يذكر صدور الخليقة الروحانية وعللوا ذلك بأمرٍ مختلفة فقال باسيلوس في خط ١ في ستة أيام الخلق ان موسى جعل أول تاريخه من البدء المختص بزمان المحسوسات ولم يأتِ بذكر الطبيعة الروحانية أي الملكية لأنها أُبدعت من قبل. وعلل ذلك الذهبي الفم في خط ٢ في التكوين بأن موسى كان موجّهاً كلامه إلى شعبٍ جاهلٍ ليس في طاقته أن يدرك شيئاً غير الجسمانيات وكان قصده أيضاً ان يثنيه عن عبادة الأوثان فلو ذُكرت لهم جواهر فوق جميع

الجسمانية لاتخذوا من ذلك سبيلاً إلى عبادة الأوثان لظنهم ان تلك الجواهر آلهة إذ كانوا لا يزالوا جانحين إلى ما نُهوا عنه من عبادة الشمس والقمر والنجوم لاعتقادهم أنها آلهة. وقد قدّم موسى ضربين من عروّ الخليفة الجسمانية عن الصورة احدهما بقوله «كانت الأرض خالية خاوية» والآخر بقوله «كان على وجه الغمر ظلام» أما عدم الصورة الذي من جهة الظلام فكان من الضرورة أن يرتفع أولاً بصدور النور لوجهين اما أولاً فلأن النور كيفية للجسم الأول كما مرّ في الفصل الأنف فوجب أن يكون أول صورة للعالم وأما ثانياً فلعموم النور لاشتراك الأجرام السفلية والعلوية فيه وكما يتدرّج في المعرفة من الاعم كذلك الأمر في الفعل فإن الحي يتولد قبل الحيوان والحيوان قبل الإنسان كما في كتاب توالد الحيوانات ٢ ب ٣ فإذا كذلك ووجب أن يظهر ترتيب الحكمة الإلهية فكان أول فعل من أفعال التمييز إصدار النور من حيث هو صورة الجسم الأول ومن حيث هو أعم. على أن باسيليوس قد علل ذلك أيضاً بوجه ثالث وهو أن جميع ما سوى النور يظهر بالنور. ويمكن زيادة وجه رابع وهو الذي ذُكر في المعارضة إذ يستحيل وجود اليوم بدون النور فوجب من ثمة أن يصنع النور في اليوم الأول

إذا أُجيب على الأول بأنه إذا اعتُبرَ مذهب القائلين بتقدم عدم الصورة في الهيولى على الصورة بالزمان ووجب القول بأن الهيولى خُلقت في البدء لابساً صوراً جوهرية ثم تصوّرت بعد ذلك بأحوالٍ عرضيةٍ كان للنور بينها المقام الأول

وعلى الثاني بأن بعضاً ذهبوا إلى أن ذلك النور كان سحابةً مضيئةً رجعت بعد تكوين الشمس إلى الهيولى السابقة لكن هذا غير صحيح لأن الكتاب يذكر في أول سفر التكوين تكوين الطبيعة على حالٍ يثبت فيما بعد فلا ينبغي من ثمّ القول بأن شيئاً أُبدعَ حينئذٍ ثم انعدم بعد ذلك ولهذا ذهب آخرون إلى أن تلك السحابة المضيئة لا تزال باقية هي متصلة بالشمس بحيث لا يمكن انحيازها

عنها لكن على هذا القول لا يكون في بقاء تلك السحابة فائدة وليس في آثار الله شيءٌ دون فائدة. ومن ثمَّ ذهب غيرهم إلى ان جرم الشمس قد تكون من تلك السحابة وهذا أيضاً مستحيلٌ على القول بأن جرم الشمس ليس من طبيعة العناصر الأربعة بل هو ذو طبيعةٍ غير فاسدة لامتناع أن تلبس هيولاًها على هذا القول صورةً أخرى - ولهذا يجب أن يُقال إنَّ ذلك النور كان نور الشمس التي كانت حينئذٍ عارية عن الصورة باعتبار أن جوهرها كان في الوجود وكان له قوة على الانارة بالاجمال ولكنه بعد ذلك أُلقي فيه قوةٌ مخصوصةٌ ومحدودةٌ على إصدار آثارٍ مخصوصة وعلى هذا يكون صدور هذا النور قد انفصل به النور عن الظلمة من ثلاثة وجوهٍ أما أولاً فمن جهة العلة بناءً على أن جوهر الشمس كان علة النور وكثافة الأرض كانت علة الظلمة. وأما ثانياً فمن جهة المكان لأن النور كان في النصف الواحد من الكرة والظلمة كانت في النصف الآخر. وأما ثالثاً فمن جهة الزمان لأنه في النصف الواحد بعينه من الكرة كان النور في جزءٍ من الزمان والظلمة في جزءٍ آخر وهذا هو المراد بقوله وسمى النور نهراً والظلام ليلاً

وعلى الثالث بأن باسيلوس قال في خط ٢ في ستة أيام الخلق ان وجود النور والظلمة حينئذٍ كان بانبساط النور وانقباضه وليس بالحركة وقد أورد عليه اوغسطينوس في شرح تك ك ١ ب ١٦ انه لا وجه لهذا التعاقب بين انبساط النور وانقباضه إذ لم يكن حينئذٍ لا الإنسان ولا الحيوان فينتفعا به. وأيضاً فليس من طباع الجسم المضيء أن يقبض النور وهو حاضرٌ بل إنما يمكن ذلك على سبيل المعجزة وليس البحث في أول تكوين الطبيعة عن المعجزات بل عن حال طبيعة الأشياء كما اوغسطينوس في شرح تك ك ١ ب ١ - ولهذا يجب أن يُقال إنَّ في السماء حركتين احدهما عامةٌ للسماء كله وهي التي أحدثت النهار والليل وهذه يظهر أنها أنشئت في اليوم الأول والأخرى تختلف باختلاف الاجرام وبحسب هذه

الحركات المختلفة يحصل اختلاف الأيام والأشهر والسنين ولهذا لم يرد في اليوم الأول إلا ذكر تمايز الليل والنهار الحاصل بالحركة العامة وأما اختلاف الأيام والأوقات والسنين فهو مذكور في اليوم الرابع بقوله «لتكون لأوقاتٍ وأيامٍ وسنين» وهذا الاختلاف يحصل بالحركات الخاصة

وعلى الرابع بأن عدم الصورة عند اوغسطينوس لم يتقدم الصورة بالزمان فيجب من ثم أن يُقال إنَّ المراد بإصدار النور إفاضة الصورة على الخليقة الروحانية لا المستكملة بالمجد الذي لم تُخلَق معه بل المستكملة بالنعمة التي خُلِقَتْ معها كما مرَّ في مب ٦٢ ف ٣. فإذا بهذا النور صار الانفصال عن الظلمة أي عن عدم صورة الخليقة الأخرى الغير المتصورة وأما إذا كانت الخليقة قد تصوّرت كلُّها معاً فيكون قد حصل الانفصال عن الظلمة الروحانية لا التي كانت موجودةً حينئذٍ لأن الشيطان لم يُخلَق شريراً بل التي رأى الله انها ستوجد



المبحثُ الثامن والستون

في فعل اليوم الثاني - وفيه أربعة فصول

ثم يجب النظر في فعل اليوم الثاني والبحث في ذلك يدور على أربع مسائل - ١ في أن الجلد هل صنع في اليوم الثاني - ٢ هل يوجد مياهٌ فوقه - ٣ هل هو فاصل بين مياهٍ ومياهٍ - ٤ هل يوجد سماءٌ واحدة فقط أو أكثر

الفصلُ الأوَّل

في أن الجلدُ صنعَ في اليوم الثاني

يتخطى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الجلد لم يُصنع في اليوم الثاني ففي تك ١ : ٨ «سَمَى اللهُ الجلدَ سماءً» والسماءُ أُبدعت قبل جميع الأيام كما يتضح من

قوله «في البدء خلق الله السماء والأرض» فإذا لم يُصنع الجلد في اليوم الثاني

٢ وأيضاً أن أفعال الأيام الستة مترتبة بحسب ترتيب الحكمة الإلهية. وليس يليق بالحكمة الإلهية أن تؤخر صنيع ما هو متقدّم بالطبع. والجلد متقدّم بالطبع على الماء والأرض وهما مع ذلك المذكوران قبل تكوين النور الذي كان في اليوم الأول فإذا لم يُصنع الجلد في اليوم الثاني

٣ وأيضاً كل ما صنِعَ في الأيام الستة فقد تكوّن عن المادّة المخلوقة قبل جميع الأيام. والجلد لم يجز تكوينه عن المادة السابقة والألّا لكان قابلاً للكون والفساد فإذا لم يُصنع الجلد في اليوم الثاني

لكن يعارض ذلك قوله في تك ١ : ٦ «قال الله ليكن جلد» ثم قوله بعد ذلك «وكان مساءً وكان صباحاً يومٌ ثانٍ»

والجواب أن يُقال إنّ مثل هذه المسائل يجب فيها اعتبار أمرين كما نبّه أوغسطينوس في شرح تك ك ١ ب ١٨ وفي اعترافاته ك ١٢ ب ٢٣ و ٢٤ أحدهما وجوب التصديق بقول الكتاب دون أدنى ريبٍ والثاني أنه إذا كان الكتاب المنزل يحتمل معاني كثيرة لا يجوز أن يتمسك أحدٌ بمعنى مخصوص إلى حد أنه وان ثبت قطعاً بطلان ما كان يظن أنه المعنى المراد من الكتاب لا يزال مع ذلك مكابراً في زعمه لئلا يكون في ذلك سبيلٌ إلى استهزاء الكفرة بالكتاب ولئلا يسدّ دونهم سبيل الاعتقاد — إذا تمهدّ ذلك فليعلم أنا ما وردَ في الكتاب من أن الجلد صنِعَ في اليوم الثاني يحتمل معنيين أحدهما أن يكون المراد بالجلد فلك الكواكب وعلى هذا يجب أن نشرح ذلك على أنحاءٍ مختلفة بحسب اختلاف مذاهب الناس في الفلك فذهب قومٌ إلى أن الفلك مركبٌ من العناصر وهذا كان مذهب انبذقلس الذي قال مع ذلك إنما لا يقبل ذلك الجرم تحلاً إذ لم يكن في تركيبه تناقضٌ بل تألّف فقط. وذهب قومٌ آخرون إلى أن ذلك الفلك هو من طبيعة

العناصر الأربعة لا بمعنى انه مركبٌ من العناصر بل بمعنى أنه عنصرٌ بسيطٌ وهذا كان لمذهب أفلاطون الذي قال ان الجرم الفلكي هو عنصر النار. ومنهم من صار إلى أن السماء ليست من طبيعة العناصر الأربعة بل هي جسمٌ خامسٌ دون العناصر الأربعة وهذا هو مذهب أرسطو كما في كتاب السماء والعالم ١ م ٦ إلى ٣٢ - فعلى المذهب الأول يمكن التسليم مطلقاً بأن الجلد صُنِعَ في اليوم الثاني حتى من جهة جوهره أيضاً لأن إصدار جوهر العناصر هو إلى فعل الخلق والابداع وتكوين بعض الأشياء من العناصر الموجودة هو إلى فعل التمييز والزينة - واما على مذهب افلاطون فلا يصح القول بأن الجلد صُنِعَ بجوهره في اليوم الثاني لأن إيجاد الجلد على ذلك إنما هو إصدار عنصر النار. وإصدار العناصر هو إلى فعل الخلق عند من يجعل عدم الصورة في الهيولى متقدماً على الصورة بالزمان لأن صور العناصر هي أول شيء يرد على الهيولى - وأما على مذهب أرسطو فبالأولى لا يجوز أن يُقال إن جوهره صدر في اليوم الثاني باعتبار ان الدلالة بهذه الأيام على التعاقب الزماني لأن الفلك لكونه ذا طبيعة غير فاسدة يمتنع أن تلبس هيولاه صورةً أخرى فيستحيل أن يكون متكوناً عن مادةٍ سابقة بالزمان فإذا اصدار جوهر الجلد إنما هو إلى فعل الخلق. على أنه ليس يمتنع على هذين المذهبين أن يكون قد لبس صورةً ما في اليوم الثاني فقد قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ ان نور الشمس كان في الأيام الثلاثة الأولى عارياً عن الصورة ثم تصوّر في اليوم الرابع. واما إذا لم تكن الدلالة بهذه الأيام على التعاقب الزماني بل على الترتيب الطبيعي فقط كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٤ ب ٢٢ و ٢٤ فلا مانع أن يقال على أي المذاهب المتقدمة أن تكوين الجلد بحسب جوهره يختص باليوم الثاني - والمعنى الآخر أن لا يكون المراد بالجلد فلك الكواكب بل ذلك القسم من الجو الذي ينعقد فيه السحاب وإنما يقال له جلدٌ لتكثف الهواء

فيه لأن ما كان من الأجسام كثيفاً شديداً يقال له جلدٌ أي صلبٌ فرقاً بينه وبين الجسم التعليمي كما قال باسيليوس في خط ٣ في ستة أيام الخلق وهذا التفسير ليس يلزم عنه ما ينافي مذهباً ما ولذا قد مدحه اوغسطينوس بقوله في شرح تك ك ٢ ب ٤ «أعتبرُ هذه الملاحظة جديراً جداً بالمدح إذ ليس فيها ما ينافي الايمان وبمجرد ايضاحها يتبادر التصديق إليها»

إذاً أجيب على الأول بأن الذهبي الفم قال في خط ٣ في تك ان موسى أورد أولاً بالاجمال ما صنعه الله بقوله «في البدء خلق الله السماء والأرض» ثم أخذ بعد ذلك بتفصيله كما لو قال قائلٌ «هذا الصانع صنع هذا البيت» ثم قال بعد ذلك «فصنع أولاً الأساس ثم شاد الجدران ثم وضع السقف» وعلى هذا لا يجب أن نفهم بالسماء الواردة في قوله «في البدء خلق الله السماء والأرض» غير السماء الواردة في قوله في اليوم الثاني صنع الجلد - ويجوز أيضاً أن يقال إن السماء التي ورد انها خلقت في البدء غير السماء التي ورد انها صنعت في اليوم الثاني وذلك على أنحاء مختلفة فمذهب اوغسطينوس كما في شرح تك ك ١ ب ٩ ان السماء التي ورد انها صنعت في اليوم الأول هي الطبيعة الروحانية العارية عن الصورة والسماء التي ورد انها صنعت في اليوم الثاني هي الفلك الجسماني. ومذهب بيذا واسترابوس ان السماء التي ورد انها صنعت في اليوم الأول هي سماء عليين وان الجلد الذي ورد أنه صنع في اليوم الثاني هو فلك الكواكب ومذهب الدمشقي كما في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٦ ان السماء التي يُذكر انها صنعت في اليوم الأول فلك كروي خالٍ من الكواكب يقول الفلاسفة إنه الكرة التاسعة والمتحرك الأول الذي يتحرك بالحركة اليومية وان المراد بالجلد المصنوع في اليوم الثاني فلك الكواكب. وهناك قول آخر ذكره اوغسطينوس في شرح تك ك ٢ ب ١ وهو أن السماء المصنوعة في اليوم الأول هي فلك

الكواكب وان المراد بالجلد المصنوع في اليوم الثاني الفضاء الجوّي الذي ينعقد فيه السحاب ويقال له أيضاً سماءً بالاشتراك ودلالةً على هذا الاشتراك قيل صريحاً سمى الله الجلد سماءً كما قيل قبله سمى النور يوماً أي نهراً لأن اليوم يُطلق أيضاً على مدة الأربع والعشرين ساعة. قال الرباني موسى وهذه الملاحظة يجب اعتبارها في مواضع أخرى من الكتاب ومما تقدم يتضح الجواب على الاعتراض الثاني والثالث

الفصل الثاني

هل يوجد مياه فوق الجلد

يتخطى إلى الثاني بأني يقال: يظهر أن ليس يوجد مياه فوق الجلد لأن الماء ثقيل بالطبع. والمكان الخاص بالثقل ليس في جهة فوق بل في جهة تحت فقط. فإذا ليس يوجد مياه فوق الجلد ٢ وأيضاً ان الماء سائل بالطبع. وما كان سائلاً فليس يمكن استقراره على جسم كروي كما يظهر بالتجربة. فإذا لكون الجلد جسماً كروياً يمتنع وجود ماءٍ فوقه ٣ وأيضاً ان الماء لكونه عنصراً يتجه إلى تكوين الجسم الممتزج اتجاه الناقص على الكامل. وليس محل المزج فوق الجلد بل فوق الأرض فلا يكون في وجود الماء فوق الجلد فائدة. على أنه ليس شيء من أعمال الله لا فائدة فيه. فإذا ليس يوجد مياه فوق الجلد لكن يعارض ذلك قوله في تك ١: ٧ «وفصل بين المياه التي فوق الجلد والمياه التي تحت الجلد»

والجواب أن يقال كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٢ ب ٥ «ان شهادة الكتاب المقدس لأجل من أن يدركها عقل إنساني. ولهذا فمهما يكن من حقيقة تلك المياه وكيفية وجودها هناك فليس عندنا أدنى ريب بوجودها هناك» اما

حقيقة هاتيك المياه فمختلّف فيها فقد قال اوريجانوس في خط في خط ١ في تك ان تلك المياه التي فوق السماوات هي الجواهر الروحانية ولذا قيل في مز ١٤٨ : ٤ «المياه التي فوق السماوات لتسبح اسم الرب» وفي دا ٣ : ٦٠ «باركي الرب يا جميع المياه التي فوق السماوات» وقد أجاب على هذا باسيليوس في خط ٣ في ستة أيام الخلق بأن ذلك لم يُقَلْ لأن المياه مخلوقات ناطقة بل لاستكمال مجد الخالق بملاحظة ذوي الحس لها بعين الاعتبار والحكمة ولهذا فما قيل عليها قيل هناك أيضاً على النار والبرّد ونظائرها التي لا مرآء في كونها مخلوقات غير ناطقة. فإذا يجب أن يقال انها مياه جسمانية واما انها أي مياه فهي فالحكم فيه يجب أن يكون مختلفاً باختلاف الآراء في الجلد فعلى أن الجلد هو فلك الكواكب الذي يجعل من طبيعة العناصر الأربعة يجوز أيضاً أن تكون المياه التي فوق السماوات طبيعة المياه العنصرية وأما على أن الجلد هو فلك الكواكب الذي ليس من طبيعة العناصر الأربعة فليست أيضاً تلك المياه التي فوق الجلد من طبيعة المياه العنصرية بل كما يقال عند استرابوس لأحد الأفلاك ناريٌّ لمجرد الاشراق كذلك يقال لفلك آخر فوق فلك الكواكب مائيٌّ لمجرد الشفافية. وأيضاً فلو سلمنا ان الجلد ذو طبيعة أخرى دون العناصر الأربعة فلا يزال يجوز القول بأنه فاصل بين المياه إذا لم يكن المراد بالماء عنصر الماء بل الهولي العارية عن الصورة كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ١ ب ٥ و ٧ لأنه على هذا كل ما كان من الأجسام فهو يفصل بين مياه ومياه. وأما على أن الجلد هو تلك الطبقة من الهواء التي ينعقد فيها السحاب فالمياه التي فوق الجلد هي المياه التي تتحل إلى أبخرة فتتصاعد فوق طبقة من الهواء ومنها يتكون المطر لأن القول بأن المياه المنحلة إلى أبخرة لتتصاعد فوق فلك الكواكب كما قال بعض ممن ذكر اوغسطينوس مذهبهم في شرح تك ك ٢ ب ٤ محال قطعاً أولاً بسبب صلابة الفلك وثانياً بسبب الطبقة

النارية المتوسطة التي تفني هذه الأبخرة وثالثاً لأن المكان الذي تصير إليه الأجسام الخفيفة والمتخلخلة هو تحت مقعر كرة القمر ورابعاً لأنه يظهر للحس أن الأبخرة لا يبلغ ارتفاعها قمم بعض الجبال. وما يقال أيضاً من أن الجسم متخلخل إلى غير النهاية بناءً على أنه متجزئ إلى ما لا يتناهى ليس بشيء لأن الجسم الطبيعي ليس يتجزأ ويتخلخل إلى ما لا يتناهى بل إلى حدٍ معينٍ إذا أُجيب على الأول بأن بعضاً رأوا ان يحلوا هذا الاعتراض بأن المياه وان كانت ثقيلةً بالطبع لكنها قائمة فوق السماوات بالقدرة الإلهية غير أن هذا الحل قد نفاه اوغسطينوس في شرح تك ١١ ب ١ حيث قال «ينبغي ان نبحت الآن في أن الله كيف أبدع طبائع الأشياء لا في انه ماذا شاء أن يفعل فيها بقدرته على سبيل المعجزة» فإذاً يجب أن يُقال إنَّ حلَّ هذا الاعتراض هو على القولين الأخيرين في المياه والجلد ظاهرٌ مما تقدم في جرم الفصل وأما على القول الأول فيجب أن يجعل في العناصر ترتيبٌ غير الذي وضعه أرسطو أي أن يُجعل حول الأرض مياهٌ كثيفة وحول السماء مياهٌ لطيفة بحيث تكون نسبة تلك المياه إلى السماء كنسبة هذه إلى الأرض. أو أن يكون المراد بالماء هبولى الأجسام كما مرَّ في جرم الفصل

وعلى الثاني بأن الجواب ظاهرٌ أيضاً مما تقدم باعتبار القولين الأخيرين واما باعتبار القول الأول فقد أجاب باسيليوس بأمرين أحدهما أنه ليس من الضرورة ان كل ما يظهر في مقعره كريباً يكون في جهته العليا أيضاً كريباً أو محدباً. والثاني ان المياه التي فوق السماوات ليست سائلة بل جامدة خارج السماء بما لها من شبه الصلابة الجليدية. وبهذا الاعتبار أيضاً سمّاها بعضهم فلكاً بلّورياً

وعلى الثالث بأن المياه على القول الثالث مرتفعةٌ فوق الجلد بالطريقة البخارية لأجل فائدة المطر وأما على القول الثاني فالمياه موجودةٌ فوق الجلد المراد به

الفلك الشفاف بأسره الخالي عن الكواكب وهو عند بعضهم المتحرك الأول الذي يدير الفلك كله بالحركة اليومية ليفعل بالحركة اليومية استمرار الكون كما أن فلك الكواكب يفعل بالحركة التي بحسب منطقة البروج اختلاف الكون والفساد بالإقبال والإدبار وبقوى الكواكب المختلفة. وأما على القول الأول فالمياه موجودة هناك لتعديل حرارة الاجرام الفلكية كما قال باسيليوس في خط ٣ في ستة أيام الخلق وقد استدلت بعضهم على هذا بأن زحل أقربه من المياه العلوية بارد جداً كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٢ ب ٥

الفصل الثالث

هل الجلد فاصل بين مياه ومياه

يُنخَطَى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الجلد ليس فاصلاً بين مياه ومياه لأن الجسم الواحد بالنوع له مكان طبيعي واحد. والمياه كلها متحدة بالنوع كما قال الفيلسوف في كتاب الجدل ١ ب ٦. فإذاً ليس يجب أن تختلف مياه عن مياه في المكان

٢ وأيضاً ان قيل ان المياه التي فوق الجلد والمياه التي تحته مختلفة بالنوع يردّه ان المختلفات بالنوع لا تحتاج إلى فاصل أجنبي. فإذاً لو كانت المياه العلوية والسفلية مختلفة بالنوع لم يكن الجلد فاصلاً بينها

٣ وأيضاً إنما يفصل بين مياه ومياه في ما يظهر ما كانت المياه مماسةً له من جانبيه كما لو بُني حائط في وسط نهر. وواضح ان المياه السفلية ليست متصلةً بالجلد. فإذاً ليس الجلد فاصلاً بين مياه ومياه

لكن يعارض ذلك قوله في تك ١: ٦ «ليكن جلد في وسط المياه وليكن فاصلاً بين مياه

ومياه»

والجواب أن يُقال إن من وقف عند ظاهر كلام التكوين فربما توهم ما زعمه

بعض قدماء الفلاسفة فإن بعضاً وضعوا ان الماء جسمٌ غير محدود ومبدأً لجميع الأجسام الأخر وربما اعتبرَ ان هذه اللامحدودية معبرٌ عنها باسم الغمر في قوله «كان على وجه الغمر ظلامٌ» وقد كان في مذهب هؤلاء أيضاً ان تلك السماء المحسوسة التي نشاهدها ليست مشتملة على جميع الجسمانيات بل يوجد فوقها جسمٌ مائيٌ غير محدودٍ وهكذا ربما قال قائلٌ ان جلدَ السماء فاصلٌ بين المياه الخارجية والمياه الداخلية أي جميع الأجسام التي تحت السماء والتي كانوا يجعلون الماء مبدأً لها غير انه إذا كان يُدرك بالأدلة الصحيحة بطلان هذا المذهب فليس يجب أن يُقال إن هذا مراد الكتاب المقدس بل يجب أن يُعتبر أن موسى كان موجهاً كلامه إلى قوم حمقى لم يكن ضعف عقولهم يحتمل أن يذكُر لهم سوى ما كان بادياً للحس. وكل إنسانٍ بالغاً ما بلغ جهلُهُ يدركُ ان الأرض والماء جسمان واما الهواءُ فليس يدرك الجميع انه جسمٌ فان بعض الفلاسفة أيضاً قالوا ان الهواء ليس شيئاً وسمّوا الملاء الهوائي خلاءً. ولهذا صرّح موسى بذكر الماء والأرض ولم يصرح بذكر الهواء لئلا يذكر لأولئك الحمقى أمراً مجهولاً ولكنه ضناً بالحق ان يخفى على الألباء جعل سبيلاً إلى تعقله فأشار إليه كأنه متصلٌ بالماء بقوله «كان على وجه الغمر ظلامٌ» فان هذا الكلام يؤذن بأن على وجه الماء جسماً مُشفاً معروضاً للنور والظلام. فالجلد إذن سواءً أريد به فلك الكواكب أو مُنعقد السحاب من الجوِّ يجوز أن يقال انه فاصلٌ بين مياهٍ ومياهٍ على أن يكون المراد بالماء الهبولي العاربية عن الصورة أو جميع الاجرام المشفة لاتفاقها مع المياه في الشفافية لأن فلك الكواكب فاصلٌ بين الاجرام المشفة السفلية والعلوية والجوِّ الذي ينعقد فيه السحاب فاصلٌ بين طبقة الهواء العليا التي يتكون فيها المطر ونحوه من الكائنات الجوئية وطبقة الهواء السفلى المتصلة بالماء والمندرجة تحت اسم المياه

إذا أُجيب على الأول بأنه إذا كان المراد بالجلد فلك الكواكب لم تكن المياه

العلوية والسفلية متحدةً بالنوع وإذا كان المراد به الهواء الذي ينعقد فيه السحاب كان كلا المائين متحدين بالنوع وكان للمياه على ذلك مكانان لكن لا باعتبار واحد بل المكان الأعلى هو مكان تكوّن المياه والمكان الأسفل هو مكان قرارها

وعلى الثاني بأنه إذا اعتبرت المياه مختلفةً بالنوع يُقال إنَّ الجَدَّ فاصلٌ بين مياهٍ ومياهٍ لا على أنه علةٌ فاعلةٌ للفصل بل على أنه حدٌّ لكلا المائين

وعلى الثالث بأن موسى بسبب عدم إدراك البصر للهواء وما أشبهه من الأجسام أراد بالماء ما يتناول أيضاً جميع هذه الأجسام ومن ثمَّ يتضح أنه يوجد مياةٌ في جانبي الجَدِّ كيف كان المراد به

الفصلُ الرابعُ

هل يوجد سماءٌ واحدة فقط

يُنْتَخَى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أنه يوجد سماءٌ واحدة فقط لأن السماءَ جُعِلَتْ قسيمةً للأرض في قوله «في البدء خلق الله السماءَ والأرض». والأرض واحدة فقط. فكذا السماءُ أيضاً

٢ وأيضاً كل ما يتقوم عن هيولاه كلها فهو واحدٌ فقط. والسماءُ هي كذلك كما أثبتته الفيلسوف في كتاب السماء ١ م ٩٥. فإذاً يوجد سماءٌ واحدة فقط

٣ وأيضاً كل ما يقال على كثيرٍ بالتواطؤِ فإنما يقال على ذلك باعتبار حقيقة واحدة مشتركة. ولو كان سماوات كثيرة لقبَل السماءُ على كثيرٍ بالتواطؤِ لأنه لو قيل بالاشتراك لم يُقَل سماوات كثيرة حقيقةً فإذاً ان قيل سماوات كثيرة وجب أن يكون ثمة حقيقةً مشتركة باعتبارها يقال سماوات. وهذه الحقيقة لا سبيل إلى إثباتها. فإذاً ليس ينبغي أن يجعل سماوات كثيرة

لكن يعارض ذلك قوله في مز ١٤٨: ٤ «سبحيه يا سماوات السماوات»

والجواب أن يقال يظهر أن بين باسيلوس والذهبي الفم خلافاً في هذه المسئلة

فقد قال الذهبي الفم في خط ٤ في تك ليس يوجد إلا سماءً واحدة وأما قوله سماوات السماوات بالجمع فذلك من خاصية اللغة العبرانية التي جرت فيها العادة أن يُعبر عن السماء الواحدة بصيغة الجمع كما يوجد في اللاتينية أيضاً أسماء كثيرة لا مفرد لها وقال باسيليوس في خط ٣ في ستة أيام الخلق وتابعه الدمشقي على ذلك في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٦ انه يوجد سماوات كثيرة. غير أن هذا الخلاف لفظي لا حقيقي لأن الذهبي الفم أراد بالسماء الواحدة مجموع الجسم الذي فوق الأرض والماء فإن الطيور التي تطير في الهواء أيضاً يقال لها لذلك طير السماء ولكن لما كان هذا الجسم أقسام كثيرة وضع باسيليوس سماوات كثيرة ولمعرفة تقسيم السماوات يجب أن يُعلم ان السماء يقال في الكتاب المقدس على ثلاثة أنحاء فقد يقال فيه حقيقةً وبالطبع وحينئذ يكون المراد بالسماء جسماً عالياً ومضيئاً بالفعل أو بالقوة وغير فاسدٍ بالطبع وعلى هذا يجعل ثلاث سماوات الأولى مضيئة كلها ويسمونها السماء النارية والثانية شفافة كلها ويسمونها السماء المائية والبلورية والثالثة بعضها شفافٌ وبعضها مضيءٌ بالفعل ويسمونها السماء المكوكبة وهذه تنقسم إلى ثمانية أفلاك أي فلك الثوابت وسبعة أفلاك السيارات التي يجوز ان يقال لها سبع سماوات أو سبعة أفلاك - وثانياً يقال السماء بالمشاركة في شيء من خاصيات الجرم السماوي أي في العلو والاستتارة بالفعل أو بالقوة وبهذا المعنى جعل الدمشقي مجموع ذلك الفضاء الذي من المياه إلى كرة القمر سماءً واحدةً وسماها هوائيةً وعلى هذا يكون عنده ثلاث سماوات هوائيةً ومكوكبةً وأخرى أعلى وهي المراد بالسماء الثالثة التي ذُكرَ ان الرسول خُطِفَ إليها غير أنه لما كان هذا الفضاء مشتملاً على عنصرين وهما النار والهواء وكان في كلٍّ منهما طبقتان عليا وسفلى قسم رابانوس هذه السماء إلى أربع فسمّى الطبقة العليا من النار السماء النارية والطبقة السفلى السماء الأولى نسبةً إلى

جبل الأولمب لما بينهما من المشابهة في الارتفاع وسمى الطبقة العليا من الهواء السماء الأثيرية لما فيها من الالتهاب والطبقة السفلى السماء الهوائية وهكذا إذا أُضيفت هذه السماوات الأربع إلى تلك الثلاث العليا كان ثمّة على قول رابانوس سبع سماوات جسمية - وثالثاً يقال السماء مجازاً وهكذا ربما أُطلقَ السماء على الثالوث الأقدس بسبب علوه ونوره الروحانيين وعلى هذا المعنى حُمِلَ قول الشيطان في اش ١٤: ١٣ «اصعد إلى السماء» أي إلى مساواة الله. وربما أُطلقَ السماوات أيضاً على الخيرات الروحانية القائم فيها ثواب القديسين بسبب أنافتها وذلك قوله في متى ٥: ١٢ «اجركم كثير في السماوات» على ما فسره اوغسطينوس في كتاب كلام الرب في الجبل ١ ب ٥. وربما قيل لثلاثة أجناس الرؤى الفائقة الطبع أي الجسمانية والخيالية والعقلية ثلاث سماوات وعليه فسر اوغسطينوس في شرح تك ك ١٢ ب ٢٩ و ٢٤ اختطاف بولس إلى السماء الثالثة

إذا أُجيب على الأول بأن نسبة الأرض إلى السماء كنسبة المركز إلى المحيط ويجوز أن يكون حول مركز واحدٍ أكثر من محيطٍ واحدٍ. فإذا لا مانع من وجود سماوات كثيرة مع وجود أرضٍ واحدة

وعلى الثاني بأن تلك الحجة إنما تتجه على السماء باعتبار ان المراد بها مجموع المخلوقات الجسمانية إذ إنما يوجد بهذا الاعتبار سماءً واحدة فقط

وعلى الثالث بأنه يوجد في جميع السماوات على الاجمال العلو ونوعٌ من الاستنارة كما يتضح مما تقدم في جرم الفصل



المبحثُ التَّاسِعُ والسُّتُونُ في فعل اليوم الثالث - وفيه فصلان

ثم يجب النظر في فعل اليوم الثالث والبحث في ذلك يدور على مسألتين - ١ في اجتماع المياه - ٢ في صدور النبات

الفصلُ الأوَّلُ

هل ما يقال من ان اجتماع المياه حدث في اليوم الثالث مناسبٌ

يُنْتَخَطَى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن ما يقال من أن اجتماع المياه حدث في اليوم الثالث ليس مناسباً لأن ما صُنِعَ في اليوم الأول واليوم الثاني يُعَبَّرُ عنه بكلمة الكون فقد قيل «قال الله ليكن نوراً.. وليكن جلدًا» واليوم الثالث قسيمٌ لليومين الأوَّلين فكان الواجب أن يُعَبَّرَ عن فعله بكلمة الكون لا بكلمة الاجتماع فقط

٢ وأيضاً إن الأرض كانت في أول أمرها مغمورةً بالمياه من كل جهةٍ ولهذا كان يقال لها غير مرئية. فإذا لم يكن على الأرض مكان يمكن اجتماع المياه فيه

٣ وأيضاً ما ليس متصلاً ببعضه ببعضٍ فليس له مكان واحدٌ. وليست المياه كلها متصلة بعضها ببعضٍ. فإذا لم تجتمع بأسرها إلى مكانٍ واحدٍ

٤ وأيضاً ان الاجتماع من قبيل الحركة المكانية. والذي يظهر أن المياه سائلةٌ وجاريةٌ إلى البحر بالطبع فلم يكن في ذلك حاجةٌ إلى أمرٍ إلهي

٥ وأيضاً ان الأرض أيضاً ورد ذكر اسمها في بدء خلقها بقوله «في البدء خلق الله السماءَ والأرض» فما يقال من ان اسم الأرض وُضِعَ في اليوم الثالث ليس مناسباً

لكن يكفي في معارضة ذلك نصُّ الكتاب

والجواب أن يُقال إنَّ الكلام في هذه المسئلة يجب أن يكون مختلفاً بحسب

اختلاف تفسير أوغسطينوس وتفسير غيره من الآباء القديسين فان اوغسطينوس قد ذهب إلى أن الترتيب الذي في جميع هذه الأفعال ليس ترتيباً زمنياً بل أصلياً وطبيعياً فقط فهو قد قال إنه خُلِقَ أولاً الطبيعة الروحانية العارية عن الصورة والطبيعة الجسمانية المجردة عن كل صورة التي قال أنه عبّرَ عنها أولاً باسم الأرض والماء ليس لأن هذا العروّ عن الصورة فقد تقدم الصورة بالزمان بل بالأصل فقط وقال ان حلول صورةٍ ليس متقدماً على حلول أخرى بالزمان بل برتبة الطبيعة فقط وباعتبار هذه الرتبة وجب أن يذكرَ أولاً تصور الطبيعة العليا أي الروحانية وذلك بما ورد من تكوين النور في اليوم الأول. ولأن الاجرام العالية تسمو على الاجرام الساقلة كما تسمو الطبيعة الروحانية على الطبيعة الجسمانية تلا ذلك ذكرُ تصور الاجرام العالية بقوله «ليكن جَدَد» المراد به حلول الصورة السماوية في الهيولى العارية عن الصورة والسابقة بالأصل فقط لا بالزمان. ثم ذُكِرَ بعد ذلك حلول الصور العنصرية في الهيولى العارية عن الصورة والسابقة بالأصل فقط بالزمان. وعلى هذا فالمراد بقوله «لتجتمع المياهُ وليظهر اليبسُ» ان الهيولى الجسمانية قد ارتسمت فيها صورةُ الماء الجوهرية التي بها صار من شأنها هذه الحركة وصورةُ الأرض الجوهرية التي بها صار من شأنها أن تُرى كما هي الآن – وأما على قول غيره من الآباء القديسين الذين تقدم ذكرهم في مب ٦٦ ف ١ فيُعتبر في هذه الأفعال الترتيب الزمني أيضاً فمذهبهم ان عدم الصورة في الهيولى قد تقدم الصورة بالزمان وان أحد التصورات قد تقدم الآخر أيضاً بالزمان لكنهم لم يريدوا بعد الصورة في الهيولى عروّها عن كل صورة إذ كان حينئذٍ في الوجود السماءُ والأرضُ والماءُ التي تذكر بأسمائها على أنها مُدرّكة بالحس إدراكاً ظاهراً بل إنما أرادوا به عدم التمييز الواجب والخلوّ عن ضربٍ من الجمال التام وباعتبار هذه الأسماء الثلاثة ذكر الكتاب ثلاثة

اضرب من عدم الصورة فعبر بالظلام عن عدم صورة السماء التي هي الجسم الأعلى لأن منها منشأ النور وعبر عن عدم صورة الماء الذي هو متوسط الغمر الذي معناه مجموع مياه لا حد لها غير مرتبة كما قال اوغسطينوس في رده على فوستوس ك ٢٢ ب ١١ وعبر عن عدم صورة الأرض بقوله «كانت الأرض خاوية أو غير مرئية» بسبب انها كانت مغمورة بالمياه. فهكذا إذن في اليوم الأول تصور الجرم الأعلى ولأن الزمان تابع لحركة السماء والزمان هو عدد حركة الجرم الأعلى حدث بهذا التصور تفصيل الزمان إلى ليل ونهار. وفي اليوم الثاني تصور الجرم المتوسط وهو الماء بحصوله بالجلد على شيء من التفصيل والترتيب على أن يكون المراد بالماء ما يتناول أجساماً أخرى أيضاً على ما تقدم في المبحث الأنف ف ٢ وفي اليوم الثالث تصور الجرم الأخير وهو الأرض بانحسار المياه عنها وبعوث التفصيل الأخير إلى الأرض والبحر. فإذا كما عبر عن عرو الأرض عن الصورة بقوله «كانت الأرض غير مرئية أو خاوية» كذلك اقتضت المناسبة أن يعبر عن تصورهما بقوله «وليظهر اليبس»

إذا أُجيب على الأول بأنه إذا اعتبر قول اوغسطينوس فإنما لم يستعمل الكتاب المقدس في فعل اليوم الثالث كلمة الكون كما استعملها في الفعلين السابقين إيداناً بكون الصور العالية أي صور الملائكة الروحانية والاجرام السماوية كاملةً وغير متغيرة في وجودها وصور السفليات ناقصةً ومتحركةً ولهذا عبر عن ارتسام هذه الصور باجتماع المياه وظهور اليبس لأن الماء سائلٌ منصبٌ والأرض جامدة راسخة كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٢ ب ١١. وأما على مذهب الآخرين فيجاب أن فعل اليوم الثالث إنما أُكمل بحسب الحركة المكانية فقط فلم يكن واجباً استعمال الكتاب كلمة الكون

وعلى الثاني بأن الجواب ظاهرٌ على قول اوغسطينوس إذ ليس يجب القول

بأن الأرض كانت أولاً مغمورةً بالمياه ثم اجتمعت المياه بعد ذلك بل ان المياه صدرت إلى الوجود في حال هذا الاجتماع. وأما على قول الآخرين فيجب بثلاثة أمور كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ١ ب ١٢ أحدها ان المياه ازدادت ارتفاعاً في المكان الذي اجتمعت فيه لأن البحر هو أعلى من الأرض كما عُلِمَ بالتجربة في البحر الأحمر على ما قال باسيليوس في خط ٤ في ستة أيام الخلق. والثاني ان وجه الأرض كان مغطى بماءٍ أرق قواماً فتكاثف بالاجتماع كالسحاب. والثالث أنه ربما كان في الأرض بعض تجاوير جرت المياه إليها فتجمعت فيها. والأول من هذه الثلاثة أقرب في ما يظهر

وعلى الثالث بأن لجميع المياه حدّاً واحداً وهو البحر الذي تجري إليه في بحارٍ ظاهرة أو خفية ولهذا يُقال إن المياه تجتمع في مكانٍ واحدٍ. او انه يقال مكانٌ واحدٌ لا مطلقاً بين القياس إلى مكان الأرض اليابسة فيكون المعنى لتجتمع المياه إلى مكان واحدٍ أي منفردٍ عن الأرض اليابسة لأنه قال بعد ذلك دلالةً على تكثر أمكنة الماء «سَمِيَ مجتمعات المياه بحاراً»

وعلى الرابع بأن أمر الله يُؤتي الأجسام الحركة الطبيعية ولهذا يقال انها بحركاتها الطبيعية «تمضي كلمته» - أو يجاب بأنه كان من مقتضى الطبيعة أن يكون الماء محيطاً بالأرض من كل جهة كما أن الهواء محيطٌ بالماء والأرض من كل جانبٍ إلا أن ضرورة الغاية القائمة بأن يكون على الأرض حيوانٌ ونباتٌ أوجبت أن ينحسر الماء عن قسمٍ من الأرض وقد أسند بعض الفلاسفة ذلك إلى فعل الشمس التي تبيس الأرض بتصعد الأبخرة وأما الكتاب المقدس فقد أسنده إلى قدرة الله ليس في سفر التكوين فقط بل في سفر أيوب أيضاً حيث قال الرب في ف ٣٨: ١٠ «جعلتُ للبحر حدوداً تحيطُ به» وفي سفر ارميا بقوله في ف ٥: ٢٣ «الا تخشونني يقول الربُ وقد جعلتُ الرملَ حدّاً للبحر»

وعلى الخامس بأن المراد بالأرض المذكورة أولاً على قول أوغسطينوس من الهيولى الأولى وبالمذكورة هنا عنصر الأرض - ويُجاب كما قال باسيليوس بأن الأرض ذُكرت أولاً باعتبار طبيعتها وأما هنا فهي مذكورة باعتبار خاصيتها الأولية وهي اليبوسة ولهذا يقال «سَمَّى اليبس أرضاً» - أو يجاب بما يقال الرباني موسى من أنه متى قيل «سَمَّى» فهناك اسمٌ مشتركٌ وعلى هذا فقد قيل أولاً «سَمَّى النور يوماً» أي نهراً لأن اليوم يُطلق على مدة الأربع والعشرين ساعة كما في قوله «وكان مساءً وكان صباحٌ يوماً واحداً» وقيل أيضاً سَمَّى الجلد أي الهواء سماءً لأن السماء يُطلق أيضاً على ما خُلِقَ أولاً. وقيل أيضاً سَمَّى اليبس أي ذلك القسم المنحسر عنه الماء أرضاً باعتبار مقابلة الأرض للبحر وان كان اسم الأرض يعمُّ ما كان مغموراً بالمياه وما ليس مغموراً بها. والمراد بلفظ سَمَّى حيث ايتاء الشيء طبيعةً أو خاصيةً تجعله صالحاً لأن يسمَّى كذا

الفصلُ الثَّاني

هل ما يذكر من أن النبات صدرَ في اليوم الثالث مناسبٌ يُنخِطُ إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن ما يُذكر من أن النبات صدرَ في اليوم الثالث غيرُ مناسب. فإن للنبات حيوةً كالحيوان وصدور الحيوان ليس يُجعل بين أفعال التمييز بل من قبيل فعل الزينة. فإذا لم يكن واجباً أيضاً أن يذكر صدور النبات في اليوم الثالث المختص بفعل التمييز ٢ وأيضاً ما كان من قبيل لعنة الأرض فلم يكن واجباً أن يذكر مع تصوير الأرض. وصدور بعض النباتات من قبيل لعنة الأرض كقوله في تك ٣: ١٧ «ملعونةً الأرض بعملك شوكةً وحسكاً تثبتُ لك». فإذا لم يكن واجباً أن يذكر صدور النباتات بالاجمال في اليوم الثالث المختص بتصوير الأرض

٣ وأيضاً كما أن النباتات ملتصقة بالأرض كذلك الحجارة والمعادن أيضاً ومع

ذلك لم يرد لها ذكرٌ في تصوير الأرض. فإذا كذلك النبات لم يجب أن يُصنع في اليوم الثالث لكن يعارض ذلك قوله في تك ١: ١٢ «فأخرجت الأرضُ عشباً خضراً» ثم قوله بعده «كان مساءً وكان صباحٌ يومٌ ثالثٌ»

والجواب أن يُقال إنَّ عدم صورة الأرض ارتفع في اليوم الثالث كما مرَّ في الفصل الآنف. وقد ذُكرَ للأرض ضربان من عدم الصورة أحدهما انها كانت غير مرئية أو خاوية لأنها كانت مغمورةً بالمياه والثاني انها كانت غير مركبة أو خالية أي عاطلة عما يجب لها من البهاء الذي يحصل لها من النبات الكاسية به على نحو ما. ولذا فكلا هذين الضربين من عدم الصورة ارتفع في هذا اليوم الثالث أما الأوَّل فباجتماع المياه إلى مكان واحدٍ وظهور اليبس وأما الثاني فبإخراج الأرض العشبَ الخضرَ غير أن قول اوغسطينوس في صدور النبات مخالفٌ لقول الآخرين فمذهب الشراح الآخرين ان النبات صدر بالفعل بأنواعه في اليوم الثالث كما هو ظاهر كلام الكتاب ومذهب اوغسطينوس أنه إنما قيل ان الأرض أصدرت عشباً وشجراً على إرادة العلية أي أنها قبلت قوة الإصدار واثبت قوله هذا يقول الكتاب في تك ٢: ٤ «هذه مبادئ السماء والأرض إذ خلقت يوم صنع الله السماء والأرض وكلَّ شجر الحقل قبل أن يظهر في الأرض وكلَّ عشب البرية قبل أن ينبت» فإذا قبل أن يظهر النبات على الأرض صنع فيها كما يُصنع الشيء في علقته. وهو ثابتٌ أيضاً بالدليل العقلي فإن الله في تلك الأيام الأوَّل فطر الخليفة في أصولها أو عللها ثم استراح من عمله هذا لكنه لم يزل بعد ذلك يفعل نشرًا وتوليدًا إلى الآن على مقتضى تدبير الكائنات. وإصدار النبات من الأرض يرجع إلى فعل النشر والتوليد. فإذا لم يصدر النبات في اليوم الثالث بالفعل بل في علقته فقط — وان جاز أن يقال على مذهب الآخرين أن تكوين

الأنواع الأوّل هو من أفعال الأيام الستة وأما كون توليد المثل في النوع يصدر عن الأنواع المبدعة أولاً فراجع إلى تدبير الأشياء وهذا ما أراده الكتاب بقوله «قبل أن يظهر على الأرض أو قبل أن ينبت» أي قبل أن يصدر المثل عن مثله كما نراه يحدث الآن بالطبع بالطريقة البذرية ولهذا صرّح الكتاب بذلك بقوله «لتنبت الأرض عشباً خضراً يُبزر بزراً» أي لأن أنواع النباتات صدرت كاملة بحيث يصدر عنها بزورٌ غيرها أينما كانت قوتها الباذرة أي سواءً كانت في الأصل أو في الساق أو في الثمرة

إذا أُجيب على الأول بأن حياة النبات خفيةٌ لخلوه عن الحركة المكانية والحس اللذين هما أخص شيءٍ يمتاز به المتنفس عن غير المتنفس ولهذا إذ كان ملتصقاً بالأرض غير متحركٍ جعلَ صدوره بمنزلة تصويرٍ ما للأرض

وعلى الثاني بأن الشوك والحسك كانا قد صدرا أما بالقوة أو بالفعل قبل تلك اللعنة لكن لم يكن صدورهما لمعاقبة الإنسان أي حتى تنبت الأرض التي يحرقها لأجل طعامه أشياء غير مثمرة ومؤذية ومن ثم قيل «تنبت لك»

وعلى الثالث بأن موسى لم يذكر إلا ما هو ظاهرٌ للعيان كما تقدم في مب ٦٧ ف ٤ والأجسام المعدنية تتكون خفيةً في باطن الأرض. وأيضاً فهي ليست ممتازة عن الأرض امتيازاً ظاهراً بل يظهر أنها أنواعٌ لها ولهذا لم يأت على ذكرها



المبحثُ المتمُّ سبعين

في فعل الزينة بالنظر إلى اليوم الرابع - وفيه ثلاثة فصول

ثم يجب النظر في فعل الزينة وأولاً في كلِّ من الأيام على حدةٍ وثانياً في جميع الأيام السبعة معاً. فالأول يبحث فيه عن فعل اليوم الرابع ثم عن فعل اليوم الخامس ثم عن فعل اليوم

السادس ثم في ما يتعلق باليوم السابع — أما الأول فالبحث فيه يدور على ثلاث مسائل — ١ في صدور النيرات —
٢ في غاية صدورها — ٣ هل هي متنفسة

الفصلُ الأوَّلُ

في أن النيرات هل وجب أن تصدر في اليوم الرابع

يُنخَطَى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن النيرات لم يجب أن تصدر في اليوم الرابع لأنها
اجرامٌ غير فاسدة بالطبع فيمتنع وجود هيو لاها دون صُورَها. وهيو لاها صدرت بفعل الخلق قبل
جميع الأيام. فإذا كذلك صورها أيضاً. فإذا لم تُصنَع في اليوم الرابع

٢ وأيضاً ان النيرات بمنزلة أوعية للنور. والنور صُنِعَ في اليوم الأول. فإذا النيرات
وجب أن تُصنَع في اليوم الأول لا في اليوم الرابع

٣ وأيضاً كما أن النبات مركزٌ في الأرض كذلك النيرات مركوزة في الجَدَّ كقول الكتاب
«جعلها في الجَدَّ» وصدور النبات ذكر مع تصوير الأرض الملتصق بها. فإذا كذلك وجب أن
يجعل صدور النيرات في اليوم الثاني مع صدور الجَدَّ

٤ وأيضاً ان الشمس والقمر وسائر النيرات هي علل النبات. والترتيب الطبيعي يقتضي
تقدم العلة على المعلول. فإذا لم يجب أن تُصنَع النيرات في اليوم الرابع بل في اليوم الثالث أو قبله
٥ وأيضاً هناك نجومٌ كثيرة أعظم من القمر على ما قرره الفلكيون فلم يكن واجباً جعل
الشمس والقمر فقط نيرين عظيمين

لكن يكفي في معارضة ذلك نصُّ الكتاب

والجواب أن يُقال إنَّ الكتاب المقدس في تلخيصه الأفعال الإلهية قال في تك ٢: ١
«فَأكْمَلَتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَكُلَّ زِينَتِهَا» وقد تَضَمَّنَ قوله هذا

ثلاثة أفعال فعل الخلق الذي يُدكر ان السماء والأرض صدرتا به لكن عاريتين عن الصورة وفعل التمييز الذي به أكملت السماء والأرض أما بالصور الجوهرية المفاضة على الهيولى العارية عن الصورة مطلقاً على مذهب اوغسطينوس أو بالنظر إلى البهاء والترتيب اللائق على مذهب غيره من الآباء القديسين ويضاف إلى هذين الفعلين فعل الزينة وهي غير الكمال لأن كمال السماء والأرض يرجع في ما يظهر إلى ما هو داخليٌ لهما وزينتهما ترجع إلى ما هو خارجٌ عنهما كما أن الإنسان يستكمل بأجزائه وهيئته ويزدان بالثياب أو نحوها. وتمايز بعض الأشياء يظهر خصوصاً بالحركة المكانية التي تتباين بها ولهذا كان إصدار ذوات الحركة في السماء والأرض من قبيل فعل الزينة. وقد تقدم في البحث الأنف ف ١ انه ورد في الكلام على الخلق ذكر ثلاثة السماء والماء والأرض وهذه الثلاثة قد لبست صورها بفعل التمييز في أيام ثلاثة ففي اليوم الأول تميزت السماء وفي اليوم الثاني تميزت المياه وفي اليوم الثالث حصل التمييز في الأرض بين البحر واليبس. وقد جرى مثل ذلك في فعل الزينة ففي اليوم الأول الذي هو اليوم الرابع صدرت النيرات التي تتحرك في السماء لزينتها وفي اليوم الثاني الذي هو اليوم الخامس صدرت الطيور والأسماك لزينة العنصر الأوسط لأنها تتحرك في الهواء والماء المعتبرين كواحد وفي اليوم الثالث الذي هو اليوم السادس صدر الحيوان الذي يتحرك في الأرض لزينتها - لكن يجب أن يُعلم أنه لا خلاف في صدور النيرات بين اوغسطينوس وسائر الآباء القديسين فقد قال في شرح تك ك ٥ ب ٥ ان النيرات كُوتت بالفعل لا بالقوة فقط إذ ليس في الجلد قوةٌ مُصدرة للنيرات كما أن في الأرض قوةٌ مُصدرة للنبات ولهذا لم يقل الكتاب «لِيُصدر الجلد النيرات» كما قال «لَتُنبت الأرض عشباً خضراً»

إذا أُجيب على الأول بأنه ليس في ذلك إشكالٌ على قول اوغسطينوس لأنه

لم يجعل في هذه الأفعال تدريجاً زمانياً فلا محلّ للقول بأن هبولى النيرات كانت لابسة صورةً أخرى وأما على قول من يجعل الاجرام العلوية من طبيعة العناصر الأربعة فلا إشكال أيضاً لجواز أن يقال انها تكوّنت من مادة سابقة كالحيوان والنبات. وأما على قول من يجعل الاجرام العلوية من طبيعة مغايرة للعناصر وغير فاسدة بالطبع فيقال أن جوهر النيرات خلُق منذ البدء لكنه كان في أول الأمر عارياً عن الصورة وفي اليوم الرابع تصوّر لا بالصورة الجوهرية بل بايتائه قوة محدودة وإنما لم تُذكر في البدء بل في اليوم الرابع فقط إيعاداً للشعب عن الوثنية كما قال الذهبي الفم في خط ٤ على تك فإنه أوضح بعدم وجود النيرات منذ البدء عدم كونها آلهة

وعلى الثاني بأنه ليس يلزم من ذلك إشكالاً على قول اوغسطينوس لأن النور المذكور في اليوم الأول هو النور الروحاني والمذكور في اليوم الرابع هو النور الجسماني فإن كان المراد بالنور الذي صنّع في اليوم الأول النور الجسماني تعيّن القول بأن النور صدر في اليوم الأول بحسب طبيعة النور العامة وفي اليوم الرابع أُلقي في النيرات قوة مخصوصة على آثار مخصوصة على حسب ما نشاهده من أن لشعاع الشمس آثاراً مغايرة لآثار شعاع القمر وقس على ذلك سائر النيرات وبناءً على ما ذكر من تخصيص القوة قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ مقاً ٣ «ان نور الشمس الذي كان في الأول عارياً عن الصورة تصوّر في اليوم الرابع»

وعلى الثالث بأن النيرات ليست عند بطليموس ثابتة في الأفلاك بل لها حركة خاصة غير حركة الأفلاك وبناءً على هذا قال الذهبي الفم في خط ٦ على تك لم يقل انه جعلها في الجلد لأنها ثابتة فيه بل لأنه أمر أن تكون هناك كما جعل الإنسان في الفردوس ليكون هناك. وأما عند أرسطو فالكوكب ثابتة في الأفلاك

ولا تتحرك إلا بحركة الأفلاك غير أن الذي يُدرِكُه الحس في الخارج إنما هو حركة النيرات لا حركة الأفلاك وموسى مراعاةً لحال الشعب الجاهل ساق كلامه على حسب ما يشاهد بالحس كما تقدم في مب ٦٧ ف ٤. وأما إذا كان الجلد الذي صُنِعَ في اليوم الثاني مغايراً بحسب القسمة الطبيعية للجلد الذي وُضِعَت فيه الكواكب وان كان ذلك لا يميزه الحس الذي عليه بنى موسى كلامه كما مرَّ في مب ٦٧ ف ٤ فيسقط الاعتراض إذ يكون المراد على ذلك بالجلد الذي صُنِعَ في اليوم الثاني الجهة السفلى من الجلد. وبالجلد الذي وُضِعَت فيه الكواكب في اليوم الرابع الجهة العليا فيكون من قبيل إطلاق الكل على الجزء اعتباراً لما يبدو للحس

وعلى الرابع بأنه إنما يقدّم صدور النبات على النيرات سداً لسبيل الوثنية كما قال باسيليوس في خط ٥ في ستة أيام الخلق لأن الذين يعتقدون أن النيرات آلهة يجعلونها مبدأً أولياً للنبات وان كانت تساعد بحركاتها على صدوره كما يساعد عليه الحرّاث على ما قال الذهبي الفم في خط ٦ على تك

وعلى الخامس بأنه يقال للشمس والقمر النيران العظيمان باعتبار التأثير والقوة لا باعتبار الحجم كما قال الذهبي الفم لأنه وان كان ثمّ كواكب أخرى أعظم حجماً من القمر إلا أ، تأثير القمر يُشعر به أكثر في هذه السفليات. وهو يظهر أيضاً للحس أعظم جرماً

الفصلُ الثَّانِي

هل ما يُعلَّلُ به صدور النيرات مناسبٌ

يُنخِطُ إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن ما يُعلَّلُ به صدور النيرات غير مناسبٍ ففي ار ١٠١: ٢ «لا تفزعوا من آيات السماء التي تفزع منها الأمم» فإذا لم تُصنع النيرات لتكون لآيات ٢ وأيضاً ان الآية قسيمةٌ للعلة. والنيرات علةٌ لما يحدث هنا. فليست آيات

٣ وأيضاً ان تفصيل الأوقات والأيام ابتداءً منذ اليوم الأول. فإذا لم تُصنَع النيرات للأوقات والأيام والسنين أي لتفصيلها

٤ وأيضاً ليس يُفعل شيءٌ لأجل ما هو أحسُّ منه لأن الغاية أفضل من المغيِّا. والنيرات أفضل من الأرض. فإذا لم تُصنَع لتتير الأرض

٥ وأيضاً ان القمر لا يتولَّى حكم الليل متى كان هلالاً. ويحتمل أن يكون صنُعَ هلالاً فإن الناس يبدؤون في حسابهم من الهلال. فإذا لم يُصنَع القمر لحكم الليل لكن يكفي في معارضة ذلك نصُّ الكتاب

والجواب أن يُقال إنَّ خليقةً جسمانية يجوز أن تكون صنِعتَ أما لأجل فعلها أو لأجل خليقةٍ أُخرى أو لأجل الكون بأسره أو لأجل مجد الله كما مرَّ في مب ٦٥ ف ٢ غير ان موسى إذ كان عرضه أن يثني الشعب عن الوثنية لم يعلل وجود النيرات إلا بفائدة البشر ومن ثم قبل في تث ٤: ١٩ «كيلا ترفع عينيك إلى السماء فتتنظر الشمس والقمر وجميع كواكب السماء فنغترَّ فنسجد لما خلقه الربُّ الإله لخدمة جميع الشعوب وتعبده» وقد فسَّر موسى هذه الخدمة في بدء سفر التكوين بثلاثة أمور فإن النيرات تحصل بها الفائدة للناس أولاً من جهة البصر الذي هو مرشِدٌ لهم في أفعالهم ومفيدٌ جدًّا في معرفة الأشياء وإلى هذا أشار بقوله «لتضيءَ في الجلد وتتير الأرض» وثانياً من جهة تعاقب الأزمنة الذي به يرتفع المَلل وتُحفظ الصحة وينبت ما هو ضروري للقوت ولو كان دائماً صيفاً أو شتاءً لما كان ذلك وإلى هذا أشار بقوله «لتكون لأوقاتٍ وأيامٍ وسنين» وثالثاً من جهة موافقة المصالح والأعمال من حيث يُستدل بالنيرات على زمان المطر أو الصحو الموافقين لمصالح مختلفة وإلى هذا أشار بقوله «لتكون لآياتٍ»

إذا أُجيب على الأول بأن النيرات آياتٌ للتغيرات الجسمانية لا لما يتعلق بالاختيار

وعلى الثاني بأننا قد نهتدي بالعلة المحسوسة إلى معرفة المعلول الخفي كما قد يكون العكس أيضاً فلا مانع من أن تكون العلة المحسوسة آيةً لكنه إنما اختصها بالآيات دون العلل سداً لمجال الوثنية

وعلى الثالث بأنه في اليوم الأول فصلَ الزمان إلى نهارٍ وليلٍ تفصيلاً عاماً بحسب الحركة اليومية العامة للسماء كلها والتي يجوز أن تكون ابتدأت في اليوم الأول وأما تفصيل الأيام والأوقات الخاص الذي بحسبه يكون يومٌ أحرّ من يومٍ وزمانٌ من زمانٍ وسنةٌ من سنةٍ فإنما يحدث بحسب حركات الكواكب الخاصة التي يجوز أن تكون ابتدأت في اليوم الرابع

وعلى الرابع بأن المقصود في استنارة الأرض فائدة الإنسان الذي هو باعتبار النفس أفضل من النيرات الجسمانية على أنه ليس يمتنع صدور خليفةٍ أشرف لأجل خليفةٍ أخس باعتبار اتجاهها إلى كمال الكون لا باعتبارها في نفسها

وعلى الخامس بأن القمر متى كان بدرًا كاملاً يطلع مساءً ويغرب صباحاً فيكون على هذا متولياً حكم الليل ويحتمل جداً أن يكون القمر صنّعَ بدرًا كاملاً كما صنّعت الأعشاب كاملة تنبزر بزراً وكذا الحيوانات والإنسان لأنه وان كان يُنتقل من الناقص إلى الكامل بالتدريج الطبيعي إلا أن الكامل مقدّم بالإطلاق على الناقص على أن هذا ليس مذهب أوغسطينوس فقد قال انه ليس يمتنع أن يكون الله صنع أموراً ناقصة ثم كملها بعد ذلك

الفصلُ الثالثُ

في أن نيرات السماء هل هي متنفسة

يُنخَطَى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن نيرات السماء متنفسة لأن الجسم الاعلى يجب أن يزدان بحلى أشرف. وما يرجع إلى زينة الأجسام السفلى متنفس وهو الأسماك والطيور وحيوانات البرّ. فإذا كذلك النيرات الراجعة إلى زينة السماء

متنفسه

٢ وأيضاً ان صورة الجسم الأشرف أشرف. والشمس والقمر وسائر النيرات أشرف من أجسام النبات والحيوان. فصورتها إذن أشرف. على أن أشرف صورة هي النفس التي هي مبدأ الحياة لأن كل جوهر حيّ فهو أفضل في رتبة الطبيعة من الجوهر الغير الحي كما قال اوغسطينوس في كتاب الدين الصحيح ب ٢٩. فإذا نيرات السماء متنفسه

٣ وأيضاً ان العلة أشرف من المعلول. والشمس والقمر وسائر النيرات هي علة الحيوية كما يتضح على الخصوص من الحيوانات المتكونة عن التعفن التي تحصل لها الحيوية بقوة الشمس والكواكب. فإذا الاجرام السماوية أولى أن تكون حية و متنفسه

٤ وأيضاً ان حركات السماء والاجرام السماوية طبيعية كما يتضح من كتاب السماء والعالم ١ م ٧ و ٨. والحركة الطبيعية تصدر عن مبدأ باطن. فإذا لما كان مبدأ حركة الاجرام السماوية جوهرًا مدركًا يتحرك تحرك العاشق من المعشوق كما في الإلهيات ١٢ م ٣٦ يظهر أن المبدأ الباطن للاجرام السماوية مبدأ مدركٍ فهي إذن متنفسه

٥ وأيضاً أن أول متحرك هي السماء. والأول في جنس المتحركات محرك لنفسه كما هو مقررٌ في الطبيعيات ٨ م ٣٤ لأن ما بالذات متقدمٌ على ما بالغير. وليس ما يُحرك نفسه إلا المتنفسات كما هو موضح هناك. فإذا الاجرام السماوية متنفسه

لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٦ «لا يتوهمن أحدٌ أن السماوات أو النيرات متنفسه فانها عارية عن النفس والحس»

والجواب أن يُقال إنّ الفلاسفة اختلفوا في هذه المسئلة فقد روى اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٨ ب ٤١ ان أهل اثينا أثموا انكساغورس في قوله بأن الشمس

حجرٌ ملتهب لانكاره بذلك كونها الهاً أو شيئاً متنفساً وذهب الأفلاطونيون على ان الاجرام السماوية متنفسة. واختلف فيها أيضاً أئمة الايمان فوضع اوريغانوس ان الاجرام السماوية متنفسة ويظهر ان ايرونيوس صار إلى ذلك في تفسيره قول الجامعة ١ : ٦ «يذهب الروح مطوّفاً بمسيره في جميع الأنحاء» وذهب باسيليوس والدمشقي إلى ان الاجرام السماوية ليست متنفسة. وأما اوغسطينوس فلم يجزم بشيءٍ من ذلك ولم يمل إلى قول كما يتضح من شرح تك ك ٢ ب ١٨ وقد قال أيضاً «إذا كانت الاجرام السماوية متنفسة فنفسها من قبيل النفوس الملكية» — وتوضيحاً للحق على نحو ما بين هذه المذاهب المختلفة يجب أن يُعلم ان اتصال النفس بالجسد ليس لأجل الجسد بل لأجل النفس إذ ليس الصورة لأجل المادة بل بالعكس. وإنما تُعرف طبيعة النفس وقوتها من فعلها الذي هو على نحو ما غايتها ومن أفعال النفس ما يكون جسدياً ضرورياً له وهو ما يُزاول بالجسد كما يتضح في أفعال النفس الحساسة والغاذية فإذا لا بد أن تكون هذه النفوس متصلة بالأجساد لأجل أفعالها. ومنها ما ليس يُزاول بالجسد ولكن يُساعد بالجسد عليه شيئاً ما. كما يحصل للنفس الإنسانية بواسطة الجسد الخيالات التي تحتاج إليها في التعقل فإذا لا بد أن تكون هذه النفس أيضاً متصلة بالجسد لأجل فعلها وان عرض مفارقتها له. وواضح أن نفس الجرم السماوي لا يجوز أن يكون لها أفعال النفس الغاذية التي هي التغذية والإِنماء والتوليد لأن هذه الأفعال لا تليق بالجسم الغير الفاسد بالطبع وكذا ليس يليق بالجرم السماوي أفعال النفس الحساسة لابتداء جميع الحواس على اللمس الذي هو مدركٌ للكيفيات العنصرية وجميع آلات القوى الحسية تقتضي مناسبة معينة بحسب نوع ما من امتزاج العناصر التي تجعل الاجرام السماوية منزهة عن طبيعتها. فبقي إذاً ان النفس السماوية لا يمكن أن يليق بها شيءٌ من أفعال النفس سوى التعقل والتحريك لأن الشوق

تابع للحس والعقل ومستنداً إلى كليهما على أن فعل العقل لعدم مزاولته بالجسد لا يحتاج إلى الجسد إلا من حيث تتأدى إليه الخيالات بالحس وقد تقدم أن أفعال النفس الحساسة لا تليق بالاجرام السماوية. فإذا ليست النفس متصلة بالجرم السماوي لأجل الفعل العقلي فبقي أن يكون اتصالها به لأجل التحريك فقط. وليس يُقتضى للتحريك أن تتصل به اتصال الصورة بل بمماسة القوة كاتصال المحرك بالمتحرك. ومن ثم بعد أن أوضح أرسطو في الطبيعيات ٨ م ٤٢ و ٤٣ ان المحرك الأول المحرك لنفسه مركب من جزئين احدهما محرك والآخر متحرك قرر كيفية الاتصال بين هذين الجزئين فقال انه يحصل بمماسة كل منهما للآخر إذا كان كلاهما جسماً أو بمماسة احدهما فقط للآخر دون العكس إذا كان أحدهما جسماً والآخر غير جسم. ثم ان اتصال الأنفس بالأجساد لم يكن عند الأفلاطونيين إلا بمماسة القوة كاتصال المحرك بالمتحرك وعلى هذا فما قاله أفلاطون من أن الاجرام السماوية متنفسة ليس المراد به سوى ان جواهر روحانية متصلة بالاجرام السماوية اتصال المحركات بالمتحركات. أما كون الاجرام السماوية تتحرك من جوهر مُدرك وليس من الطبيعة فقط كالأجسام الثقيلة والخفيفة فظاهر من أن الطبيعة لا تحرك إلا إلى واحد ومتى حصل سكنت وهذا غير مشاهد في حركة الاجرام السماوية فبقي إذن انها تتحرك من جوهر مُدرك وقد قال اوغسطينوس أيضاً في كتاب الثالوث ٣ ب ٤ ان جميع الأجسام مدبرة من الله بروح الحياة. ومن ذلك يتضح ان الاجرام السماوية ليست متنفسة كتتنفس النبات والحيوان بل على سبيل الاشتراك وهذا فالخلاف بين مثبتي تنفسها ونفاته يسيراً أو لا خلاف بينهم في الحقيقة بل في اللفظ فقط

إذا أُجيب على الأول بأن بعض الأشياء ترجع إلى الزينة من جهة حركتها وبهذا الاعتبار تتفق نيرات السماء سائر ما يرجع إلى الزينة لتحركها من جوهر حي

وعلى الثاني بأنه ليس يمتنع أن يكون شيءٌ أشرف مطلقاً وغير أشرف من وجهٍ وعلى هذا فصورة الجرم السماوي وان لم تكن أشرف من نفس الحيوان مطلقاً لكنها أشرف منها باعتبار حقيقة الصورة لأنها تكمل مادتها من كل وجهٍ بحيث لا تبقى بالقوة إلى صورةٍ أخرى وهذا لا تفعله النفس. وإذا اعتبرت الحركة أيضاً فالاجرام السماوية تتحرك من محركاتٍ أشرف

وعلى الثالث بأن الجرم السماوي لكونه محركاً متحركاً يتضمن حقيقة الآلة التي تفعل بقوة الفاعل الأصيل ولهذا يجوز أن يكون علةً للحياة بقوة محركه الذي هو جوهرٌ حيٌّ

وعلى الرابع بأن حركة الجرم السماوي طبيعية لا باعتبار المبدأ الفاعل بل باعتبار المبدأ المنفعل أي لأن له في طبيعته أهليةً لأن يتحرك من العقل بهذه الحركة

وعلى الخامس بأنه يُقال إنَّ السماءَ تحرك ذاتها من حيث هي مركبةٌ من المحرك والمتحرك لا كتركبها من الصورة والمادة بل بحسب مماسة القوة كما مرَّ في جرم الفصل وبهذا الاعتبار يجوز أن يقال أيضاً ان محركها باطنٌ بحيث يجوز على ذلك أيضاً ان يقال لحركتها طبيعية من جهة المبدأ الفاعل كما يُقال إنَّ الحركة الإرادية طبيعية للحيوان من حيث هو حيوان كما في الطبيعيات ٨ م ٢٨



المبحث الحادي والسبعون

في فعل اليوم الخامس

ثم يجب النظر في فعل اليوم الخامس فيقال: يظهر أن ما يُذكر من صفة هذا الفعل غير مناسبٍ إذ إنما تُصدرُ المياه ما تكفي قوتها لإصداره. وقوة الماء ليست كافيةً

لاصدار جميع الأسماك والطيور فاننا نشاهد كثيراً منها يتولد من الزرع. فإذا قوله «لُتصدرِ المياه زحافاً ذا نفس حية وطييراً يطير فوق الأرض» غير مناسب

٢ وأيضاً ان الأسماك والطيور ليست صادرة عن الماء فقط بل يظهر ان الأرض غالباً في تركيبها على الماء لأن أجسامها تتحرك طبعاً إلى الأرض ولهذا تسكن أيضاً إلى الأرض. فإذا ليس ما يقال من ان الأسماك والطيور صادرة عن المياه مناسباً

٣ وأيضاً كما أن الأسماك تتحرك في المياه كذلك الطيور في الهواء. فإذا كانت الأسماك تصدر عن المياه لم يجب أن تصدر الطيور عنها أيضاً بل عن الهواء

٤ وأيضاً ليست جميع الأسماك تزحف في المياه فإن لبعضها أرجلاً تسلك بها على الأرض كالعجول البحرية. فإذا التعبير عن صدور الأسماك بقوله «لُتصدرِ المياه زحافاً ذا نفس حية» قاصر

٥ وأيضاً ان حيوانات البر هي أكمل من الطيور والأسماك كما يتضح من أن أعضاءها أظهر وتوليدها أكمل لأنها تولد حيوانات والأسماك والطيور تولد بيضاً. والأكمل متقدم في رتبة الطبيعة. فإذا لم يجب أن تُصنع الأسماك والطيور في اليوم الخامس قبل حيوانات البر لكن يكفي في معارضة ذلك نص الكتاب

والجواب أن يُقال إن ترتيب فعل الزينة بازاء ترتيب فعل التمييز كما مر في المبحث الأنف ف ١ فكما أن اليوم الأوسط بين أيام التمييز الثلاثة وهو اليوم الثاني جعل لتمييز الجسم الأوسط الذي هو الماء كذلك اليوم الأوسط بين أيام فعل الزينة وهو اليوم الخامس جعل لزينة الجسم الأوسط بإصدار الطيور والأسماك. ولهذا كما أن موسى ذكر في اليوم الرابع النيرات والنور دلالة على أن اليوم الرابع بإزاء اليوم الأول الذي كان ذكر فيه خلق النور كذلك أتى في هذا اليوم

الخامس على ذكر المياه وجَد السماء دلالةً على أن اليوم الخامس بإزاء اليوم الثاني. لكن يجب أن يُعلم أنه كما أن بين اوغسطينوس وغيره خلافاً في صدور النبات كذلك بينهم خلافاً في صدور الأسماك والطيور فمذهب غيره أن الأسماك والطيور أُصدرت في اليوم الخامس بالفعل ومذهبه ان طبيعة المياه أُصدرت في اليوم الخامس الأسماك والطيور بالقوة

إذا أُجيب على الأول بأن ابن سينا وضع أن جميع الحيوانات يمكن تولدها طبعاً من امتزاج العناصر على نحو ما دون زرع لكن يظهر ان هذا محالٌ لأن الطبيعة تُصدر مفاعليها بوسائط معينة فما يتولد طبعاً عن زرعٍ يمتنع تولده طبعاً دون زرع ولهذا يجب أن يُقال إنَّ المبدأ الفاعل في التولد الطبيعي للحيوانات المتولدة من الزرع هو القوة المصورة الكائنة في الزرع التي يقوم مقامها في الحيوانات المتولدة من التعفن قوة الجرم السماوي والمبدأ المادي في كلا توليدي الحيوانات هو عنصرٌ ما أو ذو عنصرٍ ما. والمبدأ الفاعل للأشياء في نشأتها الأولى كان كلمة الله التي كوَّنت الحيوانات من مادة العنصر اما بالفعل عند غير اوغسطينوس أو بالقوة عنده ليس لأن للماء أو الأرض عند أنفسهما قوةً على إصدار جميع الحيوانات كما زعم ابن سينا بل لأن إمكان تكوُّن الحيوانات من المادة العنصرية بقوة الزرع أو الكواكب إنما هو من القوة المفاضة أولاً على العناصر

وعلى الثاني بأنه يجوز اعتبار أجسام الطيور والأسماك على ضربين أولاً في أنفسها وبهذا الاعتبار لا بد أن يكون العنصر الأرضي غالباً فيها لأن اعتدال المزاج في جسم الحيوان يقتضي فيه بالضرورة زيادة كمية العنصر الأقل فعلاً وهو الأرض وثانياً من حيث أن من شأنها ان تتحرك بهذه الحركات ومن هذه الحيثية يكون لها نسبٌ ما إلى الأجسام التي تتحرك هي فيها وبهذا الاعتبار يُذكر تولدها هنا

وعلى الثالث بأن الهواء لكونه غير مُدركٍ لم يُذكر على حدة بل مع غيره

وبعضه ذُكِرَ مع الماء بالنظر إلى القسم الأسفل الذي يتكاثف بأبخرة الماء وبعضه ذُكِرَ مع السماء بالنظر إلى القسم الأعلى. والطيور إنما تتحرك في القسم الأسفل من الهواء من ثمَّ يقال انها تطير تحت جَلَدَ السماء ولو كان المراد بالجلد الهواء الذي هو مقر السحاب ولهذا أُسْنِدَ صدور الطيور إلى الماء

وعلى الرابع بأن الطبيعة تقطع من طرفٍ إلى آخر بأوساطٍ ومن ثم كان بين الحيوانات السمائية والمائية حيواناتٌ متوسطةٌ مشاركةٌ لكليهما وتُعدُّ مع ما هي أكثر مشاركةً له باعتبار ما تشاركه فيه لا باعتبار ما تشارك فيه الطرف الآخر. ومع هذا فلكي تكون جميع هذه الأشياء المنفردة بشيءٍ خاصٍ مندرجة تحت الأسماك عَقَبَ قوله «لنصدر المياه زحافاً ذا نفس حية» بقوله خلق الله الحيتانَ العظام الآية

وعلى الخامس بأن صدور هذه الحيوانات مترتبٌ بحسب ترتيب الأجسام المزدانة بها لا بحسب رتبته الخاصة ومع ذلك فإن التوليد يُنتقل فيه من الأقل كمالاً إلى الأكمل



المبحثُ الثاني والسبعون

في فعل اليوم السادس

ثم يُبحث في فعل اليوم السادس فيقال: يظهر ان ما يُذكَر من صفة هذا الفعل غير لائق لأنه كما أن الطيور والأسماك ذات نفس حية كذلك حيوانات البرِّ أيضاً. وحيوانات البرِّ ليست نفساً حيةً. فقوله «لنصدر الأرض نفساً حيةً» غير مناسب بل كان يجب أن يقال «لنصدر الأرض ذوات أربع ذات نفس حية»

٢ وأيضاً لا يجوز جعل الجنس قسيماً للنوع. والبهائم والوحوش مندرجة تحت

ذوات الأربع. فلا يليق عدُّ ذوات الأربع معها

٣ وأيضاً كما أن سائر الحيوانات هي في جنس مخصوصٍ ونوع مخصوصٍ كذلك الإنسان أيضاً. وليس في تكوين الإنسان ذكرٌ لجنسه أو نوعه. فلم يكن واجباً في صدور الحيوانات الأخر ذكرُ الجنس أو النوع بقوله في جنسه أو نوعه

٤ وأيضاً ان حيوانات البرِّ أشبه بالإنسان الذي يذكر ان الله باركه من الطيور والأسماك ولأنه ذكّر ان الله بارك الطيور والأسماك كان يجب بالأولى ان يُذكَر ذلك في الحيوانات الأخر

٥ وأيضاً ان بعض الحيوانات تتكوّن من التعفن الذي هو ضربٌ من الفساد. والفساد غير لائق بتكوين الأشياء الأوّل. فإذا لم يكن واجباً صدور هذه الحيوانات في تكوين الأشياء الأوّل

٦ وأيضاً ان بعض الحيوانات هامةٌ ومؤذيةٌ للإنسان. ولم يكن واجباً أن يكون شيءٌ مؤذياً للإنسان قبل الخطيئة. فإذا لم يكن واجباً أصلاً أن يصنع الله صانع الخيرات هذه الحيوانات أو لم يكن واجباً أن يصنعها قبل الخطيئة

لكن يكفي في معارضة ذلك نصُّ الكتاب

والجواب أن يقال كما أن اليوم الخامس يزدان فيه الجسم الأوسط وهو بإزاء اليوم الثاني كذلك اليوم السادس يزدان فيه الجسم الأخير أي الأرض بصدور حيوانات البرِّ وهو محاذٍ لليوم الثالث ومن ثم ورد ذكر الأرض في كلا هذين اليومين. وهنا أيضاً صدور حيوانات البرِّ هو بالقوة عند اوغسطينوس وبالفعل عند القديسين الآخرين

إذا أُجيب على الأول بأن ما في الأحياء المختلفة من اختلاف درجة الحياة يمكن تحصيله من كيفية تعبير الكتاب المقدس كما قال باسيليوس في خط ٨ في ستة أيام الخلق فإن للنبات حياة ناقصةً جداً وخفية ولذلك لم يرد في صدوره

ذَكَرَ لِلْحَيَوَةِ بَلْ إِنَّمَا ذُكِرَ التَّوَلَدَ فَقَطْ إِذْ إِنَّمَا يَوْجَدُ فِيهِ فَعَلَ الْحَيَوَةِ بِحَسَبِ التَّوَلَدِ فَقَطْ لِأَنَّ الْقُوَّةَ الْغَاذِيَّةَ وَالنَّامِيَّةَ خَادِمَتَانِ لِلْمَوْلُودَةِ كَمَا سَيَأْتِي فِي مَب ٨٨ ف ٢. وَالْحَيَوَانَاتُ الْبَرِيَّةُ هِيَ فِي الْجُمْلَةِ أَكْمَلُ مِنَ الطِّيُورِ وَالْأَسْمَاكِ لَيْسَ لَخَلْوِ الْأَسْمَاكِ مِنَ الذَّاكِرَةِ كَمَا قَالَ بَاسِيْلْيُوسُ فِي الْمَوْضِعِ الْمَتَقَدِّمِ ذَكَرَهُ وَأَبْطَلَهُ أَوْغُسْطِينُوسُ فِي شَرْحِ تَكْ ك ٣ ب ٨ بَلْ لظُهُورِ الْأَعْضَاءِ وَكَمَالِ التَّوَلِيدِ وَالْأَفْإِنْ بَعْضُ الْحَيَوَانَاتِ النَّاقِصَةِ أَيْضاً أَعْظَمُ حِكْمَةً مِنْ سِوَاهَا كَالنَّحْلِ وَالنَّمْلِ وَلِهَذَا لَمْ يَسْمِّ الْكِتَابُ الْمَقْدَسُ الْأَسْمَاكِ نَفْساً حَيَّةً بَلْ زَحَافاً ذَا نَفْسٍ حَيَّةٍ بِخِلَافِ الْحَيَوَانَاتِ الْبَرِيَّةِ فَإِنَّهُ سَمَاهَا نَفْساً حَيَّةً لِكَمَالِ الْحَيَوَةِ فِيهَا لِإِعْتِبَارِهِ الْأَسْمَاكِ أَنَّهَا أَجْسَامٌ مُشْتَرِكَةٌ فِي النَفْسِ وَالْحَيَوَانَاتِ الْبَرِيَّةِ لِكَمَالِ الْحَيَوَةِ فِيهَا بِمَنْزِلَةِ أَنْفُسٍ مُتَصَرِّفَةٍ فِي الْأَجْسَامِ عَلَى أَنَّ الدَّرَجَةَ الْكَمْلَى مِنَ الْحَيَوَةِ إِنَّمَا هِيَ فِي الْإِنْسَانِ وَلِهَذَا لَمْ يَقُلِ الْكِتَابُ أَنَّ حَيَوَةَ الْإِنْسَانِ صَدْرَتْ عَنِ الْأَرْضِ أَوْ الْمَاءِ كَالْحَيَوَانَاتِ الْأُخْرَى بَلْ عَنِ اللَّهِ

وَعَلَى الثَّانِي بَأَنَّ الْمَرَادَ بِالْبَهَائِمِ أَوْ الْأَنْعَامِ الْحَيَوَانَاتِ الدَّاجِنَةَ الَّتِي تَخْدُمُ الْإِنْسَانَ عَلَى أَيِّ نَحْوٍ كَانَ وَبِالْوَحُوشِ السَّبَاعِ أَيِّ الْحَيَوَانَاتِ الضَّارِيَّةِ كَالدَّبِّ وَالْأَسَدِ وَبِالزَّحَافَاتِ الْحَيَوَانَاتِ الَّتِي أَمَا لَيْسَ لَهَا أَرْجُلٌ تَسْتَقِلُّ بِهَا عَنِ الْأَرْضِ كَالْحَيَاتِ أَوْ لَهَا أَرْجُلٌ قَصَارٌ تَسْتَقِلُّ بِهَا قَلِيلاً كَالضَّبِّ وَالنَّمْلِ إِلَّا أَنَّهُ لَمَّا كَانَ يَوْجَدُ بَعْضَ حَيَوَانَاتٍ لَا تَدْخُلُ تَحْتَ شَيْءٍ مِمَّا ذُكِرَ كَالظَّبِّيِّ وَالْأُرْوِيَّةِ زَادَ عَلَى ذَلِكَ ذَوَاتِ الْأَرْبَعِ لِتَتَنَاوَلَهَا أَيْضاً أَوْ يَقَالُ أَنَّهُ ذَكَرَ أَوْلاً ذَوَاتِ الْأَرْبَعِ كَجَنْسِ ثُمَّ ذَكَرَ الْبَاقِيَّ كَأَنْوَاعٍ لَهَا فِإِنَّ مِنَ الزَّحَافَاتِ مَا هُوَ ذُو أَرْبَعٍ كَالضَّبِّ وَالنَّمْلِ

وَعَلَى الثَّلَاثِ بَأَنَّهُ إِنَّمَا ذَكَرَ الْجِنْسَ وَالنَّوْعَ فِي الْحَيَوَانَاتِ الْأُخْرَى وَالنَّبَاتِ دَلَالَةً عَلَى تَوْلَدِ الْمَثَلِ مِنَ الْمَثَلِ وَلَمْ يَكُنْ ذَكَرَ ذَلِكَ فِي الْإِنْسَانِ ضَرْوَرِيّاً لِأَنَّ مَا قُدِّمَ فِي الْحَيَوَانَاتِ الْأُخْرَى يُمْكِنُ صَدْقُهُ عَلَى الْإِنْسَانِ أَيْضاً — أَوْ لِأَنَّ الْحَيَوَانَاتِ وَالنَّبَاتَاتِ تَصْدُرُ بِحَسَبِ جِنْسِهَا وَنَوْعِهَا لِكَوْنِهَا بَعِيدَةً جَدّاً عَنِ الشَّبهِ الْإِلَهِيِّ وَأَمَّا الْإِنْسَانُ

فيقال إنه مفطورٌ على صورة الله ومثاله

وعلى الرابع بأن بركة الله تُؤتي القوة على التكثر بالتولد ولهذا فما ذُكرَ في الطيور والأسماك المذكورة أولاً لم يكن حاجةً إلى تكراره في الحيوانات البرية بل هو مقدرٌ فيها وأما الإنسان فإنما تكرر فيه ذكر البركة لاستدعاء التكثر فيه على وجهٍ خاص لأجل تنمة عدد المنتخبين ودفعاً لشبهة الخطيئة في فعل توليد البنين. وأما النبات فليس فيه عاطفةٌ إلى تكثير النسل وهو يولد دون شعورٍ فمن ثمَّ لم يكن جديراً بكلمات البركة

وعلى الخامس بأنه لما كان كونٌ واحدٍ فساداً لآخر لم يكن تكوُّن الأشرف من فساد الأخس منافياً لتكوين الأشياء الأولى فجاز أن تتكوَّن حينئذٍ الحيوانات التي تتكون من فساد الجماد أو النبات ولم يجز صدور الحيوانات التي تتكون من فساد الحيوان إلا بالقوة فقط

وعلى السادس بأن اوغسطينوس قال في شرح تك رداً على المانوية ك ١ ب ١٦ «إذا دخلَ غيرُ خبيرٍ معملَ صانعٍ رأى هناك أدواتٍ كثيرةً يجهل أسبابها وإذا كان متوغلاً في الجهل ظنَّها لا فائدةً فيها فإن سقط عن غفلةٍ منه في الموقدِ أو جرحَ بآلةٍ حادَّةٍ حسب أموراً كثيرةً هناك مؤذيةً ولكن الصانع لعلمه استعمالها يضحك من جهله. كذلك يوجد في هذا العالم بعضٌ يشتكون أموراً كثيرةً لا يرون أسبابها فإن أموراً كثيرةً وان لم يكن لنا بها حاجةٌ في منزلنا إلا أن فيها فائدةً لكمال الكون» والإنسان لو لم يخطأ لكان مُحسناً استعمال ما في العالم فلم تكن الحيوانات الهامة مؤذيةً له



المبحث الثالث والسبعون

في ما يتعلق باليوم السابع - وفيه ثلاثة فصول

ثم ينبغي النظر في ما يتعلق باليوم السابع والبحث في ذلك يدور على ثلاث مسائل - ١ في تكميل الأعمال - ٢ في استراحة الله - ٣ في تبريك هذا اليوم وتقديسه

الفصل الأول

في أن تكميل الأعمال الإلهية هل يجب تخصيصه باليوم السابع

يُنْتَخَطَى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن تكميل الأعمال الإلهية ليس يجب تخصيصه باليوم السابع لأن كل ما يُفَعَل في هذا الدهر يرجع إلى الأعمال الإلهية. وكمال الدهر سيكون في نهاية العالم كما في متى ١٣ وأيضاً فزمان تجسد المسيح هو زمان تنمّة ما ومن ثمّ قيل في غلا ٤ «ملء الزمان» وقال المسيح عند موته «كَمَل» كما في يو ١٩: ٣٠. فإذاً ليس تكميل الأعمال الإلهية لائقاً باليوم السابع

٢ وأيضاً كل من يُكَمِل عمله فإنه يفعل شيئاً وليس يُذَكَّر ان الله فعل شيئاً في اليوم السابع بل انه استراح من كل عمل. فإذاً ليس تكميل الأعمال لائقاً باليوم السابع

٣ وأيضاً ليس يقال تامّ لما يزداد أمور كثيرة إلا إذا لم يكن إلى تلك الأمور المزيدة حاجةً لأنه يقال كاملٌ لما ليس يخلو عن شيءٍ مما من شأنه أن يكون له. وبعد اليوم السابع حدثت أشياء كثيرة وحدثت صدور أشخاص كثيرة بل كثيراً ما يُشَاهَد أيضاً حدوث أنواع جديدة وخصوصاً في الحيوانات المتولدة عن التعفن وفي كل يوم يخلق الله نفوساً جديدة. وأيضاً فقد كان فعل التجسد جديداً وإليه أُشِير بقوله في ار ٣١: ٢١ «سَيَصْنَعُ الرَّبُّ أَمْرًا جَدِيدًا عَلَى الْأَرْضِ» والأفعال العجيبة أيضاً جديدة كقوله في سي ٣٦: ٦ «جَدَّدَ الْآيَاتِ وَبَدَّلَ الْعَجَائِبِ» وأيضاً

فسيتجدد كل شيء في تمجيد القديسين كقوله في رؤ ٢١: ٥ «وقال الجالس على العرش ها اني اجعل كل شيء جديداً». فإذا ليس يجب تخصيص إكمال الأعمال الإلهية باليوم السابع لكن يعارض ذلك قوله في تك ٢: ٢ «أكمل الله في اليوم السابع عمله الذي عمل»

والجواب أن يُقال إن لكل شيء كمالين كمالاً أول وكمالاً ثانياً فالكمال الأول ما به يكون الشيء كاملاً في جوهره وهذا الكمال هو صورة الكل الحاصلة عن تمام الأجزاء والكمال الثاني هو الغاية وهي اما الفعل كما أن غاية ذي القيثار الضرب على القيثار أو شيء يتوصّل إليه بالفعل كما أن غاية البناء هي البيت الذي يصنعه بالبناء. والكمال الأول هو علة الكمال الثاني لأن الصورة هي مبدأ الفعل. والكمال الأقصى الذي هو غاية الكون بأسره هو سعادة القديسين الكاملة التي ستكون في نهاية الدهر الأخيرة على أن الكمال الأول القائم بتمام الكون حصل في تكوين الكائنات الأول وهذا ما يُخصُّ باليوم السابع

إذا أُجيب على الأول بأن الكمال الأول علة للثاني كما تقدم قريباً ولا بدّ لإدراك السعادة من أمرين الطبيعة والنعمة فإذا سيكون كمال السعادة في نهاية العالم كما تقدم وكمال الدهر قد تقدم في علة اما من جهة الطبيعة ففي تكوين الكائنات الأول واما من جهة النعمة ففي تجسد المسيح لأن «النعمة والحق حصلا بيسوع المسيح» كما في يو ١: ١٧ فعلى هذا قد حصل في اليوم السابع كمال الطبيعة وفي تجسد المسيح كمال النعمة وسيحصل في انتهاء العالم كمال المجد

وعلى الثاني بأن الله قد فعل في اليوم السابع شيئاً ما لا بإبداعه خليفة جديدة بل بتدبيره الخليفة وتحريكه إياها إلى فعلها مما يرجع على نحو ما إلى نوع ما من ابتداء الكمال الثاني ولهذا خصّ كمال الأعمال باليوم السابع على ما في ترجمتنا. وأما على ما في ترجمة أخرى فيُخصُّ باليوم السادس وكلا التخصيصين جائزٌ لأن

الكمال الذي باعتبار تمام أجزاء الكون يليق باليوم السادس والكمال الذي باعتبار فعل الأجزاء يليق باليوم السابع - أو يقال ما دام شيء في الحركة المتصلة قادراً أن يتحرك أيضاً فليس يقال للحركة كاملة قبل السكون إذ بالسكون يُستدلُّ على اكتمال الحركة. وقد كان في قدرة الله أن يصنع مخلوقات كثيرة من دون التي صنعها في الأيام الستة. فإذا لكونه كفَّ عن إبداع مخلوقات جديدة في اليوم السابع يقال انه أتمَّ عمله

وعلى الثالث بأن الله لم يصنع بعد ذلك شيئاً جديداً إلا وقد سبق له وجود ما في أعمال الأيام الستة. فمن الأشياء ما سبق وجوده في مادته كما كَوَّنَ الله المرأة من ضلع آدم ومنها ما سبق وجوده لا في مادته فقط بل في علته أيضاً كما سبق وجود الأشخاص المتولدة الآن في الأشخاص الأولى لأنواعها وأيضاً فإذا ظهر شيء من الأنواع الجديدة فقد سبق وجوده في بعض القوى الفاعلة كما تصدر أيضاً الحيوانات المتولدة بالتعفن عن قوى الكواكب والعناصر التي أُقْبِيت فيها من البدء وان كان الصادر من هذه الحيوانات أنواعاً جديدة وقد يصدر أيضاً بعض الحيوانات الجديدة النوع عن اختلاط حيواناتٍ مختلفةٍ بالنوع كما يتولد البغل من الحمار والفرس وهذه أيضاً قد سبق وجودها في علتها في أعمال الأيام الستة. ومنها ما سبق وجوده في شبهه كالنفوس التي تُخَلَقُ الآن ومن هذا القبيل أيضاً فعل التجسد لأن «ابن الله صار في شبه البشر» كما في فيل ٢: ٧. وأيضاً فالمجد الروحاني سبق وجوده التشبيهي في الملائكة والمجد الجسماني في السماء وخصوصاً سماء عليين ومن ثم قيل في جا ١: ١٠ «ليس تحت الشمس شيءٌ جديدٌ.. بل قد كان في الدهور التي سلفت قبلنا»

الفصلُ الثَّاني

في أن الله هل استرح في اليوم السابع من جميع أعماله

يُنْتَخَطَّى على الثاني بأن يقال: يظهر أن الله لم يسترح في اليوم السابع من جميع أعماله
ففي يو ٥: ١٧ «ابي حتى الآن يعمل وأنا أيضاً أعمل» فإذا لم يسترح في اليوم السابع من كل
عمل

٢ وأيضاً ان الراحة مقابلة للحركة أو التعب الذي ينشأ أحياناً عن الحركة. والله أصدر
أعماله دون حركةٍ أو تعبٍ. فإذا ليس ينبغي القول بأنه استراح في اليوم السابع من عمله

٣ وأيضاً ان قيل ان معنى كون الله استراح في اليوم السابع أنه أراح الإنسان أي جعله
مستريحاً يردُّه ان الراحة ضد الفعل. وما يقال من ان الله خَلَقَ أو صنع هذا أو ذاك ليس معناه ان
الله جعل الإنسان يخلق أو يصنع. فإذا ليس يصح تفسير استراحة الله بإراحته الإنسان

لكن يعارض ذلك قوله في تك ٢: ٢ «استراح الله في اليوم السابع من جميع عمله الذي
عمله»

والجواب أن الراحة مقابلةٌ حقيقةً للحركة ولزوماً للتعب الناشئ عن الحركة على أن
الحركة وان كانت في الحقيقة خاصةً بالأجسام لكنها تُطلق أيضاً بوجه الاستعارة على الروحانيات
باعتبارين أولاً باعتبار أن كل فعلٍ يقال له حركة وبهذا المعنى يُقال إنَّ الخيرية الإلهية تتحرك
على نحو ما وتصدر إلى الأشياء من حيث تشركها في نفسها كما قال ديونيسيوس في الأسماء
الإلهية ب ٢ وثانياً باعتبار أن الشهوة المتجهة إلى الغير يقال لها حركة. ومن ثمَّ كانت الراحة
أيضاً تطلق على أمرين أحدهما الانكفاف عن الأعمال والآخر قضاء الشهوة وبكلا المعنيين يُقال
إنَّ الله استراح في اليوم السابع اما بالمعنى الأول فلأنه في اليوم

السابع كفَّ عن إبداع مخلوقاتٍ جديدةٍ إذ لم يصنع بعد ذلك شيئاً لم يكن له وجود سابقٍ على نحو ما في الأعمال الأولى كما مرَّ في مب ٦٩ ف ٢ وفي الفصل الآنف وأما بالمعنى الثاني فمن حيث انه لم يكن به حاجةٌ إلى الأشياء المبدعة بل هو سعيدٌ بذاته مغتبطٌ بنفسه فإذاً ليس يقال انه بعد ان أبداع جميع الأشياء استراح في أعماله كأنه محتاجٌ إليها في سعادته بل يقال استراح من أعماله في نفسه لأنه كافٍ لنفسه ومالئٌ لشهوته. على أنه وان كان قد استراح في نفسه منذ الأزل فاستراحته في نفسه بعد إبداعه المخلوقات إنما كانت في اليوم السابع وهذا معنى استراحته من الأعمال كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٤ ب ١٥

إذاً أُجيب على الأول بأن الله إنما يعمل إلى الآن بحفظ الخليقة المبدعة وتدبيرها لا بإبداع
خليقةٍ جديدةٍ

وعلى الثاني بأن الراحة ليست مقابلة هنا للتعب أو الحركة بل لإصدار أشياء جديدة
ولشهوة الاتجاه إلى الغير كما مرَّ في جرم الفصل

وعلى الثالث بأنه كما أن الله يستريح في ذاته فقط وهو سعيد بتمتعه بنفسه كذلك نحن نصير سعداء بالتمتع به تعالى وحده وبهذا الاعتبار يريحنا أيضاً في نفسه من أعماله وأعمالنا. فإذاً يجوز تفسير ما يقال من استراحة الله بإراحتنا غير ان هذا لا يجب اعتباره التفسير الوحيد لذلك بل التفسير الآخر أصل وأسبق

الفصل الثالث

في أن اليوم السابع هل يجب أن يكون مباركاً ومقدساً
يُنخِطَى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن اليوم السابع ليس يجب أن يكون مباركاً ومقدساً لأن زماناً ما إنما يوصف عادةً بالبركة والتقدیس لحدوث خيرٍ ما أو دفع شرٍّ ما فيه. والله عمِلَ ام كفَّ عن العمل ليس يحصل له زيادة شيءٍ أو خسران شيءٍ. فإذاً ليس يجب أن يكون اليوم السابع مباركاً ومقدساً بركةً وتقديساً خصوصيين

٢ وأيضاً ان اسم Benedictio في اللاتينية أي البركة مأخوذة من Bonitate أي الخيرية والخير من شأنه أن يكون مفيضاً لنفسه ومشاركاً في ذاته كما قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤. فإذا الأيام التي أصدر الله فيها المخلوقات كانت أحق بالبركة من اليوم الذي فرغ فيه من إصدارها

٣ وأيضاً قد ذُكرَ في كل خليفةٍ شيءٍ من البركة لقوله في كل عمل «رأى الله ذلك أنه حسن» فلم يكن واجباً بعد إصدار جميع الأشياء أن يُبارك اليوم السابع لكن يعارض ذلك قوله في تك ٢: ٣ «بارك الله اليوم السابع وقَدَّسه لأنه فيه فرغ من جميع عمله»

والجواب أن يُقال إن راحة الله في اليوم السابع تطلق على معنيين كما مرَّ في الفصل الآنف احدهما أنه كفَّ عن إبداع مخلوقات جديدة ولكنه لم يزل حافظاً ومدبراً للخليفة المُبدعة والثاني انه بعد اعماله استراح في نفسه فعلى الأول تكون البركة ملائمة لليوم السابع لأن مرجعها إلى التكثر كما مرَّ في مب ٧٢ ف ٤ ومن ثمَّ قال الله للمخلوقات التي باركها «انمي واكثري» وتكثر الأشياء يحصل بتدبير الخليفة الذي بحسبه يتولد المثل من المثل. وعلى الثاني يكون التقديس ملائماً لليوم السابع لأن تقديس شيءٍ يُعتبر قائماً بالأخص في استراحته في الله ومن ثمَّ يقال للأشياء المخصَّصة بالله مقدسة

إذا أُجيب على الأول بأن اليوم السابع ليس يُقدَّس لامكان أن يريح الله أو يخسر شيئاً بل لأن الخليفة تريح شيئاً بالتكثر وبالاستراحة في الله

وعلى الثاني بأنه في الأيام الستة الأولى صدرت الأشياء في علها الأولى واما بعد ذلك فهي تتكثر وتُحفظ من تلك العلة الأولى وهذا أيضاً يرجع إلى الخيرية الإلهية التي أعظم ما به يتضح كمالها انه فيها وحدها يستريح تعالى ونقدر أن نستريح نحن بتمتعنا بها

وعلى الثالث بأن الحسن الذي يُذكَر في كلِّ من الأيام يختص بتكوين الطبيعة الأول وأما
بركة اليوم السابع فمختصةً بانتشار الطبيعة



المبحثُ الرابعُ والسَّبْعونَ

في الأيام السبعة كلها بالاجمال - وفيه ثلاثة فصول

ثم يبحث في الأيام السبعة كلها بالاجمال والبحث في ذلك يدور على ثلاث مسائل - ١ في كفاية هذه
الأيام - ٢ هل هي يومٌ واحدٌ أو أكثر - ٣ في بعض طرق من الكلام يستعملها الكتاب المقدس في إخباره عن
اعمال الأيام الستة

الفصلُ الأوَّلُ

هل ما يذكر من عدد هذه الأيام كافٍ

يُنْتَخَى إلى الأوَّل بأن يقال: يظهر أن ما يُذكَر من عدد هذه الأيام ليس كافياً إذ ليس بين
فعل الخلق وفعلي التمييز والزينة تمايزٌ أقلُّ من الذي بين هذين الفعلين في أنفسهما. وقد جُعِلَ لكلِّ
منهما أيامٌ مخصوصة. فإذا يجب جعل أيامٍ أخرى للخلق أيضاً

٢ وأيضاً ان الهواءَ والنارَ عنصرانِ أشرف من الأرضِ والماءِ. وقد جُعِلَ لتمييز الماءِ
يومٌ ولتمييز الأرضِ يومٌ آخر. فإذا يجب أن يُجْعَلَ يومانِ آخرانِ لتمييز النارِ والهواءِ

٣ وأيضاً ليس الطير والسماك أقلَّ تباعداً بينهما من تباعد الطير والحيوانات البرية. وبين
الإنسان أيضاً وسائر الحيوانات تباعدٌ أكثر من التباعد الذي بين سائر الحيوانات في أنفسهما. وقد
جُعِلَ لصدور سمك البحر يومٌ ولصدور حيوان

البرّ يوم آخر. فإذا يجب أن يُجعل أيضاً يومان آخران لصدور طير السماء وصدور الإنسان
٤ لكن يعارض ذلك ان بعض الأيام موضوعٌ دون حاجةٍ إليه فإن نسبة النور إلى النيرات
كنسبة العرض إلى المحل. والمحل وعرضه الخاص يُصدّران معاً. فإذا لم يكن واجباً اصدار
النور والنيرات في يومين متغايرين
٥ وأيضاً ان هذه الأيام تُجعل لأول تكوين العام. واليوم السابع لم يتكون فيه شيءٌ أصلاً.
فإذا لم يكن واجباً عدّه مع الأيام الأخر

والجواب أن يُقال إن وجه تفصيل هذه الأيام يمكن اتضاحه مما تقدم في مب ٧٠ و ٧١
و ٧٢ فقد وجب أولاً تمييز أقسام العالم ثم تزيين كل منها بجعله أهلاً على نحو ما بسكانه فعلى
مذهب غير اوغسطينوس من الآباء القديسين يُجعل للخليقة الجسمانية ثلاثة أجزاءٍ أوّل ويُعبّر عنه
باسم السماء وأوسط ويُعبّر عنه باسم الماء وأسفل ويُعبّر عنه باسم الأرض ومن هنا أيضاً جعل
الفيثاغوريون الكمال في ثلاثة المبدأ والوسط والمُنتهى على ما في كتاب السماء ١ م ٢ فالجزء
الأول يتميز في اليوم الأول ويزدان في اليوم الرابع والجزء الأوسط يتميز في اليوم الثاني ويزدان
في اليوم الخامس والجزء الأسفل يتميز في اليوم الثالث ويزدان في اليوم السادس وأما
اوغسطينوس فقد وافقهم في الأيام الثلاثة الأخيرة وخالفهم في الثلاثة الأولى فمذهبه انه في اليوم
الأول فُطرت الخليقة الروحانية وفي اليومين التاليين فُطرت الخليقة الجسمانية فأبدعت الاجرام
العلوية في اليوم الثاني والاجرام السفلية في اليوم الثالث وهكذا يكون كمال الأعمال الإلهية محاذياً
لكمال العدد السداسي الحاصل عن أجزاءه المتصلة نوعاً من الاتصال وهي الواحد والاثنتان
والثلاثة فانه يُجعل يومٌ لتكوين الخليقة الروحانية ويومان لتكوين الخليقة الجسمانية وثلاثة أيام
للزينة

إذا أُجيب على الأول بأن فعل الخلق عند اوغسطينوس يرجع إلى إصدار الهيولى والطبيعة الروحانية العاريتين عن الصورة وكناتهما خارجتان عن الزمان كما قال في اعترافاته ك ١٢ ب ١٢ ولهذا ذُكرَ خلقهما قبل جميع الأيام. وأما على مذهب سائر الآباء القديسين فيجوز أن يُعتبر فعل التمييز والزينة بحسب تغيير في الخليفة واقع في الزمان وأما فعل الخلق فإنما هو فعلٌ إلهي مُصدرٌ لجوهر الأشياء في الآن وعلى هذا يجوز أن يقال لكل فعلٍ من أفعال التمييز والزينة انه حدث في أحد الأيام وأما الخلق فيقال انه حدث في البدء المراد به شيءٌ غير متجزئٍ

وعلى الثاني بأنه لما كان الهواء والنار غير متميزين عند العامة لم يذكرهما موسى صريحاً بين أجزاء العالم بل هما داخلان تحت الجزء الأوسط وهو الماء خصوصاً باعتبار القسم الأسفل من الهواء وأما باعتبار القسم الأعلى فهما داخلان تحت السماء كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٢ ب ١٣

وعلى الثالث بأن صدور الحيوانات مذكورٌ بحسب نسبتها إلى زينة أجزاء العالم. ولهذا كان التغاير أو الاتحاد بين أيام صدورهما بحسب ما بينها من الاتفاق أو الاختلاف في تزيين جزءٍ من أجزاء العالم

وعلى الرابع بأن اليوم الأول صُنِعَت فيه طبيعة النور في محلٍّ واما اليوم الرابع فيقال انه صُنِعَت فيه النيرات ليس لأن جوهرها صدر فيه من جديد بل لأنها ليست فيه صورةً لم تكن لها من قبل كما مرَّ في مب ٧٠ ف ١

وعلى الخامس بأن اليوم السابع على قول اوغسطينوس يُخصُّ بشيءٍ بعد جميع الأشياء التي خُصَّت بها الأيام الستة وهو ان الله استراح في نفسه من أعماله ولهذا وجب ذكر اليوم السابع بعد الأيام الستة. وأما على قول الآخرين فيجوز أن يُقال إن العالم حصل له في اليوم السابع حالٌ جديدة وهي ان لا يزداد عليه شيءٌ من

جديد ولهذا يُذكَر اليوم السابع بعد الأيام الستة مخصوصاً بالانكفاف عن العمل

الفصلُ الثَّاني

في أن جميع هذه الأيام هل هي يومٌ واحدٌ

يُنخِطَى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن جميع هذه الأيام يومٌ واحدٌ ففي تك ٢: ٤ و ٥ «هذه مبادئُ السماء والأرض إذ خُلِقَتْ في اليوم الذي فيه صنع الرب السماء والأرض. وكلُّ شجر الحقل قبل أن يظهر في الأرض» فإذا في يومٍ واحدٍ صنع الرب السماء والأرض وكل شجر الحقل، ولكنه صنع السماء والأرض في اليوم الأول بل قبل جميع الأيام وصنع شجر الحقل في اليوم الثالث. فاليوم الأول واليوم الثالث يومٌ واحدٌ وكذلك سائر الأيام.

٢ وأيضاً في سي ١٨: ١ «الحي الدائم خلق جميع الأشياء معاً» فلو كانت أيام هذه الأعمال متعددة لما صحَّ ذلك لأن الأيام المتعددة لا توجد معاً. فإذا ليس أيام هذه الأعمال أياماً متعددة بل يوماً واحداً فقط

٣ وأيضاً ان الله كَفَّ في اليوم السابع عن إبداع أعمالٍ جديدة فلو كان اليوم السابع مغايراً للأيام الأخر لم يكن من مصنوعاته وهذا محالٌ

٤ وأيضاً ان العمل الذي يُخصَّص بيومٍ قد أكمله الله بأسره في الآن فإنه في كل عملٍ يقال «قال فكان» فلو أبقى الله العمل التالي إلى يوم آخر للزم أنه لم يعمل شيئاً في القسم الباقي من ذلك اليوم فلم يكن به فائدة. فإذا ليس يوم العمل اللاحق مغايراً ليوم العمل السابق

لكن يعارض ذلك قوله في تك ١ وكان مساءً وكان صباحٌ يومٌ ثانٍ ويومٌ ثالثٌ وهكذا في سائر الأيام. وحيث يكون واحدٌ فقط لا يجوز أن يقال ثانٍ وثالث. فإذا لم يكن يومٌ واحدٌ فقط

والجواب أن يُقال إنَّ هذه المسئلة قد خالف فيها اوغسطينوس سائر الشراح

فقد قال في شرح تك ٤ ب ٢٢ وفي مدينة الله ك ١١ ب ٩ ان جملة ما يقال له سبعة أيام يومٍ واحدٌ متمثلٌ بالأشياء على سبعة أنحاءٍ وذهب الشراح الآخرون إلى أن هذه الأيام سبعة أيامٍ متغايرة وليس يوماً واحداً فقط. وهذان المذهبان ان كان مدارهما على تفسير كلام التكوين فبينهما بونٌ عظيمٌ لأن المراد باليوم عند اوغسطينوس معرفة العقل الملكي فيكون المراد باليوم الأول معرفة العمل الإلهي الأول وباليوم الثاني معرفة العمل الثاني وهكذا وبهذا المعنى يُقال إن كل عملٍ كَوْنٌ من الله في يومٍ لأن الله لم يُصدر إلى الوجود الطبيعي شيئاً لم يرسمه في العقل الملكي الذي يقوى على إدراكِ أمورٍ كثيرةٍ معاً وخصوصاً في الكلمة التي فيها تستكمل وتنتهي كل معرفةٍ ملكية. وعلى هذا يكون تمايز الأيام بحسب رتبة المدارك الطبيعية لا بحسب تعاقب الإدراك أو تعاقب صدور الأشياء. والمعرفة الملكية يصح إطلاق اليوم عليها حقيقةً لوجود النور الذي هو علة اليوم حقيقةً في الروحانيات على ما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٤ ب ٢٨. وأما عند سائر الشراح فالمراد بهذه الأيام تعاقب الأيام الزمانية وتعاقب صدور الأشياء - وأما ان كان مدارهما على كيفية صدور الأشياء فليس بينهما بونٌ عظيمٌ وذلك لأمرين يخالف اوغسطينوس في تفسيرهما سائر الشراح كما يتضح مما أسلفناه في مب ٦٧ ف ١ ومب ٦٩ ف ١ اما أولاً فلأن مذهب اوغسطينوس ان المراد بالأرض والماء المخلوقين في البدء الهبولى العارية عن الصورة مطلقاً والمراد بتكوين الجلد واجتماع المياه وظهور اليبس ارتسام الصور في الهبولى الجسمانية ومذهب الآباء القديسين الآخرين ان المراد بالأرض والماء المخلوقين أولاً عناصر العالم اللابسة صورها وبالأعمال التالية تمايزٌ في الأجسام السابقة الوجود كما تقدم في مب ٦٧ ف ١ و ٤ ومب ٦٨ ف ١ وأما ثانياً فلأن مذهب سائر الشراح ان الحيوانات والنباتات صدرت في الأيام الستة بالفعل ومذهب اوغسطينوس انها صدرت حينئذٍ بالقوة

فقط. فإذا ليس يلزم على قول اوغسطينوس بأن أعمال الأيام الستة صُنِعَتْ معاً كيفيةً لصدور الأشياء غير الكيفية اللازمة على قول الآخرين لأن قضية كلا القولين ان الهيولى كانت في صدور الأشياء الأوّل لابسة صور العناصر الجوهرية وان الحيوان والنبات لم يوجدوا بالفعل في أول تكوين الأشياء لكن يبقى بينهما اختلافٌ في أربعة أمورٍ لأن مذهب القديسين الآخرين انه بعد صدور الأشياء الأوّل كان زمانٌ لم يكن فيه نورٌ وزمان لم يكن تكوّن فيه الجلد وآخر لم تكن انحسرت فيه المياه عن الأرض وزمانٌ رابعٌ لم تكن تكونت فيه نيرات السماء وهذا لا يجب إثباته على تفسير اوغسطينوس. فإذا تفادياً من القدح في أحد القولين نجيب على اعتراضات كلٍّ منهما

إذا أُجيب على الأوّل بأن اليوم الذي خلق الله فيه السماء والأرض خلق فيه أيضاً جميع شجر الحقل لا بالفعل بل قبل أن يظهر على الأرض أي بالقوة وهذا قد خصّه اوغسطينوس باليوم الثالث والآخرين بأول تكوين الأشياء

وعلى الثاني بأن الله خلق جميع الأشياء معاً باعتبار جوهرها العاري عن الصورة نوعاً من العروّ واما باعتبار تصوّرها الذي حصل بفعل التمييز والزينة فلم يخلقها كلها معاً ولهذا استعمل بالخصوص كلمة الخلق

وعلى الثالث بأن الله قد كفّ في اليوم السابع عن ابداع أعمال جديدة ولكنه لم يكفّ عن نشر بعض أشياء أُخرى. وتلوّ أيامٍ أُخرى لليوم السابع من قبيل هذا النشر

وعلى الرابع بأن عدم تمييز الأشياء وازديانها كلها معاً ليس لعدم قدرة الله كانما يحتاج في فعله إلى الزمان بل لرعاية الترتيب في إيجاد الأشياء ولهذا وجب استخدام أيام مختلفة لأحوال العالم المختلفة. وبكل فعلٍ لاحقٍ يزداد العالم حالاً جديدة من الكمال

وعلى الخامس بأن مذهب اوغسطينوس ان ترتيب الأيام المذكور في الكتاب إنما يرجع إلى الترتيب الطبيعي الذي للأعمال المخصوص كل منها بيومٍ

الفصل الثالث

في أن الكتاب المقدس هل يستعمل ألفاظاً ملائمة لإيضاح أعمال الأيام الستة يُتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الكتاب المقدس ليس يستعمل ألفاظاً ملائمة لإيضاح أعمال الأيام الستة فكما أن النور والجدد والآثار المشبهة لهما كُوتت بكلمة الله كذلك السماء والأرض أيضاً لأن «كلاً به كُون» كما في يو ١ : ٣. فإذا كان يجب ذكر كلمة الله في خلق السماء والأرض كما ذُكرت في الأعمال الأخر

٢ وأيضاً ان الماء مخلوق من الله. وليس مع ذلك ذكرٌ لخلقه. فإذا ما يُذكر من بيان الخلق

قاصرٌ

٣ وأيضاً في تك ١ : ٣١ «رأى الله كل ما صنعه فإذاً هو حسنٌ جداً» فكان يجب أن يقال في كل عمل «رأى الله أنه حسنٌ» فإذاً لم يكن لائقاً اهمال ذلك في فعل الخلق وفي فعل اليوم الثاني

٤ وأيضاً ان روح الله هو الله. والإرفاف والوضع غير لائقين بالله. فإذاً لم يكن لائقاً قوله «كان روح الله يُرفُّ على المياه»

٥ وأيضاً ليس يصنعُ أحدٌ ما قد صنِعَ فإذاً بعد قوله قال الله ليكن جَدُّ فكان كذلك لم يكن لائقاً أن يقال أيضاً «وصنعَ الله الجَدُّ» وقس على هذا اعماله الأخر

٦ وأيضاً ليست قسمة اليوم إلى مساءً وصباحٍ قسمةً وافيةً لأن لليوم أقساماً أكثر من ذلك. فإذاً ليس قوله «كان مساءً وكان صباحٌ يومٌ ثانٍ أو ثالثٌ» مناسباً

٧ وأيضاً ان الثاني والثالث ليس يليق أن يجعل بازائهما الواحد بل الأول فكان الواجب أن يُقال كان مساءً وكان صباحٌ يومٌ أول مكان يومٌ واحدٌ

والجواب على الأول إن اقنوم الابن مذكورٌ على مذهب اوغسطينوس في ابداع الأشياء الأول وفي تمييزها زينتها ولكن ليس على نحوٍ واحدٍ فإن تمييز الأشياء وزينتها يرجعان إلى تصوّرهما وكما يكون تصوّر المصنوعات بصورة الصناعة الحاصلة في عقل الصانع والتي يجوز أن يقال لها كلمته العقلية كذلك يكون تصوّر الخليقة بأسرها بكلمة الله ولهذا ذُكرت الكلمة في فعل التمييز والزينة وأما في الخلق فذكرَ الابن من حيث هو مبدأً بقوله «في البدء خلقَ الله» لأن المراد بالخلق إيجاد الهيولى العارية عن الصورة - وأما على مذهب الآخرين القائلين بأن العناصر خُلقت أولاً لابسةً صورها فيجاب بخلاف ذلك فقد قال باسيليوس في خط ٣ في ستة أيام الخلق ان الدلالة بقوله «قال الله» على الأمر الإلهي فكان لا بدّ قبل ذكر الأمر الإلهي من وجود خليقةٍ طبيعه

وعلى الثاني ان المراد عند اوغسطينوس بالسماء الطبيعة الروحانية العارية عن الصورة وبالارض هيولى جميع الأجسام العارية عن الصورة فتكون على ذلك جميع المخلوقات مذكورة. وأما عند باسيليوس فالسماء والارض بمنزلة طرفين يُتَعَقَلُ منهما الأوساطُ وخصوصاً لأن حركة جميع الأوساط اما إلى السماء كحركة الأجسام الخفيفة أو إلى الأرض كحركة الأجسام الثقيلة. ومنهم من قال بأن من عادة الكتاب المقدس أن يطلق الأرض أيضاً على العناصر الأربعة بأجمعها ولهذا بعد قوله في مز ١٤٨: ٧ «سبحي الربّ من الأرض» قال «النار والبرّد والتلج والجليد»

وعلى الثالث إنه قد ذُكرَ في فعل الخلق ما يحاذي قوله في فعل التمييز والزينة: رأى الله هذا أو ذاك انه حسن وتوضيح ذلك ان الروح القدس محبةٌ والباعث على محبة الله لخليقته أمران وجودهما وبقاؤهما كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ١ ب ٨ فلوجود ما يبقى قيل «كان روح الله يُرْفُ على المياه» على كون المراد

بالماء الهيولى العارية عن الصورة كما تترف محبة الصانع على مادة ما ليكون منها شيئاً ما. ولبقاء ما صنعه قيل «رأى الله أنه حسن» فإن معنى ذلك ان الله الصانع سرّاً بما صنع لا انه حصل له بالخليقة بعد ابداعها معرفةً أو مسرةً لم تكن له قبل ابداعها وعلى هذا يكون في كلا فعلَي الخلق والتصوير إشارة إلى ثالث الأقسام أما في فعل الخلق فالإشارة إلى أقنوم الآب بالله الخالق وإلى اقنوم الابن بالبده الذي فيه خَلَقَ وإلى اقنوم الروح القدس بالروح المُرِفِّ على المياه. وأما في فعل التصوير فالإشارة إلى أقنوم الآب بالله القائل وإلى اقنوم الابن بالكلمة المقولة وإلى أقنوم الروح القدس بالمسرة التي بها رأى الله ان ما صنعه حسن. وإنما لم يُقَلَّ في عمل اليوم الثاني «رأى الله انه حسن» لأن عمل تمييز المياه ابتدأ فيه وتمَّ في اليوم الثالث فما يقال في اليوم الثالث يرجع إلى اليوم الثاني أيضاً. أو لأن التمييز المذكور في اليوم الثاني يتعلق بما ليس ظاهراً للشعب فلم يورد الكتاب في حقه هذه الآية الدالة على التثبيت والتقوية. أو لأن المراد بالجد على الإطلاق الهواء السحابي الذي ليس من أجزاء الكون الثابتة ولا من أركان العالم الأولية وهذه الحجج الثلاث قد أوردها الرباني موسى في كتاب المتشابهات ٢. وعل ذلك بعضهم تعليلاً رمزياً من جهة العدد لعدد الثنائي عن الوحدة ولهذا لم يُنَبِّت عمل اليوم الثاني

وعلى الرابع بأن الرباني موسى حمل في الكتاب المتقدم ذكره روح الرب على الهواء أو الريح كما حمله على ذلك أيضاً أفلاطون وقال إنما روح الرب لأن من عادة الكتاب المقدس أن يُسند دائماً هبوب الرياح إلى الله. وأما الآباء القديسون فعندهم ان المراد بروح الرب الروح القدس ويقال انه كان فوق المياه أي الهيولى العارية عن الصورة على قول اوغسطينوس دفعاً لتوهم ان الله يحب مصنوعاته لاحتياجه إليها لأن محبة الاحتياج تكون خاضعةً للأشياء المحبوبة ولقد

أحسن الكتاب المقدس بذكره أولاً شيئاً مبتدأً حتى يُقال إنَّ فوقه شيئاً آخر لأن هذه الفوقية ليست بالمكان بل بالقدرة المجاوزة كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ١ ب ٧. وقال باسيليوس في خط ٢ في ستة أيام الخلق «ان روح الرب كان يُرْفُ على عنصر الماء أي كان يلقي في طبيعة الماء الحرارة والحياة مؤتياً إياه القوة الحيوية على مثال الدجاجة الرنقاء» فان الماء يختص عن غيره بالقوة الحيوية بدليل ان حيوانات كثيرة تتولد في الماء وزرع الحيوانات كلها سائلٌ حيوةً الروحية تُوتى أيضاً بماء المعمودية. ومن ثم قيل في يو ٣: ٥ «ما لم يولد أحدٌ من الماء والروح فلا يقدر أن يدخل ملكوت الله»

وعلى الخامس ان المراد بتلك الثلاثة على قول اوغسطينوس الدلالة على ثلاثة أنحاء الوجود للأشياء فيدلُّ بقوله «ليكن» على وجود الأشياء في الكلمة وبقوله «فكان» على وجودها في العقل الملكي وبقوله «صنَع» على وجودها في طبائعها الخاصة. ولما كان الكلام في اليوم الأول على تكوين الملائكة لم يكن ثمَّ حاجةٌ إلى زيادة صنَع — وأما على مذهب الآخرين فيجوز أن يكون المراد بقوله «قال الله ليكن» الدلالة على أمر الله بصنع الشيء وبقوله «فكان» الدلالة على تمام العمل وبقي أن يُذكر أيضاً كيف صنَع وخصوصاً لأجل القائلين بأن جميع المرئيات مصنوعةٌ بالملائكة فقيل دفعاً لذلك ان الله صنَعه ومن ثمَّ فبعد أن يقال في كل عملٍ «فكان» يزداد فعلٌ ما مسندٌ إلى الله كصنَع أو فصلَّ أو سمَّى أو نحو ذلك

وعلى السادس ان المراد بالمساء والصباح عند اوغسطينوس كما في شرح تك ك ٤ ب ٢٢ و ٣٠ المعرفة الملكية المسائية أو الصباحية اللتان مرَّ عليهما الكلام في مب ٥٨ ف ٦ و ٧. أو انه على ما قال باسيليوس يعبر عادةً عن الزمان كله بجزئه الآصل وهو اليوم كقول يعقوب «أيام غربتي» دون أن يأتي بذكر الليل. والمساء والصباح طرفان لليوم فالصباح أوله والمساء آخره. أو لأن الدلالة بالمساء على أول

الليل وبالصبح على أول النهار فلاق أن يُقتصرَ ذكر مبادئِ الأزمنة حيث يُذكرُ تمييزَ الأشياءِ الأولِ وإنما قُدِّمَ المساءُ لأنه لما كان ابتداءً اليوم من النور كانت نهاية النور التي هي المساءُ سابقةً على نهاية الظلام والليل التي هي الصباح أو إشارةً إلى أن اليوم الطبيعي لا ينتهي في المساء بل في الصباح كما قال الذهبي الفم في خط ٣ في تك

وعلى السابع انه إنما يقال يومٌ واحدٌ في أول تكوين اليوم للدلالة على أن مدة أربع وعشرين ساعة يتكون عنها يومٌ واحدٌ وعلى هذا فالمراد بقوله واحد تعيين مقدار اليوم الطبيعي أو للدلالة على أن اليوم ينقضي برجوع الشمس إلى نقطةٍ واحدةٍ بعينها أو لأنه عند تمام الأيام السبعة يُرجع إلى اليوم الأول الذي هو واليوم الثامن واحدٌ. وهذه الحجج الثلاث أوردتها باسيليوس في خط ٢ في ستة أيام الخلق



المبحثُ الخامسُ والسَّبْعونَ

في الإنسان المركب من جوهرٍ روحانيٍّ وجسمانيٍّ
وأولاً في ما يتعلق بماهية النفس - وفيه سبعة فصول

بعد النظر في الخليقة الروحانية والجسمانية ينبغي النظر في الإنسان المركب من جوهر روحاني وجسماني وأولاً في طبيعة الإنسان ثم في صدره. والنظر في طبيعة الإنسان هو إلى اللاهوتي جهة النفس وليس من جهة البدن إلا بحسب نسبته إليها ولهذا سيكون مدار النظر الأول على النفس. ولأن في الجواهر الروحانية ثلاثة أشياء الماهية والقدرة والفعل كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة الملكية ب ٢ سنبحث أولاً في ما يتعلق بماهية النفس وثانياً في ما يتعلق بقدرتها أي قواها وثالثاً في ما يتعلق بفعلها. فالأول فيه بحثان أولهما في

النفس في حد ذاتها والثاني في اتصالها بالبدن - أما الأول فالبحث فيه يدور على سبع مسائل - ١ هل النفس جسم - ٢ في أن النفس الإنسانية هل هي شيء قائم بنفسه - ٣ في أن نفوس البهائم هل هي قائمة بأنفسها - ٤ في أن النفس هل هي الإنسان أو الإنسان شيء مركب من النفس والجسد - ٥ في أنها هل هي مركبة من مادة وصورة - ٦ في أن النفس الإنسانية هل هي غير فاسدة - ٧ هل النفس والملاك متحدان بالنوع

الفصل الأول

في أن النفس هل هي جسم

يُنْتَخَى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن النفس جسم لأنها محرّكة للجسم. وليس محرّك غير متحرك أما أولاً فلأنه يتعذر في ما يظهر أن شيئاً يحرك دون أن يتحرك إذ ليس يعطي شيء شيئاً ما ليس له كما أن ما ليس حارّاً لا يسخن وأما ثانياً فلأنه لو كان شيء محرّكاً غير متحرك لأصدر حركة دائمة وعلى نهج واحد كما أثبتّه الفيلسوف في الطبيعيات ك ٨ م ٤٥ وهذا غير ظاهر في حركة الحيوان الحاصلة عن النفس. فالنفس إذن محرّك متحرك. وكل محرّك متحرك فهو جسم. فالنفس إذن جسم

٢ وأيضاً كل معرفة فإنما تحصل بشبه ما. ويمتنع أن يكون للجسم شبه بغير الجسماني. فلو لم تكن النفس جسماً لتعذر إدراكها الجسمانيات

٣ وأيضاً لا بد من مماسة المحرّك للمتحرك. والمماسة لا تجوز إلا على الأجسام. فإذا من حيث أن النفس تحرك الجسم يظهر أنها جسم

لكن يعارض ذلك قول أوغسطينوس في كتاب الثالث ٦ ب ٦ إنما يقال للنفس بسيطة بالقياس إلى الجسم «إذ ليس لها حجم ينبسط في مسافة مكانية»

والجواب أن يقال لا بد قبل البحث في طبيعة النفس من اعتبار أن النفس يقال لها المبدأ الأول للحياة في ما يقال له حي عندنا لأننا نقول حي لما له نفس وأما ما لا نفس له فنقول له عار عن الحياة. وأخص مظهر للحياة فعلاّن الإدراك

والحركة والفلسفة القدماء لقصورهم عن الترقى إلى ما فوق الوهم جعلوا مبدأ هذين الفعلين جسماً لقصرهم الوجود على الأجسام فقط وفيه عما ليس بجسم وعلى هذا كانوا يقولون ان النفس جسمٌ على أن فساد هذا المذهب يمكن بيانه بوجوه متكررة غير أننا نقتصر منها على واحدٍ يتضح به أيضاً بوجهٍ أعم وأكد ان النفس ليست جسماً وذلك ان من الواضح ان ليس كل مبدأٍ لفعلٍ حيويٍّ نفساً وإلا لكانت العين نفساً لكونها مبدأً الإبصار ومثلها سائر آلات النفس بل إنما نقول نفساً لمبدأٍ الحيوية الأول وإذا جاز أن يكون جسمٌ مبدأً ما للحياة كما أن القلب مبدأً للحياة في الحيوان فليس يجوز مع ذلك أن يكون شيءٌ من الأجسام مبدأً أولاً للحياة فواضح ان الحياة أو مبدئية الحياة لا تصدق على الجسم بما هو جسمٌ والا لكان كل جسمٍ حياً أو مبدأً للحياة. فإذا إنما يصدق على جسمٍ كونه حياً أو مبدأً للحياة بما هو جسمٌ على صفةٍ مخصوصة. وكونه على صفةٍ مخصوصة بالفعل إنما يحصل له من مبدأٍ يقال له فعله. فإذا النفس التي هي مبدأً الحياة الأول ليست جسماً بل فعلاً للجسم كما أن الحرارة التي هي مبدأً التسخين ليست جسماً بل فعلاً للجسم

إذا أُجيب على الأول بأنه لما كان كل ما يتحرك فإنما يتحرك من آخر وكان التسلسل إلى غير نهاية مستحيلًا وجب أن لا يكون كل محركٍ متحركاً لأنه إذ كان التحرك هو الخروج من القوة إلى الفعل فالمحرك يعطي المتحرك ما له من حيث يجعله موجوداً بالفعل. على أن من المحركات ما ليس يتحرك أصلاً لا بالذات ولا بالعرض وهذا يقدر أن يحرك دائماً على نهجٍ واحدٍ ومنها ما ليس يتحرك بالذات ولكنه يتحرك بالعرض فلم يكن تحريكه دائماً على نهجٍ واحدٍ وهذا هو النفس ومنها ما يتحرك بالذات وهو الجسم. ولما كان قدماء الطبيعيين لا يعرفون موجوداً سوى الأجسام وضعوا ان كل محركٍ يتحرك وان النفس متحركةً بالذات وجسمٌ

وعلى الثاني بأنه ليس يجب حصول شبه الشيء المُدرَك في طبيعة المُدرَك بالفعل بل إذا كان شيءٌ مُدرَكاً أولاً بالقوة ثم بالفعل لم يجب حصول شبه المُدرَك في طبيعته بالفعل بل بالقوة فقط كما ليس يحصل اللون في الحدقة بالفعل بل بالقوة فقط فإذاً ليس يجب أن يحصل شبه الجسمانيات بالفعل في طبيعة النفس بل الواجب أن تكون النفس بالقوة إلى هذه الأشباه ولما كان قديماً الطبيعيين يجهلون الفرق بين الفعل والقوة وضعوا ان النفس جسمٌ وانها مركبة من مبادئ جميع الأجسام لإدراكها جميع الأجسام

وعلى الثالث بأن المماسه ضربان مماسه بالكم ومماسه بالقوة فالأولى لا تحصل لجسم إلا من جسمٍ والثانية يجوز أن تحصل لجسمٍ من شيءٍ غير جسميٍّ محركٍ للجسم

الفصل الثاني

في أن النفس الإنسانية هل هي شيءٌ قائمٌ بنفسه

يُنخِطُ إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن النفس الإنسانية ليست شيئاً قائماً بنفسه لأن القائم بنفسه يقال له شيءٌ مخصوصٌ. والنفس ليست شيئاً مخصوصاً بل الشيءُ المخصوص هو المركب من النفس والجسد. فإذاً ليست النفس شيئاً قائماً بنفسه

٢ وأيضاً كل قائمٌ بنفسه يصح اتصافه بالفعل. والنفس لا تتصف بالفعل ففي كتاب النفس ١ م ٦٤ «القول بأن النفس تشعر أو تعقل كالقول بأنها تتسج أو تبني». فإذاً ليست النفس شيئاً قائماً بنفسه

٣ وأيضاً لو كانت النفس شيئاً قائماً بنفسه لاستقلت بفعل دون الجسد ولكنها ليست تستقل دون الجسد بفعل ولا بالتعقل أيضاً لعدم حصول التعقل بدون الخيال الذي لا يكون بدون الجسد. فإذاً ليست النفس الإنسانية شيئاً قائماً بنفسه

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٠ ب ٧ «كل من يرى أن طبيعة النفس جوهرٌ ومجردة يرى ان من يقول بجسميتها لعلّ ضلالٌ من حيث أنه يضم إليها ما لا يقدر أن يتصور بدونه طبيعة ما» يعني الخيالات الجسمانية. فإذا ليست طبيعة النفس الإنسانية مجردة فقط بل جوهرًا أيضًا أي شيئًا قائمًا بنفسه

والجواب أن يقال لا بدّ من القول بأن ما هو مبدأ للفعل العقلي وهو ما نسميه بالنفس الإنسانية مبدأً مجردًا قائمًا بنفسه فواضح ان الإنسان يقدر أن يدرك بالعقل طبائع الأجسام بأسرها وما كان قادرًا على إدراك بعض الأشياء فيجب أن لا يكون شيءٌ منها حاصلًا في طبيعته والّا لمنع من إدراك ما سواه كما نرى أن لسان المريض الممرور لا يقدر أن يستحلي شيئًا بل يستمرُّ كلَّ شيءٍ فلو كان للمبدأ العقلي طبيعة جسمٍ ما لامتنع عليه إدراك جميع الأجسام ولكل جسمٍ طبيعةٌ مخصوصة فيستحيل إذن أن يكون المبدأ العقلي جسمًا وكذا يستحيل أن يعقل بالةً جسمية لأن الطبيعة المخصوصة لتلك الآلة الجسمية تمنع من إدراك جميع الأجسام كما أنه إذا وُجدَ لونٌ مخصوص ليس في الحدقة فقط بل في إناءٍ زجاجي أيضًا فالسائل الذي في داخله يظهر متلونًا بذلك اللون نفسه — فإذا المبدأ العقلي الذي يُسمّى عقلًا له فعلٌ بذاته يستقلُّ به دون الجسم. وليس يفعل بذاته إلا ما يقوم بذاته إذ ليس يفعل إلاّ الموجودُ بالفعل فإذا إنما يفعل شيءٌ على حسب وجوده ولذلك لسنا نسند التسخين إلى الحرارة بل إلى الحار. فإذا النفس الإنسانية التي يقال لها عقلٌ شيءٌ مجردٌ وقائمٌ بنفسه

إذا أُجيب على الأول بأن الشيءَ المخصوص يُطلق على أمرين على كل قائمٍ بنفسه وعلى القائم بنفسه الكامل في طبيعة نوعٍ ما فعلى الأول يخرج به العرض والصورة المادية وعلى الثاني يخرج به الجزءُ الناقص فيجوز أن يقال ذلك للبدن على

المعنى الأول لا على المعنى الثاني ولما كانت النفس الإنسانية جزءاً للنوع الإنساني صحَّ أن يقال لها شيءٌ مخصوصٌ بالمعنى الأول لقيامها بنفسها ولم يصح ذلك بالمعنى الثاني بل إنما يقال به ذلك للمركب من النفس والجسد

وعلى الثاني بأن أرسطو لم يورد ذلك على أنه مذهبه بل حكايةً لمذهب القائلين بأن التعقل تحرُّكٌ كما يتضح مما قدَّمه هناك - أو بأن الفعل بالنفس إنما هو للموجود بالنفس وقد يجوز أن يقال لشيءٍ موجودٍ بنفسه إذا لم يكن وجوده بطريق الحلول كالعرض أو كالصورة المادية وان كان وجوده بطريق الجزئية. غير أن القائم بنفسه حقيقةً إنما يقال لما ليس موجوداً بطريق الحلول المار ولا بطريق الجزئية وعلى هذا لا يجوز أن يقال للعين أو لليد قائمٌ بنفسه ولا فاعلٌ بنفسه. ومن ثمَّ كانت أفعال الأجزاء تُسند إلى الكل بالأجزاء فنقول الإنسان يبصر بالعين ويلمس باليد ولا نقول بهذا المعنى الحارُّ يسخن بالحرارة لأن الحرارة في الحقيقة لا تسخن أصلاً. فإذاً يجوز إسناد التعقل إلى النفس كما يُسند الإبصار إلى العين وان كان قولنا الإنسان يعقل بالنفس أحقَّ

وعلى الثالث بأن فعل العقل يفتقر إلى الجسم لا كآلةٍ يزاوَل بها ذلك الفعل بل كموضوعٍ يتعلق به فإن نسبة الخيال إلى العقل كنسبة اللون إلى البصر. والافتقار إلى الجسم على هذا الوجه لا ينفي كون العقل قائماً بنفسه وإلا لم يكن الحيوان شيئاً قائماً بنفسه لافتقاره في شعوره إلى المحسوسات الخارجية

الفصل الثالث

في ان النفوس البهيمية هل هي قائمةٌ بأنفسها

يُنْتَخِطُ إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن النفوس البهيمية قائمةٌ بأنفسها لأن الإنسان موافقٌ لسائر الحيوانات في الجنس. ونفس الإنسان شيءٌ قائمٌ بنفسه كما أوضحناه في الفصل الآنف. فإذاً كذلك نفوس الحيوانات الأخر قائمةٌ بأنفسها

٢ وأيضاً ان نسبة الحساس إلى المحسوسات كنسبة العاقل إلى المعقولات والعقل يستقل بتعقل المعقولات دون الجسد. فإذا كذلك الحس يستقل بإدراك المحسوسات دون الجسد. ونفوس البهائم حساسة. فهي إذا قائمة بأنفسها على قياس النفس الإنسانية التي هي عاقلة

٣ وأيضاً ان النفس البهيمية تحرك الجسد. والجسد ليس يحرك بل يتحرك. فللنفس البهيمية إذن فعل تستقل به دون الجسد

لكن يعارض ذلك قوله في كتاب عقائد الكنيسة ب ١٦ و ١٧ «نعتمد أن الإنسان وحده ذو نفس جوهرية وأما نفوس الحيوانات فليست جوهرية»

والجواب أن يُقال إنّ قداماء الفلاسفة لم يميزوا أصلاً بين الحس والعقل بل جعلوا لكليهما مبدأً جسيماً كما مرّ في مب ٥٠ ف ١ وأما أفلاطون فقد ميّز بينهما ولكنه جعل لكليهما مبدأً مجرداً ذهاباً إلى أن الشعور يحصل للنفس بذاتها كالتعقل وهذا يستلزم ان النفوس البهيمية أيضاً قائمة بأنفسها لكن أرسطو وضع في كتاب النفس ١ م ٦٦ وك ٣ م ٦ و ٧ ان التعقل وحده بين أفعال النفس يزاول بغير آله جسمية وأما الشعور وما يلحقه من أفعال النفس الحساسة فواضح أنها تحدث مع تكيف في الجسم كما تتكيف الحدقة عند الابصار بشح اللون وقس على ذلك ما سواه وهكذا يتضح ان ليس للنفس الحساسة فعلٌ خاصٌ تستقل به بل كل أفعالها ترجع إلى المركب ومن ذلك يلزم ان النفوس البهيمية لعدم استقلالها بفعلٍ ليست قائمةً بأنفسها لأن وجود الشيء وفعله متماتلان

إذا أُجيب على الأول بأن الإنسان وان وافق سائر الحيوانات في الجنس لكنه مخالفٌ لها في النوع واختلاف النوع يُعتبر بحسب اختلاف الصورة وليس كل اختلاف في الصورة يجب أن يفعل اختلافاً في الجنس

وعلى الثاني بأن نسبة الحساس إلى المحسوسات كنسبة العاقل إلى المعقولات

بوجهٍ ما أي من حيث ان كلاً منهما بالقوة إلى موضوعاته ولكنهما متباينان بوجهٍ آخر أي من حيث أن الحس يفعل بالمحسوس مع حدوث تكيفٍ في الجسم ولهذا كانت عظمة المحسوسات تُفسد الحسَّ بخلاف العقل فإنه متى تعقل أعظم المعقولات صار بعدها أقدر على تعقل أحقرها ولا عبرة بما قد ينال الجسم بالتعقل من الجهد والتعب فإنما يحدث ذلك بالعرض من حيث أن العقل يحتاج إلى فعل القوى الحسية التي بها تُهيأ له الخيالات

وعلى الثالث بأن القوة المحركة على ضربين احدهما أمره بالحركة وهي القوة الشوقية وهذه لا تستقل بفعلها في النفس الحساسة دون الجسم بل ان الغضب والسرور ونحو ذلك من الانفعالات يقارنها تكيفٌ ما للجسم والأخرى مباشرة للحركة التي بها تتأهل الأعضاء لاطاعة الشهوة وليس فعل الشهوة تحريكاً بل تحركاً ومن ذلك يتضح ان النفس الحساسة لا تستقل بالتحريك دون الجسم

الفصلُ الرَّابِعُ

هل النفس هي الإنسان

يُنْتَخِطُ إلى الرَّابِعِ بأن يقال: يظهر أن النفس هي الإنسان ففي ٢ كور ٤: ١٦ «وان كان إنساننا الظاهر ينهدم فانساننا الباطن يتجدد يوماً فيوماً» والباطن في الإنسان هو النفس. فالنفس إذن هي الإنسان الباطن

٢ وأيضاً ان النفس الإنسانية جوهرٌ ما ولكنها ليست جوهرًا كلياً فهي إذن جوهرٌ جزئيٌّ فهي إذن أقنومٌ. ولكنها ليست إلا أقنوماً إنسانياً. فهي إذن الإنسان لأن الأقنوم الإنساني هو الإنسان لكن يعارض ذلك ان اوغسطينوس قد أثنى على وارون في مدينة الله ك ١٩ ب ٣ لقوله بأن الإنسان «ليس النفس وحدها أو الجسد وحده بل كليهما معاً»

والجواب أن يُقال إنَّ كون النفس هي الإنسان يحتمل معنيين احدهما أن

الإنسان الكليّ هو النفس واما الإنسان الجزئي كسقراط مثلاً فليس النفس بل المركّب من النفس والجسد وإنما قلنا ذلك لأن بعضاً صاروا إلى أنه ليس يدخل في حقيقة النوع إلا الصورة فقط وأما المادة فهي داخلة في حقيقة الشخص دون النوع وهذا محال لأن كل ما يدل عليه الحدّ فهو من حقيقة النوع والدلالة بالحد في الأمور الطبيعية ليست على الصورة فقط بل على الصورة والمادة فكانت المادة داخلةً في حقيقة النوع في الأمور الطبيعية ولكن ليس المادة المعيّنة التي هي مبدأ التشخص بل المادة المشتركة فكما ان من حقيقة الإنسان الجزئي أن يكون مركّباً من نفس ولحوم وعظام معيّنة كذلك من حقيقة الإنسان الكلي أن يكون مركّباً من مطلق النفس واللحوم والعظام لأن كل ما يشترك فيه جوهر جميع الأشخاص المندرجة تحت نوعٍ يجب أن يكون من جوهر ذلك النوع - والثاني ان النفس الجزئية هي الإنسان الجزئي وهذا إنما يصح لو وُضع ان النفس الحساسة تستقل بفعالها دون الجسد لاختصاص جميع الأفعال المسندة إلى الإنسان حينئذٍ بالنفس فقط. وإنما يكون شيئاً ما ما يفعل أفعال ذلك الشيء فإذا إنما يكون إنساناً ما يفعل أفعال الإنسان. وقد أوضحنا في الفصل الأنف أن الشعور ليس فعلاً خاصاً بالنفس فقط. فإذا لكون الشعور فعلاً من أفعال الإنسان وان كان غير خاصٍ يتضح أن الإنسان ليس النفس فقط بل شيئاً مركّباً من النفس والجسد. واما على مذهب أفلاطون من أن الشعور خاصٌ بالنفس فيجوز أن يُقال إنّ الإنسان هو النفس المستخدمة الجسد

إذاً أجيب على الأول بأنه إنما يكون بالأخص شيئاً ما ما كان أصيلاً في ذلك الشيء كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٨ ب ٨ كما أن ما يفعله والي المدينة يُقال إنّ المدينة تفعله وبهذا المعنى يقال أحياناً إنساناً لما هو أصيلاً في الإنسان فقد يقال ذلك حقيقةً للجزء العاقل الذي يقال له الإنسان الباطن وقد يقال للجزء

الحساس مع البدن بحسب اعتبار البعض الذين لا يتعدّون حدَّ المحسوسات وهذا يقال له الإنسان
الظاهر

وعلى الثاني بأن ليس كل جوهرٍ جزئياً اقنوماً بل ما كان مستوفياً حقيقةً النوع استيفاءً
تماماً فلا يجوز من ثم أن يقال للبدن أو للرجل اقنومٌ وكذا ليس يجوز أن يقال ذلك للنفس أيضاً لأنها
جزءٌ للنوع الإنساني

الفصل الخامس

في ان النفس هل هي مركبة من هيولى وصورة

يُنخَطَى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن النفس مركبة من هيولى وصورة فإن القوة قسيمةٌ
للفعل. وكل ما بالفعل فهو مشتركٌ في الفعل الأول وهو الله الذي كل شيءٍ بالاشتراك فيه خيرٌ
وموجودٌ وحيٌّ كما يتضح من تعليم ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٥ مقاً ٢. فإذا كل ما بالقوة
فهو مشتركٌ في القوة الأولى. والقوة الأولى هي الهيولى الأولى فإذا لما كانت النفس الإنسانية
بالقوة من وجهٍ كما يظهر ذلك من أن الإنسان قد يكون أحياناً عاقلاً بالقوة يظهر ان النفس
الإنسانية مشتركة في الهيولى الأولى على أنها جزءٌ لها

٢ وأيضاً حيثما كانت خاصيات الهيولى فهناك الهيولى. وفي النفس خاصيتان للهيولى
وهما القبول المحلي والاستحالة لأنها يحلُّها العلم والفضيلة وتنتقل من حالة الجهل إلى حالة العلم
ومن حالة الرذيلة إلى حالة الفضيلة. فإذا ليست مجردة عن الهيولى

٣ وأيضاً ما كان مجرداً عن الهيولى فليس وجوده معلول علةٍ كما في الإلهيات ك ٨ م
١٧. ووجود النفس معلول علةٍ لأنها مخلوقة من الله. فإذا ليست مجردة عن الهيولى
٤ وأيضاً ما ليس له هيولى بل هو صورةٌ فقط فهو فعلٌ صرفٌ وغير متناهٍ.

وليس كذلك إلا الله وحده. فإذا ليست النفس مجردة عن الهيولى

لكن يعارض ذلك ما أثبتته اوغسطينوس في شرح تك ك ٧ ب ٦ و ٧ و ٨ من أن النفس ليست متكونة من هيولى جسمانية ولا من هيولى روحانية

والجواب أن يُقال إن النفس ليست ذات هيولى وهذا يمكن بيانه من وجهين اما أولاً فمن حقيقة النفس بالاجمال فان من حقيقة النفس ان تكون صورةً لجسمٍ ما فهي اذن صورةً اما باعتبارها كلها أو بحسب جزءٍ منها فان كان الأول لم يجز أن تكون الهيولى جزءاً لها على أن يكون المراد بالهيولى موجوداً بالقوة فقط لأن الصورة بما هي صورةً فعلٌ وما بالقوة فقط يمتنع أن يكون جزءاً للفعل لمنافاة القوة للفعل من حيث هي قسيمةً له. وان كان الثاني قلنا ان ذلك الجزء هو النفس وتلك الهيولى المتصورة به أولاً هي المتنفس الأول. وأما ثانياً فمن حقيقة النفس الإنسانية بالخصوص من حيث هي عاقلة فواضح ان كل ما يحصل في شيءٍ فإنما يحصل فيه على حسب حال القابل وكل شيءٍ إنما يُدرك كما تحصل صورته في المدرك والنفس العاقلة تدرك الشيء في طبيعته المطلقة فتدرك الحجر مثلاً من حيث هو حجرٌ بالاطلاق فإذا صورة الحجر تحصل في النفس العاقلة مطلقاً بحسب حقيقتها الصورية. فإذا النفس العاقلة صورةً مطلقة لا شيءٍ مركب من هيولى وصورة والا لحصلت فيها صور الأشياء من حيث هي شخصيات فلم تدرك سوى الجزئي كما هو شأن القوى الحسية التي تقبل صور الأشياء في آلة جسمانية لأن الهيولى هي مبدأ تشخص الصور. ومن ذلك يتضح أن النفس العاقلة بل كل جوهرٍ عقلي مدركٍ للصور على وجه الإطلاق ليس مركباً من صورةٍ وهيولى

إذا أُجيب على الأول بأن الفعل الأول هو المبدأ الكلي لجميع الأفعال لأنه غير متناهٍ وحائزٌ في نفسه بقدرته جميع الأشياء قبل وجودها كما قال ديونيسيوس

في الموضوع المشار إليه ولذلك فالأشياء لا تشترك فيه بالجزئية بل يفيض صدوره. ولما كانت القوة قابلةً للفعل وجب أن تكون على نسبته. والأفعال المقبولة الصادرة عن الفعل الأول الغير المتناهي والتي هي مشاركات ما فيه مختلفة فيستحيل وجود قوة تقبل جميع الأفعال كما يوجد فعل واحد مصدر لجميع الأفعال الحاصلة بالمشاركة والا لكانت تلك القوة القابلة مساوية لقوة الفعل الأول الفاعلة والقوة القابلة في النفس العاقلة مغايرة للقوة القابلة التي للهوى الأولى كما يتضح من تغاير المقبولات لأن الهوى الأولى تقبل الصور الشخصية والعقل يقبل الصور المطلقة. فإذا ليس وجود هذه القوة في النفس العاقلة برهاناً على كون النفس مركبة من هوى وصورة

وعلى الثاني بأن القبول المحلي والاستحالة إنما يلائمان الهوى باعتبار كونها بالقوة فإذا كما أن القوة مختلفة في العقل والهوى الأولى كذلك القبول المحلي والاستحالة مختلفان فيهما فالعقل إنما يحل العلم وينتقل من الجهل إلى العلم من حيث هو بالقوة إلى المثل المعقولة

وعلى الثالث بأن الصورة هي علة وجود الهوى والفاعل له ومن ثمه كان الفاعل من حيث ينقل الهوى إلى فعل الصورة علة لوجودها واما إذا كان شيء صورة قائمة بنفسها فليس يحصل له الوجود بمبدأ صوري وليس شيء علة تنقله من القوة إلى الفعل ولهذا بعد ان قدم الفيلسوف ذلك قال على سبيل النتيجة «ليس للمركبات من هوى وصورة علة سوى العلة المحركة من القوة إلى الفعل» واما ما كان مجرداً عن الهوى فهو شيء ما بالبساطة كما هو موجود بالبساطة

وعلى الرابع بأن كل مشترك فيه فنسبته إلى المشترك نسبة فعله. وكل صورة مخلوقة قائمة بنفسها يجب أن تكون مشتركة في الوجود فان الحيوية أيضاً أو كل ما كان على حدها مشترك في الوجود والوجود المشترك فيه يكون متناهيًا على قدر

قابلية المشترك ولذا فالله الذي هو عين وجوده هو وحده فعلٌ صرفٌ وغير متناهٍ واما الجواهر العقلية فمركبة من فعل وقوة ولكنها ليست مركبة من مادةٍ وصورة بل من الصورة والوجود المشترك فيه ولهذا يقول بعض بعبارةٍ أخرى انها مركبة مما به ومما هو لأن الوجود ما به شيءٌ هو

الفصل السادس

في أن النفس الإنسانية هل هي فاسدة

يُتخطى إلى السادس بأن يقال: يظهر ان النفس الإنسانية فاسدةٌ لأن الأشياءَ المتماثلة مبدأً ومجرىً يظهر انها متماثلة منتهىً والناس والبهائم متماثلة في مبدأ التكوّن لأنها مصنوعةٌ من الأرض وفي مجرى الحياة لأن لها جميعاً «روحاً واحداً وليس للإنسان فضلٌ على البهيمة» كما في الجامعة ٣: ١٩ فإذا «كما تموت البهائم يموت الإنسان وللفرقيين حالٌ واحدة» كما قيل هناك أيضاً على سبيل النتيجة. ونفس البهائم فاسدة. فإذا نفس الإنسان أيضاً فاسدة

٢ وأيضاً كل ما كان من لا شيء فهو يقبل الرجوع إلى لا شيءٍ لوجوب المطابقة بين المبدأ والمنتهى. وفي حك ٢: ٢ «وُلِدْنَا من العدم» وهذا صحيحٌ ليس باعتبار الجسد فقط بل باعتبار النفس أيضاً. فإذا «سنكون من بعد كأننا لم نكن» (كما أنتج هناك) حتى باعتبار النفس أيضاً

٣ وأيضاً ليس يكون شيءٌ دون فعله الخاص. وفعل النفس الخاص الذي هو التعقل بمساعدة الخيال لا يمكن حصوله دون الجسد لأن النفس لا تعقل شيئاً دون الخيال ولا خيال دون الجسد كما في كتاب النفس ٣ م ١٦٠ فإذا يمتنع بقاء النفس بعد دثور الجسد

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ مقا ١ ان النفوس البشرية «قد أوتيت من الجودة الإلهية كونها عقلية وذات حياة جوهريّة

غير فانية»

والجواب أن يقال لا بدّ من القول بأن النفس الإنسانية التي نسميها مبدأً عقلياً غير فاسدة فإن شيئاً يفسد على ضربين بالذات وبالعرض ويستحيل أن شيئاً قائماً بنفسه يتكون أو يفسد بالعرض أي بتكون شيءٍ آخر أو فسادهِ فإن شيئاً يحدث له التكون والفساد كما يحدث له الوجود الذي يستفيده بالكون ويفقده بالفساد فما يحصل له الوجود بالذات لا يمكن أن يتكون أو يفسد إلا بالذات. وأما ما ليس قائماً بنفسه كالعوارض والصور المادّية فيقال انه يتكون ويفسد بتكون المركبات وفسادها وقد أوضحنا في ف ٣ من هذا المبحث ان النفوس البهيمية ليست قائمة بأنفسها بل ذلك خاصٌ بالنفس الإنسانية فقط ومن ثم كانت النفوس البهيمية تفسد بفساد أجسادها وأما النفس الإنسانية فيستحيل عليها الفساد إلا أن تفسد بالذات وهذا مستحيل قطعاً ليس عليها فقط بل على كل قائم بنفسه مما هو صورة محضة فواضح ان ما يلائم شيئاً بالذات يمتنع انفكاكه عنه والوجود يلائم الصورة بالذات لكونها فعلاً ولهذا كانت المادة انما تستفيد الوجود بالفعل بقبولها الصورة وإنما يعرضها الفساد بانفكاك الصورة عنها ويستحيل أن تنفك الصورة عن نفسها فإذاً يستحيل الفناء على الصورة القائمة بنفسها - وأيضاً فهب أن النفس مركبة من مادة وصورة كما ذهب بعضٌ فلا بدّ أيضاً من جعلها غير فاسدة فان الفساد ليس يعرض إلا حيث يكون تضاداً لأن الكون والفساد إنما يكونان من الأضداد وإلى الأضداد ولذا كانت الاجرام السماوية غير فاسدة لأن مادتها منزّهة عن التضاد والنفس العقلية يستحيل أن يكون فيها تضاد لأن قبولها على حسب حالها من الوجود وما يحلها منزّهة عن الضدية لأن ماهيات المتضادات أيضاً الحاصلة في العقل ليست متضادة بل هناك علمٌ واحدٌ بالمتضادات فإذاً يستحيل أن تكون النفس العاقلة فاسدة. وقد يمكن الاستدلال على ذلك أيضاً

بأن كل شيء يشترك الوجود طبعاً على حسب حاله والشوق في المُدركات يتبع الإدراك فالحس ليس يُدرك الوجود إلا معيناً أيناً وأنا والعقل يدرك الوجود مطلقاً وباعتبار كل زمان فإذا كل عاقل فإنه يشترك بطبعه الوجود دائماً والشوق الطبيعي لا يجوز أن يذهب سدىً فإذا كل جوهر عقلي فهو منزّه عن الفساد

إذا أُجيب على الأول بأن ما أورده سليمان في الموضوع المذكور إنما هو حكاية لقول الجهلة كما قد صرّح به في حك ٢ فإذا ما يقال من أن الإنسان والبهيمة متماثلان في مبدأ التكوّن إنما يصدق من جهة الجسد لأن جميع الحيوانات صنّعت من الأرض سواءً لا من جهة النفس لأن نفس البهائم تصدر بقوة جسمية وأما نفس الإنسان فتصدر عن الله وبياناً لذلك قيل في تك ١ عن البهائم «لتخرج الأرض نفساً حية» وعن الإنسان ان الله «نفخ في وجهه نسمة الحياة» ومن ثم قال الجامعة ١٢: ٧ «فيعود التراب إلى الأرض حيث كان ويعود الروح إلى الله الذي وهبه» وكذا التماثل في مجرى الحياة إنما هو من جهة الجسد وإلى هذا الإشارة بقوله «لها جميعاً روحٌ واحدٌ» وقوله في حك ٢: ٢ «النسمة في آنافنا دخانٌ» الآية. وأما من جهة النفس فليس في ذلك تماثل لأن الإنسان يعقل والبهائم ليست عاقلة فإذاً غير صحيح قوله «للإنسان فضلٌ على البهيمة» فهما متماثلان موتاً من جهة الجسد وليس من جهة النفس

وعلى الثاني بأنه كما ان امكان المخلوقية ليس يقال على شيء بالقوة المنفعلة بل بقوة الخالق الفاعلة فقط كذلك متى قيل ان شيئاً قابل الرجوع إلى العدم فليس معنى ذلك ان في الخليفة قوة على عدم الوجود بل ان في الخالق قوة على عدم افاضة الوجود ولكنه يقال لشيء قابل الفساد على معنى ان فيه قوة على عدم الوجود

وعلى الثالث بأن التعقل بمساعدة الخيال إنما هو فعلٌ خاصٌ بالنفس في حال

اتصالها بالبدن واما بعد مفارقتها البدن فلها حال آخر من التعقل نظير حال سائر الجواهر المفارقة
كما سيأتي لذلك مزيد بيان في مب ٨٩ ف ١

الفصل السَّابِعُ

في أن النفس والملاك هل هما واحدٌ بالنوع

يُتَخَطَّى إلى السابع بأن يقال: يظهر أن النفس والملاك واحدٌ بالنوع لأن كل شيءٍ فإنه
يتجه إلى غايته بطبيعة نوعه التي بها ينزع إلى الغاية. وللنفس والملاك غايةً واحدةً بعينها وهي
السعادة الأبدية. فهما إذن واحدٌ بالنوع

٢ وأيضاً ان الفصل النوعي الأخير هو أشرف شيءٍ إذ به تتم حقيقة النوع. وليس في
الملاك والنفس شيءٌ أشرف من كونهما عقليين. فهما إذن متفقان في الفصل النوعي الأخير فهما
واحدٌ بالنوع

٣ وأيضاً ليست النفس في ما يظهر مغايرةً للملاك إلا في كونها متصلة بالبدن. والبدن
لكونه خارجاً عن ماهية النفس ليس في ما يظهر داخلياً في حقيقتها النوعية. فإذا النفس والملاك
واحدٌ بالنوع

لكن يعارض ذلك أن الأشياء المختلفة في الأفعال الطبيعية مختلفة في النوع أيضاً. والنفس
والملاك مختلفان في الأفعال الطبيعية فقد قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٧ مقاً ٢
«الملائكة لها عقول بسيطة وخيرة لا تقتنص المعرفة الإلهية من المرئيات» ثم أتى بعد هذا على
وصف النفس بما يضاد ذلك. فإذا ليس النفس والملاك واحداً بالنوع

والجواب أن يُقال إن أوريغانوس وضع ان جميع النفوس البشرية والملائكة متحدةً في
النوع وذلك لأنه ذهب إلى أن ما في هذه الجواهر من التفاوت في المرتبة عرضيٌّ لكونه ناشئاً
عن الاختيار كما أسلفنا في مب ٤٧ ف ٢ لكن هذا محالٌ لاستحالة أن يكون في الجواهر المجردة
تغايرٌ في العدد دون أن يكون فيها

تغاييرٌ في النوع وتفاوتٌ في الطبع لأنها لمَّا لم تكن مركبة من مادةٍ وصورة بل كانت صوراً قائمة بأنفسها كان من الواضح وجوب كونها متغايرة في النوع لأنه ليس يُتصور وجود صورةٍ مفارقة من دون أن يكون لها وحدها نوعٌ مخصوصٌ كما لو وُجدَ بياضٌ مفارقٌ لما جاز أن يكون إلاً واحداً فقط إذ ليس يغاير بياضٌ بياضاً آخر إلا باختصاصه بهذا أو ذاك والتغاير النوعي يصاحبه دائماً تغاييرٌ طبيعي كما أن اللون الواحد في أنواع الألوان أكمل من الآخر وهلم جرّاً وذلك لأن الفصول التي بها ينقسم الجنس متضادةً والتضاد إنما يكون بحسب الكمال والنقصان لأن مبدأ التضاد هو العدم والملئكة كما في الإلهيات ك ١٠ م ١٥ و ١٦.. وهذا أيضاً يلزم لو فرض ان هذه الجواهر مركبة من مادةٍ وصورة لأنه إذا كانت مادة هذا مغايرةً لمادة ذاك فلا يخلو اما أن تكون الصورة منشأً للتغاير في المادة أي ان تكون المواد متغايرةً بسبب تغاير الصور الحالة فيها فيلزم أيضاً التغاير في النوع والتفاوت في الطبع أو أن تكون المادة منشأً للتغاير في الصور ولا يجوز جعل التغاير بين مادتين إلا في الكم وهذا لا محل له في الجواهر المجردة كالملاك والنفس. فإذا يستحيل أن يكون الملاك والنفس متحدتين بالنوع. وأما وجود نفوسٍ متكررة تحت نوعٍ واحدٍ فسيأتي بيانه في المبحث القريب ف ٣

إذا أُجيب على الأول بأن هذا الاعتراض ينهض على اعتبار الغاية القريبة والطبيعية والسعادة الأبدية هي الغاية القصوى وهي فائقة الطبع

وعلى الثاني بأن الفصل النوعي الأخير إنما هو أشرف شيءٍ من حيث هو في نهاية المحدودية على نحو ما ان الفعل هو أشرف من القوة. والعقلي ليس أشرف شيءٍ بهذا المعنى لشيوعه واشتراكه بين كثيرٍ من مراتب الوجود العقلي كاشترك المحسوس بين كثيرٍ من مراتب الوجود الحسي ومن ثمَّ فكما لم تكن جميع المحسوسات متحدةً بالنوع كذلك ليس جميع العقليات متحدةً به

وعلى الثالث بأن البدن ليس داخلاً في ماهية النفس إلا ان النفس من طبعها الذاتي أن تتصل بالبدن ولهذا كان المندرج حقيقةً في النوع هو المركب لا النفس. واحتياج النفس على نحو ما إلى البدن في فعلها إنما هو برهان على أنها في الوجود العقلي احطُ مرتبةً من الملاك الذي ليس يتصل بجسمٍ



المبحثُ السَّادسُ والسبعون

في اتصال النفس بالبدن - وفيه ثمانية فصول

ثم ينبغي النظر في اتصال النفس بالبدن والبحث في ذلك يدور على ثماني مسائل - ١ في ان المبدأ العقلي هل هو متصل بالبدن اتصال الصورة - ٢ في ان المبدأ العقلي هل هو متعدّد بتعدد الأبدان أو ان لجميع الناس عقلاً واحداً - ٣ في ان البدن المتصوّر بالمبدأ العقلي هل يوجد فيه نفسٌ أخرى - ٤ هل يوجد فيه صورةٌ أخرى جوهرية - ٥ في ان البدن المتصوّر بالمبدأ العقلي كيف يجب أن يكون - ٦ في ان النفس هل تتصل بهذا البدن بواسطة جسم آخر - ٧ هل تتصل به بواسطة عرض ما - ٨ هل تكون كلها في كل جزء من البدن

الفصلُ الأوّلُ

في أنّ المبدأ العقلي هل هو متصل بالبدن اتصال الصورة

يُنخَطَى إلى الأول بأن يقال: يظهر ان المبدأ العقلي ليس متصلاً بالبدن اتصال الصورة فقد قال الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ٦ و ٧ «ان العقل مفارقٌ وليس فعلاً لجسم». فإذا ليس متصلاً بالبدن اتصال الصورة

٢ وأيضاً كل صورةٍ فهي محدودةٌ على نسبة طبيعة المادة المتصورة بها والّا لم تجب المناسبة بين المادة والصورة فلو كان العقل متصلاً بالبدن اتصال الصورة لكان له طبيعةٌ محدودة لأن لكل جسمٍ طبيعةً محدودةً فلم يكن له قوةٌ على إدراك

جميع الأشياء كما يتضح مما مرّ في المبحث الأنف ف ٢ و ٣. وهذا منافٍ لحقيقة العقل. فإذا ليس العقل متصلاً بالبدن كالصورة

٣ وأيضاً كل قوة قابلة وهي فعلٌ لجسمٍ ما فهي تقبل الصورة على نحوٍ ماديٍّ وشخصيٍّ لأن المقبول يحصل في القابل بحسب حال القابل. وصورة الشيء المعقول ليست تحل في العقل حلول المادي والشخصي بل حلول المجرد والكلي وإلا لم يكن العقل مدركاً للمجردات والكليّات بل للجزئيات فقط كالحس. فإذا ليس العقل متصلاً بالبدن اتصال الصورة

٤ وأيضاً ان القوة والفعل أي الأثر يُسندان إلى واحدٍ بعينه لأن الذي يقوى على الفعل هو عين الذي يفعل والفعل العقلي ليس يُسند إلى جسمٍ كما يتضح مما أسلفناه في المبحث الأنف ف ٢ فكذا القوة العقلية ليست قوة جسمٍ. ويمتنع أن تكون القدرة أو القوة أكثر تجرداً أو سداجاةً من الماهية التي هي مصدر القدرة أو القوة. فإذا ليس جوهر العقل أيضاً صورةً للبدن

٥ وأيضاً ما كان موجوداً بالذات فليس يتصل بالجسم كصورة له لأن الصورة هي ما به يوجد شيءٌ فلا يكون الوجود حاصلًا لها بالذات. والمبدأ العقلي موجودٌ بالذات وقائم بنفسه كما مرّ في المبحث الأنف ف ٣. فإذا ليس متصلاً بالبدن كالصورة

٦ وأيضاً ما كان من طبع شيءٍ فهو حاصل له دائماً ومن طبع الصورة ان تتصل بالمادة لأن شيئاً لا يكون فعلاً للمادة بالعرض بل بماهيته والألم يحصل عن المادة والصورة واحداً بالذات بل بالعرض فإذا يمتنع وجود الصورة دون مادتها. ومتى فسد البدن يبقى المبدأ العقلي غير متصل به لعدم قبوله الفساد كما مرّ بيانه في المبحث الأنف ف ٦. فإذا ليس المبدأ العقلي متصلاً بالبدن كالصورة

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الالهيات ك ٨ م ٦ ان الفصل يؤخذ من

صورة الشيء. والفصل المقوم للإنسان هو الناطق الذي إنما يقال على الإنسان باعتبار المبدأ العقلي. فإذا المبدأ العقلي هو صورة الإنسان

والجواب أن يقال لا بدّ من القول بأن العقل الذي هو مبدأ الفعل العقلي هو صورة البدن الإنساني لأن أوّل ما به يُفعلُ شيءٌ هو صورة ما يُسندُ إليه الفعل كما أن أوّل ما به يصحُّ البدنُ هو الصحة وأوّل ما به تتعلّم النفسُ هو العلم فكانت الصحة من ثمّة صورة البدن والعلم صورة النفس على نحو ما وتحقّق ذلك ان شيئاً ليس يفعل إلا بحسب كونه موجوداً بالفعل فيه يفعل وواضح ان أول ما به يحيا البدن هو النفس وإذا كانت الحيوة تظهر بأفعال مختلفة في المراتب المختلفة من الأحياء فأوّل ما نفعل به كل فعل من هذه الأفعال الحيوية هو النفس لأن النفس هي أول ما به نغتنّي ونشعر ونتحرك في المكان وهي أيضاً أول ما به نعقل. فإذا هذا المبدأ الذي به نعقل سواءً سُمّي عقلاً أو نفساً عاقلة هو صورة البدن وهذا البرهان أورده أرسطو في كتاب النفس ٢ م ٢٤ - على أنه ان أراد مريدٌ نفي كون النفس العاقلة هي صورة البدن فلا بدّ أن يجد وجهاً لإسناد فعل التعقل إلى هذا الإنسان فإن كلاً يعلم بالوجدان انه هو الذي يعقل والفعل يُسند إلى شيء على ثلاثة أنحاء كما يتضح مما قاله الفيلسوف في الطبيعيات ك ٥ م ١ فيقال ان شيئاً يحرك أو يفعل أما بأسره كما يُشفى الطبيب أو بجزءٍ منه كما يبصر الإنسان بالعين أو بالعرض كقولنا الأبيض بيني فانه يعرض للبناء أن يكون أبيض. ومتى قلنا ان سقراط أو أفلاطون يعقل فواضح ان التعقل ليس يُسند إليه بالعرض لأنه يُسند إليه بما هو إنسانٌ وهو كذلك بالذات فبقي اما ان سقراط يعقل بأسره كما ذهب أفلاطون بقوله ان الإنسان هو النفس العاقلة أو ان العقل جزءٌ منه والأول محالٌ كما مرّ بيانه في المبحث الأنف ف ٤ لأن إنساناً واحداً بعينه يجد من نفسه انه يعقل ويشعر والشعور ليس يكون دون البدن فتعيّن أن يكون البدن

جزءاً للإنسان وهكذا يكون العقل الذي به يعقل سقراطُ جزءاً لسقراط ولكنه متصلٌ ببدنه نوعاً من الاتصال وقال الشارح ان هذا الاتصال يحصل بالشبح المعقول الذي له موضوعان العقل الهولاني والصور الخيالية الحاصلة في الآلات الجسمانية وعلى هذا فالعقل الهولاني يتصل بجسم هذا الإنسان أو ذاك بواسطة الشبح المعقول على أن هذا الاتصال ليس يكفي لاسناد فعل العقل إلى سقراط وهذا يتضح بقياس العقل على الحس الذي منه ينتقل أرسطو إلى النظر في ما يخص العقل فان نسبة الصور الخيالية إلى العقل كنسبة الألوان إلى البصر كما في كتاب النفس ٣ شرح ٣٦ فكما أن أشباح الألوان تحصل في البصر كذلك أشباح الصور الخيالية تحصل في العقل الهولاني. وواضح ان وجود الألوان في الحائط ليس موجباً لاسناد فعل البصر الحاصلة فيه أشباه تلك الألوان إلى الحائط فلسنا نقول ان الحائط يُبصر بل انه يُبصر فإذا ليس حصول أشباح الصور الخيالية في العقل الهولاني موجباً لكون سقراط الحاصلة فيه الصور الخيالية يعقل بل لكونه يعقل هو أو صورُهُ الخيالية — وقد صار قومٌ إلى أن العقل متصلٌ بالبدن اتصالَ المحركِ وانه يحصل عنهما واحدٌ لكن بحيث يجوز اسناد فعل العقل إلى الكل وهذا باطلٌ من وجوه أولها ان العقل ليس يحرك البدن إلا بالشهوة التي تستلزم حركتها تقدّم فعل العقل فليس يعقل سقراط لأنه يتحرك من العقل بل بعكس ذلك إنما يتحرك من العقل لأنه يعقل. والثاني ان سقراط شخصٌ في طبيعة ماهيتها واحدة مركبة من مادةٍ وصورة فلو لم يكن العقل صورته لكان خارجاً عن ماهيته فتكون نسبة العقل إلى سقراط كله نسبة المحرك إلى المتحرك. والتعقل فعلٌ مستقرٌ في الفاعل غير متعدٍ إلى آخر كالتسخين فلا يجوز اسناده إلى سقراط بسبب كونه متحركاً من العقل. والثالث ان فعل المحرك ليس يُسند أصلاً إلى المتحرك إلا على كونه آلةً كما يُسند فعل صانع العجلات إلى المنشار فإذا لو أُسند التعقل إلى سقراط لكونه فعل محركه لكان من

قبيل الاسناد إلى الآلة وهذا منافٍ لما أثبتته الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ١٢ من أن التعقل ليس يكون بآلةٍ جسميةٍ. والرابع ان فعل الجزء وان جاز اسناده إلى الكل كما يُسند فعل العين إلى الإنسان لكنه لا يجوز اسناده إلى جزءٍ آخر إلا بالعرض فلا نقول ان اليد تُبصر بسبب ابصار العين وعلى هذا فان كان يحصل عن العقل وسقراط واحدٌ امتنع اسناد فعل العقل إلى سقراط وإن كان سقراط كلاً مركباً من اتصال العقل بسائر ما هو من سقراط ولكن اتصاله إنما هو اتصال محرّكٍ لزم ان سقراط ليس واحداً بالاطلاق فلا يكون موجوداً بالاطلاق لأن شيئاً إنما يكون موجوداً على حسب ما هو واحدٌ - فبقي إذاً هناك وجةٌ واحدٌ أثبتته أرسطو في كتاب النفس ٢ م ٢٥ و ٢٦ وهو ان هذا الإنسان يعقل لأن المبدأ العقلي هو صورته فإذا من فعل العقل يتبين ان المبدأ العقلي متصلٌ بالبدن كالصورة. وقد يمكن توضيح ذلك أيضاً من جهة النوع الإنساني فإن طبيعة كل شيءٍ تظهر من فعله والفعل الخاص بالإنسان بما هو إنسانٌ هو التعقل فإنه به يفضل جميع الحيوانات الأخر ومن ثم جعل أرسطو في الخلقيات ك ١٠ ب ٧ سعادة الإنسان القصى في هذا الفعل على أنه خاص به فإذا يجب أن يستفيد الإنسان نوعه من مبدأ هذا الفعل وكل شيءٍ فإنما يستفيد نوعه من صورته فيلزم إذن أن يكون المبدأ العقلي صورة الإنسان الخاصة ولكن يجب أن يعتبر انه كلما كانت الصورة أشرف كانت أكثر تسلطاً على الهيولى الجسمانية وأقل تعلقاً بها وأوفر مجاوزةً لها بفعلها أو قدرتها ومن ثم نجد أن لصورة الجسم المزاجي فعلاً آخر غير ناشئ عن الكيفيات العنصرية وكلما ازدادت الصورة شرفاً كانت قوتها أسمى على الهيولى العنصرية كما أن النفس النامية أسمى قوةً على الهيولى من الصورة العنصرية والنفس الحساسة أسمى من النفس النامية وأما النفس الإنسانية فلها في الشرف الصوري المقام الأعلى ولهذا كانت من مجاوزة قوتها للهيولى الجسمانية بحيث ان لها فعلاً وقوةً

لا دخل فيها بوجهٍ من الوجوه للمادة الجسمانية وهذه القوة يقال لها عقلٌ — على أنه يجب أن يُعلم ان من يجعل النفس مركبةً من مادةٍ وصورةٍ فليس يجوز له بوجهٍ من الوجوه اثبات كونها صورة البدن لأنه لما كانت الصورة فعلاً والمادة موجوداً بالقوة فقط لم يجز أصلاً ان يكون المركب من مادةٍ وصورةٍ هو كله صورةٍ لآخر فإن كان جزؤه صورةً قلنا ان ذلك الجزء هو النفس والمتصور به هو المتنفس الأول كما مرَّ في المبحث الأنف ف ه

إذا أُجيب على الأول بما قاله الفيلسوف في الطبيعيات ٢ م ٢٦ وهو ان الصورة الأخيرة الطبيعية التي ينتهي إليها نظر الفيلسوف الطبيعي وهي النفس الإنسانية مفارقة من وجهٍ وحالةٍ في المادة من وجهٍ وقد أثبت ذلك من أن الإنسان والشمس يولدان الإنسان من المادة أما كونها مفارقة فبحسب القوة العقلية لأن القوة العقلية ليست قوة آلة جسمانية كما أن القوة البصرية هي فعل العين فإن التعقل فعلٌ ليس يمكن مباشرته بالآلة جسمانية كالإبصار . واما كونها حالةً في المادة فمن حيث ان النفس التي لها هذه القوة هي صورة الجسد وهي غاية التناسل الإنساني. فإذا إنما قال الفيلسوف ان العقل مفارقٌ لعدم كونه قوةً لآلةٍ جسمانية

وبذلك يتضح الجواب على الثاني والثالث فإنه يكفي لاقتدار الإنسان على إدراك جميع الأشياء بالعقل وإدراك العقل جميع المجردات والكليات كون القوة العاقلة ليست فعلاً للجسم وعلى الرابع بأن كون النفس صورةً حالةً في مادة جسمانية أو محصورةً بأسرها فيها ليس لأجل كمالها فلا يمتنع عدم كون قوةٍ من قواها فعلاً للجسم وان كانت هي بحسب ذاتها صورةً للجسم

وعلى الخامس بأن النفس تُشرك في ذلك الوجود القائمة فيه بنفسها المادة

الجسمانية الحاصل عنها وعن القوة العاقلة واحدٌ فيكون وجودُ المركَّب كله هو وجود النفس أيضاً وهذا ليس يعرض في سائر الصور التي ليست قائمةً بأنفسها ولهذا كانت النفس الإنسانية تبقى في وجودها بعد فساد البدن بخلاف سائر الصور

وعلى السادس بأن من طبع النفس أن تتصل بالبدن كما أن من طبع الجسم الخفيف أن يتصعد. وكما أن الجسم الخفيف يبقى بعد مفارقة مكانه الخاص خفيفاً ولكن مع بقاء استعداد له ونزوعه إليه كذلك النفس الإنسانية بعد مفارقتها البدن تبقى في وجودها مع استعدادها للاتصال به ونزوعها الطبيعي إليه

الفصلُ الثَّاني

في أن المبدأ العاقل هل هو متكثرٌ بتكثر الأبدان

يُنخِطُ إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن المبدأ العاقل ليس متكثرًا بتكثر الأبدان بل إنما للناس كافةً عقلٌ واحدٌ لأن جوهرًا مجردًا ليس يتكرر بالعدد في نوعٍ واحدٍ. والنفس الإنسانية جوهرٌ مجردٌ إذ ليست مركبة من مادة وصورة كما مرَّ بيانه في المبحث الأنف ف ٥ فليست متكررة في نوعٍ واحدٍ بل جميع الأدميين نوعٌ واحدٌ. فإذا لجميع الأدميين عقلٌ واحدٌ

٢ وأيضاً إذا ارتفعت العلة ارتفع المعلول فلو كانت النفوس البشرية متكررةً بتكثر الأبدان لما بقي بعد مفارقة الأبدان نفوسٌ كثيرةٌ في ما يظهر بل إنما يبقى من جميع النفوس شيءٌ واحدٌ فقط وهذا بدعةٌ لذهابه بالفرق بين الثواب والعقاب

٣ لو كان عقلي مغايراً لعقلك لكان كلُّ منهما شخصاً ممتازاً عن الآخر لأن الجزئيات ما كانت متغايرة بالعدد ومتحدة بالنوع. وكل ما يحلُّ في شيءٍ فإنما يحلُّ فيه على حسب حال القابل. فيلزم أن يكون حلول الصور في عقلي وعقلك على وجهٍ جزئي وهذا منافٍ لحقيقة العقل الذي إنما هو مدركٌ للكليات

٤ وأيضاً ان المعقول يحصل في العقل العاقل فلو كان عقلي مغايراً لعقلك لوجب أن يكون المعقول مني مغايراً للمعقول منك فيكون كلاهما معدوداً بالشخص ومعقولاً بالقوة ويجب انتزاع معنى مشترك من كليهما لجواز أن يُنتزع من كل مُختلفين معقولٌ مشتركٌ وهذا منافٍ لحقيقة العقل للزوم عدم التفرقة بين العقل والقوة الواهمة في ما يظهر فيظهر إذن ان لجميع الناس عقلاً واحداً

٥ وأيضاً ان العلم الذي يتلقاه التلميذ من المعلم لا يجوز أن يُقال إنَّ المعلم يُحدثه في التلميذ والا لكان العلم أيضاً صورة فاعلة كالحرارة وهذا بيّن البطلان فيظهر ان العلم الواحد بالعدد الذي في المعلم يشترك فيه بعينه التلميذ وهذا لا يجوز إلا إذا كان لكليهما عقلٌ واحدٌ فيظهر إذن أن للتلميذ والمعلم عقلاً واحداً وهكذا يكون لجميع الناس عقلٌ واحدٌ

٦ وأيضاً قال اوغسطينوس في كتاب كمية النفس ب ٣٢ «لو قلتُ ان النفوس البشرية متكررةً فقط لضحكتُ من نفسي». ويظهر ان النفس واحدةٌ على الأخص باعتبار العقل. فيكون لجميع الناس عقلٌ واحدٌ

لكن يعارض ذلك أن الفيلسوف قال في الطبيعيات ٢ م ٣٨ ان نسبة العلل الجزئية إلى الجزئيات كنسبة العلل الكلية إلى الكليات. ويستحيل ان يكون للحيوانات المختلفة بالنوع نفسٌ واحدةٌ بالنوع. فيستحيل أن يكون للحيوانات المختلفة بالعدد نفسٌ عاقلةٌ واحدةٌ بالعدد

والجواب أن يقال يستحيل قطعاً أن يكون لجميع الناس عقلٌ واحدٌ وهذا واضحٌ على قول أفلاطون بأن الإنسان هو العقل لأنه لو كان لسقراط وأفلاطون عقلٌ واحدٌ فقط للزم كونهما إنساناً واحداً وانهما لا يتمايزان إلا بما هو خارجٌ عن ماهية كليهما فلا يكون بينهما تمايزٌ سوى الذي بين ذي القميص وذي البرنس وهذا مستحيلٌ قطعاً. وهو أيضاً واضحٌ على مذهب أرسطو الذي وضع

في كتاب النفس ٣ م ٥٢ ان العقل جزءٌ أو قوة للنفس التي هي صورة الإنسان لاستحالة أن يكون لكثيرٍ مختلفين عدداً صورةً واحدة كاستحالة أن يكون لهم وجودٌ واحدٌ إذ الصورة هي مبدأ الوجود — وكذا هو واضحٌ أيضاً كيفما جُعِلَ اتصال العقل بهذا الإنسان أو ذلك فواضحٌ انه إذا كان الفاعل الأصيل واحداً والآلات متكررة جاز ان يقال هناك فاعلٌ واحدٌ على الإطلاق وأفعالٌ متكررة كما لو لمس إنسانٌ واحدٌ بيديه أموراً مختلفة لكان ثمه لاسمٌ واحدٌ ولمسان ولكن لو كان الأمر بالعكس أي لو كانت الآلة واحدةً والفواعل الأصلية متكررة فيقال فواعل كثيرة وفعلٌ واحد كما إذا جذب كثيرٌ السفينة بحبلٍ واحدٍ كان ثمه جاذبون كثيرون وجذبٌ واحدٌ واما إذا كان الفاعل الأصيل واحداً والآلة واحدةً فيقال فاعلٌ واحدٌ وفعلٌ واحدٌ كما أنه متى ضرب الصانع بمطرقةٍ واحدة كان هناك ضاربٌ واحدٌ وضربةٌ واحدة. وواضحٌ أنه كيف كان اتصال العقل أو تعلقه بهذا الإنسان أو ذلك فالعقل هو الأصيل بين جميع ما يختص بالإنسان فإن القوى الحسية منقادة له وخادمة إياه فلو وُضِعَ ان لإنسانين عقليين وحاسةً واحدة كما لو كان لهما عينٌ واحدة لكان ثمه مُبصِران وإبصارٌ واحدٌ ولو كان العقل واحداً مع تغاير سائر الأشياء التي يستخدمها كآلاتٍ لما جاز أصلاً أن يقال لسقراط وافلاطون الا عاقل واحدٌ ولو أضفنا إلى ذلك ان التعقل الذي هو فعل العقل لا يتم بالآلة غير العقل للزم أيضاً أن يكون هناك فاعلٌ واحدٌ وفعلٌ واحدٌ أي ان يكون جميع الناس عاقلاً واحداً وان يكون لجميعهم تعقلٌ واحدٌ أي بالنظر إلى معقولٍ واحدٍ ويجوز أن يقع التغاير بين فعلي العقلي وفعلك بتغاير الخيالات أي بسبب ان خيال الحجر الذي في مغايرٌ للذي فيك إذا كان الخيال بحسب تغايره هذا صورةً للعقل الهولاني لجواز أن فاعلاً بعينه يعقل أفعالاً متغايرة بتغاير الصور كما يقع للعين ان تبصر ابصاراتٍ مختلفة باختلاف

صور الأشياء على أن الخيال ليس صورةً للعقل الهولاني بل إنما صورته المثال المعقول المنتزَع من الخيالات وليس يُنتزَع في عقلٍ واحدٍ من خيالاتٍ مختلفةٍ لنوعٍ واحدٍ سوى مثالٍ معقولٍ واحدٍ كما يظهر ذلك في الإنسان الواحد فإنه يجوز أن يكون فيه خيالاتٌ مختلفةٌ للحجر ومع ذلك إنما يُنتزَع منها جميعاً مثالٌ معقولٌ واحدٌ للحجر به يعقل عقل الإنسان الواحد طبيعة الحجر بفعلٍ واحدٍ مع اختلاف الخيالات فلو كان لجميع الناس عقلٌ واحدٌ لما جاز أن يؤثر اختلاف الخيالات في هذا وذلك اختلافاً في الفعل العقلي عند هذا الإنسان وذلك كما زعم الشارح. فإذا استحيل قطعاً أن يُجعل لجميع الناس عقلٌ واحدٌ

إذا أُجيب على الأول بأن النفس العقلية وإن كانت غير متكونة عن مادة كالملاك لكنها صورةٌ لمادةٍ بخلاف الملاك. ولهذا جاز أن يكون نفوس كثيرة تحت نوع واحدٍ باعتبار انقسام المادة ولم يجز أصلاً أن يكون ملائكة كثيرون تحت نوعٍ واحدٍ

وعلى الثاني بأن وحدة كل شيءٍ إنما تكون على حسب وجوده فكان الحكم على تكثر شيءٍ كالحكم على وجوده. وواضحٌ أن النفس العقلية من جهة وجودها متصلةٌ بالبدن اتصال الصورة ولكنها بعد فساد البدن تبقى في وجودها. فكذا النفوس وإن كان تكثرها بتكثر الأبدان لكنها بعد دنور الأبدان تبقى في وجودها على كثرتها

وعلى الثالث بأن تشخص العاقل أو الصورة التي يعقل بها لا يمنع من تعقل الكليات والألامنتع ذلك على العقول المفارقة لكونها جزئية من حيث هي جواهر قائمة بأنفسها بل إنما يمنع من إدراك الكلي مادية المدرك والصورة التي يدرك بها لأنه كما أن كل فعلٍ يكون على حسب حال الصورة التي يفعلها الفاعل كما يكون التسخين على حسب حال الحرارة كذلك الإدراك إنما يكون على حسب حال

الصورة التي بها يُدرك المدرك. وواضح ان الطبيعة المشتركة إنما تتمايز وتتكثر بحسب المبادئ المشخصة التي هي من جهة المادة فإذا كانت الصورة التي يحصل بها الادراك مادية غير مجردة عن العلائق الهيولانية فإنما يحصل شبه طبيعة النوع أو الجنس في المدرك بحسب تمايزها وتكثرها بالمبادئ المشخصة فيمتنع إدراك طبيعة الشيء من جهة حقيقته الكلية. واما إذا كانت الصورة مجردة عن لواحق المادة الشخصية فيحصل شبه الطبيعة دون ما يميزها ويكثرها فيُدرك كليها ولا فرق في ذلك بين أن يكون عقل واحد أو عقول كثيرة لأنه وان كان عقل واحد فقط فلا بد أن يكون عقلاً ما مخصوصاً وان تكون الصورة التي يعقل بها صورة ما مخصوصة

وعلى الرابع بأن الشيء المعقول واحد سواء كان عقل واحد أو أكثر لأن الشيء الذي يُعقل ليس يحصل في العقل بذاته بل بشبهه فليس يحصل في النفس الحجر بل صورة الحجر كما في كتاب النفس ٣ م ٣٨ ومع ذلك فالذي يُعقل هو الحجر لا صورة الحجر التي لا تُعقل إلا بانعكاس العقل على ذاته والا لم يكن مدار العلوم على الأشياء بل على المثل المعقولة ولما كان يجوز أن يتشبه كثير بشيء واحد بحسب صور مختلفة وكان الإدراك يحصل بتشبه المدرك بالمدرك لزم جواز أن يتعلق إدراك كثير بشيء واحد كما يتضح في الحس فإن كثيراً يبصرون اللون الواحد بأشياء مختلفة وهكذا يجوز أن تعقل عقول كثيرة معقولا واحداً. غير ان الفرق بين الحس والعقل على مذهب أرسطو كما في الموضع المتقدم ذكره إنما هو ان الشيء يُحس به على تلك الحالة التي له في جزئيته خارجاً عن النفس وطبيعة الشيء التي تُعقل لها وجود في الخارج ولكن ليس لها فيه من الوجود تلك الحالة التي تُعقل بها فهي تُعقل على وجه العموم مجردة عن المبادئ المشخصة وليس لها في الخارج هذه الحال من الوجود. وأما على مذهب أفلاطون فالشيء

المعقول في الخارج على تلك الحال التي يُعقل بها لأنه وضع طبائع الأشياء مفارقةً للمادة
وعلى الخامس بأن علم التلميذ غيرٌ وعلم المعلم غيرٌ وأما أنه كيف يحدث في التلميذ
فسيأتي بيانه في مب ١١٧ ف ١
وعلى السادس بأن مراد اوغسطينوس في ذلك ان النفوس ليست متكررة فقط بمعنى أنها
غير متحدة في حقيقةٍ واحدة نوعية

الفصلُ الثالثُ

في ان الإنسان هل يوجد فيه من دون النفس العاقلة أنفسٌ أخرى مختلفة ذاتاً
يُنخِطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن في الإنسان من دون النفس العاقلة نفسين أُخريين
مختلفين ذاتاً وهما النفس الحساسة والنفس الغاذية لأن الفاسد وغير الفاسد ليسا متحدين جوهرًا.
والنفس العاقلة غير فاسدة والنفسان الأخريان أي الحساسة والغاذية فاسدتان كما يتضح مما مرَّ في
المبحث الآنف ف ٦. فإذا يمتنع أن تكون النفس العاقلة والحساسة والغاذية في الإنسان متحدة ذاتاً
٢ وأيضاً ان قيل ان النفس الحساسة في الإنسان غير فاسدة يرده ان الفاسد وغير الفاسد
متغايران في الجنس كما في الإلهيات ك ١٠ م ٢٦. والنفس الحساسة في الفرس والأسد وسائر
البهائم فاسدة فلو كانت في الإنسان غير فاسدة لكانت مغايرة في الجنس للتي في البهيمة. والحيوان
إنما يقال له ذلك من حيث أن له نفساً حساسة فيلزم أن لا يكون الحيوان جنساً واحداً شاملاً
للإنسان وسائر الحيوانات وهذا باطلٌ

٣ وأيضاً قال الفيلسوف في كتاب توليد الحيوانات ٢ ب ٣ إن الجنين يكون حيواناً قبل
كونه إنساناً. وهذا يمتنع لو كانت النفس الحساسة والنفس العاقلة متحدتين ذاتاً لأنه حيوانٌ بالنفس
الحساسة وإنسانٌ بالنفس العاقلة. فإذا ليست

النفس الحساسة والنفس العاقلة في الإنسان متحدثين ذاتاً

٤ وأيضاً قال الفيلسوف في الإلهيات ك ٨ م ٦ ان الجنس يؤخذ من المادة والفصل يؤخذ من الصورة. والناطق الذي هو الفصل المقوم للإنسان يؤخذ من النفس العاقلة والحيوان يقال من حيث إن له جسماً ذا نفس حساسة. فإذا نسبة النفس العاقلة إلى الجسم ذي النفس الحساسة نسبة الصورة إلى المادة. فإذا ليست النفس العاقلة والنفس الحساسة متحدثين ذاتاً في الإنسان بل الأولى تستلزم تقدم الثانية على أنها محلها المادي

لكن يعارض ذلك قوله في كتاب عقائد الكنيسة ب ١٥ «لسنا نقول بنفسين في الإنسان الواحد احدهما حيوانية محيية للبدن ومخالطة للدم والأخرى روحانية ذات عقل كما كتب يعقوب وغيره من السريان بل نقول بنفسٍ واحدةٍ في الإنسان محيية للبدن باتصالها به ومدبرة لذاتها بعقلها»

والجواب أن يُقال إن أفلاطون ذهب إلى أن في البدن الواحد نفوساً مختلفة لكل منها آلة مخصوصة وجعل لهذه النفوس أفعال حيوية مختلفة فقال ان محل القوة الغذائية هو الكبد ومحل القوة الشهوانية هو القلب ومحل القوة المدركة هو الدماغ وهذا القول قد رواه أرسطو في كتاب النفس ١ م ٩٠ وأبطله في ك ٣ م ٤١ وما يليه من جهة تلك القوى النفسانية التي تباشر أفعالها بآلاتٍ جسمية بوجود أفعالٍ نفسانية مختلفة كالحس والشهوة في كل جزءٍ من تلك الحيوانات التي تبقى بعد قطعها حية ولو كان لأفعال النفس على اعتبار كونها مختلفة اختلافاً ذاتياً مبادئ مختلفة باختلاف أجزاء البدن لامتنع ذلك وأما القوة العاقلة فيظهر أنه لم يجزم بكونها مفارقة لسائر القوى النفسانية في الاعتبار فقط أو فيه وفي المحل معاً. على أنه لو كان اتصال النفس بالبدن من قبيل اتصال المحرك لا الصورة على ما قال أفلاطون لاحتُمِلَ مذهبه هذا لجواز أن يتحرك متحركٌ واحدٌ

من محركاتٍ مختلفةٍ خصوصاً باعتبار أجزاءٍ مختلفةٍ وأما على أن النفس متصلة بالبدن اتصال الصورة فيستحيل قطعاً في ما يظهر أن يكون في بدنٍ واحدٍ نفوسٍ متعددة متغايرة بالذات وتوضيح ذلك من وجوه ثلاثة أولها أن الحيوان لو كان له أنفُسٌ متكررة لم يكن واحداً مطلقاً إذ ليس شيءٌ واحداً على الإطلاق إلا بالصورة الواحدة التي بها يحصل وجوده لأن الشيء يستفيد الوجود والوحدة من واحدٍ بعينه فما اتصف بصورٍ مختلفةٍ فليس بواحدٍ مطلقاً كالإنسان الأبيض وعلى هذا فلو استفاد الإنسان الحيوة من صورة أي من النفس النامية والحيوانية من صورةٍ أخرى أي من النفس الحساسة والإنسانية من صورةٍ ثالثة أي من النفس الناطقة لم يكن واحداً مطلقاً وبهذا الوجه ردُّ أرسطو مذهب افلاطون بقوله في الإلهيات ك ٣ م ٢٠ لو كانت حقيقة الحيوان مغايرة لحقيقة ذي الساقين لم يكن الحيوان ذو الساقين واحداً مطلقاً ولذلك عندما أراد في كتاب النفس ١ م ٩٠ إفحام القائلين بنفوسٍ مختلفةٍ في البدن الواحد وجَّه إليهم سؤاله ماذا يجمعها أي ماذا ينشئُ منها واحداً لا يقال انها متحدة بوحدة البدن لأن النفس هي بالأحرى تحوي البدن وتفيده الوحدة - والثاني من طريق الحمل لأن الأشياء المأخوذة من صورٍ مختلفةٍ يُحمل أحدها على الآخر أما بالعرض إذا لم يكن بينها نسبة متبادلة كقولنا الأبيض حلوٌ أو بالذات بالضرب الثاني من الحمل الذاتي إذا كان بينها نسبة متبادلة لأخذ الموضوع في حد المحمول كما أن السطح متقدمٌ على اللون فإذا قلنا ان الجسم ذا السطح متلونٌ فذلك هو الضرب الثاني من الحمل الذاتي فإذا لو كانت الصورة التي منها يقال لشيءٍ حيوان مغايرة للصورة التي منها يقال له إنسان للزم اما انه لا يجوز حمل أحدهما على الآخر إلا بالعرض إذا لم يكن بين هاتين الصورتين نسبة متبادلة أو أن يُحمل أحدهما على الآخر بالضرب الثاني من الحمل الذاتي إذا كانت إحدى النفوس سابقة على الأخرى وكلا هذين

بيّن البطلان لأن الحيوان يُحمل على الإنسان بالذات إلا بالعرض والإنسان ليس يؤخذ في حدّ الحيوان بل بالعكس فيجب من ثمة أن تكون الصورة التي بها شيءٌ إنسانٌ والتي بها شيءٌ حيوانٌ واحدةً بعينها وإلاّ لم يكن الإنسان في الحقيقة نفس ما هو الحيوان بحيث يُحمل الحيوان عليه بالذات — والثالث انه متى كان أحد أفعال النفس شديداً مَنَعَ من الآخر فلو لم يكن مبدأ الأفعال واحداً بالذات لم يكن وجهٌ لذلك. فإذاً يجب أن يُقال إنّ النفس الحساسة والعاقلة والغاذية واحدةً بالعدد في الإنسان. وأما كيفية ذلك فيسهل تدبُّرها لمن يعتبر اختلاف الأنواع والصور فإننا نجد الأنواع والصور متفاوتة بحسب الأكمل والأقل كما أن المتنفس أكمل في رتبة الموجودات من الجماد والحيوان أكمل من النبات والإنسان أكمل من البهيمية ولكل جنسٍ من هذه الأجناس مراتب متفاوتة ولهذا شبّه أرسطو في الإلهيات ك ٨ م ١٠ أنواع الموجودات بالأعداد التي يختلف نوعها بحسب إضافة الوحدة أو إسقاطها ومثّل النفوس المختلفة بأنواع الأشكال التي يتضمن أحدها الآخر كما أن الخمس الزوايا يتضمن المربع الزوايا وزيادة وعلى هذا القياس فالنفس العاقلة تشتمل بقوتها على كل ما لنفس البهائم الحساسة ونفس النبات الغاذية فإذاً كما أن السطح ذا الشكل الخمس الزوايا ليس مخمس الزوايا بشكلٍ ومربع الزوايا بشكلٍ آخر لعدم الفائدة في الشكل المربع الزوايا لاندرجاه في الشكل المخمس الزوايا كذلك ليس سقراط إنساناً بنفسٍ وحيواناً بنفسٍ أخرى بل هو إنسانٌ وحيوانٌ بنفسٍ واحدةٍ بعينها

إذاً أجيب على الأول بأن النفس الحساسة ليست غير فاسدة من طريق كونها حساسة بل من طريق كونها عاقلة فمتى كانت حساسةً فقط كانت فاسدة ومتى كانت حساسةً وعاقلة معاً كانت غير فاسدة لأن الحسيّ وان لم يفد العقليّ عدم الفساد لكنه لا يقوى على رفع عدم الفساد عنه

وعلى الثاني بأن الصور ليست داخلةً في الجنس أو في النوع بل إنما يدخل فيهما المركبات. والإنسان فاسدٌ كسائر الحيوانات. فالاختلاف في الفساد وعدمه الذي من جهة الصور لا يؤثر اختلافاً في الجنس بين الإنسان وسائر الحيوانات

وعلى الثالث بأن الجنين إنما يفاض عليه في أول الأمر النفس التي هي حساسةٌ فقط فإذا ارتفعت فاضت عليه نفسٌ أكمل وهي النفس الحساسة والعاقلة معاً كما سيأتي لهذا مزيد بيانٍ في
مب ١١٨ ف ٢

وعلى الرابع بأنه ليس يجب أن يُعتبر في الموجودات الطبيعة اختلافٌ باختلاف الاعتبارات أو المقاصد المنطقية اللاحقة لطريقة التعقل لجواز أن يتصور العقل شيئاً واحداً بعينه بطرقٍ مختلفة فإذا لما كانت النفس العاقلة مشتملة بقوتها على ما للنفس الحساسة وزيادة كما مرَّ في جرم الفصل جاز أن يلحظ العقل ما يختص بقوة النفس الحساسة على حياله كأمرٍ ناقصٍ وماديٍّ ولوجد أنه إياه عاماً للإنسان وسائر الحيوانات يصوغ منه حقيقة الجنس وأما ما به تجاوز النفس العاقلة النفس الحساسة فيعتبره كأمرٍ صوريٍّ ومكملٍّ ومنه يصوغ فصل الإنسان

الفصل الرابع

في أن الإنسان هل يوجد فيه من دون النفس العاقلة صورةٌ أخرى

يُنخِطُ إلى الرابع بأن يقال: يظهر ان في الإنسان من دون النفس العاقلة صورةٌ أخرى فقد قال الفيلسوف في كتاب النفس ٢ م ٤ و ٥ «النفسُ فعلٌ لجسمٍ طبيعي ذي حياةٍ بالقوة» فتكون نسبة النفس إلى الجسم نسبة الصورة إلى المادة. وللجسم صورةٌ جوهريةٌ هو بها جسمٌ. ففيه إذن صورةٌ جوهريةٌ سابقة على النفس

٢ وأيضاً أن الإنسان وكل حيوانٍ فهو محركٌ لنفسه وكل محركٌ لنفسه فينقسم إلى جزئين

أحدهما محركٌ والآن متحركٌ كما قرره الفيلسوف في الطبيعيات ك ٥

م ٨ والجزء المحرك هو النفس يجب أن يكون الجزء الآخر صالحاً لأن يتحرك. والهيولى الأولى يمتنع تحركها كما في الطبيعيات ك ١ م ٣٣ لكونها موجوداً بالقوة فقط بل كل ما يتحرك فهو جسم. فإذا لا بد أن يكون في الإنسان وفي كل حيوان صورة أرى جوهرية مقومة للجسم

٣ وأيضاً ان ترتيب الصور إنما يعتبر بحسب نسبتها إلى الهيولى الأولى لأن المتقدم والمتأخر إنما يقال بالقياس إلى مبدأ ما فلو لم يكن في الإنسان صورة جوهرية من دون النفس الناطقة بل كانت هذه النفس حالة في الهيولى الأولى دون توسط لكانت في مرتبة الصور الناقصة جداً التي تحل في الهيولى الأولى ابتداءً

٤ وأيضاً أن الجسم الإنساني جسم مزاجي والمزاج لا يحصل بالمادة فقط والا لكان ذلك فساداً فقط فلا بدّ إذن من بقاء صور العناصر في الجسم المزاجي. وهي صور جوهرية. فإذا يوجد في الجسم الإنساني من دون النفس الناطقة صوراً أخرى جوهرية

لكن يعارض ذلك ان للشيء الواحد وجوداً واحداً جوهرياً والصورة الجوهرية تفيد وجوداً جوهرياً فإذا إنما يكون للشيء الواحد صورة واحدة جوهرية. والنفس هي صورة الإنسان الجوهرية. فإذا يستحيل أن يكون في الإنسان صورة أخرى جوهرية غير النفس العاقلة

والجواب أن يقال إن قيل بأن النفس العاقلة ليست متصلة بالبدن كالصورة بل كالمحرك فقط كما ذهب الأفلاطونيون تحتم القول بأن في الإنسان صورة أخرى جوهرية مقومة للجسم المتحرك من النفس في وجوده واما إذا كانت النفس العاقلة متصلة بالبدن كالصورة الجوهرية على ما أسلفناه في الفصل الأول من هذا المبحث فيستحيل أن يوجد في الإنسان من دونها صورة أخرى جوهرية ولتوضيح ذلك فليعلم ان آية الفرق بين الصورة الجوهرية والصورة العرضية ان

الصورة العرضية لا تفيد مطلق الوجود بل وجوداً مقيماً كما أن الحرارة لا تفيد محلّها مطلقاً الكون بل كونه حاراً وعلى هذا فمتى وردت الصورة العرضية على شيء فليس يقال انه يحدث أو يتكوّن مطلقاً بل انه يكون كذا أو يتفقد بوجه ما. وكذلك متى زالت الصورة العرضية عن شيء فليس يقال انه يفسد مطلقاً بل من وجهٍ وأما الصورة الجوهرية فتفيد مطلق الوجود فمتى وردت على شيء قبل أنه يتكون مطلقاً ومتى زالت عنه قيل أنه يفسد مطلقاً ولذلك لما جعل قدماء الطبيعيين الهيولى الأولى موجوداً بالفعل كالنار أو الهو. أو نحو ذلك قالوا ليس يتكون شيء أو يفسد مطلقاً بل كل تكوّن فإنما هو استحالةً رواه الفيلسوف في الطبيعيات ك ١ م ٣٣ فإذا لو كان في هيولى الإنسان من دون النفس العاقلة صورةً ما أخرى جوهرية سابقة عليها بها يكون محل النفس موجوداً بالفعل لم تكن النفس مفيدةً للوجود مطلقاً فلم تكن صورةً جوهرية ولم يكن بورودها كونٌ مطلقاً ولا بزوالها فسادٌ مطلقاً بل من وجهٍ فقط وهذا بيّن البطلان. فالحق إذن ان ليس في الإنسان صورةً أخرى جوهرية سوى النفس العاقلة واحدها وانها كما تشتمل بقوتها على النفس الحساسة والغاذية كذلك تشتمل بقوتها على جميع الصور السفلى وتفعل وحدها ما تفعله الصور الناقصة في غير الإنسان وهكذا شأن النفس الحساسة في البهائم والغاذية في النباتات وبالاجمال شأن جميع الصور الكاملة بالقياس إلى الصور الناقصة

إذا أُجيب على الأول بأن أرسطو لم يقل ان النفس فعلٌ لجسمٍ فقط بل انها «فعلٌ لجسمٍ طبيعيٍ أنيٌ ذي حيوة بالقوة» وليس قيد القوة مخرجاً لنفسٍ فواضحٌ إذا ان النفس أيضاً تدخل في ما يُقال إن نفسه هي فعلُهُ على حد قولنا الحرارة فعل الحار والنور فعل المنير ليس لوجود المنير دون النور بل لأنه منيرٌ بالنور وعلى هذا النحو يُقال إن النفس فعلٌ لجسمٍ الخ لأن كونه جسماً وأنياً وذا

حياة بالقوة إنما هو بالنفس. والفعل الأول يقال بالقياس إلى الفعل الثاني الذي هو الأثر لأن قيد القوة المذكور ليس مخرجاً للنفس

وعلى الثاني بأن النفس لا تحرك البدن بوجودها من حيث هي متصلة به كالصورة بل بالقوة المحركة التي يستلزم فعلها تقدم وجود البدن بالفعل بالنفس فتكون النفس باعتبار القوة المحركة هي الجزء المحرك والبدن المنتفس هو الجزء المتحرك

وعلى الثالث بأن المادة يُعتبر فيها مراتب مختلفة من الكمال كالوجود والحيوة والشعور والتعقل. والثاني الذي يرد على الأول هو دائماً أكمل من الأول. فإذا الصورة التي تفيد المادة كمالها الأول فقط هي في الدرجة القصوى من النقص واما التي تفيدها الكمال الأول والثاني والثالث وما بعد ذلك فهي في الدرجة القصوى من الكمال وتحلُّ مع ذلك في المادة ابتداءً

وعلى الرابع بأن ابن سينا صار إلى أن الصور العنصرية الجوهرية تبقى سالمةً في المركب المزاجي وان المزاج يحصل بانكسار الكيفيات العنصرية المتضادة ورجوعها إلى حاقِّ الوسط لكن هذا محالٌ لأن الصور العنصرية المختلفة لا يمكن أن تحلَّ إلا في أجزاء مختلفة من المادة وهذه الأجزاء لا بدَّ لاختلافها من تعقل الأبعاد التي يمتنع انقسام المادة من دونها. والمادة التي يقوم فيها البعد لا توجد إلا في الجسم ويمتنع اجتماع أجسام مختلفة في حيزٍ واحدٍ بعينه فيلزم إذن أن تكون العناصر متمايزة في المركب المزاجي بحسب الوضع وهكذا لا يكون ثمَّ امتزاج في الحقيقة أي بحسب الكل بل في الصورة المحسوسة أي بحسب تماسِّ الأجزاء المتصغرة جدًّا. وذهب ابن رشدٍ إلى أن صور العناصر لما كانت ناقصةً كانت متوسطةً بين الصور العرضية والصور الجوهرية فتقبل الأكثر والأقل ولذلك تضعف بالمزاج وترجع إلى حاقِّ الوسط ويحصل عنها صورةٌ

واحدة وهذا أشد استحالةً لأن الوجود الجوهرى لكل شيء يقوم بما لا يتجزأ إضافةً واسقاطاً فإنه يغير النوع كما في الأعداد على ما في الإلهيات ك ٨ م ١٠ فيستحيل ان صورةً جوهريةً تقبل الأكثر والأقل وكذلك يستحيل أيضاً كون شيء متوسطاً بين الجوهر والعرض. فالحق إذن ما قاله الفيلسوف في كتاب الكون ١ من أن صور العناصر تبقى في المركب المزاجي لا بالفعل بل بالقوة لبقاء الكيفيات العنصرية الخاصة القائمة بها قوة الصور العنصرية ولو كانت تلك الكيفيات منكسرة السورة وكيفية هذا الامتزاج استعداداً خاصاً لصورة الجسم المزاجي الجوهرية كصورة الحجر أو ذي النفس

الفصل الخامس

في ان اتصال النفس العاقلة بالبدن المتصلة به هل هو لائق

يُخطئ إلى الخامس بأن يقال: يظهر ان اتصال النفس العاقلة بالبدن المتصلة به غير لائق لأن المادة يجب أن تكون على نسبة الصورة. والنفس العاقلة صورةً غير فاسدة فلا يليق اتصالها بالبدن الفاسد

٢ وأيضاً أن النفس العاقلة صورةً في غاية التجرد عن المادة بدليل ان لها فعلاً تستقل به عن المادة الجسمانية. وكلما كان الجسم أطف كانت حصته من المادة أقل فكان يجب أن تتصل النفس بأطف الأجسام كالنار لا بجسم مزاجي فضلاً عن الأرضي

٣ وأيضاً ليس يصدر أنواع مختلفة عن صورة واحدة لكون الصورة هي مبدأ النوع. والنفس العاقلة صورةً واحدة. فلا ينبغي أن تتصل بجسم مركب من أجزاء مختلفة الأنواع

٤ وأيضاً ان قابل الصورة الكُملى يجب أن يكون أكمل. والنفس العاقلة هي أكمل النفوس. فإذاً لما كان لأجسام سائر الحيوانات أكسيةً طبيعيةً كالوَبَر مكان

الثياب وكالحوافر والأظلاف مكان الأحذية وكان لها أيضاً أسلحة طبيعية كالمخالب والأنياب والقرون لم يكن لائقاً فيما يظهر أن تتصل النفس العاقلة بجسم ناقص أي عارٍ عن هذه المعاون لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب النفس ٢ م ٤ و ٧ ان النفس فعلٌ لجسمٍ طبيعيٍّ أليٍّ ذي حياة بالقوة

والجواب أن يقال لما لم تكن الصورة لأجل المادة بل المادة لأجل الصورة وجب أن يُعلَّل حال المادة من جهة الصورة دون العكس والنفس العاقلة لها في رتبة الطبيعة المقام الأسفل بين الجواهر العتيقة كما مرَّ في مب ٥٥ ف ٢ من حيث انها ليس لها من طبعها معرفة الحق كالملائكة بل لا بدَّ أن تقتنصها بطريق الشعور من المتجزئات كما قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٧ مقاً ٢ والطبيعة لم تبخس شيئاً ما كان ضرورياً له فوجب من ثمه أن لا يكون للنفس العاقلة قوة التعقل فقط بل قوة الشعور أيضاً والشعور ليس يحصل من دون آلة جسمية فوجب أن تتصل النفس العاقلة بجسمٍ صالحٍ لأن يكون آلةً موافقةً للشعور. وما سوى اللمس من أنواع الحس مبنيٌّ عليه وآلة اللمس يجب أن تكون متوسطة بين الأطراف المتضادة وهي الحار والبارد والرطب واليابس ونحوها مما هو من مدارك اللمس لأنها على هذا تكون بالقوة إلى المتضادات وقادرة أن تشعر بها ولذا كلما كانت آلة اللمس أعدل مزاجاً كان اللمس أشدَّ إدراكاً. والقوة الحسية على غاية الكمال في النفس العاقلة لأن ما في الأدنى فهو موجود في الأعلى وجوداً أكمل كما قال ديونيسيوس في الموضوع المتقدم ذكره فوجب من ثمه أن يكون الجسم المتصلة به النفس العاقلة مزاجياً أعدل من جميع ما سواه ولهذا كان الإنسان أكمل لمساً من سائر الحيوانات والأكمل لمساً في الناس أكمل عقلاً بدليل اننا نجد من كان أنعم بدنأً أدكى عقلاً كما قال الفيلسوف في كتاب النفس ٢ م ٩٤

إذا أُجيب على الأول بأنه ربما رام بعضٌ دفع هذا الاعتراض بقوله ان جسم الإنسان كان قبل الخطيئة غير فاسدٍ لكن هذا الجواب قاصرٌ في ما يظهر لأن جسم الإنسان لم يكن قبل الخطيئة غير فان بالطبع بل بفضل النعمة الإلهية والألم لم يرتفع بالخطيئة عدم فئانه كما لم يرتفع أيضاً عدم فناء الشيطان — ولهذا يجب أن يجاب بجوابٍ آخر فيقال ان للمادة حالتين احدهما ما تُنتخب لمناسبة الصورة والأخرى ما تلحق الاستعداد السابق بالضرورة وذلك كما ينتخب الصانع لصورة المنشار مادةً حديديةً صالحةً لنشر ما كان صلباً وأما قابلية اسنانه للفول أو الصداً فلازمةً بضرورة المادة وعلى هذا فالنفس العاقلة يجب أن تكون متصلةً بجسمٍ معتدل فيلزم بضرورة المادة أن يكون فاسداً فإن قيل كان ممكناً لله أن يدفع هذه الضرورة قلنا ليس يُراعى في تكوين الطبيعيات ما تتصل إليه قدرة الله بل ما يلائم طبيعة الأشياء على ما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٢ ب ١ ومع ذلك فالعناية الإلهية قد جعلت موهبة النعمة علاجاً لدفع الموت

وعلى الثاني بأنه ليس يجب اتصال النفس العاقلة بالجسم لأجل الفعل العقلي في ذاته بل لأجل القوة الحسية التي تقتضي لها آلة معتدلة ولهذا وجب أن تتصل النفس العاقلة بهذا الجسم المتصلة به لا بعنصرٍ بسيطٍ أو بجسمٍ مزاجيٍّ غلبت فيه النار من جهة الكمية للزوم امتناع الاعتدال بغلبة قوة النار الفعلية على أن هذا الجسم المعتدل له مزيةٌ على غيره ببعده عن الأطراف المتضادة مما يشابهه به الجسم السماوي نوعاً من المشابهة

وعلى الثالث بأن أجزاء الحيوان كالعين واليد واللحم والعظم ونحو ذلك ليست داخلية في نوع بل الداخل فيه هو الكل ولهذا لا يصح أن يقلل حقيقةً ان هذه الأجزاء مختلفة الأنواع بل انها مختلفة الاستعدادات وهذا لائقٌ بالنفس العاقلة التي وان كانت واحدةً الذات لكنها بسبب كماليها متعددة القوى فتحتاج في

الأفعال مختلفة إلى استعداداتٍ مختلفة في أجزاءِ البدن المتصلة به ولهذا نجد اختلاف الأجزاء في الحيوانات الكاملة أعظم منه في الحيوانات الناقصة وفي هذه أعظم منه في النباتات وعلى الرابع بأنه لما كانت النفس العاقلة مدركةً للكليات كان فيها قوةٌ إلى ما لا يتناهى فلم يكن ممكناً أن يتعيّن لها من الطبيعة مقاصد طبيعية محدودة أو معاون مخصوصة من آلة للمدافعة أو كساءٍ كما لنفوس سائر الحيوانات التي لا يتصل إدراكها لوقوتها إلا إلى جزئيات محدودة بل كان للإنسان طبعاً مكان ذلك كله العقل واليد اللذان هما آلتا الآلات لأن الإنسان يقدر بهما أن يهيئ لنفسه آلاتٍ على أشكال غير متناهية ولأغراضٍ غير متناهية

الفصل السادس

في أن النفس العاقلة هل تتصل بالبدن بواسطة هيئاتٍ عرضية يُتخطى إلى السادس بأن يقال: يظهر ان النفس العاقلة تتصل بالبدن بواسطة هيئاتٍ عرضية لأن كل صورةٍ فهي تحل في مادةٍ خاصة بها ومتهيأة لها. والتهيؤات للصورة أعراضٌ. فإذا يجب أن يُتصور في المادة أعراضٌ سابقة على الصورة الجوهرية ومن ثمّ سابقة على النفس لكون النفس صورةً جوهرية

٢ وأيضاً ان صور الواحد المختلفة تقتضي أجزاءً مختلفة في المادة. وليس يجوز تصور أجزاءٍ مختلفة إلا بحسب انقسام الكميات ذات الأبعاد. فإذا لا بدّ من تصور الأبعاد في المادة قبل الصور الجوهرية المتكثرة في نوع واحدٍ

٣ وأيضاً ان تعلق الروحاني بالجسماني يكون بمماسة القدرة. وقدرة النفس هي قوتها. فيظهر ان النفس تتصل بالبدن بواسطة القوة التي هي عرضٌ من الاعراض

لكن يعارض ذلك أن العرض متأخرٌ عن الجوهر في الزمان والاعتبار كما في

الإلهيات ك ٧ م ٤ فيمتنع إذا تصور صورة عرضية في المادة قبل النفس التي هي صورة جوهرية

والجواب أن يقال لو كانت النفس متصلةً بالبدن كالمحرك فقط لم يكن مانع أن يكون ثم هيئات متوسطة بين النفس والبدن بأن يكون من جهة النفس قوة بها تحرك البدن ومن جهة البدن قابلية يكون بها متحركاً من النفس بل كان ذلك من الضرورة. وأما إذا كانت النفس العاقلة متصلةً بالبدن كالصورة الجوهرية على ما مرّ في ف ١ فيستحيل توسط هيئة عرضية بين البدن والنفس أو بين أي صورة جوهرية ومادتها وتحقيق ذلك انه لما كانت المادة بالقوة إلى جميع الكمالات أي الأفعال على ترتيب ما وجب أن يكون الكمال الأول مطلقاً أول ما يتعقل في المادة والكمال الأول بين جميع الكمالات هو الوجود فإذا يستحيل أن يتعقل كون المادة حارة أو ذات حجم كذا قبل كونها موجودةً بالفعل. والوجود بالفعل إنما يحصل لها بالصورة الجوهرية التي تفعل الوجود مطلقاً كما مرّ في ف ٤. فإذا يستحيل أن يوجد في المادة هيئات عرضية أيًا كانت قبل الصورة الجوهرية وهكذا يستحيل أن يوجد ذلك فيها قبل النفس

إذا أُجيب على الأول بأنه يتضح مما تقدم في ف ٣ و ٤ ان الصورة الكملية تتضمن بالقوة كل ما للصورة السفلى ولذلك فمع كونها واحدة بعينها تكمل المادة في درجات مختلفة من الكمال فان الصورة التي بها الإنسان موجوداً بالفعل والتي هو بها جسم والتي هو حي والتي هو بها حيوان والتي هو بها إنسان صورةً واحدة بالذات. وواضح ان لكل جسم عوارض تلحقه خاصة به. فإذا كما يتعقل كمال المادة في الوجود قبل حقيقة الجسمية وهلم جرّاً كذلك تتعقل العوارض الخاصة بالموجود قبل الجسمية وهكذا تعقل التهيؤات في المادة قبل الصورة لا باعتبار جميع آثارها بل باعتبار الأثر المتأخر

وعلى الثاني بأن الأبعاد المقدارية أعراضٌ لاحقةٌ للجسمية الشاملة للمادة كلها فمتى تُعقّلت المادة تحت الجسمية والأبعاد جاز تعقلها مفصلة إلى أجزاءٍ مختلفة بحيث تقبل صوراً مختلفة بحسب درجات أخرى من الكمال لأنه وإن كانت الصورة التي تفيد المادة درجات الكمال المختلفة واحدةً بالذات كما مرّ في ف ٤ لكنها مختلفة بالاعتبار

وعلى الثالث بأن الجوهر الروحاني المتصل بالجسم كالمحرك فقط يتصل به بالقوة والقدرة وأما النفس العقلية فإنها تتصل بالبدن كالصورة بهويّتها ولكنها تدبره وتحركه بقوتها وقدرتها

الفصل السابع

في أن النفس هل تتصل بجسم الحيوان بواسطة جسم ما
يُنخِطى إلى السابع بأن يقال: يظهر أن النفس تتصل بجسم الحيوان بواسطة جسم ما فقد قال أوغسطينوس في شرح تك ك ٣ ب ٥ «النفس تدبر الجسم بالنور أي بالنار والهواء الأشبهين بالروح». والنار والهواء جسمان. فالنفس إذن تتصل بالجسم الإنساني بواسطة جسم ما
٢ وأيضاً ما ينفك بزواله اتصال متصلين فهو واسطةٌ بينهما فيما يظهر. وإذا زال الروح فارقت النفس البدن. فإذا الروح الذي هو جسمٌ لطيفٌ هو واسطةٌ في اتصال البدن والنفس
٣ وأيضاً إن المتباعدات جداً بينها لا تتصل إلا بواسطة. والنفس العقلية بعيدة جداً عن البدن لكونها غير جسمية وغير فاسدة. فيظهر ان اتصالها به يحصل بواسطة شيءٍ هو جسمٌ غير فاسدٍ وذلك في ما يظهر نورٌ سماويٌّ يؤلّف بين العناصر وينشئ عنها واحداً
لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب النفس ٢ م ٧ «ليس يجب

البحثُ عما إذا كانت النفس والبدن واحداً كما ليس يُبحثُ عما إذا كان الشمع والشكل واحداً»
والشكل يتصل بالشمع دون توسط جسمٍ ما. فإذا كذلك تتصل النفس بالبدن دون توسط جسمٍ ما
والجواب أن يقال لو كانت النفس متصلة بالبدن كالمحرك فقط كما هو مذهب
الأفلاطونيين لاق القول بتوسط جسامٍ بين نفس الإنسان وأي حيوان آخر وبدنه لأنه يليق بالمحرك
أن يحرك الشيءَ البعيد بأوساطٍ أقرب إليه. وأما إذا كانت النفس متصلةً بالبدن كالصورة على ما
مرَّ في ف ١ والفصل الآنف فيستحيل أن يكون اتصالها به يتوسط جسمٍ ما وتحقيق ذلك ان شيئاً
يقال له واحدٌ على نحو ما يقال له موجودٌ والصورة إنما تجعل شيئاً موجوداً بالفعل بنفسها لكونها
فعلاً بذاتها وليست تقيد الوجود بواسطةٍ ما فإذا وحدة المركب من مادةٍ وصورةٍ إنما تحصل بنفس
الصورة التي إنما تتحد بالمادة بنفسها على انها فعلها وليس ثمَّ شيءٌ مآخذٌ غير الفاعل الذي
يجعل المادة موجودةً بالفعل كما في الإلهيات ك ٨ م ١٥. ومن ذلك يتضح فساد مذاهب القائلين
بتوسط أجسامٍ بين نفس الإنسان وبدنه فقد ذهب فريق منهم من الأفلاطونيين إلى أن النفس العقلية
متصلة طبعاً ببدن غير فاسد لا تفارقه أصلاً وبواسطته تتصل بالبدن الإنساني الفاسد. وصار
فريقٌ آخر إلى أنها تتصل بالبدن بواسطة الروح الجسمي. وذهبت شريحةٌ أخرى إلى أنها تتصل
بالجسم بواسطة النور الذي يجعلونه جسماً من طبيعة الذات الخامسة أما النفس النباتية فبواسطة
نور السماء المكوّبة وأما النفس الحساسة فبواسطة نور السماء البلورية وأما النفس الناطقة
فبواسطة نور سماءٍ عليين. وواضحٌ ان هذا باطلٌ وأهلٌ لأن يُضحك منه أولاً أن النور ليس بجسمٍ
وثانياً لأن الذات الخامسة لا تدخل في تركيب الجسم المزاجي حقيقةً لعدم قبولها التغير والاستحالة
بل إنما تدخل فيه بالقوة فقط وثالثاً لأن النفس تتصل بالجسم دون

توسط اتصال الصورة بالمادة

إذا أُجيب على الأول بأن كلام اوغسطينوس إنما هو على النفس من حيث تحرك البدن ولهذا يستعمل كلمة التدبير ولا ريب في انها تحرك أجزاء البدن الغليظة بالأجزاء اللطيفة وأول آلة للقوة المحركة هو الروح كما قال الفيلسوف في كتاب علة حركة الحيوانات ب ٦

وعلى الثاني بأن اتصال النفس بالبدن يزول بزوال الروح ليس لأن الروح واسطة بل لأنه يزول بزواله تهيؤ البدن لهذا الاتصال ومع ذلك فالروح واسطة في التحريك على أنه الآلة الأولى للحركة

وعلى الثالث بأن النفس إنما تكون بعيدة جداً عن البدن إذا اعتبرت أحوال كل منهما على حياها فلو كان لكل منهما وجود منفرد عن وجود الآخر لوجب أن يكون بينهما أوساط كثيرة وأما باعتبار ان النفس هي صورة البدن فليس لها وجود منفرد عن وجود البدن بل هي متصلة بالبدن مباشرة بوجودها لأن كل صورة أيضاً إذا اعتبرت من حيث هي فعل كانت بعيدة جداً عن المادة التي هي موجود بالقوة فقط

الفصل الثامن

في أن النفس هل هي موجودة كلها في كل جزء من البدن

يُنْتَخَى إلى الثامن بأن يقال: يظهر أن النفس ليست موجودة كلها في كل جزء من البدن فقد قال الفيلسوف في كتاب علة حركة الحيوانات ب ٧ «لا حاجة إلى وجود النفس في كل جزء من البدن بل بوجودها في جزء رئيسي منه تحيا بقية الأجزاء لما يحصل لها في الحال من القوة على أن تصدر بطباعها حركاتها الخاصة»

٢ وأيضاً إنما تحل النفس في الجسم الذي هي فعله وإنما هي فعل للجسم الآلي

وليس كل جزء من جسم الإنسان جسماً آلياً. فإذا ليست النفس موجودةً كلها في كل جزء من البدن
٣ وأيضاً في كتاب النفس ٢ م ٩ و ١٠ ان نسبة النفس كلها إلى جسم الحيوان كله نسبة
جزئها إلى جزئه كنسبة البصر إلى الحدقة. فلو كانت النفس كلها في كل جزء من البدن لكان كل
جزء منه حيواناً

٤ وأيضاً ان جميع قوى النفس قائمةً في ماهية النفس فلو كانت النفس كلها في كل جزء
من البدن لكانت جميع قواها في كل جزء منه فيكون البصر في الاذن والسمع في العين وهذا
باطل.

٥ وأيضاً لو كانت النفس كلها في كل جزء من البدن لكان كل جزء منه متعلقاً بهذا ابتداءً
فلم يكن جزء منه متعلقاً بآخر ولا جزء منه أصل من الآخر وهذا بين البطلان. فإذا ليست النفس
كلها في كل جزء من البدن

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ٦ ب ٦ ان النفس في أي جسم
وُجدت كانت كلها في كله وكلها في كل جزء منه

والجواب ان يقال كما قيل في الفصل الأنف أي لو كانت النفس متصلة بالبدن كالمحرك
فقط لجاز أن يقال انها ليست في كل جزء منه بل في جزء واحد فقط به تحرك الأجزاء الأخر
لكن لما كانت متصلة بالبدن كالصورة وجب بالضرورة أن تكون في البدن كله وفي كل جزء منه
إذ ليست صورة عرضية له بل جوهرية والصورة الجوهرية ليست كاملاً لكل فقط بل لكل جزء
منه أيضاً لأنه لما كان الكل يتقوم عن الأجزاء كانت صورته التي لا يحصل بها الوجود لكل جزء
منه إنما هي التركيب والترتيب كصورة البيت وهذه الصورة عرضية والنفس إنما هي صورة
جوهرية فيجب أن تكون صورةً وفعلاً ليس لكل فقط لكل جزء منه أيضاً ومن ثم فكما أنه إذا
بانّت النفس لا يقال الحيوان

والإنسان إلا بالاشتراك كما يقال على الحيوان المنقوش أو المنحوت في الحجر كذلك الحال في اليد والعين أو في اللحم والعظم على ما قال الفيلسوف في كتاب النفس ٢ م ٩ والدليل على ذلك أنه متى بانّت النفس لم يبق لجزءٍ أفاعيله لخاصة مع أن كل ما يبقى له نوعه يبقى له أفاعيل النوع. والفعل إنما يكون في ما هو فعله. فإذاً يجب أن تكون النفس في البدن كله وفي كل جزءٍ منه وكونها كلها في كل جزءٍ منه يمكن اعتباره من أنه لما كان الكل ما ينقسم إلى أجزاءٍ كانت الكلية على ثلاثة اضربٍ باعتبار تقسيمات ثلاثة لأنه يوجد كلٌّ ينقسم إلى أجزاءٍ مقدارية كالخط كله أو الجسم كله ويوجد أيضاً كلٌّ ينقسم إلى أجزاءٍ اعتبارية وذاتية كما ينقسم المحدود إلى أجزاءٍ الحدِّ وكما يتحلل المركب إلى مادةٍ وصورةٍ ويوجد كلٌّ ثالث بالقوة ينقسم إلى أجزاءٍ القوة فالضرب الأول من الكلية لا يلائم الصور إلا بالعرض وليس كل الصور بل تلك الصورة التي نسبتها إلى الكل المقداري وأجزائه على السواء كالبياض فإنه باعتباره في حقيقته لا فرق بين كونه في السطح كله وكونه في كل جزءٍ منه ولهذا ينقسم البياض بالعرض بانقسام السطح وأما الصورة التي تقتضي تباين الأجزاء كالنفس ولا سيما نفس الحيوانات الكاملة فليست نسبتها إلى الكل وأجزائه على السواء ولهذا لا تنقسم بالعرض أي بانقسام الكم فإذاً ليس يمكن أن يكون للنفس كليةً مقدارية أي ذات كمٍّ لا بالذات ولا بالعرض وأما الكلية الثانية التي تُعتبر بحسب كمال الحقيقة والذات فتلائم الصور حقيقةً وبالذات ومثلها أيضاً كلية القوة لأن الصورة هي مبدأ الفعل وعلى هذا فإذاً نُظِرَ في البياض هل هو كله في السطح كله وفي كل جزءٍ منه ففيه تفصيل فإن أُريد الكلية المقدارية الحاصلة للبياض بالعرض لم يكن كله في كل جزءٍ من السطح وكذا يقال في كلية القوة لأن البياض الذي في السطح كله هو أقوى على تحريك البصر من البياض الذي في جزءٍ منه وأما ان أُريد كلية النوع والماهية فالبياض

موجوداً كله في كل جزءٍ من السطح. ولما لم يكن للنفس كميةً مقدارية لا بالذات ولا بالعرض كما تقدم قريباً كانت النفس موجودةً كلها في كل جزءٍ من البدن باعتبار كلية الكمال والماهية فقط لا باعتبار كلية القوة إذ ليست في كل جزءٍ من البدن باعتبار كل قوة لها بل هي في العين بقوة البصر وفي الأذن بقوة السمع وهلم جراً لكن لا بد من اعتبار ان النفس لاقتضائها تغييراً في الأجزاء ليست نسبتها إلى الكل والأجزاء على السواء بل هي في الكل أولاً وبالذات من حيث انه المحل المتكامل بها الخاص والمعادل وفي الأجزاء ثانياً من حيث ان للأجزاء نسبةً إلى الكل

إذا أُجيب على الأول بأن كلام الفيلسوف هناك على قوة النفس المحركة

وعلى الثاني بأن النفس هي فعل الجسم الآليّ على أنه المتكامل بها الأول والمعادل

وعلى الثالث بأن الحيوان هو المركّب من النفس والبدن كله الذي هو المتكامل بها الأول والمعادل. والنفس ليست كذلك في جزء البدن. فليس يلزم أن يكون جزءُ الحيوان حيواناً

وعلى الرابع بأن من القوى النفسانية ما هو فوق كل أهليةٍ جسميةٍ وهو العقل والإرادة ولهذا ليس يقال انهما في جزءٍ من البدن ومنها ما هي مشتركةٌ بين النفس والبدن ولذلك ليس يجب أن يكون كلٌّ من هذه القوى حيث تكون النفس من البدن بل في ذلك الجزء المعادل لفعل تلك القوة

وعلى الخامس بأنه إنما يقال لجزءٍ من البدن أصل من جزءٍ آخر باعتبار القوى المختلفة التي أجزاء البدن آلاتٌ لها فالجزءُ الأصل ما كان آلةً لقوةٍ أصل أو خادماً لها بوجهٍ أصل



المبحث السابع والسبعون

في ما يتعلق بقوى النفس بالاجمال - وفيه ثمانية فصول

ثم يجب النظر في ما يتعلق بقوى النفس وأولاً بالاجمال ثم بالتفصيل أما الأول فالبحت فيه يدور على ثماني مسائل - ١ في ان ماهية النفس هل هي عين قوتها - ٢ في ان النفس هل لها قوة واحدة أو قوىٍ متكثرة - ٣ في ان قوى النفس كيف تتمايز - ٤ في ترتبها - ٥ في ان النفس هل هي محل جميع القوى - ٦ في أن قوى النفس هل هي صادرة عن ماهيتها - ٧ هل احداها صادرة عن الأخرى - ٨ هل تبقى كلها في النفس بعد مفارقتها البدن

الفصل الأول

في ان ماهية النفس هل هي عين قوتها

يُنخَطَى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن ماهية النفس عين قوتها فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٩ ب ٤ ان «الذهن والمعرفة والمحبة موجودة في النفس وجوداً جوهرياً أي ذاتياً» وقال أيضاً هناك ك ١٠ ب ١١ «الذاكرة والعقل والإرادة حيوة واحدة وذهن واحد وماهية واحدة» ٢ وأيضاً ان النفس أشرف من الهيولى الأولى. والهيولى الأولى عين قوتها. فالنفس أولى أن تكون كذلك

٣ وأيضاً ان الصورة الجوهرية أبسط من الصورة العرضية بدليل ان الصورة الجوهرية لا تشتد أو تضعف هي قائمة بما لا يتجزأ. والصورة العرضية عين قوتها. فأولى أن تكون كذلك الصورة الجوهرية التي هي النفس

٤ وأيضاً ان القوة الحسية هي التي بها نحس والقوة العقلية هي التي بها نعقل. وأول ما به نحس ونعقل هو النفس كما قال الفيلسوف في كتاب النفس ٢ م ٢٤. فالنفس إذن عين قوتها

٥ وأيضاً ما ليس داخلاً في ماهية الشيء فهو عرضٌ فلو كانت قوة النفس خارجةً عن ماهيتها لكانت عرضاً وهذا منافٍ لقولِ أوغسطينوس في كتاب الثالث ٩ ب ٤ ان الأشياءَ المار ذكرها «ليست موجودةً في النفس وجود الشيء في محله كوجود اللون أو الشكل أو كيفية أو كميةٍ أخرى في الجسم لأن كل ما كان كذلك فليس يتعدى المحل الحال فيه والذهن يقدر أن يحب ويعرف غير النفس أيضاً»

٦ وأيضاً يتمتع كون الصورة البسيطة محلاً. والنفس صورةٌ بسيطةٌ لعدم تركيبها من مادةٍ وصورة على ما مرَّ في مب ٧٥ ف ٥. فإذا يتمتع أن تكون قوة النفس موجودةً فيها وجود الشيء في محله

٧ وأيضاً ليس العرض مبدأً للفصل الجوهري. والحساس والناطق فصلان جوهريان وهما مأخوذان من الحس والنطق اللذين هما قوتان في النفس. فإذا ليست قوى النفس أعراضاً وهكذا يظهر أن قوة النفس هي عين ماهيتها

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ١١ «الأرواح السماوية تنقسم إلى ماهية وقوة وفعل» فالنفس إذن أولى بأن تكون ماهيتها مغايرةً لقوتها

والجواب أن يقال يستحيل أن تكون ماهية النفس عين قوتها وان قال بعضٌ بذلك ولنا في تحقيقه هنا وجهان الأول أنه لما كان الموجود وكل جنسٍ من أجناسه ينقسم إلى قوةٍ وفعلٍ وجب أن تكون القوة والفعل في جنسٍ واحدٍ ولهذا إذا لم يكن الفعل في جنس الجوهر امتنع أن يكون فيه أيضاً القوة التي إلى ذلك الفعل. وأثر النفس ليس في جنس الجوهر بل إنما الأثر عين الجوهر في الله وحده ومن ثمة كانت قوة الله التي هي مبدأ الأثر عين ذاته تعالى وهذا ممتنعٌ في النفس وفي كل خليفةٍ أخرى كما أسلفنا أنه ممتنعٌ في الملاك في مب ٥٩ ف ٢ -

والثاني أن النفس بماهيتها فعلٌ فلو كانت ماهيتها مبدأً للأثر مُباشراً لكان كل ذي نفسٍ يصدر عنه دائماً بالفعل آثار الحياة كما أن كل ذي نفسٍ حيٌّ دائماً بالفعل لأنها من حيث هي صورةٌ ليست فعلاً متجهاً إلى فعلٍ آخر وراءه بل هي الحد الأقصى للتولد فإذا كونها لا تزال بالقوة إلى فعلٍ آخر ليس باعتبار ماهيتها من حيث هي صورةٌ بل باعتبار قوتها وبهذا الاعتبار يقال للنفس من حيث هي خاضعةٌ لقوتها فعلٌ أول متجهٌ إلى فعلٍ ثانٍ. على أن ذا النفس ليس يفعل دائماً بالفعل أفعال الحياة ولذلك قيل في حد النفس إنها فعلٌ لجسمٍ ذي حياةٍ بالقوة وليس مع ذلك قيد القوة مخرجاً للنفس فإذا ليست ماهية النفس عين قوتها إذ ليس شيءٌ بالقوة باعتبار الفعل من حيث هو بالفعل

إذا أُجيب على الأول بأن كلام اوغسطينوس على الذهن باعتبار معرفته ومحبته لذاته فتكون المعرفة والمحبة باعتبار تعلقهما به موجودتين في النفس وجوداً جوهرياً أو ذاتياً لتعلق المعرفة والمحبة بجوهر النفس أو ماهيتها وعلى هذا المعنى أيضاً يجب حمل قوله أنها حيوةٌ واحدةٌ وذهنٌ واحدٌ وماهيةٌ واحدةٌ — أو بما قال بعضٌ من أن هذا القول صادقٌ باعتباره من قبيل حمل الكل القويّ على أجزائه وهو واسطةٌ بين الكل الكلي والكل الكمالي فإن الكل الكلي يصدق على كل جزءٍ أجزائه بتمام ماهيته وقوته كما يصدق الحيوان على الإنسان والفرس ولهذا يُحمل حقيقةً على كل جزءٍ من أجزائه. والكل الكمالي ليس يصدق على كل جزءٍ من أجزائه لا بتمام ماهيته ولا بتمام قوته فلا يُحمل بوجهٍ على كل جزءٍ من أجزائه بل يحمل عليها كلها معاً بوجهٍ ما ولو مجازاً وذلك كقولنا الجدار والسقف والأساس هي البيت. وأما الكل القويّ فيصدق على كل جزءٍ من أجزائه بتمام ماهيته لا بتمام قوته ومن ثمَّ يجوز أن يحمل على كل جزءٍ من أجزائه بوجهٍ ما لا حقيقةً كما يُحمل الكل الكلي وعلى هذا الوجه يحمل قول

اوغسطينوس ان الذاكرة والعقل والإرادة ماهيةً واحدةً للنفس

وعلى الثاني بأن الفعل الذي الهبولى الأولى بالقوة إليه هو الصورة الجوهرية ولهذا ليست قوة الهبولى سوى ماهيتها

وعلى الثالث بأن الأثر يُسند إلى المركب كما يُسند إليه الوجود إذ ليس يفعل إلا الموجود. والمركب بالصورة الجوهرية يحصل على الوجود الجوهرى وبالقوة التابعة للصورة الجوهرية يفعل فكانت من ثمة نسبة الصورة العرضية الفعلية إلى صورة الفاعل الجوهرية (كنسبة الحرارة مثلاً إلى صورة النار) كنسبة قوة النفس إلى النفس

وعلى الرابع بأن كون الصورة العرضية مبدأً للأثر إنما هو حاصل لها من الصورة الجوهرية فالصورة الجوهرية إذن هي المبدأ الأول للأثر لا المبدأ القريب وبناءً على ذلك قال الفيلسوف ان ما به نعقل ونحس هو النفس

وعلى الخامس بأنه ان أخذَ العرض من حيث هو قسيمٌ للجوهر امتنع أن يكون شيءٌ واسطةً بين الجوهر والعرض لانقسامها بالإثبات والنفي أي بالوجود في محل واللاوجود فيه وعلى هذا فلأن القوة النفسانية ليست عين ماهية النفس يجب أن تكون عرضاً وهي من ثاني أنواع الكيف. وأما ان أخذَ العرض من حيث هو أحد الكليات الخمس كان ثمّة شيءٌ واسطةً بين الجوهر والعرض لأن كل ما كان ذاتياً للشيء فهو من قبيل جوهره وليس كل ما كان خارجاً عن ماهيته يجوز أن يقال له عرضٌ بل إنما يقال ذلك لما ليس صادراً عن مبادئ النوع الذاتية فقط فان الخاصة ليست جزءاً من الماهية لكنها صادرة عن مبادئ النوع الذاتية فكانت واسطةً بين الجوهر والعرض كما مرّ في الجواب الأول وبهذا الوجه يجوز ان تُعتبر قوى النفس متوسطةً بين الجوهر والعرض لكونها خواص طبيعية للنفس وأما قول اوغسطينوس ليست المعرفة والمحبة موجودتين في النفس وجود العوارض

في الموضوع فيُحمل على ما تقدم هناك أي لا باعتبار استنادهما إلى النفس بل باعتبار تعلقهما بها وعلى هذا المعنى ينهض برهانه لأنه لو كانت المحبة موجودة في النفس المحبوبة كوجود العرض في المحل لزم أن يجاوز العرض محلّه لتعلق محبة النفس بأمرٍ أخرى أيضاً

وعلى السادس بأن النفس وان لم تكن مركبة من مادةٍ وصورةٍ إلا أن فيها شيئاً مخالطاً للقوة كما أسلفنا في مب ٧٥ ف ٥ فيجوز أن تكون محلاً للعرض. أما القضية الموردة فإنما تصدق في الله الذي هو فعل صرفٌ وفي حقه تعالى أوردتها بويسيوس في كتاب الثالث

وعلى السابع بأن الناطق والحساس باعتبار كونهما فصلين ليسا مأخوذتين من قوتي الحسّ والناطق بل من النفس الحساسة والناطقة إلا أنه لما كانت الصور الجوهرية المجهولة في ذاتها إنما تُعلم لنا بالعوارض لم يكن مانعاً أن تجعل العوارض أحياناً مكان الفصول الجوهرية

الفصل الثاني

هل للنفس قوى متكررة

يُنخِطُ إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن ليس للنفس قوى متكررة لأن النفس العاقلة قريبة جداً إلى الشبه الإلهي. وليس في الله إلا قوة بسيطةً واحد. فكذا النفس العاقلة أيضاً

٢ كلما كانت القوة أعلى كانت أَوْحد. والنفس العاقلة أعلى قوة من سائر الصور. فإذاً يجب تكون أعظم وحدة في قوتها

٣ وأيضاً ليس يفعل إلا ما كان موجوداً بالفعل. والإنسان بماهية النفس الواحدة يحصل له مراتب مختلفة من كمال الوجود كما مرّ في المبحث الأنف ف ٣ و ٤. فإذاً بقوة نفسانية واحدة يفعل الأفاعيل المختلفة بحسب اختلاف المراتب

لكن يعارض ذلك أن الفيلسوف وضع للنفس قوىً متكثرة في كتاب النفس ٢ م ١٣ و ٢٧ والجواب أن يقال لا بدّ من وضع قوىً متكثرة للنفس ولتوضيح ذلك يجب اعتبار ما قاله الفيلسوف في كتاب السماء ٢ م ٦٦ من أن الموجودات السافلة لا تقدر أن تدرك كمال الخيرية بل إنما تدرك خيرية ناقصةً بحركاتٍ قليلةٍ وما كان أعلى منها فإنه يدرك كمال الخيرية بحركات كثيرةٍ وما كان أعلى منه فإنه يدرك ذلك بحركاتٍ قليلةٍ والكمال الأعظم إنما هو لمن يدرك كمال الخيرية من غير ما حركةٍ كما أن من لا يقدر أن ينال الشفاء التام بل إنما يدرك يسيراً منه بأدوية كثيرة فهو في المرتبة السفلى من الاستعداد للشفاء وأحسن استعداداً منه من يقدر أن ينال الشفاء التام ولكن بأدوية كثيرة وأحسن استعداداً من هذا من ينال ذلك بأدوية قليلةٍ والبالغ أقصى مراتب الاستعداد من يحصل على ذلك دون دواءٍ. فإذا ما كان دون الإنسان فإنه يدرك خيراتٍ جزئيةً فيكون له أفعالٌ وقوى قليلةٌ ومحدودةٌ وأما الإنسان فيقدر على إدراك الخيرية الكلية والكاملة لقدرته على إدراك السعادة ولكنه في رتبة الطبيعة أدنى المخلوقات القادرة على إدراك السعادة ومن ثمه كان في النفس الإنسانية حاجةٌ إلى أفعالٍ وقوى كثيرةٍ ومختلفةٍ وأما الملائكة فهم أقل اختلافاً في القوى وأما الله فليس فيه قوةٌ أو فعلٌ مغايرٌ لماهيته - وهناك أيضاً وجه آخر لزيادة تعدد القوى في النفس الإنسانية وهو كونها متوسطة بين المخلوقات الروحانية والمخلوقات الجسمانية فيجتمع فيها قوى كلا الفريقين

إذاً أجيب على الأول بأن النفس العقلية هي بقدرتها على إدراك الخيرية الكاملة ولو بوسائل كثيرة ومختلفة أقرب إلى الشبه الإلهي من المخلوقات التي دونها فإن كثرة الوسائل واختلافها إنما يجعلها أقل شبيهاً بالله من المخلوقات

التي فوقها

وعلى الثاني بأن القوة الواحدة هي أعلى إذا تناولت أموراً مساوية والقوة المتكثرة هي أعلى إذا تناولت أموراً أكثر

وعلى الثالث بأن الشيء الواحد ليس له إلا وجودٌ جوهريٌّ واحدٌ لكن يجوز أن يكون له أفعالٌ متكثرة ولهذا كان للنفس ماهيةً واحدةً وقوى متكثرة

الفصلُ الثالثُ

في أن القوى هل تتمايز بالآثار والموضوعات

يُنخِطُ إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن القوى لا تتمايز بالآثار والموضوعات إذ ليس يتعيّن شيءٌ إلى نوعٍ بما هو متأخرٌ أو خارجٌ. والأثر متأخرٌ عن القوة والموضوع خارجٌ عنها. فإذا لا تتمايز القوى بهما في النوع

٢ وأيضاً ان المتضادات ما كانت في غاية التباين فلو كانت القوى تتمايز بالموضوعات لزم عدم تعلق قوةٍ واحدةٍ بالمتضادات وهذا بيّن البطلان في جميع القوى تقريباً فإن الأبيض والأسود يتعلق بهما قوةٌ باصرةٌ واحدةٌ والحلو والمرُّ يتعلق بهما قوةٌ ذائقةٌ واحدةٌ

٣ وأيضاً متى ارتفعت العلة ارتفع المعلول فلو كان تباين القوى من تباين الموضوعات لما تعلقّت قوى مختلفة بموضوع واحدٍ وهذا ظاهر الفساد لتعلق القوة المدركة والقوة الشوقية بواحدٍ بعينه

٤ وأيضاً ما كان علةً بالذات لشيءٍ فهو يسببه في كل شيءٍ. وقد نجد موضوعات مختلفة لقوى متباينة يتعلق بها قوة واحدة كما أن الصوت واللون موضوعان لقوتي السمع والبصر المختلفتين ويتعلق بهما مع ذلك قوة الحس المشترك الواحدة. فإذا ليست القوى تتمايز بتمايز الموضوعات

لكن يعارض ذلك ان المتأخرات تتمايز بالمتقدمات وقد قال الفيلسوف في

كتاب النفس ٢ م ٣٣ ان «الآثار والأفعال متقدمة عقلاً على القوى والموضوعات متقدمة على الأفعال» فإذا القوى تتمايز بالآثار والموضوعات

والجواب أن يُقال إنَّ القوة من حيث هي قوةٌ هي متجهةٌ إلى الفعل فيجب من ثَمَّ اعتبار حقيقتها من جهة الفعل المتجهة إليه فإذاً يجب أن تختلف حقيقتها على حسب اختلاف حقيقة الفعل وحقيقة الفعل تختلف باختلاف حقيقة الموضوع فإن كل فعلٍ فهو يستند اما إلى القوة الفاعلة أو إلى القوة المنفَعلة ونسبة الموضوع إلى فعل القوة المنفَعلة نسبة المبدإِ والعلة المحركة فإن اللون من حيث يحرك البصر هو مبدأُ الإبصار ونسبته إلى فعل القوة الفاعلة نسبة الحد والغاية كما أن موضوع القوة النامية هو الكم التام الذي هو غاية النمو ومن هذين أي المبدإِ والغاية أو الحدَّ يستفيد الفعل نوعه فإن التسخين يختلف عن التبريد في أن الأول يصدر عن الحار أي الفاعل إلى الحار والثاني يصدر عن البارد إلى البارد فإذاً لا بد أن يكون اختلاف القوى بحسب الأفعال والموضوعات لكن يجب أن يُعلم ان ما بالعرض ليس يغير النوع فإن الحيوان لما كان يعرض له أن يكون مثلوناً لم تختلف أنواعه باختلاف اللون بل باختلاف ما يحصل له بالذات أي باختلاف النفس الحساسة التي قد تكون ناطقة وقد تكون غير ناطقة فكان الناطق وغير الناطق هما الفصلين المفصلين للحيوان المقومين لاختلافه النوعي وكذا الحال في قوى النفس فإنها ليست تختلف بكل اختلافٍ في الموضوعات بل باختلاف ما تتجه إليه القوة بالذات كما يتجه الحس بالذات إلى الكيفية المنفَعلة التي تنقسم بالذات إلى اللون والصوت ونحوهما ولذا كانت القوة الحسية المتعلقة باللون وهي البصر مغايرة للقوة الحسية المتعلقة بالصوت وهي السمع لكن يعرض للكيفية المنفَعلة أو للمثلون ان يكون موسيقياً أو ناحياً أو كبيراً أو صغيراً أو إنساناً أو حجراً فلا تكون هذه الاختلافات سبباً لتمايز القوى النفسانية

إذا أُجيب على الأول بأن الفعل وان كان متأخراً عن القوة وجوداً لكنه متقدّم عليها عقلاً واعتباراً والموضوع وان كان خارجاً لكنه مبدأً وغاية للأثر وما كان داخلاً أي باطناً لشيءٍ فإنما يكون على نسبة مبدئه وغايته

وعلى الثاني بأنه لو اتجهت قوة ما بالذات إلى أحد الضدين على أنه موضوعها لزم اختصاص ضده بقوةٍ أخرى لكن القوة النفسانية لا تتجه بالذات إلى الحقيقة الخاصة بأحد الضدين بل إلى الحقيقة المشتركة بينهما كما أن البصر ليس يتجه بالذات إلى حقيقة الأبيض بل إلى حقيقة اللون لتضمّن كل من الضدين على نحو ما حقيقة الآخر لأن النسبة بينهما كالنسبة بين الكامل والناقص

وعلى الثالث بأنه لا مانع أن يكون شيءٌ واحداً ذاتاً ومتغيراً اعتباراً وهكذا يجوز تعلق قوى مختلفة به

وعلى الرابع بأن القوة العالية تتجه بالذات إلى الموضوع باعتبار حقيقة أعمّ من الحقيقة التي تتجه إليها القوة السافلة لأنه كلما كانت القوة أعلى كانت أكثر تناولاً ولذلك كانت أمورٌ كثيرة تتفق في حقيقة موضوعية واحدة تتجه إليها بالذات القوة العالية ولكنها تختلف باعتبار الحقائق التي تتجه إليها بالذات القوى السافلة ومن ثمه كان للقوى السافلة المختلفة موضوعات مختلفة ولكنها تتعلق بها قوة واحدة عالية

الفصل الرابع

في أن القوى النفسانية هل هي مترتبة

يُنخِطُ إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن القوى النفسانية ليست مترتبة لأن الأشياء المندرجة تحت قسمة واحدة ليس فيها متقدّمٌ ومتأخّرٌ بل هي متصاحبة طبعاً والقوى النفسانية مندرجة تحت قسمة واحدة. فإذا ليست مترتبة

٢ وأيضاً ان للقوى النفسانية نسبةً إلى الموضوعات ونسبةً إلى النفس. وهي

ليست مترتبة من جهة النفس لأن النفس واحدة ولا من جهة الموضوعات أيضاً لكونها متغايرة ومتباينة بالكلية كما هو واضح في اللون والصوت. فإذا ليست القوى النفسانية مترتبة

٣ وأيضاً من شأن القوى المترتبة أن يكون فعل احدها متوقفاً على فعل الأخرى. وليس فعل احدى القوى النفسانية متوقفاً على فعل الأخرى لجواز أن يخرج البصر إلى الفعل من دون السمع وبالعكس. فإذا ليست القوى النفسانية مترتبة

لكن يعارض ذلك ان الفيلسوف قد شبه أجزاء النفس أو قواها بالأشكال كما في كتاب النفس ٢ م ٣٠ و ٣١. والأشكال مترتبة. فكذا القوى النفسانية أيضاً

والجواب أن يقال لما كانت النفس واحدة والقوى متعددة والانتقال من الواحد إلى الكثرة إنما يكون بترتيب ما وجب أن تكون القوى النفسانية مترتبة وترتيبها على ثلاثة أنواع اثنان منها باعتبار توقف احداها على الأخرى والثالث باعتبار ترتيب الموضوعات اما توقف احداها على الأخرى فيجوز اعتباره على وجهين احدهما بحسب الترتيب الطبيعي باعتبار ان الكامل متقدم طبعاً على الناقص والآخر بحسب ترتيب التوليد والزمان باعتبار أنه يُنقل من الناقص إلى الكامل فباعتبار الضرب الأول من ترتيب القوى تكون القوى العقلية متقدمة على القوى الحسية ولذلك فهي تدبرها وتأمرها وكذا القوى الحسية متقدمة بهذا الترتيب على قوى النفس الغاذية. واما باعتبار الضرب الثاني فالأمر بالعكس لأن قوى النفس الغاذية متقدمة بطريق التوليد على قوى النفس الحساسة ولذلك فهي تأهب البدن لأفعالها وكذا الحال في القوى الحسية بالنسبة إلى القوى العقلية وأما باعتبار الضرب الثالث فبعض القوى الحسية مترتبة بينها وهي البصر والسمع والشم لأن المرئي متقدم طبعاً لاشتراكه بين الأجسام العلوية والسفلية

والصوت المسموع يحدث في الهواء المتقدم طبعاً على امتزاج العناصر الذي يتبعه الشم إذا أُجيب على الأول بأنه قد تكون بعض أنواع الجنس الواحد متفاوتةً في المتقدم والمتأخر باعتبار الوجود كالأعداد والأشكال وان كانت متصاحبة باعتبار اندراجها تحت جنس واحدٍ شاملٍ لها

وعلى الثاني بأن للقوى النفسانية ترتيباً من جهة النفس التي وان كانت واحدةً بالذات إلا أن لها باعتبار ترتيب ما نسبةً إلى أفعال مختلفة ومن جهة الموضوعات ومن جهة الأفعال أيضاً كما مرَّ في جرم الفصل

وعلى الثالث بأن هذا الاعتراض إنما يتجه على تلك القوى التي يُعتَبَرُ فيها الضرب الثالث من الترتيب فقط وأما تلك القوى المترتبة بالترتيب الآخرين فهي بحيث يتوقف فعل احداها على فعل الأخرى

الفصل الخامس

في أن القوى النفسانية بأسرها هل هي موجودة في النفس وجود الشيء في المحل يُنخِطُ إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن القوى النفسانية بأسرها موجودة في النفس وجود الشيء في المحل لأن نسبتها إلى النفس نسبة القوى الجسمانية إلى الجسم. والجسم محل للقوى الجسمانية. فالنفس إذن محل للقوى النفسانية

٢ وأيضاً ان أفعال القوى النفسانية تُسند إلى البدن باعتبار النفس لأن النفس هي أول ما به نحسُّ ونعقل كما في كتاب النفس ٢ م ٢٤. والمبادئ الأولى لأفعال النفس هي القوى. فالقوى إذن موجودة أولاً في النفس

٣ وأيضاً قال اوغسطينوس في شرح تك ك ١٢ ب ١٩ و ٢٠ «من الأشياء ما تحسُّ به النفس لا بواسطة البدن بل من دونه كالخوف ونحوه ومنها ما تحسُّ به بواسطة البدن». ولو لم تكن القوة موجودة في النفس وحدها وجود الشيء في

المحل لم يكن لها ان تحسّ بشيءٍ من دون البدن. فالنفس إذن محل القوة الحسية وهكذا هي محل سائر القوى أيضاً

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب النوم واليقظة ب ١ «ليس الشعور من شأن النفس ولا من شأن البدن بل من شأن المركّب» فالقوة الحسية إذن موجودة في المركّب وجودها في المحل. فإذا ليست النفس وحدها محلاً لجميع القوى النفسانية

والجواب أن يُقال إنّ محل القوة الفاعلة ما كان قادراً ان يفعل لأن كل عرض يتصف به محله. وما يقدر أن يفعل وما يفعل واحدٌ بعينه فإذا ما اختص به الفعل فهو محلُّ للقوة كما قال الفيلسوف أيضاً في الموضع المتقدم ذكره. وواضحٌ مما قدّمناه في المبحث الأنف ف ١ ان من أفعال النفس ما يزاول دون آلة جسمانية كالتعقل والإرادة فالقوى المُصدرة لهذه الآثار محلُّها النفس ومنها ما يزاول بآلاتٍ جسمانية كالإبصار بالعين والسمع بالأذن وقس على ذلك سائر أفعال القوة الغذائية والحساسة والقوى المُصدرة لهذه الأفعال محلُّها المركّب لا النفس وحدها

إذا أُجيب على الأول بأن جميع القُوى تُسند إلى النفس لا على أنها محلها بل على أنها مبدؤها لأن المركّب إنما يقوى على فعل هذه الأفعال بالنفس

وعلى الثاني بأن وجود جميع هذه القوى في النفس أصلٌ من وجودها في المركّب باعتبار المبدئية لا باعتبار المحلّية

وعلى الثالث بأن أفلاطون ذهب إلى أن الشعور فعلٌ خاصٌ بالنفس كالتعقل وكثيراً ما يورد اوغسطينوس في المباحث الفلسفية آراءً أفلاطون على سبيل الحكاية لها لا أخذاً بها ومع ذلك فما يقال هنا من أن النفس تحسّ ببعض الأشياء بالبدن وبعيضا دون البدن يحتمل معنيين أحدهما ان المراد بقولنا بالبدن أو

دون البدن الدلالة على فعل الشعور باعتبار صدورهِ عن الشاعر وبهذا المعنى لا تشعر النفس بشيءٍ دون البدن لأن فعل الشعور ليس يصدر عن النفس إلا بآلةٍ جسمانية. والثاني ان المراد بذلك الدلالة على فعل الشعور من جهة الموضوع المشعور به وبهذا المعنى قد تشعر النفس ببعض أشياء بالبدن أي موجودة في البدن كشعورها بالجرح ونحوه وقد تشعر ببعض أشياء دون البدن أي غير موجودة في البدن بل في تصور النفس فقط كشعورها بالتذاذها بما تسمعه أو بتألمها منه

الفصل السادس

في أن قوى النفس هل هي صادرة عن ماهيتها

يُنخِطَى إلى السادس بأن يقال: يظهر أن قوى النفس ليست صادرةً عن ماهيتها إذ ليس يصدر عن الواحد البسيط أشياء مختلفة. وماهية النفس واحدة بسيطة. فَيَمْتَنَعُ صدور قوى النفس عنها لتكثرها واختلافها

٢ وأيضاً ما كان مصدراً لشيءٍ فهو علّةٌ له. وليس يجوز جعلُ ماهية النفس علّةً لقواها كما يتضح من استقراء أجناس العلل. فإذا ليست قوَى النفس صادرةً عن ماهيتها

٣ وأيضاً ان الصدور يتضمن حركةً ما. وليس يتحرك شيءٌ من نفسه كما هو مقررٌ في الطبيعيات ك ٧ ب ٥ الا باعتبار أجزائه كما يُقال إنّ الحيوان يتحرك من نفسه باعتبار ان جزءاً منه محركٌ وجزءاً متحركٌ وأيضاً فالنفس لا تتحرك كما نقررٌ في كتاب النفس ١ م ٦٦. فإذا ليست النفس مُصدرةً لقواها فيها

لكن يعارض ذلك ان قوى النفس انما هي خاصيّاتٌ طبيعية لها. والمحلُّ علّةٌ لاعراضه الخاصة ولذلك يؤخذ في حدِّ العرض كما يتضح مما قاله الفيلسوف في الإلهيات ك ٧ م ١٢ وما يليه. فإذا قوى النفس تصدر عن ماهيتها صدورها عن علتها

والجواب أن يُقال إنّ الصورة الجوهرية والصورة العرضية تجتمعان من وجهٍ وتفترقان من وجهٍ فتجتمعان في ان كليهما فعلٌ وبكليهما يحصل شيءٌ بالفعل بوجهٍ ما وتفترقان في أمرين أما أولاً فلأن الصورة الجوهرية تفعل الوجود المطلق ومحلها موجودٌ بالقوة فقط والصورة العرضية لا تفعل الوجود المطلق بل وجوداً مقيّداً لأن محلها موجودٌ بالفعل ومن ذلك يتضح ان الوجود بالفعل في الصورة الجوهرية متقدّمٌ عليه في محلها ولما كان المتقدّمُ علّةً في كل جنس كانت الصورة الجوهرية مُصدرةً للوجود بالفعل في محلها وبعكس ذلك الصورة العرضية فإن الوجود بالفعل في محلها متقدّمٌ عليه فيها ومن ثَمَّه كان وجود الصورة العرضية بالفعل صادراً عن وجود المحل بالفعل فيكون المحل من حيث هو بالقوة قابلاً للصورة العرضية ومن حيث هو بالفعل مُصدراً لها والكلام في ذلك على العرض الخاص والذاتي لأن محل العرض الأجنبي قابلٌ له فقط وأما مُصدِرُهُ فهو الفاعل الخارج. وأما ثانياً فلأنه لما كان الأقلُ أصالةً لأجل الأكثرُ أصالةً كانت المادة لأجل الصورة الجوهرية وبعكس ذلك الصورة العرضية لأنها لأجل تكميل المحل. وواضحٌ مما تقدم في الفصل الأنف ان محل القوى النفسانية إما النفس وحدها لجواز أن تكون محلاً للعرض باعتبار ان لها شيئاً من الوجود بالقوة كما أسلفنا في مب ٧٥ ف ٥ أو المركَّب. ووجود المركَّب بالفعل إنما هو بالنفس. فواضحٌ إذن ان جميع القوى النفسانية سواءً كان محلها النفس فقط أو المركَّب صادرةً عن ماهية النفس على انها مبدأً لها فقد مرَّ قريباً ان العرض يصدر عن المحل باعتبار كونه بالفعل ويحل فيه باعتبار كونه بالقوة

إذا أُجيب على الأول بأنه يجوز ان يصدر طبعاً عن الواحد البسيط أمور كثيرة بترتيب ما وبسبب اختلاف القوابل فإذاً يجوز أن يصدر عن ماهية النفس الواحدة قوى متكررة ومختلفة بسبب ترتب القوى واختلاف الآلات

الجسمانية

وعلى الثاني بأن المحل هو علة العرض الخاص الغائية وهو أيضاً على نحو ما علته الفاعلة والمادية باعتبار كونه قابلاً له. ومن ثمَّ يجوز أن يُعتبر كون ماهية النفس علةً لجميع القوى باعتبار الغاية والمبدئِ الفاعل وبعضها باعتبار القابل

وعلى الثالث بأن صدور العوارض الخاصة عن المحل ليس بتغييرٍ واستحالةٍ بل بحصول طبيعيٍّ على نحو ما يحصل شيءٌ عن آخرٍ طبعاً كحصول اللون عن الضوء

الفصل السابع

في أن القوى النفسانية هل احداها صادرة عن الأخرى

يُنْتَخَطَى إلى السابع بأن يقال: يظهر أن ليست إحدى القوى النفسانية صادرة عن الأخرى لأن الأشياء التي يبتدئ وجودها معاً ليس يصدر احداها عن الآخر. وجميع القوى النفسانية مخلوقة معاً مع النفس. فإذا ليست احداها صادرة عن الأخرى

٢ وأيضاً ان قوة النفس تصدر عن النفس صدور العرض عن المحل. ويمتنع كون إحدى القوى النفسانية محلاً للأخرى إذ ليس للعرض عرضٌ. فإذا ليست إحدى القوى صادرة عن الأخرى

٣ وأيضاً ليس يصدر المقابل عن مقابله بل كل شيءٍ إنما يصدر عن مماثله في النوع. والقوى النفسانية متقابلة على أنها أنواعٌ مختلفة. فإذا ليست احداها صادرة عن الأخرى

لكن يعارض ذلك ان القُوَى تُعرَف بالأفعال. وفعل القوة الواحدة معلولٌ لفعل الأخرى كما أن فعل الخيال معلولٌ لفعل الحس. فإذا إحدى القوى النفسانية معلولةٌ للأخرى

والجواب أن يقال كما أن أوَّل الأشياء الصادرة بترتيبٍ طبيعيٍّ عن واحدٍ

هو علة سائرها كذلك ما كان أقرب إلى الأول فهو على نحو ما علة لما هو أبعد وقد أوضحنا في ف ٤ ان القوى النفسانية مترتبة على أنحاء متعددة ولذلك كانت احداها صادرة عن ماهية النفس بواسطة الأخرى. ولما كانت نسبة ماهية النفس إلى القوى نسبة لمبدأ الفاعل والغائي ونسبة المبدأ القابل اما وحدها أو مع البدن وكان الفاعل والغاية أكمل والمبدأ القابل من حيث هو قابل أقل كمالاً لزم أن تكون القوى النفسانية التي هي أقدم في رتبة الكمال والطبيعة مبادئ للقوى الأخرى بطريق الغاية ولمبدأ الفاعل فإننا نجد أن الحس لأجل العقل دون العكس وأيضاً فالحس مشاركة للعقل ناقصة فهو باعتبار الأصل الطبيعي صادر بوجه ما عن العقل صدور الناقص عن الكامل وأما بطريق المبدأ القابل فالأمر بالعكس فإننا نجد القوى التي هي أقل كمالاً مبادئ للقوى الأخرى كما أن النفس من حيث هي ذات قوة حسية تُعتبر كمحل ومادة للعقل ومن ثم كانت القوى التي هي أقل كمالاً متقدمة في طريق الكون فإن الحيوان يتكون قبل الإنسان

إذاً أُجيب على الأول بأنه كما أن القوى النفسانية تصدر عن ماهية النفس لا بتغيير واستحالة بل بضرب من الحصول الطبيعي وهي مقارنة للنفس في الوجود كذلك شأن إحداها بالنسبة إلى الأخرى

وعلى الثاني بأن العرض لا يجوز أن يكون بالذات محلاً للعرض إلا أنه قد يحل في الجوهر عرض قبل عرض آخر كحلول الكم قبل الكيف فيقال بهذا الاعتبار ان عرضاً محلاً لعرض آخر كما يُقال إن السطح محل للون من حيث أن الجوهر يقبل بواسطة عرض عرضاً آخر وكذا يجوز أن يقال في القوى النفسانية

وعلى الثالث بأن القوى النفسانية متقابلة بطريق الكامل والناقص كأنواع الأعداد والأشكال وهذا التقابل ليس يمنع من صدور طرفٍ عن الآخر فإن

الناقص يصدر طبعاً عن الكامل

الفصلُ الثامنُ

في أن القوى النفسانية هل تبقى كلها في النفس بعد مفارقتها البدن

يُنخِطَى إلى الثامن بأن يقال: يظهر أن القوى النفسانية تبقى كلها في النفس بعد مفارقتها البدن ففي كتاب الروح والنفس ب ١٥ ان «النفس متى فارقت البدن جذبت معها الحس والوهم والنطق والعقل والفهم والشهوانية والغضبية»

٢ وأيضاً ان قوى النفس هي خواصها الطبيعية. والخاصُّ لازمٌ لا ينفك عن مخصوصه. فإذا قوى النفس تبقى فيها بعد موت البدن أيضاً

٣ وأيضاً ان قوى النفس حتى الحساسة لا تضعف بضعف البدن ففي كتاب النفس ١ م ٦٥ «لو أخذ الشيخ عين الشاب لأبصر بها كالشاب». والضعف سبيلٌ إلى الفساد. فإذا ليست قوى النفس تفسد بفساد البدن بل تبقى في النفس المفارقة

٤ وأيضاً ان الحافظة قوةٌ للنفس الحساسة كما قرره الفيلسوف في كتاب الحافظة ب ١. وهي تبقى في النفس بعد مفارقتها البدن ففي لو ١٦: ٢٥ انه قيل للغني الموجود بنفسه في جهنم «تذكر انك نلت الخيرات في حياتك» فالحافظة إذن تبقى في النفس المفارقة ومثلها سائر قوى الجزء الحساس

٥ وأيضاً ان اللذة والألم هيتان للقوة الشهوانية الخاصة بالجزء الحساس. وواضحٌ أن النفوس المفارقة تلتذ وتتألم بما ينالها من الثواب أو العقاب. فإذا القوة الشهوانية تبقى في النفس المفارقة

٦ وأيضاً قال اوغسطينوس في شرح تك ك ١٢ ب ٣٢ «كما ان النفس متى فقَدَ البدن الحسَّ قبل أن يموت بالكلية ترى بالواهمة بعض الأشياء كذلك حالها متى مات البدن ففارقته بالكلية» والواهمة قوةٌ للجزء الحساس فإذا قوة الجزء الحساس

تبقى في النفس المفارقة وكذا الحال في سائر القوى

لكن يعارض ذلك قوله ذلك قوله في كتاب عقائد الكنيسة ب ١٩ «الإنسان مركَّب من جوهرين فقط النفس بنطقها والبدن بحواسه» فإذا متى مات البدن زالت القوى الحسية

والجواب أن يقال قد مرَّ في الفصلين الآنفين أن نسبة القوى النفسانية كلها إلى النفس وحدها نسبةً إلى المبدأ غير أن منها ما محله النفس وحدها كالعقل والإرادة وهذه تبقى ضرورةً في النفس بعد موت البدن ومنها ما محله المركَّب كجميع قوى الجزء الحساس والغاذي. ومتى زال المحل زال العرض بالضرورة فإذا متى فسد المركَّب لم تبقى هذه القوى بالفعل بل إنما تبقى بالقوة فقط في النفس من حيث هي مبدؤها أو أصلها فإذا لا صحة لما قاله بعض من أن هذه القوى تبقى في النفس بعد فساد البدن أيضاً وأشد بطلاناً ما قالوا من إن أفعال هذه القوى أيضاً تبقى في النفس المفارقة إذ ليس لهذه القوى فعلٌ دون آلةٍ جسمية

إذا أُجيب على الأول بأن ذلك الكتاب ليس حجةً فلا يُعتدُّ بما كُتِبَ فيه هناك. ومع ذلك فيجوز أن يكون المراد به ان النفس تجذب معها هذه القوى بالقوة لا بالفعل وعلى الثاني بأن القوى التي نقول انها لا تبقى بالفعل في النفس المفارقة ليست خواصاً للنفس وحدها بل للمركب

وعلى الثالث بأنه إنما يُقال إن هذه القوى لا تضعف بضعف البدن لأن النفس لا بعروها بذلك تغيرٌ لكونها المبدأ الحيوي لهذه القوى وعلى الرابع بأن التذكر مأخوذٌ هناك بالمعنى الذي به اوغسطينوس يجعل الحافظة قوةً عقلية لا بالمعنى الذي به تُجعل قوةً حسية

وعلى الخامس بأن الألم واللذة لا يحصلان للنفس المفارقة بحسب الشهوة الحسية بل بحسب الشهوة العقلية كما هي في الملائكة أيضاً
وعلى السادس بأن كلام اوغسطينوس هناك على سبيل النظر والبحث لا على سبيل التقرير ولذلك رجع في بعض ما قاله هناك



المبحث الثامن والسبعون

في قوى النفس بالتفصيل - وفيه أربعة فصول

ثم يجب النظر في قوى النفس بالتفصيل وليس من شأن اللاهوتي أن ينظر بالخصوص إلا في القوى العقلية والشوقية التي هي محل الفضائل غير أنه لما كانت معرفة هذه القوى متوقفة بوجه ما على معرفة القوى الأخر سنجعل نظرنا في قوى النفس بالتفصيل على ثلاثة أقسام فسنبحث أولاً في تلك الأمور التي هي موطنات للعقل وثانياً في القوى العقلية وثالثاً في القوى الشوقية. أما الأول فالبحت فيه يدور على أربع مسائل - ١ في أجناس القوى النفسانية - ٢ في أنواع الجزء النباتي - ٣ في الحواس الظاهرة أي المشاعر - ٤ في الحواس الباطنة

الفصل الأول

في أن أجناس النفسانية هل هي خمسة

يُنخِطُ إلى الأوَّل بأن يقال: يظهر أن أجناس القوى النفسانية ليست خمسة أي النباتي والحسي والشوقي والمحرك في المكان والعقلي فإن قوى النفس يقال لها أجزاءها أو أقسامها. ولم يجعل أحدٌ للنفس إلا ثلاثة أقسامٍ فقط أي النفس النباتية والحساسة والناطقة. فإذا أجناس القوى النفسانية ثلاثة لا خمسة

٢ وأيضاً ان القوى النفسانية هي مبادئ أفعال الحيوة. وإنما يُقال إن شيئاً يحيا على أربعة أنحاء فقد قال الفيلسوف في كتاب النفس ٢ م ١٣ «لما كانت

الحيوة تقال على أنحاءٍ متكررة فمتى وُجدَ واحدٌ منها فقط في شيءٍ قلنا إنه حيٌّ وهي كالعقل والحس والحركة والسكون في المكان ثم حركة الغذاء والنقصان والزيادة» فإذا إنما أجناس القوى النفسانية أربعة فقط إذ لم يُعدَّ الشوقيّ منها

٣ وأيضاً ما كان مشتركاً بين جميع القوى فليس يجب أن يُجعل له جنسٌ مخصوص في النفس. والشوق يلائم كل قوة نفسانية فإن البصر يشتاق المُبصر الملائم كقوله في سي ٤٠ : ٢٢ «البهاء والجمالُ تشتهيها عينك لكن خضيرُ المزرعة فوق كليهما» وكذا كل قوة أخرى فإنها تشتهي الموضوع الملائم لها. فإذا ليس يجب أن يُجعل الشوقي جنساً مخصوصاً من قوى النفس

٤ وأيضاً ان المبدأ المحرك في الحيوانات هو الحس أو العقل أو الشوق كما في كتاب النفس ٣ م ٤٨ وما يليه. فإذا ليس يجب أن يجعل المحرك جنساً مخصوصاً في النفس مغايراً للأجناس المتقدمة

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الكتاب المذكور م ٢٧ «نُطلقُ القوى على النباتي والحسي والشوقي والمحرك المكاني والعقلي»

والجواب أن يُقال إنَّ اجناس القوى النفسانية خمسة والنفوس ثلاث وأنواع الحيوة أربعة ووجه هذا التغاير ان النفوس تختلف باختلاف مجاوزة فعل النفس لفعل الطبيعة الجسمانية لأن الطبيعة الجسمانية بأسرها خاضعةٌ للنفس ونسبتها إليها نسبة المادة والآلة. وللنفس فعلٌ يفوق الطبيعة الجسمانية بحيث لا يزاوُل بآلة جسمانية وهو فعل النفس الناطقة. ولها أيضاً فعلٌ آخر دون ذلك يُفعل بآلة جسمانية لكن لا بكيفيةٍ جسمانية وهو فعل النفس الحساسة لأنه وان كان الحار والبارد والرطب واليابس وغير ذلك من مثل هذه الكيفيات الجسمانية مقتضاهُ لفعل الحس إلا أن فعل النفس الحساسة ليس يصدر بتوسط قوة هذه الكيفيات بل إنما تُقتضى لما يُطلب من استعداد الآلة. ثم لها فعلٌ آخر هو أدنى أفعالها وهو

ما يفعل بآلة جسمية وبقوة كيفية جسمية الا أنه يفوق فعل الطبيعة الجسمية من حيث أن حركات الأجسام تصدر عن مبدأ خارج وهذه الأفعال النفسانية تصدر عن مبدأ باطن شأن جميع الأفعال النفسانية لأن كل ذي نفس فإنه يحرك ذاته بوجه ما وهذا هو فعل النفس النباتية فإن الهضم وما يتبعه يتم بآلة بفعل الحرارة كما في الكتاب المتقدم ذكره م ٥٠ - واما أجناس القوى النفسانية فتنمىز بحسب الموضوعات لأنه كلما كانت القوة أعلى كان موضوعها أعم كما مر في المبحث الآنف ف ٣ ويمكن اعتبار موضوع الفعل النفساني على ثلاث مراتب فإن موضوع بعض القوى النفسانية هو البدن المتصلة به النفس فقط وهذا الجنس من القوى النفسانية يقال له نباتي وهناك أيضاً جنس آخر من القوى النفسانية يتجه إلى موضوع أعم أي إلى كل جسم محسوس لا إلى الجسم المتصلة به النفس فقط وراء ذلك أيضاً جنس آخر يتجه إلى موضوع أعم من هذا أيضاً أي لا إلى الجسم المحسوس فقط بل إلى كل موجود بالاجمال. ومن ذلك يتضح أن هذين الجنسين الأخيرين من القوى النفسانية يعلان لا في ما هو متصل بهما فقط بل في ما هو خارج عنهما أيضاً. ولما كان كل فاعل يجب أن يتصل نوعاً من الاتصال بموضوعه الذي يتعلق به فعله وجب أن تكون نسبة الأمر الخارج الذي هو موضوع الفعل النفساني إلى النفس باعتبارين أولاً باعتبار أن من شأنه ان يتصل بالنفس وان يحصل فيها بشبهه وبهذا الاعتبار يتحصل جنسان من القوى وهما الحسي بالنظر إلى الموضوع الأخص وهو الجسم المحسوس والعقلي بالنظر إلى الموضوع الأعم وهو الموجود الكلي وثانياً باعتبار ميل النفس ونزوعها إلى الشيء الخارج وباعتبار هذه النسبة أيضاً يتحصل جنسان من القوى النفسانية احدهما الشوقي باعتبار نسبة النفس إلى الشيء الخارج من حيث هو غاية والغاية هي الأول في القصد والاعتبار والثاني المحرك المكاني باعتبار نسبة النفس إلى الشيء الخارج

من حيث هو حد للفعل والحركة لأن كل حيوان يتحرك لإدراك الشيء المشتبهى والمقصود - وأما أنواع الحياة فتنمايز بحسب مراتب الأحياء فان من الأحياء ما ليس فيه إلا النباتي فقط كما في النباتات ومنها ما فيه النباتي والحسي دون المحرك المكاني كالحيوانات الغير المتحركة مثل الأصداف ومنها ما فيه مع ما تقدم المحرك المكاني أيضاً كالحيوانات الكاملة التي تحتاج في حياتها إلى أمور كثيرة ولذلك تحتاج إلى الحركة لتتمكن من التماس ما هو بعيد عنها من ضروريات الحياة ومنها ما فيه مع الثلاثة المتقدمة العقلي أيضاً وهو الإنسان وأما الشوقي فليس مقوماً لمرتبة مخصوصة من الأحياء لملازمته الحس كما في كتاب النفس ٢ م ٢٧

وبذلك يُحلُّ الاعتراضان الأولان

وأجيب على الثالث بأن الشوق الطبيعي هو النزوع الطبيعي في شيء أياً كان إلى شيء ما ومن ثم كانت كل قوة تشتهي بالشوق الطبيعي ما يلائمها واما الشوق الحيواني فيتبع الصورة المدركة ويقضي قوة مخصوصة في النفس وليس يكفي له مجرد الإدراك لأن الشيء يُشتهى على حسب ما هو في طبيعته وهو ليس يحصل عند القوة المدركة بطبيعته بل بمثاله وبذلك يتضح أن البصر إنما يشتهى طبعاً المرئي لأجل فعله فقط أي لأجل الإبصار وإما الحيوان فإنه يشتهى المرئي بالقوة الشوقية ليس لأجل الإبصار بل لمنافع أخرى أيضاً فلو لم تكن حاجة النفس إلى الأشياء المدركة بالحس إلا لأجل أفعال الحواس أي لتشعر بها فقط لم يجب جعل الشوقي جنساً مخصوصاً من أجناس القوى النفسانية بل كان يكفي ما في القوى من الشوق الطبيعي

وعلى الرابع بأن الحس والشوق وان كانا في الحيوانات الكاملة مبدئين محرّكين إلا أنهما من حيث هما حسٌّ وشوقٌ لا يكفيان للتحرّك إلا بضميمة قوة ما فإن للحيوانات الغير المتحركة حساً وشوقاً وليس لها مع ذلك قوة محرّكة. وهذه القوة

المحركة ليست في الشوق والحس فقط ليأمر الحركة بل في أعضاء البدن أيضاً لتكون متأهبةً لمطاوعة شوق النفس المحركة بدليل انه متى خرجت الأعضاء عن تأهبها الطبيعي لا تطوع الشوق على الحركة

الفصل الثاني

في أن النفس النباتية هل من الصواب أن يجعل لها ثلاث قوى أي غذية ونامية ومولدة يُتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أنه ليس من الصواب أن يجعل للنفس النباتية ثلاث قوى أي غذية ونامية ومولدة لأن هذه القوى يقال لها طبيعة. وقوى النفس فوق القوى الطبيعية. فإذا ليس يجب أن تجعل هذه القوى نفسانية

٢ وأيضاً ما كان مشتركاً بين الحي والجماد فليس يجب أن يجعل له قوة نفسانية على حدة. والتوليد مشترك بين كل كائنٍ وفسادٍ حياً كان أو جماداً. فإذا ليس يجب أن تجعل القوى المولدة قوة نفسانية

٣ وأيضاً ان النفس جزءٌ أقدر من الطبيعة الجسمية. والطبيعة الجسمية تفيد بقوة واحدة النوع والكمية المقتضاة. فإذا أولى أن تكون النفس كذلك. فإذا ليست القوة المنمية مغايرةً في النفس للقوة المولدة

٤ وأيضاً كل شيءٍ فإنما يُستبقى بما به حصل له الوجود وذو الحياة إنما يحصل على الوجود بالقوة المولدة فإذا بها يُستبقى وجوده. واستبقاء ذي الحياة إنما هو إلى القوة الغذائية كما في كتاب النفس ٢ م ٤٨ لأنها «القوة القادرة على استبقاء ما هي حالةً فيه». فإذا ليس يجب تمييز القوة الغذائية عن القوة المولدة

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الكتاب المتقدم ذكره م ٣٤ و ٤٦ و ٤٧ ان أفعال هذه النفس هي التوليد والتغذية والإِنماء

والجواب أن يُقال إنَّ قوى النفس النباتية ثلاثٌ فان موضوع النباتي هو

الجسم الحي بالنفس كما مرَّ في الفصل السابق ولا بدَّ لهذا الجسم من ثلاثة أفعال نفسانية أحدها ما به يستفيد الوجود وهذا إلى القوة المولدة والثاني ما به يستفيد الجسم الحيُّ الكمية المقتضاة وهذا إلى القوة المنمية والثالث ما به يُستبقَى وجود جسم الحيِّ وكميته المقتضاة له وهذا إلى القوة الغذائية على أن بين هذه القوى فرقا فان الغذائية والنامية تصدران أثرهما في ما هما فيه لأن الجسم المتصلة به النفس ينمو ويستبقَى بالقوة النامية والغذائية الحاصلة في تلك النفس بعينها وأما القوة المولدة فليست تُصدر أثرها في نفس الجسم المتصلة به النفس بل في جسمٍ آخر إذ ليس شيءٌ مولداً لنفسه ولهذا كانت القوة المولدة قريبة نوعاً ما إلى شرف النفس الحساسة التي تفعل في الأشياء الخارجة وان كان ذلك بطريق أعلى وأعمَّ فان أعلى الطبيعة السافلة متصلٌ بأسفل العالية كما يتضح من قول ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٧ مقاً ٤ ولذا كانت المولدة أكثر هذه القوى الثلاث غائيةً وأعظمها أصالةً وكمالاً كما في كتاب النفس ٢ م ٤٩ لأن من شأن الكامل أن يفعل شيئاً آخر على مثاله وكانت النامية والغذائية خادمتين للمولدة والغذائية خادمة للنامية

إذا أُجيب على الأول بأن هذه القوى إنما يقال لها طبيعة أولاً لمشابهة أثرها لأثر الطبيعة التي تفيد أيضاً الوجود والكمية والبقاء وان كانت هذه القوى تفيد ذلك بطريق أعلى. وثانياً لمزاولتها أفعالها مزاولةً آليةً بالكيفيات الفعلية والانفعالية التي هي مبادئ الآثار الطبيعية

وعلى الثاني بأن توليد الجماد يحصل بكليته بشيءٍ خارج وأما توليد الأحياء فيحصل من طريق أعلى بشيءٍ من نفس الحي أي بالبذر الذي يتضمن مبدأً مصوراً للبدن فكان لا بدَّ في الحي من قوةٍ ما مهينة لهذا البذر وهذه هي القوة المولدة

وعلى الثالث بأنه لما كان الحي يتولد على بذرٍ ما وجب أن يكون الحيوان في مبدإٍ تكونه صغير الكمية فلم يكن له بدٌّ من قوةٍ نفسانية يبلغ بها إلى الكمية المقدرة له وأما الجسم الجامد فيتولد عن مادةٍ معيَّنة من الفاعل الخارج ولذا فهو يقبل النوع والكمية معاً بحسب حال المادة

وعلى الرابع بأن فعل المبدإِ النباتي إنما يتم بتوسط الحرارة التي من شأنها إفناء الرطب كما مرَّ في الفصل الآنف فكان لا بد لإعادة الرطب المفقود من القوة الغذائية التي تحيل الغذاء إلى جوهر البدن وهذا أيضاً ضروريٌّ لفعل القوة المنمية والمولدة

الفصلُ الثالثُ

في أنه هل من الصواب أن تجعل الحواس الظاهرة وهي المشاعر خمساً يُنخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أنه ليس من الصواب أن تجعل المشاعر أي الحواس الظاهرة خمسةً فإن الحسَّ إنما يدرك الاعراض. وأجناس الاعراض كثيرة فإذاً لما كانت القوى تختلف باختلاف الموضوعات كانت المشاعر في ما يظهر متكررةً بكثرة أجناس الاعراض

٢ وأيضاً أن المقدار والشكل ونحوهما مما يقال لها محسوسات مشتركة ليست محسوسات بالعرض بل قسيمة لها. والقوى تتغاير بتغاير الموضوعات بالذات. فإذاً لما كان المقدار والشكل أشد مغايرةً للون من الصوت يظهر أنهما أحق من اللون والصوت بأن يكون لهما قوةً حسيةً مدركة لهما

٣ وأيضاً أن المشعر الواحد ليس يتعلق إلا بنوعٍ واحدٍ من المضادة كما يتعلق البصر بالأبيض والأسود. واللمس يتعلق بأكثر من نوعٍ واحدٍ من المضادة كالحار والبارد والرطب واليابس ونحو ذلك. فإذاً ليس لللمس مشعراً واحداً بل مشاعر متعددة. فالمشاعر إذن أكثر من خمسة

٤ وأيضاً ليس النوع قسيماً للجنس. والذوق نوعٌ من اللمس. فلا يصح جعله مشعراً مغايراً

للمس

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب النفس ٢ م ٢٨ «ليس لنا مشعراً آخر سوى

المشاعر الخمسة»

والجواب أن يقال من الناس من علل تمايز المشاعر وعددها باختلاف الآلات التي يغلب فيها عنصرٌ ما كالماء أو الهواء أو نحوهما. ومنهم من علل ذلك باختلاف الوسط الذي هو اما متصلٌ أو خارجٌ كالهواء أو الماء أو نحوهما. ومنهم من علله باختلاف طبيعة الكيفيات المحسوسة باعتبار كون الكيفية مختصةً بجسمٍ بسيطٍ أو تابعةً للتركيب لكن ليس شيءٌ من ذلك صحيحاً إذ ليست القوى لأجل الآلات بل الآلات لأجل القوى فإذاً ليس تغاير القوى لتغاير الآلات بل إنما جعلت الطبيعة تغايراً في الآلات لتكون مناسبةً لتغاير القوى وكذلك جعلت أوساطاً متغايرةً للمشاعر المتغايرة على حسب ما كان ملائماً لأفعال القوى وأيضاً فإدراك طبائع الكيفيات المحسوسة ليس من شأن الحس بل من شأن العقل. فإذاً يجب تحليل عدد المشاعر واختلافها باختلاف ما يتعلق به الحس حقيقةً وبالذات والحس قوةً انفعاليةً من شأنها أن تتأثر من المحسوس الخارج. فإذاً المؤثر الخارج هو ما يُدرك بالذات من الحس وما باختلافه تختلف القوى الحسية. والتأثير ضربان طبيعيٌّ وروحانيٌّ فالطبيعيُّ ما به تحصل صورة المؤثر بهويته في المتأثر كحصول الحرارة في المتسخن والروحانيُّ ما به تحصل صورة المؤثر بظله في المتأثر كحصول اللون في الحدقة فإن الحدقة لا تصير بذلك متلونة ولا بد لفعل الحس من التأثير الروحاني الذي به يحصل معنى الصورة المحسوسة في المشعر لأنه لو كان التأثير الطبيعي كافياً للشعور جميع الأجسام الطبيعية عند تكيفها غير ان من الحواس ما يحصل عند شعوره تأثيراً روحانيّاً فقط وهو البصر ومنها ما يحصل

عند شعوره تأثيراً طبيعياً أيضاً اما من جهة الموضوع فقط أو من جهة المشعر أيضاً. اما من جهة الموضوع فيحصل بحسب المكان في الصوت الذي هو موضوع السمع فإن الصوت يحصل عن القرع وتموج الهواء وبحسب التكيف في الرائحة التي هي موضوع الشم فإن الجسم لا تتبعث منه الرائحة ما لم يتكيف نوعاً ما بالحرار. واما من جهة المشعر فيحصل في للمس والذوق لأن اليد تتسخن بلمسها حاراً واللسان بترطيب برطوبة الطعوم. أما مشعر الشم أو السمع فليس يتأثر عند شعوره تأثيراً طبيعياً الا بالعرض واما البصر الذي ليس يلحقه تأثيراً طبيعياً لا في مشعره ولا في موضوعه فهو أعظم المشاعر روحانيةً وأكملها وأعمها ومن بعده السمع ثم الشم اللذان يلحقهما تأثيراً طبيعياً من جهة الموضوع. والحركة المكانية هي أكمل وأقدم من حركة الاستحالة كما تقرّر في الطبيعيات ك ٨ م ٥٥ والمس والذوق أعظم المشاعر طبيعيةً وسيأتي قريباً الكلام على تمايزهما ولهذا كانت المشاعر الأخر الثلاثة لا يحصل شعورها بوسطٍ ملاقٍ لها صوتاً لآلاتها عن التأثير الطبيعي الذي يحصل في هذين المشعرين

إذا أُجيب على الأول بأنه ليس لجميع الأعراض قوةً مؤثرةً بالذات بل لكيفيات النوع الثالث التي بها يحدث التكيف فقط ولهذا كانت هذه الكيفيات فقط موضوعات المشاعر إذ إنّما يتكيف الحس بما به تتكيف الأجسام الجامدة كما في الطبيعيات ك ٧ م ١٢

وعلى الثاني بأن المقدار والشكل ونحوهما مما يقال له محسوساتٌ مشتركة هي أوساطٌ بين المحسوسات بالعرض والمحسوسات الخاصة التي هي موضوعات الحواس لأن المحسوسات الخاصة تؤثر في الحس أولاً وبالذات إذ هي كيفيات مكيّفة والمحسوسات المشتركة ترجع بأسرها إلى الكم وذلك واضحٌ في المقدار والعدد واما الشكل فهو كيفية متعلقة بالكم فان حقيقة الشكل قائمة بنهاية المقدار واما الحركة

والسكون فيحسُّ بهما باعتبار وجود محلها على حالٍ واحدةٍ أو أحوالٍ متعددةٍ من جهةٍ مقداره أو مقدار بعده المكاني كما في حركة الازدياد أو الحركة المكانية أو من جهة كميّاته المحسوسة أيضاً كما في حركة الاستحالة وهكذا يكون الاحساس بالحركة والسكون احساساً بواحدٍ وكثيرٍ على نحو ما. والكم هو المحل القريب للكيفية المحيطة كما أن السطح هو محلُّ اللون وعلى هذا فالمحسوسات المشتركة لا تحرك الحس أولاً وبالذات بل باعتبار الكيفية المحسوسة كما يُحرّكه السطح باعتبار اللون ولكنها ليست محسوسات بالعرض لأن المحسوسات بالعرض تؤثر في الحس تأثيراً مختلفاً فإن تأثير السطح الكبير فيه مغايرٌ لتأثير السطح الصغير إذ إن البياض أيضاً يقال له كبيرٌ أو صغيرٌ ولهذا ينقسم بحسب محله

وعلى الثالث بأنه يظهر مما قاله الفيلسوف في كتاب النفس م ٢ م ١٠٦ وما بعده ان اللمس حاسةٌ واحدةٌ بالجنس إلا أن تحتها أنواعاً متعددةٌ ولهذا فهي تتعلق بأنواعٍ مختلفةٍ من المضادة غير أن هذه الأنواع للّمس ليست متميزةً في الآلة بل هي متصاحبة في البدن كله فلا يظهر تمايزها وأما الذوق المدرك للحلو والمرّ فإنما يصاحب اللمس في اللسان لا في البدن كله فيسهل تمييزه عنه. على أنه قد يُقال إنَّ كلاً من تلك المضادّات حاصلٌ في جنسٍ قريبٍ وجميعها مشتركة في جنسٍ عامٍّ هو موضوع اللمس باعتبار حقيقةٍ مشتركةٍ إلا أن ذلك الجنس العام لم يوضع له اسمٌ كما لم يوضع اسمٌ لجنس الحار والبارد القريب

وعلى الرابع بأن حاسة الذوق نوعٌ من اللمس موجودٌ في اللسان فقط كما قال الفيلسوف كتاب النفس م ٢٨ و ٩٤ وليست مميّزةً للّمس في الجنس بل باعتبار أنواعه المبتوثة في سائر البدن. أما على أن اللمس حاسةٌ واحدةٌ فقط باعتبار وحدة حقيقة الموضوع المشتركة فيجب القول بأن الذوق مميّزٌ للّمس من جهة اختلاف تأثيرهما فإن آلة اللمس لا تتأثر تأثيراً روحانياً فقط بل تأثيراً طبيعياً

أيضاً بالكيفية التي هي موضوعه الخاص وآلة الذوق ليس من الضرورة ان تتأثر متأثراً طبيعياً بالكيفية التي هي موضوعها الخاص أي بأن يكون اللسان حلواً أو مرّاً بل بالكيفية الموطئة لذلك الموجود فيها الطعم أي بالرطوبة التي هي موضوع اللمس

الفصلُ الرَّابِعُ

هل أُصِيبَ في تقسيم الحواس الباطنة

يُنْتَخِطُ إلى الرابع بأن يقال: يظهر أنه ما يُصَبَّ في تقسيم الحواس الباطنة فإن المشترك ليس قسيماً للخاص. فإذاً ليس يجب جعل الحس المشترك من القوى الحسية الباطنة مغايراً للحواس الظاهرة الخاصة

٢ وأيضاً ما يكفي لإدراكه حاسة خاصة ظاهرة فليس يجب أن يجعل له قوة مدركة باطنة. والحواس الخاصة الظاهرة تكفي للحكم على المحسوسات فإن كل حاسة تحكم على موضوعها الخاص وكذا يظهر أن هذه الحواس تكفي لإدراك أفعالها لأنه لما كان فعل الحاسة على نحو ما واسطة بين القوة والموضوع يظهر أن البصر أقوى على إدراك إبصاره الذي هو أقرب إليه منه على إدراك اللون وكذا حكم سائر الحواس. فإذاً لم يكن حاجة في ذلك إلى وضع قوة باطنة يقال لها الحس المشترك

٣ وأيضاً قال الفيلسوف في كتاب الحافظة ب ١ «الخيال والحافظة انفعالان للقوة الحسية الأولى» وليس الانفعال قسيماً لمحلّه. فإذاً ليس يجب جعل الحافظة والخيال قوتين مغايرتين للحس المشترك

٤ وأيضاً أن العقل أقل تعلقاً بالحس من كل قوة حسية. وهو ليس يدرك سوى ما يستفيده من الحس ولذا قيل في كتاب البرهان ١ م ٣٣ «من فقد حاسة فقد فقد علماً». فإذاً أولى ان لا يجعل ثمّة قوة حسية لإدراك المعاني التي ليس يدركها الحس وهي التي يسمونها قوة متخيلة

٥ وأيضاً ان فعل المفكرة الذي هو الحكم والتركيب والتفصيل وفعل الذاكرة العقلية الذي هو النظر والبحث بضرب من القياس ليسا عن فعل المتخيلة والحافظة أقل بعداً من فعل المتخيلة عن فعل الخيال فيجب من ثمة اما جعل المفكرة والذاكرة العقلية قوتين مغايرتين للمتخيلة والحافظة أو عدم جعل المتخيلة والحافظة قوتين مغايرتين للخيال

٦ وأيضاً ان اوغسطينوس قد جعل الرؤية ثلاثة أجناس كما في شرح تك ك ١٢ ب ٧ و ٢١ جسمانية وهي التي تقع بالحس وروحانية وهي التي تحصل بالوهم أو بالخيال وعقلية وهي التي تحصل بالعقل. فإذا ليس بين الحس والعقل قوة باطنة سوى الواهمة فقط

لكن يعارض ذلك أن ابن سينا قد جعل في كتاب النفس القوى الحسية الباطنة خمساً أي الحس المشترك والخيال والواهمة والمتخيلة والحافظة

والجواب أن يقال لما كانت الطبيعة لا تمنع ضرورياً وجب أن تكون أفعال النفس الحساسة بقدر ما يكفي لحياة الحيوان الكامل وما امتنع من هذه الأفعال اسناؤه إلى مبدأ واحد فلا بد له من قوى متغايرة إذ ليست القوة النفسانية شيئاً سوى مبدأ الأثر النفساني. وحياة الحيوان الكامل تقتضي ان يتصور الشيء لا في حال حضور المحسوس فقط بل في حال غيبته أيضاً والا لم يتحرك الحيوان لالتماس شيء غائب لأن تصوره يستتبع حركته وفعله وبطلان هذا واضح خصوصاً في الحيوانات الكاملة التي تتحرك حركةً تدريجية إذ إنما تتحرك إلى غائب متصورٍ فإذا يجب ان الحيوان لا يقبل فقط بالنفس الحساسة صور المحسوسات متى كانت حاضرة بل ان يستثبتها ويحفظها أيضاً والقبول والحفظ في الجسمانيات يُسندان إلى مبدئين متغايرين فإن الرطب يسهل قبوله ويصعب حفظه ويعكسه اليابس. وعلى هذا فلأن القوة الحسية هي فعل الآلة الجسمانية يجب أن تكون

القوة القابلة لصور المحسوسات غير القوة الحافظة لها. ثم لو كان الحيوان إنما يتحرك لما في المحسوس من اللذة والألم لم يجب أن يُثبت في الحيوان الا تصور الصور المُدرَكة بالحس التي يلتذ بها أو ينفر عنها لكن لا بد للحيوان من طلب أشياء والهرب عن أشياء ليس لموافقته أو عدم موافقتها للإحساس فقط بل لمنافع أو مضارٍ أخرى أيضاً كما أن الشاة إذا رأت الذئب مقبلاً هربت منه ليس لسماجة لونه أو شكله بل لكونه عدواً طبيعياً لها والطائر يجمع الهشيم لا لالتذاز حسه به بل لكونه مفيداً لتعشيشه فإذا لا بد للحيوان من أن يدرك هذه المعاني التي ليس ينالها الحسُّ الظاهر ولا بد لهذا الإدراك من مبدأٍ آخر لأن إدراك الصور المحسوسة يحصل عن تأثير حسي بخلاف إدراك المعاني المذكورة وعلى هذا فإدراك الصور المحسوسة إنما هو إلى الحس الخاص والحس المشترك اللذين سيأتي الكلام على تمايزهما قريباً واستثبات هذه الصور أو حفظها هو إلى الخيال أو الوهم اللذين هما واحدٌ لأن الخيال أو الوهم خزنةٌ للصور المُدرَكة بالحس وتصور المعاني التي لا ينالها الحس هو إلى القوة المتخيلة وحفظها إلى القوة الحافظة التي هي خزنةٌ لهذه المعاني بدليل أن مبدأ التذكر يحصل في الحيوان عن معنى من هذه المعاني ككون الشيء ضاراً أو موافقاً حتى ان المضي الذي إليه يتجه اعتبار الحافظة هو أيضاً من جملة هذه المعاني — ويجب أن يُعتبر ان الصور المحسوسة لا فرق من جهتها بين الإنسان وسائر الحيوان لاستوائهما في التأثير من المحسوسات الظاهرة وأما المعاني المتقدم ذكرها فبينهما فرقٌ من جهتها لأن سائر الحيوانات تدركها بغريزة طبيعية فقط والإنسان يدركها بضرب من القياس ولهذا فالقوة التي يقال لها في سائر الحيوانات متخيلة طبيعية يقال لها في الإنسان مفكرةٌ لاستنباطها هذه المعاني بضرب من القياس ومن ثمَّ يقال لها أيضاً النطق الجزئي وقد جعل لها الأطباء آلة مخصوصة وهي الجزء الأوسط من الرأس لأنها حاكمة في المعاني

الجزئية كما أن النطق العقلي حاكمٌ في المعاني الكلية. وأما من جهة الحفظ فليس للإنسان القوة الحافظة فقط القائمة بتذكر الماضيات بداهةً كما لسائر الحيوانات بل له أيضاً الذاكرة العقلية القائمة بتذكر الماضيات بطريق القياس من جهة المعاني الجزئية. وقد أثبت ابن سينا قوة خامسة متوسطة بين المتخيلة والواهمة متصرفة في الصور الوهمية تركيباً وتفصيلاً كما يتضح من تركيبنا من صورتَي الذهب والجبل الوهميتين صورة جبلٍ من ذهبٍ مع أننا لم نره قط إلا أن هذا الفعل غير ظاهرٍ في غير الإنسان من الحيوانات ويكفي له في الإنسان القوة الواهمة وقد خصه ابن رشدٍ بهذا الفعل في كتابه في الحس والمحسوس وعلى هذا فليس يجب جعل القوى الحسية الباطنة سوى أربعٍ وهي الحس المشترك والواهمة والمتخيلة والحافظة

إذا أُجيب على الأول بأن الحس الباطن ليس يقال له مشتركٌ بالشركة الحملية كالجنس بل بمعنى كونه أصلاً مشتركاً ومبدأً للحواس الظاهرة

وعلى الثاني بأن الحس الخاص يحكم على المحسوس الخاص مميزاً إياه عن سائر ما يتعلق به ذلك الحس بعينه كتمييزه الأبيض عن الأسود أو الأخضر وتمييز الأبيض عن الحلو ليس مقدوراً للبصر ولا للذوق لأن المميز بين أمرين لا بد أن يدركهما فلا بد إذاً من كون حكم التمييز إلى الحس المشترك الذي تستند إليه جميع إدراكات الحواس استنادها إلى حدٍّ مشتركٍ والذي يدرك أيضاً أفعال الحواس كما لو رأى راءٍ أنه يرى فإن هذا غير مقدور للحس الخاص لعدم إدراكه سوى صورة المحسوس الذي يتأثر هو وبهذا التأثير يستتم الإبصار وعنه يلزم تأثر آخر في الحس المشترك الذي يدرك الإبصار

وعلى الثالث بأنه كما أن إحدى القوى تصدر عن النفس بواسطة قوةٍ أخرى كما مرَّ في المبحث الأنف ف ٧ كذلك تحل إحداها النفس بواسطة الأخرى

وبهذا الاعتبار يقال للقوة الخيالية والقوة الحافظة انفعالان للقوة الحسية الأولى وعلى الرابع بأن العقل وان كان فعله يصدر عن الحس لكنه يُدرك في مُدرك الحس كثيراً مما ليس يقوى الحس على إدراكه وكذا حكم المتخيلة وان كان حالها في ذلك أدنى وعلى الخامس بأن علوَّ المفكِّرة والذاكرة العقلية في الإنسان ليس لأمرٍ خاصٍّ بالجزء الحسي بل لنسبٍ بينهما وبين العقل الكلي وقربهما إليه بضربٍ من الفيض ولهذا لم تكونا مغايرتين للمتخيلة والحافظة بل هما ولكنهما في الإنسان أكمل منهما في سائر الحيوانات وعلى السادس بأن اوغسطينوس يطلق الرؤية الروحانية على الرؤية التي تحصل بأشباه الأجسام حال غيبتها وبذلك يتضح انها تعم جميع الإدراكات الباطنة



المبحث التاسع والسبعون

في القوى العقلية - وفيه ثلاثة عشر فصلاً

ثم يبحث في القوى العقلية والبحث في ذلك يدور على ثلاث عشرة مسألة - ١ في أن العقل هل هو قوة في النفس أو هو عين ماهيتها - ٢ في انه إذا كان قوة هل هو قوة انفعالية - ٣ في أنه إذا كان قوة انفعالية هل يجب إثبات عقل فعّال - ٤ هل العقل الفعال شيء في النفس - ٥ هل العقل الفعال واحد في الجميع - ٦ في أن الحافظة هل هي في العقل - ٧ هل هي قوة مغايرة للعقل - ٨ في ان النطق هل هو قوة مغايرة للعقل - ٩ هل النطق الأعلى والنطق الأدنى قوتان متغايرتان - ١٠ في أن التعقل هل هو قوة أخرى غير العقل - ١١ في أن العقل النظري والعقل العملي هل هما قوتان متغايرتان - ١٢ في أن الذوق العقلي هل هو قوة عقلية - ١٣ في أن الضمير هل هو قوة عقلية

الفصلُ الأوَّل

في أن العقل هل هو قوةٌ نفسانية

يُنخَطَى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن العقل ليس قوةً نفسانية بل هو عين ماهية النفس لأنه عين الذهن في ما يظهر والذهن ليس قوةً نفسانية بل هو عين ماهية النفس فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٩ ب ٤ «ليس يقال الذهن والروح بالإضافة بل يدلان على الماهية» فالعقل إذن عين ماهية النفس

٢ وأيضاً ان أجناس القوى النفسانية المختلفة لا تجتمع في قوة واحدة بل في ماهية النفس فقط. والجزء الشوقي والجزء العقلي جنان من قوى النفس مختلفان كما في كتاب النفس ٢ م ٢٧ وهما مجتمعان في الذهن فان اوغسطينوس قد وضع التعقل والإرادة في الذهن كما في كتاب الثالث ١٠ ب ١١. فإذا الذهن والعقل هو عين ماهية النفس لا قوةً من قواها

٣ وأيضاً قال غريغوريوس في خط ٢٩ على الإنجيل «الإنسان يشارك الملائكة في التعقل» والملائكة يقال لهم أذهانٌ وعقولٌ. فإذا ليس الذهن والعقل في الإنسان قوةً نفسانية بل عين النفس

٤ وأيضاً إنما يصدق على جوهر أنه عقليٌّ من طريق كونه مجرداً. والنفس مجردة بماهيتها. فيظهر إذن انها عقلية بماهيتها

لكن يعارض ذلك ان الفيلسوف جعل الجزء العقلي قوةً نفسانية كما يتضح من كتاب النفس

٢ م ٢٧

والجواب أن يقال مما أسلفناه في مب ٥٤ ف ٣ ومب ٥٩ ف ٢ ومب ٧٧ ف ١ يتضح أن لا بدَّ من القول بأن العقل قوةٌ في النفس وليس عين ماهيتها إذ إنما يكون المبدأ المباشر للأثر نفس ماهية المؤثر متى كان الأثر نفس وجود المؤثر لأن نسبة الماهية إلى الوجود كنسبة القوة إلى الأثر الذي هو فعلها. وليس التعقل نفس

الوجود إلا في الله وحده فإذا ليس العقل نفس الماهية إلا في الله وحده واما في ما عداه من المخلوقات العاقلة فالعقل قوة للعاقل

إذا أُجيب على الأول بأن الحس قد يُطلق على القوة وقد يُطلق على النفس الحساسة تسمية لها باسم أخص قواها وهو الحس وكذا قد يطلق العقل على النفس العاقلة تسمية لها باسم أخص قواها وهو العقل كقوله في كتاب النفس ١ م ٦٥ «العقل جوهرٌ ما» وبهذا المعنى أيضاً قال اوغسطينوس ان الذهن هو النوع أو الماهية

وعلى الثاني بأن الجزء الشوقي والجزء العقلي إنما هما جنسان من قوى النفس مختلفان باختلاف حقائق الموضوعات إلا أن الجزء الشوقي قد يجتمع مع الجزء العقلي وقد يجتمع مع الجزء الحسي باعتبار فعله بألة جسمانية أو دونها لأن الشوق تابعٌ للإدراك وبهذا الاعتبار جعل اوغسطينوس الإرادة في الذهن وجعلها الفيلسوف في النطق كما في كتاب النفس ٣ م ٤٢

وعلى الثالث بأنه ليس في الملائكة قوة غير العاقلة والإرادة التابعة للعقل ولذلك يسمّى الملاك ذهنًا وعقلًا لأن قوته بأسرها قائمة بذلك بخلاف النفس فإن لها قوى أخرى كثيرة كالحاسة والغاذية فليس حكمهما سواءً

وعلى الرابع بأن تجرّد الجوهر العاقل المخلوق ليس نفس عقله بل علة اقتداره على التعقل فلا يجب أن يكون العقل هو جوهر النفس بل قوة لها

الفصل الثاني

في أن العقل هل هو قوة انفعالية

يُنخِطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن العقل ليس قوة انفعالية لأن كل شيء فإنه يفعل بحسب المادة ويفعل بحسب الصورة. والقوة العقلية تابعة لتجرّد الجوهر العاقل. فيظهر إذن ان العقل ليس قوة انفعالية

٢ وأيضاً ان القوة العقلية غير فاسدة كما مرّ في مب ٧٥ ف ٦. وإذا كان العقل انفعالياً كان فاسداً كما في كتاب النفس ٣ م ٢٠. فإذا ليست القوة العقلية انفعالية

٣ وأيضاً ان الفاعل أشرف من المنفعل كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٣ ب ١٦ وأرسطو في كتاب النفس ٣ م ١٩ وجميع قوى الجزء النباتي فعلية مع كونها أدنى القوى النفسانية. فإذا أولى أن تكون كذلك جميع القوى العقلية العالية

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ١٢ «التعقل ضربٌ من الانفعال»

والجواب أن يُقال إنّ الانفعال يقال على ثلاث أضربٍ أولاً بمعنى أخص وذلك متى فقد شيءٌ شيئاً ملائماً له بحسب طبعه أو ميله كما إذا فقد الماء البرودة بالتسخين وإذا مرض الإنسان أو تألم وثانياً بمعنى أقل خصوصاً وذلك متى فقد شيءٌ شيئاً ما ملائماً له أو غير ملائم وبهذا المعنى يقال منفعلٌ ليس للمريض فقط بل لمن ينال الشفاء أيضاً وليس لمن يتألم فقط بل لمن يلتذ أيضاً أو يعروه تغييرٌ أو حركةٌ بأي وجه كان وثالثاً بمعنى أعمّ وذلك متى قبل شيءٌ ما كان بالقوة إليه دون أن يفقد شيئاً وبهذا المعنى يجوز أن يقال منفعلٌ لكل ما يخرج من القوة إلى الفعل ولو حصل بذلك على كماله وعلى هذا الوجه يكون تعقلنا انفعالاً وبيان ذلك ان فعل العقل يتعلق بالموجود على الإطلاق كما مرّ في مب ٥ ف ٢ ومب ٧٨ ف ١ فإذا يمكن اعتبار كون العقل بالفعل أو بالقوة من طريق اعتبار نسبته إلى الموجود الكلي فمن العقول ما نسبته إلى الموجود الكلي نسبة الفعل للموجود بأسره وهذا هو العقل الإلهي الذي هو نفس الذات الإلهية الموجود فيها كل موجود بالأصل والقوة وجوداً سابقاً كوجود الشيء في علته الأولى ولهذا لم يكن العقل الإلهي موجوداً بالقوة بل فعلاً صرفاً وليس يجوز أن يكون عقلٌ مخلوقٌ فعلاً للموجود

الكي بأسره للزوم كونه غير متناهٍ ولهذا لم يكن عقلٌ مخلوقٌ بمجرد وجوده فعلاً لجميع المعقولات بل نسبته إليها كنسبة القوة إلى الفعل. ونسبة القوة إلى الفعل على ضربين فمن القوى ما هي مستكملة بالفعل دائماً كما في مادة الأجرام السماوية ومنها ما ليست بالفعل دائماً بل تخرج من القوة إلى الفعل كما يحدث في الكائنات والفسادات. فالعقل الملكي موجود دائماً بفعل معقولاته لقربه من العقل الأول الذي هو فعل بحت كما مرَّ في مب ٥٨ ف ١ والعقل الإنساني الذي هو أدنى العقول مرتبةً وبعيدٌ جداً عن كمال العقل الإلهي موجودٌ بالقوة بالنظر إلى المعقولات وهو في مبدأ أمره «كصحيفة صقيلة لم يكتب فيها شيء» كما قال الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ١٤ وهذا واضحٌ من اننا نكون في مبدأ أمرنا عاقلين بالقوة فقط ثم نصير بعد ذلك عاقلين بالفعل فإذاً يتضح من ثم ان تعقلنا ضرباً من الانفعال بالمعنى الثالث وهكذا يكون العقل قوةً انفعاليةً

إذاً أُجيب على الأول بأن ذلك الاعتراض إنما يتجه على الانفعال بالمعنى الأول والثاني المختصين بالهبولي الأولى وأما المعنى الثالث فيشترك فيه كل موجود بالقوة يخرج إلى الفعل

وعلى الثاني بأن العقل الانفعالي يراد به عند بعض الشوق الحسي الذي هو محل الانفعالات النفسانية والذي يقال له أيضاً نطقاً بالمشاركة لانقياده للنطق ويراد به عند آخرين القوة المفكرة التي يقال لها نطقٌ جزئيٌّ وعلى هذين يمكن أخذ الانفعالي بالمعنى الأول والثاني من حيث ان العقل الموصوف بذلك هو فعل آلة جسمانية. وأما العقل الذي بالقوة إلى المعقولات ولذلك يسميه أرسطو العقل الهبولاني كما في كتاب النفس ٣ م ١٧ و ٥ فليس انفعالياً إلا بالمعنى الثالث لعدم كونه فعل آلة جسمانية ولهذا فهو غير فاسد

وعلى الثالث بأن الفاعل إنما يكون أشرف من المنفعل متى كان الفعل والانفعال

بالنظر إلى واحدٍ بعينه فإن كانا بالنظر إلى أمورٍ مختلفةٍ لم يكن أشرف منه دائماً. والعقل قوة انفعالية بالنظر إلى الموجود الكلي بأسره والقوة النباتية فعلية بالنظر إلى موجودٍ ما جزئياً أي إلى الجسم المركب فلا مانع أن يكون هذا الانفعالي أشرف من هذا الفعلي

الفصل الثالث

في انه هل يجب إثبات عقلٍ فعّالٍ

يُنْتَخَطُ إلى الثالث بأن يقال: يظهر أنه ليس يجب إثبات عقلٍ فعّالٍ لأن نسبة العقل إلى المعقولات كنسبة الحس إلى المحسوسات. ولأن الحس بالقوة إلى المحسوسات ليس يُثَبَّتْ حسُّ فعّالٍ بل حسُّ منفعَلٌ فقط. فإذاً لكون عقلاً بالقوة إلى المعقولات يظهر ان ليس يجب إثبات عقلٍ فعّالٍ بل إثبات عقلٍ هيولانيٍّ فقط

٢ وأيضاً ان قيل ان في الحس أيضاً شيئاً فاعلاً كالضوء يردّه ان الضوء يُطَلَبُ للبصر من حيث يجعل الوسط مضيئاً بالفعل لأن اللون في نفسه محركٌ للمضيء. وليس في فعل العقل وسطٌ يحتاج أن يخرج إلى الفعل. فإذاً ليس يجب إثبات عقلٍ فعّالٍ

٣ وأيضاً ان شبه الفاعل يحصل في المنفعَل بحسب حال المنفعَل والعقل الهيولاني قوةٌ مجردة عن المادة فيكفي تجرده لقبوله الصُّورَ على نحو مجرد. وانما تكون صورةً ما معقولةً بالفعل من طريق كونها مجردة عن المادة. فإذاً لا حاجة في جعل الصور معقولةً بالفعل إلى عقلٍ فعّالٍ

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ١٧ «كما أن في كل طبيعة شيئاً به تتفعل من كل شيءٍ وشيئاً به تفعل كل شيءٍ كذلك في النفس أيضاً» فإذاً يجب إثبات عقلٍ فعّالٍ

والجواب أن يقال لا حاجة على مذهب أفلاطون إلى إثبات عقلٍ فعَّالٍ لجعل المعقولات بالفعل بل ربما يُحتَاج إليه في الإشراق العقلي على العاقل كما سيأتي في الفصل التالي ومب ٨٤ ف ٦ فإن أفلاطون وضع ان صُورَ الأشياء الطبيعية قائمة بأنفسها لا في مادةٍ وانها من ثمَّه معقولةٌ إذ إنما يكون شيءٌ معقولاً بالفعل من طريق كونه مجرداً عن المادة وكان يسمي هذه الصور أشباحاً أو مثلاً وكان يقول انهُ بمشاركتها تتصور المادة الجسمانية لتتقوم الأفراد تقوُّماً طبيعياً في أجناسها وأنواعها وعقولنا ليحصل لها العلم بأجناس الأشياء وأنواعها. لكن لما كان أرسطو لم يثبت ان صُورَ الأشياء الطبيعية قائمةً بأنفسها لا في مادةٍ والصور الحالة في مادةٍ ليست معقولةً بالفعل لزم ان حقائق المحسوسات أي صورها التي نتعلها ليست معقولةً بالفعل. وليس شيءٌ يخرج من القوة إلى الفعل إلا بوجودٍ بالفعل كما أن الحس إنما يخرج إلى الفعل بمحسوس بالفعل. فإذا لا بدَّ من إثبات قوةٍ من جهة العقل تخرج المعقولات إلى الفعل بتجريد الصُور عن العلائق المادية ولذلك يجب إثبات العقل الفعَّال

إذا أُجيب على الأول بأن المحسوسات موجودةٌ بالفعل خارجاً عن النفس فلم يكن حاجةً إلى إثبات حسٍّ فعَّالٍ وهكذا يتضح أن قوى النفس الغذائية فعلية كلها وقوى النفس الحساسة انفعالية كلها وقوى النفس العاقلة بعضها فعليٌّ وبعضها انفعاليٌّ

وعلى الثاني بأن في مفعول الضوء قولين أحدهما أنه يُشترط في البصر ليُجعل الألوان مرئيةً بالفعل وعلى هذا فالعقل الفعَّال يشترط أيضاً في التعقل لنفس ما اشترط له الضوء في الإبصار والثاني ان الضوء يشترط في الابصار لا لتصير الألوان مرئيةً بالفعل بل ليصير الوسط مضيئاً بالفعل كما قال الشارح في كتاب النفس ٣ ش ١٨ وعلى هذا فوجه الشبه الذي جعله أرسطو بين العقل الفعَّال

والضوء إنما هو الضرورة أي كون العقل الفَعَّال ضرورياً للتعقل كما أن الضوء ضروريٌ للإبصار لا مماثلة المفعول

وعلى الثالث بأنه إذا كان للفاعل وجودٌ سابقٌ جاز حلول شبهه على أنحاءٍ مختلفة في القوابل المختلفة بسبب اختلاف أحوالها أما إذا لم يكن له وجودٌ سابق فليس يفيد حال القابل شيئاً. والمعقول بالفعل ليس شيئاً موجوداً في طبيعة الأشياء باعتبار طبيعة المحسوسات التي ليست قائمة بأنفسها دون مادةٍ فلا يكفي في التعقل تجرُّد العقل الهولاني عن المادة من دون العقل الفَعَّال الذي يجعل المعقولات بالفعل بطريقة التجريد

الفصلُ الرَّابِعُ

في أن العقل الفعَّال هل هو شيءٌ في النفس

يُنْتَخِطُ إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن ليس العقل الفَعَّال شيئاً في نفسنا لأن مفعول العقل الفَعَّال هو الإشراق لأجل التعقل وهذا يحصل بشيءٍ أعلى من النفس كقوله في يو ١ : ٩ «كان النورُ الحقيقيُّ الذي يبين كل إنسانٍ آتٍ إلى هذا العالم» فيظهر إذن أن العقل الفَعَّال ليس شيئاً في نفسنا

٢ وأيضاً قد وصف الفيلسوف العقل الفعَّال بأنه ليس تارةً يعقل وتارةً لا يعقل كما في كتاب النفس ٣ م ٢٠ وليست نفسنا تعقل دائماً بل تارةً تعقل وتارةً لا تعقل. فإذاً ليس العقل الفَعَّال شيئاً في نفسنا

٣ وأيضاً ان الفاعل والمنفعل يكفیان للفعل فلو كان كلُّ من العقل الانفعالي الذي هو قوة انفعالية والعقل الفَعَّال الذي هو قوة فعلية شيئاً في نفسنا لزم ان يكون التعقل مقدوراً دائماً للإنسان متى شاء وهذا بينُّ البطلان. فإذاً ليس العقل الفَعَّال شيئاً في نفسنا

٤ وأيضاً قال الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ١٩ ان «العقل الفَعَّال جوهرٌ

موجود بالفعل» وليس شيءٌ بالفعل والقوة من جهةٍ واحد. فإذا كان العقل الهيلولاني الذي بالقوة إلى جميع المعقولات شيئاً في نفسنا يستحيل في ما يظهر أن يكون العقل الفعال شيئاً في نفسنا

ه وأيضاً لو كان العقل الفعال شيئاً في نفسنا لوجب أن يكون قوةً إذ ليس يجوز أن يكون انفعالاً أو ملكةً لأن الملكات والانفعالات لا تتضمن حقيقة الفاعل بالنظر إلى الانفعالات النفسانية بل الانفعال هو نفس فعل القوة الانفعالية والملكة شيءٌ حاصلٌ عن الأفعال. وكل قوة فهي صادرةٌ عن ماهية النفس فيلزم أن يكون العقل الفعال صادراً عن ماهية النفس فلا يكون حاصلًا فيها بالمشاركة عن عقلٍ أعلى وهذا باطلٌ. فإذا ليس العقل الفعال شيئاً في نفسنا

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ١٧ و ١٨ «لا بدّ أن يكون في النفس هذان الأمران المتميزان» يعني العقل الهيلولاني والعقل الفعال

والجواب أن يُقال إنّ العقل الفعال الوارد في كلام الفيلسوف شيءٌ في النفس ولتوضيح ذلك يجب أن يُعتبر أنه لا بدّ أن يكون فوق النفس العاقلة الإنسانية عقلٌ أعلى تستمد منه النفس قوة التعقل لأن ما كان بمشاركة شيءٍ وما كان متحركاً أو ناقصاً يقتضي أن يكون قبله شيءٌ هو كذا بالذات وشيءٌ غير متحرك وشيءٌ كامل. والنفس الإنسانية إنما يقال لها عاقلة بمشاركة قوة عقلية بدليل أنها ليست عاقلة بأسرها بل بجزءٍ منها وأيضاً فهي تتأدّى إلى تعقل الحق مستدلةً بضرب من التدرّيج والحركة وتعقلها ناقص لأنها لا تعقل جميع الأشياء ولأن ما تعقله تخرج فيه من القوة إلى الفعل فلا بدّ إذن من عقلٍ أعلى تستعين به على التعقل فذهب بعض إلى أن هذا العقل المفارق جوهره هو العقل الفعال الذي يشرق على الصور الخيالية فيجعلها معقولةً بالفعل. ولكن هب أن هناك عقلاً فعلاً مفارقاً هذه صفته فلا بدّ مع ذلك أن يكون في النفس الإنسانية قوة مشاركة لذلك

العقل الأعلى بها تجعل النفس المعقولات معقولات بالفعل كما أن في سائر الموجودات الطبيعية الكاملة من دون العلة الفاعلة الكلية قُوَى خاصة مركبة في كلٍّ منها منبعثة عن الفواعل الكلية فإن الشمس لا تولد الإنسان وحدها بل يوجد في الإنسان قوةً مولدة للإنسان وكذا الحال في سائر الحيوانات الكاملة وليس في الموجودات السفلية ما هو أكمل من النفس الإنسانية فلا بدّ إذن من القول بأن فيها قوةً منبعثةً عن العقل الأعلى تقوى بها على الاشراق على الصور الخيالية وهذا نعلمه بالتجربة متى أدركنا أننا نجرد الصور الكلية عن العلائق الطبيعية فإن هذا هو إخراج المعقولات إلى الفعل. وليس يمكن أن يفعل شيءٌ فعلاً إلا بمبدأٍ حالٍ فيه حلول الصورة كما مرّ في مب ٧٦ ف ١ عند الكلام على العقل الهولاني فإذا لا بد أن تكون القوة التي هي مبدأً لهذا الفعل شيئاً في النفس وبناءً على هذا شبّه أرسطو العقل الفعال بالنور الذي هو شيءٌ حالٌ في الهواء. وأما أفلاطون فقد شبّه العقل المفارق المؤثّر في نفوسنا بالشمس كما قال ثامسطيوس في شرح كتاب النفس ٣. على أن العقل المفارق بحسب تعليم ديننا هو الله الذي هو مبدع النفس وبه وحده تقوم سعادتها كما سيأتي بيانه في مب ١٠٦ ف ٢. فإذاً منه تستمد النفس الإنسانية النور العقلي كقوله في مز ٤: ٦ «ارتسم علينا نورٌ وجهك أيها الرب»

إذاً أجيب على الأول بأن ذلك النور الحقيقي ينير على أنه العلة الكلية التي منها تستمد النفس الإنسانية قوةً جزئيةً على ما مرّ في جرم الفصل

وعلى الثاني بأن كلام الفيلسوف هناك ليس على العقل الفعال بل على العقل بالفعل بدليل قوله قبله في م ٢٠ «العلم بالفعل هو نفس الشيء المعلوم» أو إذا أريد حمله على العقل الفعال فإنما قيل ذلك لأن كوننا تارةً نعقل وتارةً لا نعقل ليس من جهة العقل الفعال بل من جهة العقل الذي بالقوة

وعلى الثالث بأنه لو كانت نسبة العقل الفعال إلى العقل الهولاني نسبة الموضوع الفاعل إلى القوة كما هي نسبة المرئي بالفعل إلى البصر لزم تعقلنا حالاً لجميع الأشياء لأن العقل الفعال هو علة فعل جميع الأشياء ولكنه ليست نسبته إليه كالموضوع بل كمخرج الموضوعات إلى الفعل وهذا يقتضي من دون حضور العقل الفعال حضور الصور الخيالية وحسن الاستعداد من جهة القوى الحسية والتمرس في هذا الفعل لأنه بمعقول واحد تحصل معقولات أخرى كما تحصل القضايا بالحدود والنتائج بالمبادئ الأولى ولا فرق في ذلك بين أن يكون العقل الفعال شيئاً في النفس أو شيئاً مفارقاً

وعلى الرابع بأن النفس العاقلة مجردة عن المادة بالفعل ولكنها بالقوة إلى صورٍ محدودة من الأشياء وبالعكس ذلك الصور الخيالية فانها بالفعل أشباه لبعض الأشباح ولكنها مجردة عن المادة بالقوة فإذا لا مانع من أن يكون للنفس الواحدة بعينها من حيث هي مجردة عن المادة بالفعل قوة بها تجعل المجردات بالفعل بتجريدها عن أحوال المادة الشخصية وهي التي يقال لها العقل الفعال ومن حيث هي بالقوة إلى هذه الصور قوة أخرى قابلة لهذه الصور وهي التي يقال لها العقل الهولاني

وعلى الخامس بأن النفس لكون ماهيتها مجردة عن المادة ومبدعة من العقل الأعلى لا مانع من أن يصدر عن ماهيتها القوة التي تستمدّها من العقل الأعلى والتي بها تفعل التجريد عن المادة كما تصدر عنها قواها الأخرى أيضاً

الفصل الخامس

في أن العقل الفعال هل هو واحد في الجميع

يُنخِطُ إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن العقل الفعال واحد في الجميع إذ ليس شيء مفارق للجسم ينكثر بتكثر الأجسام. والعقل الفعال مفارق كما في كتاب

النفس ٣٤ م ١٩ و ٢٠. فإذا ليس يتكثر بكثرة أجسام الناس بل هو واحد في الجميع
٢ وأيضاً ان العقل الفعال يفعل الكلي الذي هو واحد في الجميع. ما كان علةً للوحدة فأولى
أن يكون واحداً. فإذا العقل الفعال واحد في الجميع
٣ وأيضاً أن جميع الناس مشتركون في تصورات العقل الأولى. وهذه إنما يتفقون فيها
بالعقل الفعال. فإذا جميعهم مشتركون في عقل واحد فعال
لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ١٨ ان «العقل الفعال بمنزلة النور»
وليس النور واحداً بعينه في المستنيرات المختلفة. فإذا ليس العقل الفعال واحداً بعينه في الناس
المختلفين

والجواب أن يُقال إن حقيقة هذه المسئلة متوقفة على ما تقدم في الفصل الآنف فعلى أن
العقل الفعال ليس شيئاً في النفس بل جوهرًا مفارقاً يكون العقل الفعال واحداً في جميع الناس وهذا
مراد القائلين بوحدة العقل الفعال. وأما على أنه شيء في النفس كقوة لها فلا بد من القول بعقول
فعالة متكثرة بكثرة النفوس المتكثرة بكثرة الناس كما مر في مب ٧٦ ف ٢ لامتناع أن يكون
لمحال مختلفة قوة واحدة بالعدد

إذا أُجيب على الأول بأن الفيلسوف أثبت كون العقل الفعال مفارقاً من كون العقل
الهيولاني مفارقاً لأن الفاعل أشرف من المنفعل كما قال في كتاب النفس ٣ م ١٩. والعقل
الهيولاني يقال له مفارق بمعنى أنه ليس فعلاً لآلة جسمانية وبهذا المعنى أيضاً يقال للعقل الفعال
مفارق لا بمعنى كونه جوهرًا مفارقاً

وعلى الثاني بأن العقل الفعال إنما يفعل الكلي بالتجريد عن المادة وهذا ليس يقتضي أن
يكون العقل الفعال واحداً في جميع العقلاء بل أن يكون واحداً في الجميع باعتبار نسبه إلى جميع
الأشياء التي ينتزع الكلي والتي بالنظر

إليها يكون الكليُّ واحداً وهذا يصدق على العقل الفعال من حيث هو مجرداً عن المادة وعلى الثالث بأن جميع الأشياء المتحدة في النوع تشترك في الفعل التابع لطبيعة النوع فتشترك من ثمَّه في القوة التي هي مبدأ الفعل دون أن تكون تلك القوة واحدةً بالعدد في الجميع. وإدراك المعقولات الأولى فعلٌ تابعٌ للنوع الإنساني فيجب إذن أن يكون جميع الناس مشتركين في القوة التي هي مبدأ لهذا الفعل وهذه هي قوة العقل الفعال لكن ليس يجب أن تكون هذه القوة واحدةً بالعدد في الجميع بل يجب أن تكون منبعثةً في الجميع عن مبدأ واحدٍ فيكون اشتراك الناس في المعقولات الأولى برهاناً على وحدة العقل المفارق الذي شبهه أفلاطون بالشمس لا على وحدة العقل الفعال الذي شبهه أرسطو بالنور

الفصل السادس

في أن الحافظة هل هي في الجزء العقلي من النفس

يُنخِطُ إلى السادس بأن يقال: يظهر أن الحافظة ليست في الجزء العقلي من النفس فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ك ١٢ ب ٢ و ٣ «إنما يختص بالجزء الأعلى من النفس ما ليس مشتركاً بين الناس والبهائم» والحافظة مشتركة بين الناس والبهائم فقد قال أيضاً هناك «تقدر البهائم أن تشعر بالجسمانيات بمشاعر البدن وتودعها الحافظة». فإذاً ليست الحافظة مختصةً بالجزء العقلي من النفس

٢ وأيضاً ان الحافظة تتعلق بالماضيات والماضي يقال باعتبار زمانٍ معيَّنٍ فالحافظة إذن مدركةٌ لشيءٍ مقيدٍ بزمانٍ معينٍ مما هو إدراكٌ لشيءٍ مقيدٍ بأحوالٍ شخصية. وليس هذا من شأن العقل بل من شأن الحس. فإذاً ليست الحافظة في الجزء العقلي بل في الجزء الحسي فقط

٣ وأيضاً ان الحافظة تُحفظ فيها صور الأشياء التي لا تتعقل بالفعل وهذا يستحيل حدوثه في العقل لأن العقل إنما يخرج إلى الفعل بحلول الصورة المعقولة فيه. وكون العقل بالفعل هو نفس التعقل وعلى هذا فالعقل يعقل بالفعل جميع الأشياء الحاضرة صورها عنده. فإذا ليست الحافظة في الجزء العقلي

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٠ ب ١١ «الحافظة والتعقل والإرادة ذهنٌ واحدٌ»

والجواب أن يقال لما كان من حقيقة الحافظة أن تحفظ صور الأشياء التي لا تُترك بالفعل وجب أن يُنظر قبل كل شيء في ما إذا كانت الصور المعقولة يجوز حفظها في العقل على هذه الصفة فذهب ابن سينا إلى أن ذلك مستحيل لأنه قال ان ذلك إنما يعرض في بعض القوى الحسية من جهة كونها أفعالاً للآلات الجسمانية التي يمكن أن يُحفظ فيها بعض الصور من دون أن تُترك بالفعل وأما العقل الذي ليس له آلة جسمانية فليس يوجد فيه شيء إلا وجوداً معقولاً فما حصل شبهه في العقل فلا بد أن يُعقل بالفعل فعنده إذن انه متى زال تعقل الشيء زالت صورته حالاً عن العقل فان أراد استئناف تعقله وجب أن يتوجه إلى العقل الفعال الذي جعله جوهرًا مفارقاً لتفويض عنه الصور المعقولة إلى العقل الهيولاني وبمزاولة توجهه هذا إلى العقل الفعال يحصل على قوله في العقل الهيولاني سهولة لاتجاهه إلى العقل الفعال يسميها ملكة العلم. فإذا قضية هذا المذهب انه ليس يُحفظ في الجزء العقلي شيء لا يُعقل بالفعل وليس يصح عليه جعل الحافظة في الجزء العقلي. على أن هذا المذهب ظاهر المنافاة لقول أرسطو فقد قال في كتاب النفس ٣ م ٨ «متى صار العقل الهيولاني كلاً من المعقولات قيل له عقلٌ بالفعل كما يقال لذي العلم عالمٌ بالفعل وهذا يعرض له متى قدر أن يفعل بنفسه لكنه لا يزال مع ذلك بالقوة من وجه لكن لا كما كان قبل أن حصل له العلم بالتعليم أو

الاستنباط» ومعنى قوله إن العقل الهولاني يصير كلاً من المعقولات أنه يقبل صورة كلٍّ منها فإذا من طريق قبوله المعقولات يحصل له القوة على أن يفعل متى شاء لا على أن يفعل دائماً لأنه لا يزال حينئذٍ أيضاً بالقوة من وجهٍ ولكن على خلاف ما كان قبل التعقل أي على حدٍّ ما يكون ذو العلم بالملكة بالقوة إلى النظر بالفعل. وهو أيضاً منافٍ للصواب لأن ما يحلُّ في شيءٍ فإنما يحلُّ فيه على حسب حال القابل. والعقل أعظم سكونا وثباتاً في طبيعته من المادة الجسمانية فإذا كانت المادة الجسمانية لا تحفظ الصور الحالّة فيها مدة فعلها بها بالفعل فقط بل بعد أن ينقضي فعلها بها أيضاً فالعقل أولى أن يقبل الصور المعقولة دون أن يعرفها بعد ذلك تغيُّر أو فقدانٍ كانت مستفادَةً من المحسوسات أو مفاضةً من عقلٍ أعلى وعلى هذا فإذا أريد بالحافظة القوة الحافظة للصور فقط فلا بدّ من القول بأنها موجودةٌ في الجزء العقلي وأما إذا اعتُبرَ من حقيقتها أن يكون موضوعها ماضياً من حيث هو ماضٍ لم تكن في الجزء العقلي بل في الجزء الحسي فقط الذي يُدرك الجزئيات لأن الماضي من حيث هو ماضٍ هو من قبيل الأحوال الجزئية لدلالته على وجودٍ في زمانٍ معيّن

إذا أُجيب على الأول بأن الحافظة من حيث هي حافظة للصور ليست مشتركة بيننا وبين البهائم لأن محل حفظ الصور ليس الجزء الحسي من النفس فقط بل المركّب لأن القوة الذاكرة فعلٌ لآلة. وأما العقل فإنه يحفظ الصور بنفسه من دون مشاركة آلة جسمانية ولهذا قال الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ٦ «النفس هي محل الصور لكن لا كلها بل العقل»

وعلى الثاني بأن المضيّ يمكن رجوعه إلى أمرين إلى الموضوع الذي يدرك وإلى فعل الإدراك وكلا هذين الأمرين يجتمعان في الجزء الحسي الذي إنما يُدرك شيئاً بتأثره من المحسوس الحاضر فالحيوان إذا يتذكر انه أحسّ في الماضي وانه أحسّ

بمحسوسٍ ماضٍ وأما الجزءُ العقليُّ فالمضِيُّ يُدركُ فيه من جهةٍ موضوعِ العقلِ بالعرضِ لا بالذاتِ لأنَّ العقلَ يتعقلُ الإنسانَ بما هو إنسانٌ والإنسانَ بما هو إنسانٌ يعرضُ له أن يكون موجوداً في الحاضرِ أو في الماضيِ أو في المستقبلِ وأما من جهةِ الفعلِ فيجوزُ أن يقعَ المضى في إدراكِ العقلِ بالذاتِ كما يقعُ في إدراكِ الحسِّ لأنَّ تعقلُ نفسنا فعلٌ جزئىٌّ حاصلٌ في زمانٍ غيرِ معيَّنٍ فيقالُ إنَّ الإنسانَ عقلٌ أمسُّ أو يعقلُ اليومَ أو غداً وليس في ذلك منافاةٌ للوجودِ العقليِّ لأنَّ هذا التعقلُ وإن كان جزئياً ما لكنه فعلٌ مجردٌ عن المادةِ كما مرَّ الكلامُ على العقلِ في مب ٧٥ ف ٢ ولهذا فكما يعقلُ العقلُ نفسه مع كونه عقلاً جزئياً كذلك يعقلُ تعقله الذي هو فعلٌ جزئىٌّ حاصلٌ في الماضيِ أو الحاضرِ أو المستقبلِ وعلى هذا تكونُ الحافظةُ موجودةً في العقلِ باعتبارِ المضى من حيث يعقلُ انه عقلٌ في الماضيِ لا من حيث يعقلُ الماضيِ من جهةٍ كونه في زمانٍ معيَّنٍ

وعلى الثالثِ بأن الصورِ المعقولةِ قد تكونُ في العقلِ بالقوةِ فقط وحينئذٍ يقالُ انه بالقوةِ وقد تكونُ فيه بالفعلِ الكاملِ وحينئذٍ يعقلُ بالفعلِ وقد تكونُ في حالٍ متوسطةٍ بين القوةِ والفعلِ وحينئذٍ يقالُ انه بالملكةِ وبهذه الطريقةِ يحفظُ الصورُ حتى عند عدمِ تعقله بالفعلِ

الفصلُ السَّابعُ

في أن الحافظةَ العقليةَ هل هي قوَّةٌ مغايرةٌ للعقلِ

يُنخِطُ إلى السابعِ بأن يقالُ: يظهرُ أن الحافظةَ العقليةَ قوَّةٌ مغايرةٌ للعقلِ فقد أثبتَ اوغسطينوسُ في النفسِ الحافظةِ والتعقلِ والإرادةِ كما في كتابِ الثالثِ ١٠ ب ١٠ و ١١. وواضحٌ أن الحافظةَ قوَّةٌ مغايرةٌ للإرادةِ. فهي إذن قوَّةٌ مغايرةٌ للعقلِ أيضاً

٢ وأيضاً إن وجهَ التغايرِ في قوى الجزءِ العقليِّ كوجهِ التغايرِ في قوى الجزءِ الحسيِّ

والحافظة في الجزء الحسي قوة مغايرة للحس كما مرّ في مب ٧٨ ف ٤. فإذا حافظة الجزء العقلي قوة مغايرة للعقل

٣ وأيضاً قال اوغسطينوس في الموضوع المتقدم ذكره ان الحافظة والتعقل والإرادة متساوية بينها واحداها صادرة عن الأخرى. وهذا يمتنع لو كان العقل والحافظة قوة واحدة. فإذا ليسا قوة واحدة

لكن يعارض ذلك أن من حقيقة الحافظة كونها خزانة أو محلاً لحفظ الصور. والفيلسوف قد جعل ذلك إلى العقل كما مرّ في الفصل الأنف فإذا ليست الحافظة في الجزء العقلي قوة مغايرة للعقل

والجواب أن يُقال إن قوى النفس تتمايز بحسب اختلاف حقائق الموضوعات لأن حقيقة كل قوة قائمة في اتجاهها إلى موضوعها الذي تقال إليه كما مرّ في مب ٧٧ ف ٣ وقد أسلفنا أيضاً هناك أنه إذا كانت قوة متجهة بالذات إلى موضوع مشترك في حقيقته فلا تختلف تلك القوة باختلاف الفصول الجزئية كما أن القوة الباصرة التي موضوعها الخاص حقيقة المتلون لا تختلف بحسب حقيقة الأبيض والأسود وموضوع العقل الخاص هو حقيقة الموجود المطلق لأن العقل الهولاني هو ما يفعل من جميع الأشياء فإذا ليست قوة العقل الهولاني تختلف باختلاف شيء من فصول الموجود لكن تختلف قوة العقل الفعال عن قوة العقل الهولاني ضرورة ان القوة الفعلية التي تجعل الموضوع موجوداً بالفعل والقوة الانفعالية التي تتحرك من الموضوع الموجود بالفعل مبدآن متغايران فتكون نسبة القوة الفعلية إلى موضوعها نسبة الموجود بالفعل إلى الموجود بالقوة ونسبة القوة الانفعالية إلى موضوعها بعكس ذلك أي نسبة الموجود بالقوة إلى الموجود بالفعل فإذا ليس يجوز أن يكون في العقل تغاير بين القوى سوى تغاير العقل الهولاني والعقل الفعال وبذلك يتضح ان الحافظة ليست قوة مغايرة للعقل لأن من شأن القوة الانفعالية

ان تحفظ كما من شأنها أن تقبل

إذا أُجيب على الأول بأنه وان ورد في التمييز الثالث من كتاب الأحكام ١ ان الحافظة والتعقل والإرادة ثلاث قوة إلا أن هذا ليس موافقاً لمراد اوغسطينوس الذي صرح به في كتاب الثالث ١٤ ب ٧ بقوله «ان أخذت الحافظة والتعقل والإرادة باعتبار كونها حاضرة دائماً عند النفس تُصوّرت أم لم تُتصوّر يظهر أنها ترجع إلى الحافظة فقط ومرادنا بالتعقل ما به نعقل حال تصوّرنا وبالإرادة المحبة الجامعة بين الولد والوالد» وبذلك يتضح أنه لم يرد بهذه الثلاثة تلك القوى الثلاث بل أراد بالحافظة حفظ النفس بالملكة وبالتعقل فعل العقل وبالإرادة فعل الإرادة

وعلى الثاني بأنه يجوز أن يكون الماضي والحاضر فصلين مميزين للقوى الحسية بحسب اختلاف الموضوعات دون العقلية لما تقدم في جرم الفصل

وعلى الثالث بأن التعقل يصدر عن الحافظة صدور الفعل عن الملكة وهو مساوٍ لها على هذا النحو أيضاً لا كمساواة قوة لأخرى

الفصل الثامن

في أن النطق هل هو قوة مغايرة للعقل

يُنخِطى إلى الثامن بأن يقال: يظهر أن النطق قوة مغايرة للعقل ففي كتاب الروح والنفس ب ١١ «إذا أردنا الارتقاء من السافلات إلى العاليات فأول ما يبدو لنا الحس ثم الوهم ثم النطق ثم العقل» فالنطق إذن قوة مغايرة للعقل كما ان الوهم قوة مغايرة للنطق

٢ وأيضاً قال بويسيوس في كتاب التعزية ٥ تث ٤ ان نسبة العقل إلى النطق كنسبة السرمدية إلى الزمان. وليس الوجود في السرمدية والوجود في الزمان إلى قوة واحدة. فإذا ليس النطق والعقل في قوة واحدة

٣ وأيضاً ان الإنسان مشاركٌ للملائكة في العقل وللبهائم في الحس. والنطق الذي هو خاصٌ بالإنسان ومنه يقال له حيوانٌ ناطقٌ هو قوةٌ مغايرةٌ للحس. فإذا كذلك هو قوةٌ مغايرةٌ للعقل الذي تتصف به الملائكة على وجه الخصوص ولذلك يقال لها أيضاً الجواهر العقلية

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في شرح تك ك ٣ ب ٢٠ «ما به يفضل الإنسان الحيوانات الغير الناطقة يقال له نطقٌ أو ذهنٌ أو فهمٌ أو شيءٌ آخر إذا كان ثمَّه اسم أليق به» فإذا النطق والعقل والذهن قوةٌ واحدة

والجواب ان يُقال إنَّ النطق والعقل لا يصح أن يكونا قوتين متغايرتين وذلك واضحٌ من ملاحظة فعل كلٍّ منهما فإنَّ التعقل إدراكٌ بسيطٌ للحقيقة المعقولة والقياس الذي هو فعل النطق انتقالٌ من معقولٍ إلى آخرٍ للتوصل إلى إدراك الحقيقة المعقولة ولهذا لما كان الملائكة حاصلين بطباعهم على كمال المعرفة الحقيقة المعقولة لم يكن فيهم حاجة إلى الانتقال من شيءٍ إلى آخر بل يدركون حقائق الأشياء إدراكاً ساذجاً دون تدرّج كما قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٧ بخلاف الناس فانهم يتأدّون إلى إدراك الحقيقة المعقولة بالانتقال من شيءٍ إلى آخر كما قال أيضاً هناك ولهذا يقال لهم ناطقون فواضحٌ إذن ان نسبة القياس إلى التعقل نسبة الحركة إلى السكون أو الكسب إلى الحصول اللذين احدهما من شأنِ الكامل والآخر من شأنِ الناقص ولما كانت الحركة تصدر دائماً عن غير متحركٍ وتنتهي إلى ساكنٍ كان القياس الإنساني يصدر بطريق الكسب أو الاستنباط عن معقولاتٍ بالبساطة وهي المبادئ الأولى ثم يرجع بطريق الحكم بالتحليل إلى المبادئ الأولى التي يعرض عليها ما يستنبطه. وواضحٌ أن السكون والحركة لا يرجعان إلى قوتين مختلفتين بل إلى قوةٍ واحدةٍ بعينها حتى في الموجودات الطبيعية لأن شيئاً يتحرك إلى مكان ويسكن في مكانٍ بطبيعة واحدة

فأولى إذاً أن يكون تعقلنا وقياسنا بقوة واحدة وهكذا يتضح أن النطق والعقل قوة واحدة في الإنسان إذاً أجيب على الأول بأن إيراد تلك الأشياء على ما ذكر إنما هو بحسب ترتيب الأفعال لا باعتبار تمايز القوى فضلاً عن ان ذلك الكتاب ليس مما يُعتدُّ به كثيراً كما أسلفنا في مب ٧٧ ف

٨

والجواب على الثاني واضح مما تقدم في جرم الفصل فإن نسبة السرمدية إلى الزمان كنسبة غير المتحرك إلى المتحرك ولهذا شبه بويسيوس العقل بالسرمدية والنطق بالزمان وعلى الثالث بأن سائر الحيوانات منحطة عن الإنسان بحيث يتعذر عليها الوصول إلى إدراك الحقيقة التي يكسبها النطق وأما الإنسان فإنه يتوصل إلى إدراك الحقيقة المعقولة التي يدركها الملائكة لكن على وجه ناقص فلم تكن القوة الداركة في الملائكة مغايرة في الجنس لقوة النطق الداركة بل نسبتها إليها كنسبة الكامل إلى الناقص

الفصل التاسع

في أن النطق الأعلى والنطق الأدنى هل هما قوتان متغايرتان
يُنخِطَى إلى التاسع بأن يقال: يظهر أن النطق الأعلى والنطق الأدنى قوتان متغايرتان قد
قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٢ ب ٤ «ان صورة الثالوث هي في الجزء الأعلى من
النطق لا في الجزء الأدنى» وأجزاء النفس هي قواها. فإذا النطق الأعلى والنطق الأدنى قوتان
٢ وأيضاً ليس يصدر شيء عن نفسه. والنطق الأدنى صادر عن النطق الأعلى ومنه
يجري نظامه وتدييره. فهما إذن قوتان متغايرتان

٣ وأيضاً قال الفيلسوف في الخليقات ك ٦ ب ١ ان قوة النفس العلمية التي

بها تدرك النفس الضروريات مبدأً وجزءاً مغايراً للقوة الظنية والقياسية التي بها تدرك الحوادث» وأثبت ذلك بقوله هناك «ان الأشياء المتغيرة في الجنس يتعلق بها أجزاء من النفس متغيرة في الجنس» والحادث والضروري متغايران في الجنس كتغاير الفاسد وغير الفاسد ولأن الضروري هو نفس السرمدى والحادث هو نفس الزمانى يظهر أن ما يسميه الفيلسوف قوة علمية هو نفس الجزء الأعلى من النطق الذي على ما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٢ ب ٨ «غايته ملاحظة السرمديات وتدبرها» وما يسميه الفيلسوف قوة قياسية وظنية هو نفس الجزء الأدنى من النطق الذي على ما قال اوغسطينوس في الموضوع المتقدم ذكره «غايته تصريف الزمانيات». فإذا النطق الأعلى والنطق الأدنى قوتان في النفس متغايرتان

٤ وأيضاً قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٢٢ «الظن يتحصل عن الخيال ثم يميز العقل بين صحيح الظن وفاسده فيحكم بالحق» ومن ثمَّه يقال للعقل في اللاتينية mens من metiendo أي التقدير والقياس. فالعقل إذن إنما يتعلق حقيقةً بما كان محكوماً ومقطوعاً به وعلى هذا فالقوة الظنية التي هي النطق الأدنى مغايرة للعقل الذي هو على نحو ما النطق الأعلى لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٢ ب ٤ «ليس يتمايز النطق الأعلى والنطق الأدنى إلا بوظائفهما»

والجواب أن يُقال إنَّ النطق الأعلى والنطق الأدنى على ما أراد بهما اوغسطينوس لا يجوز أصلاً أن يكونا قوتين نفسانيتين فقد قال في كتاب الثالث ١٢ ب ٧ «النطق الأعلى هو الذي يتجه إلى ملاحظة السرمديات وتدبرها» أما ملاحظتها فمن حيث ينظر فيها في أنفسها وأما تدبرها فمن حيث يتلقى عنها نظام ما ينبغي فعله وقال أيضاً «النطق الأدنى هو الذي يتجه إلى

الزمانيات» ونسبة هذين القبيلين أي الزمانيات والسرمديات إلى إدراكنا هي بحيث ان احدهما واسطة لادراك الآخر لأننا بطريق الاستنباط نتأدى بالزمانيات إلى معرفة السرمديات كقول الرسول في رو ١: ٢ «ان غير منظورات الله قد أبصرت إذ أدركت بالمبروات» وبطريق التصديق نحكم على الزمانيات بالسرمديات المُدرَكة سابقاً ونصرف الزمانيات على حسب حقائق السرمديات وقد يحدث أن تكون الواسطة والغاية التي يُتوصَّل إليها بها راجعتين إلى ملكتين مختلفتين كما ترجع المبادئ الأولى الغير القابلة البرهان إلى ملكة العقل والنتائج المستحصلة منها إلى ملكة العلم ولذلك قد يحدث أن ينتج عن مبادئ علم المساحة شيء في علم آخر كعلم المناظر لكن قوة النطق التي إليها يرجع الواسطة والغاية واحدة بعينها لأن فعل النطق هو كحركة من شيء إلى آخر والمتحرك الذي يقطع الوسط ويبلغ إلى المنتهى واحد بعينه فإذا النطق الأعلى والنطق الأدنى قوة واحدة بعينها وإنما يتميزان بتمايز الآثار والملكات كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٢ ب ٤ لأن النطق الأعلى يُخص بالحكمة والنطق الأدنى يُخص بالعلم

إذا أُجيب على الأول بأن الجزء يجوز أن يقال باعتبار كل تجزئ وإنما يقال للنطق الأعلى والنطق الأدنى جزآن باعتبار انقسام النطق بحسب اختلاف الوظائف لا لأنهما قوتان متغايرتان

وعلى الثاني بأنه إنما يُقال إنَّ النطق الأدنى صادرٌ عن النطق الأعلى أو منظمٌ منه من حيث أن المبادئ التي يستعملها النطق الأدنى صادرةٌ عن مبادئ النطق الأعلى ومدبرةٌ منها وعلى الثالث بأن القوة العلمية التي عليها كلام الفيلسوف ليست نفس النطق الأعلى لوجود معلومات ضرورية أيضاً في الزمانيات التي عليها مدار العلم الطبيعي

والرياضي والقوة الظنية والقياسية تتعلق بأقل مما يتعلق به النطق الأدنى لتعلقها بالحوادث فقط وليس يقال مع ذلك مطلقاً ان القوة التي بها يدرك العقل الضروريات هي غير القوة التي بها يدرك الحوادث لأنه يدرك كليهما باعتبار حقيقة موضوعية واحدة أي باعتبار حقيقة الموجود والحق فهو إذن يدرك على التمام الضروريات الكاملة الوجود في الحقيقة لإدراكه ماهيتها التي بها يستدل على اعراضها الخاصة وأما الحوادث فإنما يدركها إدراكاً ناقصاً لأنها ناقصة الوجود والحقيقة. والكامل وغير الكامل بالفعل لا يُحدثان تغييراً في القوة بل في الآثار من جهة كيفية الفعل وهكذا يُحدثان تغييراً في مبادئ الآثار وفي الملكات ولهذا وضع الفيلسوف في النفس جزئين الجزء العلمي والجزء القياسي لا لأنهما قوتان بل لأنهما متميزان بحسب اختلاف الاستعداد لقبول الملكات المختلفة التي إنما غرضه هناك الكلام على اختلافها الحوادث والضروريات وان تباينت بأجناسها الخاصة لكنها متفقة في حقيقة الموجود المشتركة التي إليها يتجه العقل والتي إنما تختلف نسبتها إليها بحسب الكامل وغير الكامل

وعلى الرابع بأن تفصيل الدمشقي إنما هو باعتبار تغير الأفعال لا باعتبار تغير القوى لأن الظن هو ذهاب العقل إلى أحد النقيضين مع احتمال الآخر والحكم أو التقدير هو استخدام العقل المبادئ اليقينية لفحص ما يُعرض عليه ومن هنا (أي من mensurare أي التقدير) يؤخذ mens (أي العقل) والتعلق تعلقاً بالشيء بعد تقريره بالحكم

الفصل العاشر

في أن الفهم هل هو قوة مغايرة للعقل

يُنخَطَى إلى العاشر بأن يقال: يظهر أن الفهم قوة مغايرة للعقل ففي كتاب الروح والنفس

ب ١١ «إذا أردنا الارتقاء من السافلات إلى العاليات فأول ما

يبدو لنا الحس ثم الوهم ثم النطق ثم العقل ثم الفهم». والوهم والحس قوتان متغايرتان. فإذا كذلك العقل والفهم

٢ وأيضاً قال بويسيوس في كتاب التعزية ٥ تث ٤ «كلُّ من الحس والوهم والنطق والفهم يدرك الإنسان بخلاف ما يدركه الآخر» والعقل والنطق قوةٌ واحدة. فيظهر إذن ان الفهم قوةٌ غير العقل كما أن النطق قوةٌ غير الوهم والحس

٣ وأيضاً ان الأفعال متقدمة على القوى كما في كتاب النفس ٢ م ٣٢. والفهم فعلٌ ممايزٌ لسائر الأفعال المسندة إلى العقل فقد قال الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ٢٢ «الحركة الأولى يقال لها فهمٌ فإن كان حركةً إلى شيءٍ فهو القصد وان استقرَّ في النفس فرددت النظر في ما يُعقل فهو الفكر فإن تثبتَّ الفكر في ذلك الشيء وبحث في نفسه وحكم على ذاته فهو الحكمة التي إذا اتسعت فعَلت المعرفة أي حديث النفس الباطن الذي عنه يصدر الحديث الظاهر باللسان» فيظهر إذن أن الفهم قوةٌ على حدةٍ

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ٢١ «الفهم يتعلق بغير المتجزئات التي ليس فيها خطأ». وإدراك هذه إلى العقل. فإذا ليس الفهم قوةٌ مغايرةٌ للعقل

والجواب أن يُقال إنَّ الفهم هو في الحقيقة فعل العقل الذي هو التعقل غير أن الجواهر المفارقة التي نسميها ملائكة تسمى في بعض كتب أرسطو المترجمة عن العربية افهاماً ولعل ذلك لأن هذه الجواهر تعقل دائماً بالفعل ولكنها في الكتب المترجمة عن اليونانية تسمى عقولاً وعلى هذا فالفهم ليس يمتاز عن العقل امتياز قوةٍ عن قوةٍ أخرى بل امتياز الفعل عن القوة فإن الفلاسفة أيضاً قد أشاروا إلى هذا التفصيل لأنهم أثبتوا في بعض المواطن عقولاً أربعة أي العقل الفعال والعقل الهولاني والعقل بالملكة والعقل المستفاد فالعقل الفعال والعقل الهولاني قوتان

متغايرتان كما أن القوة الفعلية في جميع الأشياء مغايرة للقوة الانفعالية والعقول الثلاثة الأخرى متميزة بحسب أحوال ثلاثة للعقل الهولاني لأنه قد يكون بالقوة فقط فيقال هيلاني وقد يكون بالفعل الأول الذي هو العلم فيقال له عقل بالملكة وقد يكون بالفعل الثاني الذي هو النظر فيقال له عقل بالفعل أو مستفاداً

إذا أُجيب على الأول بأنه إذا وجب قبول ذلك الشاهد فالمراد فيه بالفهم فعل العقل فيكون مقابلاً للعقل كمقابلة الفعل للقوة

وعلى الثاني بأن بويسيوس أراد بالفهم فعل العقل الذي يفوق على فعل النطق ومن ثمّ قال هناك «النطق وحده خاص بالجنس البشري والتعقل وحده خاص بالله فإن الله ينفرد بكونه يعقل جميع الأشياء دون نظرٍ وبحثٍ»

وعلى الثالث بأن جميع تلك الأفعال التي ذكرها الدمشقي هي أفعال قوة واحدة وهي القوة العاقلة فإنها تدرك أولاً شيئاً على وجه الإطلاق وفعلها هذا يسمّى فهماً ثم توجه ما تدركه إلى إدراك شيءٍ آخر أو فعله وفعلها هذا يسمّى نيةً وقصداً فإذا تثبتت في الفحص عما تقصده قيل لفعلها هذا فكرٌ فان عرضت ما افتركت به على بعض اليقينيات قيل لفعلها علمٌ أو حكمةٌ لأن من شأن الحكمة أن تحكم كما في الإلهيات ك ١ م ٢ ومتى تيقنت شيئاً بعد الفحص فلا تلبث أن تفتكر في طريقة إيضاحه للغير وهذا هو حديث النفس الباطن الذي يصدر عنه الحديث الظاهر إذ ليس كل تغاير في الأفعال يُحدث تغايراً في القوى بل إنما يحدثه ذلك التغاير الذي لا يمكن أن يرجع إلى مبدأ واحدٍ كما مرّ في جرم الفصل

الفصل الحادي عشر

في أن العقل النظري والعقل العملي هل هما قوتان متغايرتان يُنخِطُ إلى الحادي عشر بأن يقال: يظهر أن العقل النظري والعقل العملي

قوتان متغايرتان فإن المُدرك والمحرك جنسان مختلفان للقوى كما يتضح من كتاب النفس ٢ من ٢٧. والعقل النظري مُدركٌ فقط والعقل العملي محركٌ. فهما إذن قوتان متغايرتان

٢ وأيضاً ان القوى تختلف باختلاف اعتبار الموضوع. وموضوع العقل النظري هو الحق وموضوع العملي هو الخير وهما مختلفان بالاعتبار. فإذاً العقل النظريُّ والعقل العمليُّ قوتان متغايرتان

٣ وأيضاً أن نسبة العقل العملي إلى العقل النظري في الجزء العقلي كنسبة المتخيلة إلى الواهمة في الجزء الحسي. والمتخيلة مغايرة للواهمة مغايرةً لقوةٍ لأخرى كما مرَّ في مب ٧٧ ف ٤. فكذا العقل العملي والعقل النظري

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الكتاب المتقدم ذكره م ٤٩ «العقل النظري يصير بالامتداد عملياً» وليس لقوةٍ أن تستحيل إلى أخرى. فإذاً ليس العقل النظريُّ والعقل العمليُّ قوتين متغايرتين

والجواب أن يُقال إنَّ العقل العمليَّ والعقل النظريَّ ليسا قوتين متغايرتين وتحقيق ذلك ان القوة لا تختلف باختلاف ما يوجد بالعرض في حقيقة موضوعها فانه قد يعرض المتلون أن يكون إنساناً أو كبيراً أو صغيراً فتدرك كلَّ ذلك قوةً باصرةً واحدةً وقد يعرض لمُدركٍ بالعقل أن يكون متجهاً إلى العمل أو لا يكون فيحصل باعتبار ذلك العقل النظريُّ والعقل العمليُّ لأن العقل النظري هو الذي ليس يوجه ما يدركه إلى العمل بل إلى ملاحظة الحق فقط والعقل العمليُّ هو الذي يوجه ما يدركه إلى العمل وهذا هو المراد بقول الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ٤٩ «العقل النظري يغاير العملي بالغاية» ولذلك فباعتبار الغاية سمِّي ذاك نظرياً وهذا عملياً

إذاً أُجيب على الأول بأن العقل العمليَّ محركٌ ليس لمباشرته الحركة بل لارشاده إليها وهذا إنما يفعله بطريقة إدراكه

وعلى الثاني بأن كلاً من الحق والخير مضمونٌ في الآخر لأن الحق خيرٌ ما وإلاَّ ن
مشتهىً والخير حقٌّ ما وإلاَّ لم يكن معقولاً فإذاً كما يجوز أن يكون موضوع القوة الشوقية هو
الحق باعتبار تضمنه حقيقة الخير كما إذا اشتهى مشتهٍ أن يدرك الحق كذلك موضوع العقل
العملي هو الخير المتجه إلى العمل تحت اعتبار الحق لأن العقل العملي يدرك الحق كالعقل
النظري لكنه يوجه الحق المُدرَك نحو العمل

وعلى الثالث بأن اختلاف كثرة تحديثٍ تغايراً في القوى الحسية دون القوى العقلية كما مرَّ
في جرم الفصل وف ٧ من هذا المبحث وفي مب ٧٧ ف ٣

الفصلُ الثَّاني عشر

في أن الذوق العقلي هل هو قوة على حدةٍ مميّزةٌ لسائر القوى

يُنْتَخِطُ إلى الثاني عشر بأن يقال: يظهر أن الذوق العقلي قوةٌ على حدةٍ مميّزةٌ لسائر
القوى لأن الأمور المندرجة تحت قسمة واحدة يظهر أنها متحدة في الجنس وفي شرح ايرونيوموس
قول حزقيال ١ «لكل واحدٍ أربعة أوجهٍ» يُجعل الذوق العقلي قسيماً للغضبية والشهوانية والنطقية
التي هي قوى. فالذوق العقلي إذن قوةٌ

٢ وأيضاً ان المتقابلات متحدة في الجنس. والذوق العقلي والشوق الحسي متقابلان في ما
يظهر لنزوع الأول دائماً إلى الخير واتجاه الثاني دائماً إلى الشر ولهذا يُعبّر عنه بالحية كما يتضح
من اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٢ ب ١٢ و ١٣. فيظهر إذن أن الذوق العقلي قوةٌ كالشوق
الحسي

٣ وأيضاً قال اوغسطينوس في كتاب الاختيار ٢ ب ١٠ «ان في قوة الحكم الطبيعية
قواعد وأصولاً للفضائل صحيحة وغير متغيرة» وهذا مرادنا بالذوق العقلي. ولأن القواعد الغير
المتغيرة التي نحكم بحسبها ترجع إلى النطق باعتبار جزئه الأعلى كما قال اوغسطينوس في كتاب
الثالث ١٢ ب ٢ يظهر أن الذوق

العقلي هو نفس النطق فيكون قوة

لكن يعارض ذلك ان القوى النطقية تتعلق بالمتقابلات كما قال الفيلسوف في الإلهيات ك
١٣ م ٠٣. والذوق العقلي ليس يتعلق بالمتقابلات بل يتجه إلى الخير فقط. فإذا ليس قوة لأنه لو كان
قوة لكان قوة نطقية لعدم وجوده في البهائم

والجواب أن يُقال إنّ الذوق العقلي ليس قوة بل ملكةً وان قال بعضٌ بأنه قوة أعلى من
النطق وبعضٌ بأنه نفس النطق لا من حيث هو نطق بل من حيث هو طبيعةً وتوضيح ذلك ان
قياس العقل الإنساني حركةً تبتدئ من تعقل أمورٍ معلومةٍ لنا بالفطرة دون نظرٍ وكسبٍ ابتداؤها
من مبدأٍ غير متحركٍ وتنتهي أيضاً إلى تعقل تلك الأمور من حيث أننا نحكم بالمبادئ المعلومة لنا
بأنفسها بالفطرة على ما نستنبطه بالقياس. ومن المحقق الثابت أنه كما أن العقل النظري يركب
القياس في النظريات كذلك العقل العملي يركب القياس في العمليات فلا بدّ إذن أن تكون مبادئُ
العمليات مغروزةً فينا بالفطرة كمبادئِ النظريات ومبادئِ النظريات الأولى المغروزة فينا طبعاً لا
ترجع إلى قوةٍ مخصوصةٍ بها إلى ملكةٍ مخصوصةٍ تسمى عقل المبادئ كما في الخلقيات ك ٦ ب
٦ فكذا مبادئُ العمليات المغروزة في طباعنا لا ترجع إلى قوةٍ مخصوصةٍ بل إلى ملكةٍ
مخصوصةٍ طبيعيةٍ نسميها الذوق العقلي ومن ثمّ يُقال إنّ الذوق العقلي يُغري بالخير وينفر عن
الشر من حيث أننا بالمبادئِ الأولى نتأدّى على الاستنباط ونحكم على المستنبطات. فواضحٌ إذن أن
الذوق العقلي ليس قوةً بل ملكةً طبيعيةً

إذاً أُجيب على الأول بأن تلك القسمة التي وضعها ايرونيموس إنما هي باعتبار تغاير
الأثار لا باعتبار تغاير القوى ويجوز أن يكون لقوةٍ واحدةٍ أثارٌ متغايرة

وعلى الثاني بأن تقابل الشوق الحسيّ والذوق العقلي إنما هو باعتبار تقابل الأثار لا من
قبيل تقابل الأنواع المختلفة في جنسٍ واحدٍ

وعلى الثالث بأن تلك الحقائق الغير المتغيرة هي المبادئ الأولى للعمليات التي ليس يعرض فيها خطأ وهي تُخصُّ بالنطق على أنه قوة وبالذوق العقلي على أنه ملكة ولذا كنا نحكم طبعاً بكليهما

الفصلُ الثالثُ عشرَ

هل الضمير قوةٌ

يُنخِطَى إلى الثالث عشر بأن يقال: يظهر أن الضمير قوةٌ فقد قال اوريجانوس في شرحه قول الرسول في رو ٢ «ضميرهم شاهدٌ» ما نصه «الضمير هو الروح المهذب النفس والمعلم المصاحب لها الذي به تُجانب الشرور وتلازم الخيرات» والمراد بالروح في النفس قوةٌ ما إما الذهن كقوله في افسس ٤: ٢٣ «تتجددوا بروح أذهانكم» أو الوهم ومن ثمَّ يقال للرؤيا الوهمية روحانية كما يتضح من اوغسطينوس في شرح تك ك ١٢ ب ٦ و٧. فالضمير إذن قوة

٢ وأيضاً ليس شيءٌ محلاً للخطيئة سوى القوة النفسانية. والضمير محلٌ للخطيئة فقد قيل عن بعضٍ في تيط ١: ١٥ ان «بصائرهم وضمائرهم نجسة» فيظهر إذن ان الضمير قوةٌ ٣ وأيضاً لا يعدو الضمير أن يكون أما فعلاً أو ملكةً أو قوةً. وهو ليس فعلاً والّا لم يستقر دائماً في الإنسان ولا ملكةً والّا لم يكن شيئاً واحداً بل أشياء كثيرة إذ إنما نسترشد في أعمالنا بملكات كثيرة إدراكية. فالضمير إذن قوةٌ

لكن يعارض ذلك أن الضمير يجوز اطراحه بخلاف القوة. فإذاً ليس الضمير قوةً

والجواب أن يُقال إنَّ الضمير في الحقيقة ليس قوةً بل فعلاً وهذا واضحٌ من مدلول الاسم ومما يُسند إلى الضمير بحسب اصطلاح التخاطب العام فإن اسم الضمير في اللاتينية وهو conscientia يدلُّ بقوة وضعه على نسبة العلم إلى شيءٍ لأن معناه علمٌ مع آخر وتعلق العلم بشيءٍ إنما يحصل بفعلٍ ما فقد وضح إذن من

حقيقة مدلول الاسم ان الضمير فعلٌ وكذلك هو واضحٌ مما يُسند إلى الضمير فانه يُقال إنَّ الضمير يشهد أو ينهى أو يُغري أو يعذل أو يلدغ أو يأنب وكل ذلك تابعٌ لتعلق شيءٍ من إدراكنا أو علمنا بما نفعله وهذا التعلق يقع على ثلاثة أنحاءٍ احدهما بإدراكنا أننا فعلنا شيئاً أو لم نفعله كقوله في جا ٢٣ :٧ «ان ضميرك عالم بأنك كثيراً ما لعنت غيرك» وباعتبار هذا النحو يُقال إنَّ الضمير يشهد والثاني بحكمنا بضميرنا وجوب فعل شيءٍ أو عدم فعله وباعتبار هذا النحو يُقال إنَّ الضمير ينهى أو يُغري والثالث بحكمنا بالضمير ان ما فعلَ حسنٌ أو قبيحٌ وباعتبار هذا النحو يُقال إنَّ الضمير يعذر أو يعذل أو يلدغ. وواضحٌ ان جميع هذه الأشياء تابعةٌ لتعلق العلم فعلاً بما نفعله فالضمير إذن في الحقيقة يدل على الفعل غير أنه إذ كانت الملكة هي مبدأ الفعل فربما أُطلق الضمير على الملكة الأولى الطبيعية التي هي الذوق العقلي ومن ذلك إطلاق ايرونيموس اياه على الذوق العقلي في شرحه قول حزقيا ١ «لكل منهم أربعة أوجه» وإطلاق باسيلوس له على محل الحكم الطبيعي في خط على ام وقول الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٤ ب ٢٣ ان الضمير هو شريعة عقلنا فقد جرت العادة بأن يسمّى كلُّ من العلة والمعلول باسم الآخر

إذا أُجيب على الأول بأن الضمير يقال له روحٌ على أن المراد بالروح العقل لأن الضمير إرشادٌ صادرٌ عن العقل

وعلى الثاني بأن النجاسة تُجعل في الضمير لا كما يُجعل الشيء في محله بل كما يجعل المُدرِّك في الإدراك أي باعتبار علم العالم بأنه منجسٌ

وعلى الثالث بأن الفعل وان لم يستقر دائماً في نفسه لكنه مستقرٌّ دائماً في علته التي هي القوة أو الملكة والملكات التي بها يتصور الضمير وان كثرت فانها كلها تستفيد التأثير من مبدأ أول واحدٍ أي من ملكة المبادئ الأول التي يقال لها الذوق العقلي ولهذا ربما أُطلق الضمير على هذه الملكة بالخصوص كما تقدم آنفاً



المبحثُ المتيمُّ ثانين

في القوى الشوقية بالاجمال - وفيه فصلان

ثم يجب النظر في القوى الشوقية وفي ذلك أربعة أبحاث الأول في الشوق بالاجمال والثاني في الشهوة الحسية والثالث في الإرادة والرابع في الاختيار. أما الأول فالبحث فيه يدور في مسألتين - ١ في أن الشوق هل يجب أن يجعل قوة نفسانية على حدة - ٢ في أن الشوق هل ينقسم إلى شوق حسي وشوق عقلي على أنهما قوتان متغايرتان

الفصلُ الأوَّلُ

في أن الشوق هل هو قوة نفسانية على حدة

يُنْتَخَى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن ليس الشوق قوةً نفسانية على حدة لأن ما كان مشتركاً بين المنتفسات والجوامد ليس يجعل له قوة نفسانية. والشوق مشترك بين المنتفسات والجوامد لأن الخير ما يتشوقه جميع الأشياء كما في الخلقيات ك ١ ب ١. فإذاً ليس الشوق قوةً نفسانية على حدة

٢ وأيضاً ان القوى تتمايز بتمايز الموضوعات. وما ندركه وما نتشوقه واحدٌ بعينه. فإذاً ليس يجب أن تكون القوة الشوقية مغايرة للقوة الداركة

٣ وأيضاً ليس العام قسماً للخاص. وكل قوة نفسانية فإنها تتشوق شيئاً جزئياً أي الموضوع الملائم لها. فإذاً ليس يجب أن يُجعل ثمه قوةً شوقيةً ممايزة لسائر القوى بالنظر إلى هذا الموضوع الذي يتعلق به الشوق على وجه العموم

لكن يعارض ذلك أن الفيلسوف ميّر القوة الشوقية عن سائر القوى في كتاب النفس ٢ م

٢٧ والدمشقي ميز القوى الشوقية عن القوى الداركة في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٢٢

والجواب أن يقال لا بد من إثبات قوة شوقية في النفس ولتوضيح ذلك يجب

اعتبار أن كل صورةٍ يتبعها ميلٌ ما كما أن النار لها من صورتها ميلٌ إلى الجهة العليا وإلى توليد مثلها. والصورة في ذي الإدراك أعلى طبقةً منها في ما لا ادراك له لأن ما لا إدراك له فإنما يوجد فيه الصورة التي تعين كلاً منه إلى وجودٍ واحدٍ خاصٍ فقط مما هو طبيعيٌّ لكل شيءٍ فكان يلحق هذه الصورة الطبيعية الميل الطبيعي الذي يقال له الشوق الطبيعي وأما ذوات الإدراك فإنما يتعين كل منها إلى الوجود الطبيعي الخاص بالصورة الطبيعية بحيث يكون مع ذلك قابلاً لصور سائر الأشياء كما يقابل الحس صور جميع المحسوسات والعقل صور جميع المعقولات وهكذا تصير نفس الإنسان على نحو ما جميع الأشياء بحسب الحس والعقل الذي يتقرب به ذوات الإدراك على نحو ما إلى شبه الله لتقدم وجود جميع الأشياء فيه تعالى كما قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٥ مقاً ١ فإذاً كما أن الصور الموجودة في ذوات الإدراك أعلى طبقةً من الصور الطبيعية كذلك يجب أن يكون فيها ميلٌ أعلى من الميل الطبيعي الذي يقال له الشوق الطبيعي وهذا الميل الأعلى يختص بقوة شوقية في النفس بها يقدر الحيوان أن يتشوق ما يدركه لا ما يميل إليه بصورته الطبيعية فقط فهكذا إذن لا بد من إثبات قوة شوقية في النفس

إذاً أجيب على الأول بأن التشوق الذي في ذوات الإدراك أعلى طبقة من التشوق العام الموجود في جميع الأشياء كما مرّ في جرم الفصل فلا بدّ إذن أن يجعل لذلك قوة نفسانية وعلى الثاني بأن ما يدرك ويتشوق إنما هو واحدٌ بالذات ولكنه مختلفٌ بالاعتبار فهو يدرك باعتباره كونه موجوداً محسوساً أو معقولاً ويتشوق باعتباره كونه ملائماً أو خيراً والمطلوب في الموضوعات لتغاير القوى إنما هو التغاير الاعتباري لا التغاير المادي وعلى الثالث بأن كل قوة نفسانية فهي صورةٌ ما أو طبيعةٌ ما ولها ميلٌ طبيعيٌّ

إلى شيء ما فكانت تتشوق الموضوع الملائم لها بالشوق الطبيعي الذي فوقه شوق حيواني تابع للإدراك به يُتشوق الشيء لا لكونه ملائماً لفعل هذه القوة أو تلك كملاءمة الرؤية لفعل الإبصار والسمع لفعل السمع بل لكونه ملائماً مطلقاً للحيوان

الفصل الثَّان

في أن الشوق الحسي والشوق العقلي هل هما قوتان متغايرتان

يُنخِطَى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الشوق الحسي والشوق العقلي ليسا قوتين متغايرتين فإن القوى لا تتغاير بالفصول العرضية كما مرَّ في مب ٧٧ ف ٥ ومب ٧٩ ف ٧ وإدراك ما يتشوق بالحس أو بالعقل عارضٌ له. فإذا ليس الشوق الحسي والشوق العقلي قوتين متغايرتين

٢ وأيضاً أن الإدراك العقلي يتعلق بالكليات وبهذا يمايز الإدراك الحسي الذي يتعلق بالجزئيات. لكن هذا التمايز لا محلَّ له في القوة الشوقية لأنه لما كان الشوق حركة من النفس إلى الأشياء التي هي جزئية يظهر أن جميع الأشواق تتعلق بالشيء الجزئي فقط. فإذا ليس يجب ممايزة الشوق العقلي للشوق الحسي

٣ وأيضاً كما أن الجزء الشوقي أدنى مرتبة من الجزء الإدراكي على أنه قوة أدنى منه كذلك الجزء المحرك أيضاً وليس في الإنسان جزء محرك تابع للعقل مغاير للجزء المحرك التابع للحس في سائر الحيوانات. فإذا كذلك ليس فيه جزء شوقي آخر

لكن يعارض ذلك أن الفيلسوف فصل الشوق إلى شوقين في كتاب النفس ٣ م ٥٧ فقال الشوق الأعلى يحرك الشوق الأدنى

والجواب أن يقال لا بدَّ من جعل الشوق العقلي قوة مغايرة للشوق الحسي لأن القوة الشوقية قوة انفعالية من شأنها أن تتحرك من المُدرِّك فيكون المُتَشَوِّق المُدرِّك محركاً غير متحرك والشوق محركاً متحركاً كما في الكتاب المتقدم ذكره م ٥٤ وفي الإلهيات ك ١١ م ٥٣. والانفعاليات والمتحركات تتمايز بتمايز العقليات

والمحركات لوجوب معادلة المحرك للمتحرك والفعل للانفعالي والقوة الانفعالية أيضاً إنما تستفيد حقيقتها من نسبتها إلى فعليها. فإذا كان المدرك بالعقل مغايراً بالجنس للمدرك بالحس لزم أن الشوق العقلي قوة مغايرة للشوق الحسي

إذا أُجيب على الأول بأن المتشوّق ليس يعرض له أن يكون مدركاً بالحس أو بالعقل بل إنما يحصل له ذلك بالذات لأن المتشوّق لا يحرك الشوق إلا من حيث هو مدركٌ فكانت فصول المدرك نفس فصول المتشوّق ومن ثمّ فالقوى الشوقية تتمايز باختلاف المدركات تمايزها بالموضوعات الخاصة

وعلى الثاني بأن الشوق العقلي وان تعلق بالأشياء التي هي في خارج النفس جزئيةً لكنه يتعلق بها باعتبار ما كلياً كما إذا تشوق شيئاً لكونه خيراً ومن ثمّ قال الفيلسوف في كتاب الخطابة ٢ ب ٤ ان البعض يجوز تعلقه بشيء كلياً كما إذا أبغضنا كل جنسٍ من اللصوص وكذلك يجوز أن نتشوق بالشوق العقلي الخيرات المجردة عن المادة التي لا ينالها الحس كالعلم والفضائل ونحو ذلك

وعلى الثالث بأن الظن الكلي لا يحرك إلا بتوسط الظن الجزئي كما في كتاب النفس ٣ م ٥٨ وكذا الشوق الأعلى إنما يحرك بتوسط الشوق الأدنى ولهذا لم تكن القوة المحركة التابعة للعقل مغايرةً للقوة المحركة التابعة للحس



المبحث الحادي والثمانون

في الشهوة الحسية - وفيه ثلاثة فصول

ثم يجب النظر في الشهوة الحسية والبحث في ذلك يدور على ثلاث مسائل - ١ هل الشهوة الحسية قوة شوقية فقط - ٢ هل تنقسم الشهوة الحسية إلى غضبية وشهوانية على أنهما قوتان متغايرتان - ٣ في أن الغضبية والشهوانية هل هما خاضعتان للنطق

الفصلُ الأوَّلُ

هل الشهوة الحسية قوةٌ شوقيةٌ فقط

يُنخِطُ إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الشهوة الحسية ليست قوةً شوقيةً فقط بل مدركة أيضاً فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٢ ب ١٢ «ان حركة النفس الحسية التي تتجه إلى مشاعر البدن مشتركة بيننا وبين البهائم» ومشاعر البدن مندرجة تحت القوة المدركة. فإذا الشهوة الحسية مدركة

٢ وأيضاً ان الأشياء المندرجة تحت قسمةٍ واحدة يظهر انها متحدة بالجنس. وقد جعل اوغسطينوس في الموضوع المتقدم ذكره الشهوة الحسية قسيمةً للنطق الأعلى والنطق الأدنى اللذين من قبيل الإدراك. فإذا الشهوة الحسية أيضاً مدركة

٣ وأيضاً أن للشهوة الحسية في تجربة الإنسان مقام الحية. والحية كانت في تجربة الأبوين الأولين بصفة مظهرٍ للخطيئة وداعٍ إليها وهذا يرجع إلى القوة المدركة. فإذا الشهوة الحسية قوةٌ مدركة

لكن يعارض ذلك ان الشهوة الحسية تحدُّ بأنها «تشوِّق الأشياء المختصة بالبدن»

والجواب أن يقال يظهر أن اسم الشهوة الحسية في اللاتينية *sensualitas* مأخوذاً من الحركة الحسية التي أشار إليها اوغسطينوس في المحل المتقدم ذكره كما يؤخذ اسم القوة من الفعل كالبصر من الإبصار. والحركة الحسية شوقٌ تابعٌ للإدراك الحسي فان اسم الحركة أخصُّ بفعل الشوق منه بفعل القوة المدركة لأن فعل القوة المدركة يتمُّ بحصول المدارك في المدرك وفعل القوة الشوقية يتم بميل المتشوق إلى المتشوق فكان فعل القوة المدركة يُشَبَّه بالسكون وفعل القوة الشوقية أشبه بالحركة وعلى هذا يكون المراد بالحركة الحسية فعل القوة الشوقية فنكون الشهوة الحسية اسماً للشوق الحسي

إذا أُجيب على الأول بأنه ليس يُفهم من قول اوغسطينوس ان حركة النفس

الحسية تتجه إلى مشاعر البدن إلى مشاعر البدن مندرجة تحت الشهوة الحسية بل بالأحرى ان حركة الشهوة الحسية ميلٌ إلى مشاعر البدن أي لتشوقنا بها ما يُدرك بمشاعر البدن فتكون مشاعر البدن بمنزلة موطناتٍ للشهوة الحسية

وعلى الثاني بأن الشهوة الحسية إنما هي قسيمة للنطق الأعلى والنطق الأدنى باعتبار اشتراك هذه الثلاثة في فعل التحرك لأن القوة المدركة التي يرجع إليها النطق الأعلى والأدنى مُحركة كالقوة الشوقية التي ترجع إليها الشهوة الحسية
وعلى الثالث بأن الحية لم تُظهر الخطية وتدعُ إليها فقط بل أملت إليها أيضاً وباعتبار هذه الامالة يُعبر بها عن الشهوة الحسية

الفصلُ الثَّاني

في أن الشوق الحسي هل ينقسم إلى غضبية وشهوانية على أنهما قوتان متغايرتان يُتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الشوق الحسي ليس ينقسم إلى غضبية وشهوانية على أنهما قوتان متغايرتان إذ إنما يتعلق بالمضادة الواحدة قوةً نفسانية واحدة كما يتعلق البصر بالأبيض والأسود على ما في كتاب النفس ٢ م ١٠٧. والملائم والضار ضدّان. فإذاً لكون موضوع الشهوانية هو الملائم وموضوع الغضبية هو الضار يظهر ان الغضبية والشهوانية قوة نفسانية واحدة

٢ وأيضاً ليس يتعلق الشوق الحسيّ إلا بالملائم للحس. والملائم للحس هو موضوع الشهوانية. فإذاً ليس شوق حسيّ مغايراً للشهوانية

٣ وأيضاً ان البغض يوجد في الغضبية فقد قال ابرونيموس في كلامه على قول متى ١٣ يشبه سكوت السماوات خميراً الخ «لنمقتنّ بالغضبية الرذائل» والبغض لمضادته المحبة يوجد في الشهوانية. فإذاً الشهوانية والغضبية قوةً واحدة

لكن يعارض ذلك ان غريغوريوس النيصي والدمشقي جعلوا الغضبية والشهوانية قوتين هما جزآن للشوق الحسي الأول في كتاب طبيعة الإنسان ب ١٦ والثاني في

كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٢٢

والجواب أن يُقال إنَّ الشوق الحسي قوةٌ واحدةٌ بالجنس تسمَّى الشهوة الحسية لكنها تنقسم إلى قوتين هما نوعان للشوق الحسي أي إلى غضبية وشهوانية ولتوضيح ذلك لا بدَّ من اعتبار أنه ليس يجب أن يكون في الموجودات الطبيعية الفاسدة ميلٌ إلى اجتلاب النافع واجتتاب الضار فقط بل إلى مدافعة المفسد والأضداد التي تمنع النافع وتجلب الضار أيضاً كما أنه ليس للنار ميلٌ طبيعيٌّ إلى الهرب عن المكان الأدنى الذي لا يلائمها وقصد المكان الأعلى الملائم لها فقط بل إلى دفع المفسد والموانع أيضاً. ولما كان الشوق الحسيُّ ميلاً تابعاً للإدراك الحسيِّ كما أن الشوق الطبيعي ميلٌ تابعٌ للصورة الطبيعية وجب أن يكون في الجزء الحسي قوتان شوقيتان احدهما يميل بها الحيوان إلى طلب الملائم للحس والهرب عن المنافر ويقال لها شهوانية والأخرى يميل بها إلى مدافعة ما يمنع النافع ويجلب الضار ويقال لها غضبية ومن ثمَّ يُقال إنَّ موضوعها شاقٌّ لاتجاهها إلى دفع المنافرات والاستعلاء عليها وهذان الميلان لا يرجعان إلى مبدأ واحدٍ لأن النفس قد تُلقى بنفسها إلى المؤلِّمات على خلاف ميل الشهوانية لتدفع المنافرات على مقتضى ميل الغضبية فتكون آلام الغضبية منافية أيضاً في ما يظهر لآلام الشهوانية لأن انتقاد الشهوانية يخمد الغضب وانتقاد الغضب يخمد الشهوانية في الأغلب وهذا واضحٌ أيضاً من أن الغضبية بمنزلة حامية للشهوانية ومدافعة عنها لدفعها ما يمنع النافع الذي تشتهيه الشهوانية ويجلب الضار الذي تهرب عنه فكان مبدأ جميع آلام الغضبية من آلام الشهوانية ومنتهاهما إليها كما ينشأ الغضب عن الألم المنزل وبانتقامه ينتهي إلى اللذة وكان تنازع الحيوانات أيضاً على موضوعات الشهوانية أي على الأطعمة والملاذ اللحمية كما في كتاب الحيوانات ٩ ب ١

إذا أُجيب على الأول بأن القوة الشهوانية تتعلق بالملائم وبغير الملائم وأما

الغضبية فإنما تتجه إلى ممانعة غير الملائم الذي تدافعه

وعلى الثاني بأنه كما أن في قوى الحسي المدركة قوةً متخيلةً أي مدركةً لما ليس يدركه الحس على ما أسلفنا في مب ٧٨ ف ٤ كذلك في الشوق الحسي قوةً متشوقةً لما ليس ملائماً للذة الحس ولكنه مفيدٌ لوقاية الحيوان وهذه هي القوة الغضبية

وعلى الثالث بأن البغض مطلقاً يرجع إلى الشهوانية ولكنه باعتبار المدافعة الناشئة عن البغض يجوز أن يرجع إلى الغضبية

الفصل الثالث

في أن الغضبية والشهوانية هل هما خاضعتان للنطق

يُنطَقُ إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الغضبية والشهوانية ليستا خاضعتين للنطق لأنهما جزآن للشهوة الحسية. والشهوة الحسية ليست خاضعةً للنطق ولذلك يُعبَّر عنها بالحية كما قال أوغسطينوس في كتاب الثالث ١٢ ب ١٢ و ١٣. فإذاً ليست الشهوانية والغضبية خاضعتين للنطق ٢ وأيضاً ما كان خاضعاً لشيءٍ فليس ينافيه. والغضبية والشهوانية منافيتان للنطق كقول الرسول في رو ٧: ٢٣ «أرى ناموساً آخر في أعضائي منافياً لناموس عقلي». فإذاً ليست الغضبية والشهوانية خاضعتين للنطق

٣ وأيضاً كما أن القوة الشوقية هي أدنى من الجزء النطقي في النفس كذلك القوة الحساسة أيضاً. وليس جزء النفس الحساس خاضعاً للنطق لأننا لسنا نسمع أو نرى متى شئنا. فكذا إذن ليست قوتا الشوق الحسي أي الغضبية والشهوانية خاضعتين للنطق

لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ١٢ «الخاضع للنطق والمذعن له ينقسم إلى شهوةٍ وغضبٍ»

والجواب أن يُقال إنَّ الغضبية والشهوانية تخضعان للجزء الأعلى المشتمل على العقل أو النطق والإرادة على ضربين أحدهما باعتبار النطق والآخر باعتبار الإرادة أما النطق فتخضعان له من جهة أفعالهما وتحقيق ذلك ان من شأن الشوق الحسي في سائر الحيوانات أن يتحرك من القوة المتخيلة كما أن الشاة لتخيلها عداوة الذئب تهرب منه وقد مرّ في مب ٧٨ ف ٤ ان في الإنسان مكان القوة المتخيلة القوة المفكرة التي يسميها بعض النطق الجزئي لحكمها على المعاني الشخصية فكان من شأن الشوق الحسي في الإنسان أن يتحرك منها. وهذا النطق الجزئي من شأنه أن يتحرك ويندبّر في الإنسان بحسب النطق الكلي ولذا كانت النتائج الجزئية تنتج في الأقيسة عن القضايا الكلية وبذلك يتضح أن النطق الكلي يأمر الشوق الحسي الذي ينقسم إلى شهوانية وغضبية وان هذا الشوق خاضع له ولأن استحصال النتائج الجزئية من المبادئ الكلية ليس فعل العقل البسيط بل فعل النطق يُقال إنَّ الشهوانية والغضبية خاضعتان للنطق أحرى من كونهما خاضعتين للعقل وأيضاً فإن كلاً يجد ذلك من نفسه بالتجربة لأنه بملاحظة بعض أمور كلية يخمد الغضب أو الخوف أو نحوهما أو يتهيج أيضاً - وأما الإرادة فيخضع لها الشوق الحسي من جهة مباشرة الفعل التي تتم بالقوة المحركة ففي سائر الحيوانات تلحق الحركة حالاً شوق الشهوانية والغضبية كما أن الشاة متى خافت من الذئب هربت حالاً إذ ليس لها شوق أعلى فيمانع ذلك وأما الإنسان فليس يتحرك حالاً بحسب الشوق الغضبي والشهواني بل ينتظر أمر الإرادة التي هي الشوق الأعلى لأن المحرك الثاني في جميع القوى المحركة المترتبة ليس يحرك إلا بقوة المحرك الأول. فإذا ليس يكفي الشوق الأدنى للتحريك من دون رضى الشوق الأعلى وهذا ما أراده الفيلسوف بقوله في كتاب النفس ٣ م ٥٧ «الشوق الأعلى يحرك الشوق الأدنى كما يحرك الفلك الأعلى الفلك الأدنى» فإذا الغضبية

والشهوانية خاضعتان للنطق

إذا أُجيب على الأول بأن الشهوة الحسية إنما يعبر عنها بالحية باعتبار ما هو خاصُّ بها من جهة الجزء الحساس. والغضبية والشهوانية يدلان بالأحرى على الشوق الحسي من جهة الفعل الذي تؤدِّيان إليه بالنطق كما مرَّ في ١ و ٢

وعلى الثاني بأنه يجب أن يُعتبر في الحيوان سلطتان مطلقة وسياسية كما قال الفيلسوف في كتاب السياسة ١ ب ٣ فالنفس متسلطة على البدن بالسلطة المطلقة والعقل متسلط على الشهوة بالسلطة السياسية والملكية والمراد بالسلطة المطلقة ما بها يتسلط متسلط على العبيد الذين ليس في مقدورهم أن يعاندوا أمره في شيء إذ لا يملكون شيئاً وبالسلطة السياسية والملكية ما بها يتسلط متسلط على الأحرار الذين وان خضعوا لإدارة واليهم لكنهم يملكون شيئاً يقدرون بقوته أن يعاندوا أمره فالنفس إذن إنما هي متسلطة على البدن بالسلطة المطلقة إذ ليس في مقدور أعضاء البدن أن تعاند أمرها بل متى انتهت أمراً تحركت إليه حالاً اليد والرجل وكل عضو من شأنه أن يتحرك بالحركة الإرادية والعقل أو النطق إنما هو متسلط على الغضبية والشهوية بالسلطة السياسية لأن الشوق الحسي يملك شيئاً خاصاً يقدر به أن يعصي أمر النطق إذ ليس من شأن الشوق الحسي أن يتحرك في سائر الحيوانات من المتخيلة وفي الإنسان من المفكرة المدبرة من النطق الكلي فقط بل من الواهمة والحس أيضاً ولذلك نجد الغضبية أو الشهوانية ممانعة للنطق عند ما نشعر أو نتوهم شيئاً لذيداً ينهى عنه النطق أو أليماً يأمر به وكون الغضبية والشهوانية معارضتين للنطق في شيء ما لا ينفي كونهما خاضعتين له

وعلى الثالث بأن المشاعر تحتاج في أفعالها إلى محسوسات خارجة تتأثر بها ليس حضورها في قدرة النطق وأما القوى الباطنة الشوقية والمدركة فلا تحتاج إلى أمورٍ خارجة فكانت خاضعة لأمر النطق الذي ليس في قدرته أن يهيج أو

يخدم عواطف القوة الشوقية فقط بل أن يصوغ الصور الخيالية للقوة الواهمة أيضاً



المبحث الثاني والثمانون

في الإرادة - وفيه خمسة فصول

ثم يجب النظر في الإرادة والبحث في ذلك يدور على خمس مسائل - ١ هل تشتهي الإرادة شيئاً بالضرورة - ٢ هل تشتهي جميع الأشياء بالضرورة - ٣ هل هي قوة أعلى من العقل - ٤ هل تحرك العقل - ٥ هل تنقسم إلى غضبية وشهوانية

الفصل الأول

في أن الإرادة هل تشتهي بالضرورة

يُنخَطَى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الإرادة لا تشتهي شيئاً بالضرورة فقد قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ٥ ب ١٠ «متى كان شيء ضرورياً لم يكن إرادياً» وكل ما تشتهيه الإرادة فهو إراديٌّ. فإذاً ليس شيء مما تشتهيه الإرادة مشتهداً بالضرورة

٢ وايضاً ان القوى النطقية تتعلق بالمتضادات كما قال الفيلسوف في الإلهيات ك ٩ م ٣. والإرادة قوة نطقية لأنها في الجزء النطقي كما في كتاب النفس ٣ م ٤٢ فإذاً تتعلق بالمتضادات فإذاً لا تحدّد نحو شيء بالضرورة

٣ وايضاً إنما نحن أرباب أفعالنا بالإرادة. وما كان بالضرورة فلسنا أربابه. فإذاً يستحيل أن يكون فعل الإرادة ضرورياً

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٣ ب ٤ «الجميع يشتهون السعادة بإرادة واحدة» فلو لم يكن اشتهاؤ السعادة ضرورياً بل كان ممكناً لخلا منه قليلٌ على الأقل. فالإرادة إذن تريد شيئاً بالضرورة

والجواب أن يُقال إنَّ الضرورة تقال على أنحاءٍ متكررةٍ فإنَّ الضروري ما يمتنع عدم وجوده وهذا يتصف به شيءٌ أما من جهةٍ مبدئياً داخل وهو المادة كقولنا كل مركب من أجزاءٍ متضادةٍ فهو فاسدٌ بالضرورة أو الصورة كقولنا من الضرورة أن يكون للمثلث الزوايا ثلاث زوايا مساويةٍ لثلاثين وهذه هي الضرورة الطبيعية والمطلقة وأما من جهةٍ شيءٍ خارجٍ وهو الغاية أو الفاعل أما الغاية فكما إذا تعذرَّ إدراك غرضٍ أو حسن إدراكه دون شيءٍ وذلك كقولنا الطعام ضروريٌ للحياة والفرس ضروريٌ للسفر وهذه الضرورة يقال لها ضرورة الغاية وقد تسمى بالفائدة وأما الفاعل فكما إذا أكره مُكرهٌ من فاعلٍ ما بحيث يتعذر عليه فعل العكس وهذه الضرورة يقال لها ضرورة القسر فهي إذن منافيةٌ للإرادة بالكلية لأنَّ القسري عندنا ما كان مضاداً لميل الشيء وحركة الإرادة ميلٌ ما إلى شيءٍ ولهذا كما يقال لشيءٍ طبيعيٌ لكونه على وفق ميل الطبيعة كذلك يقال لشيءٍ إراديٍّ لكونه على وفق ميل الإرادة فإذاً كما يستحيل أن يكون شيءٌ قسرياً وطبيعياً معاً كذلك يستحيل أن يكون شيءٌ اكرهياً أو قسرياً وإرادياً معاً على الإطلاق وأما ضرورة الغاية فليست منافيةٌ للإرادة إذ لا يمكن حينئذٍ الوصول إلى الغاية إلا بطريقٍ واحدٍ كما ينشأ عن إرادة قطع البحر ضرورة إرادة السفينة وكذا ليست الضرورة الطبيعية أيضاً منافيةً لها بل كما أن العقل يتعلق بضرورة بالمبادئ الأولى كذلك يجب أن تتعلق الإرادة بضرورةً بالغاية القصوى التي هي السعادة لأنَّ الغاية في العمليات كالمبادئ في النظريات كما في الطبيعيات ك ٢ م ٨٩ ضرورة أن ما كان طبيعياً لشيءٍ وغير متحرك فهو أساسٌ ومبدأٌ لجميع ما سواه لأنَّ الطبيعة هي الأولى في كل شيءٍ وكلُّ حركةٍ فهي تصدر عن شيءٍ غير متحرك

إذاً أُجيب على الأول بأنه يجب حمل كلام اوغسطينوس على الضروري بضرورة القسر وأما الضرورة الطبيعية فلا تزيل اختيار الإرادة كما قال هو نفسه في المحل

المذكور

وعلى الثاني بأن الإرادة بحسب كونها تريد شيئاً بالطبع هي أكثر محاذاةً لعقل المبادئ الطبيعية منها للنطق الذي يتعلق بالمتقابلات فإذا كونها بهذا الاعتبار عقليةً أخرى من كونها نطقيةً وعلى الثالث بأننا إنما نحن أرباب أفعالنا باعتبار قدرتنا على انتخاب هذا أو ذلك والانتخاب ليس يتعلق بالغاية بل بالواسطة المؤدية إلى الغاية كما في الخليقات ك ٣ ب ٢. فإذا ليس اشتهاؤ الغاية القصوى مما نحن أربابه

الفصلُ الثَّاني

في أن الإرادة هل تريد بالضرورة جميع ما تريده

يُنخِطُ إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الإرادة تريد بالضرورة جميع ما تريده فقد قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ مقاً ٢٣ «الشر يحدث بدون الإرادة» فالإرادة إذن تميل بالضرورة إلى الخير المعروض لها

٢ وأيضاً ان نسبة موضوع الإرادة إلى الإرادة نسبة المحرك إلى المتحرك. وحركة المتحرك تحصل بالضرورة عن المحرك. فيظهر إذن ان موضوع الإرادة يحركها بالضرورة ٣ وأيضاً كما أن المدرك بالحس هو موضوع الشوق الحسي كذلك المدرك بالعقل هو موضوع الشوق العقلي الذي يقال له إرادة. والمدرك بالحس يحرك الشوق الحسي بالضرورة فقد قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٩ ب ١٤ ان الحيوانات تتحرك بالمرئيات. فيظه إذن أن المدرك بالعقل يحرك الإرادة بالضرورة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الرجوع ١ ب ٩ «الإرادة هي محل الإثم وصلاح السيرة» فهي إذن متعلقة بالمتقابلات فإذا ليست تريد بالضرورة كل ما تريده

والجواب أن يُقال إنَّ الإرادة لا تريد بالضرورة كل ما تريده وتوضح ذلك أنه كما أن العقل يتعلق طبعاً وضرورةً بالمبادئ الأولى كذلك الإرادة تتعلق طبعاً وضرورةً بالغاية القصوى على ما تقدم في الفصل السابق ومن المعقولات ما ليس له علاقة لازمة مع المبادئ الأولى كالقضايا الممكنة التي ليس يلزم من ارتفاعها ارتفاع المبادئ الأولى وهذا لا يوافق العقل عليها بالضرورة ومنها قضايا ضرورية لها علاقة لازمة مع المبادئ الأولى كالقضايا البرهانية التي يلزم من ارتفاعها ارتفاع المبادئ الأولى وهذه يوافق العقل عليها بالضرورة متى أدرك بالبرهان العلاقة اللازمة التي للنتائج مع المبادئ وما لم يدرك بالبرهان لزوم هذه العلاقة فلا يوافق عليها بالضرورة وكذا الشأن من جهة الإرادة فإن من الخيرات الجزئية ما ليس له علاقة لازمة مع السعادة لجواز أن يكون الإنسان سعيداً بدونه وهذا لا تتعلّق به الإرادة ضرورةً ومنها ما له علاقة لازمة مع السعادة وهو ما به يلتصق الإنسان بالله الذي به وحده تقوم السعادة الحقة ولكن قبل أن يثبت يقيناً بالرؤية الإلهية لزوم هذه العلاقة لا تتعلّق الإرادة ضرورةً بالله ولا بما هو خاصٌّ به واما إرادة من يرى الله بذاته فإنها تتعلّق ضرورةً بالله كما نريد الآن بالضرورة أن نكون سعداء. فقد وضح إذن أن الإرادة لا تريد بالضرورة كل ما تريده

إذا أُجيب على الأول بأن الإرادة لا يمكن أن تميل إلى شيءٍ إلا باعتبار كونه خيراً ولأن الخير متكثرٌ لا تُحدّد نحو واحدٍ بالضرورة

وعلى الثاني بأن المحرك إنما يُصدر الحركة بالضرورة في المتحرك متى كانت قوته مجاوزةً للمتحرك بحيث تتناول كل ما فيه بالقوة ولما كان ما بالقوة في الإرادة إنما هو بالنظر إلى الخير الكلي والكامل لم يكن كل ما فيها من القوة خاضعاً لخيرٍ جزئي فلم تكن تتحرك منه بالضرورة

وعلى الثالث بأن القوة الحسية ليست قوةً حاکمةً بين أمورٍ مختلفة كالنطق

بل إنما تدرك شيئاً واحداً إدراكاً بسيطاً ولذلك تحرك الشوق الحسي تحريكاً معيناً بحسب ذلك الشيء وأما النطق فهو حاكم بين أمور متكررة فجاز أن يتحرك الشوق العقلي أي الإرادة من أمور كثيرة ولم يجب أن يتحرك من واحدٍ بالضرورة

الفصل الثالث

في أن الإرادة هل هي قوة أعلى من العقل

يُنْتَخِطُ إِلَى التَّالِثِ بِأَنَّ يُقَالُ: يَظْهَرُ أَنَّ الإرَادَةَ قُوَّةً أَعْلَى مِنَ الْعَقْلِ لِأَنَّ الْخَيْرَ وَالْغَايَةَ هُمَا مَوْضُوعَ الإرَادَةِ. وَالْغَايَةَ هِيَ الْعِلَّةُ الْأُولَى وَالْعَلِيَا. فَالِإِرَادَةُ إِذْنِ هِيَ الْقُوَّةُ الْأُولَى وَالْعَلِيَا

٢ وَأَيْضاً إِنَّا نَجِدُ الْأَشْيَاءَ الطَّبِيعِيَّةَ تَنْتَقِلُ مِنَ النَاقِصِ إِلَى الْكَامِلِ وَهَذَا يَظْهَرُ فِي الْقُوَى النَّفْسَانِيَّةِ أَيْضاً فَإِنَّهُ يُنْتَقَلُ مِنَ الْحَسِّ إِلَى الْعَقْلِ الَّذِي هُوَ أَشْرَفُ. وَالِانْتِقَالَ الطَّبِيعِيَّ إِنَّمَا هُوَ مِنْ فِعْلِ الْعَقْلِ إِلَى فِعْلِ الإرَادَةِ. فَالِإِرَادَةُ إِذْنِ قُوَّةٌ أَكْمَلُ وَأَشْرَفُ مِنَ الْعَقْلِ

٣ وَأَيْضاً أَنَّ الْمَلَكَاتِ مُعَادِلَةٌ لِلْقُوَى مُعَادِلَةٌ الْكَمَالَاتِ لِلْمُسْتَكْمَلَاتِ. وَالْمَلَكَاتِ الَّتِي بَهَا تَسْتَكْمَلُ الإرَادَةُ وَهِيَ الْمَحَبَّةُ هِيَ أَشْرَفُ مِنَ الْمَلَكَاتِ الَّتِي بَهَا يَسْتَكْمَلُ الْعَقْلُ فِي ١ كُور ١٣: ٢ «لَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ جَمِيعَ الْأَسْرَارِ وَلَوْ كَانَ لِي الْإِيمَانُ كُلُّهُ وَلَمْ تَكُنْ فِيَّ الْمَحَبَّةُ فَلَسْتُ بِشَيْءٍ» فَالِإِرَادَةُ إِذْنِ قُوَّةٌ أَعْلَى مِنَ الْعَقْلِ

لكن يعارض ذلك أن الفيلسوف أثبت في الخلقيات ك ١٠ ب ٧ ان القوة النفسانية العليا

هي العقل

والجواب أن يُقَالُ إِنَّ عُلُوَّ شَيْءٍ عَلَى آخَرَ يَجُوزُ اعْتِبَارُهُ عَلَى نَحْوَيْنِ مُطْلَقاً وَمِنْ وَجْهِ فَيُعْتَبَرُ شَيْءٌ كَذَا مُطْلَقاً بِحَسَبِ كَوْنِهِ كَذَا فِي نَفْسِهِ وَيُعْتَبَرُ كَذَا مِنْ وَجْهِ مِنْ حَيْثُ يُقَالُ لَهُ كَذَا بِالنَّظَرِ إِلَى آخَرَ فَإِذَا اعْتَبِرَ الْعَقْلُ وَالِإِرَادَةُ فِي أَنْفُسِهِمَا كَانَ الْعَقْلُ أَعْلَى وَهَذَا يَظْهَرُ مِنَ الْقِيَاسِ بَيْنَ مَوْضُوعَيْهِمَا فَإِنَّ مَوْضُوعَ الْعَقْلِ أَكْثَرُ

سذاجة وإطلاقاً من موضوع الإرادة لأن موضوع العقل هو حقيقة الخير المشتبه والخير المشتبه القائمة حقيقته في العقل هو موضوع الإرادة وكلما كان شيء أشدّ بساطةً وتجرداً كان في نفسه أنبل وأعلى ولذا كان موضوع العقل أعلى من موضوع الإرادة ولأن اعتبار مرتبة القوة تابعٌ لاعتبار مرتبة الموضوع يلزم أن العقل في نفسه ومطلقاً أشرف وأعلى من الإرادة وأما من وجهٍ وبالنسبة إلى آخر فقد تكون الإرادة أعلى من العقل من طريق أن موضوعها موجود في شيء أعلى مما يوجد فيه موضوع العقل كما لو قلنا السمع أشرف بوجهٍ من البصر من حيث أن محل الصوت أشرف من محل اللون وان كان اللون في ذاته أشرف وأبسط من الصوت فقد أسلفنا في مب ١٦ ف ١ ومب ٢٧ ف ٤ ان فعل العقل يقوم بحصول حقيقة الشيء المعقول في العاقل وفعل الإرادة يتم بميل الإرادة إلى الشيء باعتباره في نفسه ومن ثمّ قال الفيلسوف في الإلهيات ك ٦ م ٨ ان الخير والشر اللذين هما موضوعا الإرادة موجودان في الخارج والحق والباطل اللذين هما موضوعا العقل موجودان في الذهن فإذا متى كان الشيء الخارج الموجود فيه الخير أشرف من النفس الموجود فيها الحقيقة المعقولة كانت الإرادة بالنسبة إلى ذلك الشيء أعلى من العقل ومتى كان الشيء الخارج الموجود فيه الخير أدنى من النفس كان العقل أيضاً بالنسبة إلى ذلك الشيء أعلى من الإرادة ولذا كانت محبة الله أفضل من معرفته وبعكس ذلك كانت معرفة الجسمانيات أفضل من محبتها. وأما مطلقاً فالعقل أشرف من الإرادة

إذاً أجيب على الأول بأن اعتبار العلة يؤخذ بحسب نسبة شيء إلى آخر واعتبار الخير في هذه النسبة أسبق وأما الحق فيقال بأكثر إطلاقاً ويدل على حقيقة الخير ومن ثمّ كان الخير حقاً ما. على أن الحق أيضاً خيرٌ ما من حيث أن العقل شيءٌ ما والحق غايةٌ له وهذه الغاية أسمى من سائر الغايات كما أن العقل

أسمى من سائر القوى

وعلى الثاني بأن ما كان أسبق بالكون والزمان فهو أنقص لتقدم القوة على الفعل والنقص على الكمال بالزمان في واحدٍ بعينه وأما ما كان أسبق مطلقاً وفي رتبة الطبيعة فهو أكمل والفعل بهذا الاعتبار متقدم على القوة وبهذا الوجه يكون العقل متقدماً على الإرادة تقدم المحرك على المتحرك والفاعل على المنفعل لأن الخير المعقول يحرك الإرادة

وعلى الثالث بأن ذلك الاعتراض يتجه على الإرادة بالنسبة إلى ما فوق النفس لأن فضيلة المحبة هي التي بها نحب الله

الفصل الرابع

في أن الإرادة هل تحرك العقل

يُنْتَخِطُ إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن الإرادة لا تحرك العقل فإن المحرك هو أشرف من المتحرك ومتقدم عليه لأن المحرك فاعلٌ والفاعل أشرف من المنفعل كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ١٢ ب ١٦ والفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ١٩. والعقل متقدمٌ على الإرادة وأشرف منها كما تقدم في الفصل السابق. فالإرادة إذن لا تحرك العقل

٢ وأيضاً ليس يتحرك المحرك من المتحرك إلا بالعرض. والعقل يحرك الإرادة لأن المُشْتَهَى المُدْرَك بالعقل محركٌ غير متحركٍ والشهوة محركٌ متحركٌ. فالعقل إذن ليس يتحرك من الإرادة

٣ وأيضاً ليس في قدرتنا أن نريد شيئاً ما لم نقله فلو كانت الإرادة تحرك إلى التعقل بإرادتها التعقل لوجب أن تكون تلك الإرادة متقدمةً على تعقل آخر وذلك التعقل متقدماً على إرادةٍ أخرى وهكذا إلى غير نهايةٍ وهذا ممتنعٌ. فالإرادة إذن لا تحرك العقل

لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٢٦ «لنا أن نتعلم الفنّ الذي نريده أو لا نتعلمه» وإنما يكو شيءٌ لنا أي في قدرتنا بالإرادة وإنما نتعلم الفنون بالعقل. فالإرادة إذن تحرك العقل

والجواب أن يُقال إنَّ شيئاً له محركٌ على ضربين احدهما بطريق الغاية كما يُقال إنَّ الغاية تحرك الفاعل وبهذا الوجه يحرك العقلُ الإرادة لأن الخير المعقول هو موضوع الإرادة ويحركها على أنه غايةٌ لها والثاني بطريق الفاعل كما يحرك المغيّر المتغيّر والدافع المدفوع بهذا الوجه تحرك الإرادةُ العقلَ وسائر القوى النفسانية كما قال انسلموس في الأشباه ب ٢ وتحقيق ذلك ان ما كان من القوى الفعلية المترتبة متجهاً إلى الغاية الكلية فهو يحرك ما كان منها متجهاً إلى غاياتٍ جزئية وهذا ظاهرٌ في الفواعل الطبيعية والسياسية فإن الفلك الذي يفعل لحفظ الكائنات والفسادات الكلي يحرك جميع الاجرام السافلة التي كلُّ منها يفعل لحفظ نوعه أو شخصه والملك الذي يقصد خير مملكته كلها العام يحرك بأمره جميع الولاة المقلد كلُّ منهم سياسة مدينةٍ مخصوصة وموضوع الإرادة هو مطلق الخير والغاية وكل قوةٍ فلها نسبةٌ إلى خيرٍ خاصٍ ملائم لها كنسبة البصر إلى إدراك اللون ونسبة العقل إلى إدراك الحق ولذا كانت الإرادة تحرك بطريق الفاعل جميع القوى النفسانية إلى أفعالها ما عدا القوى الطبيعية التي للنفس الغاذية فإنها ليست خاضعةً لاختيارنا

إذا أُجيب على الأول بأنه يجوز اعتبار العقل من وجهين من حيث هو مُدركٌ للموجود والحق الكلي ومن حيث هو شيءٌ ما وقوةٌ جزئية ذات فعلٍ محدود وكذا يجوز اعتبار الإرادة من وجهين من جهةٍ عموم موضوعها أي من حيث تشتهي مطلق الخير ومن جهة كونها قوةً نفسانيةً محدودة ذات فعلٍ محدود فإذا اعتبر العقل والإرادة من جهةٍ عموم موضوعهما كان العقل أعلى مطلقاً وأشرف من

الإرادة كما مرَّ في الفصل السابق وإذا اعتُبرَ العقل من جهة عموم موضوعه والإرادة من جهة كونها قوةً محدودةً كان العقل أيضاً أعلى من الإرادة ومتقدماً عليها لاندرج الإرادة وفعالها وموضوعها تحت حقيقة الموجود والحق المُدرَكة بالعقل فكان العقل يعقل الإرادة وفعالها وموضوعها كما يعقل المعقولات الأخرى الخصوصية كالحجر والخشب المندرجين تحت حقيقة الموجود والحق العامة. وإذا اعتُبرت الإرادة من جهة عموم موضوعها الذي هو الخير والعقل من جهة كونه شيئاً ما وقوةً مخصوصةً كان العقل وتعلُّقه وموضوعه الذي هو الحق مندرجاً تحت حقيقة الخير العامة اندارج الخاص لأن كلاً منها خيرٌ خاصٌّ وبهذا الاعتبار تكون الإرادة أعلى من العقل ويجوز أن تحركه وبذلك يظهر وجهُ اندراج كلِّ من هاتين القوتين تحت فعل الأخرى لأن العقل يعقل ان الإرادة تريد والإرادة تريد أن العقل يعقل وبجامع الحجة كان الخير مندرجاً تحت الحق من حيث هو حقٌّ ما معقولٌ والحق مندرجاً تحت الخير من حيث هو خيرٌ ما مُشتهى

وعلى الثاني بأن تحريك العقل للإرادة على خلاف تحريك الإرادة للعقل كما تقدم في جرم

الفصل

وعلى الثالث بأنه ليس يلزم التسلسل بل يُنتهى إلى العقل على أنه الأول فإن كل حركةٍ إرادية لا بدَّ أن تكون مسبوقاً بإدراكٍ وليس كل إدراكٍ مسبوقاً بحركةٍ إرادية بل ان مبدأ الملاحظة والتعقل مبدأً عقلياً أعلى من عقلا وهو الله كما قال أيضاً أرسطو في الخلقيات ك ٧ ب ١٨ وبهذا الوجه أوضح أن ليس في ذلك تسلسلٌ إلى غير النهاية

الفصل الخامس

في أنه هل يجب قسمة الشوق الأعلى إلى غضبية وشهوانية يُتخطى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أنه يجب قسمة الشوق الأعلى الذي هو

الإرادة إلى غضبية وشهوانية لأن القوة الشهوانية تقال من الاشتهاء والغضبية من المغضبة. وبعض الشهوة لا يجوز أن يرجع إلى الشوق الحسي بل إلى الشوق العقلي الذي هو الإرادة فقط كشهوة الحكمة الواردة في قوله في حك ٦: ٢١ «شهوة الحكمة تبلّغ إلى الملكوت الدائم» وبعض الغضب أيضاً لا يجوز أن يرجع إلى الشوق الحسي بل إلى الشوق العقلي فقط كما إذا غضبنا من الرذائل ومن ثمّ نبه ايرونيوموس إلى وجوب مقتنا الرذائل في الغضبية. فإذاً يجب أن ينقسم الشوق العقلي إلى غضبية وشهوانية كالشوق الحسي

٢ وأيضاً المشهور ان المحبة في الشهوانية والرجاء في الغضبية. ويمتدح أن يكونا في الشوق الحسي إذ ليس موضوعهما محسوساً بل معقولاً. فإذاً يجب إثبات شهوانية وغضبية في الجزء العقلي

٣ وأيضاً في كتاب الروح والنفس ب ٣ ان القوة الغضبية والشهوانية والنطقية توجد في النفس قبل اتصالها بالبدن. وليس قوة من قوى الجزء الحساس مختصةً بالنفس فقط بل بالمركب كما تقدم في مب ٧٨ ف ٥ و ٨. فإذاً يوجد غضبيةً وشهوانيةً في الإرادة التي هي الشوق العقلي

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس النيصي في كتاب طبيعة الإنسان ب ١٦ «ينقسم جزء النفس الغير الناطق إلى شهوانيٍّ وغضبيٍّ» وقول الدمشقي مثل ذلك أيضاً في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ١٢ وقول الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ٤٢ ان «محل الإرادة النطق وأما جزء النفس الغير الناطق ففيه الشهوة والغضب»

والجواب أن يقال ليس الغضبية والشهوانية جزئيين للشوق العقلي الذي يقال له إرادة فقد مرّ في مب ٧٧ ف ٣ ومب ٧٩ ف ٧ ان القوة المتجهة إلى موضوع باعتبار حقيقة عامة لا تختلف بالفصول الخاصة المندرجة تحت تلك الحقيقة العامة

كما أن البصر لاتجاهه نحو المرئي باعتبار كونه مثلوناً ليس ينكثّر بتكثر أنواع الألوان فلو كان ثمّة قوة تتعلّق بالأبيض من حيث هو أبيض لكانت مغايرة للقوة التي تتعلّق بالأسود من حيث هو أسود. والشوق الحسيّ ليس يتجه إلى حقيقة الخير العامة لأنّ الحس ليس يدرك الكليّ فكان للشوق الحسيّ أجزاءً مختلفة باختلاف حقائق الخيرات الجزئية فإنّ الشهوانية تتجه نحو حقيقة الخير الخاصة من حيث هو ملذوذٌ للحس وملائمٌ للطبع والغضبية تتجه نحو حقيقة الخير من حيث هو دافعٌ وممانعٌ للضار. وأما الإرادة التي هي الشوق العقلي فتتجه إلى الخير باعتبار حقيقته المطلقة فلم يكن فيها قوى شوقية مختلفة حتى يكون في الشوق العقلي قوة غضبية وقوة شهوانية كما أنه ليس يوجد من جهة العقل قوى مُدرِكة متكرّرة وإن وجد ذلك من جهة الحس

إذا أُجيب على الأول بأنّ للمحبة والشهوة ونحوهما اعتبارين أحدهما انها آلامٌ مصحوبةٌ ببعض تهيجٍ نفساني وهذا هو المشهور فيها ولا وجود لها بهذا الاعتبار إلا في الشوق الحسيّ فقط والآخر انها تدل على عاطفة بسيطة دون ألمٍ أو تهيجٍ نفسانيّ وهي بهذا الاعتبار أفعالٌ للإرادة ويجوز أن يتصف بها أيضاً الملائكة والله ولكنها ليست بهذا الوجه إلى قوى مختلفة بل إلى قوة واحدة فقط وهي التي يقال لها إرادة

وعلى الثاني بأنه يجوز أن يقال للإرادة غضبية باعتبار إرادتها دفع الشر لا بقوة الألم بل بحكم النطق ويجوز أيضاً أن يقال لها شهوانية باعتبار اشتهاها الخير على النحو المذكور وعلى هذا تكون المحبة والرجاء في الغضبية والشهوانية أي في الإرادة باعتبارها من جهة هذين الفعلين. وكذا يجوز أن يكون المراد بقول كتاب الروح والنفس أن الغضبية والشهوانية توجدان في النفس قبل اتصالها بالبدن الترتيب الطبيعي دون الزماني وإن كان لا يجب التعويل على قول هذا الكتاب

وبذلك يتضح الجواب على الثالث



المبحث الثالث والثمانون

في الاختيار - وفيه أربعة فصول

ثم يبحث في الاختيار والبحث في ذلك يدور على أربع مسائل - ١ هل الإنسان ذو اختيار - ٢ في أن الاختيار هل هو قوة أو فعل أو ملكة - ٣ في أنه إذا كان قوة هل هو قوة شوقية أو مدركة - ٤ في أنه إذا كان قوة شوقية هل هو نفس قوة الإرادة أو قوة أخرى

الفصل الأول

في أن الإنسان هل هو ذو اختيار

يُنخَطَى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الإنسان ليس بذِي اختيارٍ لأن كل ذي اختيار فإنه يفعل ما يشاء. والإنسان ليس يفعل ما يشاء ففي رو ٧: ١٩ «لاني لست أفعل الخير الذي أريده بل الشر الذي لا أريده إياه أفعل» فإذا ليس الإنسان ذا اختيار

٢ وأيضاً كل ذي اختيار فله أن يشاء وان لا يشاء وان يفعل وان لا يفعل. والإنسان ليس له ذلك ففي رو ٩: ١٦ «ليس الأمر لمن يشاء ولا لمن يسعى» أي ليس المشيئة والسعي لهما. فإذا ليس الإنسان ذا اختيار

٣ وأيضاً ان المختار ما كان علةً لنفسه كما في الإلهيات ك ١ ب ٢ إذا ليس المتحرك من آخر مختار. والله يحرك الإرادة ففي ام ٢١: ١ «قلب الملك في يد الرب وحيثما شاء يميله» وفي فيل ٢: ١٣ «الله هو الذي يعمل فيكم الإرادة والعمل» فإذا ليس الإنسان مختاراً

٤ وأيضاً كل ذي اختيارٍ فهو ربُّ أفعاله. وليس الإنسان ربَّ أفعاله ففي ار ١٠: ٢٣
«ليس للإنسان طريقه ولا الرجل أن يسدّد خطواته». فإذا ليس الإنسان ذا اختيار

٥ وأيضاً قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ٥ «كلُّ يرى الغاية بحسب كفيته» وليس
في قدرتنا أن نتكيف بكيفية كذا بل إنما يحصل ذلك لنا بالطبع. فإذا إنما ندرك غايةً ما بالطبع لا
بالاختيار

لكن يعارض ذلك قوله في سي ١٥: ١٤ «الله صنع الإنسان في البدء وتركه في يد
مشورته» أي في اختياره كما قال الشارح

والجواب أن يُقال إنَّ الإنسان ذو اختيار والال لم يكن في النصائح والتخصيصات والأوامر
والنواهي والثواب والعقاب فائدةً وتوضيح ذلك ان من الأشياء ما يفعل دون حكمٍ كتحرك الحجر
إلى أسفل ومثله جميع الموجودات الفاقدة الإدراك ومنها ما يفعل بحكمٍ غير اختياري كالبهائم فإن
الشارة تحكم عند رؤيتها الذئب بوجوب الهرب منه حكماً طبيعياً غير اختياريٍّ لأنها لا تحكم بذلك
عن قياس بل بالغريزة الطبيعية وكذا الشأن في جميع أحكام البهائم. أما الإنسان فإنه يفعل بحكمٍ
لأنه بالقوة المدركة يحكم بوجوب طلب شيءٍ أو الهرب عنه ولأن حكمه هذا ليس بالغريزة
الطبيعية في المفعول الجزئي بل بضربٍ من القياس النطقي فهو يفعل بحكمٍ اختياري مع جواز أن
يفعل الخلاف فإن النطق يتعلق في الممكنات بالمتقابلات كما يتضح من الأقيسة الجدلية والحجج
الخطابية. والمفعولات الجزئية ممكناتٌ فكان حكم النطق فيها يتعلق بالمتقابلات وليس مترجماً إلى
واحدٍ ولكون الإنسان ناطقاً فلا بد من ثمَّه أن يكون ذا اختيار

إذا أُجيب على الأول بأن الشوق الحسيَّ وان كان خاضعاً للنطق لكنه يجوز أن يخالفه في
شيءٍ ما باشتهائه خلاف ما يرشد إليه النطق كما تقدم في مب ٨١

ف ٣ فخيرٌ إذن أن لا يفعل الإنسان متى شاءَ أي أن لا يشتهي خلاف ما يرشد إليه النطق على ما قال اوغسطينوس في شرحه المحل المورد في رده على يولينوس ك ٣ ب ٢٦ وعلى الثاني بأن ليس المراد بكلام الرسول المورد ان الإنسان لا يشاء ولا يسعى اختياراً بل ان اختياره ليس يكفي لذلك ما لم يتحرك ويُعصَد من الله

وعلى الثالث بأن الاختيار علةٌ لحركة نفسه لأن الإنسان باختياره يحرك نفسه إلى الفعل لكن ليس ضرورياً للاختيار أن يكون المختار هو العلة الأولى لنفسه كما ليس يلزم لكون شيءٍ علةً لآخر أن يكون علته الأولى. فالله هو العلة الأولى المحركة للعلل الطبيعية والإرادية وكما أنه بتحركه العلل الطبيعية لا يزيل كون أفعالها طبيعية كذلك بتحركه العلل الإرادية لا يزيل كون أفعالها إرادية بل بالأحرى يقرّر ذلك لها لأنه إنما يفعل في شيءٍ بحسب خاصيته

وعلى الرابع بأنه إنما يقال ليس للإنسان طريقه باعتبار امضاء انتخاباته الذي قد يمتنع عليه شاء أم أبى واما الانتخابات فهي لنا ومع ذلك فلا بدّ فيها من المدد الإلهي

وعلى الخامس بأن كيفية الإنسان على ضربين طبيعية وواردة من خارج فالكيفية الطبيعية قد تكون من جهة الجزء العقلي وقد تكون من جهة البدن والقوى المستندة إلى البدن فمن طريق كون الإنسان متكيفاً بكيفية طبيعية متعلقة بالجزء العقلي يتشوق طبعاً الغاية القصوى أي السعادة وهذا الشوق طبيعيٌّ وغير خاضع للاختيار كما يتضح مما مرّ في المبحث السابق ف ٢. ومن جهة البدن والقوى المستندة إليه يجوز أن يكون الإنسان متكيفاً بكيفية طبيعية من جهة المزاج أو الاستعداد الحاصل له من تأثير العلل الجسمية المنزه عنه الجزء العقلي لعدم كونه فعل جسمٍ ما وعلى هذا فإنما يرى كلُّ الغاية بحسب كفيته الجسمية لأن الإنسان بحسب استعداده هذا يميل إلى انتخاب شيءٍ أو انتبأه على أن هذه الأميال

خاضعةً لحكم النطق لخضوع الشوق الأدنى له كما تقدم في مب ٨١ ف ٣ فليست قاذحةً في الاختيار. وأما الكيفيات الواردة من خارج فكلملكات والآلام التي بها يكون الإنسان إلى شيءٍ ميل منه إلى آخر على أن هذه الأميال أيضاً خاضعةٌ لحكم النطق بل هذه الكيفيات أيضاً خاضعةٌ له من حيث أن في قدرتنا أن نحصل عليها بفعالنا إياها أو باستعدادنا إليها أو أن نزيلها عنا وهكذا لا يكون في ذلك شيءٌ منافياً للاختيار

الفصل الثاني

في أن الاختيار هل هو قوةٌ

يُنخِطَى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الاختيار ليس بقوةٍ إذ إنما هو الحكم الطوعي. والحكم ليس قوةً بل فعلاً. فإذاً ليس الاختيار قوةً

٢ وأيضاً يُقال إنَّ الاختيار هو قوة الإرادة والعقل. والمراد بالقوة هنا سهولة المقدره الحاصلة بالملكة. فإذاً الاختيار ملكةٌ وقال أيضاً برنردوس في كتاب النعمة والاختيار ب ٢ «الاختيار ملكةٌ نفسانية طوعية» فإذاً ليس قوةً

٣ وأيضاً لا ترتفع قوةٌ طبيعية بالخطيئة. والاختيار يرتفع بالخطيئة فقد قال اوغسطينوس في كتاب انكيريديون ب ٣٠ ان «الإنسان بصرفه اختياره إلى الشر خسر ذاته واختياره» فإذاً ليس الاختيار قوةً

لكن يعارض ذلك أن ليس شيءٌ محلاً للملكة في ما يظهر سوى القوة. والاختيار هو محلُّ النعمة التي بمساعدتها له ينتخب الخير. فهو إذن قوةٌ

والجواب أن يُقال إنَّ الاختيار وان كان يدل بقوةٍ وضعه على فعل مخصوصٍ إلا أن المراد به في الاصطلاح ما هو مبدأً لذلك الفعل أي ما به يحكم الإنسان مختاراً ومبدأً الفعل عندنا إنما هو القوة والملكة إذ إنما ندرك شيئاً بالعلم وبالقوة العاقلة فلا بدَّ إذن أن يكون الاختيار قوةً أو ملكةً أو قوةً مصحوبةً بملكةٍ اما

انه ليس ملكةً ولا قوةً مصحوبةً بملكة فظاهراً من وجهين احدهما أنه لو كان ملكة لوجب أن يكون ملكة طبيعية لأن من طبع الإنسان أن يكون ذا اختيار وليس لنا ملكةً طبيعيةً بالنظر إلى ما هو خاضعٌ للاختيار لأن ما لنا ملكةً طبيعيةً بالنظر إليه نميل إليه بالطبع كميلنا إلى التصديق بالمبادئ الأولى وما نميل إليه بالطبع فليس خاضعاً للاختيار كما مرَّ الكلام على تشوق السعادة في مب ٨٢ ف ١ و ٢ فإذا كون الاختيار ملكةً طبيعيةً منافٍ لحقيقته ولكونه ملكةً غير طبيعيةً منافٍ لطبيعته فهو إذن ليس ملكةً بوجه. والآخر ان الملكات تقال باعتبار نسبتنا إلى الآلام أو الأفعال نسبةً محمودةً أو مذمومةً كما في الخلفيات ك ٢ ب ٥ فإن لنا بالعفة نسبةً محمودةً إلى الشهوات وبالفجور نسبةً مذمومةً ولنا أيضاً بالعلم نسبةً محمودةً إلى فعل الفعل متى أدركنا الحق وبالملكة المضادة له نسبةً مذمومةً. والاختيار متساوي النسبة إلى انتخاب الخير أو الشر فيستحيل أن يكون ملكةً فهو إذن قوةً

إذا أُجيب على الأول بأنه قد جرت العادة بأن تسمى القوة باسم الفعل وعلى هذا أُطلق اسم الفعل الذي هو الحكم الطوعي على القوة التي هي مبدؤه ولو كان المراد بالاختيار الفعل لما استقرَّ دائماً في الإنسان

وعلى الثاني بأنه قد يراد بالقوة سهولة القدرة على الفعل وبهذا المعنى أُخذت في حد الاختيار واما برنردوس فلم يأخذ بالملكة بحسب كونها قسيمةً للقوة بل بحسب دلالتها على ما لصاحبها من نسبةٍ ما إلى الفعل وهذا يكون بالقوة وبالملكة فإن للإنسان نسبةً إلى الفعل بالقوة من حيث هو قادرٌ أن يفعل وبالملكة من حيث هو مستعدٌّ لأن يفعل خيراً وشرّاً

وعلى الثالث بأنه يُقال إنَّ الإنسان خسر بالخطيئة الاختيارَ ليس باعتبار الاختيار الطبيعي الذي هو الخلو عن القسر بل باعتبار الاختيار الذي هو الخلو

عن الاثم والشفاء والذي سيأتي الكلام عليه في باب الأدبيات في القسم الثاني من هذا الكتاب

الفصل الثالث

في أن الاختيار هل هو قوة شوقية

يُنخَطَى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الاختيار ليس قوة شوقية بل مدركة فقد قال
الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٢٧ «ان الاختيار وُجِدَ حالاً مع الجزء النطقي». والنطق
قوة مدركة. فإذا الاختيار أيضاً قوة مدركة

٢ وأيضاً ان معنى الاختيار الحكم الطوعي. والحكم فعل القوة المدركة. فالاختيار إذن قوة
مدركة

٣ وأيضاً ان الانتخاب إنما هو بالخصوص إلى الاختيار. ويظهر أن الانتخاب من قبيل
الإدراك لدلالته على قياس شيء إلى آخر وهذا إلى القوة المدركة. فالاختيار إذن قوة مدركة
لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلفيات ك ٢ ب ٢ «الانتخاب اشتهاؤ ما في
قدرتنا» والاشتهاء فعل القوة الشوقية فكذا الانتخاب أيضاً. والاختيار هو ما به ننتخب. فهو إذن
قوة شوقية

والجواب أن يُقال إنَّ خاصّة الاختيار هي الانتخاب إذ إنما يقال لنا ذوو اختيارٍ من طريق
ان لنا أن نقبل شيئاً أو نرفضه وهذا هو الانتخاب فوجب من ثمة اعتبار طبيعة الاختيار من جهة
الانتخاب والانتخاب يقتضي شيئاً من جهة القوة المدركة وشيئاً من جهة القوة الشوقية أما من جهة
القوة المدركة فيقتضي الرأي الذي به يُحكَم في أنه أيُّ الأمرين يجب أن يُفضَّل على الآخر وأما
من جهة القوة الشوقية فيقتضي أن يُقبَل بالشوق ما يُحكَم به بالرأي ولهذا لم يجزم أرسطو في
الانتخاب هل هو أخصُّ بالقوة الشوقية أو بالقوة المدركة كما في الخلفيات ك ٦ ب ٢ فقد قال ان

الانتخاب أما عقلَ شوقيٍّ أو شوقَ عقليٍّ لكنه في ك ٣ من الخلفيات ب ١٣ جنح إلى أنه شوقٌ عقلي حيث سمّاه اشتهاً حاصلًا بالرأي وتحقيق ذلك ان موضوع الانتخاب الخاص هو ما إلى الغاية وهذا من حيث هو كذلك هو موضوع الشوق يلزم أن الانتخاب هو بالأصالة فعل القوة الشوقية وهكذا يكون الاختيار قوةً شوقية

إذا أُجيب على الأول بأن القوى الشوقية مقارنةً للقوى المدركة وبناءً على هذا قال الدمشقي ان الاختيار وجد حالاً مع الجزء النطقي

وعلى الثاني بأن الحكم نتيجةً للرأي وترجيحٌ له والرأي يترجح أولاً بقضاء العقل وثانياً بقبول الشوق ومن ثمّ قال الفيلسوف في الخلفيات ك ٣ ب ٣ «متى حكمنا بالاستناد إلى الرأي اشتهينا بحسب الرأي» وبهذا الاعتبار يُقال إنّ الانتخاب ضربٌ من الحكم الذي به يسمّى الاختيار وعلى الثالث بأن ذلك القياس المدلول عليه باسم الانتخاب راجعٌ إلى الرأي السابق الخاص بالنطق لأن الشوق وان لم يكن قوةً قياسية إلا أنه لتحركه من القوة المدركة الفاعلة القياس كان له ما يشبه القياس لتفضيله شيئاً على آخر

الفصل الرابع

في أن الاختيار هل هو قوة مغايرة للإرادة

يُنخِطُ على الرابع بأن يقال: يظهر ان الاختيار قوةً مغايرةً للإرادة فقد قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٢٢ ان تَلْزِيسَ غيرٍ وِبُولِزِيسَ غيرٍ وتَلْزِيسَ هو الإرادة وِبُولِزِيسَ هو الاختيار فيما يظهر لأن بُولِزِيسَ عنده هو الإرادة التي هي بالنسبة إلى شيءٍ أي إرادة شيءٍ بالقياس إلى آخر. فيظهر إذن ان الاختيار قوةً مغايرةً للإرادة

٢ وأيضاً ان القوى تُعرَفُ بالأفعال والانتخاب الذي هو فعل الاختيار مغايرٌ

للإرادة كما في الخفيات ك ٣ ب ٢ لأن الإرادة تتعلق بالغاية والانتخاب يتعلق بما إلى الغاية.
فالاختيار إذن قوة مغايرة للإرادة

٣ وأيضاً ان الإرادة شوقٌ عقليٌّ ولنا من جهة العقل قوتان فعلية وانفعالية فيجب إذن أن
يكون من جهة الشوق العقلي قوةٌ أخرى غير الإرادة وليس ذلك في ما يظهر الا الاختيار.
فالاختيار إذن قوة أخرى غير الإرادة

لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في الكتاب المار ذكره ب ١٤ «ليس الاختيار شيئاً سوى
الإرادة»

والجواب أن يقال لا بدّ أن تكون القوى الشوقية معادلةً للقوى الداركة على ما مر في مب
٦٤ ف ٢ ومب ٨٠ ف ٢ وكما يوجد من جهة الإدراك العقلي والعقل والنطق كذلك يوجد من جهة
الشوق العقلي الإرادة والاختيار الذي ليس شيئاً سوى القوى المنتخبة وهذا واضح من نسبة
الموضوعات والأفعال فإن التعقل يدل على إدراكٍ بسيطٍ لشيءٍ ما ولذا يُقال إن الذي يُتَعَقَلُ في
الحقيقة هو المبادئ المدركة بأنفسها دون قياس. والقياس في الحقيقة هو الانتقال من شيءٍ إلى
معرفة شيءٍ آخر ولذا كان قياسنا يتعلق حقيقةً باللوازم المعلومة من المبادئ وكذا الشأن من جهة
الشوق فإن فعل الإرادة يدل على تشوقٍ بسيطٍ لشيءٍ ما ومن ثمَّ يُقال إن الإرادة تتعلق بالغاية
التي تُتَشَوَّقُ لذاتها والانتخاب تشوُّقٌ شيءٍ لأجل إدراك شيءٍ آخر ومن ثمَّ يقال انه يتعلق في
الحقيقة بما إلى الغاية. ونسبة الغاية في القوى الشوقية إلى الوسائط المؤدية إلى الغاية والتي إنما
تتَّهَى لأجل الغاية كنسبة المبدأ في القوى المدركة إلى اللازم الذي إنما نوافق عليه لأجل المبدأ
فواضحٌ إذن ان نسبة الإرادة إلى القوة المنتخبة أي إلى الاختيار كنسبة العقل إلى النطق. وقد
أوضحنا في مب ٧٩ ف ٨ ان التعقل والقياس هما إلى قوةٍ واحدةٍ كما أن السكون والتحرك هما
إلى قوةٍ واحدةٍ فكذا إذن الإرادة والانتخاب هما إلى

قوة واحدة وعلى هذا فليس الإرادة والاختيار قوتين بل قوة واحدة
إذا أُجيب على الأول بأن بُولِيزيس ليس مغايراً لِنِيزيس من جهة القوة بل من جهة الأفعال
وعلى الثاني بأن الانتخاب والإرادة أي فعل الإرادة فعلا متغايران ولكنهما راجعان إلى
قوة واحدة كالتعقل والقياس على ما مرَّ في جرم الفصل
وعلى الثالث بأن نسبة العقل إلى الإرادة كنسبة المحرك فلم يجب أن يكون في الإرادة
فعليٌّ وانفعاليٌّ



المبحثُ الرَّابِعُ والثمانون

في أن النفس المتصلة بالبدن كيف تعقل الجسمانيات التي دونها - وفيه ثمانية فصول

ثم يجب النظر في أفعال النفس وملكاتهما من جهة القوى العقلية والشوقية لأن النظر في القوى الأخرى
بالذات ليس إلى اللاهوتي أما أفعال الجزء الشوقي وملكاته فالنظر فيها إلى العلم الأدبي فسيأتي بحثها في القسم
الثاني من هذا الكتاب حيث ينظر في الموضوع الأدبي وأما هنا فسيكون بحثنا في أفعال الجزء العقلي وملكاته
وسنبحث أولاً في الأفعال ثم في الملكات أما من جهة الأفعال فسننظر أولاً في كيفية تعقل النفس المتصلة بالبدن
وثانياً في كيفية تعقل النفس المفارقة وسيكون البحث الأول على ثلاثة أقسام أي في كيفية تعقل النفس للجسمانيات
التي دونها أولاً ثم في كيفية تعقلها لنفسها وما فيها ثانياً ثم في كيفية تعقلها للجواهر المجردة التي فوقها ثالثاً أما
إدراكها للجسمانيات ففيه ثلاثة أبحاث الأول في أنها بماذا تدركها والثاني في أنها كيف تدركها وبأي ترتيب
تدركها والثالث في أنها ماذا تدرك فيها. فالبحث في الأول يدور على ثماني مسائل - ١ في أن النفس هل تدرك
الأجسام بالعقل - ٢ في أنها هل تدرك بماهيتها أو بمثل - ٣ في أنها إذا كانت تدركها بمثل هل مثل جميع
المعقولات مغرورة فيها بالطبع - ٤ في أن هذه المثل هل تقاض عليها من صور مجردة مفارقة - ٥ في أنها هل
ترى جميع ما تعقله في الحقائق الأزلية - ٦ في أنها هل تستفيد المعرفة العقلية من الحس - ٧ في أن العقل هل
يعقل بالفعل بالمثل المعقولة الحاصلة عنده من

دون أن يلتفت إلى الصور الخيالية - ٨ في ان حكم العقل هل يمتنع بمانع من جهة القوى الحساسة

الفصلُ الأوَّلُ

في أن النفس هل تدرك الأجسام بالعقل

يُنخَطَى إلى الأوَّل بأن يقال: يظهر أن النفس لا تدرك الأجسام بالعقل فقد قال
اوغسطينوس في مناجاته نفسه ك ٢ ب ٤ «ليس يمكن أن يدرك بالعقل لا الأجسام ولا شيءٌ
جسميٌّ ما لم يُرَ بالحواس» وقال أيضاً في شرح تك ١٢ ب ٢٣ ان الرؤية العقلية إنما تتعلق بما
هو حاصلٌ عند النفس بماهيته. والأجسام ليست كذلك. فإذا ليس للنفس أن تدرك الأجسام بالعقل
٢ وأيضاً ان نسبة العقل إلى المحسوسات كنسبة الحس إلى المعقولات. والنفس لا تقدر
أصلاً أن تدرك بالحس الروحانيات التي هي معقولات. فكذا إذن لا تقدر أن تدرك بالعقل الأجسام
التي هي محسوساتٌ

٣ وأيضاً ان العقل يتعلق بالضروريات الغير المتغيرة. وجميع الأجسام متحركةٌ ومتغيرة.
فإذاً لا تقدر النفس أن تدرك الأجسام بالعقل

لكن يعارض ذلك ان محل العلم العقل. فلو كان العقل لا يدرك الأجسام لم يكن ثمَّ علمٌ
يبحث عن الأجسام فلم يكن العلم الطبيعي الذي يبحث عن الجسم المتحرك

والجواب أن يقال لتوضيح هذه المسئلة أن متقدمي الفلاسفة الذين بحثوا عن طبائع الأشياء
ظنوا أن ليس في العالم شيءٌ سوى الجسم ولما كانوا يرون الأجسام متحركة ويتوهمون أنها في
حال سيلانٍ متصل اعتبروا أنه يستحيل أن يكون لنا معرفةٌ يقينيةٌ بحقيقة الموجودات لأن ما كان
في حال سيلانٍ دائمٍ يمتنع إدراكه باليقين لسيحانه قبل أن يُحكَم عليه بالعقل فقد قال هرقل «يمنتع
لمس ماء النهر الجاري مرتين» على ما روى أرسطو في الإلهيات ك ٤ م ٢٢ - ثم جاء من
بعدهم

أفلاطون وأراد أن يُثبت أننا نُدرِكُ أَحَقَّ بالعقل إدراكاً يقينياً فوضع أن وراء هذه الجسمانيات جنساً آخر من الموجودات مفارقاً للمادة والحركة سمّاه مُثْلاً أو صوراً وقال أنه بمشاركتها يقال لكل من هذه الجزئيات والمحسوسات إنسانٌ أو فرسٌ أو نحو ذلك وهكذا كان يقول أن العلوم والحدود وكل ما هو من قبيل فعل العقل ليست ترجع إلى هذه الأجسام المحسوسة بل إلى تلك المجردات والمفارقات بحيث أن النفس لا تعقل هذه الجسمانيات بل إنما تعقل مُثْلَهَا المفارقة لكن هذا بين الفساد من وجهين الأول انه إذا كانت هاتيك المُثُل مجردةً وغير متحركة يلزم ليس أن ليس لنا علم يتكفل بمعرفة الحركة والمادة مما هو خاصٌ بالعلم الطبيعي وان ليس لنا برهانٌ من جهة العلة المحركة والمادية. والثاني ان العقل المستقيم لا يقبل أنه بينا نتعرف الأشياء الظاهرة لنا نتوسل إلى معرفتها بأشياء أخرى لا يمكن أن تكون جواهر تلك لمغايرتها لها في الوجود ومن ثم إذا أدركنا تلك الجواهر المفارقة فلا يمكن أن نحكم بسبب ذلك على هذه المحسوسات والذي يظهر أن ضلال أفلاطون هذا ناشئ عن أنه لما لاحظ أن كل إدراك يحصل بتشبه ما توهم ان صورة المُدرِك تحصل بالضرورة في المُدرِك على حسب حالها في المُدرِك وقد لاحظ أن صورة الشيء المعقول تحصل في العقل حصولاً كلياً ومجرداً أو غير متحرك كما يظهر من فعل العقل الذي يعقل على وجه كلي وبنوع من الضرورة لأن حال الفعل تابع لحال صورة الفاعل فاعتقد من ثمّ أن الأشياء المعقولة يجب أن تكون قائمة بأنفسها على هذه الصفة أي على حال التجرد وعدم التحرك. على أن هذا غير واجب فإننا نجد في المحسوسات أنفسها أيضاً ان وجود الصورة في أحدها مغايرٌ لوجودها في الآخر كما أن البياض يكون في واحد منها أشدّ منه في آخر ويكون في واحدٍ مصحوباً بالحلاوة وفي آخر دونها وعلى هذا النحو أيضاً يكون وجود الصورة المحسوسة في الخارج مغايراً لوجودها في الحس الذي يقبل صور المحسوسات مجردة

عن المادة كما يقبل لون الذهب دون الذهب وهكذا العقل فإنه يقبل صور الأجسام المادية والمتحركة قبولاً مجرداً وغير متحركٍ بحسب حاله لأن المقبول يحصل في القابل بحسب حال القابل. فإذا يجب أن يُقال إنَّ النفس تدرك الأجسام بالعقل إدراكاً مجرداً وكلياً وضرورياً

إذا أُجيب على الأول بأنه يجب حمل ما أُوردَ من كلام اوغسطينوس على ما به يُدركُ العقل لا على ما يدركُ العقل فإنَّ العقل يدرك بتعقله الأجسام لكن ليس يدركها بالأجسام ولا بالأشياء المادية والجسمية بل بالأشباح المجردة والمعقولة التي يجوز أن تحصل بماهيتها في النفس

وعلى الثاني بما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ٢٢ ب ٢٩ من أنه ليس يجب أن يقال كما أن الحس يدرك الجسمانيات فقط كذلك العقل يدرك الروحانيات فقط للزوم عدم إدراك الله والملائكة للجسمانيات ووجه الفرق في ذلك أن القوة السافلة لا تتناول ما إلى القوة العالية بخلاف القوة العالية فإنها تفعل ما إلى القوة السافلة بوجه أعلى

وعلى الثالث بأن كل حركةٍ فإنها تستلزم شيئاً غير متحركٍ لأنه متى حصل التغير في الكيفية يبقى الجوهر غير متحركٍ ومتى تغيرت الصورة الجوهرية تبقى المادة غير متغيرة وأيضاً فالأشياء المتغيرة لها نسبٌ غير متغيرة كما أن سقراط وان لم يكن جالساً دائماً لكنه من المحقق الثابت انه متى كان جالساً كان مستقراً في مكانٍ واحدٍ فإذا ليس يمتنع أن يكون للنفس علمٌ ثابتٌ بالأشياء المتغيرة

الفصلُ الثاني

في أن النفس هل تعقل بماهيتها الجسمانيات

يُتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن النفس تعقل بماهيتها الجسمانيات فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ك ١٠ ب ٥ «تتضمن النفس على صور الأجسام

وتستولي عليها بعد أن تصوغها في نفسها من نفسها لأنها تفيض عليها في حال صوغها إياها شيئاً من جوهرها». وهي تعقل الأجسام بأشباه الأجسام. فهي إذن تدرك الجسمانيات بماهيتها التي تفيضها على هذه الأشباه حينما تصوغها والتي منها تصوغ هذه الأشباه

٢ وأيضاً قال الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ٣٧ «النفس هي على نحو ما جميع الأشياء»
ولأن الشيء يُدرك بمثله يظهر أن النفس تدرك الجسمانيات بذاتها

٣ وأيضاً أن النفس أعلى من المخلوقات الجسمانية. والأدنى يوجد في الأعلى وجوداً أعلى من وجوده في نفسه كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة الملكية ب ١٢ فإذاً جميع المخلوقات الجسمانية موجودة في ماهية النفس وجوداً أشرف من وجودها في أنفسها. فإذاً تقدر النفس أن تدرك بجوهرها المخلوقات الجسمانية

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ٣ ب ٣ «النفس تحرز معرفة الجسمانيات بمشاعر البدن». والنفس لا تُدرك بمشاعر البدن. فإذاً لا تدرك بجوهرها الجسمانيات والجواب أن يُقال إنَّ قداماء الفلاسفة وضعوا ان النفس تدرك الأجسام بماهيتها فقد كان منقرراً عندهم جميعاً ان الشيء يُدرك بمثله وكانوا يعتبرون أن صورة المُدرك تحصل في المُدرك كما هي في المُدرك إلا أن الأفلاطونيين خالفوهم في ذلك لأن أفلاطون لما أدرك أن النفس العقلية مجردة وانها تُدرك إدراكاً مجرداً وضع ان صور الأشياء المُدركة قائمةً بأنفسها قياماً مجرداً. ولما كان متقدمو الطبيعتين يعتبرون أن الأشياء المُدركة جسمانية ومادية أوجبوا كونها توجد في النفس المُدركة أيضاً وجوداً مادياً ومن ثمَّ فلكي يجعلوا النفس مدركةً لجميع الأشياء صاروا إلى ان لها ولجميع الأشياء طبيعةً واحدة ولأن المتبدآت تنقوم عن المبادئ جعلوا للنفس طبيعة المبدأ فمن قال بأن مبدأ جميع الأشياء هي النار جعل النفس من

طبيعة النار ومثلها الهواء والماء ولما كان انبيذقلس وضع أربعة عناصر مادية وعنصرين محرّكين قال ان النفس متقومة عن هذه العناصر وهكذا لما جعلوا الأشياء موجودة في النفس وجوداً مادياً جعلوا إدراك النفس كله مادياً دون تفرقة بين العقل والحس — لكن هذا المذهب ساقطٌ اما أولاً فلأن المبتدآت لا توجد في المبدئ المادي الذي أشاروا إليه إلا بالقوة وليس يُدرك شيءٌ بحسب كونه بالقوة بل بحسب كونه بالفعل كما يتضح من الإلهيات ك ٩ م ٢٠ حتى ان القوة أيضاً لا تُدرك إلا بالفعل فإذاً ليس يكتفي لادراك النفس جميع الأشياء ان يجعل لها طبيعة المبادئ ما لم يكن لها أيضاً الطبيعة والصورة التي لكل من المعلولات كالعظم واللحم ونظائرهما كما قرّر ذلك أرسطو في إبطاله قول انبيذقلس في كتاب النفس ١ م ٧٧. وأما ثانياً فلأنه لو وجب أن يحصل المُدرك في المُدرك حصولاً مادياً لم يكن وجه لخلو الأشياء القائمة بأنفسها في الخارج قياماً مادياً عن الإدراك فلو كانت النفس تُدرك النار بالنار لكانت النار الخارجية عن النفس أيضاً تُدرك النار. فالحق إذن ان المدارك المادية لا تحصل في المدرك حصولاً مادياً بل حصولاً مجرداً وتحقيق ذلك ان فعل الإدراك يتناول ما هو خارج عن المدرك لادراكنا ما هو خارج عنا أيضاً. وبالمادة تترجح صورة الشيء إلى واحدٍ فواضحٌ إذن ان حقيقة الإدراك مقابلة لحقيقة المادية ولهذا فالأشياء التي لا تقبل الصور إلا قبولاً مادياً ليست مدركةً بوجه كالنبات على ما في كتاب النفس ٢ م ١٢ وكلما كان قبول شيءٍ لصورة المدرك أشدّ تجرداً كان ذلك الشيءُ أكمل إدراكاً ومن ثمة كان العقل الذي ليس مجرد الصورة عن المادة فقط بل عن العلائق المادية المشخصة أيضاً أكمل إدراكاً من الحس الذي وان قبل صورة الشيء المدرك مجردةً عن المادة لكنه يقبلها مع العلائق المادية وكان البصر أشدّ إدراكاً من سائر المشاعر لأنه أقلّ مادياً كما أسلفنا في مب ٧٨ ف ٣ وما كان من العقول أيضاً أكثر تجرداً

فهو أعظم كمالاً ومن ذلك يتضح أنه إذا كان عقلٌ يدرك بماهيته جميع الأشياء وجب أن تكون جميع الأشياء حاصلة في ماهيته حصولاً مجرداً كما ذهب الأقدمون إلى أن إدراك النفس جميع الأشياء يقتضي أن تكون ماهيتها مركبةً من مبادئ جميع الماديات. واحاطة الماهية بجميع الأشياء احاطةً مجردةً عن المادة باعتبار تقدم وجود المعلولات بالقوة في العلة خاصٌّ بالله فالله إذن وحده يعقل جميع الأشياء بماهيته وليس بعقلها كذلك لا النفس الإنسانية ولا الملاك أيضاً

إذاً أحيب على الأول بأن كلام اوغسطينوس هناك على الرؤية الوهمية التي تحصل بصور الأجسام. والنفس عندما تصوغ هذه الصور تفيض شيئاً من جوهرها أي تمنحه كما يُمنح المحل ليتصور بصورةٍ ما وهكذا تصوغ هذه الصور من ذاتها لا بمعنى أنه يستحيل شيءٌ منها فيصير هذه الصورة أو تلك بل على حد قولنا أن شيئاً من الجسم يصير مثلوناً باعتبار قبوله صورة اللون وهذا المعنى يظهر مما يلي ذلك فقد قال بعده إنها تحفظ شيئاً أي غير متصور بصورةٍ مخصوصة به تحكم طوعاً على نوع هذه الصور وان هذا الشيء هو العقل. وأما الجزء الذي يقبل هذه الصور أي الجزء الوهمي فقد قال انه مشتركٌ بيننا وبين البهائم

وعلى الثاني بأن أرسطو لم يقل ان النفس مركبةٌ بالفعل من جميع الأشياء كما ذهب قدماء الطبيعيتين بل قال «النفس هي على نحو ما جميع الأشياء» من حيث انها بالقوة إلى جميع الأشياء أما إلى المحسوسات فبالحس واما إلى المعقولات فبالعقل

وعلى الثالث بأن لكل مخلوق وجوداً محدوداً ومعيناً وعلى هذا فماهية المخلوق الأعلى وان كان لها شبهة ما بالمخلوق الأدنى لاشتراكهما في جنس لكنها ليست تشبهه شبهاً تاماً لأندرجها في نوع غير نوعه. وأما ماهية الله فهي شبهة تامٌ بجميع الكائنات من حيث أنها مبدأٌ كليٌ لجميعها

الفصلُ الثالثُ

في أن النفس هل تعقل جميع الأشياءِ بمثلِ مغروزة فيها بالطبع يُتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن النفس تعقل جميع الأشياءِ بمثلِ مغروزة فيها بالطبع فقد قال غريغوريوس في خط ٢٩ في الصعود «الإنسان مشاركٌ للملائكة في التعقل» والملائكة يعقلون جميع الأشياءِ بالصور الغريزية ومن ثمَّ قيل في كتاب العلل قض ١٠ «كلُّ عقلٍ فهو مشغولٌ بالصور». فإذا في النفس صورٌ غريزيةٌ للموجودات الطبيعية بها تعقل الجسمانيات ٢ وأيضاً ان النفس العقلية أشرف من الهيولى الأولى الجسمانية. والهيولى الأولى مخلوقة من الله تحت صورٍ هي بالقوة إليها. فالنفس العقلية إذن أولى بأن تكون مخلوقة من الله تحت صورٍ معقولة فهي إذن تعقل الجسمانيات بالصور الحاصلة فيها بالفطرة ٣ وأيضاً ليس يقدر أحدٌ أن يجيب بالحق إلا على ما يعلمه. وان أمياً لم يستفد علماً ليُجيب بالحق على كلِّ مما يُسأل عنه إذا أُلقيت عليه الأسئلة بترتيب كما يُروى عن واحدٍ في مینون أفلاطون فإذا قبل أن يستفيد العلم مستفيدٌ يكون حاصلاً على معرفة الأشياء. ولو لم يكن في النفس صورٌ مغروزة فيها طبعاً لم يكن ذلك. فهي إذن تعقل الجسمانيات بمثل حاصلة فيها بالطبع لكن يعارض ذلك تشبيه الفيلسوف للعقل في كتاب النفس ٣ م ١٤ بصحيفة لم يُكتب فيها

شيءٌ

والجواب أن يقال لما كانت الصورة هي مبدأ الفعل وجب أن تكون نسبة الشيء إلى الصورة التي هي مبدأ الفعل كنسبته إلى ذلك الفعل كما أنه إذا كان التحرك صعوداً من الخفة وجب أن يكون ما هو متصعدٌ بالقوة فقط خفيفاً بالقوة فقط وما هو متصعدٌ بالفعل خفيفاً بالفعل ونحن نجد ان الإنسان قد يكون

مدرکاً بالقوة فقط من جهة الحس ومن جهة العقل وهو يخرج من هذه القوة إلى الفعل أما إلى الشعور فبتأثير المحسوسات بالحس وأما إلى التعقل فبالتعلم أو الاستنباط فإذا لا بدّ من القول بأن النفس المدركة هي بالقوة إلى المثل التي هي مبادئ الشعور وإلى المثل التي هي مبادئ التعقل ولهذا وضع أرسطو في الموضع المشار إليه ان العقل الذي به تعقل النفس ليس فيه صورٌ غريزية بل هو في مبدأ أمره بالقوة إلى جميع هذه الصور إلا أنه لما كان ما له صورةً بالفعل قد لا يقوى على الفعل بصورته لمانع ما كما لو مُنع الخفيف عن التصعدّ ذهب أفلاطون إلى أن عقل الإنسان مشتملٌ طبعاً على جميع الصور المعقولة غير أن اتصاله بالبدن عائقٌ له عن الخروج إلى الفعل لكن هذا غير صحيح في ما يظهر اما أولاً فلأنه لو كان للنفس معرفةً طبيعيةً بجميع الأشياء لما أمكن في ما يظهر أن يعرفها نسيان هذه المعرفة الطبيعية إلى حدّ أن تجهل ان لها هذه المعرفة إذ ليس ينسى إنسانٌ ما يعلمه بالطبع ككون الكل أعظم من جزئه وهلمّ جرّاً ويظهر بالخصوص عدم صحة ذلك مما إذا وُضِعَ ان اتصال النفس بالبدن طبيعيٌّ لها كما أسلفنا في مب ٧٦ ف ١ لأنه ليس يصح أن شيئاً يعاق فعله الطبيعي مطلقاً بما هو طبيعيٌّ له. وأما ثانياً فلأنه إذا فُقدت حاسةٌ ما فقدَ بمدارك تلك الحاسة كما أن المولود أعمى لا يمكن أن يكون له معرفةً بالألوان ولو كان عقل النفس مشتملاً طبعاً على حقائق جميع المعقولات لما صحّ ذلك ومن ثم يجب أن يُقال إن النفس لا تدرك الجسمانيات بمثل مغروزة فيها طبعاً

إذا أُجيب على الأول بأن الإنسان يشارك الملائكة في التعقل لكنه أخط مرتبةً من عقولهم كما أن الاجرام السافلة هي أخط وجوداً من الاجرام العالية على ما قال غريغوريوس في الموضع المشار إليه في الاعتراض لأن مادة الاجرام السافلة ليس مستكملة بالصورة تمام الاستكمال بل هي بالقوة إلى صورٍ ليست

لها وأما مادة الإجمام السماوية فهي مستكملة بالصورة تمام الاستكمال بحيث أنها ليست بالقوة إلى صورة أخرى كما مرّ في مب ٦٦ ف ٢ وكذا عقل الملاك فإنه مستكمل في طبعه بالصور المعقولة وأما العقل الإنساني فهو بالقوة إلى هذه الصور

وعلى الثاني بأن المادة الأولى يحصل لها الوجود الجوهرى بالصورة فوجب أن تخلق تحت صورة ما والّا لم تكن موجودة بالفعل ولكنها إذا كانت لابسة صورة واحدة فلا تزال مع ذلك بالقوة على صور أخرى. وأما العقل فليس وجوده الجوهرى حاصلًا له بالصورة المعقولة فليس حكمهما واحداً

وعلى الثالث بأن السؤال المترتب يُنتقل فيه من المبادئ العامة البينة بذاتها إلى الأمور الخاصة وبهذا الانتقال يحصل العلم في نفس المتعلم وعلى هذا فمتى أجاب المسئول بالحق على ما يُسأل عنه ثانياً فليس ذلك لأنه كان يعلمه من قبل بل لأنه تعلّمه حينئذٍ من جديد ولا فرق في انتقال المعلم من المبادئ العامة إلى النتائج بين أن يكون بالتلقين أو بالسؤال. ففي كلا الوجهين يتيقن عقل السامع المتأخرات بالمتقدّمات

الفصل الرابع

في أن المثل المعقولة هل تصدر إلى النفس عن صور مفارقة

يُنخِطُ إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن المثل المعقولة تصدر إلى النفس عن صور مفارقة لأن كل ما بالمشاركة فهو صادرٌ عما بالذات كاستناد ذي النار إلى النار على أنها علّة له. والنفس العقلية باعتبار كونها عاقلة بالفعل مشتركة في المعقولات لأن العقل بالفعل هو على نحو ما نفس المعقول بالفعل. فإذا ما كان معقولاً بالفعل بذاته فهو علّة لتعقل النفس العقلية بالفعل. والمعقولات بالفعل بذواتها هي الصور الموجودة لا في مادة. فإذا المثل المعقولة التي تعقل النفس معلولة لصور مفارقة

٢ وأيضاً ان نسبة المعقولات إلى العقل كنسبة المحسوسات إلى الحس

والمحسوسات الموجودة بالفعل في الخارج عللٌ للمحسوسات الموجودة في الحس التي بها نحسُّ. فإذا المُثلُ المعقولة التي بها يعقلُ عقلنا معلولةٌ لمعقولاتٍ موجودةٍ في الخارج. وليست هذه المعقولات سوى الصور المفارقة المادة. فإذا الصور المعقولة الحاصلة في عقلنا صادرةً عن جواهر مفارقة

٣ وأيضاً كل ما بالقوة فإنه يخرج إلى الفعل بما بالفعل فإذا كان عقلنا يوجد أولاً بالقوة ثم يعقل بالفعل فلا بد أن يحصل له ذلك عن عقلٍ موجودٍ دائماً بالفعل وهذا هو العقل المفارق. فإذا المُثلُ المعقولة التي بها نعقلُ بالفعل معلولةٌ لجواهر مفارقة

لكن يعارض ذلك أنه يلزم على هذا عدم حاجتنا في التعقل إلى الحواس. وهذا بيّن البطلان وخصوصاً من أن من فقد حاسةً فليس يمكن أصلاً أن يحصل له علمٌ بمحسوسات تلك الحاسة

والجواب أن يُقال إن بعضاً ذهبوا إلى أن المُثلُ المعقولة الحاصلة في عقلنا صادرةً عن صورٍ أو جواهر مفارقة وفي ذلك قولان فذهب افلاطون إلى أن للمحسوسات صوراً قائمةً بأنفسها لا في مادةٍ كصورة الإنسان التي يسميها إنساناً بالذات وصورة الفرس التي يسميها فرساً بالذات وهلم جرّاً على ما مرّ في الفصل الأول وقال ان هذه الصور المفارقة تشترك فيها نفسنا والمادة الجسمانية أما نفسنا فلكي يحصل لها الإدراك وأما المادة الجسمانية فلكي يحصل لها الوجود أي كما أن المادة الجسمانية باشتراكها في صورة الحجر تصير هذا الحجر كذلك عقلنا باشتراكه في صورة الحجر يصير عاقلاً له والاشتراك في صورة يتم بحصول شبه تلك الصورة في المشترك فيها على حد ما يشترك المثال في الممثل وكما كان يقول بأن الصور المحسوسة الحالة في مادة جسمانية صادرةً عن تلك الصور على أنها أشباه لها كذلك كان يقول أن المُثلُ المعقولة الحاصلة في عقلنا أشباه لتلك الصور صادرةً عنها ولذا كانت العلوم والحدود راجعةً عنده إلى الصور كما تقدم في ف ١. لكن لما كان قيام صور المحسوسات

بأنفسها لا في مادةٍ منافياً لحقيقة المحسوسات كما أثبتته أرسطو من وجوه كثيرة في الإلهيات ك ٧ م ٤٤ إلى ٥٨ صار ابن سينا إلى أن مُثُل جميع المحسوسات المعقولة ليست قائمة بأنفسها لا في مادة بل موجودة وجوداً سابقاً مجرداً في العقول المفارقة التي تتبع هذه المُثُل عن أولها إلى ما يليه وهكذا إلى أن يُنتهى إلى العقل المفارق الأخير الذي يسميه عقلاً فعَّالاً والذي قال إنه عنه تصدر المُثُل المعقولة إلى أنفسنا والصور المحسوسة إلى المادة الجسمانية. وهكذا يكون ابن سينا وافق أفلاطون في أن المُثُل العقلية الحاصلة في عقولنا صادرة عن صورٍ مفارقة قائمة بأنفسها عند أفلاطون كما روى أرسطو في الإلهيات ك ١ م ٦ و ٢٥ وقائمة في العقل الفعَّال عند ابن سينا وخالفه في أنه ذهب إلى أن المُثُل المعقولة لا تستمر في عقولنا بعد فراغه من التعقل بالفعل بل لا بد له من التفاتٍ جديدٍ إلى العقل الفعال ليقبل الصور ثانياً ولذلك لم يقل بعلمٍ غريزي في النفس كما قال أفلاطون الذي ذهب إلى أن الصور المشتركة فيها تستمر في النفس دون تغيير. لكنه يتعذر على هذا المذهب تقرير وجهٍ كافٍ لاتصال النفس الإنسانية بالبدن فلا يجوز أن يُقال إن النفس العاقلة متصلة بالبدن لأجل البدن إذ ليست الصورة لأجل المادة ولا المحرك لأجل المتحرك بل الأمر بالعكس. واطهر ما يكون أن البدن ضروري للنفس العاقلة لأجل فعلها الخاص الذي هو التعقل لأنها ليست تتوقف في وجودها على البدن فلو كانت مفطورةً على أن تقبل المُثُل المعقولة بفعل بعض المبادئ المفارقة فقط ولا تقبلها من الحواس لم يكن بها حاجة إلى البدن في التعقل فلم يكن في اتصالها به فائدة فان قيل ان النفس الإنسانية تحتاج في تعقلها إلى الحواس لتتنبه بها نوعاً من التنبه إلى ملاحظة تلك الأشياء التي تقبل مُثُلها المعقولة من المبادئ المفارقة لم يكن ذلك كافياً فيما يظهر إذ ليس يظهر في النفس حاجة إلى هذا التنبه إلا من حيث قد استولى عليها بسبب اتصالها بالبدن ضرباً من السِنَّة والنسيان عند الأفلاطونيين

وعلى هذا فالحواس لا تجدي النفس العاقلة شيئاً سوى إزالة العائق الذي حصل لها من اتصالها بالبدن فبقي النظر إذن في سبب اتصال النفس بالبدن فان قيل تبعاً لابن سينا ان الحواس ضرورية للنفس من حيث انها تتنبه بها للاتجاه إلى العقل الفعّال الذي تقبل منه المثل فليس ذلك كافياً لأنه لو كانت النفس مفطورةً على أن نعقل بالمثل المفاضة من العقل الفعّال لقدرت أحياناً أن تتجه إلى العقل الفعّال بميلها الطبيعي أو بتنبهها إلى ذلك بحاسةٍ أخرى لقبول صور المحسوسات التي قد تكون حاستها مفقودةً فيكون في قدرة المولود أعمى أن يعرف الألوان وهذا بيّن البطلان. فالحق إذن ان المثل المعقولة التي بها تعقلُ نفسنا ليست صادرةً عن صورٍ مفارقة

إذا أُجيب على الأول بأن المثل المعقولة التي يشترك فيها عقلنا تستند إلى مبدأٍ معقول بماهيته على أنه علتها الأولى وهو الله لكنها تصدر عن هذا المبدأ بتوسط صور المحسوسات والماديات التي منها نستفيد العلم على ما قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٧ مقاً ٢

وعلى الثاني بأن الموجودات المادية يمكن أن تكون بهوياتها محسوسةً بالفعل لا معقولة بالفعل فإذاً ليس حكم الحس والعقل واحداً

وعلى الثالث بأن عقلنا الهيلولاني يخرج من القوة إلى الفعل بوجودٍ بالفعل أي بالعقل الفعال الذي هو قوةٌ من قوى نفسنا على ما مرّ في مب ٧٩ ف ٣ لا بعقل مفارق على أنه العلة القريبة الخاصة وربما خرج إلى الفعل بعقلٍ مفارق على أنه علةٌ بعيدة

الفصل الخامس

في أن النفس العاقلة هل تدرك المجردات في الحقائق الأزلية
يُنخَطَى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن النفس العاقلة لا تدرك المجردات في

الحقائق الأزلية لأن ما فيه يُدرك شيءٌ فهو أولى بأن يُدرك قبله. والنفس العاقلة الإنسانية لا تدرك في حال هذه العاجلة الحقائق الأزلية لأنها ليست تدرك الله الموجودة فيه الحقائق الأزلية لكنه تتصل به اتصالها بمجهولٍ كما قال ديونيسيوس في اللاهوت السري ب ١. فإذاً ليست النفس تُدرك جميع الأشياء في الحقائق الأزلية

٢ وأيضاً في رو ١: ٢٠ «ان غير منظورات الله تُدرك بالمبروات». والحقائق الأزلية من جملة غير منظورات الله. فإذاً الحقائق الأزلية تُدرك بالمخلوقات المادية دون العكس

٣ وأيضاً ليست الحقائق الأزلية شيئاً سوى الصور فقد قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٤٦ «الصور هي حقائق الأشياء الثابتة الحاصلة في العقل الإلهي» فلو قبل بأن النفس العاقلة تدرك جميع الأشياء في الحقائق الأزلية لنهض مذهب افلاطون الذي وضع ان كل علمٍ منبعثٌ عن الصور

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في اعترافاته ك ١٢ ب ٢٥ «إذا رأينا كلانا أن ما تقوله حقٌّ وان ما أقوله حقٌّ فقل لي أين نرى ذلك فلا أنا أراه فيك ولا أنت تراه في بل كلانا نراه في الحق الغير المتغير المتجاوز طور عقلنا» والحق الغير المتغير مندرجٌ في الحقائق الأزلية. فإذاً النفس العاقلة تدرك كلَّ حقٍّ في الحقائق الأزلية

والجواب أن يقال كما قال اوغسطينوس في كتاب التعليم المسيحي ٢ ب ٤٠ «إذا قال الذين يسمون فلاسفة شيئاً حقاً ومطابقاً لايماننا وجب أن نأخذه منهم كما يؤخذ الشيء من غاصبه فإن في تعاليم الكفرة أموراً موضوعة وباطلة يجب أن يتجافى عنها كل من يخرج منا عن ربة الكفر» ولهذا لما كان اوغسطينوس مُشرباً تعاليم الأفلاطونيين فما وجده من أقوالهم مطابقاً للايمان أخذها وما وجده منها منافياً

للايمان بذلك هو أصحُّ منه وقد تقدم في الفصل السابق أن أفلاطون وضع أن للأشياء صوراً قائمة بأنفسها مفارقة للمادة سماها تصورات وقال ان عقلنا بمشاركتها يدرك جميع الأشياء بحيث أنه كما أن المادة الجسمانية باشتراكها في صورة الحجر تصير حجراً كذلك عقلنا باشتراكه فيها يدرك الحجر غير أنه لما كان وجود صور الأشياء بأنفسها لا في مادةٍ دون الأشياء كما وضع الأفلاطونيون بقولهم ان الحياة بالذات والحكمة بالذات جواهر خالقة منافيةً للايمان كما قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ١١ مقاً ٤ وضع اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٤٦ مكان القول بهذه الصور الأفلاطونية ان لجميع المخلوقات حقائق موجودة في العقل الإلهي بحسبها تتكوّن جميع الأشياء وبها أيضاً تدرك النفس الإنسانية جميع الأشياء. فإذا متى سئل هل النفس الإنسانية تدرك جميع الأشياء في الحقائق الأزلية يجاب بأنه يُقال إن مدركاً يُدرك في شيءٍ على ضربين احدهما على أن يكون ذلك الشيء موضوعاً مدركاً كما إذا رأى راءٍ في المرآة تلك الأشياء البادية صورها في المرآة وبهذا الوجه لا تقدر النفس في حال هذه العاجلة أن ترى جميع الأشياء في الحقائق الأزلية بل إنما يدركها كذلك القديسون الذين يرون الله ويرون كل شيءٍ فيه والآخر على أن يكون ذلك الشيء مبدأً للإدراك كما إذا قلنا أنه يُرى في الشمس ما يُرى بالشمس وعلى هذا يتحتم القول بأن النفس الإنسانية تدرك جميع الأشياء في الحقائق الأزلية التي بالاشتراك فيها ندرك جميع الأشياء فإن ما لنا أيضاً من النور العقلي ليس شيئاً سوى شبهٍ للنور الغير المخلوق المندرجة فيه الحقائق الأزلية حاصل بالمشاركة فيه ومن ثمَّ بعد أن قيل في مز ٤ : ٧ «كثيرون يقولون من يرينا الخيرات» أجاب المرتل على هذا السؤال بقوله «ارتسم علينا نورٌ وجهك أيها الرب» فكأنه قال بارتسام النور الإلهي فينا يظهر لنا كل شيءٍ لكن لما كانت معرفة الماديات تقتضي فينا من دون النور العقلي صوراً معقولةً مستفاداً من

الأشياء لم يكن يحصل لنا علمٌ بالماديات بمجرد المشاركة في الحقائق الأزلية كما زعم الأفلاطونيون ان مجرد المشاركة في الصور يكفي لحصول العلم ولذا قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٤ ب ١٦ «أتظن أن الفلاسفة لمجرد إثباتهم بالحجج الراهنة ان جميع الزمانيات حادثة بحسب الحقائق الأزلية قدروا ان يدركوا في هذه الحقائق أو يحصلوا منها مقدار أجناس الحيوانات ومقدار مواليد كل منها أفلم يتعرفوا ذلك كله من تواريخ الأمكنة والأزمنة». أما ان اوغسطينوس لم يُرد بقوله ان جميع الأشياء تُدرك في الحقائق الأزلية أو في الحق الغير المتغير ان الحقائق الأزلية تُرى هي أنفسها فواضح من قوله في كتاب ٨٣ مب ٦٦ «ليس المراد أن تلك الرؤية (أي رؤية الحقائق الأزلية) مقدورة لكل نفس ناطقة بل للنفس القديسة والزكية فقط كما هي أنفس السعداء»

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

الفصل السادس

في أن المعرفة العقلية هل تستفاد من المحسوسات

يُنخِطُ إلى السادس بأن يقال: يظهر أن المعرفة العقلية لا تستفاد من المحسوسات فقد قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٩ «ليس يجب التماس محض الحق من مشاعر البدن» وقد أثبت ذلك من وجهين احدهما ان كل ما يناله الحسُّ فهو متغيرٌ تغيراً متصلاً وما ليس بقارٍ فيمتنع إدراكه. والآخر ان جميع الأشياء التي نشعر بها بالبدن تتأثر حتى من صورها عند غيبيتها عن الحواس كما يحدث في حال النوم أو الجنون وليس في قدرتنا أن نميز بالحس ما إذا كان المختلط على حسنا هو المحسوسات أو صورها. وما ليس يتميز عن الباطل يمتنع إدراكه ولهذا أنتج أنه «ليس يجب التماس الحق من المشاعر» والمعرفة العقلية مُدركة للحق. فإذاً ليس يجب التماسها من الحواس

٢ وأيضاً قال اوغسطينوس في شرح تك ك ١٢ ب ١٦ «لا تظنَّ أن الجسم يفعل شيئاً في الروح كأن الروح خاضعٌ للجسم الفاعل خضوع المادة فإن الفاعل أفضل بكل وجهٍ من المادة التي يفعل منها شيئاً» ثم قال على سبيل النتيجة أن «صورة الجسم ليس يفعلها الجسم في الروح بل يفعلها الروح في نفسه» فإذا ليست المعرفة العقلية حاصلة عن الحواس

٣ وأيضاً ليس يتناول معلولٌ ما يجاوز قوة علتة. والمعرفة العقلية تتناول ما وراء المحسوسات لتعقلنا أموراً يمتنع إدراكها بالحس. فإذا ليست المعرفة العقلية حاصلة عن المحسوسات

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الإلهيات ك ٣ ب ١ ان «مبدأ معرفتنا من الحس»
والجواب أن يُقال إنَّ للفلاسفة في هذه المسئلة ثلاثة مذاهب فذهب ديمقراطيس إلى أن ليس لشيءٍ من معارفنا علّةٌ سوى الصور الصادرة إلى أنفسنا عن الأجسام التي نتصورها كما قال اوغسطينوس في رسا ٥٦ إلى ديوسقوروس وقال ارسطو أيضاً في كتاب النوم واليقظة وفي كتاب الرؤيا الحلمية ب ٢ ان ديمقراطيس قال بأن المعرفة تحصل بالخيالات والصور الواردة من خارج ووجه هذا القول ان ديمقراطيس وقدماء الطبيعيتين لم يكونوا يفرقون بين العقل والحس كما قال ارسطو في كتاب النفس ٢ م ١٥٠ و ١٥١ ولأن الحس يتأثر من المحسوسات كانوا يعتقدون ان جميع معارفنا انما تحصل بالتأثر عن المحسوسات فقط وقد قال ديمقراطيس ان هذا التأثر يحصل بورود الصور من خارج — وذهب أفلاطون بعكس ذلك إلى أن بين العقل والحس فرقاً وان العقل قوةٌ مجردة لا تستعين على فعلها بألة جسمية ولما كان يمتنع تأثر غير الجسمي وضع ان المعرفة العقلية لا تحصل بتأثر العقل من المحسوسات بل بالمشاركة في الصور

المعقولة المفارقة على ما تقدم في الفصلين السابقين وقال أيضاً ان الحس قوة تفعل بذاتها وقضية هذا ان الحس أيضاً لكونه قوةً روحانيةً ليس يتأثر من المحسوسات بل إنما يتأثر منها آلات الحواس وبهذا التأثر تتنبه النفس بوجه ما لتصوغ في ذاتها صور المحسوسات ويظهر ان اوغسطينوس مال إلى هذا المذهب بقوله في شرح تك ك ١٢ ب ٢٤ «ليس يشعر البدن بل النفس بالبدن الذي تستخدمه كرسول لتصوغ في ذاتها ما يؤدّي إليها من الخارج» فمذهب أفلاطون إذن ان المعرفة العقلية لا تصدر عن المعرفة الحسية وان المعرفة الحسية أيضاً لا تصدر بكليتها عن المحسوسات بل ان المحسوسات تنبه النفس الحساسة إلى الاحساس والحواس تنبه النفس العاقلة أيضاً إلى التعقل - أما أرسطو فقد سلك في ذلك بينهما سبيلاً قصداً فهو قد وافق أفلاطون في أن بين العقل والحس فرقاً لكنه قال بأن الحس ليس يستقل في فعله الخاص عن مشاركة البدن فلا يكون الاحساس فعل النفس وحدها بل فعل المركب ومثل ذلك قال في جميع أفعال الجزء الحساس. ولأنه ليس يمتنع تأثير المحسوسات الخارجية شيئاً في المركب فقد وافق أرسطو ديمقراطيس في أن أفعال الجزء الحساس تحصل بتأثير المحسوسات في الحس لا بطريق ورود الصور من خارج كما قال ديمقراطيس بل بنوع من الفعل فان ديمقراطيس أيضاً وضع ان كل فعل فهو يحصل بدخول الجواهر الفردة كما يتضح من كتاب الكون والفساد ١ م ٥٦ وما يليه وأما العقل فقد قال أرسطو في كتاب النفس ٣ م ١٢ ان له فعلاً مستقلاً عن مشاركة البدن على أنه ليس لشيء جسمي ان يؤثر في شيء غير جسمي ولهذا لم يكن مجرد تأثير الأجسام المحسوسة كافياً عند أرسطو لإصدار الفعل العقلي بل لا بد له من شيء أشرف لأن الفاعل أشرف من المنفعل كما في كتاب النفس ٣ م ١٨ غير أن الفعل العقلي ليس يحصل فينا عن مجرد تأثير موجوداتٍ عالية كما قال أفلاطون بل ذلك الفاعل الأعلى والأشرف الذي يسميه

العقل الفَعَّال وقد تقدم الكلام عليه في مب ٧٩ ف ٣ و ٤ يجعل الصور الخيالية المستفادة من الحواس معقولة بالفعل بنوع من التجريد وعلى هذا يكون الفعل العقلي صادراً عن الحس من جهة الصور الخيالية إلا أنه لما لم تكن الصور الخيالية كافيةً للتأثير في العقل الهيلولاني بل لا بد أن تصير بالعقل الفَعَّال معقولة بالفعل لم يجز القول بأن المعرفة الحسية علّة تامّة للمعرفة العقلية بل مادة للعلّة على نحو ما

إذا أُجيب على الأول بأن مراد اوغسطينوس بقوله هذا ان الحق ليس يجب أن يلتَمَس من الحواس فقط فلا بدّ لنا من نور العقل الفَعَّال لندرك الحق في المتغيرات إدراكاً غير متغير ونميز الأشياء عن أشباهها

وعلى الثاني بأن كلام اوغسطينوس ليس على المعرفة العقلية بل على المعرفة الوهمية ولما كان فعل القوة الواهمة عند أفلاطون خاصاً بالنفس وحدها أوضح اوغسطينوس ان الأجسام لا ترسم أشباهها في القوة الواهمة بل إنما يفعل ذلك النفس بنفس الدليل الذي أثبت به أرسطو في كتاب النفس ٣ م ١٩ ان العقل الفَعَّال شيء مفارق وذلك الدليل هو ان الفاعل أشرف من المنفعل وهذا المذهب يلزم عليه لا محالة ان ليس في القوة الواهمة قوة انفعالية فقط بل قوة فعلية أيضاً. وأما على مذهب أرسطو من أن فعل القوة الواهمة خاصٌ بالمركب كما في كتاب النفس ٢ م ١٥٣ و ١٥٥ إلى آخر الكتاب فلا إشكال لأن الجسم المحسوس أشرف من آلة الحيوان من حيث أن نسبته إليها نسبة موجودٍ بالفعل إلى موجودٍ بالقوة كنسبة المتلونّ بالفعل إلى الحدقة التي هي متلونة بالقوة. ومع ذلك يجوز أن يُقال إنّ تأثر القوة الواهمة الأول وان حصل بحركة المحسوسات لأن الخيال حركة حاصلة بالحس كما في كتاب النفس ٢ م ١٦٠ لكنه مع ذلك فعل صادرٌ في الإنسان عن النفس التي بالتفصيل والتركيب تصوغ صوراً للأشياء مختلفة وان لم تكن مستفادة من الحواس ويجوز أن يُحمل على هذا المعنى كلام اوغسطينوس

وعلى الثالث بأن المعرفة الحسية ليست علةً تامةً للمعرفة العقلية فلا غرو إذا كانت المعرفة العقلية تتناول ما وراء المعرفة الحسية

الفصل السابع

في أن العقل هل يقدر أن يعقل بالفعل بالصور المعقولة الحاصلة

عنده دون أن يتجه إلى الصور الخيالية

يُنخِطُ إلى السابع بأن يقال: يظهر أن العقل يقدر أن يعقل بالفعل بالصور المعقولة الحاصلة عنده دون أن يتجه إلى الصور الخيالية لأن العقل يخرج إلى الفعل بالصورة المعقولة التي هي صورته. ووجود العقل بالفعل هو نفس تعقله. فإذا الصورة المعقولة تكفي لتعقل العقل بالفعل دون أن يتجه إلى الصور الخيالية

٢ وأيضاً ان توقف الواهمة على الحس أكثر من توقف العقل على الواهمة. ويجوز أن تتوهم الواهمة بالفعل عند غيبة المحسوسات. فأولى إذن أن يجوز تعقل العقل بالفعل دون التفاته إلى الصور الخيالية

٣ وأيضاً ليس لغير الجسمانيات صوراً خيالية. والقوة الواهمة لا تتجاوز الزمان والمتصل فلو لم يجز أن يعقل عقلنا بالفعل شيئاً دون التفاته إلى الصور الخيالية لامتنع تعقل غير الجسماني شيئاً وهذا ظاهر البطلان لأننا نتعقل الحق والله والملائكة

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ٣٠ «لا تعقل النفس شيئاً دون الصورة الخيالية»

والجواب أن يقال يستحيل أن يعقل عقلنا بالفعل شيئاً في هذه العاجلة المتصل فيها بالبدن المنفعل دون أن يلتفت إلى الصور الخيالية وبيان ذلك من وجهين اما أولاً فلأن العقل لكونه قوة غير فاعلة بآلة جسمانية ليس يُعاق أصلاً عن فعله بتعطل آلة جسمانية إلا أن يقتضي فعله قوة ذات آلة جسمانية. والذي يفعل بآلة جسمانية هو الحس والواهمة وسائر القوى المختصة بالجزء الحساس.

فواضحٌ إذن ان تعقل العقل بالفعل يقتضي فعل الواهمة وسائر القوى الحساسة ليس في تحصيل العلم أولاً فقط بل في استعماله بعد تحصيله أيضاً فأننا نجد أنه متى امتنع فعل القوة الواهمة بسبب تعطل الآلة كما في المصابين بداء الرسام أو فعل القوة الحافظة كما في المصابين بداء السبات امتنع على الإنسان أن يعقل بالفعل حتى ما كان له به سابقة علم. وأما ثانياً فلأن كلاً يجد من نفسه أنه متى حاول تعقل شيء استحضر في نفسه صوراً خيالية على سبيل أمثلة يتمثل فيها ما يحاول تعقله ولذلك أيضاً متى أردنا أن نجعل متعقلاً يتعقل شيئاً أردنا له أمثلة ليصوغ لنفسه منها صوراً خيالية تعينه على التعقل والوجه في ذلك ان القوة المُدرَكة معادلةٌ للشيء المُدرَك ولهذا لما كان عقل الملاك مفارقاً للجسم بالكلية كان موضوعه الخاص هو الجوهر المعقول المفارق للجسم وبهذا المعقول يدرك الماديات ولأن العقل الإنساني متصلٌ بالبدن كان موضوعه الخاص هو الماهية أو الطبيعة الحاصلة في مادةٍ جسمانية وبهذه الطبائع التي للمرئيات يتأدى أيضاً إلى شيءٍ من معرفة الغير المرئيات ومن شأن هذه الطبيعة أن تكون حاصلةً في شخصٍ ملتبسٍ بمادةٍ جسمانية كما أن من شأن طبيعة الحجر أن تكون في هذا الحجر ومن شأن طبيعة الفرس أن تكون في هذا الفرس وهلم جراً فإذاً ليس يمكن إدراك طبيعة الحجر أو غيره من الماديات إدراكاً تاماً وحقيقياً ما لم تُدرَك باعتبار حلولها في شخصٍ جزئيٍّ وإنما ندرُك الجزئي بالحس والوهم فإذاً لا بد لتعقل العقل موضوعه الخاص بالفعل من التفاته إلى الصور الخيالية ليرى الطبيعة الكلية الحالّة في شخص. أما على أن موضوع عقلنا هو الصورة المفارقة أو ان صور المحسوسات قائمةٌ بأنفسها لا في أشخاص كما قال الأفلاطونيون فلا حاجة إلى أن يلتفت العقل دائماً في تعقله إلى الصور الخيالية

إذاً أُجيب على الأول بأن الصور المخزونة في العقل إنما هي حاصلةٌ فيه بالملكة

عند عدم تعقله بالفعل على ما أسلفنا في مب ٧٩ ف ٦ و ٧ فلم يكن حفظ الصور وحده كافياً لتعقلنا بالفعل بل لا بد من استعمالها على حسبما يلائم الأشياء التي هي صورها وهي الطبائع الموجودة في الأشخاص الجزئية

وعلى الثاني بأن الخيال أيضاً هو شبه الشيء الجزئي فلم يكن بالواهمة حاجة إلى شبه آخر جزئي كحاجة العقل إلى ذلك

وعلى الثالث بأن غير الجسميات التي ليس لها صوراً خيالية إنما ندركها بالقياس على الأجسام المحسوسة التي لها صوراً خيالية كما نعقل الحق من ملاحظة الشيء الذي ننظر في الحق بالنسبة إليه. وأما الله فإنما ندركه من حيث هو علةً وبطريق المجاوزة والتنزيه كما قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ١ مقاً ٣ وأما سائر الجواهر الغير الجسمية فليس لنا أن ندركها في حال هذه الحياة إلا بالتنزيه أو بالقياس على الجسمانيات ولذلك متى تعقلنا شيئاً من هذه الأشياء فلا بد لنا من الاتجاه إلى خيالات الأجسام وان لم يكن لهذه الأشياء صوراً خيالية

الفصل الثامن

في أن حكم العقل هل يمتنع بتعطل الحس

يُنخَطَى إلى الثامن بأن يقال: يظهر أن حكم العقل ليس يمتنع بتعطل الحس لأن الأعلى ليس يتوقف على الأدنى. وحكم العقل أعلى من الحس. فإذاً ليس يمتنع بتعطل الحس

٢ وأيضاً ان القياس هو فعل العقل. والحس يتعطل بالنوم كما في كتاب النوم واليقظة ب ١ و ٤ ومع ذلك فقد يحدث القياس من النائم. فإذاً ليس يمتنع حكم العقل بتعطل الحس

لكن يعارض ذلك ان ما يحدث في حال النوم من المحرّمات فليس يحسب اثماً كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ١٢ ب ١٥ ولو بقي الإنسان في حال

النوم قادراً على الاشتغال بالعقل لما كان الأمر كذلك. فإذا تعطلُّ الحس مانعٌ من استعمال العقل والجواب أن يُقال إنَّ الموضوع الخاص المعادل لعقلنا هو طبيعة الشيء المحسوس كما تقدم في الفصل السابق. وليس يمكن أن يحكم على شيءٍ حكماً كاملاً ما لم يُعرف كل ما يختص بذلك الشيء وخصوصاً إذا جهل ما هو حدُّ وغايةُ للحكم وقد قال الفيلسوف في كتاب السماء ٣ م ٦١ «كما أن غاية العلم العملي هو العمل كذلك غاية العلم الطبيعي هو ما يُرى دائماً حقيقةً بالحس» فان الصانع ليس يقصد في تعرُّف المدينة إلا العمل ليعمل هذه المدينة الجزئية وكذا الطبيعي ليس يقصد في تعرُّف طبيعة الحجر والفرس إلا العلم بحقيقة ما يُرى بالحس. وواضح أنه ليس يمكن أن يكون للصانع حكمٌ كاملٌ على المدينة إذا كان يجهل صنعها وكذا ليس يمكن أن يكون للعلم الطبيعي حكمٌ كاملٌ على الطبيعيات إذا كانت المحسوسات مجهولةً. وكل ما نعلمه في حال هذه الحياة فإنما ندركه بالقياس على المحسوسات الطبيعية. فإذا يستحيل أن يكون لنا حكمٌ عقليُّ كاملٌ مع تعطل الحس الذي به ندرك المحسوسات

إذا أُجيب على الأول بأن العقل وان كان أعلى من الحس لكنه يستفيد منه بوجه ما وموضوعاته الأولى والأصيلة قائمةٌ في الحواس فتعطل الحس إذن موجبٌ لامتناع حكم العقل وعلى الثاني بأن الحس إنما يتعطل في النائمين بسبب ما يتصعد فيهم من الأبخرة والأدخنة كما في كتاب النوم واليقظة ب ١ و ٣ ومن ثمَّه كان تعطل الحس يتفاوت في الشدة والضعف بتفاوت كيفية هذه التبخرات لأنه إذا كانت حركة الأبخرة كثيرة لم يتعطل الحس فقط بل الوهم أيضاً بحيث لا يحصل هناك شيءٌ من الصور الخيالية كما يعرض بالخصوص في أول النوم بعد الإكثار من الطعام

والشراب. وإذا كانت حركة الأبخرة أضعف قليلاً حصلت الصور الخيالية لكن مع اختلاط وتشوش كما يعرض في المحمومين. وإذا ازداد ضعف الحركة حصلت الصور الخيالية مترتبةً كما يحدث على الخصوص في آخر النوم وفي القليلي الأكل وذوي الوهم القوي. وإذا كانت حركة الأبخرة يسيرةً لم يبق الوهم فقط مشتغلاً بل لا يزال الحس المشترك أيضاً مشتغلاً من جهة حتى ان الإنسان ليحكم أحياناً في حال نومه بأن ما يراه أحلاماً كأنما يميز بين الأشياء وأشباحها لكنه يبقى من جهة متعطلاً ومن ثمّه فهو وان ميز بعض أشباح الأشياء عن الأشياء لا يزال مع ذلك منخدعاً في بعضها فعلى هذا إذن يكون للعقل قوةً على الحكم على حسب اشتغال الحس والوهم في النوم لا بالكلية ولذا كان الذين يركبون القياس في النوم متى استيقظوا علموا دائماً أنهم أخطأوا في شيءٍ



المبحث الخامس والثمانون

في طريقة التعقل وترتيبه - وفيه ثمانية فصول

ثم ينبغي النظر في طريقة التعقل وترتيبه والبحث في ذلك يدور على ثماني مسائل - ١ في ان عقلنا هل يتعقل بانتزاعه الصور من الخيالات - ٢ في أن الصور المعقولة المنتزعة من الخيالات هل نسبتها إلى عقلنا نسبة ما يعقل أو نسبة ما به يعقل - ٣ في أن عقلنا هل يعقل طبعاً الأعم قبل الأخص - ٤ في أنه هل يقوى على تعقل أمور كثيرة معاً - ٥ هل يعقل بالتركيب والتفصيل - ٦ هل يمكن أن يخطئ - ٧ هل يجوز أن يكون واحدٌ أفضل تعقلاً لشيءٍ واحدٍ بعينه من آخر - ٨ في ان إدراك عقلنا لغير المنقسم هل هو متقدمٌ على إدراكه للمنقسم

الفصل الأول

في أن عقلنا هل يعقل الجسميات والماديات بالانتزاع من الخيالات يُتخطى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن عقلنا ليس يعقل الجسميات والماديات بالانتزاع من الخيالات لأن كل عقل يعقل شيئاً على خلاف ما هو عليه فهو كاذب. وصور الماديات ليست مجردة عن الجزئيات التي إنما الخيالات أشباح لها فلو كنا نعقل الماديات بانتزاع الصور من الخيالات لكان عقلنا كاذباً في ذلك

٢ وأيضاً ان الأشياء المادية هي الأشياء الطبيعية التي تؤخذ المادة في حدها ويمتتع تعقل شيء من دون ما يؤخذ في حده فإذا تمتع تعقل الأشياء المادية من دون المادة. والمادة هي مبدأ التشخص. فإذا تمتع تعقل الماديات بانتزاع الكلي من الجزئي الذي هو انتزاع الصور المعقولة من الخيالات

٣ وأيضاً في كتاب النفس ٣ م ١٨ و ٣١ «نسبة الخيالات إلى النفس العاقلة كنسبة الألوان إلى البصر» والإبصار ليس يحصل بانتزاع الصور من الألوان بل بما تطبعه الألوان في البصر. فكذا التعقل إذن ليس يحصل بانتزاع شيء من الخيالات بل بما ترسمه الخيالات في العقل

٤ وأيضاً في الموضوع المتقدم ذكره ان في النفس العاقلة شيئين العقل الهولاني والعقل الفعّال وانتزاع الصور المعقولة من الخيالات ليست إلى العقل الهولاني بل إنما إليه قبول الصور المنتزعة ويظهر أنه ليس إلى العقل الفعّال أيضاً لأن نسبته إلى الخيالات كنسبة الضوء إلى الألوان والضوء ليس ينتزع شيئاً من الألوان بل بالحري يفيض عليها شيئاً. فإذا لسنا نعقل أصلاً بالانتزاع من الخيالات

٥ وأيضاً قال الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ٣٢ و ٣٩ «العقل يعقل الصور في الخيالات» فإذا ليس يعقلها بانتزاعه إياها

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الكتاب المتقدم ذكره م ٢ «كما يمكن

مفارقة الأشياء للمادة كذلك هي مفارقة لها عند العقل». فإذا لا بد أن نعقل الماديات من حيث هي مجردة عن المادة وعن الأشباح المادية التي هي الخيالات

والجواب أن يُقال إن الموضوع المُدرَك معادل للقوة المُدرِكة كما تقدم في مب ٨٠ ف ٢ ومب ٨٤ ف ٧ والقوة المدركة على ثلاث مراتب فمنها ما هي فعل آلة جسمانية وهي الحس ومن ثمَّه كان موضوع كل قوة حساسة هو الصورة باعتبار حلولها في المادة الجسمانية ولما كانت هذه المادة هي مبدأ التشخص كانت كل قوة حسية مدركة للجزئيات فقط. ومنها ما ليست فعلاً لآلة جسمانية ولا متصلة أصلاً بمادة جسمانية كالعقل الملكي وموضوع هذه القوة المدركة هو الصورة القائمة بنفسها لا في مادة لأن الملائكة وان أدركوا الماديات فلا يدركونها مع ذلك ما لم يروها في غير الماديات أي في أنفسهم أو في الله. والعقل الإنساني متوسطٌ بينهما فهو ليس فعلاً لآلة جسمانية لكنه قوة لنفس هي صورة بدن كما يتضح مما تقدم في مب ٧٦ ف ١ ومن ثمَّه اختصَّ بأن يدرك الصورة الحالَّة في المادة الجسمانية حلاً شخصياً لكن لا باعتبار حلولها فيها وإدراك ما هو حالُّ في المادة الشخصية لا باعتبار حلوله فيها هو تجريد الصورة عن المادة الشخصية الممثلة بالخيالات فوجب من ثمَّه القول بأن عقلنا يعقل الماديات بالانتزاع من الأشباح الخيالية وبملاحظة الماديات على هذا الوجه نتأدَّى إلى شيءٍ من معرفة المجردات كما أن الملائكة يدركون الماديات بالمجردات - على أن أفلاطون لما لاحظ تجرُّد العقل الإنساني فقط دون أن يلاحظ كونه متصلاً من وجهه بالبدن وضع ان موضوع العقل هو الصور المفارقة واننا لا نعقل بالتجريد بل بالمشاركة في المجردات كما روى أرسطو في الإلهيات ك ١٢ م ٦ على ما تقدم في مب ٨٤ ف ١

إذا أُجيب على الأول بأن التجريد يحدث على ضربين أحدهما بطريق التركيب والتفصيل كما إذا تعقلنا ان شيئاً ليس حالاً في آخر أو انه مفارق له والثاني بوجه

الاطلاق كما إذا تعقلنا شيئاً دون ملاحظة آخر معه فتجريد العقل لما ليس مجرداً في الخارج بالضرب الأول من التجريد لا يخلو من الكذب واما تجريده له بالضرب الثاني من التجريد فليس فيه كذب كما هو واضح في الحواس لأننا إذا تعقلنا أو قلنا ان اللون ليس حالاً في الجسم المتلون أو مفارق له كان اعتقادنا أو كلامنا كاذباً وأما إذا لاحظنا اللون وخاصيته دون ملاحظة شيء من جهة التفاحة المتلونة أو عبرنا باللفظ عما تصورناه بالعقل فليس في اعتقادنا أو كلامنا هذا كذب فإن التفاحة ليست داخلية في حقيقة اللون ولذلك ليس يمتنع تعقل اللون من دون تعقل شيء من التفاحة وكذا ما يختص بحقيقة النوع في شيء مادي كالحجر أو الإنسان أو الفرس يمكن للعقل ان يلحظه دون المبادئ الشخصية التي ليست داخلية في حقيقة النوع وملاحظة طبيعة النوع من دون ملاحظة المبادئ الشخصية الممثلة بالصور الخيالية هي انتزاع الكلي من الجزئي والصورة المعقولة من الصور الخيالية. فإذا متى قيل العقل الذي يعقل شيئاً على خلاف ما هو عليه كاذباً كان هذا القول صادقاً ان جعل الظرف صفةً للشيء المعقول إذ إنما يكون العقل كاذباً متى عقل ان شيئاً على خلاف ما هو عليه ومن ثم فلو جرد العقل صورة الحجر عن المادة بحيث يعقل أنها ليست حالة في مادة كما زعم أفلاطون لكان كاذباً وأما ان جعل الظرف صفةً للعقل فليس ذلك القول صادقاً إذ لا شبهة في ان طريقة العاقل في التعقل غير طريقة الشيء في الوجود لأن المعقول يحصل في العاقل حصولاً مجرداً عن المادة على حسب حال العقل لا حصولاً مادياً على حسب حال الشيء المادي

وعلى الثاني بأن بعضاً توهموا ان نوع الشيء الطبيعي هو الصورة فقط وان المادة ليست جزءاً منه لكن لو كان هذا القول صحيحاً لما أخذت المادة في حدود الأشياء الطبيعية. ومن ثم يجب أن يقال إن المادة ضربان مشتركة ومعينة أو شخصية

فالمشتركة كاللحم والعظم والشخصية كهذه اللحوم وهذه العظام. فالعقل يجرد نوع الشيء الطبيعي عن المادة المحسوسة الشخصية لا عن المادة المحسوسة المشتركة كما يجرد نوع الإنسان عن هذه اللحوم وهذه العظام التي ليست داخلية في حقيقة النوع بل أجزاءً للشخص كما في الإلهيات ك ٧ م ٣٤ و ٣٥ ولذلك يمكن اعتباره من دونها لكنه ليس يقدر ان يجرده عن اللحوم والعظام — واما الأنواع الرياضية فيمكن تجريدها بالعقل المحسوسة لا الشخصية فقط بل المشتركة أيضاً لكي لا يجوز تجريدها عن المادة المعقولة المشتركة بل عن الشخصية فقط لأن المراد بالمادة المحسوسة المادة الجسمانية باعتبار كونها معروضة للكيفيات المحسوسة كالحار والبارد والصلب واللين ونحوها بالمادة المعقولة الجوهر باعتبار كونه معروضاً لكم وواضح ان الكم يحل في الجوهر قبل حلول الكيفيات المحسوسة فيجوز من ثمة ملاحظة الكميات كالأعداد والأبعاد والأشكال التي هي أطرافاً للكميات من دون الكيفيات المحسوسة وهذا هو تجريدها عن المادة المحسوسة لكنه لا يجوز ملاحظتها دون تعقل الجوهر المعروض لكم مما هو تجريدها عن المادة المعقولة المشتركة بل يجوز ملاحظتها دون هذا الجوهر أو ذلك مما هو تجريدها عن المادة المعقولة الشخصية — ومن الأشياء ما يجوز تجريده عن المادة المعقولة المشتركة أيضاً كالموجود والواحد والقوة والفعل ونحوها مما يمكن وجوده دون مادة مطلقاً كما يتضح في الجواهر المجردة. ولما لم يراع أفلاطون ما قدمناه من اختلاف نوعي التجريد ذهب إلى ان كل ما قلنا انه يجرد بالعقل مجرداً في الخارج

وعلى الثالث بأن طريقة وجود الألوان في المادة الجسمانية الشخصية كطريقة وجودها في القوة الباصرة فيجوز ان تطبع شبهها في البصر وأما الصور الخيالية فلكونها أشباهاً للأشخاص وموجودة في آلات جسمانية لم تكن طريقة وجودها كطريقة وجود العقل الإنساني كما يتضح مما تقدم في جرم الفصل وفي ف ٧

من المبحث السابق فلا تقوى على التأثير بقوتها في العقل الهبولاني بل بقوة العقل الفعّال يحصل في العقل الهبولاني شبهة ما باتجاه العقل الفعال إلى الصور الخيالية وهذا الشبه يمثل ما تمتلئ الصور الخيالية لكن من جهة طبيعة النوع فقط وبهذا المعنى يُقال إن الصورة المعقولة تنتزع من الصور الخيالية لا بمعنى أن صورة واحدة بعينها كانت أولاً في الخيالات ثم حصلت في العقل الهبولاني كما يحصل جسم في حيز ثم يُنقل إلى حيز آخر

وعلى الرابع بأن الصور الخيالية تستضيء بالعقل الفعال وبقوته تنتزع الصور المعقولة منها أما استضاءتها به فلأنه كما أن الجزء الحساس يصير باتحاده العقل أقوى كذلك الصور الخيالية تصير بقوة العقل الفعال أكثر استعداداً لأن يُنتزع منها المعاني المعقولة. واما انتزاع العقل الفعال للصور المعقولة من الصور الخيالية فلجواز أن يحصل بقوته في اعتبارنا طبائع الأنواع مجردة عن العلائق الشخصية فيتصور العقل الهبولاني بأشباحها

وعلى الخامس بأن عقلنا ينتزع الصور المعقولة من الصور الخيالية من حيث يلحظ طبائع الأشياء بالعموم ومع ذلك فهو يعقلها أيضاً في الصور الخيالية إذ ليس يقدر أن يعقل تلك الأشياء التي ينتزع صورها الا باتجاهه إلى الصور الخيالية كما مرّ في المبحث الأنف ف ٦ و ٧

الفصل الثاني

في أن الصور المعقولة المنتزعة من الصور الخيالية هل لها إلى

عقلنا نسبة ما يُعقل أو نسبة ما به يُعقل

يُنخَطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الصور المعقولة المنتزعة من الصور الخيالية لها إلى عقلنا نسبة ما يُعقل لأن المعقول بالفعل يوجد في العاقل لكونه نفس العقل بالفعل. وليس شيء من المعقول يوجد في العقل العاقل بالفعل سوى الصورة المعقولة

المنتزعة. فإذا الصورة المعقولة المنتزعة هي المعقول بالفعل

٢ وأيضاً لا بدّ من وجود المعقول في شيءٍ والألم يكن شيئاً. وهو ليس في الشيء الخارجي لامتناع أن كون الشيء الخارجي معقولاً بالفعل لكونه مادياً. فهو إذن موجودٌ في العقل فهو إذن ليس شيئاً آخر سوى الصورة المعقولة المتقدم ذكرها

٣ وأيضاً قال الفيلسوف في كتاب العبارة ١ ب ١ «الألفاظ دلائل الانفعالات الموجودة في النفس» والألفاظ تدل على الأمور المعقولة إذ إنّما نعبر باللفظ على ما نتعقله. فإذا انفعالات النفس أي الصور المعقولة هي الأمور المعقولة بالفعل

لكن يعارض ذلك أن نسبة الصورة المعقولة إلى العقل كنسبة الصورة المحسوسة إلى الحس. والصورة المحسوسة ليست موضوع شعور الحس بل الواسطة التي بها يشعر الحس بالشيء. فإذا ليست الصورة المعقولة ما يُعقل ما به يُعقل العقل

والجواب أن يُقال إنّ بعضاً ذهبوا إلى أن قوانا المدركة لا تدرك سوى انفعالاتها الخاصة فالحس مثلاً ليس يشعر إلا بانفعال آتية وعلى هذا فالعقل ليس يعقل سوى انفعاله أي الصورة المعقولة الحاصلة عنده فتكون الصورة المعقولة هي الشيء الذي يُعقل على أن هذا المذهب ظاهر الفساد من وجهين أما أولاً فلأن ما نعقله وما عليه مدار العلوم واحدٌ بعينه فلو كان ما نتعقله هو الصور الحاصلة عند النفس فقط لم يكن مدار شيءٍ من العلوم على ما في الخارج بل على الصور المعقولة الموجودة في النفس فقط كما ذهب الأفلاطونيون إلى أن مدار العلوم على الصور التي كانوا يجعلونها معقولةً بالفعل. وأما ثانياً فللزوم ضلال الأقدمين القائلين بأن كل ما يرى حقٌّ وإن المتناقضات صادقةٌ معاً لأنه إذا كانت القوة لا تدرك سوى انفعالها فإنما تحكم عليه فقط وإنما يرى شيءٌ على حسب تأثر القوة المدركة. فإذا إنّما يكون حكم القوة المدركة دائماً على ما تحكم عليه أي على انفعالها بحسب ما يكون انفعالها وهكذا يكون كل حكم صادقاً فإذا كان الحس مثلاً لا يشعر إلا بانفعاله

فمتى حكم صاحب الذوق السليم ان العسل حلوٌ كان حكمه صادقاً وكذا إذا حكم صاحب الذوق المريض ان العسل مرٌّ كان حكمه أيضاً صادقاً لأن كليهما يحكم بحسب تأثر ذوقه وهكذا يلزم ان كل مذهب وكل اعتقادٍ حقٌّ وصادقٌ على السواء - فالحق إذن ان الصورة المعقولة لها إلى العقل نسبة ما به يُعقلُ العقلُ وتحقيق ذلك انه لما كان الفعل فعليين كما في الإلهيات ك ٩ م ١٦ أحدهما ما يستقر في الفاعل كالإبصار والتعقل والثاني ما يتعدى إلى خارج كالتسخين والقطع كان كلاهما يحصل بحسب صورة ما وكما ان الصورة التي بحسبها يصدر الفعل المتعدي إلى خارج هي شبه موضوع الفعل كما أن حرارة المسخن هي شبه المتسخن كذلك الصورة التي بحسبها يصدر الفعل المستقر في الفاعل هي شبه الموضوع فكان شبه الشيء المرئي هو ما بحسبه يُبصرُ البصرُ وشبه الشيء المعقول الذي هو الصورة المعقولة هو الصورة التي بحسبها يُعقلُ العقلُ إلا أنه لما كان الفعل ينعكس على نفسه كان بانعكاس واحدٍ يعقلُ تعقلُهُ والصورة التي يعقلُ بها فتكون الصورة المعقولة هي ما يُعقلُ ثانياً وأما ما يعقلُ أولاً فهو الشيء الذي إنما الصورة المعقولة شبيهه. ومما يتضح به ذلك أيضاً مذهب المتقدمين الذين كانوا يقولون ان الشيء يُدركُ بمثله فانهم كانوا يقولون ان النفس تُدركُ بالأرض الحاصلة فيها الأرض الموجودة في الخارج وهلم جراً. فإذاً إذا جعلنا صورة الأرض مكان الأرض على حسب تعليم أرسطو في كتاب النفس ٣ م ٣٨ حيث قال ليس الحجر في النفس بل صورة الحجر لزم ان النفس تدرك بالصور المعقولة الأشياء الخارجة عنها إذاً أجيب على الأول بأن المعقول إنما يحصل في العاقل بشبيهه وبهذا المعنى يُقال إن المعقول بالفعل هو العقل بالفعل من حيث ان شبه الشيء المعقول هو صورة العقل كما أن شبه الشيء المحسوس هو صورة الحس بالفعل فلا يلزم من ذلك ان الصورة المعقولة المنتزعة هي ما يُعقلُ بالفعل بل انها شبيهه

وعلى الثاني بأن قولنا المعقول بالفعل يدل على أمرين على الشيء الذي يعقل وعلى كونه يعقل وكذا قولنا الكلي المجرد يدل على أمرين على طبيعة الشيء وعلى التجريد أي الكلية فالطبيعة التي يعرض لها التعقل أو التجرد أو معنى الكلية لا وجود لها إلا في الأشخاص وأما التعقل أو التجرد أو معنى الكلية فإنما هو في العقل ولنا في الحس مثالاً على ذلك فإن البصر يبصر لون التفاحة دون رائحتها فإذا نُظِرَ في محل اللون الذي يُرى دون الرائحة فواضح أن اللون المرئي ليس موجوداً إلا في التفاحة أما إدراكه دون الرائحة فهو عارضٌ له من جهة البصر من حيث أن في البصر شبه اللون لا شبه الرائحة وكذا لا وجود للإنسانية تي تُعقل إلا في هذا الإنسان أو ذاك وأما إدراك الإنسانية دون المشخصات مما هو تجريدها الحاصل عنه معنى الكلية فعارضٌ لها من جهة إدراكها بالعقل الحاصل عنده شبه طبيعة النوع لا شبه المبادئ الشخصية

وعلى الثالث بأن في الجزء الحساس فعلمين أحدهما بحسب التأثير فقط وهكذا يتم فعل الحس عند ما يتأثر من المحسوس والآخر هو الصوغ والتكوين بحسبما تصوغ القوة الواهمة لنفسها صورة شيء غائب أو لم يُرَ قط وكلا هذين الفعلين يجتمعان في العقل فبالأول يعتبر انفعال العقل الهولاني من حيث يتصور بالصورة المعقولة وبالتالي يصوغ بتلك الصورة الحاصلة عنده الحدّ أو التفصيل أو التركيب الذي يعبر عنه باللفظ ومن ثمة كانت الحقيقة المدلول عليها بالاسم هي الحدّ وكانت القضية تدل على تركيب العقل وتفصيله. فإذا ليست الألفاظ دالة على الصور المعقولة بل على ما يصوغه العقل في نفسه للحكم على الأمور الخارجة

الفصل الثالث

في أن الأعم هل هو متقدّم في معرفتنا العقلية
يُنخَطَى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الأعم ليس متقدماً في معرفتنا العقلية

لأن ما كان متقدماً وأبين في طبعه فهو متأخرٌ وأخفى عندنا. والأعمُّ متقدّمٌ بالطبع لأن ما لا يرجع بالتكافؤِ في لزوم الوجود فهو متقدّمٌ فالأعمُّ إذن متأخرٌ في إدراك عقلا

٢ وأيضاً ان المركبات متقدمةً عندنا على البسائط. والأعمُّ أبسط. فهو إذن متأخرٌ عند معرفتنا

٣ وأيضاً قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ١ م ٥ «المحدود يحصل في معرفتنا قبل أجزاء الحد» والأعمُّ هو جزءٌ حدّ الأخص كما أن الحيوان هو جزءٌ حد الإنسان. فالأعمُّ إذن متأخرٌ عند معرفتنا

٤ وأيضاً اننا نتوصل بالمعلولات إلى العلل والمبادئ. والأعمُّ مبدأً ما. فهو إذن متأخرٌ عند معرفتنا

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الطبيعيات ك ١ م ٤ «يجب الانتقال من الكليات إلى الجزئيات»

والجواب أن يقال لا بدّ في إدراك عقلا من اعتبار أمرين أحدهما أن الإدراك العقلي يستمد مبدأه على نحو ما من الإدراك الحسي ولما كان الحس يتعقل بالجزئيات والعقل يتعلق بالكليات وجب أن يكون إدراك الجزئيات متقدماً عندنا على إدراك الكليات. والثاني ان عقلا يخرج من القوة إلى الفعل وكل ما يخرج من القوة إلى الفعل فإنه يبلغ الفعل الناقص الذي هو متوسط بين القوة والفعل قبل بلوغه الفعل الكامل. والفعل الكامل الذي يبلغه العقل هو العلم التام الذي به تُدرك الأشياء على وجه التفصيل والتعيين والفعل الناقص هو العلم الناقص الذي به تُدرك الأشياء إدراكاً إجمالياً لأن ما يُدرك على هذا النحو فإنه يُدرك بالفعل من وجهٍ وبالقوة من وجهٍ ومن ثمّ قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ١ م ٣ «أول ما ينكشف لنا ونعلمه يقيناً هو الأمور المجمّلة ثم يحصل لنا بعدها العلم التفصيلي

بالمبادئ والعناصر» ومن البين ان العلم بما يندرج فيه أمورٌ كثيرةٌ دون العلم الخاص بكل من تلك الأمور المندرجة فيه علمٌ إجماليٌّ وعلى هذا النحو يمكن العلم بالكل الكلي المندرجة أجزاءه فيه بالقوة وبالكل الكمالي أيضاً لجواز أن يُعلم كلاهما علماً إجمالياً دون أن تُعلم أجزاءهما بالتفصيل. والعلم التفصيلي بما يندرج في الكل الكلي علمٌ بالأخص كما أن العلم الإجمالي بالحيوان هو العلمُ به من حيث هو حيوان والعلم التفصيلي بالحيوان هو العلم به من حيث هو حيوان ناطقٌ أو غير ناطق مما هو العلمُ بالإنسان أو الأسد فكان العلم بالحيوان يحصل في عقلا قبل العلم بالإنسان وكذا الحكم في كل أعم بالنظر إلى الأخص. ولما كان الحس يخرج من القوة إلى الفعل كالعقل كان له هذا الترتيب أيضاً في إدراكه كما هو مشاهدٌ لأننا نحكم بالحس على الأعم قبل حكمنا به على الأخص باعتبار المكان والزمان أما باعتبار المكان فكما إذا رُوي شيءٌ من بعيد فإنه يُدرك كونه جسماً قبل كونه حيواناً وكونه حيواناً قبل كونه إنساناً وكونه إنساناً قبل كونه سقراط أو أفلاطون. وأما باعتبار الزمان فلأن الطفل يميز في أول الأمر الإنسان عن اللإنسان قبل أن يميز هذا الإنسان عن ذلك ومن ثمَّ كان الأطفال يسمون في أول أمرهم جميع الرجال آباءً ثم يأخذون بعد ذلك بتمييز بعضهم عن بعض كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ١ م ٥ والوجه في ذلك واضحٌ لأن من علم شيئاً بالاجمال لا يزال بالقوة إلى معرفة مبدأ التفصيل كما أن من يعلم الجنس فهو بالقوة إلى معرفة الفصل وبذلك يتضح أن العلم الإجمالي متوسطٌ بين القوة والفعل. ومن ثمَّه يجب أن يُقال إن إدراك الجزئيات متقدِّمٌ عندنا على إدراك الكليات كتقدم الإدراك الحسي على الإدراك العقلي وأما الإدراك الأعم فهو متقدِّمٌ على الإدراك الأخص حسياً كان أو عقلياً إذا أُجيب على الأول بأن الكلي يجوز أن يُعتبر على نحوين أحدهما من حيث

تُلاحظ طبيعته مع معنى الكلية ولما كان معنى الكلية القائم بأن يكون لواحدٍ بعينه نسبةً إلى كثيرٍ حاصلًا بتجريد العقل وجب أن يكون الكليُّ على هذا النحو متأخرًا ومن ثمَّ قبل في كتاب النفس ١ م ٨ «الحيوان الكليُّ أما لا شيءٌ أو متأخرٌ» وأما على مذهب أفلاطون الذي جعل الكليات قائمةً بأنفسها فيكون الكليُّ بهذا الاعتبار متقدماً على الجزئيات التي لا وجود لها عنده إلا بالاشتراك في الكليات القائمة بأنفسها المسمّاة صُورًا. والثاني من حيث الطبيعة أي طبيعة الحيوانية أو الإنسانية باعتبار وجودها في الجزئيات وللطبيعة ترتيبان أحدهما بحسب طريقة التوليد والزمان وما كان ناقصاً وبالقوة فهو متقدّم بحسب هذه الطريقة والأعمُّ متقدّم بالطبع بهذه الطريقة وهذا ظاهرٌ في توليد الإنسان والحيوان فإن الحيوان يتولّد قبل الإنسان كما في كتاب توليد الحيوانات ٢ ب ٣. والثاني ترتيب الكمال والغرض كما أن الفعل متقدّم مطلقاً بالطبع على القوة والكمال متقدّم على الناقص والأخص متقدم بهذه الطريقة بالطبع على الأعم كما أن الإنسان متقدّم على الحيوان لأن غرض الطبيعة لا يقف عند توليد الحيوان بل يتجه إلى توليد الإنسان

وعلى الثاني بأن نسبة الكليِّ الأعم لا يندرج إلى الأخص كنسبة الكل والجزء أما الكل فمن حيث أن الكليِّ الأعم لا يندرج فيه بالقوة الكليُّ الأخصُّ فقط بل أمورٌ أخرى أيضاً كما أن الحيوان ليس يندرج تحته الإنسان فقط بل الفرس أيضاً وأما الجزء فمن حيث أن الأخص لا يشتمل في حقيقته على الأعم فقط بل على أمورٍ أخرى أيضاً كما أن الإنسان لا يشتمل على الحيوان فقط بل على الناطق أيضاً فإذا اعتُبرَ الحيوان في نفسه كان متقدماً في إدراكنا على الإنسان وأما الإنسان فمتقدّم في إدراكنا على كون الحيوان داخلاً في ماهيته

وعلى الثالث بأن جزءاً يمكن إدراكه على وجهين أحدهما مطلقاً باعتباره في نفسه وبهذا الاعتبار لا يتمتع إدراك الأجزاء قبل الكل كإدراك الحجارة قبل البيت

والثاني باعتبار كونه جزءاً لهذا الكل وبهذا الاعتبار يجب إدراك الكل قبل الجزء لأننا ندرك البيت إدراكاً إجمالياً قبل أن ندرك بالتفصيل كل جزءٍ من أجزائه إذا تقرر ذلك وجب أن يقال أجزاء الحد إذا اعتبرت مطلقاً كانت معلومةً قبل المحدود والآن لم يتعرّف بها وإذا اعتبرت من حيث هي أجزاء الحد كانت معلومةً بعد المحدود لأننا نعلم أولاً الإنسان علماً إجمالياً ثم نعلم بعد ذلك تفصيلاً كل ما هو داخل في حقيقته

وعلى الرابع بأن الكلي إذا اعتُبرَ مع معنى الكلية كان مبدأً للعلم من وجهٍ من حيث أن معنى الكلية تابعٌ لطريقة التعقل الحاصلة بالتجريد لكن ليس يجب أن يكون كل ما هو مبدأً للعلم مبدأً للوجود كما توهم أفلاطون لأننا قد ندرك العلة بالمعلول والجوهر بالاعراض. فإذاً ليس الكليُّ المأخوذ بهذا الاعتبار على قول أرسطو مبدأً للوجود ولا الجوهر كما يتضح من الإلهيات ك ٧ م ٤٥. وأما إذا اعتبرنا طبيعة الجنس والنوع باعتبار وجودها في الأفراد كانت بهذا الاعتبار متضمنةً على نحوٍ ما حقيقة المبدأ الصوري بالنظر إلى الأفراد لأن الفرد لأجل المادة وحقيقة النوع مأخوذةٌ من الصورة ونسبة طبيعة الجنس إلى طبيعة النوع هي بالأحرى نسبة المبدأ المادي لأن طبيعة الجنس مأخوذةٌ من جهة مادة الشيء وحقيقة النوع مأخوذةٌ من جهة الصورة كما تؤخذ حقيقة الحيوان من الحسي وحقيقة الإنسان من العقلي ولهذا كان غرض الطبيعة الأقصى متجهاً إلى النوع لا إلى الشخص ولا إلى الجنس لأن الصورة هي غاية التوليد والمادة هي لأجل الصورة وليس يجب أن تكون معرفة كل علةٍ أو مبدأٍ متأخرةً بالنظر إلينا لأننا قد نعرف بالعلل المحسوسة المعلولات المجهولة وقد يحدث العكس

الفصلُ الرَّابِعُ

في أنه هل يجوز أن نعقل أموراً كثيرة معاً

يُنْتَخِطُ إلى الرابع بأن يقال: يظهر أنه يجوز أن نعقل أموراً كثيرة معاً لأن العقل أعلى من الزمان. والمتقدم والمتأخر راجعان إلى الزمان. فإذاً ليس يعقل العقل أموراً متفاوتة في المتقدم والمتأخر بل يعقل الأمور كلها معاً

٢ وأيضاً ليس يمتنع حلول صورٍ مختلفة غير متقابلة معاً بالفعل في واحدٍ بعينه كحلول الرائحة واللون في التفاحة. والصور المعقولة ليست متقابلة. فإذاً ليس يمتنع أن يصير عقلٌ واحدٌ بالفعل بصورٍ معقولةٍ مختلفة معاً

٣ وأيضاً ان العقل يعقل كلاً ما معاً كالإنسان أو البيت. وكلُّ كلٍّ فهو مشتملٌ على أجزاءٍ كثيرة. فالعقل إذن يعقل أموراً كثيرة معاً

٤ وأيضاً ليس يجوز إدراك المباينة بين اثنين من دون إدراك كليهما معاً كما في كتاب النفس ١ م ١٤٥ و ١٤٦ وكذا حكم كل مناسبة أخرى. والعقل الإنساني يدرك المباينة بين اثنين. فإذاً يدرك أموراً كثيرة معاً

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب الجدل ٢ ب ٤ «التعقل يتعقل بواحدٍ فقط والعلم يتعلق بكثيرٍ»

والجواب أن يقال يجوز أن يعقل العقلُ أموراً كثيرة معاً بطريقةٍ واحدٍ لا بطريقةٍ كثيرٍ ومعنى قولنا بطريقةٍ واحدٍ أو كثيرٍ أي بصورةٍ معقولةٍ واحدةٍ أو بصورٍ معقولةٍ متكررةٍ لأن طريقة كل فعلٍ تتبع الصورة التي هي مبدأ الفعل فإذاً جميع الأشياء التي يجوز للعقل أن يعقلها بصورةٍ واحدةٍ يجوز أن يعقلها معاً ومن ثمَّ كان الله يرى جميع الأشياء معاً بواحدٍ وهو ماهيته. وجميع الأشياء التي يعقلها العقل بصورٍ مختلفةٍ ليس يعقلها معاً والوجه في ذلك أنه يستحيل حلول صورٍ كثيرةٍ معاً من جنسٍ واحدٍ وأنواعٍ مختلفةٍ في محلٍّ واحدٍ بعينه كما يستحيل

أن يثلون جسمٌ واحدٌ بعينه من جهةٍ واحدةٍ بعينها بألوانٍ مختلفةٍ معاً أو يتشكل كذلك بأشكالٍ مختلفةٍ معاً. وجميع الصور المعقولة متحدةً بالجنس لأنها كمالات لقوةٍ واحدةٍ عقليةٍ وان كانت الأشياء التي هي صورها مختلفةً بالجنس فيستحيل إذن أن يستكمل عقلٌ واحدٌ بعينه بصور معقولةٍ مختلفةٍ معاً ليعقل أموراً مختلفةً بفعلٍ واحدٍ

إذا أُجيب على الأول بأن العقل هو أعلى من الزمان الذي هو عدد حركة الجسمانيات غير أن تكثر الصور المعقولة يُحدثُ في الأفعال المعقولة تعاقباً بحسبه يكون فعلٌ متقدماً على آخر وقد سمى اوغسطينوس هذا التعاقب زماناً بقوله في شرح تك ك ٨ ب ٢٠ و ٢٢ «الله يحرك الخليقة الروحانية بالزمان»

وعلى الثاني بأن الصور المتكثرة ليس يمتنع اجتماعها معاً في محلٍ واحدٍ بعينه متى كانت متقابلةً فقط بل متى كانت متحدةً بالجنس أيضاً وان لم تكن متقابلةً كما يتضح من مثال الألوان والأشكال المُورد في جرم الفصل

وعلى الثالث بأنه يجوز تعقل الأجزاء على ضربين تعقلاً إجمالياً باعتبار اندراجها في الكل وبهذا الاعتبار تدرك بصورةٍ واحدةٍ وهي صورة الكل فتدرك معاً وتعقلاً تفصيلياً باعتبار إدراك كل منها بصورته وبهذا الاعتبار لا تدرك معاً

وعلى الرابع بأنه متى أدرك العقل تبايناً أو تناسباً بين اثنين أدرك كلاً من هذين الاثنين في ضمن حقيقة التناسب والتباين كما يدرك الأجزاء في ضمن حقيقة الكل على ما تقدم في الجواب السابق

الفصل الخامس

في أن العقل الإنساني هل يعقل بالتركيب والتفصيل

يُنخِطُ إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن العقل الإنساني ليس يعقل بالتركيب والتفصيل لأن التركيب والتفصيل لا يردان إلا على كثير. وليس في قدرة العقل

أن يعقل أموراً كثيرةً معاً. فإذا ليس في قدرته أن يعقل بالتركيب والتفصيل

٢ وأيضاً كل تركيب وتفصيل فلا بد أن يقترن بزمان حاضر أو ماضٍ أو مستقبل. والعقل يجرد ما يعقله عن الزمان كما يجرده عن سائر الأحوال الجزئية فإذا ليس يعقل بالتركيب والتفصيل

٣ وأيضاً ان العقل يعقل بتشبهه بالأشياء الخارجة. وليس التركيب والتفصيل شيئاً في الخارج إذ لا وجود في الخارج إلا لما يُعبّر عنه بالمحمول والموضوع وهو واحدٌ بعينه إن كان التركيب صادقاً فإن الإنسان هو حقيقةً ذلك الشيء الذي هو الحيوان. فإذن ليس في العقل تركيبٌ وتفصيلٌ

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب العبارة ١ ب ١ «الألفاظ تدل على تصورات العقل» والألفاظ فيها تركيبٌ وتفصيلٌ كما يظهر من القضايا الموجبة والسالبة. فالعقل إذن فيه تركيبٌ وتفصيلٌ

والجواب أن يقال لا بدّ أن يكون تعقل العقل الإنساني بالتركيب والتفصيل لأنه لما كان العقل الإنساني يخرج من القوة إلى الفعل كان له شبهة بالأشياء الكائنة التي ليس يحصل لها كمالها دفعةً بل تدريجاً فكذا العقل الإنساني ليس يدرك شيئاً إدراكاً كاملاً في أول تصوّره له بل يتصور أولاً شيئاً منه كما هيته التي هي موضوعه الأول والخاص ثم يعقل الخاصيات والاعراض والنسب المحفوفة بها ماهيته وعلى هذا فلا بدّ أن يركّب معقولاً مع آخر ويفصله عنه وينتقل من تركيب وتفصيل إلى تركيب وتفصيل آخر وهذا هو القياس. وأما العقل الملكي والإلهي فهما كالأشياء الغير الفاسدة التي يحصل لها كمالها كله دفعةً منذ البدء فهما إذن يدركان الشيء إدراكاً كاملاً دفعةً ومن ثمّ كانا بادراكهما ماهية الشيء يدركان فيه دفعةً كل ما نستطيع نحن إدراكه بالتركيب والتفصيل والقياس وعلى هذا فالعقل الإنساني يُدرك بالتركيب والتفصيل وبالقياس والعقل الإلهي والملكي

يدركان التركيب والتفصيل والقياس لكن لا بالتركيب والتفصيل وبالقياس بل بإدراك الماهية البسيطة

إذا أُجيب على الأول بأن تركيب العقل وتفصيله إنما يحصل بإدراك المباشرة أو المناسبة فهو إذاً إنما يدرك الأمور الكثيرة بالتركيب والتفصيل كما يدرك الأشياء بإدراك المباشرة أو المناسبة بينها

وعلى الثاني بأن العقل ينتزع المعقولات من الصور الخيالية ولكنه ليس يعقل بالفعل إلا باتجاهه إلى الصور الخيالية كما مرّ في ف ١ وفي مب ٨٤ ف ٧. ومن جهة اتجاهه إلى الصور الخيالية يقترن تركيبه وتفصيله بالزمان كما يتضح من كتاب الذاكرة ب ١

وعلى الثالث بأن شبه الشيء الخارجي إنما يحل في العقل بحسب حال العقل لا بحسب حال الشيء الخارجي ومن ثمّ كان في الشيء الخارجي تركيباً وتفصيلاً بإزاء تركيب العقل وتفصيله لكنه ليس حاله في الشيء الخارجي كحاله في العقل فإن الموضوع الخاص للعقل الإنساني هو ماهية الشيء المادي الذي يتعلق به الحس والوهم وفي الشيء المادي تركيبان الأول تركيب الصورة مع المادة وهذا يحاذيه التركيب العقلي الذي به يُحمّل الكل الكلي على جزئه لأن الجنس يؤخذ من المادة المشتركة والفصل المقوم النوع يؤخذ من الصورة والجزئي من المادة الشخصية. والثاني تركيب العرض مع المحل وهذا التركيب الخارجي يحاذيه التركيب العقلي الذي به يُحمّل العرض على محله كما إذا قيل الإنسان أبيض إلا أن بين التركيب العقلي والتركيب الخارجي فرقاً لأن المتركبات في الخارج متباينة والتركيب العقلي دليل على اتحاد المتركبات فإن العقل ليس يركّب بقوله الإنسان بياضاً بل بقوله الإنسان أبيض أي ذو بياضٍ والإنسان ذو البياض واحدٌ بالذات وكذا الحال في تركيب الصورة والمادة لأن المراد بالحيوان ماله طبيعة

حساسة وبالناطق ما له طبيعة عاقلة وبالإنسان ماله كلا الأمرين وبسقراط ما له كل ذلك مع المادة الشخصية وباعتبار هذا الاتحاد يُركّب العقل الإنساني شيئاً مع آخر يحمله إياه عليه

الفصلُ السَّادسُ

في أن العقل هل يجوز أن يكون كاذباً

يُنْتَخِطُ إلى السادس بأن يقال: يظهر أن العقل يجوز أن يكون كاذباً فقد قال الفيلسوف في الإلهيات ك ٦ م ٨ «الصدق والكذب موجودان في الذهن» والذهن هو العقل كما تقدم في مب ٧٩ ف ١. فالكذب إذن موجودٌ في العقل

٢ وأيضاً ان الرأي والقياس مختصان بالعقل. وكلاهما يجوز أن يكون كاذباً. فإذا يجوز أن يكون العقل كاذباً

٣ وأيضاً ان محل الخطيئة هو الجزء العقلي. والخطيئة مقترنة بالكذب ففي ام ١٤ : ٢٢ «الذين يفعلون الشر هم في الضلال». فإذا يجوز أن يكون العقل كاذباً

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٣٢ «كل من يخطئ فليس يعقل ما يخطئ فيه» وقول الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ٥١ «العقل مستقيم دائماً»

والجواب أن يُقال إنَّ الفيلسوف قد شبّه العقل في ذلك بالحس في كتاب النفس ٣ م ٢٦ فإن الحس ليس ينخدع في موضوعه الخاص كالبصر بالنظر إلى اللون إلا بالعرض لمانع طارئ على آله كما إذا حكم ذوق المحموم على الحلو انه مرٌّ بسبب امتلاء لسانه من الاخلاط الرديئة. وأما في الموضوعات المشتركة فينخدع الحس كما في حكمه على الحجم أو الشكل مثلما إذا حكم ان قطر الشمس مقدار قدمٍ مع أنها أكبر من الأرض وهو ينخدع أيضاً بالأولى في المحسوسات

بالعرض كما إذا حكم ان المرّة الصفراء عسلٌ بسبب مشابهة اللون والوجه في ذلك واضحٌ لأن كل قوةٍ فهي متجهة بالذات من حيث هي إلى موضوعها الخاص وما كان كذلك فهو يلزم حالاً واحدةً فإذا ما دامت القوة موجودةً على حالها لا تخطئُ في حكمها على موضوعها الخاص والموضوع الخاص للعقل هو الماهية فإذاً ليس يخطئُ العقل بالذات في حكمه على ماهية الشيء لكنه يجوز أن يخطئَ في ما يحفُ بماهية الشيء وذلك متى نسب شيئاً إلى آخر بطريقة التركيب أو التفصيل أو القياس ومن ثمّه كان لا يمكن أن يخطئَ في تلك القضايا التي تُعلم بمجرد تصور ماهية طرفيها كما يعرض في المبادئ الأولى التي منها يعرض أيضاً عدم امكان الخطأ في النتائج لإفادتها اليقين بها لكنه قد يحدث أن يخطئَ العقل بالعرض بالنظر إلى الماهية في المركبات لا من جهة الآلة إذ ليس العقل قوة ذات آلة بل من جهة التركيب الواقع في الحد وذلك متى كان حدٌ شيءٍ كاذباً بالنظر إلى آخر ككذب حدّ الدائرة بالنظر إلى المثلث الزوايا أو كان حدٌ كاذباً في نفسه لتضمنه اجتماع المستحيلات كما إذا حدّ شيءٌ بأنه حيوانٌ ناطقٌ ذو جناحين ومن ثمه لم يجز أن نخطئَ في البسائط التي لا يجوز أن يقع تركيبٌ في حدودها بل ان قصورنا فيها يكون بعدم إدراكنا إياها رأساً كما في الإلهيات ك ٩ م ٢٢

إذا أُجيب على الأول بأن الكذب إنما يجعل في الذهن باعتبار التركيب والتفصيل. وكذا يجاب على الثاني بالنظر إلى الرأي والقياس. وعلى الثالث بالنظر إلى ضلال الخطأ القائم بتخصيص الشيء بالمشتهى وأما في مطلق النظر في الماهية أو في ما يُدرك بها فليس يخطئُ العقل أصلاً

الفصل السابع

في أنه هل يجوز أن يكون عاقلٌ أفضل تعقلاً لشيءٍ واحدٍ بعينه من آخر يُتخطئُ إلى السابع بأن يقال: يظهر أنه يمتنع أن يكون عاقلٌ أفضل تعقلاً لشيءٍ

واحد بعينه من آخر ففي كتاب ٨٣ مب ٣٢ «من عقل شيئاً على خلاف ما هو عليه فليس بعاقل له فإذا لا شك بوجود تعقل كامل يمتنع وجود تعقل أفضل منه ولذلك لا يجوز التسلسل إلى غير النهاية لأن كل شيء يُعقل ولا يجوز أن يكون عاقل أفضل تعقلاً له من آخر»

٢ وأيضاً ان العقل صادق بتعقله. ولما كان الصدق أو الحق هو تطابق العقل والخارج لم يكن يقبل الأكثر والأقل إذ ليس يوصف شيء حقيقة بكونه أكثر أو أقل مطابقة. فإذا كذلك ليس يوصف شيء بكونه أكثر أو أقل تعقلاً

٣ وأيضاً ان العقل هو أشد شيءٍ صورياً في الإنسان. والاختلاف في الصورة يحدث اختلافاً في النوع. فلو كان إنسان أكثر تعقلاً لشيءٍ من آخر لم يكونا متحدين بالنوع في ما يظهر لكن يعارض ذلك أنه يظهر بالتجربة أن بعضاً أشد تعقلاً من بعض كما أن من يقدر أن يردّ نتيجةً إلى المبادئ الأولى أو العلل الأولى هو أشد تعقلاً ممن ليس يقدر أن يردّها إلا إلى العلل القريبة

والجواب أن يُقال إن كون عاقل أكثر تعقلاً لشيءٍ واحد بعينه من آخر يحتمل معنيين احدهما أن يكون أفعال التفضيل مكيفاً لفعل التعقل من جهة الشيء المعقول وبهذا المعنى ليس يجوز أن يكون عاقل أكثر تعقلاً لشيءٍ واحد بعينه من آخر لأنه لو تعقله على خلاف ما هو بأن تعقله أحسن أو أقبح مما هو في نفسه لا خطأً فيه ولم يكن عاقلاً له كما قرّر ذلك اوغسطينوس في المحل المتقدم ذكره والثاني أن يكون أفعال التفضيل مكيفاً لفعل التعقل من جهة العاقل وبهذا المعنى يجوز أن يكون عاقل أفضل تعقلاً لشيءٍ واحد بعينه من آخر لكون أقوى على التعقل كما أن من كان أكمل قوةً وأتم باصرةً فهو أفضل رؤيةً جسمانية لشيءٍ وهذا يحدث في العقل من جهتين أولاً من جهة العقل بأن يكون العقل أكمل فمن البين أنه كلما كان

البدن أفضل استعداداً حصلت فيه نفسٌ أكمل وهذا واضحٌ في الأشياء المختلفة بالنوع لأن حلول الفعل والصورة في المادة إنما يكون على حسب قابلية المادة وعلى هذا فلما كان لبعض الناس بدنٌ أفضل استعداداً كان لهم نفسٌ أقوى على التعقل ومن ثمَّ قيل في كتاب النفس ٢ م ٩٤ «نجد الناعمي الأبدان أحدَّ ذهناً» وثانياً من جهة القوى السافلة التي يحتاج إليها العقل في فعله لأن من كان أفضل استعداداً في قوته الواهمة والمفكرة والحافظة فهو أفضل استعداداً للتعقل

إذاً مما تقدّم يتضح الجواب على الاعتراض الأول. وكذا يتضح الجواب على الثاني أيضاً لأن صدق العقل قائمٌ بتعقل الشيء كما هو

وعلى الثالث أجيّب بأن اختلاف الصورة الناشئ عن اختلاف استعداد المادة فقط لا يحدثُ اختلافاً في النوع بل في العدد لأن الصور تختلف في الأشخاص المختلفة باختلاف المادة

الفصلُ الثامنُ

في أن العقل هل يعقل غير المنقسم قبل المنقسم

يُنخَطَى إلى الثامن بأن يقال: يظهر أن العقل يعقل غير المنقسم قبل المنقسم فقد قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ١ م ١ «إنما نعقل ونعلم بمعرفة المبادئ والأصول» وغير المنقسمات مبادئٌ وأصولٌ للمنقسمات. فإذاً غير المنقسمات تُعلم عندنا قبل المنقسمات

٢ وأيضاً ما يؤخذ في حدِّ شيءٍ فمعرفة سابقةً عندنا لأن الحد يكون بما هو أسبق وأوضح كما في كتاب الجدل ٤ ب ١. وغير المنقسم يؤخذ في حد المنقسم كما تؤخذ النقطة في حد الخط لأن الخط على ما قال اقليدوس طولٌ دون عرضٍ طرفاه نقطتان وكما تؤخذ الوحدة في حد العدد لأن العدد كثرةٌ متقدّرةٌ بواحدٍ كما في الإلهيات ك ١٠ م ٢١ فإذاً العقل الإنساني يعقل غير المنقسم قبل المنقسم

٣ وأيضاً ان الشيء يُدرك بمثله. وغير المنقسم أشبه بالعقل من المنقسم لأن العقل بسيطٌ كما في كتاب النفس ٣ م ٤ و ١٢. فإذا العقل الإنساني يُدرك غير المنقسم قبل المنقسم لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الكتاب المتقدم ذكره م ٢٥ ان «غير المنقسم يتضح بطريق العدم» والعدم متأخر في الإدراك. فكذا إذن غير المنقسم

والجواب أن يُقال إن موضوع العقل الإنساني في هذه العاجلة هو ماهية الشيء المادي التي ينتزعاها من الصور الخيالية كما يتضح مما تقدم في المبحث السابق ف ٦ و ٧. ولما كان ما تدركه القوة الداركة أولاً وبالذات هو موضوعها الخاص وجب اعتبار الترتيب الذي به نتعقل غير المنقسم من نسبته إلى ماهية الشيء المادي وغير المنقسم يقال على ثلاثة أنحاء كما في كتاب النفس ٣ م ٢٣ وما يليه فيقال أولاً غير منقسم لما ليس منقسماً بالفعل وان كان منقسماً بالقوة كالمتمصل وهذا النوع من غير المنقسم معقولٌ منا قبل انقسامه إلى الأجزاء لأن العلم الإجمالي متقدمٌ على العلم التفصيلي كما مرّ في ف ٣. ويقال ثانياً غير منقسم لما ليس منقسماً في النوع كما أن حقيقة الإنسان شيءٌ غير منقسم وهذا النوع من غير المنقسم أيضاً معقولٌ عندنا قبل انقسامه إلى أجزاء الحقيقة كما مرّ في الموضوع المتقدم ذكره وقبل تركيب العقل وتفصيله بالإيجاب أو السلب وذلك لأن العقل يعقل بالذات هذين الضربين من غير المنقسم على أنهما موضوعه الخاص. ويقال ثالثاً غير منقسم لما ليس منقسماً بوجهٍ كالنقطة والوحدة اللتين ليستا منقسمتين لا بالفعل ولا بالقوة وهذا النوع من غير المنقسم يُعرف عندنا معرفةً متأخرةً بعدم المنقسم ومن ثمَّ تُحدّ النقطة بطريق العدم إذ هي ما لا يتجزأ وكذا يُحدّ الواحد بأنه ما لا ينقسم كما في الإلهيات ك ١٠ م ٢ وذلك لأن هذا الغير المنقسم مقابلٌ بوجهٍ ما للشيء الجسماني الذي يدرك العقل ماهيته أولاً وبالذات على أنه لو كان العقل

الإنساني يعقل بالاشترار في الغير المتجزئات المفارقة كما قال الأفلاطونيون لكان هذا النوع من غير المنقسم معقولاً أولاً لأنه عندهم أول ما تشترك فيه الأشياء

إذاً أجيب على الأول بأن المبادئ والأصول ليست متقدمة دائماً عند تلقّي العلم إذ قد نتوصل بالمعلومات المحسوسة إلى معرفة المبادئ والعلل المعقولة وأما عند استكمال العلم فمعرفة المعلومات تتوقف دائماً على معرفة المبادئ والأصول لأننا «إنما نرى أننا نعلم متى قدرنا على رد المعلومات إلى العلل» كما قال الفيلسوف في الموضوع المشار إليه في الاعتراض

وعلى الثاني بأن النقطة لا تؤخذ في حد الخط مطلقاً فواضح أنها لا تكون في الخط الغير المتناهي والخط المستدير إلا بالقوة فقط وما ذكره اقليدوس إنما هو حد الخط المتناهي المستقيم ولذلك أخذ النقطة في حد الخط كما تؤخذ النهاية في حد المنتهي. وأما الوحدة فهي مقدار العدد ولذلك تؤخذ في حد العدد المنقدر ولكنها لا تؤخذ في حد العدد المنقسم بل بالعكس

وعلى الثالث بأن الشبه الذي به نعقل هو صورة المُدرِك الحاصلة في المُدرِك ولذا لم يكن التقدم في المدرِك يُعتبر بحسب مشابهة الطبيعة للقوة المُدرِكة بل بحسب المطابقة للموضوع والألّ كان البصر للمسموع أكثر إدراكاً للون



المبحث السادس والثمانون

في أن العقل الإنساني ماذا يدرك في الماديات - وفيه أربعة فصول

- ثم ينبغي النظر في أن العقل الإنساني ماذا يدرك في الماديات والبحث في ذلك يدور على أربع مسائل -
- ١ هل يدرك الجزئيات - ٢ هل يدرك غير المتناهيات - ٣ هل يدرك الممكنات - ٤ هل يدرك المستقبلات

الفصل الأول

في أن العقل الإنساني هل يدرك الجزئيات

يُنْتَخَطَى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن العقل الإنساني يدرك الجزئيات لأن من يُدْرِكُ قضية فإنه يدرك طرفيها. والعقل الإنساني يدرك هذه القضية وهي: سقراط إنسان: لأن صوغ القضية خاص به. فهو إذن يدرك هذا الجزئي الذي هو سقراط

٢ وأيضاً أن العقل العملي يرشد إلى الفعل. والأفعال إنما تتعلق بالجزئيات. فهو إذن يدرك الجزئيات

٣ وأيضاً أن العقل الإنساني يعقل نفسه. وهو جزئي والآن لم يكن يفعل شيئاً لأن الأفعال خاصة بالجزئيات. فهو إذن يدرك الجزئي

٤ وأيضاً كل ما هو مقدور للقوة السالفة فهو مقدور للقوة العالية. والحس يدرك الجزئي. فالعقل إذن أولى بأن يدركه

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الطبيعيات ك ١ م ٤٩ «الكلّي يُدْرِكُ بالنطق والجزئي يُدْرِكُ بالحس»

والجواب أن يقال ليس يقدر العقل الإنساني أن يُدْرِكُ أولاً وبالذات الجزئي في الماديات لأن مبدأ الجزئية في الماديات هو المادة الشخصية والعقل الإنساني إنما يعقل بتجريده الصورة المعقولة عن هذه المادة كما تقدم في المبحث السابق ف ١ وما يجرد عن المادة الشخصية فهو الكلّي فالعقل الإنساني إذن إنما يدرك بالذات الكليات أما الجزئي فإنما يجوز أن يدركه بالتبعية وبنوع من الانعكاس لأنه وإن انتزع الصور المعقولة ليس يقدر مع ذلك أن يعقل بها بالفعل ما لم يلتفت إلى الصور الخيالية التي فيها يعقل الصور المعقولة كما في كتاب النفس ٣ م ٣٢ فهو إذن يعقل قصداً الكلّي بالصورة المعقولة وتبعاً الجزئيات الممثلة بالصور الخيالية

وعلى هذا النحو يصوغ هذه القضية سقراط إنساناً

وبذلك يتضح الجواب على الأول

وأجيب على الثاني بأن انتخاب المعمول الجزئي هو بمنزلة نتيجة لقياس العقل العملي كما في الخلفيات ك ٧ ب ٣ والقضية الكلية لا يجوز أن ينتج عنها جزئيٌ قصداً إلا بتوسط قضية جزئية. ومن ثمة كان الاعتبار الكلي من جهة العقل العملي لا يحرك إلا بتوسط الإدراك الجزئي من جهة الجزء الحساس كما في كتاب النفس ٣ م ٥٨

وعلى الثالث بأنه ليس يمتنع تعقل الجزئي من حيث هو جزئيٌ من حيث هو ماديٌ إذ ليس يُعقل شيءٌ إلا بطريقة مجردة وعليه فإذا كان شيءٌ جزئياً ومجرداً كالعقل فليس يمتنع تعقله

وعلى الرابع بأن القوة العالية تقدر على ما تقدر عليه القوة السافلة لكن بوجه أعلى ومن ثمة كان ما يدركه الحس بطريقة مادية وبوجه الاشتقاق مما هو إدراك الجزئي قصداً يدركه العقل بطريقة مجردة وبوجه المواطأة مما هو إدراك الكلي

الفصل الثاني

في أن العقل الإنساني هل يقدر أن يدرك غير المتناهيات

يُنخِطُ إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن العقل الإنساني يقدر أن يدرك غير المتناهيات فإن الله مجاوزٌ لجميع غير المتناهيات. والعقل الإنساني يقدر أن يدرك الله كما مرَّ في مب ١٢ ف ١. فبالأولى إذن يقدر أن يدرك جميع ما سواه من غير المتناهيات

٢ وأيضاً من شأن العقل الإنساني أن يُدرك الأجناس والأنواع. ولبعض الأجناس أنواع غير متناهية كالأعداد والمناسبات والأشكال. فإذا يقدر العقل الإنساني أن يدرك غير المتناهيات

٣ وأيضاً لو كان لا يمنع جسمٌ جسماً آخر عن الاجتماع معه في حيزٍ واحدٍ بعينه لجاز اجتماع أجسامٍ غير متناهية في حيزٍ واحدٍ بعينه والصورة المعقولة لا تمنع صورةً معقولةً أخرى عن الاجتماع معها في عقلٍ واحدٍ بعينه لجواز أن تُعلم بالملكة أمورٌ كثيرةٌ. فإذا ليس يمتنع أن يعلم العقلُ الإنساني بالملكة أموراً غير متناهية

٤ وأيضاً لما لم يكن العقل قوةً لمادةٍ جسمانية كما مرَّ في مب ٧٩ ف ٤ كان في ما يظهر قوةً غير متناهية. والقوة الغير المتناهية تتناول غير المتناهيات. فإذا يقدر العقل الإنساني أن يدرك غير المتناهيات

لكن يعارض ذلك قوله في الطبيعيات ك ١ م ٣٥ وك ٣ م ٦٥ ان «غير المتناهي من حيث هو غير متناهٍ مجهول»

والجواب أن يقال لما كان لا بدَّ من المناسبة بين القوة وموضوعها وجب أن تكون نسبة العقل إلى غير المتناهي كنسبة موضوعه الذي هو ماهية الشيء المادي وليس في الماديات غير متناهٍ بالفعل بل بالقوة فقط باعتبار تعاقب أفرادها كما في الطبيعيات ك ٣ م ٥٧ ومن ثَمَّ كان العقل الإنساني يدرك غير المتناهي بالقوة أي بأخذه واحداً بعد آخر إذ مهما تعقل من الأمور الكثيرة فلا يزال قادراً على تعقل أكثر منه ولكنه يمتنع إدراكه غير المتناهيات بالفعل أو بالملكة أما بالفعل فلأن العقل الإنساني ليس يقدر أن يدرك بالفعل دفعةً إلا ما يدركه بصورةٍ واحدةٍ وليس لغير المتناهي صورةً واحدةً وإلا لكان له حقيقة الكُلِّ والكاملٍ ولهذا ليس يجوز تعقله إلا بأخذ واحدٍ بعد آخر كما يتضح من حده على ما في الكتاب المتقدم ذكره م ٦٣ لأنه ما مهما أُخذ من كميته يبقى منه شيءٌ آخر خارجاً وهكذا ليس يمكن إدراك غير المتناهي بالفعل ما لم تعدَّ جميع أجزائه وانه محالٌ. وأما بالملكة فلأن المعرفة بالملكة إنما تحصل عندنا عن النظر بالفعل لأننا بالتعقل

نصير عالمين كما في الخلقيات ك ٢ ب ١ فإذا ليس يمكن أن ندرك بالملكة غير المتناهيات إدراكاً مفصلاً ما لم ننظر قبل ذلك في جميع غير المتناهيات ونعدّها بحسب تعاقب المعرفة وهذا محالٌ ومن ثمّ فالعقل الإنساني ليس يقدر أن يدرك غير المتناهيات لا بالفعل ولا بالملكة بل بالقوة فقط كما تقدم

إذاً أجب على الأول بأن الله يوصف باللاتناهي كما توصف به الصورة التي ليست متحصلة بمادة كما مرّ في مب ٧ ف ١ والشيء المادي يوصف به باعتبار عدم تحصيله بالصورة. ولما كانت الصورة معلومة في نفسها والمادة العارية عن الصورة مجهولة كان غير المتناهي المادي مجهولاً في نفسه وغير المتناهي الصوري الذي هو الله معلوماً في نفسه ولكنه مجهولٌ لنا بسبب نقص عقلنا الذي من طبعه في حال هذه العاجلة إدراك الماديات ولذلك لا نقدر في هذه العاجلة أن ندرك الله إلا بالآثار المادية وأما في الآجلة فيزول نقص عقلنا بالمجد فنقدر حينئذٍ أن نرى الله في ذاته لكن دون أن نحيط به

وعلى الثاني بأن من شأن العقل الإنساني أن يدرك الصور بانتزاعه إياها من الخيالات فما لم يتخيله متخيلاً من صور الأعداد والأشكال لا يقدر أن يدركه لا بالفعل ولا بالملكة اللهم إلا أن يدركه ضمن الجنس وضمن المبادئ الكلية مما هو إدراكه بالقوة وبالإجمال

وعلى الثالث بأنه لو اجتمع في حيّز واحد جسمان أو أكثر لم يجب دخولها في الحيّز تدريجاً حتى تكون المتحيزات معدودة بتعاقب الدخول. والصور المعقولة تدخل في العقل الإنساني تدريجاً إذ ليس يُعقل بالفعل أمورٌ كثيرةٌ معاً فوجب من ثمّ أن تكون الصور في العقل الإنساني معدودةً ومتناهيةً

وعلى الرابع بأنه كما أن العقل الإنساني غير متناهٍ بالقوة كذلك يدرك غير المتناهي بالقوة لأن قوته غير متناهية من حيث هو غير محدودٍ بمادةٍ جسمانيةٍ ومن حيث

يدرك الكلي الذي هو مجردّ عن المادة الشخصية وليس من ثمّه محدوداً إلى شخصٍ بل يصدق في نفسه على أشخاص غير متناهية

الفصلُ الثالثُ

في أن العقل هل يدرك الممكنات

يُتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن العقل ليس يدرك الممكنات ففي الخلفيات ك ٦ ب
٦ ان العقل والحكمة والعلم لا تتعلق بالممكنات بل بالضروريات

٢ وأيضاً في الطبيعيات ك ٤ م ١٢٠ «ما يكون تارةً موجوداً وتارةً معدوماً فهو يتقدر بالزمان». والعقل مجرد معقوله عن الزمان كما يجرده عن سائر الغواشي المادية. ولما كان من خاصية الممكنات أن تكون تارةً موجوداً وتارةً معدومةً ظهر أنها لا تُدرك بالعقل

لكن يعارض ذلك ان كل علمٍ فمحله العقل. ومن العلوم ما يتعلق بالممكنات كالعلوم الخلقية التي تتعلق بالأفعال الإنسانية الخاضعة للاختيار والعلوم الطبيعية بالنظر إلى القسم الذي يُبحث فيه عن الكائنات والفاستات. فالعقل إذن يدرك الممكنات

والجواب أن يُقال إنَّ للممكنات اعتبارين أحدهما من حيث هي ممكنات والآخر من حيث يوجد فيها شيءٌ من الوجوب إذ لا ممكن إلا وفيه شيءٌ ضروريٌّ كما أن كون سقراط يركض ممكنٌ في نفسه لكن نسبة الركض إلى الحركة ضرورية لأنه بالضرورة يتحرك سقراط متى كان راكضاً. وكل شيءٍ فهو ممكنٌ من جهة المادة لأن الممكن ما يجوز وجوده وعدمه والقوة راجعةً إلى المادة والضرورة تابعةٌ لحقيقة الصورة لأن ما يلزم عن الصورة فوجوده ضروريٌّ والمادة هي مبدأ التشخص والحقيقة الكلية تؤخذ بحسب تجريد الصورة عن المادة الجزئية. وقد مرَّ في ف ١ ان العقل يدرك بالذات والقصد الكليات والحس يدرك كذلك الجزئيات التي

يدركها العقل أيضاً بالتبعية على نحو ما كما مرَّ في الموضوع المشار إليه فالممكنات إذن من حيث هي ممكنات تُدرك قصداً بالحس وتبعاً بالعقل وحقائقها الكلية والضرورية تدرك بالعقل وعلى هذا فإذا اعتُبرَ ما للمحسوسات من الحقائق الكلية كان مدار العلوم كلها على الضروريات وإذا اعتبرت الأشياء بأنفسها كان من العلوم ما مداره على الضروريات ومنها ما مداره على الممكنات وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

الفصلُ الرَّابِعُ

في أن العقل الإنساني هل يدرك المستقبلات

يُنخَطَى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن العقل الإنساني يدرك المستقبلات لأنه يدرك بالصور المعقولة التي هي مجردة عن الشخصات ونسبتها من ثمَّه إلى جميع الأزمنة على السواء. وهو يقدر أن يدرك الحاضرات. فإذا يقدر أن يدرك المستقبلات

٢ وأيضاً متى كان الإنسان في حال الغيبة عن الحواس يقدر أن يدرك بعض المستقبلات كما يظهر في النائمين والممنوين بداء السرسام. ومتى كان غائباً عن الحواس كان أنفذ عقلاً. فإذا العقل الإنساني في حد نفسه قادرٌ على إدراك المستقبلات

٣ وأيضاً أن الإدراك الإنساني العقلي أقوى من كل إدراكٍ بهيميٍّ. ومن البهائم ما يدرك بعض المستقبلات كما تدل الغربان بكثرة نعيها على قرب المطر فإذا أولى أن يكون العقل الإنساني قادراً على إدراك المستقبلات

لكن يعارض ذلك قوله في جا ٨: ٦ «حزن الإنسان عظيمٌ لأنه يجهل الماضيات ومن يخبره بما سيأتي»

والجواب أن يُقال إنَّ في إدراك المستقبلات تفصيلاً كتفصيل إدراك

الممكنات لأن المستقبلات باعتبار اندراجها في الزمان جزئيات لا يدركها العقل الإنساني إلا بالانعكاس كما تقدم في ف ١ وحقائق المستقبلات يجوز أن تكون كليةً ومدركةً بالعقل ويجوز أيضاً أن تكون موضوعاً للعلوم ومع ذلك فتعميماً للكلام على إدراك المستقبلات نقول ان المستقبلات يجوز إدراكها على نحوين في أنفسها وفي عللها أما في أنفسها فليس يجوز أن يدركها إلا الله الذي هي حاضرة له وان كانت مستقبلةً في مساق الأشياء من حيث أن نظره الأزلي يقع دفعةً على مساق الزمان كله كما مرَّ في مب ١٤ ف ١٣ عند كلامنا على علم الله. وأما في عللها فيجوز أن ندركها نحن أيضاً فإن كانت في عللها بحيث تصدر عنها بالضرورة ادركناها باليقين كما يسبق الفلكي فيعرف الكسوف المستقبل وان كانت في عللها بحيث تصدر عنها غالباً جاز ادراكها بحدسٍ متفاوتٍ في الشدة والضعف بحسب تفاوت عللها في شدة الميل إلى المعلومات وضعفه

إذا أُجيب على الأول بأن ذلك الاعتراض يتجه على الإدراك الحاصل بالحقائق الكلية الخاصة بالعلل التي يجوز أن تُعرَف بها المستقبلات بحسب كيفية نسبة المعلول إلى العلة وعلى الثاني بأن أوغسطينوس قال في اعترافاته ك ٧ ب ٦ ان في النفس قوة عرافية بها تعرف بطبعها المستقبلات ولذلك متى جُذبت عن الحواس البدنية ورجعت على نحوٍ ما إلى ذاتها اشتركت في معرفة المستقبلات. على أن هذا القول إنما يصح على مذهب الأفلاطونيين القائلين بأن النفس يحصل لها معرفة الأشياء باشتراكها في الصور لأن النفس على ذلك لها من طبعها أن تدرك العلل الكلية لجميع المعلومات لكنها تعاق عن ذلك بالبدن فمتى تجردت عن حواس البدن عرفت المستقبلات ولكن لما لم يكن من طبع العقل الإنساني أن يُدرك بهذه الطريقة بل أن يستفيد الإدراك من الحواس لم تكن النفس تدرك بطبعها المستقبلات حال

غيبتها عن الحواس بل إنما تدركها بتأثير بعض العلل الروحانية والجسمانية أما الروحانية فكما إذا استضاء العقل الإنساني بالقوة الإلهية بواسطة الملائكة فاستعدت الصور الخيالية لإدراك بعض المستقبلات أو إذا حصل بفعل الشياطين تأثيراً ما في الخيال لأجل الإنشاء السابق ببعض المستقبلات التي يعرفها الشياطين كما مرّ في مب ٥٧ ف ٣ و ٤ والنفس الإنسانية متى غابت عن الحواس كانت أقبل طبعاً لتأثيرات العلل الروحانية هذه لأنها تصير بذلك أقرب إلى الجواهر الروحانية وأعرى عن الكدورات الخارجية. وأما الجسمانية فلأن من الواضح ان الاجرام العلوية تؤثر في الاجرام السفلية ولما كانت القوى الحساسة أفعالاً لآلات جسمانية لزم أن الخيال يتغير نوعاً ما بتأثير الاجرام السماوية ومن ثمة لما كانت الاجرام السماوية علةً لمستقبلات كثيرة كان يحصل في الواهمة بعض دلالات على بعض المستقبلات وهذه الدلائل تُدرك في الليل وفي حال النوم أكثر من إدراكها في النهار وفي حال اليقظة فقد قال الفيلسوف في كتاب العرافة في النوم ب ٢ «ما يحصل من الخيالات في النهار يضمحل لأن هواء الليل أقل اضطراباً والليالي أكثر هدوءاً وأفضل في الحس بسبب النوم لأن النائمين أشعرُ بالحركات اليسيرة الباطنة من المستيقظين وهذه الحركات هي التي تُحدث الخيالات التي بها تُرى المستقبلات»

وعلى الثالث بأن البهائم ليس لها شيء أعلى من الخيال فيرتب الصور الخيالية كالعقل في الناس ومن ثمة كان الخيال في البهائم تابعاً مطلقاً للتأثير العلوي ولهذا كانت حركات هذه البهائم أدل على بعض المستقبلات كالامطار ونحوها من حركات البشر الذين يتحركون بإشارة العقل ومن ثمة قال الفيلسوف في الموضوع المتقدم ذكره ان «بعض البالغين نهاية الجهل أعظم رؤيةً للمستقبلات بسبب تفرغ عقولهم عن الشواغل وانفراده على نحو ما وخلوه عن كل حركة خارجية

وسهولة القيادة للمحرك عند تحركه»



المبحثُ السَّابعُ والثمانون

في أن النفس العاقلة كيف تدرك نفسها وما فيها - وفيه أربعة فصول

ثم ينبغي النظر في أن النفس العاقلة كيف تدرك نفسها وما فيها والبحث في ذلك يدور على أربع مسائل
— ١ في أنها هل تدرك نفسها بماهيتها — ٢ في أنها كيف تدرك ما فيها من الملكات — ٣ في أن العقل كيف يدرك فعله — ٤ في أنه كيف يدرك فعل الإرادة

الفصلُ الأوَّلُ

في أن النفس العاقلة هل تدرك نفسها بماهيتها

يُتَخَطَّى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن النفس العاقلة تدرك نفسها بماهيتها فقد قال
اوغسطينوس في كتاب الثالث ٩ ب ٣ «النفس تعلم نفسها بنفسها لكونه غير جسمية»

٢ وأيضاً ان الملاك والنفس الإنسانية مشتركان في جنس الجوهر العقلي. والملاك يعقل نفسه بماهيته. فإذا كذلك النفس الإنسانية تعقل نفسها بماهيتها

٣ وأيضاً ان العقل والمعقول واحدٌ بعينه في المجرّدات عن المادة كما في كتاب النفس ٣ م ١٥. والنفس الإنسانية مجردة عن المادة إذ ليست فعلاً لجسمٍ كما مرَّ في مب ٧٥ ف ٢. فالعقل إذاً نفس المعقول في النفس الإنسانية فهو إذن يعقل نفسه بماهيته

لكن يعارض ذلك قوله في كتاب النفس ٢ م ١٥ «العقل يعقل ذاته كما يعقل غيره» وهو ليس يعقل غيره بماهية غيره بل يشبهه. فإذاً ليس يعقل نفسه أيضاً بماهيته

والجواب أن يُقال إنَّ كلَّ شيءٍ إنما يجوز إدراكه من حيث هو بالفعل لا من حيث هو بالقوة كما في الإلهيات ك ٩ م ٢٠ إذ إنما يكون شيءٌ موجوداً وحقاً يتعلّق به الإدراك من حيث هو موجودٌ بالفعل وهذا ظاهرٌ في المحسوسات فإن البصر ليس يدرك المتلوّن بالقوة بل المتلوّن بالفعل فقط وكذا العقل فواضحٌ أنه من حيث هو مدركٌ للماديات ليس يدرك إلا ما هو موجودٌ بالفعل ولذلك ليس يدرك المادة الأولى إلا بحسب مناسبتها للصورة كما في الطبيعيات ك ١ م ٦٩ ومن ثمّه كان حال كل من الجواهر المجرّدة في معقوليته بماهيته على حسب حاله من وجوده بالفعل بماهيته وعلى هذا كانت الذات الإلهية التي هي فعلٌ صرفٌ وكاملٌ معقولةٌ بنفسها تعقلاً بسيطاً وكاملاً ومن ثمّه لم يكن الله يعقل بماهيته نفسه فقط بل جميع الأشياء أيضاً. وأما ماهية الملاك فهي في جنس المعقولات فعلٌ ولكنها ليست فعلاً صرفاً ولا كاملاً فلم يكن تعقل الملاك بماهيته كاملاً لأنه وان عقل نفسه بماهيته ليس يقدر مع ذلك أن يدرك بها جميع الأشياء بل إنما يدرك الأشياء المغايرة له بأشباهها. وأما العقل الإنساني فهو في جنس المعقولات موجودٌ بالقوة فقط كالهيوولي الأولى في جنس المحسوسات ولهذا يقال له هيولانيٌّ ومن ثمّه فإذا اعتُبرَ في ماهيته فهو عاقلٌ بالقوة فإذا إنما له في نفسه قوةٌ على أن يعقل وليس له قوةٌ على أن يعقل إلا باعتبار خروجه إلى الفعل فإن الأفلاطونيين أيضاً جعلوا من ثمّه مرتبة المعقولات فوق مرتبة العقول لأن العقل لا يعقل عندهم إلا بالمشاركة في المعقول والمشارك أدنى عندهم من المشترك فيه. فإذا لو كان العقل الإنساني يخرج إلى الفعل باشتراكه في الصور المعقولة المفارقة كما قال الأفلاطونيون لكان يعقل نفسه باشتراكه في هذه الأشياء الغير الجسمية. لكن لما كان من طبعه في حال هذه العاجلة أن يتجه إلى الماديات والمحسوسات كما أسلفنا في المبحث السابق ف ٢ ومب ٨٤ ف ٧ لزم أنه إنما يعقل نفسه على حسب

خروجه إلى الفعل بالصور المنتزعة من المحسوسات بنور العقل الفعّال الذي هو فعل المعقولات وبواسطة هذه الصور يعقل العقل الهولاني. فإذا ليس يعقل العقل الإنساني نفسه بماهيته بل بفعله وذلك على نحوين أحدهما على وجه الخصوص وذلك متى أدرك سقراط أو أفلاطون ان له نفساً عاقلة من طريق إدراكه أنه يعقل والثاني على وجه الإجمال وذلك بملاحظتنا طبيعة النفس الإنسانية من طريق فعل العقل على أن من المحقق أن حكم هذا الإدراك الذي به ندرك طبيعة النفس وقوته إنما يحصلان لنا بانبعث نور عقلا عن الحق الإلهي المندرجة فيه حقائق جميع الأشياء على ما مرّ في مب ٨٤ ف ٥ ومن ثمّ قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٩ ب ٦ «نشاهد الحق المعصوم الذي به ندرك تماماً على قدر طاقتنا لا ان نفس كل إنسان أي شيء هي بل انها أي شيء يجب أن تكون في الحقائق السرمدية» وبين هذين الإدراكين فرق فالإدراك الأول يكفي له حضور النفس الذي هو مبدأ الفعل الذي به تدرك النفس ذاتها ومن ثمّ يقال انها تدرك نفسها بحضورها وأما الإدراك الثاني فليس يكفي له حضور النفس بل يقتضي اجهاد النظر والتدقيق فيه ولهذا كان كثيرٌ يجهلون طبيعة النفس وكثيرٌ ضلّوا في معرفتها ومن ثمّ قال اوغسطينوس في شأن هذا التدقيق العقلي في كتاب الثالث ١٠ ب ٩ «لا تلتسنّ النفس معرفة ذاتها غائبة بل فلتعنّ بتمييز ذاتها حاضرة» أي بإدراك الفرق بينها وبين ما سواها مما هو إدراك ماهيتها وطبيعتها

إذا أُجيب على الأول بأن النفس إنما تعلم نفسها بنفسها لوصولها أخيراً إلى إدراك نفسها وان كان ذلك بفعلها لأنها هي التي تُدرك إذ انها تحب نفسها كما قيل أيضاً في الموضع المشار إليه في الاعتراض لأن شيئاً يقال له معلومٌ بنفسه على نحوين أما للوصول إلى إدراكه بغير واسطة شيءٍ آخر كما يقال للمبادئ الأولى معلومةٌ

بأنفسها أو لأنه ليس يُدرك بالعرض كما أن اللون مرئيٌ بنفسه الجوهر مرئيٌ بالعرض وعلى الثاني بأن ماهية الملاك هي كالفعل في جنس المعقولات فكانت كالعقل وكالمعقول ومن ثمَّ كان الملاك يدرك نفسه بماهيته بخلاف العقل الإنساني الذي اما انه بالقوة مطلقاً بالنظر إلى المعقولات كالعقل الهولاني أو انه فعل المعقولات المُنْتزَعَة من الصور الخيالية كالعقل الفعال وعلى الثالث بأن كلام الفيلسوف هذا يصدق بالعموم في كل عقلٍ لأنه كما أن الحس بالفعل هو المحسوس بالفعل بسبب شبه المحسوس الذي هو صورة الحس بالفعل كذلك العقل بالفعل هو المعقول بالفعل بسبب شبه الشيء المعقول الذي هو صورة العقل بالفعل ومن ثمَّ فالعقل الإنساني الذي يخرج إلى الفعل بشبح الشيء المعقول يُعقلُ بذلك الشبح نفسه على أنه صورته. والقول بأن العقل والمعقول واحدٌ في المجرّدات عن المادة هو نفس القول بأن العقل والمعقول واحدٌ في المعقولات بالفعل إذ إنما يكون شيءٌ معقولاً بالفعل بتجرده عن المادة غير ان في ذلك فرقاً لأن لبعض الأشياء ماهيات مجردة عن المادة كالجواهر المفارقة التي نسميها ملائكة والتي كلُّ منها معقولٌ وعاقلٌ ولبعضها ماهيات ليست مجردة عن المادة بل المجرّد عن المادة أشباهها المنتزعة منها فقط ومن ثمَّ قال الشارح في الموضع المشار إليه في الاعتراض ان تلك القضية المؤرّدة لا تصدق إلا في الجواهر المفارقة إذ قد يصدق فيها بوجهٍ ما ما ليس يصدق في سواها كما تقدم في الجواب السابق

الفصلُ الثاني

في أن العقل الإنساني هل يدرك الملكات النفسانية بماهيّتها يُنخَطَى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن العقل الإنساني يدرك الملكات النفسانية بماهيّاتها فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٣ ب ١ «ليس يُرى الايمان

في القلب الذي هو فيه كما تُرى نفس إنسانٍ آخر من حركات البدن بل يعتقد العلم اليقين جداً ويعلنه الضمير» وكذا حكم سائر الملكات النفسانية. فإذا الملكات النفسانية لا تُدرك بالأفعال بل بأنفسها

٢ وأيضاً ان الأشياء المادية الخارجة عن النفس تُدرك بحضور أشباهها عند النفس ولهذا يقال انها تُدرك بأشباهها. والملكات النفسانية حاضرة عند النفس بماهياتها. فهي إذن تُدرك بماهياتها

٣ وأيضاً ما لأجله شيءٌ كذا فهو أولى أن يكون كذلك. وما سوى النفس فهو يُدرك منها بالملكات والصور المعقولة. فالملكات إذن والصور المعقولة أولى بأن تُدرك من النفس بأنفسها لكن يعارض ذلك ان الملكات هي مبادئ الأفعال كالقوي. والأفعال والآثار متقدمة على القوى بالاعتبار كما في كتاب النفس ٢ م ٣٣. فهي إذن متقدمة على الملكات فهي إذن تُدرك بالأفعال كالقوى

والجواب أن يُقال إنَّ الملكة واسطة على نحو ما بين القوة المحضة والفعل المحض وقد تقدم في الفصل السابق انه ليس يُدرك شيءٌ إلا بحسب كونه بالفعل فإذا لما لم تكن الملكة فعلاً كاملاً لم تكن مُدركةً بنفسها بل وجب أن تكون مُدركةً بفعلها اما متى أدرك الإنسان ان له ملكةً بإدراكه انه يُصدر الفعل الخاص بتلك الملكة أو متى بحث عن طبيعة الملكة وحقيقتها من ملاحظة الفعل فادراك الملكة بالوجه الأول يتم بحضورها لأنها بمجرد حضورها تصدر الفعل الذي به تُدرك حالاً وادراكها بالوجه الثاني يتم بالبحث المدقق كما مرَّ في النفس في الفصل السابق

إذا أُجيب على الأول بأن الايمان وان لم يُدرك بحركات البدن الظاهرة لكنه يُدرك من المؤمن بفعل القلب الباطن إذ ليس يعلم أحدٌ أنه مؤمنٌ إلا بإدراكه كونه مصدقاً

وعلى الثاني بأن الملكات ليست حاضرة عند العقل الإنساني حضور ما يعقله لأن موضوعه في هذه العاجلة إنما هو حقيقة الشيء المادي على ما أسلفنا في مب ٨٤ ف ٧ بل حضور ما به يعقل

وعلى الثالث بأن قول الفيلسوف «ما لأجله شيءٌ كذا فهو أولى أن يكون كذلك» إنما يصدق في الأشياء المتحدة رتبةً كالتي في جنسٍ واحدٍ من أجناس العلة كما أنه إذا قيل الصحة مشتهاةً لأجل الحياة يلزم أن الحياة أولى بأن تكون مشتهاةً وأما الأشياء المختلفة رتبةً فليس يصدق فيها كما أنه إذا قيل الصحة مشتهاةً لأجل الدواء لا يلزم أن الدواء أولى بأن يكون مشتهاةً لأن الصحة في رتبة الغايات والدواء في رتبة العلل المؤثرة وعلى هذا فإذا اعتبرنا اثنين كلاهما موضوعٌ للإدراك كان ما لأجله يدرك شيءٌ آخر أولى بأن يكون مدركاً كما أن المبادئ أولى بأن تكون مدركةً من النتائج والملكة من حيث هي ملكة ليست موضوعاً وليس يدرك شيءٌ لأجلها على أنها موضوعٌ مدركٌ بل على أنها استعدادٌ أو صورة بها يدرك المدرك ومن ثم لم يكن الاعتراض ناهضاً

الفصل الثالث

في أن العقل هل يدرك فعله

يُنخِطَى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن العقل الإنساني ليس يدرك فعله إذ إنما يدرك في الحقيقة ما كان موضوعاً للقوة المدركة. والفعل مغايرٌ للموضوع. فإذاً ليس يدرك العقل فعله

٢ وأيضاً كل ما يدرك فإنه يُدرك بفعلٍ ما فلو كان العقل يدرك فعله لكان يدركه بفعلٍ ما ولكان يدرك هذا الفعل أيضاً بفعلٍ آخر فيلزم التسلسل وهو محالٌ في ما يظهر

٣ وأيضاً ان نسبة العقل إلى فعله كنسبة الحس إلى فعله. والحس الخاص ليس

يشعر بفعله بل ذلك خاصٌ بالحس المشترك كما في كتاب النفس ٢ م ١٣٢ وما بعده فإذا كذلك العقل ليس يعقل فعله

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٠ ب ١٠ و ١١ «أعقل كوني أعقل»

والجواب أن يقال إنما يدرك كل شيء بحسب كونه بالفعل كما مرَّ في الفصلين السابقين والكمال الأخير للعقل هو فعله لأنه ليس كالفعل المتعدي إلى آخر الذي هو كمال المفعول كما أن الابتداء هو كمال المبني بل يستقر في الفاعل على أنه كما له وفعله كما في الإلهيات ك ٩ م ١٦. فإذا أول ما يُتَعَقَّلُ في العقل تَعَقُّلُهُ غير أن العقول متفاوتة في ذلك بتفاوتها في أنفسها فمنها ما هو نفس تعقله وهو العقل الإلهي ولهذا كان تعقلُ الله كونه يتعقل هو نفس تعقله ماهيته لأن ماهيته هي عين تعقله. ومنها ما ليس نفس تعقله لكن ماهيته هي الموضوع الأول لتعقله وهو العقل الملكي على ما مرَّ في مب ٤٥ ف ١ و ٢ ومن ثمَّ فالملاك وان تغاير فيه اعتباراً تَعَقُّلُهُ كونه يتعقل وتعقله ماهيته لكنه يعقل كليهما معاً وبفعلٍ واحدٍ لأن تعقله لماهيته هو الكمال الخاص لماهيته والشيء وكماله يُعقلان معاً وبفعلٍ واحدٍ. ومنها ما ليس نفس تعقله ولا الموضوع الأول لتعقله هو ماهيته بل شيءٌ خارجٌ وهو حقيقة الشيء المادي وهذا هو العقل الإنساني ومن ثمَّ كان أول ما يُدرك بالعقل الإنساني هو هذا الموضوع ثم يُدرك بعده الفعل الذي به يُدرك الموضوع وبالفعل يُدرك العقل الذي تَعَقُّلُهُ هو كماله وبناءً على هذا قال الفيلسوف في كتاب النفس ٢ م ٣٥ ان الموضوعات تُدرك قبل الأفعال والأفعال تُدرك قبل القوى

إذاً أجيب على الأول بأن موضوع العقل أمرٌ عامٌ يندرج تحته فعل التعقل أيضاً وهو الموجود والحق فالعقل إذن يجوز أن يدرك فعله لكن لا أولاً إذ ليس

الموضوع الأول للعقل الإنساني في هذه العاجلة هو كل موجودٍ وحقٌّ بل الموجود والحق المعتبر في الماديات التي منها يتأدى إلى إدراك سائر الأشياء كما مرَّ في مب ٨٤ ف ٧

وعلى الثاني بأن التعقل الإنساني ليس فعلاً وكمالاً للحقيقة المعقولة حتى يجوز أن تتعقل حقيقة الشيء المادي وتعقلها بفعلٍ واحدٍ كما يتعقل الشيء وكماله بفعلٍ واحدٍ ومن ثمَّ كان الفعل الذي به يعقل العقل الحجر غير الفعل الذي به يعقل كونه يعقل الحجر وهلمَّ جرّاً وليس يستحيل كون العقل غير متناهٍ بالقوة كما مرَّ في المبحث الأنف ف ٢

وعلى الثالث بأن شعور الحس الخاص إنما يحصل بتأثير المحسوس الخارج في الآلة المادية وليس يجوز أن يؤثر شيء مادي في نفسه بل يجب أن يتأثر من آخر ولهذا كان فعل الحس الخاص يدرك بالحس المشترك. وأما العقل الإنساني فليس يعقل بتأثر الآلة متأثراً مادياً فليس حكمهما واحداً

الفصل الرَّابِعُ

في أن العقل هل يعقل فعل الإرادة

يُنخِطَى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن العقل ليس يعقل فعل الإرادة إذ ليس يعقل شيئاً ما لم يكن حاضراً عنده نوعاً من الحضور. وليس فعل الإرادة حاضراً عنده لأنهما قوتان متغايرتان. فإذا ليس يدرك العقل فعل الإرادة

٢ وأيضاً ان الفعل يستفيد حقيقته النوعية من الموضوع. وموضوع الإرادة مغايرٌ لموضوع العقل. فإذا كذلك فعل الإرادة مغايرٌ بالنوع لموضوع العقل. فإذا ليس يدرك بالعقل

٣ وأيضاً قال اوغسطينوس في اعترافاته ك ١٠ ب ١٧ ان الانفعالات النفسانية «لا تُدرك بالصور كالأجسام ولا بالحضور كالصنائع بل ببعض العلائم» وليس

يجوز في ما يظهر أن يكون للأشياء في النفس علائم أخرى سوى ماهيات الأشياء المُدرَكة أو أشباهها. فإذا يستحيل أن يدرك العقل الانفعالات النفسانية التي هي أفعال الإرادة لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٠ ب ١٠ و ١١ «أعقل كوني أريد»

والجواب أن يقال ليس فعل الإرادة شيئاً سوى ميلٍ لاحقٍ للصورة المعقولة كما أن الشوق الطبيعي ميلٌ لاحقٌ للصورة الطبيعية على ما مرَّ في مب ٥٩ ف ١ والميل إنما يوجد في شيءٍ بحسب حال ذلك الشيء ومن ثمَّه كان الميل الطبيعي موجوداً في الشيء الطبيعي وجوداً طبيعياً والميل الذي هو الشوق المحسوس موجوداً في الحساس وجوداً محسوساً وكذا كان الميل المعقول الذي هو فعل الإرادة موجوداً وجوداً معقولاً في العاقل على أنه مبدؤه الأول ومحلُّه الخاص ومن ثمَّه عبَّر الفيلسوف عن ذلك في كتاب النفس ٣ م ٤٢ بقوله «الإرادة موجودة في العقل» وما يوجد في عاقلٍ ما وجوداً معقولاً يلزم أن يُعقل منه فكان فعل الإرادة يُعقل من العقل من حيث يُدرك الإنسان أنه يريد ومن حيث يدرك طبيعة هذا الفعل وبالتالي من حيث يدرك طبيعة مبدئه الذي هو الملكة أو القوة

إذاً أُجيب على الأول بأن ذلك الاعتراض إنما ينهض لو كان العقل والإرادة متغايرين محلاً كما هما قوتان متغايرتان للزوم كون ما في الإرادة غائباً عن العقل إلا أنه لما كان محل كليهما واحداً وهو جوهر النفس وكان احدهما مبدأً للآخر على نحو ما لزم أن ما يحصل في الإرادة حاصلٌ في الإرادة حاصلٌ بوجه ما في العقل أيضاً

وعلى الثاني بأن الخير والحق اللذين هما موضوعا الإرادة والعقل وإن تغايرا اعتباراً إلا أن كلاهما مندرجٌ في الآخر كما مرَّ في مب ٨٢ ف ٣ ومب ١٦ ف ٤ لأن الحق خيرٌ ما والخير حقٌ ما ومن ثمَّه فما هو خاصٌ بالإرادة يجوز أن

يكون موضوعاً للعقل وما هو خاصٌ بالعقل يجوز أن يكون موضوعاً للإرادة وعلى الثالث بأن انفعالات النفس ليست موجودة في العقل بشبهها فقط كالأجسام ولا بحضورها فيه على أنه محلها كالصنائع بل كما يوجد المتبدأ في المبدأ الحاصلة فيه علامة المبتدأ ومن ثمَّ قال اوغسطينوس ان انفعالات النفس موجودة في الحافظة ببعض العلائم



المبحثُ الثَّامنُ والثَّمانونُ

في أن النفس الإنسانية كيف تدرك ما فوقها - وفيه ثلاثة فصول

ثم يجب النظر في كيفية إدراك النفس لما فوقها أي للجواهر المجردة والبحث في ذلك يدور على ثلاث مسائل - ١ في أن النفس الإنسانية هي تقدر في حال هذه العاجلة أن تعقل الجواهر المجردة التي نسميها ملائكة بأنفسها - ٢ في انها هل تقدر أن تتأدى إلى معرفتها بإدراك الماديات - ٣ في أن الله هل هو أول شيء ندركه

الفصلُ الأوَّلُ

في أن النفس الإنسانية هل تقدر في حال هذه العاجلة أن تعقل الجواهر المجردة بأنفسها يُنخِطَى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن النفس الإنسانية تقدر في حال هذه العاجلة أن تعقل الجواهر المجردة بأنفسها فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٩ ب ٣ «كما أن العقل الإنساني يدرك الجسمانيات بالحواس كذلك يدرك غير الجسمانيات بنفسه» والمراد بغير الجسمانيات الجواهر المجردة. فإذا العقل الإنساني يعقل الجواهر المجردة

٢ وأيضاً ان الشيء يُدرك بمثله. والعقل الإنساني أشبه بالمجردات منه بالماديات لكونه مجرداً كما يتضح مما مرَّ في مب ٧٥ ف ٥ ومب ٧٦ ف ١. ولما كان يعقل

الماديات كان بالأولى يعقل المجردات

٣ وأيضاً إذا كنا لا نشعر جداً بما هو محسوسٌ في نفسه جداً فإنما ذلك لأن عظم المحسوسات يفسد الحواس على أن عظم المعقولات ليس يُفسد العقل كما في كتاب النفس ٣ م ٧. فإذا ما كان معقولاً جداً في نفسه فهو معقولٌ جداً لنا أيضاً. ولما لم تكن الماديات معقولةً إلا من حيث نجعلها معقولةً بالفعل بتجريدها عن المادة وضح أن الجواهر المجردة طبعاً أكثر معقولة في أنفسها. فتعقلنا إذاً لها أعظم من تعقلنا للماديات

٤ وأيضاً قال الشارح في شرح الكتاب الثاني من الإلهيات «لو كان تعقل الجواهر المجردة غير مقدورٍ لنا لكانت الطبيعة قد فعلت شيئاً باطلاً لأنها تكون قد جعلت ما هو مقدور طبعاً في نفسه غير معقولٍ من أحدٍ» والطبيعة لا تفعل شيئاً باطلاً. فإذا تعقل الجواهر المجردة مقدورٌ لنا

٥ وأيضاً ان نسبة العقل إلى المعقولات كنسبة الحس إلى المحسوسات. والبصر الإنساني يقدر على إبصار جميع الأجسام سواءً كانت عاليةً وغير فاسدة أو ساقطة وفسادة. فإذا العقل الإنساني يقدر أن يعقل جميع الجواهر المعقولة والعالية والمجردة

لكن يعارض ذلك قوله في حك ٩: ١٦ «ما في السماوات من يطلع عليه» والمراد بما في السماوات الجواهر المجردة كقوله في متى ١٨: ١٠ «ان ملائكتهم في السماوات كل حين يعاينون وجه أبي الذي في السماوات» فإذا ليس يقدر إنسانٌ أن يدرك بنظره العقلي الجواهر المجردة والجواب أن يقال إذا اعتبر مذهب أفلاطون فالجواهر المجردة لا تعقل منا فقط بل هي أول ما نعقله أيضاً فقد ذهب أفلاطون إلى أن الموضوع الخاص لعقلنا هو الصور المجردة القائمة بأنفسها التي يسميها مثلاً فهي إذا تعقل منا أولاً وبالذات

وأما الماديات فإنما يتعلق بها إدراك النفس بمشاركة الخيال والحس للعقل فإذاً كلما كان العقل أكثر تمحضاً كان أشدَّ ادراكاً لحقيقة المجردات المعقولة. وأما على مذهب أرسطو الذي يظهر لنا أنه أحق فالعقل الإنساني إنما ينظر طبعاً في حال هذه العاجلة إلى طبائع الماديات فهو من ثمه ليس يعقل شيئاً إلا بالتفاته إلى الصور الخيالية كما يتضح مما تقدم في مب ٨٤ ف ٧ وهكذا يتضح أن الجواهر المجردة التي لا ينالها الحس والوهم يتعذر علينا تعقلها أولاً وبالذات بحسب طريقة إدراكنا الحاضرة. ومع ذلك فقد ذهب ابن رشد إلى أن الإنسان يقدر أخيراً في هذه العاجلة أن يتوصل إلى تعقل الجواهر المفارقة باتصال جوهر مفارق بنا يسميه العقل الفعال يعقل بطبعه الجواهر المفارقة لكونه جوهرًا مفارقاً فمتى اتصل بنا بحيث نقدر أن نعقل به عقلاً نحن أيضاً الجواهر المفارقة كما نعقل الآن الماديات باتصال العقل الهولاني بنا وقد أثبت أن العقل الفعّال يتصل بنا على هذا الوجه لأننا لما كنا نعقل بالعقل الفعّال وبالمعقولات النظرية كما يتضح من تعقلنا للوازم بالمبادئ المعقولة وجب أن تكون نسبة العقل الفعال إلى المعقولات النظرية نسبة الفاعل الأصيل إلى الآلات أو نسبة الصورة إلى المادة فإن فعلاً يسند إلى مبدئين بهاتين الطريقتين أما إلى الفاعل الأصيل والآلة فكاستناد القطع إلى الصانع والمنشأ وأما إلى الصورة والمحل فكاستناد التسخين إلى الحرارة والنار ونسبة العقل الفعّال إلى المعقولات النظرية بكلتا الطريقتين نسبة الكمال إلى المتكمل والفعل إلى القوة والكمال والكمال يحلان معاً في شيء كحلول المرئي بالفعل والضوء في الحدقة فإذاً المعقولات النظرية والعقل الفعّال تحل معاً في العقل الهولاني وكلما كانت المعقولات النظرية الحالة فينا أكثر زاد قربنا إلى كمال اتصال العقل الفعّال بنا حتى إذا أدركنا جميع المعقولات النظرية اتصل بنا العقل الفعّال اتصالاً كاملاً وأمكن لنا أن ندرك به جميع الأشياء المادية والمجردة

وفي ذلك جعل سعادة الإنسان القسوى ولا فرق في ذلك بين أن يكون العقل الهيلولاني في حال هذه السعادة يعقل الجواهر المفارقة بالعقل الفعّال كما هو مذهبه أو لا يعقلها أصلاً كما هو مذهب الاسكندر الافروديسي على ما رواه هو لكونه أثبت أن العقل الهيلولاني فاسدٌ بل إنما يعقل الإنسان الجواهر المفارقة بالعقل الفعّال إلا أن هذه الأشياء التي وضعها ابن رشد لا يمكن قبولها أما أولاً فلأنه إذا كان العقل الفعال جوهرًا مفارقًا فيستحيل أن نعقل به بطريق الصورة لأن ما به يفعل فاعل بطريق الصورة هو صورة الفاعل وفعله إذ كل فاعل إنما يفعل من حيث هو موجودًا بالفعل كما تقدم في مب ٧٩ ف ٣ عند الكلام على العقل الهيلولاني. وأما ثانياً فلأنه إذا كان العقل الفعال جوهرًا مفارقًا على حسب قوله فلا يتصل بنا بجوهره بل بنوره فقط بحسب اشتراك المعقولات النظرية فيه لا باعتبار سائر أفعاله حتى نقدر ان ندرك بذلك الجواهر المجردة كما أننا إذا رأينا الألوان المستضيئة بالشمس لا يتصل بنا جوهر الشمس حتى نقدر أن نفعل أفعال الشمس بل إنما يتصل بنا ضوءها فقط لأجل رؤية الألوان. وأما ثالثاً فلأنه ولو سلمنا ما قاله وأصحابه من أن جوهر العقل الفعال يتصل بنا لكنهم لا يقولون بأن العقل الفعال يتصل بنا كل الاتصال باعتبار معقول واحدٍ أو اثنين بل باعتبار جميع المعقولات النظرية والمعقولات النظرية كلها ليست مساويةً لقوة العقل الفعال لأن تعقل الجواهر المفارقة أعظم جدًّا من تعقل جميع الماديات ومن ثمَّه يتضح أنه ولو تعقلت جميع الماديات لا يتصل العقل الفعال بنا بحيث نقدر أن نعقل به الجواهر المفارقة. وأما رابعاً فلأنه لا يكاد أحدٌ في هذه الدنيا يعقل جميع الماديات فيلزم أن ليس يدرك السعادة أحدٌ أو أنه لا يدركها إلا قليلون جدًّا وهذا منافٍ لقول الفيلسوف في الخلفيات ك ١ ب ٩ «السعادة خيرٌ مشتركٌ يجوز أن يدركه كل من ليس عارياً عن الفضيلة» وأيضاً فينافي العقل ان الغاية الموسوعة لنوع

لا يدركها إلا الأقل من أفراد ذلك النوع. وأما خامساً فلأن الفيلسوف قال صريحاً في الكتاب المذكور ب ١٠ «السعادة فعلٌ مطابقٌ للفضيلة الكاملة» وبعد ان ذكر ك ١٠ ب ٧ كثيراً من الفضائل قال ان السعادة القصوى القائمة بمعرفة المعقولات العظمى تحصل بحسب فضيلة الحكمة التي أثبت في ك ٦ ب ٧ انها أصل العلوم النظرية فيتضح من ثمَّه ان أرسطو جعل سعادة الإنسان القصوى في معرفة الجواهر المفارقة التي يمكن حصولها بالعلوم النظرية لا باتصال العقل الفعال على ما زعم بعضٌ. وأما سادساً فلأننا قد أسلفنا في مب ٧٩ ف ٤ ان العقل الفعال ليس جوهرًا مفارقاً بل قوةً نفسانيةً تتناول بفعلها ما يتناوله العقل الهيلولاني بقبوله لأن العقل الهيلولاني ما به تتفعل النفس من كل شيءٍ والعقل الفعال ما به تفعل كل شيءٍ كما في كتاب النفس ٣ م ١٨ فإذا إنما يتناول كلاهما في حال هذه العاجلة الماديات فقط التي يجعلها العقل الفعال معقولة بالفعل ويقبلها العقل الهيلولاني. فإذا لسنا نقدر في حال هذه العاجلة أن نعقل الجواهر المفارقة المجردة بأنفسها لا بالعقل الهيلولاني ولا بالعقل الفعال

إذاً أجب على الأول بأن مفاد كلام اوغسطينوس هذا ان ما يدركه عقلنا من غير الجسمانيات فإنه يدركه بنفسه وهذا حقٌ حتى ان الفيلسوف قال في كتاب النفس ١ م ٢ ان علم النفس مبدأً لمعرفة الجواهر المفارقة لأن نفسنا بمعرفتها ذاتها تتأدى إلى معرفة الجواهر المفارقة على قدر طاقتها لا انها بمعرفتها ذاتها تعرف تلك الجواهر معرفةً مطلقاً وتامةً

وعلى الثاني بأن شبه الطبيعة ليس كافياً وحده للإدراك والآن لوجب أن يقال بما قال انبذقلس من أن إدراك النفس جميع الأشياء يقتضي أن تكون النفس من طبيعة جميع الأشياء بل إنما يقتضي الإدراك حصول شبه المدرك في المدرك على أنه صورةٌ له. والعقل الإنساني الهيلولاني من طبعه في حال هذه العاجلة أن يتصور

بأشباه الماديات المنتزعة من الصور الخيالية فكان من ثمة للماديات أعظم إدراكاً منه للجواهر
المجرّدة

وعلى الثالث بأنه لا بد من مناسبة ما بين الموضوع والقوة المدركة كمناسبة الفاعل
للمنفع والكمال للمتكمل فإذا ليس عدم إدراك الحس للمحسوسات العظيمة لأن هذه المحسوسات
تفسد المشاعر فقط بل لعدم المناسبة بينها وبين القوى الحساسة أيضاً. وكذا ليس بين الجواهر
المجرّدة وعقلنا مناسبة في حال هذه العاجلة فلا يجوز أن يتعلّها

وعلى الرابع بأن اعتراض الشارح ساقط من وجهين أما أولاً فلأنه ليس يلزم من عدم
تعقلنا الجواهر المفارقة عدم تعقل عقل لها فهي تعقل أنفسها وكل منها يعقل الآخر وأما ثانياً فلأن
تعقلنا الجواهر المفارقة ليس غاية لها وإنما يقال لغو وباطل لما ليس يدرك الغاية المتجه إليها فإذا
ليس يلزم كون الجواهر المجرّدة سدىً وان لم نتعلّها بوجه

وعلى الخامس بأن الحس يدرك الاجرام العالية والاجرام الساقطة بطريقة واحدة أي بتأثر
الآلة من المحسوس وأما الجواهر المادية والجواهر المجرّدة فلسنا نعقلها بطريقة واحدة لأننا نعقل
الجواهر المادية بطريقة الانتزاع ولسنا نعقل كذلك الجواهر المجرّدة إذ ليس لها صوراً خيالية

الفصل الثاني

في أن العقل الإنساني هل يقدر أن يتأدى بإدراك الماديات إلى تعقل الجواهر المجرّدة
يُنخِط على الثاني بأن يقال: يظهر أن العقل الإنساني يقدر أن يتأدى بإدراك الماديات إلى
تعقل الجواهر المجرّدة فقد قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ١ «لا يستطيع العقل
الإنساني أن يرتقي إلى ذلك النظر المجرّد في المراتب السماوية ما لم يستعن على ذلك بهداية
الماديات» فإذا يجوز أن نهتدي

بالماديات إلى تعقل الجواهر المجردة

٢ وأيضاً ان محل العلم هو العقل. والعلم والحدود تتعلق بالجواهر المجردة فقد حدّ
الدمشقي الملاك في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٣ والتعاليم اللاهوتية والفلسفية تبحث شيئاً عن
الملائكة. فإذا يجوز أن نتعقل الجواهر المجردة

٣ وأيضاً ان النفس الإنسانية من جنس الجواهر المجردة. ويجوز أن نعقلها بفعلها الذي به
تعقل الماديات. فإذا يجوز أن نعقل أيضاً سائر الجواهر المجردة بما تفعله في الماديات

٤ وأيضاً ان العلة التي لا يجوز إدراكها بأثارها إنما هي تلك التي تبعد عن أثارها بُعداً
غير متناهٍ. وليس كذلك الا الله وحده. فإذا يجوز أن نعقل بالماديات سائر الجواهر المجردة
المخلوقة

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ١ «ليس يجوز إدراك
المعقولات بالمحسوسات والبسائط بالمركبات وغير الجسمانيات بالجسمانيات»

والجواب أن يقال قد روى ابن رشد ان فيلسوفاً يسمّى ابن باجة وضع اننا نقدر بتعقل
الجواهر المادية أن نتأدى بحسب المبادئ الفلسفية الصحيحة إلى تعقل الجواهر المجردة لأنه لما
كان العقل الإنساني مطبوعاً على تجريد ماهية الشيء المادي من المادة فلو كان أيضاً في تلك
الماهية شيء من المادة لقدر أيضاً على تجريدها منه ولأن التسلسل في ذلك ممتنع أخيراً على
الوصول إلى ماهية معقول ما عارية مطلقاً عن المادة وهذا هو تعقل الجوهر المجرد. على أن هذا
القول إنما ينهض لو كانت الجواهر المجردة صوراً ومثلاً لهذه الماديات كما ذهب الأفلاطونيون
وأما على نفي ذلك والقول بأن الجواهر المجردة مغايرة مطلقاً في الحقيقة لماهيات الماديات فبالغاً
ما يبلغ تجريد العقل الإنساني لماهية المادي من المادة ليس يتوصل أصلاً إلى ما يشبه الجوهر
المجرد ومن ثمة لا نقدر أن نتعقل

الجواهر المجردة تعقلاً كاملاً بالجواهر المادية

إذا أُجيب على الأول بأننا إنما نقدر أن نرتقي بالماديات إلى شيءٍ من معرفة المجردات لا إلى تمام معرفتها إذ ليس بين الماديات والمجردات تناسبٌ كافٍ بل الأشباه التي يمكن أخذها من الماديات لتعقل المجردات بعيدة جداً عن حقيقة المجردات كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٢

وعلى الثاني بأن بحث العلوم عن الموجودات العالية إنما يكون على الأخص بطريق السلب فإن أرسطو قد عرّف الاجرام العلوية بنفي خاصيات الاجرام السفلية كما في كتاب السماء ١ م ١٧ و ١٨ و ١٩ فبالأول إذن لا يجوز أن ندرك الجواهر المجردة بتعقلنا ماهياتها بل إنما نتلقى بعض التعاليم المتعلقة بها في بعض العلوم بطريق السلب ومن جهة نسبتها إلى الماديات من وجهٍ ما

وعلى الثالث بأن النفس تعقل ذاتها بتعقلها الذي هو فعلها الخاص الكاشف عن قوتها وطبيعتها كشفاً كاملاً. والجواهر المجردة ليس يمكن أن تدرك قوتها وطبيعتها إدراكاً كاملاً لا بذلك ولا بغيره مما يوجد في الماديات لعدم مساواته لقواها

وعلى الرابع بأن الجواهر المجردة المخلوقة ليست مشاركةً للجواهر المادية في الجنس الطبيعي إذ ليس لها ما لتلك من حقيقة القوة والمادة لكنها مشاركةً لها في الجنس المنطقي لدخولها في مقولة الجوهر لتغاير الماهية والوجود فيها وأما الله فليس مشاركاً للماديات لا في الجنس الطبيعي ولا في الجنس المنطقي كما مرّ في مب ٣ ف ٥ ومن ثمه جاز أن يدرك بأشباه الماديات شيءٌ من الملائكة باعتبار الحقيقة المشتركة وان لم يدرك منها شيءٌ باعتبار حقيقة النوع ولم يجز أصلاً أن يُدرك بها شيءٌ من الله

الفصلُ الثالثُ

في أن الله هل هو أول شيءٍ يدركه العقل الإنساني

يتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الله هو أول شيءٍ يدركه العقل الإنساني لأن ما فيه يدرك جميع ما سواه وبه نحكم على ما سواه هو أول ما ندركه كما أن الضوء هو أول ما تدركه العين والمبادئ الأولى أول ما يدركه العقل. ونحن ندرك جميع الأشياء بنور الحق الأول وبه نحكم على جميع الأشياء كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١١. فالله إذن أول شيءٍ ندركه ٢ وأيضاً ما لأجله شيءٌ كذا فهو أولى أن يكون كذلك. والله هو علة إدراكنا كله لأنه «النور الحقيقي الذي يبين كل إنسانٍ آتٍ إلى العالم» كما في يو ١: ٩. فهو إذاً أول شيءٍ وأخص شيءٍ ندركه

٣ وأيضاً أن أول ما يدرك في الصورة هو الحقيقة التي عنها تتكون الصورة. وإنما يوجد في عقلنا صورة الله كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٢ ب ٥ فالله إذن أول شيءٍ يدرك في عقلنا

لكن يعارض ذلك قوله في يو ١: ١٨ «الله لم يرَهُ أحدٌ قطُّ»

والجواب أن يقال لما كان العقل الإنساني لا يقدر في حال هذه العاجلة أن يعقل الجواهر المجرّدة المخلوقة كما تقدم في الفصل السابق كان بالأولى لا يقدر أن يعقل ماهية الجوهر الغير المخلوق ومن ثمَّ يجب أن يقال مطلقاً أن الله ليس أول شيءٍ ندركه بل بالأحرى إنما نتوصل إلى معرفته بالمخلوقات كقول الرسول في رو ١: ٢٠ «ان غير منظورات الله قد أبصرت إذا أدركت بالمبروات» وأما أول شيءٍ نعقله في حال هذه العاجلة فهو ماهية المادّي التي هي موضوع عقلنا كما أسلفنا غير مرة في مب ٨٤ ف ٧ ومب ٨٥ ف ١ ومب ٨٧ ف ٢

إذا أُجيب على الأول بأننا إنما نعقل جميع الأشياء ونحكم على جميع الأشياء بنور

الحق الأول من حيث أن نور العقل الإنساني الحاصل فيه بالطبع أو بالفيض ليس شيئاً سوى أثر الحق الأول على ما تقدم في مب ١٢ ف ٢ ولما لم تكن نسبة نور العقل الإنساني إلى العقل الإنساني نسبة ما يُعقل به نسبة ما به يُعقل لم يكن الله بالأولى أول ما يدركه العقل الإنساني

وعلى الثاني بأن قول الفيلسوف ما لأجله شيء فهو أولى أن يكون كذلك إنما يصدق في الأشياء المتحدة رتبةً كما مرَّ في مب ٨٧ ف ٢ وأما الله فيدرك غيره لأجله لا على أنه المُدرك الأول بل على أنه العلة الأولى للقوة المدركة

وعلى الثالث بأنه لو كان في نفسنا صورةً تامةً لله كما أن الابن صورةً تامةً للأب لأدرك عقلاً الله حالاً لكن فيها صورةً ناقصةً لله فاللازم باطلٌ



المبحثُ التَّاسِعُ والثَّمانُونَ

في معرفة النفس المفارقة - وفيه ثمانية فصول

ثم يجب النظر في معرفة النفس المفارقة والبحث في ذلك يدور على ثماني مسائل - ١ في أن النفس المفارقة البدن هل تقدر أن تعقل شيئاً - ٢ هل تعقل الجواهر المفارقة - ٣ هل تعقل جميع الطبيعيات - ٤ هل تعرف الجزئيات - ٥ هل تبقى لها ملكة العلم المستفاد هنا - ٦ هل يجوز أن نتصرف فعلاً في العلم المستفاد هنا - ٧ في أن البعد المكاني هل يحول دون معرفتها - ٨ في أن النفوس المفارقة الأبدان هل تعرف ما يحدث هنا

الفصلُ الأوَّلُ

في أن النفس المفارقة هل تقدر أن تعقل شيئاً

يُنخِطُ إلى الأوَّل بأن يقال: يظهر أن النفس المفارقة لا تقدر أن تعقل شيئاً أصلاً فقد قال

الفيلسوف في كتاب النفس ١ م ٦٦ «ان التعقل يفسد بفساد

شيء باطن» وجميع بواطن الإنسان تفسد بالموت. فإذا يفسد التعقل أيضاً

٢ وأيضاً أن تعطل الحواس واختلال الواهمة يحولان دون تعقل النفس الإنسانية كما مرّ في مب ٨٤ ف ٧ و ٨. والحس والواهمة يفسدان رأساً بالموت كما يتضح مما تقدم في مب ٧٧ ف ٨. فالنفس إذن لا تعقل شيئاً بعد الموت

٣ وأيضاً لو كانت النفس المفارقة تعقل لوجب أن تعقل بصوراً ما. ولكنها لا تعقل بالصور الغريزية لأنها في أول أمرها «كصحيفة لم يُكتب فيها شيء» ولا بصورٍ تنتزعها من الأشياء حين تعقلها إذ ليس لها آلات للحس والواهمة فتنتزع بواسطتها الصور المعقولة من الأشياء ولا بصورٍ منتزعة من قبلٍ ومختزنة في النفس للزوم عدم تعقل نفس الطفل شيئاً بعد الموت ولا بالصور المعقولة المفاضة من الله لأن هذه المعرفة ليست بالطبع بل بالنعمة وكلامنا الآن على المعرفة الطبيعية. فإذا النفس المفارقة البدن لا تعقل شيئاً

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الكتاب المشار إليه م ١٣ «إذا لم يكن للنفس فعل خاصٌ بها امتنعت مفارقتها» لكنه يجوز مفارقتها. فلها إذن فعل خاصٌ بها وخصوصاً فعل التعقل. فهي إذن تعقل في حال مفارقتها البدن

والجواب أن يُقال إنَّ في هذه المسئلة إشكالاً من جهة ان النفس ما دامت متصلةً بالبدن لا تقدر أن تعقل شيئاً دون أن تلتفت إلى الصور الخيالية كما يظهر بالتجربة فعلى ان ذلك ليس حاصلًا لها بالطبع بل بالعرض من طريق اتصالها بالبدن كما ذهب الأفلاطونيون يسهل حلُّ هذا الاشكال لأنه متى ارتفع عائق البدن رجعت النفس إلى طبيعتها من تعقل المعقولات مطلقاً دون التفاتٍ إلى الصور الخيالية شأن سائر الجواهر المفارقة إلا أن قضية هذا القول ان اتصال النفس بالبدن ليس لأجل خير النفس لأنها في حال اتصالها به أقل تعقلاً منها في حال مفارقتها بل إنما هو لأجل خير البدن وهذا باطلٌ لأن المادة لأجل

الصورة دون العكس. أما إذا قلنا إن النفس مفطورةٌ على أن نعقل بالنتفاتها إلى الصور الخيالية فلما كانت طبيعتها لا تتغير بعد موت البدن يظهر انها لا تقدر أن تعقل حينئذٍ شيئاً إذ ليس لديها صورٌ خيالية فتلتفت إليها — فإذا دفعاً لهذا الاشكال يجب أن يُعتبر انه لما لم يكن شيءٌ يفعل إلا من حيث هو موجودٌ بالفعل كانت طريقة فعل كل شيءٍ تابعة لحال وجوده وللنفس في حالتها اتصالها بالبدن ومفارقتها له حالان من الوجود متغايران مع بقاء طبيعتها فيهما على حال واحدة لكن ليس اتصالها بالبدن حاصلًا لها بالعرض بل بالطبع كما أن طبيعة الخفيف لا تتغير عند حصوله في المكان الخاص به مما هو طبيعيٌّ له وعند خروجه عن المكان الخاص به مما ليس طبيعيًّا له وعلى هذا متى كانت النفس متصلةً بالبدن تعقلت بطريقة الالتفات إلى صور الأجسام الخيالية الحاصلة في آلاتٍ جسمانيةٍ ومتى كانت مفارقةً للبدن تعقلت بطريقة الالتفات إلى تلك الأمور المعقولة بالإطلاق كما هو شأن سائر الجواهر المفارقة فطريقة تعقلها بالنتفاتها إلى الصور الخيالية طبيعة لها كاتصالها بالبدن لكن مفارقتها البدن خارجةٌ عن اقتضاء طبيعتها فلم يكن تعقلها دون التفاتٍ إلى الصور الخيالية طبيعيًّا لها وعلى هذا فإنما تتصل بالبدن لتعقل بحسب طبيعتها. على أن في هذا أيضاً نظراً لأنه لما كان كل شيءٍ يتجه إلى ما هو أفضل وكانت طريقة التعقل بالالتفات إلى المعقولات مطلقاً أفضل منها بالالتفات إلى الصور الخيالية وجب أن يفطر الله النفس على أن تكون طريقة تعقلها الطبيعية أشرف وان لا تقتصر في ذلك إلى اتصالها بالبدن وعلى هذا يجب أن يُعتبر أنه وإن كان التعقل بالالتفات إلى العاليات أشرف مطلقاً من التعقل بالالتفات إلى الصور الخيالية إلا أنه أنقص منه من حيث كان حاصلًا للنفس بالقوة وتحقيق ذلك ان في جميع الجواهر العقلية قوةً عاقلةً حاصلةً بفيض النور الإلهي الذي هو واحدٌ وبسيط في المبدأ الأول وكلما تباعدت المخلوقات العقلية

عن ذلك المبدأ الأول ازداد ذلك النور تجزؤاً واختلافاً كما يعرض في الخطوط الخارجة عن المركز ولهذا كان الله يعقل بماهيته الواحدة جميع الأشياء وأما الجواهر العقلية العالية فهي وان عقلت بصورٍ متكثرة لكنها تعقل بصورٍ أقلّ وعمّ وأقوى على إدراك الأشياء بسبب ما فيها من نفوذ القوة العاقلة وأما الجواهر العقلية السافلة فصورها أكثر وأخص وأقلّ قوةً على إدراك الأشياء من حيث أن قوتها العاقلة أخط رتبةً من قوة الجواهر العالية فهي إذن وان حصل لها صورٌ كلية كصور الجواهر العالية لكنها لما لم يكن لها ما لتلك من نفوذ قوة التعقل لم تكن تدرك بها الأشياء إدراكاً كاملاً بل على نحوٍ من العموم والإجمال. وهذا ظاهرٌ على نحوٍ ما في الناس لأن من كان أضعف عقلاً فليس يدرك الأشياء إدراكاً كاملاً بمثل ما لأحدٍ ذهنياً من التصورات الكلية ما لم يُبسّط له كلُّ منها على حدة. وواضحٌ أن النفوس الإنسانية أخط في رتبة الطبيعة من سائر الجواهر العقلية وكمال لكون قد اقتضى أن تكون الأشياء على مراتب مختلفة فلو كانت النفوس البشرية مفطورةً من الله على أن تعقل بالطريقة التي بها تعقل الجواهر المفارقة لم يكن لها إدراكٌ كاملٌ بل إجماليٌّ ومن ثمّه فلكي تقدر على إدراك الأشياء إدراكاً كاملاً وخاصاً فطرت على أن تكون متصلةً بالأبدان وأن تستفيد من المحسوسات معرفة المحسوسات الخاصة كما أن الناس المغفلين لا يمكن إكسابهم العلم إلاّ بالأمتثلة المحسوسة وهكذا يتضح أن اتصال النفس بالبدن وتعقلها بالالتفات إلى الصور الخيالية إنما هو لأجل خيرها إلا أنه يجوز أن تفارق البدن ويحصل لها طريقةً أخرى من التعقل

إذا أُجيب على الأول بأن من أمعن النظر في كلام الفيلسوف المورّد وجد قوله هذا مبنياً على ما قبله من أن التعقل حركةٌ للمركب كالأحاساس لأنه لم يكن أتى بعد على بيان الفرق بين العقل والحس. أو يُقال إنّ كلامه هناك على طريقة

التعقل الحاصلة بالالتفات إلى الصور الخيالية

وبمثل ذلك يجاب أيضاً على الثاني المنفرع على الأول

وعلى الثالث بأن النفس المفارقة لا تعقل بصور غريزية ولا بصورٍ تنتزعها حين تعقلها ولا بصورٍ مختزنة عندها فقط كما تقرّر في الاعتراض بل بالصور المفاضة عليها بإشراق النور الإلهي التي تشترك فيها كسائر الجواهر المفارقة وان كان اشتراكها فيها أخط درجةً ومن ثمّ متى انصرم النفاتها إلى البدن التفت حالاً إلى العلويات وليس يمنع ذلك أن تكون معرفتها أو قوتها طبيعية لأن الله ليس علة لافاضة النور مجاناً فقط بل علة للنور الطبيعي أيضاً

الفصلُ الثَّاني

في أن النفس المفارقة هل تعقل الجواهر المفارقة

يُنْتَخَى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن النفس المفارقة لا تعقل الجواهر المفارقة لأن النفس المتصلة بالبدن أكمل من المفارقة البدن لأنها جزءٌ طبيعيٌّ للطبيعة الإنسانية وكل جزءٍ فهو أكمل في كله. والنفس المتصلة بالبدن لا تعقل الجواهر المفارقة كما مرّ في مب ٨٨ ف ١. فإذاً أولى أن لا تعقلها متى فارقت البدن

٢ وأيضاً كل ما يُدرك فاما يُدرك بحضوره أو بمثاله. وليس يجوز ان تدرك النفس الجواهر المفارقة بحضورها إذ ليس يتولج في النفس الا الله وحده ولا بمثلٍ تنتزعها النفس من الملاك لأن الملاك أبسط من النفس. فإذاً ليس يجوز بحالٍ أن تدرك النفس المفارقة الجواهر المفارقة

٣ وأيضاً ان بعض الفلاسفة جعلوا سعادة الإنسان القصوى في إدراك الجواهر المفارقة فلو قدرت النفس المفارقة ان تعقل الجواهر المفارقة لادركت السعادة بمجرد مفارقتها وهذا باطلٌ

لكن يعارض ذلك ان النفوس المفارقة تدرك ما سواها من النفوس المفارقة كما

ان الغني المُلقى في الجحيم قد رأى لعازر و ابراهيم على ما في لو ١٦. فإذا النفوس المفارقة ترى الشياطين والملائكة

والجواب أن يقال «ان عقلنا يستفيد معرفة غير الجسمانيات بنفسه» كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٩ ب ٣ أي بمعرفته نفسه كما أسلفنا في مب ٨٨ ف ١ فإذا إنما نقدر أن نعلم كيف تدرك النفس المفارقة سائر المفارقات من إدراكها نفسها وقد تقدم في الفصل السابق ان النفس ما دامت متصلةً بالبدن تعقل بالتفاتها إلى الصور الخيالية فهي إذاً لا تقدر ان تعقل نفسها أيضاً الا من حيث تصوير عاقلةً فعلاً بالصورة المنتزعة من الصور الخيالية لأنها حينئذٍ إنما تعقل نفسها بفعلها كما مرَّ في مب ٨٧ ف ١ وأما متى فارقت البدن فلا تعقل بالتفاتها إلى الصور الخيالية بل إلى المعقولات بأنفسها ومن ثمَّ فهي تعقل نفسها بنفسها. ومن شأن كل جوهر مفارق أن يعقل ما فوقه وما دونه بحسب حاله إذ إنما يُعقل شيءٌ بحسب حصوله في العاقل وإنما يحصل شيءٌ في آخر بحسب حال ذلك الآخر وحال جوهر النفس المفارقة أدنى من حال الجوهر الملكي لكنه مساوٍ لحال سائر النفوس المفارقة ومن ثمَّ كانت النفس سائر النفوس المفارقة معرفةً كاملةً والملائكة معرفاً ناقصةً هذا باعتبار معرفتها الطبيعية وأما باعتبار معرفة المجد فلها حالٌ أخرى إذاً أجيب على الأول بأن النفس المفارقة وان كانت أقلَّ كمالاً باعتبار طبيعة البدن لكنها من وجهٍ آخر أقلَّ تقيداً في التعقل من حيث أن ثقل البدن وانشغالها به يعوقانها عن خلوص التعقل وعلى الثاني بأن النفس المفارقة تعقل الملائكة بالأشباه المرسومة فيها من الله لكن هذه الأشباه لا تمثل الملائكة تمثيلاً تاماً لأن طبيعة النفس أدنى من طبيعة الملاك

وعلى الثالث بأن سعادة الإنسان القسوى ليست قائمةً بمعرفة أيِّ كان من الجواهر المفارقة بل بمعرفة الله فقط وهو لا تجوز عليه الرؤية إلا بالنعمة وأما سائر الجواهر المفارقة فهي وإن لم يكن في معرفتها السعادة القسوى إلا أن فيها سعادةً عظيمةً إذا تُعقِلت تعقلاً كاملاً. والنفس المفارقة لا تتعلها بمعرفتها الطبيعية تعقلاً كاملاً كما تقدم في جرم الفصل

الفصلُ الثالثُ

في أن النفس المفارقة هل تعرف جميع الطبيعيات

يُتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن النفس المفارقة تعرف جميع الطبيعيات لأن الجواهر المفارقة مشتملة على حقائق جميع الطبيعيات. والنفوس المفارقة تعرف الجواهر المفارقة. فإذا تعرف جميع الطبيعيات

٢ وأيضاً من عقل المعقول الأعظم قدرَ بالأولى أن يعقل المعقول الأقل والنفس المفارقة تعقل الجواهر المفارقة التي هي أعظم المعقولات. فهي إذن تقدر بالأولى أن تعقل جميع الطبيعيات التي هي معقولاتٌ أقل

٣ لكن يعارض ذلك ان المعرفة الطبيعية في الشياطين أعظم منها في النفس المفارقة. والشياطين لا يعرفون جميع الطبيعيات بل يتعلمون كثيراً منها بالتجربة الطويلة كما قال ايسيدوروس في كتاب الخير الأعظم ١ ب ١٢ ف ١٧. فإذا كذلك النفوس المفارقة لا تعرف جميع الطبيعيات

٤ وأيضاً لو كانت النفس حالما تفارق البدن تعرف جميع الطبيعيات لذهب اجتهاد الناس في الحصول على معرفة الأشياء على غير طائل. وهذا باطل. فإذا النفس المفارقة لا تعرف جميع الطبيعيات

والجواب أن يُقال إنَّ النفس المفارقة تعقل بالصور التي تقبلها بفيض النور الإلهي كالملائكة على ما مرَّ في ف ١ إلا أنه لما كانت طبيعة النفس دون

طبيعة الملاك الذي هذه الطريقة من المعرفة طبيعية له لم تكن النفس المفارقة تعرف الأشياء بهذه الصور معرفةً كاملةً كاملةً بل إجمالية فكانت نسبة النفوس المفارقة إلى المعرفة الناقصة والإجمالية التي بها تعرف الطبيعيات بهذه الصور كنسبة الملائكة إلى معرفتها الكاملة. والملائكة يعرفون بالمعرفة الكاملة بهذه الصور جميع الطبيعيات لأن الله فطر في العقل الملكي جميع الأشياء التي فطرها في طبائعها الخاصة كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٢ ب ٨. فإذا كذلك النفوس المفارقة تعرف جميع الطبيعيات لا معرفةً يقينية خاصة بل عامة وإجمالية

إذا أُجيب على الأول بأن الملاك أيضاً ليس يعرف جميع الطبيعيات بجوهره بل ببعض الصور على ما مرّ في مب ٨٨ ف ١ فليس يلزم إذن من معرفة النفس الجوهر المفارق انها تعرف جميع الطبيعيات

وعلى الثاني بأن النفس المفارقة كما لا تتعلّق الجواهر المفارقة تعقلاً كاملاً كذلك لا تعرف جميع الطبيعيات معرفةً كاملةً بل إجماليةً كما مرّ في جرم الفصل

وعلى الثالث بأن كلام ايسيدوروس على معرفة المستقبلات التي ليس يعرفها لا الملائكة ولا الشياطين ولا النفوس المفارقة إلا اما في علها أو بالوحي الإلهي وكلامنا على المعرفة الطبيعية

وعلى الرابع بأن المعرفة التي تُحصَل هنا بالاجتهاد معرفةً خاصةً وكاملةً وتلك معرفةً إجماليةً فليس يلزم أن يكون الاجتهاد في التعلُّم على غير طائلٍ

الفصل الرَّابِعُ

في أن النفس المفارقة هل تدرك الجزئيات

يُنخَطَى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن النفس المفارقة لا تدرك الجزئيات إذ ليس يبقى في النفس المفارقة قوةً داركة غير العقل كما يتضح مما تقدم في مب ٧٧ ف ٨ والعقل ليس يدرك الجزئيات كما مرّ في مب ٨٦ ف ١. فإذا النفس المفارقة لا

تدرك الجزئيات

٢ وأيضاً أن إدراك الجزئي محدودٌ أكثر من إدراك الكلي. والنفوس المفارقة لا تدرك أنواع الطبيعيات إدراكاً محدوداً. فإذا بالأولى لا تدرك الجزئيات

٣ وأيضاً لو أدركت الجزئيات ولم يكن إدراكها لها بالحس لأدركت جميع الجزئيات بوجهٍ واحدٍ. وهي لا تدرك جميع الجزئيات. فإذا لا تدرك شيئاً منها

لكن يعارض ذلك قول الغنيّ الملقى في الجحيم كما في لو ١٦: ٢٨ «لي خمسة أخوة»

والجواب أن يُقال إنّ النفوس المفارقة تدرك بعض الجزئيات لا كلّها ولو كانت حاضرةً أيضاً وتوضح ذلك أن للتعلّق طريقتين احدهما بالانتزاع من الصور الخيالية وبهذه الطريقة ليس للعقل أن يدرك الجزئيات قصداً بل تبعاً كما مرّ في مب ٨٦ ف ١ والثاني بإفاضة الصور من الله وبهذه الطريقة يقدر العقل أن يدرك الجزئيات لأنه كما أن الله يُدرك بماهيته جميع الأشياء كليّتها وجزئيتها من حيث هو علةٌ للمبادئ الكلية والشخصية كما سلف في مب ١٤ ف ٢ كذلك الجواهر المفارقة تقدر أن تدرك الجزئيات بالصور التي هي أشباهٌ لتلك الذات الإلهية حاصلةً بالمشاركة والفرق في ذلك بين الملائكة والنفوس المفارقة ان الملائكة يدركون الأشياء بهذه الصور إدراكاً كاملاً وخاصاً والنفوس المفارقة تدركها بها إدراكاً إجمالياً ومن ثمّ كان للملائكة بسبب نفوذ عقولهم أن يدركوا بهذه الصور لا طبائع الأشياء بالتفصيل فقط بل الجزئيات المندرجة تحت الأنواع أيضاً ولو لم يكن للنفوس المفارقة أن تدرك بها إلا تلك الجزئيات المحدودة إليها على نحو ما اما بمعرفةٍ سابقةٍ أو بانفعالٍ ما أو بنسبةٍ طبيعيةٍ أو بتدبيرٍ إلهيٍ لأن كل ما يحل في شيءٍ فإنه يحل فيه على حسب حال القابل

إذا أُجيب على الأول بأن العقل ليس يدرك الجزئيات بطريقة الانتزاع.

والنفس المفارقة لا تعقل الجزئيات بهذا الوجه بل كما تقدم في جرم الفصل وعلى الثاني بأن إدراك النفوس المفارقة إنما يتحدد إلى تلك الأنواع أو الأشخاص التي للنفس المفارقة نسبةً محدودةٌ إليها كما مرَّ في جرم الفصل وعلى الثالث بأن النفس المفارقة ليست نسبتها إلى جميع الجزئيات على السواء بل لها إلى بعضها نسبةٌ ليست إلى غيره فلم يكن وجه إدراكها جميع الجزئيات واحداً

الفصل الخامس

في أن ملكة العلم المستفاد هنا هل تبقى في النفس المفارقة يُنخِطَى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن ملكة العلم المستفاد هنا لا تبقى في النفس المفارقة فقد قال الرسول في ١ كور ١٣: ٨ «العلم يُبطل»

٢ وأيضاً ان بعض الأشرار يملكون العلم مع خلوّ بعض الأخيار عنه فلو بقيت ملكة العلم في النفس بعد الموت أيضاً لكان لبعض الأشرار في الآخرة مزيةً على بعض الأخيار وهذا باطلٌ ٣ وأيضاً ان النفوس المفارقة سيحصل لها العلم بفيض النور الإلهي فلو بقي العلم المستفاد هنا في النفس المفارقة لاجتمع في محل واحدٍ صورتان لنوع واحدٍ وهذا محالٌ ٤ وأيضاً قال الفيلسوف في المقولات في باب مقولة الكيف «الملكة كيفيةٌ تعسر حركتها» وقد يفسد العلم بمرضٍ أو نحوه. وليس يحدث في هذه الحياة تغييرٌ شديداً كالتغيير الذي يحدث بالموت. فيظهر إذن ان ملكة العلم تفسد بالموت

لكن يعارض ذلك قول ابرونيموس في رسالته إلى بولينوس «لنتعلمنَّ على الأرض ما يبقى لنا علمه في السماء»

والجواب أن يُقال إنَّ بعضاً ذهبوا إلى أن محل ملكة العلم ليس العقل بل القوى الحساسة أي الواهمة والمفكرة والحافظة وان المُثَلَّ المعقولة لا تُحفظ في العقل

الهيولاني. ولو كان هذا المذهب صحيحاً لكانت ملكة العلم المستفاد هنا تزول بالكلية بزوال البدن لكن لما كان محل العلم هو العقل الذي هو محل المُثُل كما في كتاب النفس ٣ م ٦ وجب أن يكون بعض ملكة العلم المستفاد هنا في القوى الحساسة المتقدم ذكرها وبعضها في العقل وهذا يمكن اعتباره من الأفعال التي تستفاد بها الملكة لأن «الملكات تشبه الأفعال المستفادة هي بها» كما في الخلفيات ك ٢ ب ١ وأفعال العقل التي يستفاد بها العلم في هذه الدنيا تحصل بالتفات العقل إلى الصور الخيالية الحاصلة في القوى الحساسة المذكورة فإذا بهذه الأفعال يستفيد العقل الهيولاني قوة على النظر بالمُثُل الحائلة فيه والقوى السافلة المذكورة تستفيد استعداداً يصير العقل به أسهل نظراً في المعقولات بالتفاتة إلى تلك المُثُل وكما أن فعل العقل يحصل بالأصالة وباعتبار صورته في العقل وباعتبار مادته واستعداده في القوى السافلة كذلك الحال أيضاً في الملكة وعلى هذا فما كان من العلم الدنيوي في القوى السافلة لا يبقى في النفس المفارقة وما كان منه في العقل يبقى فيها لا محالة لأن صورة تفسد على ضربين كما في كتاب طول الحيوة وقصرها ب ٢ بالذات وذلك متى أُفسدت من ضدها كما يفسد الحار من البارد وبالعرض أي بفساد المحل. وواضح أن العلم الذي في العقل يمتنع فساده بفساد المحل لعدم فساد العقل كما مرّ بيانه في مب ٧٩ ف ٢ وكذا يمتنع فساد الصور المعقولة التي في العقل الهيولاني بضدها إذ ليس شيء مضافاً لمعنى المعقولات وخصوصاً باعتبار التعقل البسيط الذي به تُعقل الماهية وأما باعتبار الفعل الذي به يركب العقل ويفصل أو يقيس فتوجد المضادة في العقل إذ إن كذب القضية أو الدليل مضافاً لصدقهما وعلى هذا النحو قد يفسد العلم بضده أي متى نكّب الدليل الكاذب بالإنسان عن معرفة الحق ومن ثمّ وضع الفيلسوف في الكتاب المتقدم ذكره لفساد العلم بالذات طريقتين النسيان من جهة الحافظة والانخداع من جهة بطلان

الدليل. وهذا لا محل له في النفس المفارقة فإذا يجب أن يُقال إن ملكة العلم من جهة كونها في العقل تبقى في النفس المفارقة

إذا أُجيب على الأول بأن كلام الرسول هناك ليس على ملكة العلم بل على فعل المعرفة ومن ثمَّ قال إثباتاً لذلك «اعلم الآن علماً ناقصاً»

وعلى الثاني بأنه كما يجوز أن يكون بعض الأشرار في بدنه أعظم قامته من بعض الأخيار كذلك يجوز أن يكون لبعض الأشرار في الآخرة ملكة ليست لبعض الأخيار على أن هذا ليس شيئاً بالنسبة إلى المزايا الأخر الحاصلة للأخيار

وعلى الثالث بأنه ليس لكلا العلمين حقيقة واحدة فلا يلزم محال

وعلى الرابع بأن ذلك الدليل ينهض على فساد العلم باعتبار ما هو من جهة القوى الحساسة

الفصل السادس

في أن فعل العلم المستفاد هنا هل يبقى في النفس المفارقة

يُنْتَظَى إلى السادس بأن يقال: يظهر أن فعل العلم المستفاد هنا لا يبقى في النفس المفارقة فقد قال الفيلسوف في كتاب النفس ١ م ٦٦ «متى فسد البدن فقدت النفس التذكر والمحبة» ونظر النفس في ما سبق علمها به تذكراً له. فإذا يمتنع أن يبقى في النفس المفارقة فعل ما استفادته هنا من العلم

٢ وأيضاً ان الصور المعقولة ليست في النفس المفارقة أقوى منها في النفس المتصلة بالبدن. وليس لنا هنا أن نعقل بالصور المعقولة ما لم نلتفت إلى الصور الخيالية كما تقدم في مب ٨٤ ف ٧. فإذا لن يكون ذلك للنفس المفارقة أيضاً وهكذا لن تقدر النفس المفارقة أصلاً أن تعقل بالصور المعقولة المستفادة هنا

٣ وأيضاً قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٢ ب ١ ان الملكات تُصدر أفعالاً مثل الأفعال التي تستفاد بها هي وإنما تستفاد ملكة العلم هنا بأفعال العقل الملتفت إلى

الصور الخيالية فإذا لا تقدر أن تُصدر أفعالاً غيرها. على أن هذه الأفعال لا تلائم النفس المفارقة. فإذا لن يكون للنفس المفارقة شيء من أفعال العلم المستفاد هنا

لكن يعارض ذلك قول ابراهيم اللغني الملقى في الجحيم في لو ٦ : ٢٥ «تذكر انك نلت خيراتك في حياتك»

والجواب أن يقال يجب أن يُعتبر في الفعل أمران صورة الفعل وكيفيته اما صورته فتُعتبر من جهة الموضوع الذي يتجه إليه فعل القوة المدركة بالصورة التي هي شبه الموضوع وأما كيفيته فتُعتبر من جهة قوة الفاعل كما أن إبصار مبصرٍ للحجر إنما يحدث من صورة الحجر الحاصلة في العين وأما شدة إبصاره فتحدث من القوة الباصرة في العين ولأن الصور المعقولة تبقى في النفس المفارقة كما مرَّ في الفصل الأنف وحال النفس المفارقة غير حال النفس المتصلة بالبدن يلزم أن النفس المفارقة تقدر أن تعقل بالصور المستفادة هنا ما عقلته من قبل لكن لا بنفس الطريقة التي عقلته بها من قبل أي بالالتفات إلى الصور الخيالية بل بالطريقة الملائمة للنفس المفارقة وهكذا يبقى في النفس المفارقة فعل العلم المستفاد هنا لكن لا بنفس الطريقة التي استفيد بها هنا

إذا أُجيب على الأول بأن كلام الفيلسوف هناك إنما هو على تذكر الحافظة باعتبار اختصاصها بالجزء الحساس لا باعتبار كونها في العقل بوجه ما كما تقدم في مب ٧٩ ف ٦ وعلى الثاني بأن اختلاف طريقة التعقل ليس يحصل عن اختلاف الصور بل عن اختلاف حالة النفس العاقلة

وعلى الثالث بأن الأفعال التي بها تكتسب الملكة شبيهة بالأفعال التي تصدرها الملكات من جهة صورة الفعل لا من جهة كيفيته فإن فعل العدل لكن لا بطريقة عادلة أي بلذة يصدر عنه ملكة العدل السياسي التي تفعل بها بلذة

الفصل السَّابع

في أن البعد المكاني هل يحول دون إدراك الناس المفارقة

يُنْتَخَى إلى السابع بأن يقال: يظهر أن البعد المكاني يحول دون إدراك النفس المفارقة فقد قال اوغسطينوس في كتاب العناية بالموتى ب ١٣ «ان نفوس الموتى موجودة حيث لا تقدر ان تعلم ما يحدث هنا». فإذا البعد المكاني يحول دون إدراك النفس المفارقة

٢ وأيضاً قال اوغسطينوس في كتاب عرافة الشياطين ب ٤ و ٥ ان «الشياطين لسرعة حركتهم ينبئوننا ببعض ما نجهله». ولو كان البعد المكاني لا يحول دون معرفة الشياطين لم يكن في سرعة الحركة فائدة. فإذا بالأولى يحول البعد المكاني دون معرفة النفس المفارقة التي هي أدنى طبعاً من الشيطان

٣ وأيضاً ان بُد شيء بحسب الزمان كبعده بحسب المكان. وُبُد الزمان يحول دون معرفة النفس المفارقة إذ لا تعرف المستقبلات. فيظهر إذن ان بعد المكان أيضاً يحول دون معرفتها

لكن يعارض ذلك قوله في لو ١٦: ٢٣ عن الغني «رفع عينيه وهو في العذاب فرأى إبراهيم من بعيد» فإذا ليس يحول البعد المكاني دون معرفة النفس المفارقة

والجواب أن يُقال إن بعضاً ذهبوا إلى أن النفس المفارقة تعرف الجزئيات بانتزاعها من المحسوسات ولو كان هذا صحيحاً لجاز أن يُقال إن البعد المكاني يحول دون معرفة النفس المفارقة لأن ذلك يقضي أما فعل المحسوسات في النفس المفارقة أو فعل النفس المفارقة في المحسوسات وكلا الأمرين يقتضي بعداً محدوداً لكن هذا المذهب مستحيل لأن انتزاع الصور من المحسوسات يحصل بتوسط الحواس وغيرها من القوى الحسية التي لا تبقى بالفعل في النفس المفارقة. والنفس

المفارقة إنما تعقل الجزئيات بفيض الصور عن النور الإلهي الذي نسبته إلى القريب والبعيد سواءً. فإذاً ليس يحول البعد المكاني أصلاً دون معرفة النفس المفارقة

إذاً أجيب على الأول بأن أوغسطينوس لم يقل ان نفوس الموتى لا تقدر أن ترى ما يحدث هنا بسبب وجودها هناك حتى يُقال إنَّ البعد المكاني سببٌ لهذا الجهل بل يجوز أن يكون ذلك لسببٍ آخر كما سيأتي في الفصل التالي

وعلى الثاني بأن كلام أوغسطينوس هناك مبنيٌّ على قول بعضهم بأن للشياطين أبداناً متصلة بهم طبعاً وهذا يقتضي أن يكون لهم أيضاً قوى حساسة يقتضي إدراكها بعداً محدوداً وقد صرح أوغسطينوس أيضاً هناك بهذا المذهب وان كان إيراده له في ما يظهر على سبيل الحكاية لا على سبيل التقرير كما يدل عليه ما قاله في كتاب مدينة الله ٢١ ب ١٠

وعلى الثالث بأن المستقبلات البعيدة بحسب الزمان ليست موجوداتٍ بالفعل فلا تُدرَك في أنفسها لأنه كما لا يكون شيءٌ موجوداً لا يكون مُدرَكاً وأما الأشياءُ البعيدة بحسب المكان فهي موجوداتٌ بالفعل ويمكن إدراكها في أنفسها فإذاً ليس حكم البعد المكاني والبعد الزماني واحداً

الفصلُ الثامنُ

في أن النفوس المفارقة هل تعرف ما يحدث هنا

يُنخِطَى إلى الثامن بأن يقال: يظهر أن النفوس المفارقة تعرف ما يحدث هنا لأنها لو لم تكن تعرف ذلك لم تكن تُعنى به. ولكنها تُعنى بما يحدث هنا كقوله في لو ١٦: ٢٨ «ان لي خمسة أخوة حتى يشهد لهم لكي لا يأتوا إلى موضع العذاب هذا». فإذاً النفوس المفارقة تعرف ما يحدث هنا

٢ وأيضاً كثيراً ما يظهر الموتى للأحياء في حال النوم أو اليقظة وينبهونهم إلى ما يحدث هنا كما ظهر صاموئيل لشاوول على ما في ١ ملوك ٢٨. ولو كانوا لا يعرفون

ما هنا لم يكن ذلك. فإذا يعرفون ما يحدث هنا

٣ وأيضاً ان النفوس المفارقة تعرف ما يحدث عندها فلو كانت لا تعرف ما يحدث عندنا لكان عدم معرفتها سبباً عن البعد المكاني وهذا قد أُبطل في الفصل السابق

لكن يعارض ذلك قوله في أيوب ١٤ : ٢١ «أَيُكْرَمُ بَنُوهُ أَمْ يُهَانُونَ لَا يَدْرِي» والجواب أن يُقال إنّ نفوس الموتى لا تعرف ما يحدث هنا بالمعرفة الطبيعية التي عليها كلامنا ويمكن تحقيق ذلك مما مرّ في ف ٤ لأن النفس المفارقة إنما تعرف الجزئيات بتحددها إليها نوعاً ما اما بتأثير معرفة سابقة أو انفعال سابق أو بتدبير إلهي. ونفوس الموتى بحسب التدبير الإلهي وبحسب طريقة الوجود منفصلة عن شركة الاحياء ومتصلة بشركة الجواهر الروحانية المفارقة البدن فهي إذاً تجهل ما يحدث عندنا وهذا الدليل اقامه غريغوريوس بقوله في أدبياته ك ١٢ ب ١٤ «ان الموتى يجهلون كيفية حياة الذين غادروهم أحياء في الجسد لأن حيوة الروح بعيدة عن حيوة الجسد» وكما أن الجسميات وغير الجسميات متغايرة بالجنس كذلك هي متميزة بالمعرفة ويظهر أن اوغسطينوس أيضاً أراد ذلك بقوله في كتاب العناية بالموتى ب ١٣ و ١٤ «ان نفوس الموتى لا تتداخل في أمور الأحياء» أما نفوس السعداء فيظهر ان بين غريغوريوس و اوغسطينوس اختلافاً فيها فان غريغوريوس بعد قوله المتقدم قال «وأما نفوس القديسين فليست كذلك لأنها لمعاينتها بهاء الله القادر على كل شيء من داخل لا يجب أن يُظنَّ أصلاً ان في الخارج شيئاً تجهله» وأما اوغسطينوس فقد قال بصريح العبارة «لا يعلم الموتى ولو كانوا قديسين ما يفعل الاحياء وأبناؤهم» كما في شرحه على قول اش ٦٣ «ان ابراهيم لم يعرفنا» وقد أثبت ذلك من أن أمه لم تزره ولم تعزه في أحزانه كما كانت تفعل حين كانت حية وليس

يُحتمل أن يكون قسا قلبها عليه بعد أن تمتعت بحيوة أسعد ومن أن الله وعد يوشياً الملك انه سيموت قبل أن يرى الشرور التي سنلم بالشعب كما في ٤ ملوك ٢٢ غير أن اوغسطينوس قال ذلك على سبيل الظن كما يظهر من قوله قبله «لكل ان يحمل قلبي هذا على ما يشاء» و غريغوريوس قاله على سبيل الجزم والتقريب كما يتضح من قوله لا يجب أن يُظنّ أصلاً الخ. على أن الأظهر أن نفوس القديسين المعاينة الله تعرف جميع الحاضرات التي تحدث هنا على ما قال غريغوريوس لأنها مماثلة للملائكة الذين قد أثبت اوغسطينوس في الكتاب المتقدم ذكره ب ١٥ انهم لا يجهلون ما يحدث عند الاحياء لكن لما كانت هذه النفوس متصلةً بالعدل الإلهي اتصالاً تاماً كانت لا تتألم ولا تتداخل في أمور الاحياء إلا على حسب ما يقتضيه العدل الإلهي

إذا أُجيب على الأول بأنه يجوز أن يكون لنفوس الموتى عنايةً بأمر الأحياء وان جهلت حالهم كما أننا نعى بالموتى بأمدادنا اياهم وان كنا نجهل حالهم وأيضاً فالموتى يقدر ان يعرفوا أفعال الاحياء لا بأنفسهم بل اما من نفوس الذين ينتقلون من هنا إليهم أو من الملائكة أو الشياطين أو بإيحاء الروح القدس أيضاً كما قال اوغسطينوس في الموضوع المتقدم ذكره

وعلى الثاني بأن ظهور الموتى للاحياء على نحو ما يكون اما بتأذنٍ خصوصيٍّ من الله بتداخل نفوس الموتى في أمور الاحياء وهذا يجب اعتباره من جملة المعجزات الإلهية أو بأفعال الملائكة الأخيار أو الأشرار حتى على جهل من الموتى كما أن بعض الاحياء أيضاً قد يظهرون في الحلم على جهل منهم لاحياء آخرين على ما قال اوغسطينوس في الكتاب المشار إليه ب ١٠ ومن ثمّه يجوز أن يُقال إن ظهور صاموئيل كان بالوحي الإلهي كقوله في سي ٤٦: ٢٣ «من بعد رقادته أخبر الملك بوفاته» أو أن تلك الرؤيا كانت بسعي الشياطين إذا كان لا يُعتدُّ

بآية سفر ابن سيراح لعدم اعتبار اليهود إياه من جملة الأسفار القانونية
وعلى الثالث بأن هذا الجهل ليس ناشئاً عن البعد المكاني بل عن السبب الذي تقدم ذكره
في جرم الفصل



المبحثُ المتمُّ تسعين

في صدور الإنسان الأول من جهة النفس - وفيه أربعة فصول

ثم يجب النظر في صدور الإنسان الأول وهو على أربعة أقسام الأول في صدور الإنسان والثاني في
الحدّ النهائي لصدوره والثالث في حال الإنسان الأول والرابع في مكانه. أما من جهة صدوره فسننظر في ثلاثة
أمورٍ أولاً في صدور الإنسان من جهة النفس. وثانياً في جسم الرجل. وثالثاً في صدور المرأة. أما الأول فالبحت
فيه يدور على أربع مسائل - ١ في أن النفس الإنسانية هل هي شيءٌ مصنوعٌ أو من جوهر الله - ٢ في أنها إذا
كانت مصنوعة هل هي مخلوقة - ٣ هل صُنعت بواسطة الملائكة - ٤ هل صُنعت قبل الجسد

الفصلُ الأوّلُ

في أن النفس هل هي مصنوعةٌ أو هي من جوهر الله

يُنخِطَى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن النفس ليست مصنوعةً بل هي من جوهر الله ففي
تك ٢: ٧ «جَبَل اللهُ الإنسان من تراب الأرض ونفخ في وجهه نسمة الحياة فصار الإنسان نفساً
حيةً». والذي ينفخ يُصدر شيئاً منه. فإذا النفس التي يحيا بها الإنسان شيءٌ من جوهر الله

٢ وأيضاً ان النفس صورةٌ بسيطةٌ كما مرَّ في مب ٧٥ ف ٥ والصورة فعلٌ فالنفس إذن
فعلٌ صرفٌ. وليس فعلاً صرفاً إلا الله. فالنفس إذن من جوهر الله

٣ وأيضاً كل موجودين غير متفاصلين بوجهٍ فهما واحدٌ بعينه. والله والعقل

موجودان وغير متفاصلين بوجهٍ للزوم متفاصلين ببعض الفصول فيكونان مركَّبين. فالله إذن والعقل الإنساني واحدٌ بعينه

لكن يعارض ذلك ان اوغسطينوس ذكر في كتاب أصل النفس ٣ ب ١٥ أموراً قال «انها كثيرة الفساد بيّنة البطلان ومنافية للإيمان الكاثوليكي وأولها ما قاله بعضٌ من أن الله لم يصنع النفس من لا شيء بل من نفسه»

والجواب أن يُقال إن القول بأن النفس من جوهر الله ظاهر البطلان فقد أسلفنا في مب ٧٩ ف ٤ ومب ٨٤ ف ٦ و ٧ ان النفس الإنسانية قد تكون عاقلةً بالقوة وانها تستفيد العلم على نحو ما من الأشياء وان لها قوى متغايرة وهذا كله غريبٌ عن طبيعة الله الذي هو فعلٌ صرفٌ وليس يستفيد شيئاً من غيره ولا فيه شيءٌ من التغاير كما مرَّ تحقيقه في مب ٣ ف ٧ ومب ١٢ ف ١ غير أن هذا الوهم الفاسد متفرعٌ في ما يظهر على أمرين وضعهما الأقدمون لأن أول من أخذوا في البحث عن طبائع الأشياء عجزوا عن التخطي إلى ما وراء الوهم فوضعوا ان ليس في عالم الوجود شيءٌ غير الأجسام وان الله من ثمَّه جسمٌ هو مبدأ سائر الأجسام ولقولهم بأن النفس من طبيعة ذلك الجسم الذي كانوا يجعلونه مبدأً كما في كتاب النفس ١ م ٢٠ وما يليه كان يلزم من ذلك ان النفس من جوهر الله وبناءً على هذا القول ذهب المانوية أيضاً إلى أن الله نورٌ جسمانيٌّ فوضعوا ان النفس جزءٌ من ذلك النور متصلٌ بالبدن. ثم تخطى بعضٌ إلى ما وراء ذلك فادركوا أن ثمَّه شيئاً غير جسماني لكنه ليس مفارقاً للجسم بل صورةً وعلى هذا قال وارثون ان الله هو «النفس المدبرة العالم بالنظر أو الحركة والعقل» كما روى اوغسطينوس في مدينة الله ك ٧ ب ٦ وهكذا ذهب بعضٌ إلى أن نفس الإنسان جزءٌ لتلك النفس الكلية كما أن الإنسان جزءٌ للعالم كله إذ لم يقدرُوا أن يتوصلوا بفطرتهم إلى تمييز مراتب الجواهر الروحانية إلا بحسب تمايز الأجسام وهذا كله محالٌ كما تقرر

في مب ٣ ف ١ و ٨. فإذا كون النفس من جوهر الله بين البطلان

إذا أُجيب على الأول بأنه ليس يجب أخذ النفخ بالمعنى الجسماني بل ان معنى كون الله نفخ الروح أنه صنع الروح على أن الإنسان أيضاً متى نفخ نفخاً جسمانياً لا يصدر شيئاً من جوهره بل من طبيعة غريبة

وعلى الثاني بأن النفس وان كانت صورةً بسيطةً في ماهيتها لكنها ليست نفس وجودها بل هي موجودٌ بالمشاركة كما يتضح مما مرّ في مب ٧٥ ف ٥ فلم تكن فعلاً صرفاً كالله

وعلى الثالث بأن المفصل في الحقيقة إنما يفصل مفاصله بشيءٍ فإذا إنما يكون التفصيل حيث يكون الاجتماع ولذلك يجب أن تكون المتفصلات مركبةً نوعاً من التركيب لتفصلها في شيءٍ واتفاقها في شيءٍ على أنه وان كان كل مفصل مغايراً فليس كل مغاير مفصلاً كما في الإلهيات ك ١٠ م ٢٤ و ٢٥ فان البسائط متغايرة بين أنفسها ولكنها ليست متفصلة بفصول تتركب عنها كتفاصيل الإنسان والحصار بفصلي الناطق وغير الناطق اللذين لا يجوز أن يقال انهما متفصلان أيضاً بفصلين آخرين

الفصل الثاني

في أن النفس هل صدرت إلى الوجود بالخلق

يُنخَطَى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن النفس لم تصدر إلى الوجود بالخلق لأن ما كان فيه شيءٌ ماديٌّ يُصنع من المادة. وفي النفس شيءٌ ماديٌّ إذ ليست فعلاً صرفاً. فهي إذن مصنوعةٌ من المادة فليست إذن مخلوقة

٢ وأيضاً كل ما كان فعلاً لمادةٍ ما فيظهر انه يصدر عن قوة المادة لأنه لما كانت المادة بالقوة إلى الفعل كان كل فعلٍ موجوداً في المادة بالقوة وجوداً سابقاً. والنفس فعلٌ للمادة الجسمانية كما يتضح من حدها. فهي إذن تصدر عن

قوة المادة

٣ وأيضاً ان النفس صورةٌ فلو كانت تُصنَع بالخلق لصُنِعت كذلك سائرُ الصور فلم تكن تخرج صورةً إلى الوجود بالتوليد وهذا باطلٌ

لكن يعارض ذلك قوله في تك ١ «خلق الله الإنسان على صورته». والإنسان إنما هو على صورة الله بنفسه. فالنفس إذن صدرت إلى الوجود بالخلق

والجواب أن يقال لا يمكن أن تُصنَع النفس الناطقة إلا بالخلق ولا كذلك سائر الصور وتحقيقه انه لما كان الصنع سبيلاً إلى الوجود كان يُقال إن شيئاً يُصنَع كما يقال انه يوجد وانما يقال موجودٌ حقيقةً لما هو حاصلٌ على وجوده أي لما هو قائمٌ بنفسه في وجوده ومن ثمَّ لا يقال موجودٌ حقيقةً إلا للجوهر فقط وأما الغرض فليس له وجودٌ بل به يحصل وجودٌ لشيءٍ وبهذا المعنى يقال له موجودٌ كما يقال للبياض موجودٌ لأن شيئاً هو به أبيض ولهذا قيل في الإلهيات ك ٧ م ٢ و ٣ «لأن يقال للعرض خاصٌ بالموجود أخرى من أن يقال له موجود» وقس على ذلك سائر الصور الغير القائمة بأنفسها ولذلك ليس يقال حقيقةً لصورة غير قائمة بنفسها انها تُصنَع بل إنما يقال لمثل هذه الصور انها تُصنَع بصنع المركبات والقائمت بأنفسها. والنفس الناطقة صورةٌ قائمةٌ بنفسها كما مرَّ في مب ٧٥ ف ٢ فإذا يقال عليها الوجود والصنع حقيقةً ولأنها لا يمكن أن تُصنَع من مادةٍ سابقة لا جسمانية والا لكانت ذات طبيعة جسمية ولا روحانية والا لاستحال كلُّ من الجواهر الروحانية إلى الآخر تعيّن القول بأنها لا تُصنَع إلا بالخلق

إذا أُجيب على الأول بأن ما هو في النفس كالمادي هو الماهية البسيطة وما هو صوريٌ فيها هو الوجود الحاصل بالمشاركة وهو مقارن بالضرورة لماهية النفس لأن الوجود بالذات لاحقٌ للصورة وكذا الحال أيضاً لو كانت النفس مركبةً من مادةٍ روحانية كما قال بعضٌ لأن تلك المادة لا تكون بالقوة إلى صورةٍ أخرى كما أن

مادة الجرم السماوي ليست بالقوة إلى صورةٍ أُخرى والا لكانت النفس فاسدةً فإذاً لا يجوز أن تُصنَع النفس من مادةٍ سابقة

وعلى الثاني بأن صدور الفعل عن قوة المادة ليس معناه إلا أن شيئاً يحصل بالفعل بعد أن كان بالقوة إلا أنه لما لم يكن وجود النفس الناطقة متوقفاً على مادةٍ جسمانية بل قائماً بنفسه ومجاوزاً لقابلية المادة الجسمانية كما مرَّ في مب ٧٥ ف ١ لم تكن تصدر عن قوة المادة وعلى الثالث بأنه ليس حكم النفس الناطقة وسائر الصُورَ واحداً كما مرَّ في جرم الفصل

الفصلُ الثَّالثُ

في أن النفس الناطقة هل صدرت عن الله ابتداءً

يُنْتَخِطُ إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن النفس الناطقة لم تصدر عن الله ابتداءً بل بواسطة الملائكة لأن ترتيب الروحانيات أعظم من ترتيب الجسمانيات. والاجرام السفلية تصدر بواسطة الاجرام العلوية كما قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ مقا ٢ و ٣. فإذاً كذلك الأرواح السفلية التي هي النفوس الناطقة تصدر بواسطة الأرواح العلوية التي هي الملائكة

٢ وأيضاً ان غاية الأشياء بازاء مبدئها فإن الله هو مبدأ الأشياء وغايتها فإذاً كذلك صدور الأشياء عن المبدأ محادٍ لبلوغها الغاية. والأسافل تبلغ الغاية بواسطة الأوائل كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة البيعية ب ٥. فإذاً كذلك الأسافل أي النفوس تصدر إلى الوجود بواسطة الأوائل أي الملائكة

٣ وأيضاً ان الكامل ما يقدر أن يفعل مثله كما في الإلهيات ك ٥ م ٢١. والجواهر الروحانية أكمل جداً من الجواهر الجسمانية. فإذاً لما كانت الأجسام تفعل أمثالها في النوع جاز بالأولى أن تعقل الملائكة شيئاً أدنى منها في نوع

الطبيعة وهو النفس الناطقة

لكن يعارض ذلك قوله في تك ٢ : ٨ ان الله نفسه نفخ في وجه الإنسان نسمة الحياة والجواب أن يُقال إن بعضاً ذهبوا إلى أن الملائكة تصدر النفوس الناطقة من حيث تفعل بقدرة الله لكن هذا مستحيلٌ مطلقاً ومنافٍ للايمان فقد أوضحنا في الفصل السابق أنه لا يمكن صدور النفس الناطقة إلا بالخلق وليس يقدر أن يخلق إلا الله لأن الفعل من دون شيء سابق خاص بالفاعل الأول فقط لأن الفاعل الثاني يقتضي دائماً شيئاً سابقاً من الفاعل الأول كما مرَّ في مب ٦٥ ف ٣. وما يفعل شيئاً من شيء سابق فإنما يفعل بالاحالة. فإذا ليس يفعل شيء غير الله الا بالاحالة وأما بالخلق فليس يفعل إلا الله وحده ولما كان لا يجوز أن تصدر النفس الناطقة باحالة مادةٍ ما لم يجز أن تصدر الا عن الله ابتداءً

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات لأن إصدار الأجسام لامثالها أو لأدنى منها وابلغ العلويات للسفليات إلى الغاية كل ذلك يحدث بنوع من الاحالة

الفصل الرابع

في أن النفس الإنسانية هل صدرت قبل الجسد

يُنخَطَى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن النفس الإنسانية صدرت قبل الجسد لأن فعل الخلق متقدم على فعل التمييز والزينة كما مرَّ في مب ٦٦ و ٧٠. والنفس صدرت إلى الوجود بالخلق كما تقدم في ف ٢ والجسد صُنِعَ في آخر الزينة. فإذا النفس الإنسانية صدرت قبل الجسد

٢ وأيضاً ان النفس الناطقة أكثر مشاركةً للملائكة منها للبهائم. والملائكة خُلِقَتْ قبل الأجسام أو خُلِقَتْ حالاً منذ البدء مع الهيولى الجسمانية وجسم الإنسان تكوّن في اليوم السادس الذي فيه صدرت البهائم أيضاً. فإذا النفس

الإنسانية خُلِقَتْ قبل الجسد

٣ وأيضاً ان الآخر معادلٌ للأول. والنفس تبقى في الآخرة دون الجسد. فإذا خُلِقَتْ في البدء قبل الجسد

لكن يعارض ذلك أن الفعل الخاص يحصل في القوة الخاصة ولما كانت النفس هي الفعل الخاص للجسد كان صدورها في الجسد

والجواب أن يُقال إن أوريغانوس ذهب إلى أن نفس الإنسان الأول بل نفوس جميع الناس خُلِقَتْ مع الملائكة قبل الأجسام وذلك لأنه توهم أن جميع الجواهر الروحانية من النفوس والملائكة متساوية في حال الطبيعة وإنما تختلف بالاستحقاق فقط بحيث ان بعضها يتصل بالأبدان وهو النفوس الإنسانية ونفوس الاجرام السماوية وبعضها يستمر على خلوصه وتمحضه بحسب اختلاف مراتبه وقد مرَّ كلامنا على ذلك في مب ٤٧ ف ٢ فلا حاجة إلى إعادته هنا - وذهب أوغسطينوس في شرح تك ك ٧ ب ٢٤ و ٢٥ و ٢٧ إلى أن نفس الإنسان الأول خُلِقَتْ مع الملائكة ولكن لسبب آخر أي لوضعه ان جسد الإنسان لم يصدر في اعمال الايام الستة بالفعل بل في مبادئه العلية فقط وهذا يمتنع في النفس لأنها لم تُصنع من مادّة جسمانية أو روحانية سابقة ولم يجز ان تصدر بقدرة مخلوقة ومن ثمَّ يظهر أن النفس خُلِقَتْ مع الملائكة في أعمال الأيام الستة التي فيها صنعت جميع الأشياء وانها بعد ذلك مالت بإرادتها إلى تدبير البدن لكنه لم يقل ذلك على سبيل الجزم والتقريب كما يتضح من كلامه هناك فقد قال في ب ٢٠ «يجوز أن يُظنَّ ان الإنسان صنعَ في اليوم السادس بمعنى ان المبدأ العليّ لبدنه وُجد في العناصر وان نفسه خُلِقَتْ هذا إذا لم يكن ذلك مخالفاً لنصّ الكتاب أو لوجه الصواب» على أن هذا يُحتمل على مذهب من يقول بأن للنفس في ذاتها نوعاً تاماً وطبيعة كاملة وانها ليست متعلقة بالبدن تعلق الصورة بل تعلق التدبير

فقط أما على أنها متعلقة بالبدن تعلق الصورة وانها في طبعها جزءٌ للطبيعة الإنسانية فيمتنع ذلك قطعاً فواضح ان الله أبدع الأشياء الأولى في كمال طبائعها على حسب ما اقتضاه نوع كلٍ منها ولأن النفس جزءٌ للطبيعة الإنسانية ليس يحصل لها الكمال الطبيعي إلاً باتصالها بالبدن فلم يجر أن تُخلَق دون البدن وعلى هذا فتأييداً لمذهب اوغسطينوس في أعمال الأيام الستة يجوز أن يُقال إنَّ النفس الإنسانية وُجدت في أعمال الأيام الستة قبل البدن في شبهها الجنسي من حيث أنها مشاركة للملائكة في الطبيعة العقلية وأما هي فإنما خُلقت مع البدن وأما على مذهب غيره من الآباء القديسين فنفس الإنسان وجسده إنما صدرا كلاهما في أعمال الأيام الستة

إذا أُجيب على الأوّل بأنه لو كان لطبيعة النفس نوعٌ كامل بحيث يجوز أن تخلق على حدة لصحَّ كونها خُلقت في البدء بنفسها لكن لما كانت في طبعها صورةً للبدن لم يجر أن تُخلَق على حدة بل وجب أن تُخلَق في البدن. وكذا يجاب على الثاني لأنه لو كان للنفس نوعٌ مخصوصٌ لكانت أكثر مشاركةً للملائكة لكنها من حيث هي صورة البدن ترجع إلى جنس الحيوان على أنها مبدأً صوريٌّ له

وعلى الثالث بأن بقاء النفس بعد البدن إنما يعرض من نقص البدن الذي هو الموت والذي لم يكن له محلٌّ في بدء خلق النفس



المبحث الحادي والتسعون

في صدور جسد الإنسان الأوّل - وفيه أربعة فصول

ثم يجب النظر في صدور جسد الإنسان الأوّل والبحث في ذلك يدور على أربع مسائل

— ١ في المادة التي صدر عنها — ٢ في الصانع الذي صدر عنه — ٣ في الحال التي فطرَ عليها — ٤ في كيفية صدوره وترتيبه

الفصلُ الأوَّلُ

في أن جسد الإنسان الأوَّل هل هو من تراب الأرض

يُنْتَخَطَى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن جسد الإنسان ليس مصنوعاً من تراب الأرض فإن القدرة على صنع شيءٍ من لا شيءٍ أعظم من القدرة على صنع شيءٍ من شيءٍ لأن اللاموجود أبعد عن الفعل من الموجود بالقوة. ولما كان الإنسان هو أشرف المخلوقات السافلة لاق أن تكون قدرة الله أظهرَ في إصدار جسده. فإذا لم يجب أن يُصنَعَ من تراب الأرض بل من لا شيءٍ

٢ وأيضاً ان الاجرام السماوية أشرف من الاجرام الأرضية. والجسم الإنساني شريفٌ جداً لاستكمالهِ بصورةٍ شريفةٍ جداً وهي النفس الناطقة. فإذا لم يجب أن يُصنَعَ من جرمٍ أرضيٍّ بل بالأحرى من جرمٍ سماويٍّ

٣ وأيضاً ان النار والهواء جسمان أشرف من الأرض والماء كما هو ظاهر من لطافتهما. فإذا لما كان الجسم الإنساني شريفاً جداً وجب بالأحرى أن يُصنَعَ من النار والهواء لا من تراب الأرض

٤ وأيضاً ان الجسم الإنساني مركَّبٌ من العناصر الأربعة فإذاً ليس مصنوعاً من تراب الأرض بل من جميع العناصر

لكن يعارض ذلك قوله في تك ٢: ٧ «جبلَ اللهُ الإنسانَ من ترابِ الأرض»

والجواب أن يقال لما كان الله كاملاً في أعماله أفاض الكمال على جميع أعماله بحسب حال كلِّ منها كقوله في تث ٣٢: ٤ «أعمال الله كاملة» لكنه كاملٌ مطلقاً من حيث أن جميع الأشياء موجودة فيه وجوداً سابقاً لا على سبيل التركيب بل على سبيل البساطة والوحدة كما قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٥ مقاً ٤

على حد وجود المعلومات المختلفة وجوداً سابقاً في العلة بحسب قوتها الواحدة وقد أفاض هذا الكمال على الملائكة من حيث أن جميع الأشياء التي أصدرها إلى الوجود الطبيعي بالصور المختلفة حاصلةً في معرفتهم وأما الإنسان فقد أفاضه عليه بوجهٍ أدنى لأنه ليس يعرف بمعرفته الطبيعية جميع الطبيعيات بل هو مركَّبٌ على نحوٍ ما من جميع الأشياء فإن فيه من جنس الجواهر الروحانية النفس الناطقة ومن شبه الاجرام السماوية التنزه عن المتضادات لما فيه من تمام الاعتدال المزاجي وهو أيضاً مشتملٌ على العناصر في جوهره غير أن العنصرين العالين أي النار والهواء غالبان فيه بقوتهما لأن الحياة قائمة بالخصوص في الحار المختص بالنار وفي الرطب المختص بالهواء والعنصرين السافلين غالبان فيه بجوهرهما والآخر أي لو لم يكن العنصران السافلان اللذان هما أقل قوةً أغلب كمية في الإنسان لامتنع فيه الاعتدال المزاجي ولذلك يُقال إن جسد الإنسان مجبولٌ من تراب الأرض لأن التراب أرضٌ ممتزجة بالماء ولهذا أي لاشتغال الإنسان بوجهٍ ما على جميع مخلوقات العالم يقال له عالمٌ صغيرٌ

إذا أُجيب على الأول بأن قدرة الله الخالق تجلّت في جسد الإنسان بإصداره مادته بالخلق لكنه وجب أن يكون الجسم الإنساني مصنوعاً من مادة العناصر الأربعة ليكون مشابهاً للاجرام الساقلة فيكون كوسطٍ قائمٍ بين الجواهر الروحانية والجواهر الجسمانية

وعلى الثاني بأن الجرم السماوي وان كان أشرف مطلقاً من الجرم الأرضي لكنه أقل ملاءمةً منه لأفعال النفس الناطقة أن النفس الناطقة تستفيد معرفة الحق على نحوٍ ما بالحواس التي يمتنع تكوُّن آلتها من الجرم السماوي لتنزهه عن الانفعال وما قاله بعضٌ من أن شيئاً من الذات الخامسة يدخل دخولاً مادياً في تركيب الجسم الإنساني بناءً على أن النفس تتصل بالبدن بواسطة نور ما غير صحيح

أولاً لبطلان قولهم بأن النور جسمٌ وثانياً لاستحالة انفصال شيءٍ من الذات الخامسة عن الجرم السماوي أو امتزاجه بالعناصر لتتزه الجرم السماوي عن الانفعال فهو إذاً ليس يدخل في تركيب الأجسام المزاجية إلا بتأثير قوته

وعلى الثالث بأنه لو كانت كمية النار والهواء غالباً في تركيب الجسم الإنساني مع غلبة قوتها في الفعل لجذبا إليهما العنصرين الآخرين فامتتع حصول الاعتدال المزاجي وهو ضروريٌ في تركيب الإنسان لجودة حاسة اللمس التي هي أساسٌ لسائر الحواس لأن المتضادات التي تتعلق بها كل حاسةٍ يجب أن لا تكون في آلة تلك الحاسة بالفعل بل بالقوة أما بأن تكون آلة تلك الحاسة خاليةً مطلقاً عن جنس المتضادات رأساً كخلو الحديقة عن اللون فتكون بالقوة إلى جميع الألوان وهذا لم يكن ممكناً في آلة اللمس لتركبها من العناصر التي إنما يدرك اللمس كفياتها أو بأن تكون الآلة متوسطةً بين الضدين كما يجب أن يكون في اللمس لأنه متوسطٌ في القوة إلى الطرفين

وعلى الرابع بأن تراب الأرض مشتملٌ على الأرض والماء الذي به تتلاصق وتلتحم أجزاء الأرض وإنما لم يرد في الكتاب المقدس ذكر العنصرين الآخرين أولاً لأنهما أقل كميةً في جسد الإنسان كما تقدم في جرم الفصل وثانياً لأنهما لعدم إدراك الجهال لهما بالحس لم يذكرهما الكتاب المقدس في عرض كلامه على صدور الأشياء كلها لأنه إنما كان كلامه موجهاً إلى الشعب الجاهل

الفصل الثاني

في أن جسد الإنسان هل صدر عن الله ابتداءً

يُنخِطَى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن جسد الإنسان لم يصدر عن الله ابتداءً فقد قال أوغسطينوس في كتاب الثالث ٣ ب ٤ «الله يدبر الجسمانيات بواسطة الخليفة الملكية». وجسد الإنسان تكوّن من مادة جسمانية كما مرّ في

الفصل السابق. فإذا لم يجب أن يصدر عن الله ابتداءً بل بواسطة الملائكة

٢ وأيضاً ما يمكن أن يُصنع بالقدرة المخلوقة فليس من الضرورة أن يصدر عن الله ابتداءً. والجسد الإنساني يمكن صدوره بقدرة الجسم السماوي المخلوقة بدليل ان بعض الحيوانات أيضاً تتولد عن التعفن بقوة الجسم السماوي الفعلية وقال أبو معشر^(١) ان البشر لا يتناسلون في البلاد الغالبة فيها الحرارة أو البرودة بل في البلاد المعتدلة فقط. فإذا لم يجب أن يتكوّن الجسد الإنساني من الله ابتداءً

٣ وأيضاً ليس يُصنع شيء من المادة الجسمانية إلا باستحالة ما في المادة. وكل استحالة جسمانية فهي صادرة عن حركة الجرم السماوي التي هي أولى الحركات فإذا لما كان الجسم الإنساني صادراً من مادة جسمانية ظهر أنه كان للجرم السماوي دخل في تكوينه

٤ وأيضاً قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٧ ب ٢٤ ان جسد الإنسان صنع في أعمال الأيام الستة بالمبادئ العلية التي ركبها الله في الطبيعة الجسمانية ثم تكوّن بعد ذلك بالفعل. وما سبق وجوده في الخليفة الجسمانية بالمبادئ العلية يجوز صدوره بقدرة مخلوقة. فإذا الجسم الإنساني لم يصدر عن الله ابتداءً بل بقدرة مخلوقة

لكن يعارض ذلك قوله في سي ١٧: ١ «خلق الله الإنسان من الأرض»

والجواب أن يُقال إن تكوين الجسم الإنساني الأول لم يجر أن يكون بقدرة مخلوقة بل كان من الله ابتداءً وقد أجاز بعض انبعاث الصورة الحالة في المادة الجسمانية عن صور مجردة لكن الفيلسوف أبطل ذلك في الإلهيات ك ٧ م ٢٦ و ٢٧ و ٣٢ بأن الصنع لا يصح على الصور بأنفسها بل على المركب كما مرّ بيانه في مب ٦٥ ف ٤ ومب ٩٠ ف ٢ ولأن الفاعل لا بد أن يكون مشابهاً للمفعول لا يصح

١ هو جعفر بن محمد بن عمر البلخي المنجم المشهور كانت وفاته في سنة ٢٧٢ هجرية

ان الصورة المحضة التي ليست في مادة تُصدر صورة في مادة لأن مثل هذه الصورة لا تُصنع إلا بصنع المركب فوجب من ثَمَّه أن تكون الصورة التي في مادة علةً للصورة التي في مادة إذ ان المركب إنما يتكون من المركب. والله وان كان مجرداً بالكلية لكنه ليس يقدر أحدٌ سواه ان يُصدرَ المادة بالخلق فإذاً ليس يقدر سواه أن يصدر صورةً في مادة دون الاستعانة بصورة مادية سابقة ولهذا ليس يقدر الملائكة أن يحيلوا الأجسام إلى صورةٍ ما الا بواسطة بذرٍ ما كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٣ ب ٩ ولما لم يكن قد تكوّن قطُّ جسم إنسانيّ فيتكوّن بقوته بطريق التوليد جسمٌ آخر مماثلٌ له بالنوع تعيّن أن يكون جسم الإنسان الأول قد تكوّن من الله ابتداءً

إذا أُجيب على الأول بأنه وان كان الله يستخدم الملائكة في بعض أفعاله المتعلقة بالأجسام إلا أنه قد يفعل في الخليقة الجسمانية أموراً يعجز عنها الملائكة مطلقاً كاحياء الموتى وبراء الكُمه ومن ذلك تكوينه تعالى لجسد الإنسان الأول من تراب الأرض إلا أنه قد يمكن أن يكون الله استخدم الملائكة على نحوٍ ما في تكوين جسد الإنسان الأول كما سيستخدمهم في القيامة الأخيرة في جميع الرفات

وعلى الثاني بأن الحيوانات الكاملة التي تتولد من الزرع لا يمكن تكوّنُها بقوة الجرم السماوي وحدها كما زعم ابن سينا وان كان يُستعان بها على توليدها الطبيعي كقول الفيلسوف في الطبيعيات ك ٢ م ٢٦ «الإنسان والشمس يولدان الإنسان من المادة» ومن ثَمَّه كان تتناسل الناس وسائر الحيوانات الكاملة يقتضي مكاناً معتدلاً. وأما الحيوانات الناقصة فتكفي قوة الاجرام السماوية لتكوينها من المادة المستعدة إذ من الواضح أن صدور الكامل يقتضي أموراً أكثر مما يقتضيه صدور الناقص

وعلى الثالث بأن حركة السماء هي علة التغيرات الطبيعية لا التغيرات الواقعة

خارجاً عن ترتيب الطبيعة وبالقدرة الإلهية فقط كانبعاث الموتى وبراء الكُمة ومن هذه أيضاً تكوُّن الإنسان من تراب الأرض

وعلى الرابع بأن شيئاً يقال انه موجودٌ وجوداً سابقاً بالمبادئ العليَّة في المخلوقات على ضربين احدهما بالقوة الفعلية والانفعالية أي انه ليس يمكن أن يُصنَع من مادة سابقة فقط بل يمكن أن تصنعه خليقةٌ سابقة أيضاً والثاني بالقوة الانفعالية فقط أي انه يمكن أن يُصنَع من الله من مادة سابقة وبهذا المعنى قال اوغسطينوس ان جسد الإنسان سبق وجوده في الأعمال المُبدعة بالمبادئ العليَّة

الفصل الثالث

في أن جسد الإنسان هل فُطِرَ على حالٍ ملائمة

يُنخَطَى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن جسد الإنسان لم يُفطرَ على حالٍ ملائمة لأنه لما كان الإنسان هو أشرف الحيوانات وجب أن يكون جسده على أحسن استعدادٍ إلى ما هو خاصٌ بالحيوان أي إلى الحس والحركة. ومن الحيوانات ما هو أقوى حساً وأسرع حركةً من الإنسان كالكلاب التي هي أقوى شماً والطير التي هي أسرع حركةً. فإذاً ليس جسد الإنسان مفطوراً على حالٍ ملائمة

٢ وأيضاً ان الكامل ما لم يفته شيءٌ. والجسد الإنساني يفوته أكثر مما يفوت أجساد سائر الحيوانات التي لها ما ليس للإنسان من الأكسية والأسلحة الطبيعية لوقاية أنفسها. فإذاً الجسد الإنساني مفطورٌ على حالٍ ناقصة جداً

٣ وأيضاً ان الإنسان أبعد عن النباتات منه عن البهائم. والنباتات ذات قامةٍ مستوية والبهائم ذات قامةٍ منحنية. فإذاً لم يجب أن يكون الإنسان ذا قامةٍ مستوية

لكن يعارض ذلك قوله في جا ٧: ٣٠ «صنَعَ اللهُ الإنسانَ مستقيماً»

والجواب أن يُقال إنَّ جميع الموجودات الطبيعية صادرةٌ عن الصناعة الإلهية

فهي إذن على نحو ما مصنوعاتُ الله وكل صانعٍ فإنه يقصد ان يصنع ما يصنعه على أفضل حالٍ لا مطلقاً بل بالنسبة إلى الغاية وليس يُبالي بما إذا كانت هذه الحال مصحوبةً بنقصٍ ما كما ان الصانع الذي يصنع المنشار لأجل القطع يصنعه من الحديد ليكون صالحاً للقطع وليس يهتم بأن يصنعه من الزجاج الذي هو مادةٌ أجمل للزوم كون هذا الجمال عائقاً عن الوصول إلى الغاية وعلى هذا النحو قد صنَعَ الله كل شيءٍ طبيعي على أفضل حالٍ لا مطلقاً بل بالنسبة إلى غاية ذلك الشيء وهذا ما أراده الفيلسوف بقوله في الطبيعيات ك ٢ م ٧٤ «كل شيءٍ هو كذا لأنه أفضل لا مطلقاً بل بالنسبة إلى جوهره» وغاية الجسد الإنساني القريبة هي النفس الناطقة وأفعالها لأن المادة هي لأجل الصورة والآلات لأجل أفعال الفاعل فإِنَّه إذن أبدع الجسد الإنساني على أفضل حالٍ باعتبار مناسبته لهذه الصورة وهذه الأفعال وإذا وُجِدَ في حاله نقصٌ ما فيجب أن يُعتَبَر ان ذلك النقص لاحقٌ بضرورة المادة لما يقتضيه الجسد لحصول ما يجب فيه من المعادلة للنفس ولأفعالها إذا أُجيب على الأول بأن اللمس الذي هو أساس سائر الحواس هو في الإنسان أكمل منه في سائر الحيوانات ولهذا وجب أن يكون الإنسان أعدل سائر الحيوانات مزاجاً وأيضاً فالإنسان يفضل سائر الحيوانات من جهة القوى الحسية الباطنة كما يتضح مما تقدّم في مب ٧٨ ف ٤ غير أنه قد دعت الضرورة أن يكون أضعف من غيره من الحيوانات في بعض الحواس الظاهرة كما أنه أفبح جميع الحيوانات شماً وذلك ان حالة بدنه اقتضت أن يكون أعظم جميع الحيوانات دماغاً أولاً ليستكمل فيه من أسهل وجهٍ أفعال القوى الحسية الباطنة التي هي ضروريةٌ لفعل العقل كما مرَّ في مب ٨٤ ف ٧ وثانياً لتعتدل ببرودة الدماغ حرارة القلب التي لا بد من غلبتها في الإنسان ليكون مستوى القامة وعظم الدماغ

مضعفٌ برطوبته لقوة الشم التي تقتضي البيوسة. وهكذا يمكن تعليل أفضلية بعض الحيوانات على الإنسان في قوتي البصر والسمع بضعف هاتين الحاستين اللازم ضرورةً في الإنسان عن كمال اعتدال مزاجه وكذا يقال في فضل بعض الحيوانات عليه في سرعة الحركة فإن اعتدال المزاج الإنساني منافٍ للإفراط فيها

وعلى الثاني بأن القرون والمخالب التي هي أسلحة لبعض الحيوانات وسمك الجلد وكثرة الوبر والريش التي هي أكسية لها تدلُّ على غلبة العنصر الأرضي فيها وهي منافية لاعتدال المزاج الإنساني ورقته ولهذا لم تكن هذه الأسلحة والأكسية ملائمة للإنسان بل له مكانها العقل واليد اللذان يُعدُّ بهما لنفسه الأسلحة والأكسية وغير ذلك من ضروريات المعاش بطرق غير متناهية ولهذا يقال لليد آلة الآلات كما في كتاب النفس ٣ م ٣٨ وقد كان ذلك أيضاً أنسب بالطبيعة الناطقة الغير المتناهية التصورات لتكون قادرةً على أن تعدَّ لنفسها آلاتٍ غير متناهية

وعلى الثالث بأن الإنسان إنما كان مستوي القامة لأربعة أوجهٍ أما أولاً فلأنه لم يؤت الحواس لأجل تحصيل ضروريات المعيشة فقط كسائر الحيوانات بل لأجل الإدراك أيضاً ومن ثمَّ كانت سائر الحيوانات لا يحصل لها لذة بالمحسوسات إلا بالنسبة إلى الأطعمة والأنكحة وكان الإنسان وحده يحصل له لذة بجمال المحسوسات باعتباره في نفسه ولذلك لما كان محل الحواس هو الوجه على الخصوص كان وجه سائر الحيوانات إلى الأرض لأجل التماس الطعام وتحصيل القوت ووجه الإنسان منتصباً ليتهيأ له بواسطة الحواس وخصوصاً البصر الذي هو أطفها والذي يجلو ما بين الأشياء من الفروق المتعددة أن يدرك بسهولةٍ من كل جهة المحسوسات السماوية والأرضية ليستحصل من جميعها الحق المعقول. وأما ثانياً فلنكي تصدر أفعال القوى الباطنة على أسهل وجهٍ من حيث ان الدماغ الذي

تستكمل فيه لا يكون منخفضاً بل مرتفعاً على جميع أجزاء البدن. وأما ثالثاً فلأنه لو كان الإنسان منحني القامة لكانت يداه مكان يدي الحيوانات فتذهب فائدتهما في التنفن في الأفعال. وأما رابعاً فلأنه لو كان منحني القامة وكانت يداه مكان يدي الحيوانات لوجب أن يتناول الطعام بفهم فيكون مستطيل الفم صلب الشفتين غليظهما وصلب اللسان أيضاً لئلا يلحقه أذى من الخارج كما هو ظاهر في سائر الحيوانات وهذه الهيئة مانعة قطعاً من التكلم الذي هو فعل النطق الخاص. ومع ذلك فالإنسان مع استواء قامته بعيد جداً عن النبات لأن أعلاه أي رأسه إلى أعلى العالم وأسفله إلى أسفل العالم فكان من ثمة على أحسن حال باعتبار حال الكل وأما النبات فاعلاه إلى أسفل العالم لأن أصله بمنزلة الفم وأسفله إلى أعلى العالم وأما البهائم فبينَ لأن أعلى الحيوان هو الجهة التي منها يتناول الطعام وأسفله هو الجهة التي منها يفرز الفضلات

الفصل الرابع

في أن الكتاب هل وصف صدور الجسد الإنساني وصفاً لائقاً

يُنخِطَى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن الكتاب لم يصف صدور الجسد الإنساني وصفاً لائقاً لأنه كما أن الجسد الإنساني مصنوعٌ من الله كذلك سائر أعمال الأيام الستة أيضاً. وقد قيل في سائر الأعمال «قال الله ليكن فكان» فإذا كان الواجب أن يقال كذلك في صدور الإنسان ٢ وأيضاً ان الجسد الإنساني مصنوعٌ من الله ابتداءً كما مرَّ في ف ٢. فإذا ليس قوله «لنصنع الإنسان» لائقاً

٣ وأيضاً ان صورة الجسد الإنساني هي النفس التي هي نسمة الحيوة. فإذا لم يكن لائقاً بعد قوله «جبل الله الإنسان من تراب الأرض» أن يقول «ونفخ في وجهه نسمة الحيوة»

٤ وأيضاً ان النفس التي هي نسمة الحيوة حائلةً في البدن كله وعلى الخصوص في القلب فإذا لم يكن واجباً أن يقال «نفخ في وجهه نسمة الحيوة»

٥ وأيضاً ان الذكورة والأنوثة راجعتان إلى البدن وصورة الله راجعة إلى النفس. والنفس صُنعت قبل البدن عند اوغسطينوس كما في شرح تك ك ٧ ب ٢٤. فإذا لم يكن لائقاً بعد قوله «على صورة الله صنعه» أن يقول «خلقهما ذكراً وأنثى»

لكن يعارض ذلك نص الكتاب

والجواب على الأول أن يقال ليس يفضل الإنسان سائر الأشياء بأن الله صنعه بنفسه كأنه لم يصنع بنفسه سائر الأشياء فقد قيل في مز ١٠١: ٢٦ «السموات هي صنعُ يديك» وفي مز ٩٤: ٥ «يداه أسستنا اليبس» بل بكونه مصنوعاً على صورة الله كما قال اوغسطينوس في شرح تك ٦ ب ١٢ غير أن الكتاب يعبر عن صدور الإنسان بطريقة خصوصية للدلالة على أن سائر الأشياء مصنوعة لأجل الإنسان لأن ما نقصده بالأصالة نصنعه عادة بأعظم تروٍّ وعنايةٍ

وعلى الثاني بأنه ليس قوله «لنصنع الإنسان» خطاباً للملائكة كما وهم بعضٌ بل إنما المراد بصيغة الجمع فيه الدلالة على تعدد الأقانيم الإلهية الموجودة صورتها في الإنسان على وجهٍ أظهر

وعلى الثالث بأن بعضاً ذهبوا إلى أن جسد الإنسان تكوّن قبل النفس بالزمان ثم أفاض الله النفس عليه بعد تكوّنه لكن ابداع الله الجسد دون النفس أو النفس دون الجسد منافٍ لحقيقة الكمال الذي يقتضيه ابداع الأشياء الأوّل لأن كلاهما جزءٌ للطبيعة الإنسانية وهو أشد منافاةً لذلك من جهة الجسد لتوقفه على النفس دون العكس ولهذا قد أراد بعضٌ إبطال هذا المذهب فذهبوا إلى أن الدلالة بقوله «جبل الله الإنسان» على صدور الجسد مع النفس دفعةً وبنسبة الحيوة

في قوله بعده «ونفخ في وجهه نسمة الحياة» على الروح القدس كما نفخ الربُّ في الرسل وقال لهم «خذوا الروح القدس» كما في يو ٢٠: ٢٣. على أن هذا التفسير منقوضٌ بكلام الكتاب نفسه كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٣ ب ٢٤ لأنه عقَّبَ الآيتين المذكورتين بقوله «فصار إنساناً ذا نفسٍ حيةٍ» وقد حمل الرسول ذلك في ١ كور ١٥ على الحياة الحيوانية لا الحياة الروحانية. فالمراد إذن بنسمة الحياة النفس فيكون قوله «نفخ في وجهه نسمة الحياة» بياناً لما قبله لأن النفس هي صورة البدن

وعلى الرابع بأنه لما كانت أفعال الحياة أظهر في وجه الإنسان لكونه محل الحواس قال ان نسمة الحياة نُفِخَتْ في وجه الإنسان

وعلى الخامس بأن اوغسطينوس ذهب في شرح تك ك ٤ ب ٣١ إلى أن جميع أعمال الأيام الستة صُنِعَتْ معاً ومن ثم لم يقل بأن نفس الإنسان التي جعلها مصنوعةً مع الملائكة صُنِعَتْ قبل اليوم السادس بل قال إنه صُنِعَ في اليوم السادس نفس الإنسان الأول بالفعل وجسده بمبادئه العلية. وذهب غيره من الأئمة إلى أن كلاً من نفس الإنسان وجسده صُنِعَ في اليوم السادس بالفعل



المبحث الثاني والتسعون

في صدور المرأة - وفيه أربعة فصول

ثم يجب النظر في صدور المرأة والبحث في ذلك يدور على أربع مسائل - ١ في أن المرأة هل كان واجباً أن تصدر مع الأشياء التي صدرت في البدء - ٢ هل كان واجباً أن تُصنع من الرجل - ٣ هل كان واجباً أن تُصنع من ضلع الرجل - ٤ هل صُنِعَتْ من الله ابتداءً

الفصلُ الأوَّلُ

في أن المرأة هل كان واجباً أن تصدر مع الأشياء التي صدرت في البدء يُتخطى إلى الأول بأن يقال: يظهر أنه لم يكن واجباً أن تصدر المرأة مع الأشياء التي صدرت في البدء فقد قال الفيلسوف في كتاب توليد الحيوانات ٢ ب ٣ «الأنثى ذكرٌ مسيخٌ» ولم يكن واجباً أن يصدر شيءٌ مسيخٌ وناقصٌ مع الأشياء التي صدرت في البدء. فإذا لم يكن واجباً أن تصدر المرأة مع الأشياء التي صدرت في البدء

٢ وأيضاً ان الخضوع والانحطاط تابعٌ للخطيئة لأنه بعد الخطيئة قيل للمرأة في تك ٣: ١٦ «ستكونين خاضعةً للرجل» - وقد قال غريغوريوس في كتاب العناية الرعائية ق ٢ ب ٦ «حيث لا ذنب لنا فجميعنا سواء» والمرأة أضعف وأخسُ طبعاً من الرجل لأن الفاعل أشرف دائماً من المنفعل كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ١٢ ب ١٦. فإذا لم يكن واجباً أن تصدر المرأة مع الأشياء التي صدرت في البدء قبل الخطيئة

٣ وأيضاً ان أسباب الخطايا يجب قطعها. والله قد سبق فعلم أن المرأة ستكون سبباً لخطيئة الرجل. فإذا لم يكن واجباً أن يُصدرها

لكن يعارض ذلك قوله في تك ٢: ١٨ «لا يحسن أن يكون الإنسان وحده فصنع له عوناً نظيره»

والجواب أن يقال كان من الضرورة أن تُصنع المرأة لاعانة الرجل كما قال الكتاب لكن ليس لاعانتته في عملٍ غير التوليد كما قال بعضٌ والا لكان رجلٌ آخر أليق باعانة الرجل في كل عملٍ غير التوليد من المرأة بل لاعانتته في التوليد ويظهر ذلك بأجلى وجهٍ من مراعاة طريقة التوليد في الاحياء فان من الاحياء ما ليس له قوة التوليد الفعلية بل إنما يتولد من فاعلٍ مغايرٍ له بالنوع كالنباتات والحيوانات التي

تتولد دون زرع من مادة موافقة بقوة الاجرام السماوية الفعلية. ومنها ما له قوة التوليد الفعلية والانفعالية معاً كالنباتات التي تتولد من البذر لأنه لما لم يكن للنبات فعل حيوي أشرف من التوليد لاق أن تقترن فيه دائماً قوة التوليد الفعلية بالقوة الانفعالية. وأما الحيوانات الكاملة فقوة التوليد الفعلية تليق بالذكر منها والقوة الانفعالية تليق بالأنثى ولما كان للحيوانات فعل حيوي أشرف من التوليد إليه تتجه حياتها بالأصالة لم يكن الذكر في الحيوانات الكاملة مقترناً بالأنثى دائماً بل حين الجماع فقط بحيث يصير الذكر والأنثى منها بالجماع واحداً كما أن القوة الذكرية والأنثوية مقترنتان دائماً في النبات وان غلبت احدهما في بعضه والأخرى في بعض آخر. على أن الإنسان متجه من وراء ذلك أيضاً إلى فعل حيوي أشرف وهو التعقل ولذلك كان فيه أيضاً وجه أقوى لوجوب انفصال هاتين القوتين بحيث تصدر المرأة منفردة عن الرجل وان تقارنا قراناً جسدياً موحداً بينهما لفعل التوليد ومن ثمَّ قيل بعد تكوين المرأة دون فاصل في تك ٢: ٢٤ «يصيران جسداً واحداً»

إذا أُجيب على الأول بأن الأنثى شيء مسيخٌ وناقصٌ بالنظر إلى الطبيعة الجزئية لأن القوة الفعلية التي في زرع الذكر تقصد إصدار ذكرٍ كامل نظيره وأما تولد الأنثى فإنما يحصل عن ضعف القوة الفعلية أو عن نقص في استعداد المادة أو عن تأثير ما خارجي كتأثير الريح الجنوبية التي هي رطبة كما في كتاب توليد الحيوانات ٤ ب ٢. وأما بالنسبة إلى الطبيعة الكلية فليست الأنثى شيئاً مسيخاً بل مقصودة من الطبيعة لأجل فعل التنازل وقصد الطبيعة الكلية إنما يتوقف على الله الذي هو الصانع الكلي للطبيعة ولهذا لما أبدع الطبيعة لم يُصدر الذكر فقط بل الأنثى أيضاً

وعلى الثاني بأن الخضوع على ضربين احدهما الخضوع العبدى وهو ما به يلي

الرئيسُ المرؤوسَ لأجل نفع نفسه وهذا الضرب من الخضوع وُجدَ بعد الخطيئة والآخر الخضوع الاقتصادي أو السياسي وهو ما يلي الرئيس المرؤوسين لأجل نفعهم وخيرهم وهذا الضرب من الخضوع كان موجوداً قبل الخطيئة إذ إنما ينتفي خير الترتيب في الاجتماع الإنساني لو لم يكن في الناس بعضٌ يلي أمرهم بعضٌ احكمُ منهم وبهذا الضرب من الخضوع كانت المرأة خاضعةً طبعاً للرجل لأنه احكم طبعاً منها وحال البرارة لا ينفى التفاوت بين الناس كما سيأتي بيانه في مب ٩٦ ف ٣

وعلى الثالث بأنه لو رفع الله من العالم كل ما اتخذ منه الإنسان مجالاً للخطيئة لبقى الكون ناقصاً. ولم يجب أن يرتفع الخير العام دفعاً للشر الخاص ولا سيما لأن الله هو من عظمة القدرة بحيث يقدر أن يسوق كل شرٍّ إلى الخير

الفصلُ الثاني

في أنه هل كان واجباً أن تصنع المرأة من الرجل

يُنْتَخَطَى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أنه لم يكن واجباً أن تُصنَعَ المرأة من الرجل لأن اختلاف الجنس مشتركٌ بين الإنسان وسائر الحيوانات. وليست الإناث في سائر الحيوانات مصنوعةً من الذكور. فإذا لم يكن واجباً أن تكون كذلك في الإنسان

٢ وأيضاً ان الأشياءَ المتحدة في النوع متحدة في المادة. والذكر والأنثى متحدان في النوع. فإذا لما كان الرجل قد صنِعَ من تراب الأرض كان واجباً ان تصنع المرأة أيضاً منه لا من الرجل

٣ وأيضاً ان المرأة صُنِعَت لمعاونة الرجل على التوليد. وشدة القُربى تجعل الشخص غير صالح لذلك ومن ثمَّ حُرِّمَت الزيجة بين الأقارب كما يتضح من سفر الأحبار ١٨. فإذا لم يكن واجباً أن تُصنع المرأة من الرجل

لكن يعارض ذلك قوله في سي ١٧: ٥ «خَلَقَ مِنْهُ (أي من الرجل) عوناً نظيره» أي المرأة

والجواب أن يُقال إنَّ تكوين الأنثى من الذكر في نشأة الأشياء الأولى كان أليق في الإنسان منه في سائر الحيوانات أولاً رعايةً لشرف الإنسان الأول ليكون مبدأً لكل نوعه كما أن الله مبدأً للكون بأسره ومن ثمَّه قال بولس كما في اع ١٧: ٢٦ «صَنَعَ اللهُ جِنْسَ الْبَشَرِ كُلَّهُ مِنْ وَاحِدٍ». وثانياً ليكون الرجل أحبَّ للمرأة وألصق بها لعلمه بأنها صادرةٌ منه ومن ثمَّه قيل في تك ٢: ٢٣ «من امرئٍ أُخِذَتْ. ولذلك يترك الرجل أباه وأمه ويلزم امرأته» وقد كان ذلك واجباً بالأخص في النوع الإنساني لبقاء الذكر والأنثى فيه معاً مدى الحياة كلها مما ليس يحدث في سائر الحيوانات. وثالثاً لما قاله الفيلسوف في الخلقيات ك ٨ ب ١٢ من أن اقتران الذكر بالأنثى في الناس ليس لضرورة التناسل فقط كما في سائر الحيوانات بل للعيشة المنزلية أيضاً التي يشترك فيها الرجل والمرأة في بعض الأفعال والتي الرجل فيها رأس المرأة ولذلك كان لاثقاً أن تتكوَّن المرأة من الرجل على أنه مصدرها. ورابعاً لما في ذلك من المعنى السريّ لأنه رمزٌ إلى صدور الكنيسة عن المسيح ومن ثمَّه قال الرسول في افسس ٥: ٣٢ «ان هذا لسرٌّ عظيمٌ أقول هذا بالنسبة إلى المسيح والكنيسة»

وبذلك يتضح الجواب على الأول

وأجيب على الثاني بأن المادة ما منه يُصنع شيءٌ والطبيعة المخلوقة لها مبدأً محدودٌ ولما كانت محدودةً إلى واحدٍ كان مجراها أيضاً محدوداً ولذلك لا تصدر شيئاً محدوداً في نوعه إلا من مادةٍ معينة. وأما القدرة الإلهية فلكونها غير متناهية تقدر أن تصنع شيئاً واحداً بالنوع من أي مادةٍ كانت كما صنعت الرجل من تراب الأرض والمرأة من الرجل

وعلى الثالث بأن القُربى التي تمنع من الزيجة إنما تحصل من التناسل الطبيعي. والمرأة لم تصدر عن الرجل بتناسل طبيعي بل بمجرد القدرة الإلهية ولذلك لا يقال لحواء أنها ابنة آدم. فاللازم إذن باطلٌ

الفصلُ الثالثُ

في أن المرأة هل كان واجباً أن تتكوّن من ضلع الرجل

يُنخِطَى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أنه لم يكن واجباً أن تتكوّن المرأة من ضلع الرجل لأن ضلع الرجل كانت أصغر جداً من جسم المرأة. وليس يجوز أن يُصنع الأكبر من الأصغر إلاّ ما بإضافة شيء (ولو كان هذا هنا لكان ذلك الشيء المضاف أولى بأن يقال له مادة المرأة من الضلع) أو بالتخلخل لأنه «ليس يجوز أن ينمو جسمٌ إلاّ بأن يتخلخل» كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ١٠ وليس يظهر جسم المرأة أكثر تخلخلاً من جسم الرجل ولو باعتبار نسبة الضلع إلى جسم حواء في الأقل. فإذا لم تتكوّن حواء من ضلع آدم

٢ وأيضاً لم يكن في الأعمال التي أُبدِعت في البدء شيءٌ لا فائدة فيه فإذا كانت ضلع آدم جزءاً مكماً لجسمه فإذا لو ارتفعت من جسمه لبقى جسمه ناقصاً وهذا باطلٌ في ما يظهر

٣ وأيضاً ليس يمكن أن تبين الضلع عن الإنسان دون ألم. ولم يكن ألمٌ قبل الخطيئة. فإذا لم يكن واجباً أن تبين الضلع عن الرجل لتتكون المرأة منها

لكن يعارض ذلك قوله في تك ٢: ٢٢ «بنى الربُّ الإله الضلعَ التي أخذها من آدم امرأةً» والجواب أن يقال كان لائقاً أن تتكون المرأة من ضلع الرجل اما أولاً فبياناً لوجوب الالفة بين الرجل والمرأة لأنه ليس يجب أن تتسلط المرأة على الرجل ولذلك لم تتكون من الرأس وليس يجب أن تحتقر من الرجل كانها خاضعةٌ له

خضوعاً عبدياً ولذلك لم تتكوّن من الرجلين واما ثانياً فمراعاةً للسّرّ لأنه من جنب المسيح حين كان راقداً على الصليب فاضت أسرار الدم والماء التي بها أُنشئت الكنيسة

إذا أُجيب على الأول بأن بعضاً ذهبوا إلى أن جسم المرأة تكوّن بتكثير المادة دون إضافة شيءٍ آخر على حدّ تكثير الرب للارغفة الخمسة إلا أن هذا مستحيلٌ قطعاً لأن هذا التكثير يكون اما بتبديل جوهر المادة أو بتبديل ابعادها لا جائزٌ ان يكون ذلك بتبديل جوهر المادة أولاً لأن المادة في حد نفسها لا تقبل تبديلاً لكونها بالقوة وليس لها الا اعتبار المحل فقط وثانياً لأن الكثرة والعظم خارجان عن ماهية المادة فليس يمكن تصور تكثر المادة بوجهٍ مع بقائها على حالها دون إضافة شيءٍ عليها إلا بأن يحصل لها أبعادٌ أعظم وحصول أبعادٍ أعظم لها هو تخلخلها كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٤ م ٨٤ فالقول إن بتكثر مادةٍ بعينها دون تخلخلٍ قولٌ باجتماع النقيضين أي بإثبات الحد دون المحدود. فإذاً حيث لا يظهر تخلخلٌ في هذه التكثرات وجب إثبات إضافةٍ على المادة اما بالخلق أو بالاستحالة وهو الأقرب ومن ثمّ قال اوغسطينوس في كلامه على يوحنا مقا ٢٤ ان المسيح أشبع خمسة آلاف رجلٍ من الأرغفة الخمسة على حدّ إصداره من حباتٍ قليلةٍ حنطةً كثيرةً وهذا يتم باستحالة الغذاء إلا أنه إنما قيل اشبع الجموع من الأرغفة الخمسة وكوّن المرأة من الضلع لأن الإضافة إنما وردت على مادة الضلع والأرغفة السابقة

وعلى الثاني بأن الضلع كانت مكملّةً لأدم لا من حيث كان شخصاً ما بل من حيث كان مبدأً النوع كما أن الزرع مكملٌ للمولّد وهو يسيل بالفعل الطبيعي مع لذّة. فإذاً بالأولى أمكن بالقدرة الإلهية تكوين المرأة من ضلع الرجل دون ألمٍ

وبذلك يتضح الجواب على الثالث

الفصلُ الرَّابِعُ

في أن المرأة هل تكوّنت من الله ابتداءً

يُنخَطَى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن المرأة لم تتكوّن من الله ابتداءً إذ ليس شخصٌ يصدر عن مثله بالنوع ويُصنَع من الله ابتداءً. والمرأة مصنوعةٌ من الرجل وهما متحدان في النوع. فإذا لم تُصنَع من الله ابتداءً

٢ وأيضاً قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٣ ب ٤ ان الله يدبر الجسمانيات بواسطة الملائكة. وجسم المرأة متكوّنٌ من مادةٍ جسمانية. فإذا قد صنَع بواسطة الملائكة لا من الله ابتداءً ٣ وأيضاً ما كان من المخلوقات سابق الوجود بمبادئه العلّية فإنما يصدر بقدره خليقةً ما لا من الله ابتداءً. وجسد المرأة صدر في الأعمال الأولى بمبادئه العلّية كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٩ ب ١٥. فإذا لم تصدر المرأة ابتداءً من الله

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في الموضوع المشار إليه «لم يقدر أن يكون أو يبني الضلع امرأةً إلا الله الذي منه تستمد الطبيعة الكلية استقلال الوجود»

والجواب أن يُقال إنّ التوليد الطبيعي في كل نوع إنما يكون من مادةٍ معيّنة كما تقدم في ف ٢ والمادة التي منها يتولّد الإنسان طبعاً هي زرع الرجل أو المرأة الإنساني فإذا يمتنع أن يتولد شخصٌ من أشخاص النوع الإنساني تولداً طبيعياً من مادةٍ أخرى على أن الله وحده لكونه مبدع الطبيعة يقدر أن يصدر الأشياء إلى الوجود بطريقة خارجة عن ترتيب الطبيعة ولذلك قد قدر وحده أن يكون الرجل من تراب الأرض والمرأة من ضلع الرجل

إذا أُجيب على الأول بأن ذلك الاعتراض إنما ينهض على تقدير تولّد الشخص من ممثله في النوع تولداً طبيعياً

وعلى الثاني بما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٩ ب ١٥ من أننا لسنا نعلم ما إذا كان الملائكة أدوا لله خدمةً في تكوين المرأة لكننا نعلم يقيناً أنه كما أن جسد الرجل لم يتكوّن من تراب الأرض بواسطة الملائكة كذلك لم يتكوّن جسد المرأة من ضلع الرجل بواسطتهم

وعلى الثالث بأن الحالة الأولى للأشياء لم تحتل أن تتكون المرأة هكذا مطلقاً بل بالقوة فقط كما قال اوغسطينوس في الكتاب المتقدم ذكره ب ١٨ وعلى هذا فقد كان جسد المرأة سابق الوجود في الأعمال الأولى بمبادئه العلية لا باعتبار القوة الفعلية بل باعتبار القوة الانفعالية فقط بالنسبة إلى قوة الخالق الفعلية



المبحث الثالث والتسعون

في الحد النهائي لصدور الإنسان - وفيه تسعة فصول

ثم يجب النظر في الحد النهائي لصدور الإنسان من حيث يقال انه مصنوع على صورة الله ومثاله والبحث في ذلك يدور على تسع مسائل - ١ هل يوجد في الإنسان صورة الله - ٢ هل صورة الله موجودة في المخلوقات الغير الناطقة - ٣ في أن صورة الله هل هي في الملاك أعظم منها في الإنسان - ٤ هل هي موجودة في كل إنسان - ٥ في أنها هل هي في الإنسان بالنسبة إلى الذات الإلهية أو إلى جميع الأقسام الإلهية أو إلى واحد منها - ٦ في أنها هل هي في الإنسان باعتبار القوى أو الملكات أو الأفعال - ٧ هل هي فيه باعتبار العقل فقط - ٨ هل هي فيه بالنسبة إلى جميع الموضوعات - ٩ في الفرق بين الصورة والمثال

الفصل الأوّل

في أنه هل يوجد في الإنسان صورة الله

يُنخَطَى إلى الأوّل بأن يقال: يظهر أن ليس يوجد في الإنسان صورة الله ففي

اش ٤٠ : ١٨ «بمن تشبّهون الله أو أيّة صورة تجعلون له»

٢ وأيضاً إنما صورةُ الله بكرهُ الذي وصفه الرسول بقوله في كولوسي ١ : ١٥ «الذي هو صورة الله الغير المنظور وبكرُ كل خلق» فإذاً ليس في الإنسان صورة الله

٣ وأيضاً قال ايلاريوس في كتاب المجامع قا ١ «الصورة مثالٌ مطابقٌ لما هي صورته» وقال أيضاً هناك «الصورة شبةٌ تامٌ بين متساويين» وليس بين الله والإنسان تطابقٌ في المماثلة ولا يمكن أن يكون بينهما تساوي. فإذاً يتمتع أن يكون في الإنسان صورة الله

لكن يعارض ذلك قوله في تك ١ : ٢٦ «لنصنع الإنسان على صورتنا ومثالنا»

والجواب أن يقال كلما وُجِدَت الصورة وُجِدَت المشابهة وليس كلما وُجِدَت المشابهة وُجِدَت الصورة كما قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٧٤ ومن ذلك يتضح أن المشابهة داخلية في حقيقة الصورة والصورة تزيد شيئاً على حقيقة المشابهة وهو كونها عبارةً عن آخر فإن الصورة يقال لها في اللاتينية imago من كون شيءٍ ad imitationem alterius agitur أي يفعل لأجل محاكاة شيءٍ آخر ومن ثمَّ مهما كانت بيضةً مشابهةً ومساويةً لبيضةٍ أخرى ليس يقال لها صورتها إذ ليست صادرةً عنها والمساواة ليست من حقيقة الصورة فقط قال اوغسطينوس في الموضع المتقدم ذكره «ليس كلما وُجِدَت الصورة وُجِدَت المساواة» كما يتضح من الصورة البادية في المرآة لكنها من حقيقة الصورة الكاملة لأن الصورة الكاملة لا تخلو عن شيءٍ مما يوجد في ما هي صادرةٌ عنه. وواضحٌ أن في الإنسان مشابهة ما لله مستفاداً من الله على أنه متمثلٌ بها لكنها ليست مشابهةً تساوي لأن المتمثل مجاوزٌ هذا المثال مجاوزةً غير متناهية ومن ثمَّ يُقال إن الإنسان صورة الله لكن لا كاملةً بل ناقصة وقد أشار الكتاب إلى ذلك بقوله صنِّع الإنسان على

صورة الله لأن حرف الجرّ هنا يدل على نوع من القرب الذي إنما يقال للشيء البعيد إذا أُجيب على الأول بأن كلام النبي على الصور الجسمانية المصنوعة من الإنسان ودلالة على ذلك قال آية صورة تجعلون له. والله هو أوجد لنفسه صورة روحانية في الإنسان

وعلى الثاني بأن بكر المخلوقات كلها هو صورة الله الكاملة الممثلة تمام التمثيل لما هي صورته ولهذا يقال له صورة الله وليس يقال أصلاً أنه على صورة الله وأما الإنسان فباعتبار المشابهة يقال له صورة الله وباعتبار نقص المشابهة يقال إنه على صورة الله ولما كان الشبه التام بالله لا يمكن أن يكون إلا مع الاتحاد في الطبيعة كانت صورة الله موجودة في ابنه البكر كوجود صورة الملك في ابنه المساوي له في الطبيعة وكانت موجودة في الإنسان وجودها في طبيعة أجنبية كوجود صورة الملك في الدينار كما يتضح مما قاله أوغسطينوس في كتاب الأوتار العشرة
ب ٨

وعلى الثالث بأنه لما كان الواحد موجوداً غير متجزئ كان يقال للمثال مطابق كما يقال له واحدٌ وليس يقال لشيءٍ واحدٌ بالعدد أو بالنوع أو بالجنس فقط بل بنوعٍ من التشكيك أو المناسبة أيضاً وبهذا المعنى يوجد وحدةٌ أو موافقةٌ بين الخليفة والله وأما قوله بين متساويين فراجع إلى حقيقة الصورة الكاملة

الفصل الثاني

في أن صورة الله هل هي موجودة في المخلوقات الغير الناطقة يُنخِطُ إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن صورة الله موجودة في المخلوقات الغير الناطقة فقد قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٢ مقاً ٤ «المعلولات تتضمن أشباه علها وصورها الحادثة». والله ليس علةً للمخلوقات الناطقة فقط بل للمخلوقات الغير الناطقة أيضاً. فإذا صورة الله موجودة في المخلوقات الغير الناطقة

٢ وأيضاً كلما كان الشبه أظهر في شيءٍ كان أقرب إلى حقيقة الصورة. وقد

قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ مقا ٤ «ان شعاع الشمس أشبه شيء بالخيرية الإلهية»
فهو إذن على صورة الله

٣ وأيضاً كلما كان شيء أتم حسناً وخيرية كان أشبه بالله. ومجموع الكون أتم حسناً
وخيرية من الإنسان لأنه وان كان كل شيء حسناً إلا أنه يقال لمجموع الأشياء حسنٌ جداً كما في
تك ١. فإذاً ليس الإنسان وحده على صورة الله بل مجموع الكون

٤ وأيضاً قال بويسيوس عن الله في كتاب التعازي ٣ قض ٩ «مدبرٌ العالم بعقله وفاطرٌ
إياه على صورته المشابهة له» فإذاً ليست الخليفة الناطقة وحدها على صورة الله بل مجموع العالم
لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في شرح تك ك ٦ ب ١٢ «ان فضل الإنسان قائم
بكون الله صنعه على صورته لأنه وهبه نفساً عقلية بها يفضل البهائم» فإذاً ما لا عقل له فليس
على صورة الله

والجواب أن يُقال إن حقيقة الصورة لا يكفي لها كل مشابهة ولو كانت صادرة عن آخر
لأنه إذا كان شيء مشابهاً لآخر في الجنس فقط أو في عرض عام فليس يقال أنه على صورته فلا
يجوز أن يُقال إن الدودة الصادرة عن الإنسان هي صورة الإنسان لمشابهتها له في الجنس وكذا لا
يجوز أن يقال لما يصير أبيض على مثال غيره انه على صورته بسبب ذلك لأن الأبيض عرضٌ
عامٌ لأنواع كثيرة بل ان حقيقة الصورة تقتضي المشابهة في النوع كوجود صورة الملك في ابنه
أو على الأقل في عرض خاصٍ بالنوع وخصوصاً في الشكل كما يُقال إن صورة الإنسان موجودة
في الدينار ولهذا قال ايلاريوس صريحاً «الصورة مثالٌ مطابقٌ» وواضح ان المشابهة النوعية
تعتبر بحسب الفصل الأخير وبعض الأشياء تشبه الله أولاً وبالشبه الأعم من حيث هي موجودة
وثانياً من حيث هي حية

وثالثاً من حيث هي عاقلة قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٥١ «وهذه هي من شدة الشبه بالله بحيث هي أقرب المخلوقات إليه» ومن ذلك يتضح أن المخلوقات العقلية هي وحدها في الحقيقة على صورة الله

إذا أُجيب على الأول بأن كل ناقص فهو حاصلٌ بنوعٍ من المشاركة الكامل ومن ثمة فما ليس له تمام حقيقة الصورة فهو مع ذلك مشتركٌ في شيءٍ من حقيقتها من حيث يشابهُ الله نوعاً من المشابهة ولهذا قال ديونيسيوس ان المعلومات تتضمن أشباه العلل وصورها الحادثة أي التي يحدث حصولها فيها بوجهٍ ما لا مطلقاً

وعلى الثاني بأن ديونيسيوس إنما يشبه شعاع الشمس بالخيرية الإلهية باعتبار التأثير لا باعتبار شرف الطبيعة كما تقتضي حقيقة الصورة

وعلى الثالث بأن مجموع الكون إنما هو أتم حسناً وخيرياً من الخليفة العقلية باعتبار الامتداد والانتشار وأما باعتبار الشدة والاجتماع فالخليفة العقلية أتمُّ شَبهاً بالكمال الإلهي لقدرتها على إدراك الخير الأعظم - أو يجاب بأن الجزء لا يكون قسيماً للكل بل لجزءٍ آخر فمتى قلنا ان الطبيعة العقلية هي وحدها على صورة الله لا ينتفي أن يكون مجموع الكون كذلك باعتبار جزءٍ منه بل إنما ينتفي بذلك سائر أجزائه

وعلى الرابع بأن بويسيوس أراد بالصورة حقيقة المشابهة التي بها يحاكي المصنوع المثال الصناعي القائم في عقل الصانع وكل خليفة بهذا الاعتبار صورةً لمثالها القائم في العقل الإلهي وليس هذا مرادنا بالصورة هنا بل المراد بها الصورة التي تعتبر بحسب مشابهة الطبع أي باعتبار مشابهة جميع الأشياء للموجود الأول من حيث هي موجودة وللحيوة الأولى من حيث هي حيةٌ وللحكمة الأولى من حيث هي عاقلة

الفصلُ الثالثُ

في أن صورة الله هل هي في الملاك أعظم منها في الإنسان يُتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن صورة الله ليست في الملاك أعظم منها في الإنسان فقد قال اوغسطينوس في خط في الصورة «لم يجعل الله خليفةً على صورته سوى الإنسان» فإذا ليس يصدق القول بأن صورة الله هي في الملاك أعظم منها في الإنسان

٢ وأيضاً قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٥١ «الإنسان مصنوعٌ على صورة الله بحيث لم يُجبل من الله بواسطة خليفةٍ ما فلم يكن شيءٌ أقرب منه إليه». وإنما يقال لخليفةٍ اما انها صورة الله باعتبار قربها إليه. فإذا ليست صورة الله في الملاك أعظم منها في الإنسان

٣ وأيضاً إنما يقال لخليفةٍ انها على صورة الله من حيث انها ذات طبيعة عقلية. والطبيعة العقلية لا تشتد ولا تضعف إذ ليست مندرجة تحت جنس العرض لاندراجها تحت جنس الجوهر. فإذا ليست صورة الله في الملاك أعظم منها في الإنسان

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في خط ٣٤ في الإنجيل «يقال للملاك عَلمُ المشابهة لأن شبه الصورة الإلهية فيه أظهر»

والجواب أن يقال يجوز أن نتكلم على صورة الله باعتبارين أولاً من جهة ما فيه تُعتبر حقيقة الصورة وهو الطبيعة العقلية وبهذا الاعتبار تكون صورة الله في الملائكة أعظم منها في الناس لأن الطبيعة العقلية في الملائكة أكمل كما يتضح مما تقدم في مب ٦٢ ف ٦ ومب ٧٥ ف ٧ وثانياً يجوز أن تُعتبر صورة الله في الإنسان من جهة ما تُعتبر فيه اعتباراً ثانوياً أي باعتبار أن في الإنسان شبيهاً ما لله من حيث أن الإنسان يصدر عن الإنسان كما يصدر الإله عن الإله ومن حيث أن

نفس الإنسان توجد كلها في البدن كله وكلها في كل جزءٍ منه كما يوجد الله في العالم وبهذا الاعتبار ونحوه تكون صورة الله في الإنسان أعظم منها في الملاك إلا أن حقيقة الصورة الإلهية لا تعتبر بهذا الاعتبار بنفسها في الإنسان إلا بعد اعتبار المشابهة الأولى في الطبيعة العقلية والالكانت الحيوانات العجم أيضاً على صورة الله وعلى هذا فلما كانت صورة الله باعتبار الطبيعة العقلية هي في الملاك أعظم منها في الإنسان وجب القول بأن صورة الله أعظم في الملاك مطلقاً وفي الإنسان من وجهٍ

إذا أُجيب على الأول بأن مراد اوغسطينوس نفي صورة الله عن سائر المخلوقات السافلة الخالية من العقل لا عن الملائكة

وعلى الثاني بأنه كما يُقال إنّ النار ألطف جميع الأجسام في نوعها ومع ذلك فبعض النار ألطف من بعضٍ كذلك يُقال إنّ ليس شيءٌ أقرب إلى الله من العقل الإنساني باعتبار جنس الطبيعة العقلية فقد قال هو نفسه قبيل ذلك «الموجودات العاقلة قريبة الشبه إلى الله بحيث ليس شيءٌ من المخلوقات أقرب منها إليه» فإذاً ليس ينفي بذلك كون صورة الله في الملاك أعظم

وعلى الثالث بأنه ليس المراد بكون الجوهر لا يقبل الأكثر والأقل ان نوعاً منه لا يكون أكمل من نوعٍ آخر بل ان شخصاً واحداً بعينه ليس اشتراكاً في نوعه تارة أكثر وتارة أقل وليس يشترك أشخاصٌ كثيرون أيضاً في نوع الجوهر اشتراكاً متفاوتاً في الكثرة والقلّة

الفصلُ الرَّابِعُ

في أن صورة الله هل هي موجودةٌ في كل إنسان

يُنخِطُ إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن صورة الله ليست موجودةً في كل إنسانٍ فقد قال الرسول في ١ كور ١١: ٧ ان الرجل هو صورة الله والمرأة هي صورة

الرجل. والمرأة شخصاً من أشخاص النوع الإنساني. فإذا ليس يصدق على كل شخص أن يكون صورة الله

٢ وأيضاً قال الرسول في رو ٨ : ٢٩ «الذين سبق فعرف انهم يكونون مطابقين لصورة ابنه اياهم انتخب». وليس جميع الناس منتخبين. فإذا ليس جميع الناس مطابقين لصورة الله
٣ وأيضاً ان المشابهة من حقيقة الصورة كما مر في ف ١ والإنسان يصير بالخطيئة مباحياً لله. فإذا يفقد صورة الله

لكن يعارض ذلك قوله في مز ٣٨ : ٧ «إنما يسلك الإنسان في الصورة»

والجواب أن يقال لما كان يقال للإنسان أنه على صورة الله باعتبار الطبيعة العقلية كان عظم صورة الله فيه على حسب عظم قدرة الطبيعة العقلية على محاكاة الله وأعظم ما تحاكي فيه الطبيعة العقلية الله هو تعقله تعالى ومحبته لنفسه ومن ثمَّه يجوز اعتبار صورة الله في الإنسان على ثلاثة أضرب أولاً من حيث ان في الإنسان تاهباً طبيعياً لتعقل الله ومحبته وهذا التاهب قائم في طبيعة العقل المشتركة بين جميع الناس. وثانياً من حيث ان الإنسان يعرف الله ويحبه بالفعل أو بالقوة لكن معرفةً ومحبةً ناقصتين وهذه هي الصورة الحاصلة بموافقة النعمة. وثالثاً من حيث أن الإنسان يعرف الله ويحبه بالفعل معرفةً ومحبةً كاملتين وعلى هذا النحو تعتبر الصورة بحسب مشابهة المجد ومن ثمَّه جعل الشارح الصورة في كلامه على قوله في مز ٤ : ٧ «ارتسم علينا نور وجهك أيها الرب» على ثلاثة أقسامٍ صورة الخلق وصورة التجديد وصورة المشابهة فالصورة الأولى حاصلةً في جميع الناس والثانية في الأبرار فقط والثالثة في السعداء فقط

إذاً أجيب على الأول بأن صورة الله موجودةً في الرجل وفي المرأة باعتبار ما تقوم به بالأصالة حقيقة الصورة وهو الطبيعة العقلية ومن ثمَّه بعد ان قال في

تك ١: ٢٧ «على صورة الله خلقه» قال «ذكراً وأنثى خلقهم» وإنما قال خلقهم بالجمع دفعاً لايهام اجتماع الذكورة والأنوثة في شخصٍ واحدٍ كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٣ ب ٢٢. وأما باعتبار غير ذلك من الأمور الثانوية فتوجد صورة الله في الرجل دون المرأة لأن الرجل هو مبدأ المرأة وغايتها كما أن الله هو مبدأ الخليقة بأسرها وغايتها ولذلك فبعد أن قال الرسول ان «الرجل هو صورة الله ومجدهُ اما المرأةُ فهي مجد الرجل» أوضح وجه قوله هذا فقال «لأن الرجل ليس من المرأة بل المرأة من الرجل. ولم يُخلَق الرجل لأجل المرأة بل المرأة لأجل الرجل»

وعلى الثاني والثالث بأن تينك الحجبتين إنما تتهضان في حق الصورة الحاصلة باعتبار موافقة النعمة والمجد

الفصل الخامس

في أن صورة الله هل هي في الإنسان باعتبار ثلوث الأقانيم يُنخِطَى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن صورة الله ليست في الإنسان باعتبار ثلوث الأقانيم الإلهية فقد قال اوغسطينوس في كتاب الإيمان إلى بطرس ب ١ «ان ألوهية الثلوث المقدس وصورته التي عليها صُنِعَ الإنسان واحدةً بالذات» وقال ايلاريوس في كتاب الثلوث ب ٥ «الإنسان مصنوع على صورة الثلوث المشتركة». فإذا صورة الله إنما هي موجودة في الإنسان باعتبار الذات لا باعتبار ثلوث الأقانيم

٢ وأيضاً في كتاب عقائد الكنيسة إلى صورة الله تُعتَبَر في الإنسان بحسب الأزلية وقال الدمشقي أيضاً في كتاب الدين المستقيم ١٢ ب ١٢ «ان قوله ان الإنسان على صورة الله يدل على كونه عقلياً ومختاراً ورباً فعله» وقال غريغوريوس النيصي أيضاً في كتاب عمل الإنسان ب ١٦ «ان قول الكتاب ان الإنسان

صُنِعَ على صورة الله هو بمنزلة قوله إن الطبيعة الإنسانية صُنِعَت مشتركة في كل خيرٍ لأن الألوهية هي تمام الخير». وليس شيءٌ من ذلك يرجع إلى تمايز الأقانيم بل بالأحرى إلى وحدانية الذات. فإذا ليست صورة الله في الإنسان باعتبار ثلوث الأقانيم بل باعتبار وحدانية الذات

٣ وأيضاً ان الصورة ترشد إلى معرفة ما هي صورته فلو كانت صورة الله في الإنسان باعتبار ثلوث الأقانيم لقدر الإنسان أن يعرف بالمعرفة الطبيعية ثلوث الأقانيم الإلهية لقدرته على أن يعرف نفسه بالفطرة الطبيعية. وهذا باطلٌ كما تقرّر في مب ٨٢ ف ١

٤ وأيضاً ليس يصدق اسم الصورة على كلٍّ من الأقانيم الثلاثة بل على الابن فقط فقد قال أوغسطينوس في كتاب الثلوث ٦ ب ٢ «الابن وحده هو صورة الأب» فلو كانت صورة الله تُعتبر في الإنسان من جهة الأفتنوم لم يكن في الإنسان صورة الثلوث كله بل صورة الابن فقط

لكن يعارض ذلك قول ايلاريوس في كتاب الثلوث ٤ «ما يقال من أن الإنسان صُنِعَ على صورة الله يدل على تكثر الأقانيم الإلهية»

والجواب أن يُقال إن الأقانيم الإلهية إنما تتمايز بحسب الأصل أو بالأحرى بحسب إضافات الأصل كما مرّ في مب ٤٠ ف ٢ وليست طريقة الأصل واحدة في الجميع بل هي في كل شيءٍ بحسب ما يلائم طبيعته فليس صدور غير المتنفسات كصدور الحيوان ولا صدور الحيوان كصدور النبات وبذلك يتضح ان تمايز الأقانيم الإلهية إنما هو بحسب ما يلائم الطبيعة الإلهية ومن ثمّ ليس ينتفي بكون الإنسان على صورة الله باعتبار مشابهة الطبيعة كونه على صورة الله باعتبار تمثيل الأقانيم الثلاثة بل ان أحد هذين الأمرين لازمٌ عن الآخر فالحق إذن ان في الإنسان صورة الله باعتبار الطبيعة الإلهية وباعتبار ثلوث الأقانيم لأن للأقانيم الثلاثة في

الله أيضاً طبيعةً واحدةً

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضين الأولين

وعلى الثالث بأن تلك الحجة إنما تنهض لو كانت صورة الله في الإنسان ممثلةً لله تمثيلاً تاماً لكن الفرق بين هذا الثالوث الذي فينا والثالوث الإلهي عظيمٌ جداً كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١٥ ب ٦ ومن ثمَّه قال أيضاً في الموضع المذكور «نرى الثالوث الذي فينا دون أن نؤمن به فقط وأما كون الله ثالوثاً فتؤمن به فقط دون أن نراه»

وعلى الرابع بأن بعضاً ذهبوا إلى أن في الإنسان صورة الابن فقط إلا أن اوغسطينوس قد ردَّ في كتاب الثالوث ١٢ ب ٥ و ٦ أولاً لأنه لو كان الإنسان مصنوعاً على مثال الابن لكان بالضرورة مصنوعاً على مثال الآب لأن الابن مشابهٌ للآب في الذات المساوية فيها. وثانياً لأنه لو كان الإنسان مصنوعاً على صورة الابن فقط لم يقل الآب لنصنع الإنسان على صورتنا ومثالنا بل على صورتك ومثالك. فإذا ليس المراد بقوله «على صورة الله صنعه» ان الآب صنع الإنسان على صورة الله الذي هو الابن فقط كما فسَّرهُ بعضٌ بل المراد به ان الله الثالوث صنع الإنسان على صورته أي صورة الثالوث كله - وأما قوله ان الله «صنع الإنسان على صورته» فيحتمل معنيين احدهما أن يكون حرف الجر دالاً على نهاية الفعل فيكون المعنى لنصنع الإنسان على حال أن تكون فيه صورتنا. والآخر أن يكون حرف الجر مفيداً السببية المثالية على حد قولنا هذا الكتاب مصنوعٌ على ذلك الكتاب فيكون المراد بصورة الله الذات الإلهية التي يقال لها صورةٌ توسعاً من حيث ان الصورة تُطلق على المثال أو على ما قال بعضٌ من حيث أن الأقانيم الإلهية إنما هي متشابهة في الذات

الفصلُ السَّادِسُ

في أن صورة الله هل هي في الإنسان باعتبار العقل فقط

يُنْتَخِطُ إِلَى السَّادِسِ بَأَن يُقَال: يَظْهَرُ أَنَّ صُورَةَ اللَّهِ لَيْسَتْ فِي الْإِنْسَانِ بِاعْتِبَارِ الْعَقْلِ فَقَطْ
فَقَدْ قَالَ الرَّسُولُ فِي ١ كُور ١١: ٧ أَنَّ الرَّجُلَ هُوَ صُورَةُ اللَّهِ. وَلَيْسَ الرَّجُلُ هُوَ الْعَقْلُ فَقَطْ. فَإِذَا لَا
تُعْتَبَرُ صُورَةُ اللَّهِ مِنْ جِهَةِ الْعَقْلِ فَقَطْ

٢ وَأَيْضاً فِي تِك ١: ٢٧ «خَلَقَ اللَّهُ الْإِنْسَانَ عَلَى صُورَتِهِ. عَلَى صُورَتِهِ خَلَقَهُ ذَكَراً وَأُنْثَى
خَلَقَهُمْ» وَالذَّكَرَ وَالْأُنْثَى إِنَّمَا يَتَمَازِيانِ مِنْ جِهَةِ الْبَدَنِ. فَإِذَا لَا تُعْتَبَرُ صُورَةُ اللَّهِ فِي الْإِنْسَانِ مِنْ جِهَةِ
الْعَقْلِ فَقَطْ بَلْ مِنْ جِهَةِ الْبَدَنِ أَيْضاً

٣ وَأَيْضاً يَظْهَرُ أَنَّ الصُّورَةَ تُعْتَبَرُ عَلَى الْخُصُوصِ بِحَسَبِ الشَّكْلِ. وَالشَّكْلُ مُخْتَصٌّ
بِالْبَدَنِ. فَإِذَا لَا تُعْتَبَرُ صُورَةُ اللَّهِ فِي الْإِنْسَانِ مِنْ جِهَةِ الْعَقْلِ فَقَطْ بَلْ مِنْ جِهَةِ الْبَدَنِ أَيْضاً

٤ وَأَيْضاً قَالَ أَوْغُسْطِينُوسُ فِي شَرْحِ تِك ك ٢ ب ٧ وَ ٢٤ أَنَّ فِينَا رُؤْيً ثَلَاثاً جِسْمَانِيَةً
وَرُوحَانِيَةً أَوْ وَهْمِيَّةً وَعَقْلِيَّةً. فَإِذَا كَانَ فِينَا بِحَسَبِ الرُّؤْيَةِ الْعَقْلِيَّةِ الْخَاصَّةِ بِالْعَقْلِ ثَلَاثُ ثَلَاثَةً
تَكُونُ عَلَى صُورَةِ اللَّهِ فَكَذَا الْأَمْرُ فِي الرُّؤْيَتَيْنِ الْأُخْرَيَيْنِ أَيْضاً

لَكِنْ يَعارِضُ ذَلِكَ قَوْلُ الرَّسُولِ فِي اِفْسَس ٤: ٢٣ «تَجَدَّدُوا بِرُوحِ أَذْهَانِكُمْ وَالبَسُوا الْإِنْسَانَ
الْجَدِيدَ» وَمَفَادُ ذَلِكَ أَنَّ تَجَدُّدَنَا الَّذِي يَتِمُّ بلبسِ الْإِنْسَانِ الْجَدِيدِ إِنَّمَا يَرْجِعُ إِلَى الْعَقْلِ. وَقَدْ قَالَ فِي
كُولُوسِي ٣: ١٠ «البَسُوا الْإِنْسَانَ الْجَدِيدَ الَّذِي يَتَجَدَّدُ لِمَعْرِفَةِ اللَّهِ عَلَى صُورَةِ خَالِقِهِ» فَاسْتَدُّ التَّجَدُّدُ
الَّذِي يَتِمُّ بلبسِ الْإِنْسَانِ الْجَدِيدِ إِلَى صُورَةِ اللَّهِ. فَإِذَا كَوَّنَ الْإِنْسَانُ عَلَى صُورَةِ اللَّهِ رَاجِعٌ إِلَى الْعَقْلِ
فَقَطْ

وَالْجَوَابُ أَنَّ يُقَالُ لَمَّا كَانَتْ جَمِيعُ الْمَخْلُوقَاتِ تُشَبِّهُ اللَّهُ نَوْعاً مِنَ الْمَشَابِهَةِ كَانَتْ الْخَلِيقَةُ
الْناطِقَةُ وَحْدَهَا تُشَبِّهُهُ بِطَرِيقِ الصُّورَةِ كَمَا مَرَّ فِي ف ١ وَ ٢ وَأَمَّا سَائِرُ

المخلوقات فتشبهه بطريق الأثر. وما به تفضل الخليفة الناطقة سائر المخلوقات هو العقل فإذا الخليفة الناطقة أيضاً لا تشبه الله إلا بحسب العقل وأما بحسب ما قد يكون لها من الأجزاء الأخرى فإنما تشبهه بطريق الأثر كسائر الأشياء التي إنما تكون المشابهة فيها بحسب هذه الأجزاء والوجه في ذلك يمكن استيضاحه من اعتبار طريقة تمثيل الأثر وطريقة تمثيل الصورة فإن الصورة تمثل بطريقة مشابهة النوع كما مرّ في ف ٢ والأثر يمثل بطريقة المعلول الذي ليس يبلغ في تمثيله علته إلى مشابهة النوع فإن الرسوم التي يحدثها الحيوان بحركته يقال لها آثارٌ وكذا يقال للرماد أثرُ النار ولخراب الأرض أثرُ عسكر العدو فإذا يجوز اعتبار هذا الفرق بين المخلوقات الناطقة والمخلوقات الأخرى من جهة اشتمال المخلوقات الناطقة على شبه الطبيعة الإلهية ومن جهة اشتمالها على شبه الثالوث الغير المخلوق لأنه من جهة شبه الطبيعة الإلهية يظهر أن المخلوقات الناطقة تتصل نوعاً ما إلى مماثلة النوع من حيث انها لا تشبه الله في الوجود والحيوة فقط بل في التعقل أيضاً كما تقدم في ف ٢ وأما سائر المخلوقات فلا تعقل بل إذا اعتبر استعدادها يظهر فيها أثرٌ ما للعقل الذي أصدرها. وكذا لما كان الثالوث الغير المخلوق إنما يقع التمايز فيه بحسب صدور الكلمة عن القائل وصدور المحبة عن كليهما كما أسلفنا في مب ٤٥ ف ٧ جاز أن يُقال إن الخليفة الناطقة صورة الثالوث الغير المخلوق حاصلةً بنوع من مشابهة النوع من حيث يوجد فيها صدور الكلمة من جهة العقل وصدور المحبة من جهة الإرادة وأما سائر المخلوقات فليس فيها مبدأ الكلمة والكلمة والمحبة بل إنما يظهر فيها أثرٌ يدل على أن هذه الأمور موجودة في العلة التي أصدرتها لأن حصول الخليفة على جوهرٍ متكيفٍ ومحدودٍ يدل على أنها صادرة عن مبدأ ما ونوعها يدل على كلمة الفاعل كما تدل صورة البيت على تصور الصانع وترتيبها يدل على محبة الذي أصدرها التي بها يتجه المعلول إلى الخير

كما يدل استعمال البناء على إرادة الصانع. فإذا يوجد في الإنسان شبه الله بطريق الصورة باعتبار العقل وأما باعتبار سائر أجزائه فبطريق الأثر

إذا أُجيب على الأوّل بأنه ليس يقال للإنسان صورة الله لأنه صورةٌ بماهيته بل لتضمنه صورة الله مرتسمة بحسب العقل كما يقال للدينار صورة قيصر من حيث يشتمل على صورة قيصر فإذا لا يجب أن تُعتبر صورة الله في الإنسان بحسب كل جزءٍ منه

وعلى الثاني بأن أوغسطينوس قال في كتاب الثلاث ١٢ ب ٥ ان بعضاً أثبتوا صورة الثلاث في الإنسان لكن لا باعتبار شخصٍ واحدٍ بل باعتبار أشخاصٍ متعددة فقالوا «ان الرجل يمثل أفنوم الأب وما يصدر عن الرجل بطريق الولادة يمثل أفنوم الابن وان المرأة الصادرة عن الرجل لا على أنها ابنٌ أو ابنةٌ تمثل الأفنوم الثالث الذي هو الروح القدس» غير أن هذا القول يظهر فساده لأول وهلة أما أولاً فللزوم ان الروح القدس هو مبدأ الابن كما أن المرأة هي مبدأ الولد الذي يولد من الرجل وأما ثانياً فللزوم ان ليس الإنسان إلا على صورة أفنوم واحدٍ واما ثالثاً فلأنه لو كان الأمر كما ذكر لما وجب أن يذكر الكتاب صورة الله في الإنسان إلا بعد صدور النسل. فالحق إذن ان الكتاب لم يقل «ذكراً وأنثى خلقهما» بعد قوله «على صورة الله خلقه» بياناً لكون صورة الله تعتبر بحسب التمايز في الجنس بل لكونها مشتركة في الذكر والأنثى من حيث انها حاصلة باعتبار العقل الذي ليس فيه تمايزٌ جنسيٌّ ومن ثمة بعد ان قال الرسول في كولوسي ٣ «على صورة خالقه» قال «حيث ليس ذكرٌ ولا أنثى»

وعلى الثالث بأنه وان كانت صورة الله في الإنسان لا تعتبر بحسب الشكل الجسماني إلا انه لما كان جسم الإنسان قد انفرد من بين سائر أجسام الحيوانات الأرضية بكونه ليس منحنيّاً إلى الأرض بل على حالٍ يقتدر بها على مراقبة السماء كان

أحق من أجسام سائر الحيوانات بأن يُرى أنه مصنوع على صورة الله ومثاله كما قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٥١ لكن لا بمعنى ان في جسم الإنسان صورة الله بل بمعنى ان شكل الجسم الإنساني يمثل صورة الله التي في النفس بطريق الأثر

وعلى الرابع بأن في كل من الرؤية الجسمانية والرؤية الوهمية ثالثاً ما كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١١ ب ٢ فإن في الرؤية الجسمانية أولاً صورة الجسم الخارج وثانياً الإبصار الذي يحصل بانطباع شبه ما للصورة المذكورة في الباصرة وثالثاً قصد الإرادة الذي يبعث الباصرة على الإبصار ويقيده في الشيء المرئي. وكذا أيضاً في الرؤية الوهمية أولاً الصورة المحفوظة في الحافظة وثانياً نفس الرؤية الوهمية التي تحصل من طريق ان القوة الواهية تتصور بالصورة المذكورة وثالثاً قصد الإرادة الجامع بينهما غير أن كلا الثالوثين ليس لهما حقيقة الصورة الإلهية لأن صورة الجسم الخارج خارجة عن طبيعة النفس والصورة التي في الحافظة وان لم تكن خارجة عن النفس لكنها واردة عليها من خارج فلم يكن في كلتا هاتين الصورتين تمثيلاً للأقانيم الإلهية مشابهة لها في الطبيعة والأزلية ثم الرؤية الجسمانية لا تصدر عن صورة الجسم الخارج فقط بل عنها وعن حاسة الرائي معاً وكذا الرؤية الوهمية لا تصدر عن الصورة المحفوظة في الحافظة فقط بل عن القوة الواهية أيضاً فلم يكن في هاتين الرؤيتين تمثيلاً لائقاً لصدور الابن عن الأب وحده. ثم قصد الإرادة الجامع بين كلا الأمرين المتقدم ذكرهما ليس يصدر عنهما لا في الرؤية الجسمانية ولا في الرؤية الروحانية فلا يتمثل به صدور الروح القدس عن الأب والابن تمثيلاً لائقاً

الفصل السابع

في أن صورة الله هل هي موجودة في النفس باعتبار الأفعال
يُنخِطَى إلى السابع بأن يقال: يظهر أن صورة الله ليست موجودة في النفس

باعتبار الأفعال فقد قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١١ ب ٢٦ «الإنسان مفطورٌ على صورة الله من حيث نحن موجودون ونعلم أننا موجودون ونحب وجودنا وعلماً». والوجود ليس فعلاً. فإذا لا تُعتبر صورة الله في النفس من جهة الأفعال

٢ وأيضاً ان اوغسطينوس جعل صورة الله في النفس باعتبار ثلاثة أمور العقل والعلم والمحبة كما في كتاب الثالث ٩ ب ٤ والعقل ليس فعلاً بل قوة أو هو ماهية النفس العاقلة. فإذا لا تُعتبر صورة الله من جهة الأفعال

٣ وأيضاً ان اوغسطينوس جعل صورة الثالث في النفس باعتبار الذكر والتعقل والإرادة كما في الكتاب المذكور ١٠ ب ١١. وهذه الثلاثة إنما هي قوى طبيعية للنفس كما قال المعلم في كتاب الأحكام ٣ تم ١. فإذا صورة الله تُعتبر بحسب القوى لا بحسب الأفعال

٤ وأيضاً ان صورة الثالث تبقى دائماً في النفس. والفعل ليس يبقى دائماً. فإذا صورة الله لا تُعتبر في النفس بحسب الأفعال

لكن يعارض ذلك ان اوغسطينوس في كتاب الثالث ٩ ب ٦ جعل الثالث في الأجزاء السافلة من النفس بحسب الرؤية الفعلية الحسية والوهمية. فإذا كذلك الثالث الذي في العقل والذي بحسبه الإنسان على صورة الله يجب اعتباره بحسب الرؤية الفعلية

والجواب أن يقال قد مرّ في ف ٢ ان من شأن الصورة أن تمثل النوع على نحو ما فإذا إذا وجب إثبات صورة الثالث الإلهي في النفس وجب اعتبارها بالأصالة في ما هو أشدّ قرباً بحسب الطاقة إلى تمثيل نوع الأقانيم الإلهية. والأقانيم الإلهية تتمايز بحسب صدور الكلمة عن القائل وصدور المحبة الرابطة بينهما على أنه يتمتع وجود الكلمة في نفسنا دون الافتكار بالفعل كما قال اوغسطينوس في

كتاب الثالث ١٤ ب ٧ وعلى هذا فصورة الثالث تعتبر في العقل أولاً وبالأصالة بحسب الأفعال أي من حيث اننا بالعلم الذي يحصل لنا بالتفكر نصوغ في باطننا الكلمة ومن ذلك تصدر فينا المحبة إلا أنه لما كانت مبادئ الأفعال هي الملكات والقوى وكان كل شيء موجوداً بالقوة في مبدئه جاز أن تُعتبر صورة الثالث في النفس ثانياً وبالتبعية بحسب القوى وخصوصاً بحسب الملكات وذلك من حيث أن الأفعال موجودة فيها بالقوة

إذا أُجيب على الأول بأن وجودنا الذي يرجع إلى صورة الله هو الوجود الخاص الذي نفوق به سائر الحيوانات وهذا الوجود إنما يحصل لنا باعتبار حصولنا على العقل ومن ثمَّ كان هذا الثالث هو نفس ذلك الثالث الذي أثبتته اوغسطينوس في كتاب الثالث ٩ ب ٤ وجعله قائماً بالعقل والعلم والمحبة

وعلى الثاني بأن اوغسطينوس وضع أولاً هذا الثالث في العقل إلا أنه لما كان العقل يدرك ذاته كلها من وجهٍ ويجعلها أيضاً من وجهٍ أي من حيث هو منحاظٌ عن غيره وكان من ثمَّه يبحث عن نفسه كما أثبتته بعد ذلك في ك ١٠ ب ٣ و ٤ ولم يكن العلم مساوياً للعقل بالكلية جعل في النفس ثلاثة أمور خاصة بالعقل وهي الذكر والتعقل والإرادة التي ليس يجهل أحدٌ أنه حاصل عليها وقد آثر جعل صورة الثالث في هذه الثلاثة لأنها أنسب بذلك من الثلاثة التي ذكرها قبلها

وعلى الثالث بأن اوغسطينوس قرَّر في كتاب الثالث ١٤ ب ٧ انه يقال اننا نعقل بعض الأشياء ونريدها أو نحبها في حال افتكارنا فيها وفي حال عدم افتكارنا فيها إلا أنها متى كانت دون الافتكار فيها كانت خاصة بالذكر الذي ليس عنده إلا امساکاً بالملكة للعلم والمحبة. غير أنه لما كان «يمتتع وجود الكلمة هناك دون الافتكار لأننا نفتكر في كل ما نقوله حتى بذلك اللفظ الباطن الذي ليس يختص بلغة بشرية أكانت تلك الأمور الثلاثة وهي الحافظة والقوة العاقلة والإرادة أليق

بهذه الصورة ومرادنا بذلك التعقل الذي به نعقل حالاً الافتكار والإرادة أو المحبة التي تجمع بين الولد والوالد» كما قال في الموضوع المتقدم ذكره ومن ذلك يتضح أنه أثر جعل صورة الثالوث الإلهي في التعقل والإرادة باعتبار كونهما بالفعل على جعلها فيهما باعتبار كونهما في حفظ الذاكرة بالملكة وان كانت صورة الثالوث موجودة في النفس على نحو ما بهذا الاعتبار أيضاً كما قال أيضاً في الموضوع المشار إليه وبذلك يتضح أن الذكر والتعقل والإرادة ليست ثلاث قوى كما في كتاب الاحكام

وعلى الرابع بأنه ربما أجاب مجيباً بأن اوغسطينوس قال في كتاب الثالوث ١٤ ب ٦ «العقل يتذكر ويعقل ويحب ذاته دائماً» مما قد حمله بعض على أن المراد به ان النفس تعقل وتحب ذاتها دائماً بالفعل غير أنه قد نفى كون المراد به ذلك بقوله بعده «لا تفكر دائماً انها منحازة عما ليس اياها» وبذلك يتضح ان النفس لا تعقل وتحب ذاتها دائماً بالفعل بل بالملكة وقد يقال انها كلما عقلت شيئاً عقلت ذاتها بإدراكها فعلها إلا أنها لما لم تكن عاقلة دائماً بالفعل كما هو ظاهر في النائم وجب القول ان الأفعال وان لم تبقى دائماً في أنفسها لكنها تبقى دائماً في مبادئها التي هي القوى والملكات ومن ثمَّ قال اوغسطينوس في الكتاب المتقدم ذكره ب ٤ «إذا كانت النفس الناطقة صُنِعَت على صورة الله من حيث تقدر أن تستعمل النطق والعقل لأجل تعقل الله ومشاهدته فقد كانت صورة الله فيها منذ بدء وجودها»

الفصلُ الثامنُ

في أن صورة الثالوث الإلهي هل هي في النفس بالنسبة إلى الموضوع الذي هو الله فقط يُنخَطَى إلى الثامن بأن يقال: يظهر أن صورة الثالوث الإلهي ليست في النفس بالنسبة إلى الموضوع الذي هو الله فقط لأنها إنما توجد في النفس باعتبار صدور

الكلمة فينا عن القائل والمحبة عن كليهما كما مرّ في الفصل السابق. وهذا يحصل عندنا بالنسبة إلى كل موضوع. فإذا صورة الثالوث الإلهي موجودة في عقلنا بالنسبة إلى كل موضوع

٢ وأيضاً قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١٢ ب ٤ «متى بحثنا عن الثالوث في النفس نبحت عنه في النفس كلها دون تفرقة بين الفعل النطقي في الزمانيات والنظر في الأزليات» فإذا صورة الثالوث توجد في النفس بالنسبة إلى الموضوعات الزمانية أيضاً

٣ وأيضاً إنما نتعقل الله ونحبه بحسب موهبة النعمة فلو كانت صورة الثالوث تُعتبر في النفس بحسب تذكر الله وتعقله وإرادته أي محبته لم تكن صورة الله حاصلة في الإنسان بالطبع بل بالنعمة فلم تكن مشتركة في جميع الناس

٤ وأيضاً ان القديسين الحاصلين في الوطن قرييون جداً إلى صورة الله باعتبار رؤية المجد ومن ثمه قيل في ٢ كور ٣: ١٨ «نتحوّل إلى تلك الصورة بعينها من مجد إلى مجد» ورؤية تُدرك بها الزمانيات. فإذا صورة الله تعتبر فينا بالنسبة إلى الزمانيات أيضاً

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١٤ ب ١٢ «ليست صورة الله في العقل من حيث يتذكر ويحبه ويعقل ذاته بل من حيث يقدر أيضاً أن يتذكر ويعقل ويحب الله الذي صنعه» فالأولى إذن لا تعتبر صورة الله في العقل بالنسبة إلى موضوعات أخرى

والجواب أن يُقال إن الصورة تتضمن المشابهة البالغة من وجه ما إلى تمثيل النوع كما تقدم في ف ٢ و٧ فوجب من ثمّه أن تعتبر صورة الثالوث الإلهي في النفس بالنسبة إلى شيء يمثل الأقانيم الإلهية بالتمثيل النوعي على حسب طاقة الخليقة والأقانيم الإلهية تتمايز باعتبار صدور الكلمة عن القائل والمحبة عن كليهما

كما مرّ في الفصل السابق وكلمة الله تولد من الله باعتبار معرفته نفسه والمحبة تصدر عن الله باعتبار محبته لنفسه. وواضح أن اختلاف الموضوعات يحدث اختلافاً في نوع الكلمة والمحبة لأن الكلمة المتصورة عند عقل الإنسان في حق الحجر والمتصورة في حق الفرس ليستا متحدتين نوعاً في عقل الإنسان وكذا ليست محبتهما متحدةً نوعاً. فإذا إنما تُعتبر الصورة الإلهية في الإنسان من جهة الكلمة المتصورة في حق معرفة الله ومن جهة المحبة المنبعثة من هناك فإذا إنما تُعتبر صورة الله في النفس من جهة ما يتجه أو ما من شأنه أن يتجه إلى الله. والعقل يتجه إلى شيء على نحوين بالقصد والمباشرة وبالتبعية والواسطة كما يقال لمن ينظر في صورة إنسان في المرآة انه يتجه إلى ذلك الإنسان ومن ثمّ قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٤ ب ٨ «العقل يتذكر ويعقل ويحب ذاته وإذا نظرنا إلى ذلك فقد نظرنا إلى الثالث الذي ليس هو الله بل صورة الله» وليس ذلك لاتجاه العقل إلى نفسه مطلقاً بل من حيث يقدر بذلك أن يتجه أيضاً إلى الله كما يتضح من الشهادة المؤرّدة في المعارضة

إذا أُجيب على الأول بأن حقيقة الصورة لا يجب أن يُعتبر فيها صدور شيء عن شيء فقط بل صدور ماذا عن ماذا أيضاً أي صدور كلمة الله عن معرفة الله

وعلى الثاني بأنه يوجد في النفس كلها ثالثاً ما لكن لا بحيث يُطلب من دون فعل الزمانيات والنظر في الأزليات أمرٌ ثالث يتم به الثالث كما قيل هناك بعد الكلام المورد بل ان ذلك الجزء النطقيّ الحاصل من جهة الزمانيات وان أمكن وجود الثالث فيه الا انه يمتنع أن يوجد فيه صورة الله كما قيل هناك بعد ذلك لأن معرفة هذه الزمانيات عارضة في النفس والملكات التي تُعرف بها الزمانيات أيضاً ليست حاضرة دائماً بل قد تكون حاضرة وقد تكون متذكّرة فقط حتى بعد

ابتداءً حضورها أيضاً كما يتضح ذلك في الايمان الذي يحصل لنا بحسب الزمان في هذه الحال الحاضرة وأما في حال السعادة المستقبلية فلن يبقى فينا الايمان بل تذكر الايمان فقط

وعلى الثالث بأن معرفة الله ومحبته الثوابية لا تحصل إلا بالنعمة غير أن هناك معرفةً ومحبةً طبيعية كما مرّ في في ف ٤ وقدرة العقل على استعمال النطق لأجل تعقل الله طبيعةً باعتبار ما قدمنا من أن صورة الله تبقى دائماً في العقل سواءً كانت ضعيفةً جداً وقريبةً من العدم كما في الذين ليس لهم استعمال النطق أو مظلمةً وشوهاءً كما في الخطأ أو مضيئةً وجميلةً كما في الأبرار على ما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٤ ب ٤

وعلى الرابع بأن الزمانيات ستُرى برويةً المجد في الله فتكون رؤيتها راجعةً إلى صورة الله وهذا ما أراده اوغسطينوس بقوله في الكتاب المتقدم ذكره ب ١٤ «ان تلك الطبيعة التي يغتبط العقل باتصاله بها سيرى فيها كل ما يراه على حالٍ غير متغيرة» لأن حقائق جميع المخلوقات موجودة أيضاً في الكلمة الغير المخلوقة

الفصلُ التاسعُ

هل يليق تمييز المثل عن الصورة

يُنخَطَى إلى التاسع بأن يقال: يظهر أنه ليس يليق تمييز المثل عن الصورة إذ ليس يليق تمييز الجنس عن النوع. ونسبة المثل إلى الصورة نسبة الجنس إلى النوع لأنه «كلما وجدت الصورة وجدت المشابهة ولا يُعكس» كما في كتاب ٨٣ مب ٧١. فإذاً ليس يليق تمييز المثل عن الصورة

٢ وأيضاً ان حقيقة الصورة لا تعتبر من جهة تمثيل الأقسام الإلهية فقط بل من جهة تمثيل الذات الإلهية أيضاً الذي يقتضي الخلود وعدم التجزئ. فإذاً ليس يليق ان يُقال إن محل المثل هو الذات لكونها خالدة وغير متجزئة ومحل الصورة

ما سواها

٣ وأيضاً ان صورة الله في الإنسان على ثلاثة أنواع صورة الطبيعة وصورة النعمة وصورة المجد كما مرّ في ف ٤. والبراءة والبرارة ترجع إلى النعمة. فإذا ليس يليق أن يُقال إنّ الصورة تُعتبر بحسب الذكر والتعقل والإرادة والمثال يعتبر بحسب البراءة والبرارة

٤ وأيضاً ان معرفة الحق ترجع إلى التعقل ومحبة الفضيلة ترجع إلى الإرادة. والتعقل والارادة ركنان للصورة. فإذا ليس يليق أن يُقال إنّ محل الصورة معرفة الحق ومحل المثال محبة الفضيلة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٥١ «لم يذهب بعضٌ دون وجهٍ من الصواب إلى أن المراد بقوله على صورته ومثاله أمران لأنه لو كان المراد بذلك أمراً واحداً لاجتزئى باسم واحدٍ»

والجواب أن يُقال إنّ المثال أو المماثلة وحدةٌ ما لحصوله عن الواحد بالكيفية كما في الإلهيات ك ٥ م ٢٠ ولما كان الواحد من الأمور العامة الشاملة كان مشتركاً بين جميع الأشياء وجاز صدقه على كل فردٍ منها كالخير والحق فإذاً كما يجوز أن يعتبر الخير سابقاً على كل شيءٍ جزئي ولاحقاً له من حيث يدل على كماله كذلك الحال في المثال بالنسبة إلى الصورة فإن الخير سابقٌ على الإنسان من حيث أن الإنسان خيرٌ جزئيٌّ وهو أيضاً لاحقٌ له من حيث نقول لإنسانٍ مخصوص انه خيرٌ باعتبار كماله في الفضيلة وكذا المثال فإنه يعتبر سابقاً على الصورة من حيث هو أعمٌ منها كما تقدم في ف ١ ويعتبر أيضاً لاحقاً لها من حيث يدل على كمالها لأننا نقول لصورة شيءٍ انها مماثلة له أو غير مماثلة له من حيث تمثله تمثيلاً كاملاً أو ناقصاً. إذ تمهّد ذلك جاز اعتبار المثال منحازاً عن الصورة من وجهين أولاً من حيث هو سابقٌ عليها وأعمٌ منها وبهذا الوجه يعتبر المثال بحسب أمورٍ أعمٌ من

خاصيات الطبيعة العقلية اللواتي بحسبهن تُعتبر الصورة حقيقةً وعلى هذا قيل في كتاب ٨٣ مب ٥١ «لا مرأى في أن الروح أي العقل مصنوعٌ على صورة الله» وأما سائر ما في الإنسان أي ما يختص بأجزاء النفس السافلة أو بالبدن أيضاً فذهب بعضٌ إلى أنه مصنوعٌ على مثال الله. وبهذا الاعتبار أيضاً قيل في كتاب كمية النفس ب ٢ ان مثال الله يُعتبر في النفس من حيث هي غير فاسدة لأن الفاسد وغير الفاسد فصلان للموجود المشترك. وثانياً من حيث يدل على تمثيل الصورة وكمالها وبهذا الاعتبار قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ١٢ «ان قوله على صورة الله يدل على كونه عقلياً ومختاراً ورباً فعله وقوله على مثال الله يدل على كونه مشابهاً له في الفضيلة بحسب الطاقة البشرية» وإلى ذلك يرجع ما يقال من أن المثال يرجع إلى محبة الفضيلة إذ ليس فضيلةً دون محبة الفضيلة

إذا أُجيب على الأول بأن المثال لا يفارق الصورة باعتبار حقيقته المشتركة لأنه بهذا الاعتبار داخلٌ في حقيقة الصورة بل باعتبار عدم بلوغ مثالٍ ما إلى حقيقة الصورة أو باعتبار كونه مكملاً للصورة

وعلى الثاني بأن ماهية النفس ترجع إلى الصورة من حيث تمثل الذات الإلهية باعتبار ما هو خاصٌ بالطبيعة العقلية لا باعتبار الأحوال اللاحقة لمطلق الموجود كالبساطة وعدم الانحلال وعلى الثالث بأن من الفضائل أيضاً ما هو حاصل للنفس بالطبع ولو بحسب بعض مبادئه وهذا يجوز اعتبار مثال طبيعي بحسبه. على أنه ليس يمتنع ان ما يقال له صورةٌ باعتبارٍ يقال له مثالٌ باعتبارٍ آخر

وعلى الرابع بأن محبة الكلمة التي هي المعرفة المحبوبة ترجع إلى حقيقة الصورة وأما محبة الفضيلة فترجع إلى المثال كما ترجع إليه الفضيلة



المبحثُ الرابعُ والتسعونُ

في حالة الإنسان الأول من جهة العقل - وفيه أربعة فصول

ثم يجب النظر في حالة الإنسان الأول وأولاً من جهة النفس ثم من جهة البدن أما من جهة الناس فيبحث عن أمرين أولاً عن حالة الإنسان من جهة العقل وثانياً عن حالته من جهة الإرادة. فالأول يدور البحث فيه على أربع مسائل - ١ في أن الإنسان هل رأى الله بالذات - ٢ هل قدر أن يرى الجواهر المفارقة أي الملائكة - ٣ هل كان له علم جميع الأشياء - ٤ هل كان ممكناً له أن يخطئ أو ينخدع

الفصلُ الأوَّلُ

في أن الإنسان الأول هل رأى الله بالذات

يُنخِطَى إلى الأوَّل بأن يقال: يظهر أن الإنسان الأول رأى الله بالذات لأن سعادة الإنسان قائمة بروؤية الذات الإلهية والإنسان الأول «لما كان في جنة عدن كان عائشاً سعيداً غنياً في كل شيء» كما قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ١١ وقال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ١٠ «لو كان للناس أميالٌ كالتي لنا الآن فكيف كانوا سعداء في ذلك المكان السعيد الذي لا يستقصيه وصف واصفٍ وهو جنة عدن» فإذا الإنسان الأول رأى الله بالذات في جنة عدن ٢ وأيضاً قال اوغسطينوس في الموضوع المتقدم ذكره «كان الإنسان الأول حاصلاً على كل ما تقدر الإرادة الصالحة أن تحصل عليه» والإرادة الصالحة لا تقدر أن تحصل على كل شيء أفضل من رؤية الذات الإلهية. فإذا كان الإنسان يرى الله بالذات

٣ وأيضاً ان رؤية الله بالذات هي رؤيته لا بواسطة ولا بلغز. والإنسان في حال البرارة رأى الله دون واسطة كما قال المعلم في كتاب الأحكام ٤ تم ١ وقد رآه أيضاً دون لغز لأن اللغز يتضمن ظلمة كما قال اوغستينوس في كتاب الثالث ١٥ ب ٩. والظلمة إنما دخلت بالخطيئة. فإذا الإنسان الأول رأى الله بالذات في الحالة الأولى

لكن يعارض ذلك قول الرسول في ١ كور ١٥: ٤٦ «لم يكن الروحانيّ أولاً بل الحيواني» ورؤية الله بالذات أعظم الأشياء روحانية. فإذا الإنسان الأول لم يرَ الله بالذات في حال الحياة الحيوانية الأولى

والجواب أن يُقال إن الإنسان الأول لم يرَ الله بالذات في تلك الحالة الطبيعية من الحياة إلا أن يقال إنه رآه في حال الجذب حين أوقع الله سبائاً على آدم كما في تك ٢ وتحقيق ذلك أنه لما كانت الذات الإلهية هي نفس السعادة كانت نسبة عقل من يرى الذات الإلهية إلى الله كنسبة كل إنسان إلى السعادة وواضح أنه ليس يقدر إنسان أن يميل بإرادته عن السعادة فإن الإنسان يطلب السعادة ويهرب عن الشقاوة طبعاً وضرورةً فإذا يمتنع على كل من يرى الله بالذات أن يميل بإرادته عن الله أي أن يخطأ ولهذا كان جميع الذين يرون الله بالذات يرسخون في محبة الله بحيث يعصمون من الخطيئة وإذ كان آدم قد خطئ فواضح أنه لم يكن يرى الله بالذات إلا أنه مع ذلك كان يعرف الله معرفة أعلى من معرفتنا الحاضرة وهكذا كانت معرفته واسطة على نحو ما بين معرفة الحالة الحاضرة ومعرفة الوطن التي بها يرى الله بالذات. ولتوضيح ذلك يجب أن يُعتبر ان رؤية الله بالذات قسيمة لرؤيته بالخلقة وكلما كانت الخليقة أعلى وأشبه بالله كانت رؤية الله بها أجلى كما أن الإنسان يرى رؤية أكمل في المرأة التي تكون صورته فيها أظهر وبذلك يتضح أن رؤية الله بالآثار المعقولة أعلى جداً من رؤيته بالآثار

المحسوسة والجسمانية. والمحسوسات تُذهلُ الإنسان وتشغله في حال هذه الحيوة فتعوقه عن أن ينظر في الآثار المعقولة نظراً كاملاً وجلياً. لكنه قيل في جا ٧: ٣٠ «صنع الله الإنسان مستقيماً» واستقامة الإنسان المصنوع من الله قائمة بخضوع الأدنى للأعلى وعدم امتناع الأعلى بالأدنى فإذا لم تكن الأشياء الخارجة تعوق الإنسان الأول عن أن ينظر نظراً جلياً وثابتاً في الآثار المعقولة التي كان يدركها بإشراق الحق الأول إدراكاً طبيعياً أو فيضياً ومن ثمَّه قال اوغسطينوس في شرح تك ك ١١ ب ٣٣ «ربما كان الله في أول الأمر يكلم الإنسانين الأولين كما يكلم الملائكة وذلك بإنارته أذهانها بالحق الغير المتغير وان كانا لا يدركان بذلك من الذات الإلهية مقدار ما يدركه الملائكة» فإذا كان الإنسان الأول يدرك الله بآثاره المعقولة ادراكاً أجلى من إدراكنا الحاضر

إذا أُجيب على الأول بأن الإنسان لم يكن في جنة عدن سعيداً بتلك السعادة الكاملة التي كانت معدة لأن ينتقل إليها والقائمة برؤية الذات الإلهية بل كان له نوعٌ من السعادة كما قال اوغسطينوس في الكتاب المذكور ب ١٨ من حيث كان له نوعٌ من البرارة والكمال الطبيعيين

وعلى الثاني بأن الإرادة الصالحة هي الإرادة المنتظمة ولو أراد الإنسان الأول أن يحصل في حال الاستحقاق على الثواب الذي كان موعوداً به لم تكن إرادته منتظمة

وعلى الثالث بأن الوسطة ضربان ما يُرى بها الشيءُ بمجرد رؤيتها كالمرأة التي بها يُرى الإنسان بمجرد رؤيتها وما بمعرفتها يُتوصل إلى معرفة مجهولٍ ما كالحد الأوسط في البرهان والله كان يُرى دون هذه الوسطة لكن لا دون الوسطة الأولى لأنه لم يكن واجباً أن يتوصل الإنسان الأول إلى معرفة الله ببرهانٍ مأخوذٍ من أثرٍ ما كما هو واجبٌ عندنا بل كان يعرف الله على حسب حاله

بمجرد معرفته آثاره وخصوصاً المعقولة وكذلك يجب أن يُعتَبَر أن الظلمة المدلول عليها ضمناً باسم اللغز تحتل معنيين أحدهما أن كل خليفة مظلمة نوعاً من الظلمة بالنسبة إلى الضياء الإلهي الغير المحدود وبهذا المعنى كان آدم يرى الله باللغز لأنه كان يراه بأثره المخلوق والآخر أن يكون المراد بها الظلمة التي تبعث الخطيئة أي من حيث يُعاق الإنسان بانشغاله بالمحسوسات عن النظر في المعقولات وبهذا المعنى لم يرَ آدم الله باللغز

الفصل الثاني

في أن آدم هل رأى الملائكة بالذات في حال البرارة

يُنخِطَى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن آدم رأى الملائكة بالذات في حال البرارة فقد قال غريغوريوس في كتاب المحاوراة ٤ ب ١ «لا شك أن الإنسان الأول كان من عادته أن يحتظي بمخاطبة الله ويخالط أرواح الملائكة الأخيار بطهارة قلبه وعلو رويته»

٢ وأيضاً أن اتصال النفس بالبدن الفاسد الذي يتقلها كما في حك ٩ عائق لها في الحال الحاضرة عن معرفة الجواهر المفارقة ولذلك كانت النفس المفارقة تقدر أن ترى الجواهر المفارقة كما مرَّ في مب ٨٩ ف ٢. ونفس الإنسان الأول لم تكن مثقلةً بالبدن إذ لم يكن فاسداً. فإذا كانت قادرة أن ترى الجواهر المفارقة

٣ وأيضاً أن نفساً مفارقة تعرف نفساً أخرى بمعرفتها ذاتها كما في كتاب العلل قض ١٣. ونفس الإنسان الأول كانت تعرف ذاتها. فإذا كانت تعرف سائر الجواهر المفارقة

لكن يعارض ذلك أن طبيعة نفس آدم كانت نفس طبيعة أنفسنا. وتعقل الجواهر المفارقة ليس الآن مقدوراً لأنفسنا. فكذا إذا لم يكن مقدوراً لنفس الإنسان الأول

والجواب أن يُقال إنَّ حالة النفس الإنسانية تختلف من جهتين أولاً من جهة اختلاف طريقة الوجود الطبيعي وبهذا الوجه تختلف حالة النفس المفارقة البدن عن حالة النفس المتصلة به وثانياً من جهة السلامة والفساد مع بقاء طريقة الوجود الطبيعي على حالٍ واحدة وبهذا الوجه تختلف حالة البرارة عن حالة الإنسان بعد الخطيئة لأنَّ نفس الإنسان كانت في حالة البرارة مُعدَّةً لتكميل البدن وتدييره كما هي الآن أيضاً وبناءً على هذا قيل أن الإنسان الأول صار نفساً حية أي مؤتية البدن الحيوة الحيوانية على أنه إنما كان حاصلاً على كمال هذه الحيوة من حيث أن بدنه كان خاضعاً بالكلية لنفسه غير عائق لها عن شيءٍ كما مرَّ في الفصل السابق وواضحٌ مما تقدم في مب ٨٤ ف ٧ انه من طريق أن النفس مُعدَّةً لتدبير البدن وتكميله من جهة الحيوة الحيوانية يلائم نفسنا طريقة التعقل الحاصلة بالالتفات إلى الصور الخيالية فإذا كذلك كانت هذه الطريقة من التعقل ملائمةً لنفس الإنسان الأول أيضاً. على أنه باعتبار هذه الطريقة من التعقل تتحرَّك النفس على ثلاث درجات كما قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ مقاً ٢ و ٧ الأولى باعتبار رجوع النفس من الأمور الخارجية على ذاتها والثانية باعتبار ارتقائها إلى الاتصال بالقوى العالية المتحدة وهي الملائكة والثالثة باعتبار وصولها إلى ما وراء ذلك من الخير الذي هو فوق جميع الخيرات وهو الله فباعتبار الحركة الأولى التي بها تنتقل النفس من الأشياء الخارجية إلى ذاتها تستكمل معرفة النفس لأنَّ لفعل النفس العقلي نسبةً طبيعيةً إلى ما هو خارجٌ عنها كما مرَّ في مب ٨٤ ف ٦ فبمعرفة النفس يمكن أن يُعرَف فعلنا العقلي معرفةً كاملةً كما يُعرَف الفعل بموضوعه وبالفعل العقلي يمكن أن يُعرَف العقل الإنسان معرفةً كاملةً كما تُعرَف القوة بفعلها الخاص. وأما في الحركة الثانية فليس يوجد معرفة كاملة لأنه لما كان الملاك لا يعقلُ بالالتفات إلى الصور الخيالية بل بطريقةً أعلى جداً كما مرَّ في مب

٥٥ ف ٢ لم تكن طريقة المعرفة المتقدم ذكرها التي بها تعرف النفس ذاتها تؤدي بالكفاية إلى معرفته وأما الحركة الثالثة فبالأولى لا ينتهي بها إلى المعرفة الكاملة لأن الملائكة أيضاً لا يقدرّون بمعرفتهم أنفسهم أن يتوصلوا إلى معرفة الجوهر الإلهي لفرط مجاوزته لهم. إذا تمهّد ذلك فنفس الإنسان الأوّل لم تكن تقدر أن ترى الملائكة بذواتهم إلا أنها كانت تعرفهم بطريقة أعلى من طريقة معرفتنا لأن معرفتها للمعقولات الباطنة كانت أيقن وأرسخ من معرفتنا وبناءً على علوّ معرفتها هذا قال غريغوريوس أنها تخالط أرواح الملائكة

وبذلك يتضح الجواب على الأول

وأجيب على الثاني بأن قصور نفس الإنسان الأول عن تعقل الجواهر المفارقة لم يكن بسبب تنقيل البدن بل بسبب انحطاط الموضوع الذي هو طبيعي لها عن علو مرتبة الجواهر المفارقة وأما قصورنا نحن عن ذلك فللكلا الأمرين

وعلى الثالث بأن نفس الإنسان الأول لم تكن قادرة بمعرفتها ذاتها على الوصول إلى معرفة الجواهر المفارقة كما تقدم في جرم الفصل لأن كل جوهر مفارق أيضاً إنما يعرف غيره من الجواهر المفارقة بالطريقة الملائمة لحاله

الفصل الثالث

في أن الإنسان الأول هل كان له علم جميع الأشياء

يُنخَطَى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الإنسان الأول لم يكن له علم جميع الأشياء لأنه لو كان له ذلك لم يخل أن يكون قد حصل له أما بالصور المستفادة أو بالصور الطبيعية أو بالصور المفاضة. لكنه لم يحصل له ذلك بالصور المستفادة لأن المعرفة بهذه الصور تحصل عن التجربة كما في الإلهيات ك ١ وهو لم تكن حصلت له حينئذ تجربة جميع الأشياء ولا بالصور الطبيعية أيضاً لأنه كان له نفس طبيعتنا. ونفسنا «كصحيفة لم يكتب فيها شيء» كما في كتاب النفس ٣ م

١٤. ثم لو كان حصل له ذلك بالصور المفاضة لكان علمه بالأشياء مغايراً في الحقيقة لعلمنا الذي نستفيد من الأشياء

٢ وأيضاً ان لجميع الأشخاص المتحدة بالنوع طريقةً واحدة لإدراك الكمال. وسائر الناس ليس يحصل لهم في حال وجودهم علمٌ جميع الأشياء بل يكتسبونه تدريجاً بحسب طريقتهم. فإذا كذلك آدم لم يحصل له حالاً جُبل علمٌ جميع الأشياء

٣ وأيضاً إنما خُلقَ الإنسان على حال هذه الحيوّة الحاضرة لتزداد نفسه علماً واستحقاقاً ولذلك فيما يظهر اتصلت النفس بالبدن والإنسان كان في تلك الحال قابلاً لأن يزداد استحقاقاً. فإذا كان قابلاً لأن يزداد علماً بالأشياء. فإذا لم يكن له علم جميع الأشياء

لكن يعارض ذلك أن آدم وضع أسماءً لجميع الحيوانات كما في تك ٢. وأسماءُ الأشياء يجب أن تكون مناسبة لطبائعها. فإذا كان آدم يعلم طبائع جميع الحيوانات وجامع الحجة كان يعلم جميع الأشياء الأخر

والجواب أن يُقال إنَّ الكامل متقدّم بالرتبة الطبيعية على الناقص كما أن الفعل أيضاً متقدم على القوة لأن ما بالقوة لا يخرج إلى الفعل إلاّ بموجودٍ بالفعل ولما كانت الأشياء أُبدعت في البدء من الله لا لتوجد في أنفسها فقط بل لتكون مبادئٍ غيرها أيضاً صدرت على حالٍ كاملة لتقدر أن تكون فيها مبادئٍ غيرها. والإنسان يقدر أن يكون مبدأً لآخر لا بالتوليد الجسماني فقط بل بالتعليم والتدبير أيضاً ولهذا كما أُبدع الإنسان الأول كاملاً في البدن ليقدر حالاً على التوليد كذلك أُبدع أيضاً كاملاً في النفس ليقدر حالاً على تعليم غيره وتدبيره وليس لأحدٍ أن يعلم ما لم يكن هو عالماً ومن ثمَّ أُبدع الإنسان الأول من الله عالماً بجميع الأشياء التي من شأن الإنسان أن يتعلمها وهي جميع تلك الأشياء الموجودة بالقوة في المبادئ الأولى البينة بأنفسها أي جميع ما يقدر الناس أن يعرفوه بالقوة الطبيعية

ثم ان تدبير الإنسان لحياته وحيوة غيره لا يقتضي معرفة ما يمكن معرفته بالقوة الطبيعية فقط بل معرفة ما لا تتصل إليه المعرفة الطبيعية أيضاً من حيث أن حيوة الإنسان متجهة إلى غاية فائقة الطبع كما أنه لا بد لنا في تدبير حياتنا من معرفة عقائد الايمان ومن ثمَّ فالإنسان الأول قد تلقى من معرفة هذه الأمور الفائقة الطبع مقدار ما كان ضرورياً لتدبير الحيوة الإنسانية باعتبار تلك الحال. وأما سائر الأشياء التي لا يمكن للإنسان معرفتها بالاجتهاد الطبيعي ولا هي ضرورية لتدبير الحيوة البشرية فالإنسان الأول لم يعرفها وذلك كخواطر الناس وأفكارهم وكالحوادث المستقبلية وبعض الجزئيات كعدد حصى النهر ونحو ذلك

إذا أُجيب على الأول بأن الإنسان الأول حصل له علم جميع الأشياء بالصور المفاضة من الله ولم يكن ذلك العلم مع هذا مغايراً في الحقيقة لعلمنا كما أن العينين اللتين وهبهما المسيح للاكمه لم تكونا مغايرتين في الحقيقة للأعين التي أصدرتها الطبيعة

وعلى الثاني بأنه كان واجباً أن يكون لآدم من حيث كان الإنسان الأول شيء من الكمال لا يناسب سائر الناس كما يتضح مما تقدم في جرم الفصل

وعلى الثالث بأن آدم لم يكن قابلاً لأن يزداد علماً باعتباره عدد المعلومات الطبيعية بل باعتبار طريقة المعرفة لأن ما كان يعلمه بالطريقة العقلية كان قابلاً لأن يعلمه بعد ذلك بالتجربة وأما المدارك الفائقة الطبع فكان قابلاً لأن يزداد علماً بها باعتبار عددها أيضاً بأوحية جديدة كما يزداد علم الملائكة أيضاً باشراقات جديدة. ومع ذلك ليس حكم ازدياد الاستحقاق والعلم واحداً إذ ليس بعض الناس مبدأ لبعض في الاستحقاق كما أن بعضهم مبدأ لبعض في العلم

الفصل الرابع

في أن الإنسان هل كان ممكناً في الحالة الأولى أن ينخدع
يُنخِطَى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن الإنسان كان ممكناً في الحالة الأولى أن ينخدع فقد
قال الرسول في ١ تيمو ٢: ١٤ ان «المرأة أُغويَت فوقعت في التعدي»

٢ وأيضاً قال المعلم في كتاب الأحكام ٢ تم ٢١ «إنما لم تخفَ المرأة من الحية عندما
رأتها تتكلم لأنها ظننت أن الله أتاها فوق النطق» وهذا لم يكن صحيحاً. فإذا قد انخدعت المرأة قبل
الخطيئة

٣ وأيضاً من الطبيعي أنه كلما كان شيء أبعد عن البصر كان إِبصارُهُ أَقَلَّ. وطبيعة العين
لم تضعف بالخطيئة. فإذا كان الأمر كذلك في حال البرارة. فإذا كان ممكناً أن ينخدع الإنسان في
مقدار المرئي كما ينخدع الآن

٤ وأيضاً قال اوغسطينوس في شرح تك ك ١٢ ب ٢ «النفس تعتقد في الحلم خيال الشيء
نفس الشيء» وقد كان ممكناً للإنسان في حال البرارة أن يأكل وينام ويحلم. فإذا كان ممكناً أن
ينخدع باعتقاده خيالات الأشياء نفس الأشياء

٥ وأيضاً لم يكن ممكناً للإنسان الأول أن يعلم أفكار الناس والحوادث المستقبلية كما تقدم
في الفصل السابق فلو قال له قائل شيئاً من ذلك باطلاً لانخدع به

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الاختيار ٣ ب ١٨ «ان أخذ الحق بالباطل
ليس من طبع الإنسان المخلوق بل من عقاب الهالك»

والجواب أن يُقال إنَّ بعضاً قالوا بأن الانخداع يحتمل معنيين أحدهما أن يكون المراد به
اعتباراً ضعيفاً يعتبر صاحبه الباطل حقاً دون اعتقاده والثاني أن يكون المراد به الاعتقاد الثابت
فما كان آدم يعلمه كان ممتنعاً قبل الخطيئة انخداعه به بأحد المعنيين المذكورين وأما ما لم يكن
يعلمه فكان يجوز انخداعه به بالمعنى

الأول وإنما قالوا هذا لأن اعتبار الباطل في ذلك ليس فيه ضررٌ للإنسان وكذا ليس فيه حرجٌ عليه لعدم التهور في اعتقاده والتمسك به. لكن هذا القول غير لائق بكمال الحالة الأولى لأنه في تلك الحالة كان يمكن اجتناب الخطيئة دون عناءٍ وما دام ذلك لم يكن ممكناً أصلاً حدوث شرٍّ ما كما قال أوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ١٠ ومن الواضح أنه كما أن الحق هو خير العقل كذلك الباطل هو شرُّه كما في الخليقات ك ٦ ب ٢ فإذا ما دام حال البرارة كان يمتنع اعتبار عقل الإنسان شيئاً من الباطل حقاً لأنه كما أن أعضاء بدن الإنسان كانت خالية من كمال ما كالضياء مثلاً دون أن يكون ثمّة شرٌّ ما كذلك جاز أن يخلو العقل عن معرفة ما دون أن يكون ثمّة اعتبارٌ للباطل. ويظهر ذلك أيضاً من استقامة الحالة الأولى لأنه ما دامت النفس خاضعةً لله كانت الأجزاء السافلة في الإنسان خاضعةً للأجزاء العالية وغير عاتقة لها وواضح مما تقدم في مب ٨٥ ف ٦ ان العقل صادقٌ دائماً في حق موضوعه الخاص فهو إذن ليس ينخدع أصلاً من نفسه وكل خداعٍ فإنما يعرض له من جزءٍ سافلٍ كالخيال ونحوه ولذلك نجد أنه متى لم تكن القوة الحاكمة الطبيعية متعطلة لا نغترُّ بهذه الخيالات بل إنما نغترُّ بها متى كانت القوة الحاكمة متعطلة كما هو ظاهرٌ في النائمين. فقد وضح إذن ان استقامة الحالة الأولى لم تكن تحتل ضلال العقل في أمرٍ ما إذا أُجيب على الأول بأن اغواء المرأة وان كان متقدماً على خطيئة الفعل الظاهر إلا انه كان لاحقاً لخطيئة الكبرياء الباطنة فقد قال أوغسطينوس في شرح تك ١١ ب ٣٠ «لو لم يكن حب التسلط وروح العجب لاعبأ بقلب المرأة لما صدقت كلام الحية»

وعلى الثاني بأن المرأة ظننت ان الحية أوتيت قوة النطق لا بالطبع بل بفعلٍ فائق الطبع على أنه ليس من الضرورة أن يعول على كلام معلم الاحكام في

هذه المسئلة

وعلى الثالث بأنه تمثّل لحس الإنسان الأول أو لخياله شيءٌ على خلاف ما هو في الحقيقة
لما انخدع بذلك لأنه كان يهتدي إلى الحق بحكم النطق

وعلى الرابع بأن ما يعرض في حال النوم لا يُعتَبَر من أفعال الإنسان لخلوه في تلك الحال
عن استعمال النطق الذي هو فعل الإنسان الخاص

وعلى الخامس بأنه لو قيل للإنسان في حال البرارة شيءٌ باطلٌ من الحوادث المستقبلية أو
خواطر القلوب لما اعتقده كذلك بل لا يعتقد أنه ممكنٌ أن يكون كذلك وليس هذا تصديقاً للباطل. أو
يُقال إن الله كان يعضده حينئذٍ لئلا يضلَّ في ما لم يكن يعلمه ولا اعتراض بما أورده بعضٌ من
أنه عندما وردت عليه التجربة لم يُعضد بما يمنع ضلاله مع أنه كان حينئذٍ في غاية الحاجة لأنه
كان قد خطئَ قبل ذلك بفكره ولم يستنجد الله



المبحثُ الخامسُ والتسعون

في ما يتعلق بإرادة الإنسان الأول أي في نعمته وبرارته - وفيه أربعة فصول

ثم يجب النظر في ما يتعلق بإرادة الإنسان الأول وهو على قسمين الأول في نعمة الإنسان وبرارته
والثاني في استعمال البرارة بتسلطه على ما سواه. أما الأول فالبحث فيه يدور على أربع مسائل - ١ في أن
الإنسان الأول هل خُلِقَ في حال النعمة - ٢ هل كان فيه في حال البرارة انفعالاتٌ نفسانية - ٣ هل كان حاصلًا
على جميع الفضائل - ٤ هل كانت أفعاله استحقاقية كما هي الآن

الفصلُ الأولُ

في أن الإنسان الأول هو خُلِقَ في حال النعمة

يُنْتَخِطُ إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الإنسان الأول لم يُخَلَقَ في حال النعمة

فقد قال الرسول في ١ كور ١٥: ٤٥ موضحاً الفرق بين آدم والمسيح «جُعِلَ آدَمُ الْأَوَّلُ نَفْسًا حَيَّةً
وَأَدَمُ الْآخِرُ رُوحًا مَحْيِيًّا». والروح إنما يحيي بالنعمة. فإذا لم يخلق في حال النعمة إلا المسيح

٢ وأيضاً قال اوغسطينوس في كتاب مسائل العهد العتيق والجديد مس ١٢٣ ان آدم لم
يحصل على الروح القدس. وكل من كان حاصلًا على النعمة فهو حاصلٌ على الروح القدس. فإذا
لم يخلق آدم في حال النعمة

٣ وأيضاً قال اوغسطينوس في كتاب السقوط والنعمة ب ١٠ ان «الله رَتَّبَ حَيَوةَ الملائكة
والناس على وجهٍ يبيِّن لهم فيه أولاً قوَّةَ اختيارهم ثم قوَّةَ فضل نعمته وقضاء عدله» فإذا قد فطر
الله أولاً الإنسان والملاك في حال الاختيار الطبيعي فقط ثم أفاض عليهما النعمة

٤ وأيضاً قال المعلم في كتاب الأحكام ٢ تم ٢٤ ان «الإنسان قد أُمدَّ حين خلقه بما كان
قادراً ان يثبت به لا بما كان قادراً ان يزداد» ومن أُوتِيَ النعمة فهو قادرٌ أن يزداد بالاستحقاق.
فإذا الإنسان الأول لم يخلق في حال النعمة

٥ وأيضاً لا بدَّ لقبول النعمة من رضى القابل لأنه بذلك يتم قرانٌ روحانيٌّ بين الله
والنفس. وليس يرضى بالنعمة إلا الموجود السابق. فإذا لم يقبل الإنسان النعمة في أول أن من
خلقه

٦ وأيضاً ان بُعد الطبيعة عن النعمة أكثر من بعد النعمة عن المجد إذ ليس المجد شيئاً
سوى النعمة المكتملة. والنعمة في الإنسان كانت سابقة على المجد. فإذا بالأولى كانت الطبيعة
سابقة على النعمة

لكن يعارض ذلك ان نسبة الإنسان والملاك إلى النعمة سواءً. والملاك خلق في حال
النعمة فقد قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٢ ب ٩ ان الله ركَّب في الملائكة الطبيعة وأفاض
عليهم النعمة معاً. فإذا كذلك الإنسان خلق في حال

النعمة

والجواب أن يُقال إنَّ بعضاً ذهبوا إلى أن الإنسان الأول لم يُخلق في حال النعمة ولكنه أُوتي النعمة بعد ذلك قبل أن خطئ. وقد ورد في كثيرٍ من أقوال القديسين ما يؤيد أن الإنسان كان حاصلًا على النعمة في حال البرارة. اما كونه أُبدعَ أيضاً في حال النعمة كما ذهب آخرون فيظهر أن هذا يقتضيه الاستقامة التي فُطرَ عليها الإنسان في الحال الأولى كقوله في جا ٧: ٣٠ «صَنَعَ اللهُ الإنسان مستقيماً» لأن هذه الاستقامة كانت قائمة بخضوع العقل لله وخضوع القوى السافلة للعقل وخضوع البدن للنفس. والخضوع الأول كان علة الخضوع الثاني والثالث لأنه ما دام العقل خاضعاً لله كانت القوى السافلة خاضعةً له كما قال اوغسطينوس في كتاب غفران الخطايا ١ ب ١٦ وواضح أن خضوع البدن للنفس وخضوع القوى السافلة للعقل لم يكن طبيعياً والألّ لبقِي بعد الخطيئة لأن المواهب الطبيعية بقيت بعد الخطيئة حتى في الشياطين كما قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ مقاً ١٩ فإذاً واضحٌ أيضاً أن ذلك الخضوع الأول الذي كان العقل خاضعاً به لله لم يكن بحسب الطبيعة فقط بل بحسب موهبة النعمة الفائقة الطبيعة أيضاً لامتناع أن يكون المعلول أقوى من العلة ومن ثمَّ قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٣ ب ١٣ «بعد أن تعدّياً الأمر فارقتهما النعمة الإلهية حالاً فحجلاً من عري أبدانهما لأنهما شعرا بحركة تمرد لحمهما واعتباره قصاصاً لتمردهما» ومن ذلك أي من تمرد اللحم على النفس عند مفارقة النعمة يستفاد أن القوى السافلة كانت خاضعةً لها عندما كانت حاصلةً على النعمة

إذاً أجيب على الأول بأن مراد الرسول بقوله ذلك بيان أنه يوجد جسدٌ روحاني كما يوجد جسدٌ حيواني لأن حيوة الجسد الروحاني كان بدوُّها في المسيح الذي هو «بكر الأموات» كما أن حيوة الجسد الحيواني كان بدوُّها في آدم فإذاً ليس يستفاد

من كلام الرسول ان آدم لم يكن روحانياً في نفسه بل انه لم يكن روحانياً في جسده
وعلى الثاني بما قاله اوغسطينوس في الموضوع المشار إليه في الاعتراض من أنه ليس
ينكر أن الروح القدس كان حالاً في آدم بوجه ما كحلولة في سائر الأبرار إلا أنه لم يكن فيه كما
هو الآن في المؤمنين الذين ينالون الميراث الأبدي حالاً بعد الموت
وعلى الثالث بأنه ليس يستفاد من كلام اوغسطينوس المورد أن الملاك أو الإنسان خُلقَ
في حال الاختيار الطبيعي قبل أن حصل على النعمة بل ان الله أراد أن يبيّن مبلغ قدرة الاختيار
فيهم قبل التثبيت ثم ما يدركونه بمساعدة النعمة المثبتة
وعلى الرابع بأن كلام المعلم مبنيّ على مذهب القائلين بأن الإنسان لم يُخلَق في حال
النعمة بل في حال الطبيعة فقط - أو بأن الإنسان وان كان قد خُلق في حال النعمة إلا أن ازدياد
استحقاقه لم يكن له من خُلق الطبيعة بل من زيادة النعمة
وعلى الخامس بأنه لما لم تكن حركة الإرادة متصلة لم يمتنع أن يكون الإنسان قد رضي
بالنعمة في أول أن من خلقه أيضاً
وعلى السادس بأن المجد نستحقه بفعل النعمة وأما النعمة فلا نستحقها بفعل الطبيعة فليس
حكمهما واحداً

الفصل الثاني

في أن الإنسان الأول هل كان فيه انفعالات نفسانية
يُتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أنه لم يكن في الإنسان الأول انفعالات نفسانية لأن
الانفعالات النفسانية يعرض بحسبها ان «يشتهي الجسد ما هو ضد الروح». وهذا لم يكن في حال
البرارة. فإذا لم يكن في حال البرارة انفعالات نفسانية

٢ وأيضاً أن نفس آدم كانت اشرف من جسده. وجسده لم يكن قابل الانفعال. فإذا كذلك لم يكن في نفسه انفعالات

٣ وأيضاً ان الانفعالات النفسانية تُقَمَع بالفضيلة الخليقة. وقد كانت الفضيلة الخلقية كاملةً في آدم. فإذا لم يكن فيه أصلاً انفعالات

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ١٠ «كان فيهما محبةً لله غير متشوشة وانفعالاتٌ أخرى نفسانية»

والجواب أن يُقال إن محل الانفعالات النفسانية هو الشهوة الحسية التي تتعلق بالخير والشر فإذاً من هذه الانفعالات ما يتعلق بالخير كالمحبة واللذة ومنها ما يتعلق بالشر كالخوف والألم ولما لم يكن في الحالة الأولى شرّاً حاصلٌ أو يُخشَى حصوله وكان فيها كل ما كان يمكن أن تشتهي الإرادة الصالحة إدراكه في الوقت الحاضر من الخير كما قال اوغسطينوس في الموضوع المتقدم ذكره لم يكن في آدم شيءٌ من تلك الانفعالات المتعلقة بالشرّ كالخوف والألم ونحوهما ولا شيءٌ من تلك الانفعالات المتعلقة بالخير الذي ليس حاصلًا ويشتهي حصوله في الوقت الحاضر كالشهوة المتقدمة. وأما تلك الانفعالات التي يمكن تعلقها بالخير الحاضر كاللذة والمحبة أو المتعلقة بالخير المستقبل المُشتهى في وقته كالشوق والرجاء الذي لا يشوبه اضطرابٌ فقد كانت في حال البرارة لكن على خلاف ما هي عليه عندنا لأن الشهوة الحسية التي هي محل الانفعالات ليست خاضعةً فينا للعقل تمام الخضوع ولذلك قد تكون الانفعالات عندنا سابقةً حكم العقل وممانعةً منه وقد تكون لاحقةً له باعتبار خضوع الشهوة الحسية للعقل نوعاً من الخضوع وأما في حال البرارة فقد كانت الشهوة السافلة خاضعةً للعقل تمام الخضوع فلم تكن الانفعالات النفسانية في تلك الحال إلا لاحقةً لحكم العقل

إذا أُجيب على الأول بأن الجسد إنما يشتهي ما هو ضد الروح بسبب ممانعة

الانفعالات للعقل وهذه لم يكن في حال البرارة

وعلى الثاني بأن الجسد الإنساني إنما لم يكن في حال البرارة قابلاً للانفعالات المنافية للحالة الطبيعية كما سيأتي في مب ٩٧ ف ١ و ٢ وكذا النفس إنما لم تكن قابلة للانفعالات الممانعة للعقل

وعلى الثالث بأن الفضيلة الخلقية الكاملة لا ترفع الانفعالات بالكلية بل ترتبها لأن من شأن العفيف أن يشتهي كما يجب وما يجب اشتهاؤه كما في الخلفيات ك ٣ ب ١١

الفصل الثالث

في أن آدم هل كان حاصلاً على جميع الفضائل

يُنخِطَى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن آدم لم يكن حاصلاً على جميع الفضائل لأن من الفضائل ما يتجه إلى كبح الآلام المفرطة كما يكبح بالعفة الشهوة المفرطة وبالشجاعة الخوف المفرط. ولم يكن في حال البرارة آلامً مفرطة. فإذا لم تكن فيها الفضائل المذكورة أيضاً

٢ وأيضاً من الفضائل ما هو بإزاء الآلام المتعلقة بالشر كما أن الحلم بإزاء الغضب والشجاعة بإزاء الجبن وهذه الآلام أو الانفعالات لم تكن في حال البرارة كما مرّ في الفصل السابق. فإذا لم تكن فيها هذه الفضائل أيضاً

٣ وأيضاً إن الندامة فضيلةٌ متعلقة بالخطيئة المقترفة سابقاً والرحمة فضيلةٌ متعلقة بالمكروه لكنه في حال البرارة لم يكن لا خطيئةً ولا مكروهً. فإذا لم يكن فيها مثل هذه الفضائل أيضاً

٤ وأيضاً ان الثبات فضيلةٌ. وهو لم يكن حاصلاً لآدم بدليل الخطيئة التي اقترفها في ما بعد. فإذا لم يكن حاصلاً على جميع الفضائل

٥ وأيضاً ان الإيمان فضيلةٌ. وهو لم يكن في حال البرارة لتضمنه المعرفة الإلغازية

التي يظهر انها منافية لكمال الحالة الأولى

لكن يعارض ذلك قول أوغسطينوس في خطبة له «ان زعيم الرذائل غلب آدم المصنوع من تراب الأرض على صورة الله والمنتحلي بالطهارة والعفة والمحفوف بالضياء»

والجواب ان يُقال إنّ الإنسان كان في حال البرارة حاصلاً بوجه ما على جميع الفضائل وهذا واضح مما تقدم فقد أسلفنا في ف ١ ان استقامة الحالة الأولى كانت قائمة بانقياد القوة العقلية لله وانقياد القوى الساقلة للقوة العقلية والفضائل إنما هي كمالات بها تتجه القوة العقلية إلى الله وتُصرف القوى الساقلة على حسب ترتيب القوة العقلية كما سيأتي لذلك مزيد بيان عند الكلام على الفضائل في أول الثاني مب ٦٣ ف ٢ ومن ثمّه فاستقامة الحالة الأولى كانت تقتضي أن يكون الإنسان حاصلاً بوجه ما على جميع الفضائل — لكن لا بد من اعتبار أن من الفضائل ما ليس يتضمن في حقيقته شيئاً من النقص كالمحبة والعدالة وهذه الفضائل كانت حاصلة في حال البرارة مطلقاً بالملكة وبالفعل ومنها ما يتضمن في حقيقته نقصاً اما من جهة الفعل أو من جهة الموضوع. فإن لم يكن هذا النقص منافياً لكمال الحالة الأولى جاز أن تكون تلك الفضائل موجودة في الحالة الأولى كالايمان الذي يتعلق بما ليس يُرى والرجاء الذي يتعلق بما ليس حاصلاً لأنه لم يكن من مقتضى كمال الحالة الأولى رؤية الله بذاته والحصول على السعادة القصوى فإذا كان يجوز وجود الايمان والرجاء في الحالة الأولى بالملكة وبالفعل. واما ان كان النقص الداخل في حقيقة فضيلة ما منافياً لكمال اولى فيجوز أن تكون تلك الفضيلة وجدت في تلك الحال بالملكة دون الفعل كما هو ظاهر في الندامة التي هي تألم من الخطيئة المقترفة وفي الرحمة التي هي تألم من المكروه الحال بالغير. والألم والذنب والمكروه منافياً لكمال الحالة الأولى. فإذا كانت هذه

الفضائل حاصلةً عند الإنسان الأول بالملكة لا بالفعل لأن الإنسان الأول كان مستعداً لأن يتألم لو سبقت منه خطيئة ولأن يدفع المكروه على حسب طاقته لو رآه في الغير كما قال الفيلسوف في الخلفيات ك ٤ ان «الحياء من الفعل القبيح إنما يعرض للمحترس بشرطٍ لأنه مستعدٌ لأن يخجل لو فعل شيئاً قبيحاً»

إذا أُجيب على الأول بأن كبح العفة والشجاعة للآلام المفرطة إنما هو عارض لهما من حيث نجد أن الآلام المفرطة في محلها وأما شأنهما الذاتي فهو تعديل الآلام

وعلى الثاني بأن الانفعالات المتعلقة بالشر إنما تنافي كمال الحالة الأولى متى تعلقت بالشر في نفس صاحبها كالخوف والألم وأما متى تعلقت بالشر في آخر فلا تنافي كمال الحالة الأولى فقد كان في قدرة الإنسان في الحالة الأولى أن يبغض شريرة الشياطين كما كان في قدرته أيضاً أن يحب خيرية الله ومن ثمَّه فالفضائل التي بازاء هذه الانفعالات يجوز أن تكون وُجدت في الحالة الأولى بالملكة وبالفعل وأما الفضائل التي بازاء الانفعالات المتعلقة بالشر في صاحبها فإذا كانت بازاء هذه الانفعالات فقط لم يجز وجودها في الحالة الأولى بالفعل بل بالملكة فقط كالندامة والرحمة على ما مرَّ في جرم الفصل. على أن هناك فضائل ليست بازاء هذه الانفعالات فقط بل بازاء انفعالات أخرى أيضاً كالعفة التي ليست بازاء الألم فقط بل بازاء اللذة أيضاً وكالشجاعة التي ليست بازاء الجبن فقط بل بازاء التهور والرجاء أيضاً فجاز أن يكون في الحالة الأولى العفة بالفعل من حيث هي معدلة للذة والشجاعة بالفعل من حيث هي معدلة للتهور أو الرجاء لا من حيث هما معدلتان للألم والجبن

وعلى الثالث يتضح الجواب مما تقدّم في جرم الفصل

وعلى الرابع بأن الثبات يؤخذ بمعنيين أحدهما أنه فضيلةٌ فيكون المراد به ملكةٌ بها ينتخب منتخِبُ الاستمرار في الخير وبهذا المعنى كان آدم ذا ثبات والثاني انه

حالٌ من أحوال الفضيلة فيكون المراد به الاستمرار في فضيلةٍ دون انقطاع وبهذا المعنى لم يكن آدم ذا ثباتٍ

وعلى الخامس يتضح الجواب مما تقدم في جرم الفصل

الفصلُ الرَّابِعُ

في أن أفعال الإنسان الأول هل كانت أقل استحقاقاً من أفعالنا

يتخطى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن أفعال الإنسان الأول كانت أقل استحقاقاً من أفعالنا لأن النعمة إنما تُؤْتَى من رحمة الله التي هي أرفق بالاحوج. ونحن أحوج إلى النعمة من الإنسان الأول في حال البرارة فالنعمة إذن تفاض علينا بسخاءٍ أوفر ولما كانت منشأً الاستحقاق كانت أفعالنا أكثر استحقاقاً

٢ وأيضاً لا بد للاستحقاق من جهادٍ وعسرٍ ففي ٢ تيمو ٣: ٥ «لا ينال الاكليل إلا من يجاهد جهاداً شرعياً» وقال الفيلسوف في الخلفيات ك ٢ ب ٣ «الفضيلة تكون بالنظر إلى العسير والخير» والجهاد والعسر هو الآن أعظم فإذا كذلك الاستحقاق أعظم

٣ وأيضاً قال المعلم في كتاب الاحكام ٢ تم ٢١ لو قاوم الإنسان التجربة في الحالة الأولى لما كان له استحقاق ومن يقاوم التجربة الآن فله استحقاق. فأفعالنا إذن الآن أكثر استحقاقاً من أفعال الحالة الأولى

لكن يعارض ذلك أنه يلزم من هذا أن الإنسان صار بعد الخطيئة أفضل حالاً

والجواب أن يُقال إن كمية الاستحقاق يجوز اعتبارها من أمرين أولاً من أصل المحبة والنعمة وهذه الكمية من الاستحقاق محاذيةٌ للثواب الذاتي القائم بالاحتذاء بالله لأن من كان فعله صادراً عن محبةٍ أعظم كان احتظاؤه بالله أكمل وثانياً من كمية الفعل وهي ضربان مطلقاً ونسبية فإن الأرملة التي ألفت في الخزانة فلسين فعلت أقل من الذين ألقوا تقادم سنوية باعتبار الكمية المطلقة وأما باعتبار الكمية

النسبية فقد فعلت أكثر منهم على ما قال الرب في لو ٢١: ٤ لأن ما فعلته كان أكثر مجاوزةً لقدرتها ومع ذلك فكلا هاتين الكميتين من الاستحقاق محاذيتان للثواب العرضي القائم بالاحتذاء بالخير المخلوق. إذا تمهّد ذلك وجب أن يُقال إنّ أفعال الإنسان كان يجب أن تكون أكثر استحقاقاً في حال البرارة منها بعد الخطيئة إذا اعتبرت كمية الاستحقاق من جهة النعمة التي كان يجب أن تكون حينئذٍ اغزر لعدم قيام مانع لها في الطبيعة الإنسانية وكذا أيضاً إذا اعتبرت كمية الفعل المطلقة لأنه لما كان الإنسان أقدر في تلك الحال كان يجب أن يفعل أفعالاً أعظم واما إذا اعتبرت الكمية النسبية كان وجه الاستحقاق بعد الخطيئة أعظم بسبب ضعف الإنسان لأن مجاوزة الفعل اليسير لقدرة من يفعله بعسرٍ أعظم من مجاوزة الفعل الخطير لقدرة من يفعله بسهولةٍ

إذا أُجيب على الأول بأن الإنسان بعد الخطيئة يحتاج إلى النعمة في أمورٍ أكثر من الأمور التي كان يحتاج فيها إليها قبل الخطيئة ولكنه ليس بعدها أشد احتياجاً إلى النعمة لأنه كان قبل الخطيئة أيضاً محتاجاً إلى النعمة لإدراك الحيوية الأبدية الذي إليه تتجه بالأصالة ضرورة النعمة وأما بعد الخطيئة فيحتاج إلى النعمة أيضاً فوق ذلك لاغتفار ذنبه وعضد ضعفه

وعلى الثاني بأن العسر والجهاد يرجع إلى كمية الاستحقاق بحسب كمية الفعل النسبية كما تقدم في جرم الفصل وهو دليلٌ على نشاط الإرادة التي تروم ما هو متعسرٌ عليها. ونشاط الإرادة ينشأ عن عظم المحبة وقد يحدث أن فاعلاً يفعل فعلاً سهلاً بإرادةٍ نشيطة كما يفعل غيره فعلاً صعباً لتأهبه إلى فعل ما هو صعبٌ عليه أيضاً إلا أن العسر الحاضر من حيث هو قصاصٌ كان فيه أيضاً كفارةً عن الذنب

وعلى الثالث بأنه إنما لم يكن للإنسان الأول استحقاقٌ لو قاوم التجربة على

مذهب القائلين بأنه لم يكن حاصلاً على النعمة كما أن الإنسان المجرد عن النعمة الآن ليس له في ذلك استحقاقٌ أيضاً غير أن الفرق في ذلك انه لم يكن في الحالة الأولى باعثاً باطناً على الشر كما هو الآن فإذا كان الإنسان حينئذٍ أقدر منه الآن على مقاومة التجربة دون النعمة



المبحث السادس والتسعون

في السلطان الذي كان لائقاً بالإنسان في حال البرارة - وفيه أربعة فصول

ثم يجب النظر في السلطان الذي كان لائقاً بالإنسان في حال البرارة والبحث في ذلك يدور على أربع مسائل - ١ في أن الإنسان هل كان في حال البرارة متسلطاً على جميع الحيوانات - ٢ هل كان متسلطاً على جميع المخلوقات - ٣ في أنه هل كان جميع الناس في حال البرارة أكفاءً - ٤ في أنه هل كان بعضهم في تلك الحال متسلطاً على بعض

الفصل الأول

في أن آدم هل كان في حال البرارة متسلطاً على الحيوانات

يُنخِطُ إلى الأول بأن يقال: يظهر أن آدم لم يكن في حال البرارة متسلطاً على الحيوانات فقد قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٩ ب ١٤ «انما أُتِيَ آدمُ بالحيوانات ليسمِّيها بموازرة الملائكة». ولو كان الإنسان متسلطاً بنفسه على الحيوانات لم يكن حاجةً إلى موازرة الملائكة. فإذا لم يكن للإنسان في حال البرارة سلطانٌ على سائر الحيوانات

٢ وأيضاً أن الأشياء المختصة بين أنفسها لا يحسن اجتماعها تحت سلطان واحد. وكثيراً من الحيوانات مختصة طبعاً بين أنفسها كالشاة والذئب. فإذا لم تكن جميع الحيوانات مندرجة تحت سلطان الإنسان

٣ وأيضاً قال ايرونيموس «ان الله قلد الإنسان السلطان على الحيوانات قبل الخطيئة على حين لم يكن في حاجةٍ إلى ذلك لأنه كان عالماً أن الإنسان سيحتاج بعد السقوط إلى مساعدة الحيوانات». فإذا لم يكن استعمال السلطان على الحيوانات في الأقل لائقاً بالإنسان قبل الخطيئة

٤ وأيضاً يظهر أن الأمر من الأمور المخصوصة بالمتسلط. وليس يصح تعلق الأمر بالأبدي النطق. فإذا لم يكن الإنسان متسلطاً على الحيوانات الغير الناطقة

لكن يعارض ذلك قوله في تك ١: ٢٦ على الإنسان «ليتسلط على سمك البحر وطيير السماء وبهائم الأرض»

والجواب أن يُقال إنّ تمرد ما وجب أن يكون خاضعاً للإنسان على الإنسان إنما حصل بعد الخطيئة قصاصاً للإنسان لتمرده على الله كما مرّ في المبحث الآنف ف ١ ولهذا لم يكن في حال البرارة قبل ذلك التمرد شيءٌ مما وجب أن يكون خاضعاً له طبعاً مقاوماً له. وجميع الحيوانات خاضعة طبعاً للإنسان وهذا ظاهرٌ من ثلاثة وجوهٍ أولاً من مجرى الطبيعة فكما نجد في تولّد الأشياء ترتيباً ما يُنتقل به من الناقص إلى الكامل لأن المادة هي لأجل الصورة والصورة الناقصة لأجل الصورة الكاملة كذلك الأمر في استخدام الأشياء الطبيعية لأن الناقصات تتصرف إلى خدمة الكاملات فإن النبات يستخدم الأرض لغذائه والحيوان يستخدم النبات والإنسان يستخدم النبات والحيوان فإذا كان الإنسان متسلطاً طبعاً على الحيوانات ولهذا قال الفيلسوف في كتاب السياسية ١ ب ٥ «ان صيد الوحوش عدلٌ وطبيعي لأن الإنسان يستردُّ به ما هو له بالطبع» وثانياً من ترتيب العناية الإلهية التي تدبر دائماً الأدنى بالأعلى ولما كان الإنسان أعلى من سائر الحيوانات من حيث انه مصنوعٌ على صورة الله حق أن تخضع سائر الحيوانات لتدبيره. وثالثاً من خاصية الإنسان وسائر الحيوانات فإن في سائر الحيوانات

جزءاً من الحكمة حاصلًا لها بالغريزة الطبيعية بالنظر إلى أفعالٍ جزئيةٍ وأما الإنسان ففيه الحكمة الكلية التي هي مبدأ جميع المعقولات وكل ما بالمشاركة والجزئية فهو خاضعٌ لما بالذات والكلية فيتضح من ثَمَّه ان خضوع سائر الحيوانات للإنسان أمرٌ طبيعيٌّ

إذا أُجيب على الأول بأن القوة العالية تقدر أن تفعل في الأشياء الخاضعة كثيراً مما لا تقدر عليه القوة السافلة والملاك أعلى طبعاً من الإنسان فإذا كان يمكن أن يُفعل في الحيوانات بالقوة الملكية شيءٌ يتمتع على القوة البشرية كاجتماع جميع الحيوانات حالاً

وعلى الثاني بأن بعضاً ذهبوا إلى أن الحيوانات التي هي الآن متوحشة ومفترسة لغيرها من الحيوانات كانت في تلك الحال أنيسةً ليس بالإنسان فقط بل بالحيوانات أيضاً لكن هذا باطلٌ قطعاً لأن طبيعة الحيوانات لم تتغير بخطيئة الإنسان بمعنى أن ما كان من طبعه الآن أن يأكل لحوم سائر الحيوانات كالأسد والصقر كان يعيش حينئذٍ من العشب ولم يرد في شرح بيذا ان الأشجار والأعشاب جُعِلت قوتاً لجميع الحيوانات والطيور بل لبعضها فإذا كان بين بعض الحيوانات عداوة طبيعية لا ان ذلك ليس موجباً لخروجها عن سلطان الإنسان كما أنه ليس الآن موجباً لخروجها عن سلطان الله الذي يدبر جميع هذا الكون بعنايته. وقد كان الإنسان في حال البرارة منفذاً لأحكام هذه العناية كما هو ظاهرٌ الآن أيضاً في الحيوانات الداجنة فإن الناس يجعلون الدجاج طعاماً للصقور الداجنة

وعلى الثالث بأن الناس لم يكونوا في حال البرارة محتاجين إلى الحيوانات لحاجات البدن أي لا للكسوة لأنهم كانوا عراةً ولم يكونوا يخلطون لعدم وجود حركةٍ هائجةٍ فيهم من جهة الشهوة الفاسدة ولا للطعام لأنهم كانوا يأكلون من أشجار

الجنة ولا للركوب لما كان لهم من قوة البدن لكنهم كانوا يحتاجون إليها ليعرفوا طبائعها بالتجربة وهذا هو المراد بكون الله أتى آدم بالحيوانات ليضع لها أسماءً تدل على طبائعها وعلى الرابع بأن جميع الحيوانات مشتركة بالغريزة الطبيعية في جزء من الحكمة والنطق ولذلك ما تتخذ الكراكي قائداً تتبعه والنحل ملكاً تتقاد له وهكذا كانت حينئذٍ جميع الحيوانات منقاداً من تلقاء أنفسها للإنسان كما أن بعض الحيوانات الداجنة منها منقاداً له الآن

الفصل الثاني

في أن الإنسان هل كان في حال البرارة متسلطاً على سائر المخلوقات يُتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الإنسان لم يكن في حال البرارة متسلطاً على سائر المخلوقات فإن الملاك أقدر طبعاً من الإنسان وقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٣ ب ٨ ان المادة الجسمانية لم تكن مطيعة لإرادة الملائكة القديسين أيضاً. فإذا بالأولى لم تكن مطيعة للإنسان في حال البرارة

٢ وأيضاً ليس في النبات من القوى النفسانية سوى الغذائية والنامية والمولدة. وهذه ليس من طبعتها أن تكون خاضعة للقوة العقلية كما هو ظاهر في الإنسان الواحد بعينه. فإذا من حيث أن التسلط إنما يليق بالإنسان باعتبار القوة العقلية يظهر أن الإنسان لم يكن في حال البرارة متسلطاً على النبات

٣ وأيضاً من كان متسلطاً على شيءٍ قدر أن يغيره. والإنسان لم يكن قادراً في حال البرارة أن يغير مسير الاجرام السماوية فإن هذا خاصٌ بالله وحده كما قال ديونيسيوس في رسالته إلى بوليكر بوس ب ٧. فإذا لم يكن متسلطاً عليها

لكن يعارض ذلك قوله في تك ١ : ٢٦ عن الإنسان «ليتسلط على الخليفة كلها»

والجواب أنني قال أن الإنسان مشتملٌ بوجه ما على جميع الأشياء ومن ثمَّه

فبالطريقة التي بها يتسلط على ما في ذاته يليق أن يتسلط على سائر الأشياء وهو يجب فيه اعتبار أربعة أمور النطق المشترك فيه الملائكة والقوى الحسية المشترك فيها الحيوانات والقوى الطبيعية المشترك فيها النبات والجسد المشترك فيه الجوامد. أما النطق فله في الإنسان منزلة السائد لا منزلة المَسُود ولذلك لم يكن الإنسان في الحالة الأولى متسلطاً على الملائكة والمراد بالخليفة كلها في قول الكتاب الخليفة التي ليست على صورة الله وأما القوى الحسية كالغضبية والشهوانية الخاضعة بوجه ما للقوة النطقية فالنفس تتسلط عليها بطريقة الأمر ولذلك كان الإنسان في حال البرارة متسلطاً على سائر الحيوانات بطريقة الأمر وأما القوى الطبيعية والجسد فإنما يتسلط عليها بطريقة الاستخدام لا بطريقة الأمر وهكذا أيضاً كان الإنسان في حال البرارة متسلطاً على النبات والجماد لا بطريقة الأمر أو التأثير بل بطريقة الاستخدام والاستعانة بها دون معارضٍ وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

الفصل الثالث

في أن الناس هل كانوا جميعاً في حال البرارة أكفاءً

يُنخِطَى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الناس كانوا جميعاً في حال البرارة أكفاءً فقد قال غريغوريوس في كتاب العناية بالموتى ق ٢ ب ٦ «حيث لا ذنب لنا فجميعنا سواء» ولم يكن في حال البرارة ذنبٌ. فإذا كان جميع الناس أكفاءً

٢ وأيضاً ان التشابه والتكافؤ سببٌ للتحاب كقوله في سي ١٣: ١٩ «كل حيوان يحب نظيره وكل إنسان يحب قريبه» والمحبة التي هي رباط السلام كانت في تلك الحال كثيرة بين الناس. فإذا كانوا جميعاً في حال البرارة أكفاءً

٣ وأيضاً متى ارتفعت العلة ارتفع المعلول. ويظهر أن سبب التباين بين الناس حاصلٌ الآن من جهة الله لإثابته بعضاً منهم على حسب استحقاقهم ومعاقبته

بعضاً آخرين ومن جهة الطبيعة لأن بعضاً منهم يولدون ضعفاءً وناقصين بسبب نقص الطبيعة وبعضاً يولدون أقوياءً وكاملين. وهذا لم يكن في الحالة الأولى. فإذا الخ

لكن يعارض ذلك قوله في رو ١٣ : ١ «الأشياء التي من الله مترتبة» وأظهر ما يكون الترتيب في التباين فقد قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٩ ب ١٣ «الترتيب هيئةً حاصلةً عن وضع كل من الأشياء المتشابهة والمتباينة في مكانه» فإذا لما كانت الحالة الأولى على غاية الترتيب كان فيها تباينٌ

والجواب أن يقال لم يكن بدُّ من حصول التباين في الحالة الأولى ولو في الجنس والعمر لامتناع التناسل دون اختلاف الجنس ولتناسل الناس بعضهم من بعض إذ لم يكونوا عُمَّاءَ بل كان هناك أيضاً اختلافٌ في النفس من جهة العدالة ومن جهة العلم لأن الإنسان لم يكن يفعل حينئذٍ موجباً بل مختاراً فكان من ثمَّ قادراً أن يحمل نفسه حملاً كثيراً أو قليلاً على فعل شيءٍ أو إرادته أو معرفته ولذلك كان لبعضٍ أن يفوقوا سواهم في العدالة والعلم. بل كان يجوز حصول تفاوتٍ من جهة البدن أيضاً لأن الجسد الإنساني لم يكن منزهاً بالكلية عن الشرائع الطبيعية حتى لم يكن يقبل من الفواعل الخارجية نفعاً أو إمداداً قبولاً أكثر أو أقل لأن قوام حياتهم كان بالأطعمة أيضاً وعلى هذا ليس يمتنع القول بأن بعضاً كانوا يولدون أقوى بنيةً وأعظم جرماً وأجمل منظراً أو اعدل مزاجاً من بعض بحسب اختلاف حالة الهواء وأوضاع النجوم غير أن الذين كانوا أخطَّ مرتبةً في ذلك لم يكن فيهم نقصٌ أو ذنبٌ في الجسم أو في النفس

إذاً أجيب على الأول بأن مراد غريغوريوس في قوله ذلك نفي التباين المُعتَبَر من جهة التفرقة بين البرارة والذنب التي منها ينشأ الاقتصاص من بعضٍ بإخضاعهم لبعضٍ آخرين

وعلى الثاني بأن التكافؤ سببٌ للتحاب المتكافئ إلا أنه يجوز أن يكون بين المتباينين تحاباً أعظم من تحاب الأكفاء وان لم يكن متكافئاً في الطرفين فإن الأب أحبُّ طبعاً لابنه من الأخ لأخيه وان لم تكن محبة الابن لأبيه على قدر محبة أبيه له

وعلى الثالث بأنه كان يمكن أن يكون سبب التباين من جهة الله ليس لمعاقبته بعضاً وإثابته بعضاً بل لرفعه بعضاً على بعض ليكون جمال الترتيب أظهر في الناس وكذلك كان يمكن أن يحصل التباين من جهة الطبيعة بالاعتبار الذي تقدم دون أدنى نقص في الطبيعة

الفصل الرابع

في أن الإنسان هل كان في حال البرارة متسلطاً على الإنسان

يُنخَطَى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن الإنسان لم يكن في حال البرارة متسلطاً على الإنسان فقد قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٩ ب ١٥ «لم يشأ الله ان يتسلط الإنسان الناطق المصنوع على صورته الأ على غير الناطقات فلم يشأ أن يتسلط الإنسان على الإنسان بل الإنسان على البهيمة»

٢ وأيضاً ما أُدخل عقاباً بالخطيئة لم يكن في حال البرارة. وخضوع الإنسان للإنسان إنما أُدخل عقاباً بالخطيئة إذ بعد الخطيئة قبل للمرأة «ستكونين تحت سلطان الرجل» كما في تك ٣: ١٦. فإذا لم يكن الإنسان في حال البرارة خاضعاً للإنسان

٣ وأيضاً ان الخضوع والانقياد مقابلٌ للحرية والاختيار. والحرية من أخص الخيرات التي لم تكن حال البرارة خاليةً منها لأنه «لم يكن يفوتها شيء مما يمكن أن تشتهيهِ الإرادة الصالحة» كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ١٠. فإذا لم يكن الإنسان في حال البرارة متسلطاً على الإنسان

لكن يعارض ذلك أن الناس لم يكونوا في حال البرارة أشرف مقاماً من الملائكة وبعض الملائكة متسلطاً على بعض ولذلك يقال لبعض المراتب الملكية مرتبة السیادات. فإذا لم يكن تسلط الإنسان على الإنسان منافياً لشرف حال البرارة

والجواب أن يُقال إنَّ السلطان أو السيادة يقال بمعنيين فيقال أولاً لما يقابل الرق والعبودية وبهذا المعنى يقال سيّد لمن يخضع له غيره كعبدٍ ويقال ثانياً قولاً أعم لما يقابل الخضوع بأي وجهٍ كان وبهذا المعنى يقال سيّد أو سلطانٌ لمن يلي تدبير الأحرار وسياستهم فبالمعنى الأول لم يكن إنسانٌ في حال البرارة متسلطاً على إنسانٍ بل إنما كان يجوز ذلك حينئذٍ بالمعنى الثاني وتحقيق ذلك ان الفرق بين الحر والعبد ان الحرّ هو لأجل نفسه والعبد لأجل غيره فإذا إنما يتسلط متسلطٌ على آخر كعبدٍ متى استخدمه لمنفعة نفسه الخاصة ولما كان كل شيءٍ يشتهي خيراً نفسه وكان من ثمّه يشق على كلٍّ أن يقف على غيره ذلك الخير الذي كان يجب أن يكون لنفسه لم يمكن أن يكون هذا النوع من التسلط إلا أليماً على من كان خاضعاً ولهذا لم يكن هذا النوع من التسلط بين الناس في حال البرارة. وإنما يتسلط متسلطٌ على آخر كحرٍّ متى قصد به إلى خيره أي خیر ذلك الآخر أو إلى الخير العام وهذا النوع من التسلط كان بين الناس في حال البرارة للأميرين أولاً لأن الإنسان حيوانٌ مدنيٌّ بالطبع فكانت عيشة الناس في حال البرارة مدنية أي اجتماعية. وليس يجوز أن يكون لكثيرٍ عيشةً مدنيةً من دون أن يسود عليهم واحدٌ يوجه قصده إلى الخير العام لأن الكثير يقصد بالذات إلى كثيرٍ والواحد يقصد إلى واحدٍ لهذا قال الفيلسوف في بدء كتاب السياسة كلما اتجه كثيرٌ إلى واحدٍ كان ثمه واحدٌ بمنزلة رئيسٍ ومرشدٍ. وثانياً لأنه ليس من الصواب أن يفوق إنسان غيره في العلم والعدالة ما لم يصرف ذلك إلى منفعة الآخرين كقوله في ١ بط ٤: ١٠ «ليخدم كلُّ واحدٍ الآخرين بما نال من المواهب» ومن ثمّه قال

كما مرّ في مب ٧٦ ف ١ كان لاثقاً أن تُؤتَى في البدء قوةً تقدر بها أن تحفظ البدن حفظاً يفوق طبيعة المادة الجسمانية

إذا أُجيب على الأول والثاني بأن مبنى هذين الاعتراضين على غير الفاسد وغير المائت بالطبع

وعلى الثالث بأن تلك القوة على عصمة البدن من الفساد لم تكن طبيعيةً للنفس الإنسانية بل مفاضةً عليها بموهبه النعمة والإنسان الأول وان رُدَّت إليه النعمة لأجل غفران الذنب واستحقاق المجد إلا أنه لم يُردَّ إليه بذلك ما كان قد فقده من أثر عدم المائتية فإن هذا كان قد حُفِظَ للمسيح الذي كان من شأنه ان يجبر كسر الطبيعة بأفضل وجهٍ كما سيأتي بيانه في ق ٣ مب ١ ف ٢

وعلى الرابع بأن عدم المائتية الموعود ثواباً في حال المجد مغايرٌ لعدم المائتية الذي أُوتيه الإنسان في حال البرارة

الفصلُ الثَّاني

في أن الإنسان هل كان في حال البرارة منفِعلاً

يُنخِطَى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الإنسان كان في حال البرارة منفِعلاً لأن الاحساس انفعالاً ما. والإنسان كان في حال البرارة حساساً. فإذا كان منفِعلاً

٢ وأيضاً ان النوم انفعالاً ما. والإنسان كان ينام في حال البرارة كقوله في تك ٢: ٢١ «أوقع الله سباتاً على آدم». فإذا كان منفِعلاً

٣ وأيضاً قد قيل هناك بعد ما تقدم «واستلَّ إحدى أضلاعه» فإذا كان الإنسان منفِعلاً أيضاً بانفصال جزءٍ منه

٤ وأيضاً ان جسم الإنسان كان ليناً. واللين ينفعل طبعاً من الصلب فلو لاقى جسمٌ صلباً جسم الإنسان الأول لانفعل منه. فإذا كان الإنسان منفِعلاً

لكن يعارض ذلك أنه لو كان منفِعلاً لكان فاسداً لأن الافراط في الانفعال

يفسد الجوهر كما قال الفيلسوف في كتاب الجدل ٦ ب ٣

والجواب أن يُقال إنَّ الانفعال يقال على ضربين أحدهما على وجه الخصوص وبهذا المعنى يقال منفعلٌ لما يخرج عن حالته الطبيعية لأنَّ الانفعال هو أثر الفعل والمتضادات من الأشياء الطبيعية تتفاعل لإخراج أحدها الآخر عن حاله الطبيعية. والثاني على وجه العموم باعتبار كل تغييرٍ وان رجع إلى كمال الطبيعة كما يقال للتعقل والشعور انفعالاً ما. فبهذا المعنى الثاني كان الإنسان في حال البرارة منفعلاً وكان ينفعل في نفسه وفي جسده وأما بالمعنى الأول فلم يكن منفعلاً لا في نفسه ولا في جسده كما لم يكن مائتاً لأنه كان يمكن عصمته من الانفعال كعصمته من الموت لو بقي مبرراً من الذنب

وبذلك يتضح الجواب على الأول والثاني لأنَّ الاحساس والنوم لا يخرجان الإنسان عن حالته الطبيعية بل يرجعان إلى خير الطبيعة

وأجيب على الثالث بأنَّ تلك الضلع كانت موجودةً في آدم من حيث هو مبدأ الجنس البشري كوجود المنى فيه من حيث هو مبدأً بالتوليد فكما أن انفصال المنى لا يحدث معه انفعال يخرج بالإنسان عن حالته الطبيعية كذلك الحال أيضاً في انفصال تلك الضلع

وعلى الرابع بأنه كان يمكن صيانة جسم الإنسان في حال البرارة عن التأذي بانفعاله من شيءٍ صلب وذلك أما بقوته العقلية التي كان قادراً بها على اجتناب الضار أو بالعناية الإلهية التي كانت واقيةً له بحيث لم يكن يفجأه شيءٌ يؤذيه

الفصلُ الثالثُ

في أن الإنسان هل كان في حال البرارة محتاجاً إلى الطعام يُتخطى إلى الثالث بأنَّ يقال: يظهر أن الإنسان لم يكن في حال البرارة محتاجاً إلى الطعام لأنَّ الطعام إنما هو ضروري للإنسان لإعادة المفقود. لكن آدم لم يكن

يُفقد من جسم شيءٍ لأنه لم يكن فاسداً. فإذا لم يكن الطعام ضرورياً له
٢ وأيضاً ان الطعام ضروريٌ للاغتذاء. والاعتذاء ليس يكون دون انفعال. فإذا لما لم يكن
جسم الإنسان منفعلاً لم يكن الطعام ضرورياً له في ما يظهر
٣ وأيضاً إنما يُقال إنَّ الطعام ضروريٌ لنا لحفظ الحياة. وقد كان ممكناً لآدم أن يحفظ
الحياة بطريقةٍ أخرى لأنه لو لم يخطأ لم يموت. فإذا لم يكن الطعام ضرورياً له
٤ وأيضاً ان أخذ الطعام يستلزم افراز الفضلات التي لها قدرةٌ لا تليق بشرف الحالة
الأولى. فيظهر إذن ان الإنسان لم يكن يستعمل الطعام في الحالة الأولى
لكن يعارض ذلك قوله في تك ٢: ١٦ «من جميع شجر الجنة تأكل»

والجواب أن يُقال إنَّ الإنسان كان في حال البرارة ذا حياةٍ حيوانيةٍ محتاجةٍ إلى الطعام
وأما بعد البعث فسيكون ذا حياةٍ روحانيةٍ غير محتاجةٍ إلى الطعام وتوضيح ذلك ان النفس الناطقة
هي نفسٌ وروحٌ معاً فيقال لها نفسٌ باعتبار ما تشارك فيه سائر النفوس وهو احياءُ الجسد ومن
ثمَّ قيل في تك ٢: ٧ «صار الإنسان نفساً حياً» أي محييةً الجسد ويقال لها روحٌ باعتبار ما
يختص بها دون سائر النفوس وهو أنَّ لها قوةً عاقلةً مجردةً عن المادة. ففي الحالة الأولى كانت
النفس الناطقة تشترك الجسد في ما هو خاصٌ بها من حيث هي نفسٌ ولهذا كان يقال لذلك الجسد
حيوانٌ من حيث أنه كان يستفيد الحياة من النفس. ومبدأ الحياة في هذه السافلات على ما في
كتاب النفس ٢ م ٣٤ و ٤٩ هو النفس النامية التي أفعالها الاغتذاء والتوليد والنمو فكانت هذه
الأفعال ملائمةً للإنسان في الحالة الأولى. وأما في الحالة الأخيرة التي تلي البعث فستشترك النفسُ
الجسد بوجهٍ ما في ما هو خاصٌ بها من حيث هي روحٌ أي في الخلود بالنظر إلى الجميع وفي
عدم الانفعال وفي المجد والقدرة بالنظر إلى الصلحاء الذين سيقال لأجسادهم روحانية

ومن ثمَّ لن يحتاج الناس بعد البعث إلى الطعام ولكنهم كانوا يحتاجون إليه في حال البرارة
إذا أُجيب على الأول بأن أوغسطينوس قال في كتاب مسائل العهد العتيق والجديد مس ١٩
«كيف كان ذا جسدٍ غير مائتٍ وكان قوامه بالطعام لأن غير المائت لا يحتاج إلى طعام أو
شراب» فقد مرَّ في ف ١ ان عدم المائتية في الحالة الأولى كان بقوة فائقة الطبع حالَّة في النفس
لا باستعدادٍ حاصلٍ في الجسد وعلى هذا كان يمكن أن يفقد ذلك الجسد بفعل الحرارة شيئاً من
الرطوبة وتلافياً لفنائها بالكلية كان يجب امداد الإنسان بأخذ الطعام

وعلى الثاني بأن في التغذية انفعالاً واستحالةً ما أي من جهة الغذاء الذي يستحيل إلى
جوهر المغتذي وليس يجوز أن يلزم من ذلك أن جسد الإنسان كان غير منفعل بل ان الطعام
المأخوذ كان منفعلاً وان كان هذا الانفعال أيضاً راجعاً إلى كمال الطبيعة

وعلى الثالث بأنه لو لم يُمدَّ الإنسان نفسه بالطعام لكن خطئاً كما خطيء بأكله الطعام
المنهي عنه لأنه حين نهى عن أن يأكل من شجرة الخير والشر أمرَ أيضاً أن يأكل من جميع شجر
الجنة

وعلى الرابع بأن بعضاً ذهبوا إلى أن الإنسان لم يكن يأكل في حال البرارة من الطعام إلا
مقدار ما كان ضرورياً له فلم يكن ثمَّ افراز فضلات لكن يبعد عن الصواب في ما يظهر أن لا
يكون في الطعام المأكول شيءٌ من الثقل غير صالح لأن يستحيل إلى غذاء الإنسان فإذا كان لا بدَّ
من إفراز فضلاتٍ غير أن العناية الإلهية كانت تجعل أن لا يكون في ذلك قذارة ما

الفصل الرابع

في أن الإنسان هل كان يحصل له الخلود في حال البرارة من شجرة الحياة يُنخِطَى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن شجرة الحياة لم يجز أن تكون علة الخلود إذ ليس يقدر شيء أن يفعل ما يجاوز نوعه لأن المعلول لا يتجاوز العلة. وشجرة الحياة كانت فاسدة وإلا لم يجز الاغتذاء بها ضرورة أن الغذاء يستحيل إلى جوهر المغتذي كما مرّ في الفصل السابق. فإذا لم يكن في إمكان شجرة الحياة أن تفيد عدم الفساد أو الخلود

٢ وأيضاً ان الآثار الصادرة عن قوى النبات وغيره من الأشياء الطبيعية طبيعية. فلو كانت شجرة الحياة تفيد الخلود لكان ذلك الخلود طبيعياً

٣ وأيضاً يظهر أن ذلك من قبيل حكايات القدماء الذين قالوا بأن الآلهة التي كانت تأكل نوعاً من الطعام حصل لها الخلود وقد هزى بهم الفيلسوف في الإلهيات ك ٣ م ١٥

لكن يعارض ذلك قوله في تك ٣: ٢٣ «لعله يمدُّ يده فيأخذ من شجرة الحياة أيضاً ويأكل فيحيا إلى الدهر» وأيضاً قال اوغسطينوس في كتاب مسائل العهد العتيق والجديد مس ١٩ «ان طعم شجرة الحياة كان يمنع فساد الجسد وأخيراً لو أُذِنَ له بعد الخطيئة أن يأكل من شجرة الحياة لجاز أن يبقى منزهاً عن الانحلال»

والجواب أن يُقال إنَّ شجرة الحياة كانت علةً للخلود من وجهٍ لا مطلقاً وتوضيح ذلك أن الإنسان كان له في الحالة الأولى وسيلتان إلى حفظ حياته مقابلتان لنقصين فالنقص الأول كان فقد الرطوبة بفعل الحرارة الطبيعية التي هي آلة النفس ودفعاً لهذا النقص كان يستعين الإنسان بالأكل من سائر أشجار الجنة كما نستعين نحن الآن بما نأكله من الأطعمة. والنقص الثاني حاصلٌ عن أن ما يتولّد

من شيءٍ غريبٍ إذا امتزج برطبٍ سابقٍ أضعف فيه قوة النوع الفعلية كما إذا امتزج الماء بالخمير فإنه يستحيل أولاً إلى طعم الخمر لكنه يضعف سورتها على قدر كميته من الكثرة والقلة وفي آخر الأمر تصير الخمر مائيةً كما قال الفيلسوف في كتاب الكون والفساد ١ م ٣٤ و ٤٩ وعلى ذلك نجد أن قوة النوع الفعلية هي في أول الأمر من الشدة بحيث تقدر أن تحيل من الغذاء لا ما يكفي لإعادة المفقود فقط بل ما يكفي للنمو أيضاً ثم أن ما يستحيل من الغذاء لا يكفي بعد ذلك للنمو بل لإعادة المفقود فقط وفي آخر الأمر أي في حال الهرم لا يكفي ولا لهذا أيضاً فيلزم التناقص ثم انحلال البدن أخيراً ودفعاً لهذا النقص كان يستعين الإنسان بشجرة الحيوه لما كان لها من القوة على تقوية قوة النوع لدفع الضعف الحاصل من ممازجة الشيء الغريب ومن ثمَّه قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ٢٦ «كان للإنسان الطعام لئلا يجوع والشراب لئلا يعطش وشجرة الحيوه لئلا يحله الهرم» وقال أيضاً في كتاب مسائل العهد العتيق والجديد مس ١٩ «كانت شجرة الحيوه بمنزلة دواءٍ مانعٍ لفساد الناس» إلا أنها لم تكن علةً للخلود على وجه الإطلاق لأن القوة التي كانت في النفس على حفظ البدن لم تكن صادرةً عن شجرة الحيوه ولم يكن ممكناً أن تؤتي البدن الخلود بحيث يمتنع انحلاله مطلقاً لأن قوة كل جسمٍ متناهية فلم يكن ممكناً أن تبلغ قوة شجرة الحيوه إلى حدٍّ أن تؤتي البدن قوةً على البقاء زماناً غير متناهٍ بل إلى زمانٍ محدودٍ إذ من الواضح أنه كلما كانت القوة أعظم كان أثرها أبقي ولما كانت قوة شجرة الحيوه متناهية كان الأكل منها مرةً واقياً من الفساد إلى زمانٍ محدودٍ وكان لا بد عن انقضائه أما ان ينتقل الإنسان إلى الحيوه الروحانية أو أن يعود إلى الأكل من شجرة الحيوه

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات لأن نتيجة الحجج الأولى أن شجرة الحيوه لم تكن علةً لعدم الفساد بالإطلاق ونتيجة الحجج الآخرين انها كانت

اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٩ ب ١٤ «ان أهل العدل لا يصرفون الأمر بشهوة التسلط بل بما يجب عليهم من العناية في الخير العام» وقال أيضاً في ب ١٥ «هذا ما رسمه الترتيب الطبيعي وهكذا فطر الله الإنسان»

وبذلك يتضح الجواب على جميع الاعتراضات لابتنائها على النوع الأول من التسلط



المبحثُ السَّابعُ والتسعون

في ما يتعلق بحال الإنسان الأول من جهة استبقاء الشخص - وفيه أربعة فصول
ثم يجب النظر في ما يتعلق بحال الإنسان الأول في جسده وأولاً من جهة استبقاء الشخص ثم من جهة استبقاء النوع. أما الأول فالبحث فيه يدور على أربع مسائل - ١ في أن الإنسان هل كان في حال البرارة غير مائت - ٢ هل كان غير منفعل - ٣ هل كان يحتاج إلى الطعام - ٤ هل كان يستمد عدم المائتية من شجرة الحياة

الفصلُ الأوَّلُ

في أن الإنسان هل كان في حال البرارة غير مائتٍ

يُنْتَخَى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الإنسان لم يكن في حال البرارة غير مائتٍ لأخذ المائت في حد الإنسان. وإذا ارتفع الحد ارتفع المحدود. فإذا كان الإنسان موجوداً امتنع أن يكون غير مائتٍ

٢ وأيضاً ان الفاسد وغير الفاسد متغايران بالجنس كما في الإلهيات ك ١٠ م ٢٦ والمتغايرات بالجنس يمتنع تحول احدها إلى الآخر. فلو كان الإنسان الأول غير فاسدٍ لامتنع أن يكون الإنسان في الحالة الحاضرة فاسداً

٣ وأيضاً لو كان الإنسان في حال البرارة غير مائتٍ لكان كذلك اما بالطبيعة

أو بالنعمة لكنه لم يكن كذلك بالطبيعة للزوم كونها الآن غير مائنة لبقائها على ما هي عليه في نوعها ولا بالنعمة لأنها رُدَّت إلى الإنسان الأول بالتوبة كقوله في حك ١٠ : ٢ «أَنْقَذْتَهُ مِنْ زَلَّتِهِ» فكان يلزم أن يُرَدَّ إليه عدم المائنية. فإذا لم يكن الإنسان غير مائتٍ في حال البرارة

٤ وأيضاً ان الإنسان وُعدَ عدم المائنية ثواباً له كقوله في رؤ ٢١ : ٤ «لا يكون بعدُ موتٌ». والإنسان لم يُخلَق في حال الثواب بل في حال استحقاق الثواب. فإذا لم يكن في حال البرارة غير مائتٍ

لكن يعارض ذلك قوله في رو ٥ : ١٢ «بالخطيئة دخل الموتُ إلى العالم». فإذا كان الإنسان قبل الخطيئة غير مائتٍ

والجواب أن يُقال إن شيئاً يقال له غير فاسدٍ على ثلاثة أنحاءٍ أولاً من جهة المادة أي اما لتجرده عن المادة كالملاك أو لأن له مادةً ليست بالقوة إلا إلى صورةٍ واحدة كالجسم السماوي وهذا يقال له غير فاسدٍ بالطبع. وثانياً من جهة الصورة أي لملايسة الشيء الفاسد حالةً تعصمه بالكلية عن الفساد وهذا يقال له غير فاسدٍ بالمجد فقد قال اوغسطينوس في رسالته إلى ديوسقوروس «ان الله أبدع النفس بطبيعةٍ قديرةٍ جداً حتى ان سعادتها ترجع على البدن بتمام البرء وقوة عدم الفساد». وثالثاً من جهة العلة المؤثرة وبهذا الوجه كان الإنسان في حال البرارة غير فاسدٍ وغير مائتٍ فقد قال اوغسطينوس في كتاب مسائل العهد العتيق والجديد مس ١٩ «ان الله خلق الإنسان بحيث انه ما لم يخطأ لا يعرضه موتٌ وذلك ليكون في يده حياته وموته» لأن بدنه لم يكن منزهاً عن الانحلال بقوةٍ طبيعيةٍ فيه تفيد عدم المائنية بل كان في نفسه قوةً مفاضةً من الله بطريقةٍ فائقةٍ الطبيعة بها تقدر النفس أن تعصم البدن من كل فسادٍ ما دامت منقادةً لله والوجه في ذلك ان النفس الناطقة لما كانت مجاوزةً طور المادة الجسمانية

علةً لعدم الفساد بمنعها الفساد على الوجه الذي تقدم في جرم الفصل



المبحثُ الثَّامِنُ والتسعون

في ما يتعلق بحفظ النوع - وفيه فصلان

ثم يجب النظر في ما يتعلق بحفظ النوع وأولاً في التوالد ثم في حال النسل المولود اما الأول فالبحث فيه يدور على مسألتين - ١ في انه هل كان يوجد توالد في حال البرارة - ٢ في أن التوالد هل كان يحدث بالجماع

الفصلُ الأوَّلُ

في أنه هل كان يوجد توالد في حال البرارة

يُنْتَخِطُ إلى الأول بأن يقال: يظهر أنه لم يكن يوجد توالد في حال البرارة لأن التوالد والكون يضاده الفساد كما في الطبيعيات ك ٥ م ٥١. والمتضادات تتوارد على واحد بعينه. على أنه لم يكن يوجد فساد في حال البرارة. فإذا لم يكن يوجد فيها توالد أيضاً

٢ وأيضاً ان غاية التوالد أن يُحَفَظَ في النوع ما يمتنع حفظه في الشخص ولذلك لم يكن توالد في الأشخاص الباقية أبداً. وقد كان من شأن الإنسان في حال البرارة أن يحيا إلى الأبد دون موت. فإذا لم يكن يوجد توالد في حال البرارة

٣ وأيضاً ان التوالد يتكثر به الناس ومتى تكثرت الأرباب وجب قسمة الأملاك تجافياً عن تشوش الملك واختلاطه. ولما كان الإنسان قد جُعِلَ ربياً للحيوانات كان يجب أن يترتب على تكثُر الجنس البشري بالتوالد قسمة الملك. وهذا منافٍ فيما يظهر للحق الطبيعي المقتضي الشركة في جميع الأشياء كما قال

ايسيدوروس في كتاب اشتقاق الألفاظ ٥ ب ٤. فإذا لم يكن يوجد توالد في حال البرارة

لكن يعارض ذلك قوله في تك ١: ٢٨ «أنمؤا واكثروا واملأوا الأرض» وحصول هذا التكثر لم يكن ممكناً دون توالد جديد إذ لم يُصنع في أول الأمر إلا اثنتان فقط. فإذا كان يوجد توالد في حال البرارة

والجواب أن يقال كان يوجد في حال البرارة توالد لتكثر الجنس البشري والا لكانت جريمة الإنسان ضرورية جداً لترتب هذا الخير الجليل عليها ومن ثم يجب أن يُعتبر أن الإنسان جُعِل في طبيعته واسطة بين المخلوقات الفاسدة والغير الفاسدة لأن نفسه منزهة طبعاً عن الفساد وجسمه فاسد طبعاً. ويجب أن يُعتبر أن قصد الطبيعة ليس يتجه على نحو واحد إلى المخلوقات الفاسدة والغير الفاسدة فيظهر أن ما كان مستمراً دائماً وأبداً فهو مقصود بالذات من الطبيعة وما كان في زمان ما فقط فليس يظهر أنه مقصود من الطبيعة بالذات بل انه مسوق إلى آخر والأ لتلاشى بفساده قصد الطبيعة. ولما لم يكن في الفاسدات شيء مستمراً دائماً وأبداً إلا النوع كان خير النوع مقصوداً بالذات من الطبيعة وجُعِل التوالد الطبيعي واسطة لحفظه. وأما الجواهر الغير الفاسدة فتستمر دائماً لا بنوعها فقط بل بأشخاصها أيضاً ولهذا كانت أشخاصها أيضاً مقصودة بالذات من الطبيعة. وعلى هذا فالإنسان من جهة البدن الذي هو فاسد بطبيعته يليق به التوالد وأما من جهة النفس الغير الفاسدة فيليق به أن يكون تكثر الأشخاص مقصوداً بالذات من الطبيعة أو بالحري من صانع الطبيعة الذي هو وحده مُبدع النفوس البشرية ولهذا جُعِل التوالد في الجنس البشري حتى في حال البرارة أيضاً لأجل تكثره

إذا أُجيب على الأول بأن بدن الإنسان كان في حد نفسه فاسداً في حال البرارة إلا أنه جاز وقيته من الفساد بالنفس ولهذا لم يكن واجباً أن يعدم الإنسان

التوالد الذي يجب أن يكون في الفاسدات

وعلى الثاني بأن التوالد في حال البرارة وان لم يكن لأجل حفظ النوع إلا أنه كان لأجل
تكثر الأشخاص

وعلى الثالث بأنه إنما يجب في الحال الحاضرة قسمة الاملاك متى تكثرت الأرباب لأن
«شركة الملوك مدعاة إلى الخلاف» كما قال الفيلسوف في كتاب السياسة ٢ ب ٥ واما في حال
البرارة فقد كانت ارادات الناس من الترتيب والنظام بحيث كانوا يشتركون في استعمال الأشياء
الخاضعة لسلطانهم على حسب ما كان ملائماً لكل منهم دون أدنى خلاف كما هو جار الآن أيضاً
عند كثير من أهل الصلاح

الفصل الثاني

في أن التوالد هل كان يحصل في حال البرارة بالجماع

يُنخِطُ إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن التوالد لم يكن يحصل في حال البرارة بالجماع لأن
الإنسان الأول كان في الجنة الأرضية كملاك كما قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ١١
وك ٤ ب ٢٥. ومتى صار الناس كالملائكة في القيامة المستقبلية لا يزوجون ولا يتزوجون كما
في متى ٢٢: ٣٠. فإذا كذلك لم يكن التوالد في جنة عدن يحصل بالجماع

٢ وأيضاً ان الانسانين الأولين فطراً كاملين في السن. فلو كان التوالد فيهما قبل الخطيئة
يحصل بالجماع لتجمعا في جنة عدن أيضاً وهذا بين البطلان بنص الكتاب المقدس

٣ وأيضاً ان الإنسان يصير بالمجامعة أشبه بالبهائم بسبب شدة اللذة ولهذا تُحمد العفة التي
بها يتجافى الناس عن هذه الملاذ. والإنسان إنما يشابه البهائم بالخطيئة كقوله في مز ٤٨: ٢١
«كان الإنسان في كرامة فلم يفهم فمائل البهائم وتشبه بها»

فإذا لم يكن قبل الخطيئة جماع بين الذكر والأنثى

٤ وأيضاً لم يكن يوجد فساداً في حال البرارة. والجماع يُفسد البكارة. فإذا لم يكن يوجد جماع في حال البرارة

لكن يعارض ذلك أن الله صنع الذكر والأنثى قبل الخطيئة كما في تك ١ و ٢. وليس شيء من أعمال الله دون فائدة. فإذا كان يوجد جماع وان لم يخطأ الإنسان والأل لم يكن في التمايز الجنسي فائدة

وأيضاً في تك ٢ ان المرأة صُنعت عونا للرجل. وهي لم تُصنع عونا له الا على التوليد الذي يحصل بالجماع والأ فالرجل أفضل إعانة للرجل من المرأة على بقية الأعمال. فالتوالد إذن كان يحصل في حال البرارة بالجماع

والجواب أن يُقال إن بعضاً من متقدمي الأئمة لا يعتبرهم ما في الجماع في الحال الحاضرة من سماجة الشهوة ذهبوا إلى أن التوالد لم يكن يحصل بالجماع في حال البرارة ومن ثمَّ قال غريغوريوس النيصي في كتاب الإنسان ب ١٣ أن تكثُر الجنس البشري كان يحصل في جنة عدن بطريقةٍ أُخرى كما تكثرت الملائكة دون جماع بفعل القدرة الإلهية وان الله إنما صنع الذكر والأنثى قبل الخطيئة لنظره إلى طريقة التوالد الحاصلة بعد الخطيئة التي كان له بها علمٌ سابقٌ. إلا أن هذا غير صحيح لأن ما كان طبيعياً للإنسان فليس يرتفع عنه ولا يُؤتاه بالخطيئة. وواضح أن التوليد بالجماع طبيعيٌّ للإنسان كما هو طبيعيٌّ لسائر الحيوانات الكاملة باعتبار الحياة الحيوانية التي كانت حاصلةً له قبل الخطيئة أيضاً كما مرَّ في المبحث الأنف ف ٣ يدل على ذلك الأعضاء الطبيعية المعيّنة لهذا الاستعمال فلا ينبغي من ثمَّ أن يُقال إن استعمال هذه الأعضاء الطبيعية لم يكن يوجد قبل الخطيئة كما لا يقال ذلك في سائر الأعضاء. فإذا يجب اعتبار أمرين في الجماع في الحال الحاضرة أحدهما طبيعيٌّ وهو تقارن الذكر والأنثى لأجل التوليد إذ لا بدَّ في كل توليدٍ من

القوة الفعلية والانفعالية ولما كان محل القوة الفعلية في جميع الأشياء المتميزة بالجنس هو الذكر ومحل القوة الانفعالية هو الأنثى اقتضى ترتيب الطبيعة أن يتقارن الذكر والأنثى بالجماع لأجل التوليد. والآخر سماجة الشهوة المفرطة وهذه لم تكن توجد في حال البرارة لخضوع القوى الساقلة فيها بالكلية للنطق ومن ثمَّ قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ٢٦ «حاشا لنا أن نشك في أنه كان يمكن حصول النسل دون مرض الشهوة بل ان تلك الأعضاء كانت تتحرك بإشارة الإرادة على حسبما تتحرك سائر الأعضاء ومن دون غلْمَةٍ أو شَبَقٍ بل مع طمأنينة النفس والبدن»

إذا أُجيب على الأول بأن الإنسان كان في جنة عدن كالملاك باعتبار العقل الروحاني لكنه باعتبار البدن كان ذا حيوة حيوانية وأما بعد البعث فسيكون الإنسان شبيهاً بالملاك من حيث يصير روحانياً بالنفس والجسد فإذا ليس حكمهما واحداً

وعلى الثاني بأنه إنما لم يتجامع الأبوان الأولان في جنة عدن لأنهما بعد أن تكوّنت المرأة بقليل طُرِدَا من الجنة بسبب جريرتهما كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٩ ب ٤ أو لأنهما كانا ينتظران في تعيين وقت الجماع أمر الله الذي كانوا يتلقون أمره في كل شيء

وعلى الثالث بأن البهائم ليست ناطقة فإذا إنما يصير الإنسان بالجماع بهيمياً لعدم مقدرته على تعديل لذة الجماع وانتقاد الشهوة بالعقل على أنه لم يكن يوجد في حان البرارة شيء من ذلك مما لم يكن يتعدّل بالعقل ليس لأن اللذة الحسية كانت في تلك الحال أقل كما قال بعض لأن اللذة الحسية كانت أعظم بقدر ما كانت الطبيعة أكثر تمحضاً والبدن أشد احساساً بل لأن القوة الشهوانية لم تكن تتسلط دون ترتيب على هذه اللذة المرتبة من العقل وليس يقتضي ترتيبها أن تكون

أقل في الحس بل أن لا يكون تعلق القوة الشهوانية بها مفراطاً وقولنا مفراطاً أي خارجاً عن المقدار المحدود بالعقل وذلك كما أن القنوع في الطعام المعتدل ليس أقل لذة من النهيم بل ان قوته الشهوانية أقل اندفاعاً إلى هذه اللذة وكلام اوغسطينوس المورد في آخر جرم الفصل مُشعرٌ بذلك لأنه لا ينفى عظم اللذة عن حال البرارة بل إنما ينفى الشبق واضطراب النفس ولهذا فالعفة لم تكن محموداً في حال البرارة وان كانت محمودة في الحال الحاضرة لا لنقص التوليد فيها بل لخلوها عن الشهوة الخارجة عن حد الترتيب وأما التوليد فقد كان يوجد إذ ذاك دون شهوة

وعلى الرابع بما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ٣٦ من أن «الرجل كان في تلك الحال يُولج في رحم المرأة دون أن تُطمث لأنه كان يمكن أن يُقذف بمنى الرجل في رحم المرأة دون أن تُطمث كما يمكن الآن اندفاع الحيض من رحم العذراء مع سلامة بكارتها لأنه كما أن رحم المرأة لم تكن تتسع للولادة بالطلق بل بإدراك الحمل كذلك لم يكن الزوجان يتجامعان للحبل بقوة الغلظة بل بهوى الإرادة»



المبحثُ التَّاسِعُ والتسعون

في حالة النسل المولود من جهة البدن - وفيه فصلان

ثم يجب النظر في حالة النفس المولود وأولاً من جهة البدن وثانياً من جهة البرارة وثالثاً من جهة العلم. أما الأول فالبحث فيه يدور على مسألتين - ١ في أن الأطفال هل كان يحصل لهم حال ولادتهم في حال البرارة قدرةً تامةً جسمية - ٢ في أنه هل كان يولد الجميع ذكوراً

الفصلُ الأوَّلُ

في أن الأطفال هل كان يحصل لهم حال ولادتهم في حال البرارة قدرةً على تحريك الأعضاء يُتخطى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الأطفال كان يحصل لهم حال ولادتهم في حال البرارة قدرةً تامةً على تحريك الأعضاء فقد قال اوغسطينوس في كتاب عماد الأطفال ١ ب ٣٨ «ان ضعف العقل يوافقه هذا الضعف البدني» يعني المشاهد في الأطفال. ولم يكن يوجد في حال البرارة شيء من ضعف العقل. فإذا لم يكن يوجد أيضاً في الأطفال هذا الضعف البدني

٢ وأيضاً ان بعض الحيوانات يحصل لها حال ولادتها قدرةً كافية لاستعمال الأعضاء. والإنسان أشرف من سائر الحيوانات. فلأن يحصل له حال ولادته قدرةً على استعمال الأعضاء أولى بأن يكون طبيعياً له وهكذا يظهر أن عدم حصول هذه القدرة له عقابٌ مترتبٌ على الخطيئة

٣ وأيضاً ان تعذر إدراك الموضوع المستند يُحدث كآبةً. ولو كان الأطفال لا يحصل لهم القدرة على تحريك الأعضاء لتعذر عليهم أحياناً كثيرة إدراك بعض الموضوعات المستندة فكان يلزم اكتئابهم. والاكتئاب لم يكن ممكناً قبل الخطيئة فإذا لم يكن الأطفال في حال البرارة خالين من القدرة على تحريك الأعضاء

٤ وأيضاً يظهر أن نقص الهرم محاذٍ لنقص الطفولة. ولم يكن يوجد في حال البرارة نقص الهرم. فإذا لم يكن يوجد نقص الطفولة أيضاً

لكن يعارض ذلك ان كل مولودٍ فهو في أول الأمر ناقصٌ ثم يرد عليه الكمال والأطفال إنما كانوا يصدرون في حال البرارة بالتوليد. فإذا كانوا في بدء أمرهم ناقصين في مقدار البدن وقدرته

والجواب أن يُقال إن الأمور الفائقة الطبع إنما ندركها بالايمان وما نؤمن به فإنما نؤمن به سناً على الوحي الإلهي فإذا متى أردنا الكلام على شيءٍ وجب أن

نراعي فيه طبيعة الأشياء إلا ما كان مقلداً بالوحي من الأمور الفائقة الطبع وواضح أن خلوق الأطفال حال ولادتهم عن القدرة الكافية لتحريك الأعضاء أمرٌ طبيعيٌّ لانطباقه على مبادئ الطبيعة الإنسانية لأن للإنسان من طبعه دماغاً أعظم جرمًا من دماغ سائر الحيوانات باعتبار نسبة بدنه فكان عدم أهلية الأعصاب التي هي آلات الحركة لتحريك الأعضاء في الأطفال طبيعيًا بسبب عظم رطوبة الدماغ فيهم. على أن الكاثوليكي ليس يشك في أنه يجوز بالقدرة الإلهية أن يحصل للأطفال في حال ولادتهم قدرةً تامة على تحريك الأعضاء وقد ثبت بنص الكتاب في جا ٧: ٣٠ ان «الله صنع الإنسان مستقيماً» وهذه الاستقامة قائمةٌ بخضوع الجسد للنفس خضوعاً تاماً كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ١١ فإذاً كما لم يجر في الحالة الأولى أن يكون في أعضاء الإنسان شيءٌ ينافي إرادته الصالحة كذلك لم يجر تحلف أعضاء الإنسان عن إطاعة الإرادة الإنسانية. وإرادة الإنسان الصالحة هي التي تميل إلى الأفعال الملائمة لها. والأفعال الملائمة للإنسان ليست واحدةً بعينها باعتبار كل طور من أطوار العمر فيجب إذن أن يُقال إن الأطفال لم يكن لهم حال ولادتهم قدرةً كافية على تحريك الأعضاء إلى أي فعلٍ كان بل إلى الأفعال الملائمة للطفولة كالرضاع ونحوه

إذاً أُجيب على الأول بأن كلام اوغسطينوس على الضعف المشاهد الآن في الأطفال حتى باعتبار أفعالهم الملائمة للطفولة بدليل قوله قبله «مع جوعهم وقربهم من الأثداء قد يكون ولا يرضعون»

وعلى الثاني بأن استعمال بعض الحيوانات أعضاءها حال ولادتها ليس ناشئاً عن شرفها لخلو بعض حيوانات أكمل منها عن ذلك بل إنما يعرض لها ذلك من بيوضة الدماغ ومن أن أفاعيلها الخاصة ناقصة تفي بها القدرة اليسيرة

وعلى الثالث بما تقدم في جرم الفصل أو بأنهم لم يكونوا في تلك الحال يشتهون

إلا ما كان ملائماً لهم بالإرادة الصالحة بحسب حالهم

وعلى الرابع بأن الإنسان كان يولد في حال البرارة ولكنه لم يكن يفسد ولذلك كان يمكن أن يكون في تلك الحال شيء من نقص الطفولة اللاحق للولادة دون شيء من نقص الهرم المتجه إلى الفساد

الفصل الثاني

في أنه هل كان يولد إناث في الحالة الأولى

يُنخِطَى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أنه لم يكن يولد إناث في الحالة الأولى فقد قال الفيلسوف في كتاب توليد الحيوانات ٢ ب ٣ «الأنثى ذَكَرَ مسيخ» أي صادرٌ على غير قصد الطبيعة. ولم يكن يحدث في تلك الحالة شيء غير طبيعي في توليد الإنسان. فإذا لم يكن يولد إناث ٢ وأيضاً كل مولدٍ فانه يولدُ مثله ما لم يَعْتَهُ عن ذلك نقصٌ في القدرة أو في استعداد المادة كما يتمتع على النار اليسيرة احراق الخشب الأخضر. ومحل القوة الفاعلة في التوليد هو الذكر. ولأنه لم يكن في حال البرارة نقصٌ في القدرة من جهة الذكر ولا في استعداد المادة من جهة الأنثى يظهر أنه لم يكن يولد إلا ذكوراً

٣ وأيضاً ان غاية التوالد في حال البرارة كانت تكثير الناس والرجل الأول والمرأة الأولى كانا يكفيان في حال البرارة

لكن يعارض ذلك أن الطبيعة تجري في التوليد على حسبما ابدعها الله. والله أبدع في الطبيعة الإنسانية ذكراً وأنثى كما في تك ٢: ٢. فإذا كان يولد في حال البرارة أيضاً ذكوراً وإناثاً. والجواب أن يُقال إنَّ حال البرارة لم تكن خاليةً من شيء مما يرجع إلى استكمال الطبيعة الإنسانية وكما أن اختلاف المراتب في الموجودات يرجع إلى كمال الكون

كذلك اختلاف الجنس يرجع إلى كمال الطبيعة الإنسانية. فإذا كان يصدر الذكر والأنثى بالتوليد في حال البرارة

إذا أُجيب على الأول بأنه إنما يقال للأنثى ذكرٌ مسيخٌ لحصولها دون قصد الطبيعة الجزئية لا لحصولها دون قصد الطبيعة الكلية كما أسلفناه في مب ١٩ ف ١

وعلى الثاني بأن تولد الأنثى ليس يعرض من نقص القوة الفاعلة أو عدم استعداد المادة فقط كما أُشير إليه في الاعتراض بل قد يعرض ذلك من سبب خارج كقول الفيلسوف في كتاب توليد الحيوانات ٢ ب ٢ «الريح الشمالية تساعد على توليد الذكور والريح الجنوبية تساعد على توليد الإناث» وقد يعرض أيضاً ذلك من تصور النفس الذي يسهل تأثيره في البدن وقد كان هذا ممكناً بالأخص في حال البرارة إذ كان البدن أكثر خضوعاً للنفس فكان يمكن صدور النسل ذكراً أو أنثى على حسب إرادة الوالد

وعلى الثالث بأن النسل كان يولد حياً بالحياة الحيوانية التي من شأنها التوليد كما من شأنها الغذاء ومن ثمَّه كان التوليد ملائماً للجميع لا للأبوين الأولين فقط وهذا يقتضي فيما يظهر أنه كان يولد في حال البرارة من الإناث مقدار ما كان يولد من الذكور



المبحثُ المئتمُّ مئة

في حالة النسل المولود من جهة البر - وفيه فصلان

ثم يجب النظر في حالة النسل المولود من جهة البر وبحث في ذلك يدور على مستلثين ١ - في أن الناس هل كانوا يولدون أبراراً - ٢ في أنهم هل كانوا يولدون مثبّتين في البر

الفصلُ الأوَّلُ

في أن الناس هل كانوا يولدون أبراراً

يُنْتَخِطُ إِلَى الأوَّلِ بِأَنْ يُقَالَ: يَظْهَرُ أَنَّ النَّاسَ لَمْ يَكُونُوا يُولَدُونَ أَبْرَاراً فَقَدْ قَالَ هُوَ غَوِ الْوَكْتُورِي فِي كِتَابِ الْأَسْرَارِ ١ ق ٦ ب ٢٤ «كَانَ الْإِنْسَانُ الأوَّلُ يَلِدُ قَبْلَ الْخَطِيئَةِ بَنِينَ مَبْرُتِينَ مِنَ الْخَطِيئَةِ لَكِنْ لَا وَرثَاءَ الْبِرِّ الْأَبْوِيِّ»

٢ وَأَيْضاً أَنَّ الْبِرَّ يَكُونُ بِالنِّعْمَةِ كَمَا قَالَ الرَّسُولُ فِي رُؤْيُ ٥. وَالنِّعْمَةُ لَا تَنْتَقِلُ بِالتَّنَاسُلِ وَالْإِنْسَانُ لَكَانَتْ طَبِيعِيَّةً بَلْ إِنَّمَا تَفَاضَ مِنْ اللَّهِ فَقَط. فَإِذَا لَمْ يَكُنِ الْأَطْفَالُ يُولَدُونَ أَبْرَاراً

٣ وَأَيْضاً أَنَّ مَحَلَّ الْبِرِّ هُوَ النَّفْسُ. وَالنَّفْسُ لَا تَصْدُرُ بِالتَّنَاسُلِ. فَإِذَا كَذَلِكَ الْبِرُّ لَمْ يَكُنْ يَصْدُرُ بِالتَّنَاسُلِ مِنَ الْأَبَاءِ إِلَى الْبَنِينَ

لَكِنْ يَعَارِضُ ذَلِكَ قَوْلُ انْسَلْمُوسَ فِي كِتَابِ حَبْلِ الْعِذْرَاءِ ب ١٠ «لَوْ لَمْ يَخْطَأُ الْإِنْسَانُ لَكَانَ الَّذِينَ يَلِدُهُمْ يَحْصِلُونَ عَلَى الْبِرِّ حَالِ حُصُولِهِمْ عَلَى النَّفْسِ النَّاطِقَةِ»

وَالْجَوَابُ أَنَّ يُقَالُ إِنَّ الْإِنْسَانَ يَلِدُ طَبَعاً مَا يَمَاتِلُهُ فِي النَّوْعِ فَمَا كَانَ مِنَ الْأَعْرَاضِ لِاحْتِقَاقِ طَبِيعَةِ النَّوْعِ وَجِبَ بِالضَّرُورَةِ أَنْ يَمَاتِلَ فِيهِ الْأَبْنَاءُ الْأَبَاءَ إِلَّا أَنْ يَحْصَلَ خَطَأً فِي فِعْلِ الطَّبِيعَةِ وَهَذَا لَمْ يَكُنْ يَقَعُ فِي حَالِ الْبِرَارَةِ وَأَمَّا الْأَعْرَاضُ الشَّخْصِيَّةُ فَلَيْسَ مِنَ الضَّرُورَةِ أَنْ يَمَاتِلَ فِيهَا الْأَبْنَاءُ الْأَبَاءَ. وَالْبِرُّ الْأَصْلِيُّ الَّذِي أُبْدِعَ الْإِنْسَانَ الأوَّلُ فِيهِ كَانَ عَرَضاً لِاحْتِقَاقِ طَبِيعَةِ النَّوْعِ لَا لَصُدُورِهِ عَنِ مَبَادِيئِ النَّوْعِ بَلْ لِمَجْرَدِ كَوْنِهِ هِبَةً مَفَاضَةً مِنَ اللَّهِ عَلَى الطَّبِيعَةِ كُلِّهَا وَهَذَا يَظْهَرُ مِنْ كَوْنِ الْمُتَقَابَلَاتِ مُتَّحِدَةً فِي الْجِنْسِ فَإِنَّ الْإِثْمَ الْأَصْلِيَّ الْمُقَابِلَ لِذَلِكَ الْبِرِّ يُقَالُ لَهُ ائِمُّ الطَّبِيعَةِ وَمِنْ ثَمَّ يَنْتَقِلُ بِالتَّنَاسُلِ مِنَ الْأَبِّ إِلَى الْبَنِينَ وَلِذَا كَانَ الْأَبْنَاءُ يُشَابِهُونَ الْأَبَاءَ فِي الْبِرِّ الْأَصْلِيِّ أَيْضاً

إِذَا أُجِيبَ عَلَى الأوَّلِ بِأَنْ كَلَامُ هُوَ غَوِ يَجِبُ حَمْلُهُ عَلَى إِرَادَةِ مُلْكَةِ الْبِرِّ لَا عَلَى إِرَادَةِ إِجْرَائِهِ فَعَلَهُ

وعلى الثاني بأن بعضاً ذهبوا إلى أن الأطفال لم يكونوا يولدون بحال البر المجاني الذي هو مبدأ الاستحقاق بل بحال البر الأصلي إلا أنه لما كان أصل البر الأصلي القائم به الاستقامة التي صنع عليها الإنسان قائماً بخضوع النطق لله خضوعاً فائق الطبع وهذا يكون بالنعمة المبررة كما مرّ في مب ٩٥ ف ١ وجب القول بأنه إذا كان الأطفال يولدون بحال البر الأصلي فقد كانوا يولدون بحال النعمة أيضاً كما أسلفنا هناك في حق الإنسان الأول انه فُطِرَ بحال النعمة على أنه ليس يلزم من ذلك كون النعمة طبيعية لأنها لم تكن تصدر بقوة الزرع بل كانت تفاض على الإنسان حال حصوله على النفس الناطقة كما أنه حالما يتم استعداد البدن تفاض عليه من الله النفس الناطقة مع كونها لا تحصل بالتنازل
وبذلك يتضح الجواب على الثالث

الفصل الثاني

في أن الأطفال هل كانوا يولدون في حال البرارة مثبتين في البر
يُنْتَخَى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الأطفال كانوا يولدون في حال البرارة مثبتين في البر فقد قال غريغوريوس في أدبياته ك ٤ ب ٢٨ «لو لم يتدنس الأب الأول بالخطيئة لم يكن يلد من نفسه أبناء جهنم بل لم يكن يولد منه إلا المنتخبون الذين يخلصون الآن بواسطة الفادي» فإذا كان يُولد الجميع مثبتين في البر
٢ وأيضاً قال انسلموس في كتاب «لماذا الله إنسان» ٢ ب ١٨ «لو غلب ان الأولان التجربة فلم يخطأ لتنبأ هما وذريتهما كلها فعصماً بعد ذلك عن الخطأ» فإذا كان الأطفال يولدون مثبتين في البر
٣ وأيضاً ان الخير أقدر من الشر. وخطيئة الإنسان الأول أوجبت الخطأ في نسله. فإذا لو أقام الإنسان الأول على البر لأوجب ذلك في خلفه حفظ البر

٤ وأيضاً ان الملاك الذي بقي مع الله حينما أثم الآخرون تثبتت حالاً في البر حتى عصم بعد ذلك عن الخطأ فإذا كذلك الإنسان لو عصى التجربة لتثبتت في البر فكان يلد بنين مثله. فإذا بنوه يولدون مثبتين في البر

لكمن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ١٠ «إنما كان الناس جمعياً سعداء لو لم يورثا (يعني الأبوين الأولين) بينهما الشر ولو لم يكن أحدٌ من نسلهما يقترف اثماً يوجب الهلاك» ومفاد ذلك أنه ولو لم يخطأ الأبوان الأولان كان ممكناً لبعض بنينهم أن يقترفوا الاثم. فإذا لم يكونوا يولدون مثبتين في البر

والجواب ان يقال يستحيل في ما يظهر أن يكون الأطفال يولدون في حال البرارة مثبتين في البر فواضح ان الأطفال لم يكن لهم من الكمال في حال ولادتهم أكثر مما كان لوالديهم في حال التوليد. وما دام الأبوان يولدان لا يكونان مثبتين في البر إذ إنما تثبتت الخليفة الناطقة في البر من طريق كونها تسعد برؤية الله جهرةً ومتى رأتها لصقت به ضرورةً لكونه ذات الخيرية التي ليس يمكن لأحدٍ أن ينحاز عنها إذ ليس يُشتهى شيءٌ ويُحب إلا باعتبار كونه خيراً. وقولنا هذا إنما هو باعتبار الشريعة العامة والآ فقد يحدث الخلاف بانعام خاص كما يُعتقد انه حدث في حق العذراء ام الله. وفوز آدم بتلك السعادة أي برؤية الله بالذات كان يستلزم صيرورته في الحال روحانياً بالنفس والجسد وانقضاء الحيوة الحيوانية التي فيها وحدها كان يمكن له أن يولد فواضح إذن أن الأطفال لم يكونوا يولدون مثبتين في البر

إذا أُجيب على الأول بأن معنى قوله أن آدم لم يكن يلد من نفسه أبناء جهنم لو لم يخطأ ان أبناءه لو لم يخطأ لم يكونوا يتلقون منه الخطيئة التي هي سبب جهنم إلا أنهم كانوا يقدرون أن يصيروا أبناء جهنم بخطيئتهم الاختيارية أو انهم إذا

كانوا لا يصيرون أبناءَ جهنم بالخطيئة فليس ذلك لأنهم كانوا مثبتين في البر بل بسبب العناية الإلهية التي كانت تصونهم عن الخطيئة
وعلى الثاني بأن انسلموس لم يقل ذلك على سبيل التقرير بل على سبيل الظن كما يتضح من طريقة كلامه إذ قال «يظهر أنه لو غلب الخ»

وعلى الثالث بأن هذه الحجة غير ناهضة وان كانت هي التي حملت انسلموس فيما يظهر على قول ما قال كما هو واضح من كلامه لأن خطيئة الأب الأول لا توجب في نسله الخطأ إلى حدٍّ أن يتعذر رجوعهم إلى البر مما لا محل له إلا في الهالكين. فإذا كذلك لم يكن عدم إيجابه الخطأ فيهم إلى حدٍّ أن كانوا يُعصَمون عن الخطيئة مما لا محل له إلا في السعداء
وعلى الرابع بأن ليس حكم الإنسان والملاك واحداً لأن للإنسان اختياراً متغيراً قبل الانتخاب وبعده ولا كذلك الملاك كما مرَّ في مب ٦٤ ف ٢ عند الكلام على الملائكة



المبحثُ الواحد بعد المائة

في حالة النسل المولود من جهة العلم - وفيه فصلان

ثم يجب النظر في حالة النسل المولود من جهة العلم والبحث في ذلك يدور على مسألتين - ١ في أن الأطفال هل كانوا يولدون مستكملين في العلم - ٢ في أنه هل كان يحصل لهم كمال استعمال العقل حالاً بعد الولادة

الفصلُ الأوَّلُ

في أن الأطفال هل كانوا يولدون في حال البرارة مستكملين في العلم
يُتَخَطَّى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الأطفال كانوا يولدون في حال البرارة

مستكملين في العلم لأن آدم كان يلد بنين مماثلين له في حالته. وهو كان مستكماً في العلم كما أسلفنا في مب ٩٤ ف ٣. فإذا كان بنوه يولدون مستكملين في العلم ٢ وأيضاً ان الجهل معلولٌ للخطيئة كما قال بيذا في تفسيره رو: ٢. والجهل هو عدم العلم. فإذا كان الأطفال قبل الخطيئة يولدون في حال كمال العلم ٣ وأيضاً ان الأطفال كانوا يولدون أبراراً. والبرُّ يقتضي العلم الذي يرشد في العمل. فإذا كانوا يولدون في حال العلم

لكن يعارض ذلك أن نفسنا هي بفطرتها «كصحيفة صقيلة لم يُكتب فيها شيء» كما في كتاب النفس ٣ م ١٤ وطبيعة النفس ليست الآن مختلفة عما كانت عليه في حال البرارة. فإذا لم تكن حينئذ نفوس الأطفال في أول أمرها حاصلة على العلم

والجواب أن يقال قد أسلفنا في مب ٩٩ ف ١ ان الأشياء الفائقة الطبع إنما يُؤمن بها لمجرد الوحي بها فما لم ينزل به وحيٌّ يجب أن نراعي فيه حال الطبيعة واقتناص العلم بالحواس طبيعيٌّ للإنسان كما مرَّ في مب ٥٥ ف ٢ ومب ٨٤ ف ٦ وإنما تتصل النفس بالبدن لافتقارها إليه في فعلها الخاص فلو كان يحصل لها العلم حالاً في أول أمرها دون أن تكتسبه بالقوى الحسية لم يكن بها حاجة إلى البدن فالحق إذن أن الأطفال لم يكونوا في حال البرارة يولدون مستكملين في العلم بل كانوا يستفيدونه دون كلفة في ممرِّ الزمان بالاستنباط أو بالتعلم

إذا أُجيب على الأول بأن الاستكمال في العلم كان عرضاً شخصياً في الأب الأول من حيث كان قد جعلَ أباً ومعلماً للجنس الإنساني بأسره فلم يكن يلد بنين مماثلين له في ذلك بل في الاعراض الطبيعية أو المفاضة الشاملة للطبيعة بأسرها

وعلى الثاني بأن الجهل هو عدم العلم الواجب حصوله في ذلك الزمان وهذا لم يكن في الأطفال بعد ولادتهم حالاً لأنه كان يحصل لهم العلم الذي كان يلائمهم في ذلك الزمان. فإذا لم يكن يوجد فيهم جهلٌ بل نقصان معرفة لبعض الأشياء وهذا قد

أثبتته ديونيسيوس في الملائكة القديسين في كتاب مراتب السلطنة السماوية ب ٢
وعلى الثالث بأن الأطفال كان يحصل لهم علمٌ بمبادئ الحق الكلية كافٍ لارشادهم في
أفعال البر التي يُرشدُ الناس فيها وهذا العلم بهذه المبادئ كان يحصل لهم أتمَّ مما يحصل لنا الآن
بالفطرة وكذا سائر المبادئ الكلية

الفصلُ الثَّاني

في أن الأطفال هل كان يحصل لهم كمال استعمال العقل حالاً بعد الولادة
يُنْتَخِطُ إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الأطفال كان يحصل لهم في حال البرارة كمال
استعمال العقل حالاً بعد الولادة إذ إنما ليس للأطفال الآن كمال استعمال العقل بسبب تثقل الجسد
للنفس لأن «الجسد الفاسد يتقلُّ النفس» كما في حك ٩: ١٥. فإذا قبل الخطيئة والفساد اللاحق لها
كان يحصل للأطفال كمال استعمال العقل حالاً بعد الولادة

٢ وأيضاً ان بعض الحيوانات الأخر يحصل لها استعمال الغريزة الطبيعية حالاً بعد
ولادتها كما أن الشاة تهرب حالاً من الذئب فإذا بالأولى كان الناس في حال البرارة يحصل لهم
كمال استعمال العقل حالاً بعد الولادة

لكن يعارض ذلك ان الطبيعة تنتقل من الناقص إلى الكامل في جميع المولودات فإذا لم
يكن يحصل للأطفال كمال استعمال العقل حالاً بعد الولادة

والجواب أن يُقال إن استعمال العقل يتوقف بوجه ما على استعمال القوى الحسية كما
يتضح مما مرَّ في مب ٨٤ ف ٧ فإذا تعطل الحس وحال دون استعمال القوى الحسية السافلة مانعٌ
فقد الإنسان كمال استعمال العقل كما يتضح في النائمين والممنويين بداء السرسام. والقوى الحسية
قوى لآلات جسمانية فإذا حال دون استعمال آلاتها مانعٌ امتنعت أفعالها بالضرورة فامتنع استعمال
العقل. واستعمال هذه القوى ممتنعٌ في الأطفال بسبب فرط رطوبة الدماغ فلم يكن لهم كمال
استعمال

العقل كما ليس لهم كمال استعمال الأعضاء الأخر أيضاً ولذا لم يكن يحصل للأطفال في حال البرارة كمال استعمال العقل كما كان يجب أن يحصل لهم عند كمال سنهم إلا أنه كان يحصل لهم مع ذلك استعمالاً للعقل أكمل من استعماله الآن في ما كان يختص بهم باعتبار تلك الحال على حدّ ما أسلفناه في مب ٩٩ ف ١ في استعمال الأعضاء

إذا أُجيب على الأول بأن التثقيب يعرض من فساد الجسد باعتبار أن استعمال العقل يمتنع أيضاً في ما يختص بالإنسان باعتبار أي سن كانت

وعلى الثاني بأن سائر الحيوانات أيضاً ليس يحصل لها كمال استعمال الغريزة الطبيعية حالاً في بدء أمرها كما يحصل لها بعد ذلك كما هو واضح في الطير التي تعلم فراخها الطيران وقس عليها سائر أجناس الحيوانات ومع ذلك فإن في الإنسان مانعاً خاصاً وهو فرط رطوبة الدماغ كما مرّ في مب ٩٩ ف ١



المبحثُ الثاني بعد المئة

في مكان الإنسان الذي هو فردوس النعيم - وفيه أربعة فصول

ثم يجب النظر في مكان الإنسان الذي هو فردوس النعيم والبحث في ذلك يدور على أربع مسائل - ١ هل الفردوس مكانٌ جسمانيٌّ - ٢ هل هو مكان ملائمٌ لسكن الإنسان - ٣ لماذا وُضع الإنسان فيه - ٤ هل وجب أن يصنع فيه

الفصلُ الأوَّلُ

هل فردوس النعيم مكانٌ جسمانيٌّ

يُنخَطَى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن فردوس النعيم ليس مكاناً جسمانياً فقد قال بيذا في شرح ٢ كور ١٢ ان فردوس النعيم يبلغ إلى كرة القمر. وهذا ممتنعٌ

في مكانٍ أرضيٍّ أولاً لأن ارتفاع الأرض إلى هذا الحد منافٍ لطبيعتها وثانياً للزوم احتراقها بالنار التي علها تحت كرة القمر. فإذا ليس الفردوس مكاناً جسمانياً

٢ وأيضاً قد ورد في الكتاب المقدس أنه كان يخرج من الفردوس أربعة أنهار كما يتضح من تك ٢. ولهذه الأنهار المذكورة هناك مخرجٌ معلومة في أمكنةٍ أخرى كما يتضح أيضاً مما قاله الفيلسوف في آخر الكتاب الأول من الآثار الجوية فإذا ليس الفردوس مكاناً جسمانياً

٣ وأيضاً ان بعضاً دققوا جداً في تخطيط جميع المعمور من الأرض ولم يأتوا مع ذلك على ذكر مكان الفردوس. فإذا ليس يظهر أنه مكانٌ جسمانيٌّ

٤ وأيضاً قد ذُكرَ ان في الفردوس شجرة الحياة. وشجرة الحياة شيءٌ روحانيٌّ فقد قيل في ام ٣: ١٨ عن الحكمة انها «شجرة الحياة للذين يتعلمونها». فإذا كذلك الفردوس ليس مكاناً جسمانياً بل روحانياً

٥ وأيضاً لو كان الفردوس مكاناً جسمانياً لكانت أشجاره جسمانية وليس الأمر كذلك في ما يظهر لأن الأشجار الجسمانية صدرت في اليوم الثالث وإنما ورد ذكر غرس أشجار الفردوس بعد الأيام الستة كما في تك ٢. فإذا ليس الفردوس مكاناً جسمانياً

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في شرح تك ك ٨ «ان في الفردوس ثلاثة أقوال مشهورة أحدها أن المراد به مكانٌ جسمانيٌّ فقط والثاني أن المراد به مكان روحانيٌّ فقط والثالث أن المراد به كلا الأمرين وهو القول الأمثل عندي»

والجواب أن يقال ما قاله اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٣ ب ٢١ من أن «من ذهب إلى أن المراد بالفردوس مكانٌ روحانيٌّ فليقل في ذلك ما شاء مما لا ينافي الصواب بشرط أن يؤمن بكل ما ذُكرَ من الوقائع التاريخية على سبيل

الرواية» لأن ما ورد في الكتاب عن الفردوس مذكورٌ على سبيل الرواية التاريخية وكل ما يورده الكتاب على هذا النمط يجب أن يُعتبر فيه الحقيقة التاريخية أساساً ثم يُبنى عليه معانٍ روحانية وعلى هذا قال ايسيدوروس في كتاب اشتقاق الألفاظ ١٤ ب ٣ «الفردوس مكانٌ واقعٌ في ناحية الشرق وهو اسمٌ يونانيٌّ معناه الجنة» وإنما قيل انه واقعٌ في الجهة الشرقية لأنه يجب أن يُظنَّ أنه جعلَ في أشرف مكان من الأرض كلها ولما كان الشرق يمين السماء كما يتضح مما قاله الفيلسوف في كتاب السماء ٢ م ١٥ واليمين أشرف من الشمال لاق أن يجعل الله الفردوس الأرضي في الجهة الشرقية

إذاً أُجيب على الأول بأن قول بيدا ليس صحيحاً إذا أُريد حمله على الحقيقة على أنه يحتمل أن يكون المراد به أن الفردوس يبلغ بارتفاعه إلى كرة القمر لا على معنى الارتفاع الوضعي بل على وجه التشبيه لاعتدال هوائه دائماً كما قال ايسيدوروس في الموضوع المتقدم ذكره وفي ذلك يشبه الاجرام السماوية المنزهة عن التضاد وإنما خصَّ بالذكر فلك القمر دون سائر الأفلاك أدنى الاجرام السماوية إلينا وأشبهها بالأرض ولذلك كان فيه ظلمةً سحابيةً لقربه من الاجرام الكثيفة. وذهب بعض إلى أن المراد بفلك القمر الذي يُقال إن الفردوس كان بالغاً إليه الطبقة الوسطى من الهواء حيث تتكون الامطار والرياح وما يشبهها لأن السلطان على هذه الأبخرة يُنسب بالأخص إلى القمر لكن يلزم من هذا القول ان ذلك المكان لم يكن صالحاً لسكن الناس أولاً لبعده جداً عن الاعتدال وثانياً لعدم مناسبته للمزاج الإنساني كالهواء الأدنى الأقرب إلى الأرض

وعلى الثاني بما قاله اوغسطينوس في شرح تك ك ٨ ب ٧ وهو «ان مكان الفردوس بعيدٌ جداً عن معرفة الناس وأما الأنهار التي يُقال إن مخرجها معروفة فقد غارت فذهبت في الأرض إلى بلدانٍ قاصيةٍ وخرجت في أمكنةٍ أخرى إذ من

يجهل أن ذلك يحدث عادةً للمياه»

وعلى الثالث بأن ذلك المكان مفصولٌ عن أرضنا المعمورة بما يحول بينهما من جبالٍ أو بحارٍ أو بلادٍ حارة بتعذر اجتيازها ولذلك لم يأتِ الجغرافيون على ذكره

وعلى الرابع بأن شجرة الحيوه شجرةً ماديةً قيل لها ذلك لأنه كان في ثمرها قوةً على حفظ الحيوه كما مرَّ في مب ٩٧ ف ٤ إلا أنه كان لها أيضاً معنىً روحانيًّا كما أن صخرة التيه كانت شيئاً مادياً ومع ذلك كانت تدل على المسيح. وكذا أيضاً شجرة معرفة الخير والشر كانت شجرة مادية قيل لها ذلك بسبب الحادثة المستقبلية لأن الإنسان بعد أن أكل منها عَلمَ بما ذاق من العقاب الفرق بين خير الطاعة وشر المعصية وقد جاز مع ذلك أن تكون دالةً روحانيةً على الاختيار كما أراد بعضٌ

وعلى الخامس بأن النبات لم يصدر في اليوم الثالث بالفعل عند اوغسطينوس كما في شرح تك ك ٥ ب ٥ وك ٨ ب ٣ بل بمبادئه فقط وإنما صدرت أشجار الفردوس وغيرها بالفعل بعد أعمال الأيام الستة. وأما عند غيره من الآباء القديسين فجميع النبات مع شجر الفردوس صدر بالفعل في اليوم الثالث وما ذُكرَ من غرس شجر الفردوس بعد أعمال الأيام الستة فإنما ذُكرَ على سبيل الاجمال بعد التفصيل ولذلك يقال في نسختنا «كان الرب الإله جنة عدن منذ البدء»

الفصلُ الثَّاني

في أن الفردوس هل كان مكاناً ملائماً لكن الإنسان

يُنْتَخَبُ إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الفردوس لم يكن مكاناً ملائماً لسكن الإنسان لأن الإنسان والملاك متجهان إلى السعادة على السواء. والملاك قد أُسكن حالاً منذ البدء مكان السعداء الذي هو عليون. فإذا كان يجب أن يُجعل هناك

سكنُ الإنسان

٢ وأيضاً لو تعين للإنسان مكاناً ما لكان ذلك اما باعتبار النفس أو باعتبار الجسد فإن كان باعتبار النفس وجب أن يتعين له السماء التي يظهر أنها المكان الطبيعي للنفس لأن في الجميع شوقاً طبيعياً إلى السماء وان كان باعتبار الجسد فليس يجب أن يتعين له مكان سوى مكان سائر الحيوانات. فإذا لم يكن الفردوس قطُ مكاناً ملائماً لسكن الإنسان

٣ وأيضاً لا فائدة في مكان ليس فيه متمكّن. والفردوس لم يبقَ بعد الخطيئة مكاناً لسكن الإنسان. فإذا لو كان مكاناً ملائماً لسكن الإنسان لم يكن في إقامة الله له فائدة في ما يظهر

٤ وأيضاً لما كان الإنسان معتدل المزاج كان يلائمه المكان المعتدل. وليس مكان الفردوس معتدلاً لأن موقعه فيما يقال تحت دائرة معدل النهار وهذا المكان مفرط الحرّ فيما يظهر لأن الشمس تسامت رؤوس سكانه مرتين في السنة. فإذا ليس الفردوس مكاناً ملائماً لسكن الإنسان لكن يعارض ذلك وصف الدمشقي الفردوس في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ١١ بأنه «موطنٌ إلهي ومثابةٌ خليفةً بمن كان على صورة الله»

والجواب أن يقال لم يكن الإنسان منزهاً عن الفساد والموت لاستعدادٍ في جسده إلى عدم الفساد بل لأنه كان في نفسه قوةً على حفظ الجسد من الفساد كما أسلفنا في مب ٩٧ ف ٤ والجسد الإنساني يعرضه الفساد اما من داخلٍ أو من خارج فيعرضه من داخل بقاء الرطوبة وبالهرم كما أسلفنا في الموضع المشار إليه وهذا الفاسد كان يقدر الإنسان على دفعه بأكل الطعام وأما المفسدات الخارجية فأخصها في ما يظهر الهواء الغير المعتدل فكان أعظم ما يُدفع به هذا الفساد اعتدال الهواء. والفردوس كان مشتملاً على كلا الأمرين فقد قال الدمشقي

في الموضوع المتقدم ذكره انه مكان «متلألي» بهواء معتدل منتاه في الرقة والنقاوة ذو أشجار أثينة دائمة الخضرة» فواضح إذن ان الفردوس مكان ملائم لسكن الإنسان باعتبار حالة الخلود الأول إذا أُجيب على الأول بأن عليين هو أعلى الأمكنة الجسمانية ومنزهة عن كل تغيير وهو باعتبار الصفة الأولى ملائم لطبيعة الملائكة لأن الله يدبر الخليفة الجسمانية بالروحانية كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٣ ب ٤ فكان من الملائم أن تكون الطبيعة الروحانية فوق كل طبيعة جسمانية لأنها رئيسة لها وباعتبار الصفة الثانية ملائم لحال السعادة الراضية في أعلى درجات الثبات. فإذا مقر السعادة ملائم للملاك بحسب طباعه ولذا أُبدع فيه وليس ملائمًا للإنسان بحسب طباعه لأنه ليس رئيساً للخليفة الجسمانية كلها بمعنى أنه مدبر لها بل إنما يلائمه باعتبار السعادة ولذلك لم يُجعل منذ البدء في عليين بل كان يجب أن يُنقل إلى هناك في حال السعادة القصوى

وعلى الثاني بأن القول بأن النفس أو جوهر آخر روحاني مكاناً طبيعياً أهلاً لأن يضحك منه غير أنه قد يُخص بعض الأمكنة بخليفة روحانية لمناسبة ما فإن الفردوس الأرضي كان مكاناً مناسباً للإنسان باعتبار النفس وباعتبار الجسد أي من حيث كان في النفس قوة على حفظ الجسد الإنساني من الفساد مما لم يكن مناسباً لسائر الحيوانات ولهذا لم يكن حيوان غير ناطق ساكناً في الفردوس كما قال الدمشقي في الموضوع المتقدم ذكره وان كانت الحيوانات قد أُذن لها فأنت آدم فيه بأمر الله والحية دخلت إليه بسعي الشيطان

وعلى الثالث بأن عدم سكن الإنسان في ذلك المكان بعد الخطيئة ليس يجعله بلا فائدة كما أن فقدانه المستقبل لما أُوتيه من الخلود لم يجعل ذلك الخلود دون فائدة لأنه بذلك يتبين لطف الله بالإنسان وماذا فقد الإنسان بالخطيئة. على

أنه يُقال إن اخنوخ والياس ساكنان الآن في ذلك الفردوس

وعلى الرابع بأن القائلين بأن موقع الفردوس تحت دائرة معدل النهار يذهبون إلى أن المكان المسامت لتلك الدائرة في غاية الاعتدال لاستواء الليل والنهار فيه دائماً ولأن الشمس لا تبعد عن سكانه كثيراً أصلاً فلا يكون عندهم بردٌ مُفرطٌ وكذا فيما يقولون لا يكون عندهم حرٌّ مُفرطٌ لأن الشمس وان سامنت رؤوسهم لا تستمر هناك على هذه الحال زمناً طويلاً. غير أن أرسطو صرَّح في كتاب الآثار الجوية ك ٢ ب ٥ بأن تلك البلاد ليست معمورة لشدة القيظ وهذا هو الأظهر لأن البلاد التي لا تسامت فيها الشمس الرؤوس أصلاً تكون مفرطة الحر لمجرد قرب الشمس منها ومهما يكن من ذلك يجب أن يُعتدَّ أن الفردوس جُعِلَ في مكانٍ متناهٍ في الاعتدال سواءً كان تحت دائرة معدل النهار أو في مكانٍ آخر

الفصل الثالث

في أن الإنسان هل وُضع في الفردوس ليحرثه ويحرسه

يُنخِطَى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الإنسان لم يوضع في الفردوس ليحرثه ويحرسه لأن ما جُعِلَ عقاباً على الخطيئة لم يكن في الفردوس في حال البرارة. والحراثة جُعِلت عقاباً على الخطيئة كما في تك ٣. فإذا لم يوضع الإنسان في الفردوس ليحرثه

٢ وأيضاً إنما تكون الحراسة ضروريةً حيث يُخشى غازٍ عادٍ. ولم يكن لهذا الخوف محلٌ في الفردوس. فإذا لم تكن حراسة الإنسان للفردوس ضروريةً

٣ وأيضاً لو كان الإنسان قد جُعِلَ في الفردوس ليحرثه ويحرسه لكان الإنسان في ما يظهر مصنوعاً لأجل الفردوس دون العكس. وهذا ظاهر البطلان. فإذا لم يُجعل الإنسان في الفردوس ليحرثه ويحرسه

لكن يعارض ذلك قوله في تك ٢ «أخذ الرب الإله الإنسان وجعله في فردوس النعيم ليحرثه ويحرسه»

والجواب أن يُقال إن آية التكوين هذه تحتل معنيين كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٨ ب ١٠ أحدهما أن يكون الضمير في يحرثه ويحرسه عائداً إلى الإنسان فيكون معناه ليحرث الله الإنسان ويحرسه اما حرثته للإنسان فبتبريره إياه ولو أمسك عنها لحصل الإنسان في ظلمة دائمة كما يظلم الهواء لو أمسك عنه تأثير النور وأما حرثته له فيكفايته إياه كل فساد وشرٍ والثاني أن يكون الضمير عائداً إلى الفردوس فيكون معناه ليحرث الإنسان الفردوس ويحرسه إلا أنه لم تكن الحراسة شاقّة كما صارت بعد الخطيئة بل كانت مستلذة لما كان يجده الإنسان فيها من منة الطبيعة وكذا لم تكن تلك الحراسة لدفع غازٍ بل لمحافظة الإنسان على الفردوس لئلا يفقده بالخطيئة وقد كان الغرض من ذلك كله خير الإنسان وعليه كان الفردوس موضوعاً لخير الإنسان دون العكس

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

الفصل الرابع

في أن الإنسان هل صنّع في الفردوس

يُنخَطَى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن الإنسان صنّع في الفردوس فإن الملاك خُلق في مقرّ سكنه أي في عليين. والفردوس كان مكاناً ملائماً لسكن الإنسان قبل الخطيئة. فإذا يظهر أن الإنسان وجب أن يُصنّع في الفردوس

٢ وأيضاً ان سائر الحيوانات تقيم حيث تولد كما يقيم السمك في الماء والدبابات في الأرض التي أُصدرت منها. والإنسان لو بقي في حال البرارة لأقام في الفردوس كما مرّ في مب ٩٧ ف ٤. فإذا وجب أن يُصنّع في الفردوس

٣ وأيضاً ان المرأة صُنِعَت في الفردوس. والرجل أشرف من المرأة. فإذا

بالأولى وجب أن يُصنَع الرجل في الفردوس

لكن يعارض ذلك قوله في تك ٢: ١٥ «أخذ الله الإنسان وجعله في الفردوس»

والجواب أن يُقال إنَّ الفردوس كان ملائماً لسكن الإنسان باعتبار ما كان في الحالة الأولى من عدم الفساد. وهذا التنزه عن الفساد لم يكن للإنسان بقوة طباعه بل بقوة موهبة الله الفائقة الطبع ومن ثمَّ دفعاً لتوهم كون ذلك من الطبيعة الإنسانية لا من نعمة الله صنَع الله الإنسان خارجاً عن الفردوس ثم جعله في الفردوس ليسكنه كل مدة حياته الحيوانية حتى إذا أدرك الحيوة الروحانية نَقَلَهُ إلى السماء

إذا أُجيب على الأول بأن سماءَ عليين مكانٌ ملائمٌ للملائكة بحسب طباعهم ولذا خُلِقُوا فيه

وكذا يجاب على الثاني لأن تلك الأمكنة ملائمةٌ للحيوانات بحسب طباعها

وعلى الثالث بأن المرأة لم تُصنَع في الفردوس لشرفها بل لشرف المبدأ الذي تكوّن منه جسدها وكذا كان يجب أن يولد البنون في الفردوس لما أن الأبوين كانا قد جُعِلَا فيه



المبحثُ الثالثُ بعد المئة

في تدبير الكائنات على وجه الاجمال - وفيه ثمانية فصول

بعد إذ قدمنا الكلام على إبداع الكائنات وتمييزها بقي أن ننظر الآن في تدبيرها أولاً على وجه الإجمال وثانياً في آثار التدبير على وجه التفصيل - اما الأول فالبحث فيه يدور على ثمان مسائل - ١ هل للعالم مدبرٌ ما - ٢ ما غاية تدبيره - ٣ هل له مدبر واحد - ٤ في

أثار التدبير - ٥ في أن التدبير الإلهي هل يعم جميع الكائنات - ٦ في أن الله هل يدبر جميع الكائنات مباشرة -
٧ في أنه هل يخرج شيء عن التدبير الإلهي - ٨ في أنه هل يقاوم شيء العناية الإلهية

الفصلُ الأوَّلُ

هل للعالم مدبرٌ

يُنْتَخَطَى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن ليس للعالم مدبرٌ لأن التدبير إنما يتعلق بما يتحرك أو يفعل لغاية. والأشياء الطبيعية التي هي جزءٌ كبيرٌ من العالم لا تتحرك أو تفعل لغاية لعدم إدراكها الغاية. فإذا ليس للعالم مدبرٌ

٢ وأيضاً إنما يتعلق التدبير حقيقةً بما يتحرك إلى شيء. والعالم ليس يتحرك إلى شيء في ما يظهر بل هو مستقرٌ ساكنٌ في نفسه. فإذا ليس له مدبرٌ

٣ وأيضاً ما يفعل على نهجٍ واحدٍ بإيجابٍ طبيعياً فليس يحتاج إلى مدبرٍ خارجي. وأعظم أجزاء العالم تفعل وتتحرك بالإيجاب على نهجٍ واحدٍ. فإذا ليس يحتاج العالم إلى تدبيرٍ

لكن يعارض ذلك قوله في حك ١٤: ٣ «لكنك أيها الأب تدبر كل شيءٍ بالعناية» وقول بويسيوس في كتاب التعزية ٣ قض ٩ «يا من تدبر العالم بعنايةٍ دائمةٍ»

والجواب أن يُقال إن بعضاً من قدماء الفلاسفة ذهبوا إلى أن العالم ليس له مدبرٌ وإن كل ما يحدث فيه فانه يحدث بالاتفاق وهذا المذهب بيّن الاستحالة من وجهين أما أولاً فما يُشاهد في نفس الموجودات فأننا نجد في الموجودات الطبيعية أن الأفضل يحدث دائماً أو في الأغلب وليس يكون ذلك إلا بسوق الموجودات الطبيعية بضربٍ من العناية إلى غاية الخير وهذا هو التدبير فإذا ترتيب الأشياء على وجهٍ ثابتٍ يوضح جلياً أن للعالم مدبراً كما أن من يدخل بيتاً

مُتَقَنَّاً يحكم بمجرد اتقانه ان له مُتَقَنَّاً كما روى توليوس عن أرسطو في كتاب طبيعة الآلهة ٢. وأما ثانياً فمن اعتبار الخيرية الإلهية التي بها صدرت الأشياء إلى الوجود كما يتضح مما مرَّ في مب ١٩ ف ٤ ومب ٤٤ ف ١ و ٢ لأنه لما كان من شأن الأعظم أن يصدر الأعظم لم يكن لانقاً بخيرية الله العظمى أن لا تسوق ما تصدره إلى كماله والكمال الأقصى لكل شيء قائم بإدراكه الغاية. فإذا من شأن الخيرية الإلهية أن تسوق الأشياء إلى الغاية كما أصدرتها إلى الوجود وهذا هو التدبير

إذا أُجيب على الأول بأن شيئاً يتحرك أو يفعل لغاية على وجهين احدهما كما يحرك فاعل نفسه إلى الغاية كالإنسان وسائر المخلوقات الناطقة وهذه مختصة بمعرفة حقيقة الغاية والمعنى والثاني أن يفعل أو يوجه إلى الغاية من آخر كما يتحرك السهم إلى الهدف موجهاً إليه من الرامي الذي يختص دون السهم بإدراك الغاية. فإذا كما أن حركة السهم إلى غرض معين تدل دلالة واضحة على أن السهم مُرسل من ذي إدراك كذلك ما يشاهد في الموجودات الطبيعية الخالية عن الإدراك من المساق المعين يدل دلالة واضحة على أن للعالم مدبراً عاقلاً

وعلى الثاني بأن في جميع المخلوقات شيئاً ثابتاً وهو في الأقل الهيولى الأولى وشيئاً راجعاً إلى الحركة المراد بها ما يشمل الفعل أيضاً والشيء باعتبار كليهما يحتاج إلى التدبير لأن ما كان في الأشياء ثابتاً أيضاً فإنه ما لم تحفظه يد المدبر يهوي في لجة العدم لكونه من العدم كما سيأتي بيانه في مب ١٠٤ ف ١

وعلى الثالث بأن الإيجاب الطبيعي الذي به تفعل الأشياء على نهج واحد أثر الله الموجّه إلى الغاية كما أن الإيجاب الذي به ينفعل السهم حتى يتجه إلى غرض معين أثر للرامي لا للسهم والفرق في ذلك ان ما تقبله المخلوقات من الله طبيعي لها وما يؤثره الإنسان في الموجودات الطبيعية على خلاف مقتضى طباعها قسري.

فإذاً كما أن الإيجاب القسري في حركة السهم يدل على إدارة الرامي كذلك الإيجاب الطبيعي في المخلوقات يدل على تدبير العناية الإلهية

الفصل الثاني

في أن غاية تدبير العالم هل هي شيء خارج عن العالم

يُنخِطُ إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن غاية تدبير العالم ليست شيئاً خارجاً عن العالم لأن غاية تدبير شيء ما إليه يُساق ذلك الشيء. وإنما يساق شيء إلى ما هو خيرٌ مستقر في نفسه كما يُساق المريض إلى الصحة التي هي خيرٌ مستقرٌ فيه. فإذاً ليست غاية تدبير الكائنات خيراً خارجاً عنها بل خيراً مستقراً فيها

٢ وأيضاً قال الفيلسوف في الخلقيات ك ١ ب ١ «الغايات منها أفعالٌ ومنها آثارٌ» أي مفعولات. ويستحيل أن يكون مفعولٌ ما خارجاً عن العالم بأسره. والفعل شيءٌ في نفس الفواعل. فإذاً يستحيل أن تكون غاية تدبير الكائنات شيئاً خارجاً عنها

٣ وأيضاً يظهر أن خير الجملة هو الترتيب والسلمُ التي هي الراحة العامة كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٩ ب ١٣. والعالم متقومٌ عن جملة أشياء. فإذاً غاية تدبير العالم. هي الترتيب السلمي الكائن في نفس الأشياء. فإذاً ليس غاية تدبير الكائنات خيراً خارجاً عنها لكن يعارض ذلك قوله في ام ١٦: ٤ «الربُّ صنعَ الجميع لأجله». وهو خارجٌ عن جميع مراتب العالم. فإذاً غاية الكائنات خيرٌ خارجٌ عنها

والجواب أن يقال لما كانت الغاية محاذية للمبدأ امتنع جهل غاية الكائنات متى عُرِفَ مبدؤها ولما كان مبدأ الكائنات شيئاً خارجاً عن العالم بأسره وهو الله كما يتضح مما مرَّ في مب ١٩ ف ٤ ومب ٤٤ ف ١ و ٢ وجب أن تكون غايتها أيضاً خيراً خارجاً عنها وبيان ذلك أن من الواضح أن الخير يتضمن حقيقة الغاية ومن

ثمَّه كانت الغاية الجزئية لشيءٍ ما خيراً جزئياً والغاية الكلية لجميع الأشياء خيراً كلياً. والخير الكليُّ ما كان خيراً بالذات وبماهيته وهذا هو ماهية الخيرية والخير الجزئي ما كان خيراً بالمشاركة وواضحٌ ان ليس في مجموع المخلوقات بأسرها شيءٌ خيراً إلا وهو خيرٌ بالمشاركة فإذا لا بدُّ أن يكون ذلك الخير الذي هو غاية العلم بأسره خارجاً عنه

إذا أُجيب على الأول بأن خيراً ندركه على أنحاءٍ متكررة فقد ندركه على أنه صورة حالةٍ فينا كالصحة أو العلم وقد ندركه على أنه مفعولٌ منا كما يدرك البناءُ الغاية ببنائه البيت وقد ندركه على أنه خيرٌ حاصلٌ أو مملوكٌ كما أن من يشتري حقلاً فإنه يدرك الغاية بامتلاكه. فإذا ليس يمتنع أن يكون ما يساق إليه العالم خيراً خارجاً عنه

وعلى الثاني بأن كلام الفيلسوف على غايات الصنائع التي منها ما غايته الفعل كما أن غاية العازف هي العزف ومنها ما غايته المفعول كما أن غاية البناء هي البيت لا البناء. على أنه قد يحدث أن يكون شيءٌ خارجٌ غايةً لا من حيث هو مفعول فقط بل من حيث هو مملوكٌ أي حاصلٌ أو ممثَّلٌ أيضاً كما لو قلنا أن هرِّكليس هو غاية الصورة التي تُصنع لتمثُّله فإذا كذلك يجوز أن يُقال إنَّ غاية تدبير الكائنات خيراً خارجٌ عن العالم بأسره من حيث هو مستقرٌّ وممثَّلٌ لأن كل شيءٍ يتجه إلى المشاركة فيه والتشبه به بقدر طاقته

وعلى الثالث بأننا لا نمنع ان نظام العالم الذي هو خيرٌ مستقرٌّ في نفسه غايةً له غير أن هذا الخير ليس غايته القصوى بل هو متجةٌ إلى خيرٍ خارجٍ على أنه الغاية القصوى كاتجاه نظام العسكر إلى القائد كما في الإلهيات ك ١٢ م ٥٢

الفصل الثالث

في أن العالم هل له مدبرٌ واحدٌ فقط

يُنْتَخَطَى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن ليس للعالم مدبرٌ واحدٌ فقط إذ إنما نحكم على العلة من المعلولات. ونحن نجد في تدبير الكائنات أنها لا تُدَبَّر ولا تُفَعَّل على حال واحدة فإن منها ما هو حادث ومنها ما هو واجبٌ ومنها ما هو مَبِينٌ لآخر في أحوال أخرى. فإذاً ليس للعالم مدبرٌ واحدٌ فقط

٢ وأيضاً ان الأشياء المدبَّرة من واحدٍ فقط لا تتباين في أنفسها إلا بسبب قصور المدبِّر أو جهله أو عجزه مما يُنَزِّه الله عنه. والمخلوقات متباينةٌ في أنفسها ومتضاربة بينها كما هو مشاهدٌ في المتضادات. فإذاً ليس للعالم مدبرٌ واحدٌ فقط

٣ وأيضاً ان الأفضل يحصل دائماً في الطبيعة. واثنان أفضلٌ من واحدٍ كما في جا ٤ : ٩. فإذاً ليس للعالم مدبرٌ واحدٌ بل مدبرون كثيرون

لكن يعارض ذلك أننا نعترف باللهِ واحدٍ كقول الرسول في ١ كور ٨ : ٦ «لنا إلهٌ واحدٌ الأب... وربُّ واحدٌ» وكلاهما راجعٌ إلى التدبير لأن من شأن الربِّ أن يدبر رعاياه. واسم الله Deus مأخوذٌ في أصله من معنى العناية كما أسلفنا في مب ١٣ ف ٨. فالعالم إذن له مدبرٌ واحدٌ فقط

والجواب أن يقال لا بدَّ من القول بأن للعالم مدبراً واحداً فقط لأنه لما كانت غاية تدبير العالم هي الخير بالذات الذي هو الخير الأعظم وجب أن يكون تدبير العالم أعظم. وأعظم التدبير ما كان بواحدٍ إذ ليس التدبير شيئاً سوى سوق المدبِّرات إلى الغاية التي هي خيرٌ ما ومن حقيقة الخيرية الوحدة كما قال بويسيوس في كتاب التعزية ٣ تث ١١ لأنه كما أن كل شيءٍ يشتهي الخير كذلك يشتهي الوحدة التي يمتنع وجوده من دونها لأن حصة كل شيءٍ من الوجود على قدر حصته من الوحدة ولهذا نجد أن الأشياء تمنع انقسامها بقدر طاقتها وان انحلال شيءٍ إنما

يحصل عن نقصه ومن ثمَّه كان كل مدبر كثرةً إنما يقصد إلى الوحدة التي هي السلام. والعلّة الذاتية للوحدة هي الواحد إذ من الواضح أن الكثيرين لا يقدرّون أن يوحدوا ويوفّقوا بين أمورٍ كثيرة ما لم يتحدوا بين أنفسهم بوجهٍ ما. وما كان واحداً بالذات فأولى بأن يكون علّةً للوحدة من الكثيرين المتحدّين فكان تدبير الكثرة بواحدٍ أولى منه بكثيرٍ فإذاً ليس للعالم الذي تدبيره هو التدبير الأعظم الا مدبرٌ واحد وهذا ما أراده الفيلسوف بقوله في آخر ك ١٢ من الإلهيات «تأبى الموجودات سوءَ الترتيب وليس تكثُرُ الروساء خيراً فالرئيس إذاً واحد»

إذاً أجيب على الأول بأن الحركة هي فعل المتحرك من المحرك فمتشأً اختلاف الحركات هو اختلاف المتحركات الذي يقتضيه كمال الكون على ما مرّ في مب ٤٧ ف ١ و ٢ ومب ٤٨ ف ٢ لا اختلاف المدبرين

وعلى الثاني بأن المتضادات وان تباينت باعتبار الغايات القريبة لكنها متفقة باعتبار الغاية القصوى من حيث انها مندرجة تحت مرتبةٍ واحدةٍ من مراتب الكون وعلى الثالث بأن الاثنين أفضل من الواحد في الخيرات الجزئية واما الخير بالذات فيستحيل أن يزداد خيريةً

الفصلُ الرَّابِعُ

في أن التدبير هل له أثرٌ واحدٌ لا آثارٌ متكثرة

يُنْتَخَطَى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن لتدبير العالم أثراً واحداً لا آثاراً متكثرة إذ يظهر أن أثر التدبير ما يحصل بالتدبير في المدبّرات. وهذا واحد فقط وهو خير النظام كما يتضح في العسكر. فإذاً ليس لتدبير العالم إلا أثر واحد فقط

٢ وأيضاً من شأن الواحد أن يصدر عنه واحد فقط. والعالم له مدبرٌ واحد فقط كما مرّ بيانه في الفصل الآنف. فإذاً كذلك أثر التدبير واحد فقط

٣ وأيضاً لو لم يكن للتدبير أثرٌ واحدٌ فقط بسبب وحدة المدبّر لوجب أن يكون له آثارٌ متكررة بكثرة المدبّرات وهذه يتعذر علينا احصاؤها. فيتعذر إذن حصر آثار التدبير في عددٍ معيّن لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ١٢ مقاً ١ «الألوهية تشمل جميع الأشياء بعنايتها وخيريتها الكاملة وتكملها في نفسها» والتدبير يرجع إلى العناية. فإذا التدبير الإلهي له آثارٌ محدودة

والجواب أن يقال إنما يُعتَبَر أثر كل فعل من غايته لأن من شأن الفعل ان يؤدي إلى الغاية. وغاية تدبير العالم هي الخير الذاتي المتجهة لجميع الأشياء إلى الاشتراك فيه والتشبه به. فإذا يجوز اعتبار أثر التدبير من ثلاثة وجوه أولاً من جهة الغاية وبهذا الاعتبار يكون أثر التدبير واحداً وهو التشبه بالخير الأعظم. وثانياً من جهة ما به تتأدى الخليفة إلى التشبه بالله وبهذا الاعتبار يكون للتدبير أثران بالاجمال لأن الخليفة تشبه الله في أمرين أحدهما الخيرية من حيث أن الخليفة خيرة كما أن الله خيرٌ والآخر تأثير الخيرية في الغير من حيث ان خليفة تحرك أخرى إلى الخيرية كما أن الله هو علة الخيرية في ما سواه فكان للتدبير بهذا الاعتبار أثران حفظ الأشياء في الخير وتحريكها إلى الخير. وثالثاً من جهة حصوله على الخصوص في افراد الكائنات وبهذا الاعتبار يكون للتدبير آثار فائتة حصراً

إذا أُجيب على الأول بأن نظام الكون يندرج فيه حفظ الأشياء المختلفة الموضوعة من الله وتحريكها إذ إنما يحصل الترتيب في الأشياء باعتبار هذين الأمرين أي باعتبار التفاضل بينها وتحرك أحدها من الآخر

أما الثاني والثالث فالجواب عليهما واضحٌ مما مرّ في جرم الفصل

الفصل الخامس

في أن التدبير الإلهي هل يعمُّ جميع الكائنات

يُنْتَخَطَى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن التدبير الإلهي ليس يعمُّ جميع الكائنات ففي جا ٩: ١١ «رأيتُ تحت الشمس ان ليس الجريُّ للخفاف ولا القتالُ للأقوياء ولا الخبزُ للحكماء ولا الغنى للعلماء ولا الحظوة لحُدَّاقِ الفنون بل الزمان والاتفاق محكَّمان في الجميع». وما كان مندرجاً تحت تدبير مدبرٍ فليس اتفاقياً. فإذاً ليس يعمُّ التدبير الإلهيُّ ما تحت الشمس

٢ وأيضاً قال الرسول في ١ كور ٩: ٩ ان الله لا تهمُّه النيران. وكل مدبرٍ فإنه يهمله ما يدبره. فإذاً ليس يعمُّ التدبير الإلهيُّ جميع الأشياء

٣ وأيضاً ما يقدر على تدبير نفسه فليس يحتاج إلى تدبير مدبرٍ آخر في ما يظهر. والخليقة الناطقة تقدر على تدبير نفسها لكونها ربة فعلها وتفعل بنفسها ولا تتفعل فقط من غيرها كما هو شأن المدبِّرات في ما يظهر. فإذاً ليس يعمُّ التدبير الإلهيُّ جميع الأشياء

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ٥ ب ١١ «ان عناية الله لا تتحصر في السماء والأرض ولا في الإنسان والملاك بل تتناول أحشاء أصغر الحيوانات وأخسها وأدق ريش الطير وزهر العشب وورقة الشجرة بحيث لا يُغفل التوفيق بين اجزائها» فإذاً تدبيره يعمُّ جميع الأشياء

والجواب أن يُقال إنَّ الله يتصف بكونه مدبراً للكائنات من حيث يتصف بكونه علتها لأن إصدار الشيء وتكميله الذي يرجع إلى التدبير هما إلى واحدٍ بعينه. والله ليس علةً جزئيةً لجنس مخصوصٍ من الكائنات بل علةً كليةً لجميع الموجودات كما مرَّ بيانه في مب ٤٤ ف ١ و ٢. فإذاً كما يمتنع وجود شيءٍ غير مخلوق من الله كذلك يمتنع وجود شيءٍ غير مندرجٍ تحت تدبيره وهذا واضحٌ

أيضاً من اعتبار الغاية لأن عموم تدبير مدبرٍ ما إنما يكون على قدر عموم غاية تدبيره. وغاية التدبير الإلهي هي الخيرية الإلهية كما تقدم بيانه في الفصل الآنف وفي مب ٤٤ ف ٤. فإذا كما يمتنع وجود شيءٍ غير متجهٍ إلى الخيرية الإلهية على أنها غايته كما يتضح مما مرَّ في الموضوع المشار إليه كذلك يمتنع وجود موجودٍ غير مندرجٍ تحت التدبير الإلهي فالقول إذن بأن تدبير الله ليس يتعلق بهذه السافلات الفاسدات أو بالجزئيات أو بالأمر البشرية على ما زعم بعضٌ قولٌ سخيْفٌ وبلسان هؤلاء قيل في حز ٩: ٩ «الرب قد هَجَرَ الأرض»

إذا أُجيب على الأول بأنه إنما يوصف بالكون تحت الشمس الأشياء التي يعرضها الكون والفساد بحسب حركة الشمس والاتفاق يوجد في جميع هذه الأشياء ليس لأن جميع ما يحدث فيها اتفاقٌ بل لأنه يجوز أن يوجد في كلٍّ منها شيءٌ اتفاقٌ ووجود شيءٍ اتفاقٌ في هذه الأشياء برهانٌ على أن لها مدبراً ما لأنه لو لم يكن لهذا الفاسدات مدبرٌ أعلى لم يكن لها قصدٌ إلى شيءٍ ولا سيما ما كان منها عارياً عن الإدراك فلم يكن يحدث فيها شيءٌ على غير قصدٍ مما تقوم به حقيقة الاتفاق ولذا لما أراد بيان أن الاتفاقيات تحدث باعتبار ترتيب علة أعلى لم يقل أنه رأى الاتفاق في الجميع مطلقاً بل قال انه رأى الزمان والاتفاق أي لأن النقائص الاتفاقية إنما توجد في هذه الأشياء باعتبار ترتيب ما زمانيٌّ

وعلى الثاني بأن التدبير إنما هو تحريك المدبر لما يدبره وكل حركةٍ فهي فعل المتحرك من المحرك كما في الطبيعيات ك ٣ م ١٨ وكل فعلٍ فإنه على سبب ما هو فعله فكانت من ثمَّه المتحركات المختلفة تتحرك تحركاً مختلفاً ولو كان المحرك لها واحداً وعلى هذا كان الله المدبر يدبر الكائنات بفعلٍ واحدٍ تدبيراً مختلفاً على حسب اختلافها لأن منها ما هو في طباعه فاعلٌ بنفسه من حيث هو ربُّ فعله وهذه يدبرها الله لا بتحريكه إياها بفعله فيها في الباطن فقط بل بسوقها إلى الخير وتجنبيها

الشر أيضاً بالأمر والنهي والثواب والعقاب. على أن هذا الضرب من التدبير ليس يلائم المخلوقات الغير الناطقة التي تتفعل فقط دون أن تفعل. فإذاً ليس قول الرسول ان الله لا تهمه الثيران مخرجاً للثيران عن عناية التدبير الإلهي مطلقاً بل عن ذلك التدبير الملائم خاصة للخليفة الناطقة فقط كما يتضح من مقام كلامه هناك

وعلى الثالث بأن الخليفة الناطقة تدبر نفسها بالعقل والإرادة المفتقرين في تدبيرهما واستكمالهما إلى عقل الله وإرادته. فهي إذن مفتقرة إلى تدبير إلهي فوق التدبير الذي به تدبر نفسها من حيث هي ربة فعلها

الفصل السادس

في أن الله هل يدبر جميع الأشياء مباشرةً

يُنخِطُ إلى السادس بأن يقال: يظهر أن الله يدبر جميع الأشياء مباشرةً فإن غريغوريوس النيصي ردَّ في كتاب العناية ٨ ب ٣ مذهب افلاطون الذي قسم العناية إلى ثلاث. الأولى عناية الإله الأول وتتعلق بالكائنات السماوية وجميع الكليات والثانية عناية الآلهة الثانويين المحيطين بالسماء وتتعلق بما يعرضه الكون والفساد. والثالثة عناية بعض الشياطين الذين يراقبون الأرض أعمال الناس. فيظهر إذن أن الله يدبر جميع الأشياء مباشرةً

٢ وأيضاً ان فعل شيءٍ بواحدٍ عند امكانه خير من فعله بكثيرٍ كما في الطبيعيات ك ٨ م ٤٨. والله قادرٌ على تدبير جميع الأشياء بنفسه دون عللٍ متوسطة. فيظهر إذن انه يدبر جميع الأشياء مباشرةً

٣ وأيضاً ليس في الله نقصٌ. واستعانة المدبر على التدبير بغيره محمولةٌ على نقصه في ما يظهر كما أن الملك الأرضي لعدم اضطراره بعمل كل شيءٍ ولعدم حضوره في كل مكانٍ من مملكته لا بدَّ من وزراء يستعين بهم على تدبير مملكته. فالله إذن يدبر جميع الأشياء مباشرةً

لكن يعارض ذلك قول اوغستينوس في كتاب الثالث ٣ ب ٤ «كما أن اكتف الاجرام وأسفلها يدبّر بألطفها وأقدرها على نظام ما كذلك جميع الاجرام تدبّر بالروح الحيّ الناطق والروح الحي الناطق المُهمل والخاطيء يُدبّر بالروح الحي الناطق النقي والبار وهذا بالله»

والجواب أن يقال لا بدّ في التدبير من اعتبار امرين مبدأ التدبير الذي هو العناية وانفاذه فالله باعتبار مبدأ التدبير يدبر جميع الأشياء مباشرةً واما باعتبار انفاذ التدبير فيدبر بعض الأشياء بواسطة بعض آخر وتحقيق ذلك ان الله لما كان عين ماهية الخيرية كان كل ما يوصف به فإنما يوصف بحسب أفضل درجاته والدرجة الفضلى في كل جنس أو حقيقة أو معرفة عملية كما هو مبدأ التدبير قائمة بمعرفة الجزئيات التي عليها مدار العمل كما أن الطبيب الأفضل ليس من يلاحظ الكليات فقط بل من يقدر أن يلاحظ دقائق الجزئيات أيضاً وقس عليه ما سواه فإذا لا بد من القول بأن الله حاصل على مبدأ تدبير جميع الأشياء حتى دقائق الجزئيات ولما كان الغرض من التدبير إيصال المدبّرات إلى الكمال فكما أتى المدبّر المدبّرات كمالاً أعظم كان التدبير أفضل وكون شيء خيراً في نفسه وعلّة لخيرية غيره كمالاً أعظم من كونه خيراً في نفسه فقط ولذا كان الله يدبر الأشياء بحيث يجعل بعضها علّة لبعض في التدبير كما إذا لم يجعل معلّم تلاميذه علماء فقط بل جعلهم معلمين لغيرهم أيضاً

إذا أُجيب على الأول بأنه إنما ردّ مذهب أفلاطون لتقريره ان الله لا يدبر جميع الأشياء مباشرةً حتى باعتبار مبدأ التدبير كما يتضح ذلك من جعله العناية التي هي مبدأ التدبير على ثلاثة أقسام

وعلى الثاني بأنه لو كان الله يدبر الأشياء وحده لانتقى عنها الكمال العليّ فإذاً ليس كل ما يُفعل بكثيرٍ فخيرٌ أن يُفعل بواحدٍ

وعلى الثالث بأن استعانة الملك الأرضي بمن ينفذ تدبيره ليست محمولةً على نقصه فقط بل على شرفه أيضاً لأن السلطة الملكية تزداد رونقاً بمرتبة الوزراء

الفصل السابع

في أنه هل يجوز أن يحدث شيءٌ بغير قضاء التدبير الإلهي يُتخطى إلى السابع بأن يقال: يظهر أنه يجوز أن يحدث شيءٌ بغير قضاء التدبير الإلهي فقد قال بويسيوس في كتاب التعزية ٣ تث ١٢ ان «الله يدبر جميع الأشياء بالخير» فلو كان لا يحدث في الكائنات شيءٌ بغير قضاء التدبير الإلهي لم يكن فيها شرٌّ

٢ وأيضاً ليس يحدث شيءٌ اتفاقيٌّ سابقٍ قضاءً مدبرٍ ما. فلو كان لا يحدث في الكائنات شيءٌ بغير قضاء التدبير الإلهي لم يكن فيها شيءٌ اتفاقي

٣ وأيضاً ان قضاء التدبير الإلهي ليس يعروه تبديل أو تغييرٌ لكون مبرماً بالعقل الأزلي فلو كان لا يجوز أن يحدث في الكائنات شيءٌ بغير قضاء التدبير الإلهي لكنت جميع الأشياء تحدث بالضرورة ولم يكن ثمَّه شيءٌ حادثٌ وهذا باطلٌ. فإذاً يجوز أن يحدث في الكائنات شيءٌ بغير قضاء التدبير الإلهي

لكن يعارض ذلك قوله في استير ١٣: ٩ «أيها الربُّ الإله الملك القادر على كل شيءٍ كل شيءٍ في طاعتك وليس من يقاوم مشيئتك»

والجواب أن يقال يجوز أن يحدث معلولٌ بغير قضاء علةٍ جزئيةٍ لكن لا بغير قضاء العلة الكلية وتحقيق ذلك انه ليس يحدث شيءٌ دون قضاء علةٍ جزئيةٍ إلا بقضاء علةٍ أخرى مانعة وهذه العلة الأخرى لا بد من ردها إلى العلة الأولى الكلية كما أن التخمّة تحدث على غير مقتضى القوة الغذائية من مانعٍ ما كغلاظة الطعام التي لا بد من ردها إلى علةٍ أخرى وهكذا إلى أن يُنتهى إلى العلة الأولى الكلية. وإذ كان الله هو العلة الأولى الكلية لا لجنسٍ مخصوص بل لجميع

الموجودات على وجه العموم يستحيل أن يحدث شيءٌ بغير قضاء التدبير الإلهي بل إذا ظهر أن شيئاً خرج من جهةٍ عن ترتيب العناية الإلهية باعتبار علةٍ جزئية فلا بدَّ أن يندرج في ذلك الترتيب عينه باعتبار علةٍ أُخرى

إذا أُجيب على الأول بأنه ليس يوجد في العالم شيءٌ هو شرٌّ من جميع الوجوه لأن محلَّ الشر هو الخير كما سلف بيانه في مب ٤٨ ف ٣ ومب ٤٩ ف ٣ ومن ثمَّه إنما يقال لشيءٍ شريرٌ من طريق خروجه عن مُقتضى خيرٍ ما جزئياً ولو خرج من كل وجهٍ عن قضاء التدبير الإلهي لكان عدماً من كل وجهٍ

وعلى الثاني بأنه إنما يقال لبعض الأشياء اتفاقية بالقياس إلى العلة الجزئية الخارجة تلك الأشياء عن ترتيبها واما بالقياس إلى العناية الإلهية فليس يحدث في العالم شيءٌ بالاتفاق كما قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٢٤

وعلى الثالث بأنه إنما يقال لبعض المعلومات حادثة بالقياس إلى العلة القريبة التي يجوز تخلف معلوماتها عنها لا لجواز أن يحدث شيءٌ خارجاً عن مطلق قضاء التدبير الإلهي لأن حدوث شيءٍ على غير ترتيب العلة القريبة إنما هو أثرٌ لعلّةٍ خاضعة للتدبير الإلهي

الفصلُ الثَّامنُ

في أنه هل يقدر شيءٌ أن يقاوم قضاء التدبير الإلهي

يُنخِطُ إلى الثامن بأن يقال: يظهر أن شيئاً يقدر أن يقاوم قضاء التدبير الإلهي ففي اش ٣: ٨ «ألسنتهم وأفعالهم على الرب»

٢ وأيضاً ليس ملكٌ يعاقب عدلاً من ليس يعصي أمره فلو لم يكن شيءٌ يقاوم القضاء الإلهي لم يكن أحدٌ يُعاقب عدلاً من الله

٣ وأيضاً ان قضاء التدبير الإلهي يعم جميع الأشياء. والأشياء تتمانع بينها. فإذاً بعض الأشياء تقاوم التدبير الإلهي

لكن يعارض ذلك قول بويسيوس في كتاب التعزية ٣ نث ١٢ «ليس يريد شيءٌ أو يقدر أن يقاوم هذا الخبر الأعظم. فإذا الخير الأعظم يصرف جميع الأشياء بالقوة ويدبرها بالرفق» كما قيل عن الحكمة الإلهية في حك ٨

والجواب أن يُقال إن قضاء الحكمة الإلهية يجوز اعتباره على نحوين أولاً بالأجمال أي باعتبار صدوره عن العلة المدبرة كل شيءٍ وثانياً بالخصوص باعتبار صدوره عن العلة الجزئية التي هي منفذة للتدبير الإلهي فبالاعتبار الأول ليس شيءٌ يقاوم قضاء التدبير الإلهي وهذا واضحٌ من وجهين أولاً من أن قضاء التدبير الإلهي متجهٌ من كل وجهٍ إلى الخير وليس يتجه شيءٌ في فعله وعزمه إلا إلى الخير إذ ليس يفعل شيءٌ بقصد الشر كما قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ مقاً ٢٢ وثانياً من أن كل ميلٍ في كل شيءٍ طبيعياً كان أو إرادياً فإنما هو أثرٌ للمحرك الأول كما أن نزوع السهم إلى هدفٍ بعينه إنما هو أثرٌ للرامي على ما تقدم في الفصل الأول من هذا المبحث. فإذا كل ما ينفعل بالطبع أو بالإرادة فكأنما يبلغ من تلقاء نفسه إلى ما يوجهه إليه من الله ولهذا قيل ان الله يدبر جميع الأشياء بالرفق

إذا أُجيب على الأول بأنه ليس يُقال إن بعضاً يفكرون أو يتكلمون أو يفعلون على الله لمقاومتهم قضاء التدبير الإلهي من كل وجهٍ لأن الخطأ أيضاً يقصدون خيراً ما بل لمقاومتهم خيراً مخصوصاً ملائماً لطباعهم أو لحالتهم ولذا يُعاقبون عدلاً من الله

وبذلك يتضح الجواب على الثاني

وعلى الثالث بأن ممانعة الأشياء بعضها لبعض دليلٌ على أن شيئاً يجوز أن يقاوم قضاء علةٍ جزئية لا القضاء الصادر عن العلة الكلية لكل شيءٍ



المبحثُ الرَّابِعُ بعد المئة

في آثار التدبير الإلهي على وجه التفصيل - وفيه أربع فصول

ثم يجب النظر في آثار التدبير الإلهي على وجه التفصيل والبحث في ذلك يدور على أربع مسائل - ١
في أن المخلوقات هل تحتاج أن يحفظها الله في الوجود - ٢ هل يحفظها الله مباشرة - ٣ في أن الله هل يقدر أن
يعدم شيئاً - ٤ هل يصير شيئاً إلى العدم

الفصلُ الأوَّلُ

في أن المخلوقات هل تحتاج أن يحفظها الله في الوجود

يُنْتَخَى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن المخلوقات لا تحتاج أن يحفظها الله في الوجود لأن
ما يستحيل عدمه فلا حاجة إلى حفظه في الوجود كما أن ما يستحيل ذهابه لا حاجة إلى حفظه
لئلا يذهب. وبعض المخلوقات يستحيل عدمها طبعاً. فإذا ليست جميع المخلوقات محتاجة أن
يحفظها الله في الوجود - بيان الصغرى ان ما يوجد في شيء بالذات فبالضرورة يوجد فيه
ويستحيل وجود مقابله فيه كما أن عدد الاثنين هو بالضرورة شفعٌ ويستحيل أن يكون وترأً
والوجود بالذات لاحق للصورة لأن كل شيء إنما هو موجودٌ بالفعل من جهة ان له صورةً.
وبعض المخلوقات صورٌ قائمةٌ بأنفسها كالملائكة على ما مرَّ في مب ٥٠ ف ٢ و ٣ فيكون الوجود
حاصلاً لها بالذات وكذا حكم الأشياء التي ليست مادتها بالقوة إلا إلى صورةٍ واحدة كالاجرام
السماوية على ما أسلفنا في مب ٥٦ ف ٢. فإذا هذه الأشياء هي في طباعها موجودة بالضرورة
ويستحيل عدمها لأن القوة إلى عدم الوجود لا يجوز أن يكون محلها الصورة التي يلحقها الوجود
بالذات ولا المادة الموجودة تحت صورةٍ يستحيل خلعها إذ ليست بالقوة إلى صورةٍ أخرى

٢ وأيضاً ان الله أقدر من كل فاعلٍ مخلوق. وقد يمكن لفاعلٍ مخلوق أن

يفيد مفعوله حفظ الوجود بعد انقطاع فعله أيضاً كما يبقى البيت بعد انقطاع فعل البناء وكما يبقى الماء متسخناً حيناً ما بعد انقطاع فعل النار. فانه إذن أولى بأن يقدر على إفادة خليقته حفظ الوجود بعد انقطاع فعله

٣ وأيضاً يمتنع حدوث شيءٍ قسريٍّ دون علةٍ فاعلة. ونزوع خليقةٍ ما إلى عدم الوجود غير طبيعي لها بل قسريٌّ لأن كل خليقةٍ فإنها تشتاق طبعاً إلى الوجود فإذاً ليس يمكن أن تنزع خليقةً إلى عدم الوجود إلا بفعلٍ فاعلٍ مُفسدٍ. وبعض الأشياء يستحيل إفسادها كالجواهر الروحانية والاجرام السماوية. فإذاً يستحيل نزوعها إلى عدم الوجود ولو انقطع عنها فعل الله

٤ وأيضاً لو كان الله يحفظ الأشياء في الوجود لكان ذلك بفعلٍ ما وكل فعل فاعلٍ ان كان مؤثراً يحدث شيئاً في المفعول فيلزم إذن أن يحدث شيءٌ في الخليقة بفعل الله الحافظ. وهذا غير ظاهر لأنه ليس يحدث بهذا الفعل وجود الخليقة لأن ذلك يكون من قبيل تحصيل الحاصل ولا شيءٌ زائدٌ عليه لأنه يلزم على ذلك اما عدم حفظ الله الخليقة في الوجود دائماً أو زيادة شيءٍ عليها دائماً وهذا باطلٌ. فإذاً ليس يحفظ الله الأشياء في الوجود

لكن يعارض ذلك قوله في عبر ١: ٣ «ضابط الجميع بكلمة قوته»

والجواب أن يُقال إنَّ الايمان والعقل يوجبان القول بأن المخلوقات يحفظها الله في الوجود ولتوضيح ذلك يجب أن يُعتبر أن شيئاً يحفظ من آخر على نحوين أحدهما بالتبعية وبالعرض كما يقال لمن يدرأ عن شيءٍ ما يُفسدُه انه يحفظه كما انه إذا حرس حارسٌ طفلاً لئلا يسقط في النار يقال أنه يحفظه وبهذا الاعتبار يقال أيضاً ان الله يحفظ بعض الأشياء لا كلها لأن منها ما ليس له مفسد فيحتاج في حفظه إلى درئها. والثاني بالأصالة وبالذات وذلك متى كان المحفوظ متوقفاً على الحافظ بحيث يمتنع وجوده من دونه وبهذا الاعتبار تحتاج جميع المخلوقات

إلى الحفظ الإلهي لأن وجود كل خليفة يتوقف على الله بحيث أنها ما لم تُحفظ في الوجود بفعل القدرة الإلهية لا يمكن وجودها في نفسها ولو دقيقةً بل تصير إلى العدم كما قال غريغوريوس في أدبياته ك ١٦ ب ١٦ - وبيان ذلك ان كل معلول يتوقف على علتة من حيث هي علتة لكن لا بدّ من اعتبار أن بعض الفواعل يكون علةً لمفعوله في صنعه فقط لا بالأصالة في وجوده وهذا يصدق في الصناعات وفي الطبيعيات فإن البناء هو علة البيت من جهة صنعه لا بالأصالة من جهة وجوده إذ واضح أن وجود البيت لاحقٌ لصورته وصورته هي التركيب والترتيب وهذه الصورة لاحقةٌ للقوة الطبيعية التي لبعض الأشياء لأنه كما أن الطاهي يطبخ الطعام مستعيناً بقوة طبيعية فاعلة وهي قوة النار كذلك البناء يصنع البيت مستعيناً بالطين والحجارة والخشب التي هي قابلةٌ وحافظةٌ لذلك التركيب والترتيب فإذا وجود البيت متوقفٌ على طبيعة هذه الأشياء كما أن صنعه متوقفٌ على فعل البناء وكذا الحال في الطبيعيات لأنه إذا لم يكن فاعلاً علةً للصورة من حيث هي هي لم يكن علةً بالذات للوجود اللاحق لتلك الصورة بل كان علةً للمفعول من جهة صنعه فقط. وواضح أنه إذا كان اثنان متحدين بالنوع يمتنع أن يكون احدهما بالذات علةً لصورة الآخر من حيث هي تلك الصورة للزوم كونه علةً لصورة نفسه لاتحادهما في الحقيقة لكن يجوز أن يكون علةً لتلك الصورة من جهة كونها في المادة أي من جهة حلولها في مادة معينة فيكون بذلك علةً من جهة الصنع وذلك كما يلد الإنسان إنساناً والنار ناراً ولهذا كلما كان من شأن المفعول الطبيعي أن يقبل أثر الفاعل بحسب نفس الحقيقة الحاصل بها في الفاعل كان يتوقف على الفاعل صنع المفعول لا وجوده على أنه قد لا يكون من شأن المفعول أن يقبل أثر الفاعل بحسب نفس الحقيقة الحاصل بها في الفاعل كما هو واضح في جميع الفواعل التي لا تفعل ما يماثلها في النوع كما ان الاجرام العلوية

هي علة تكوّن الاجرام السفلية المباينة لها في النوع وهذا الضرب من الفواعل يجوز أن يكون علة للصورة باعتبار حقيقتها لا باعتبار حلولها في مادة معينة فقط ولذلك فهو ليس علة للصنع فقط بل للوجود فإذاً كما أن صنع الشيء يمتنع بقاءه بعد انقطاع فعل الفاعل الذي هو علة للمفعول باعتباره فقط كذلك يمتنع بقاء وجود الشيء بعد انقطاع فعل الفاعل الذي ليس علة للمفعول في صنعه فقط بل في وجوده أيضاً وهذا هو الوجه في كون الماء المتسخن يحفظ الحرارة بعد انقطاع فعل النار والهواء لا يبقى مستضيئاً ولا دقيقةً بعد انقطاع فعل الشمس أي لأن مادة الماء تقبل صورة النار كاملةً لحفظت الحرارة دائماً واما إذا كانت تقبل شيئاً من صورة النار قبولاً ناقصاً باعتبار ابتدائها على نحو ما لم تبق الحرارة فيها دائماً بل حيناً ما بسبب ضعف المشاركة في مبدأ الحرارة وأما الهواء فليس من شأنه أصلاً أن يقبل الضوء بحسب نفس الحقيقة الحاصل بها في الشمس أي أن يقبل صورة الشمس التي هي مبدأ الضوء ولهذا لما لم يكن للضوء أصل في الهواء كان ينقطع بانقطاع فعل الشمس. ونسبة كل خليفة إلى الله كنسبة الهواء إلى الشمس المضيئة لأنه كما أن الشمس مضيئة بطبيعتها والهواء يستضيء بقبوله من الشمس ضوءها لا طبيعتها كذلك الله وحده موجود بذاته لأن ذاته عين وجوده وكل خليفة فانها موجودٌ بالمشاركة وليس ذاتها عين وجودها وبناءً على ذلك اوغسطينوس في شرح تك ك ٤ ب ١٢ «لو امسكت ذات حين قدرة الله عن تدبير المخلوقات لتلاشت حالاً أنواعها واطمحت كل طبيعة لها» وقال أيضاً هناك ك ٨ ب ١٢ «كما أن الهواء يستضيء ما دام الضوء حاضراً كذلك الإنسان يستتير ما دام الله حاضراً فإن غاب عنه غشاه الظلام دائماً»

إذاً أجيب على الأول بأن الوجود بالذات إنما يلحق صورة الخليفة على تقدير

تأثير الله كما أن الضوء يلحق شفافية الهواء على تقدير تأثير الشمس فإذا ما في الخلائق الروحانية والاجرام العلوية من القوة إلى اللاوجود أولى أن يقال أنه في الله الذي يقدر أن يرفع تأثيره من أن يقال انه في صورة هذه الخلائق أو مادتها

وعلى الثاني بأن الله ليس في قدرته أن يؤتي خليفة أن تحفظ في الوجود بعد انقطاع فعله كما ليس في قدرته ان لا يكون علتها فان احتياج الخليفة إلى أن تحفظ من الله على قدر توقف وجود المعلول على علة وجوده فإذا ليس كذلك حكم الفاعل الذي ليس علة للوجود بل للصنع فقط وعلى الثالث بأن هذه الحجة تنهض باعتبار الحفظ الحاصل بدفع المفسد وهذا لا تحتاج إليه جميع المخلوقات كما مر في جرم الفصل

وعلى الرابع بأن حفظ الله للأشياء ليس يكون بفعل جديد بل باستمرار الفعل الذي به وهبها الوجود وهذا الفعل مجرد عن الحركة والزمان كما أن حفظ الضوء في الهواء يكون بتأثير مستمر من الشمس

الفصل الثاني

في أن الله هل يحفظ كل خليفة مباشرة

يُنخِطَى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الله يحفظ كل خليفة مباشرة لأنه يحفظ الأشياء بنفس الفعل الذي به يخلقها كما مر في الفصل الأنف. وهو يخلق الأشياء مباشرة. فهو إذن يحفظها أيضاً مباشرة

٢ وأيضاً كل شيء فهو إلى نفسه أقرب منه إلى غيره. وليس يجوز ابتداء خليفة أن تحفظ نفسها. فبالأولى إذن لا يجوز ابتاؤها ان تحفظ غيرها. فانه إذن يحفظ جميع الأشياء دون توسط علة أخرى حافظة

٣ وأيضاً إنما يُحفظ المعلول في الوجود مما هو علة له في وجوده لا في صنعه فقط وجميع العلل المخلوقة إنما هي في ما يظهر علل لمعلولاتها في صنعها فقط إذ ليست

عللاً إلا بالتحريك فقط كما تقدم في الفصل السابق. فإذا ليست عللاً حافظةً لمعلولاتها في الوجود لكن يعارض ذلك أن الشيء إنما يُحفظ بما به يحصل له الوجود. والله يهب الأشياء الوجود بعلةٍ متوسطة. فهو إذن يحفظها أيضاً في الوجود بعلةٍ متوسطة

والجواب أن يُقال إن شيئاً يحفظ شيئاً في الوجود على نحوين كما مرَّ في الفصل الأنف احدهما بالتبعية وبالعرض وذلك برفعه أو دفعه عن المحفوظ فعل ما يُفسدُهُ والثاني بالأصالة وبالذات وذلك لتوقف وجود المحفوظ عليه كما يتوقف وجود المعلول على علته وقد نجد شيئاً مخلوقاً يحفظ شيئاً آخر بكلا النحويين فواضح أن في الجسمانيات أيضاً أموراً كثيرة تمنع تأثيرات المُفسدات فيقال لها حافظة الأشياء وذلك كالمُح الذي يقي اللحم من الفساد وكثيرٍ غيره. وقد نجد أيضاً أن بعض المعلولات يتوقف في وجوده على بعض المخلوقات لأنه لما كان يوجد عللاً كثيرة مترتبة وجب بالضرورة أن يكون المعلول متوقفاً أولاً وبالأصالة على العلة الأولى وثانياً على جميع العلل المتوسطة فكانت من ثمَّه العلة الأولى حافظةً أولاً للمعلول وجميع العلل المتوسطة حافظةً له ثانياً وكلما كانت العلة المتوسطة أعلى وأقرب إلى العلة الأولى كان حفظها له أعظم ولهذا كان حفظ الأشياء واستمرارها يُسند إلى العلل العالية حتى في الجسمانيات كقول الفيلسوف في الإلهيات ك ١٢ م ٣٤ أن الحركة الأولى أي اليومية هي علة استمرار التكوُّن والحركة الثانية التي هي حركة منطقة البروج هي علة التباين في الكون والفساد وكذا يُسند المنجمون الأشياء الثابتة والمستمرة إلى زحل الذي هو أعلى الكواكب. فإذا لا بدَّ من القول بأن الله يحفظ بعض الأشياء في الوجود بواسطة عللٍ أخرى

إذا أُجيب على الأول بأن الله خلق جميع الأشياء مباشرةً إلا أنه لما خلقها رتبها بحيث يكون بعضها متوقفاً على بعض ويُحفظ به الوجود بالحفظ الثاني ولكن

على تقدير الحفظ الأول الذي إنما يُسند إليه تعالى

وعلى الثاني بأن العلة الخاصة حافظةً للمعلول المتوقف عليها فإذاً كما ليس يصلح معلول لأن يكون علةً لنفسه ويصلح مع ذلك لأن يكون علةً لغيره كذلك ليس يصلح معلولٌ لأن يكون حافظاً لنفسه ويصلح مع ذلك لأن يكون حافظاً لغيره

وعلى الثالث بأنه ليس يجوز أن يكون مخلوقٌ علةً لغيره في حصوله على صورةٍ أو حالٍ جديدةٍ إلا بضربٍ من التحريك لأنه يفعل دائماً في محلٍّ سابقٍ إلا أنه بعد أن يُلبس المعلول تلك الصورة أو الحال يحفظها المعلول دون تحريكٍ آخر كما أن حصول ضوءٍ جديدٍ في الهواء يقتضي تحريكاً ما واما حفظه فيكفي له حضور المضيء دون تحريك الهواء

الفصل الثالث

في أن الله هل يقدر أن يعدم شيئاً

يُنْتَخِطُ إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الله ليس يقدر أن يعدم شيئاً فقد قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٢١ «ليس الله علةً للاتجاه إلى اللاوجود» ولو كان يعدم خليفة لكان كذلك. فإذاً ليس يقدر أن يعدم شيئاً

٢ وأيضاً ان الله علةٌ لوجود الأشياء بخيريته إذ إنما نحن موجودون لأن الله خيرٌ كما قال اوغسطينوس في كتاب التعليم المسيحي ١ ب ٣٢. وليس في قدرة الله أن لا يكون خيراً. فإذاً ليس في قدرته أن يجعل الأشياء غير موجودة ولو اعدمها لفعل ذلك

٣ وايضاً لو كان الله يعدم بعض الأشياء لوجب أن يتم ذلك بفعل. وهذا محالٌ لأن الحدَّ النهائي لكل فعل إنما هو موجودٌ ما حتى ان فعل المُفسد ينتهي إلى متكوّن ما لأن فساد شيءٍ كونه لآخر. فإذاً ليس يقدر الله أن يعدم شيئاً

لكن يعارض ذلك قوله في ار ١٠ : ٢٤ «أدبني يا رب ولكن في القضاء لا

بغضبك لئلا تعدمني»

والجواب أن يُقال إنَّ بعضاً ذهبوا إلى أن الله أوجد الأشياءَ موجباً بضرورة طبعه ولو صحَّ هذا لاستحال على الله أن يعدم شيئاً كما يستحيل عليه تبديل طبعه ولكن قد مرَّ في مب ١٩ ف ٤ أن هذا المذهب باطلٌ ومنافٍ قطعاً للمعتقد الكاثوليكي الذي يصرِّح بأن الله أوجد الأشياءَ مختاراً كقوله في مز ١٣٤: ٦ «كل ما شاء الربُّ صنعه» فإذاً إيجاد الله للخليفة متوقفٌ على إرادته وهو ليس يحفظ الأشياءَ في الوجود إلا من حيث يفيض عليها الوجود على وجه الاستمرار كما تقدم في الفصلين الآنفين فإذاً كما أن الله كان يقدر قبل وجود الأشياءَ أن لا يفيض عليها الوجود فلا يصنعها كذلك يقدر بعد صنعها أن لا يفيض عليها الوجود فيبطل وجودها وهذا هو إعدامها

إذاً أجيب على الأول بأن اللاوجود ليس له علةٌ بالذات إذ لا يجوز أن يكون شيءٌ علةً إلا من حيث هو موجودٌ والموجود إنما يكون علةً بالذات للوجود. فالله إذن ليس يجوز أن يكون علةً لاتجاه الخليفة إلى اللاوجود بل هي متوجهة إليه من تلقاء نفسها لكونها من العدم إلا أنه يجوز أن يكون بالعرض علةً لمصير الأشياءَ إلى العدم وذلك بكف فعله عنها

وعلى الثاني بأن خيرية الله هي علة الأشياءَ لا بضرورة الطبع لعدم توقف الخيرية الإلهية على المخلوقات بل بالإرادة المطلقة فإذاً كما كان قادراً أن لا يوجد الأشياءَ دون قدح في خيريته كذلك يقدر أن لا يحفظها في الوجود دون قدح في خيريته

وعلى الثالث بأنه إذا اعدم الله شيئاً فليس يكون ذلك بفعلٍ ما بل بترك الفعل

الفصل الرابع

في أنه هل يصير شيء إلى العدم

يُنخَطَى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن شيئاً يصير إلى العدم لأن الآخر محاذٍ للأول. وفي البدء لم يكن شيء إلا الله. فإذا سيكون منتهى الأمر في الأشياء أن لا يكون إلا الله وهكذا يكون مصير الأشياء إلى العدم

٢ وأيضاً لكل خليقة قوةً متناهية. وليس لقوةً متناهية أن تتناول غير المتناهي ومن ثمَّه أثبت الفيلسوف في الطبيعيات ك ٨ م ٧٨ ان ليس للقوة المتناهية أن تحرك في زمانٍ غير متناهٍ. فإذا يمتنع بقاء خليقة إلى غير نهاية فإذا لا بدَّ أن تصير يوماً إلى العدم

٣ وأيضاً ليست المادة جزءاً للصور والعوارض. وقد تتلاشى هذه أحياناً. فهي إذن تصير إلى العدم

لكن يعارض ذلك قوله في جا ٣: ١٤ «ان جميع الأعمال التي صنعها الله تدوم إلى الأبد» والجواب أن يُقال إن ما يفعله الله في الخليقة منه ما يصدر بحسب مساق الأشياء الطبيعي ومنه ما يفعله بطريق الاعجاز على وجه خارق لنظام الأشياء الطبيعي كما سيأتي في المبحث التالي ف ٦ فما يفعله بحسب نظام الأشياء الطبيعي يمكن اعتباره من طبائع الأشياء وما يفعله بطريق الاعجاز فالغرض منه اظهار النعمة كقول الرسول في ١ كور ١٢: ٧ «إنما يُعطى كلُّ واحدٍ إظهار الروح للمنفعة» وذكره بعد ذلك في جملة ما ذكره فعل المعجزات. أما طبائع المخلوقات فقضيتها ان ليس شيء منها يصير إلى العدم لأنها اما مجردة فليس فيها قوة إلى اللاوجود أو مادية فتبقى دائماً ولو من جهة مادتها فقط لأن المادة لا تقبل الفساد لكونها المحل الذي يعرضه الكون والفساد واما اظهار النعمة فليس اعدام شيء راجعاً إليه لأن

قدرة الله وخبريته هي بحفظه الأشياء في الوجود أظهر. فإذا يجب أن يقال مطلقاً ان ليس شيء أصلاً يصير إلى العدم

إذا أُجيب على الأول بأن وجود الأشياء بعد ان لم تكن موجودةً دليلٌ على قدرة الموجد واما مصيرها إلى العدم فمانعٌ لهذه الدلالة لأن أظهر ما تكون قدرة الله في حفظه الأشياء في الوجود كقول الرسول في عبر ١ : ٣ «ضابطُ الجميع بكلمة قوته»

وعلى الثاني بأن قوة الخليفة إلى الوجود قوةٌ قابلةٌ فقط وأما القوة الفاعلة فخاصةٌ بالله الذي منه يفيض الوجود فإذا دوام الأشياء إلى غير النهاية لازمٌ عن عدم تناهي القدرة الإلهية غير أنه قد تنحصر قوة البقاء في بعض الأشياء في زمانٍ محدودٍ لجواز أن يعوقها فاعلٌ مضادٌ عن قبول فيض الوجود الصادر عن لا تقوى قوةً متناهيةً على ممانعته زماناً غير متناهٍ بل زماناً محدوداً فقط ومن ثمَّه فما ليس له ضدٌّ فإنه يدوم إلى الأبد وان كانت قوته متناهية

وعلى الثالث بأن الصور والعوارض ليست موجودات كاملة لعدم قيامها بأنفسها بل كلٌّ منها شيءٌ من الموجود إذ إنما يقال له موجود لوجود شيءٍ به ومع ذلك فباعتبار ما هي عليه من الوجود لا تتعدم بالكلية لا لبقاء جزءٍ منها بل لبقائها في قوة المادة أو المحل

فهرس

للمجلد الثاني من كتاب الخلاصة اللاهوتية

| | |
|-----|---------------------------------------------------------------------|
| وجه | |
| ١ | كلام المترجم |
| . | رسالة قداسة البابا لاون الثالث عشر إليه |
| ٣ | رسالة نيافة الكردينال يوحنا سيميوني رئيس مجمع انتشار الايمان المقدس |
| ٥ | رسالة غبطة السيد بولس بطرس مسعد بطريك الطائفة المارونية |
| . | رسالة غبطة السيد غريغوريوس يوسف بطريك الروم الملكيين |
| ٦ | رسالة غبطة السيد اغناطيوس جرجس شلحة بطريك السريان الكاثوليكين |
| | باب في الملائكة |
| ٩ | المبحث المتمم خمسين في جوهر الملائكة مطلقاً وفيه ٥ فصول |
| . | الفصل ١ هل الملاك مجرد عن الجسم بالكلية |
| ١١ | الفصل ٢ هل الملاك مركب من مادة وصورة |
| ١٤ | الفصل ٣ هل الملائكة كثيرة كثيرة بالغة |
| ١٧ | الفصل ٤ هل الملائكة مختلفة في النوع |
| ١٩ | الفصل ٥ هل الملائكة غير قابلة للفساد |
| ٢١ | المبحث الحادي والخمسون في الملائكة بالنسبة إلى الأجسام وفيه ٣ فصول |
| .. | الفصل ١ هل الملائكة متصلة طبعاً بأجسام |
| ٢٣ | الفصل ٢ هل تتخذ الملائكة أجساماً |
| ٢٥ | الفصل ٣ هل تفعل الملائكة أفعالاً حيوية في الأجسام التي تتخذها |
| ٢٩ | المبحث الثاني والخمسون في الملائكة بالنسبة إلى الأمكنة وفيه ٣ فصول |
| .. | الفصل ١ هل الملاك حال في مكان |
| ٣١ | الفصل ٢ هل يقدر الملاك أن يحل في أمكنة منكثرة معاً |
| ٣٢ | الفصل ٣ هل يجوز اجتماع ملائكة كثيرين في مكان واحد بعينه |
| ٣٤ | المبحث الثالث والخمسون في حركة الملائكة المكانية وفيه ٣ فصول |

| | |
|-----|--------------------------------------------------------------------------|
| وجه | |
| ٣٤ | الفصل ١ هل يقدر الملاك أن يتحرك حركةً مكانيةً |
| ٣٧ | الفصل ٢ هل يقطع الملاك وسطاً |
| ٣٩ | الفصل ٣ هل حركة الملاك آنية |
| ٤٢ | المبحث الرابع والخمسون في علم الملائكة وفيه ٥ فصول |
| ٤٣ | الفصل ١ هل تعقل الملاك هو عين جوهره |
| ٤٥ | الفصل ٢ هل تعقل الملاك هو عين وجوده |
| ٤٦ | الفصل ٣ هل قوة الملاك العقلية في عين ذاته |
| ٤٨ | الفصل ٤ هل يوجد في الملاك عقل فعالٌ وعقلٌ هيو لانيٌّ |
| ٤٩ | الفصل ٥ هل يوجد في الملائكة معرفةً عقليةً فقط |
| ٥١ | المبحث الخامس والخمسون في واسطة العلم الملكي وفيه ٣ فصول |
| .. | الفصل ١ في أن الملائكة هل يعلمون جميع الأشياء بجوهرهم |
| ٥٣ | الفصل ٢ في أن الملائكة هل يعقلون بمثلٍ مستفاد من الأشياء |
| ٥٦ | الفصل ٣ في أن الملائكة الأعلى هل يعقلون بمثلٍ أعم من مثل الملائكة الأدنى |
| ٥٨ | المبحث السادس والخمسون في علم الملائكة بالنظر إلى المجردات وفيه ٣ فصول |
| .. | الفصل ١ هل يعرف الملاك نفسه |
| ٦٠ | الفصل ٢ هل يعرف أحد الملائكة الآخر |
| ٦٣ | الفصل ٣ هل يقدر الملائكة أن يعرفوا الله بقوة طبعهم |
| ٦٥ | المبحث السابع والخمسون في علم الملائكة بالنظر إلى الماديات وفيه ٥ فصول |
| .. | الفصل ١ هل يعرف الملائكة الماديات |
| ٦٧ | الفصل ٢ هل يعرف الملائكة الجزئيات |
| ٧٠ | الفصل ٣ هل يعرف الملائكة المستقبلات |
| ٧٢ | الفصل ٤ هل يعرف الملائكة أفكار القلوب |
| ٧٤ | الفصل ٥ هل يعرف الملائكة أسرار النعمة |
| ٧٦ | المبحث الثامن والخمسون في طريقة المعرفة الملكية وفيه ٧ فصول |
| ٧٧ | الفصل ١ هل عقل الملاك هو تارة بالقوة وتارة بالفعل |
| ٧٨ | الفصل ٢ هل يقدر الملاك أن يعقل أشياء كثيرةً معاً |
| ٨٠ | الفصل ٣ هل يعرف الملاك بالتدريج |

| | |
|-----|-----------------------------------------------------------------------|
| وجه | |
| ٨٢ | الفصل ٤ هل يعقل الملائكة بالتركيب والتفصيل |
| ٨٤ | الفصل ٥ هل يجوز أن يكون في عقل الملاك كذباً |
| ٨٦ | الفصل ٦ هل يوجد في الملائكة معرفةً صباحيةً ومسائيةً |
| ٨٨ | الفصل ٧ هل المعرفة الصباحية والمسائية واحدة |
| ٩٠ | المبحث التاسع والخمسون في إرادة الملائكة وفيه ٤ فصول |
| .. | الفصل ١ هل في الملائكة إرادة |
| ٩٢ | الفصل ٢ هل الإرادة في الملائكة مغايرةً للعقل |
| ٩٤ | الفصل ٣ هل في الملائكة اختيار |
| ٩٦ | الفصل ٤ هل في الملائكة قوة شهوانية وغضبية |
| ٩٨ | المبحث المتم ستين في محبة الملائكة وفيه ٥ فصول |
| .. | الفصل ١ هل يوجد في الملائكة محبةً طبيعيةً |
| ١٠٠ | الفصل ٢ هل يوجد في الملائكة محبةً انتخابيةً |
| ١٠٢ | الفصل ٣ هل يحب الملاك نفسه بالمحبة الطبيعية والانتخابية |
| ١٠٣ | الفصل ٤ هل يحب أحد الملائكة الآخر بالمحبة الطبيعية كنفسه |
| ١٠٥ | الفصل ٥ هل الملاك أحبُّ الله بالمحبة الطبيعية منه لنفسه |
| ١٠٩ | المبحث الحادي والستون في صدور الملائكة إلى الوجود وفيه ٤ فصول |
| ... | الفصل ١ هل وجود الملائكة معلول علّة |
| ١١٠ | الفصل ٢ هل الملاك صادرٌ عن الله منذ الأزل |
| ١١٢ | الفصل ٣ هل خُلِقَ الملائكة قبل العالم الجسماني |
| ١١٣ | الفصل ٤ هل خُلِقَ الملائكة في عليين |
| ١١٥ | المبحث الثاني والستون في كمال الملائكة في وجود النعمة وفيه ٩ فصول |
| ... | الفصل ١ هل خُلِقَ الملائكة سعداء |
| ١١٧ | الفصل ٢ هل احتاج الملاك إلى النعمة في توجيهه إلى الله |
| ١١٩ | الفصل ٣ هل خُلِقَ الملائكة في حال النعمة |
| ١٢١ | الفصل ٤ في أن الملاك السعيد هل أدرك السعادة بوجه الاستحقاق |
| ١٢٣ | الفصل ٥ في أن الملاك هل نال السعادة حالاً بعد أول فعلٍ ثوابيٍّ |
| ١٢٥ | الفصل ٦ في أن الملائكة هل نالوا النعمة والمجد على نسبة قواهم الطبيعية |

| | |
|-----|------------------------------------------------------------------------|
| وجه | |
| ١٢٦ | الفصل ٧ في أن الملائكة السعداء هل يبقى فيهم المعرفة والمحبة الطبيعيتان |
| ١٢٨ | الفصل ٨ في أن الملاك السعيد هل تجوز عليه الخطيئة |
| ١٢٩ | الفصل ٩ في أن الملائكة السعداء هل يقدر أن يترقوا في مدارج السعادة |
| ١٣٢ | المبحث الثالث والستون في شر الملائكة باعتبار الذنب وفيه ٩ فصول |
| ١٣٣ | الفصل ١ هل يمكن وجود شر الذنب في الملائكة |
| ١٣٥ | الفصل ٢ هل لا يجوز على الملائكة إلا خطيئة الكبرياء والحسد فقط |
| ١٣٧ | الفصل ٣ في أن الشيطان هل اشتهى أن يكون مثل الله |
| ١٤٠ | الفصل ٤ هل بعض الشياطين أشراراً طبعاً |
| ١٤١ | الفصل ٥ في أن الشيطان هل صار في أول أن خلقه شريراً بذنب إرادته |
| ١٤٤ | الفصل ٦ هل كان تراخ بين خلق الملاك وسقوطه |
| ١٤٧ | الفصل ٧ في أن الملاك الأعلى بين الخطأ هل كان الأعلى بين جميع الملائكة |
| ١٤٩ | الفصل ٨ في أن خطيئة الملاك الأول هل كانت علةً لخطيئة الآخرين |
| ١٥١ | الفصل ٩ هل خطيئة من الملائكة مقدار ما ثبت منهم |
| ١٥٣ | المبحث الرابع والستون في عقاب الشياطين وفيه ٤ فصول |
| ... | الفصل ١ هل أظلم عقل الشيطان بخلوه عن معرفة كل حق |
| ١٥٧ | الفصل ٢ في ان إرادة الشياطين هل هي متصلبة في الشر |
| ١٦٠ | الفصل ٣ هل يوجد ألم في الشياطين |
| ١٦٢ | الفصل ٤ في أن هذا الهواء هل هو محلُّ لعذاب الشياطين |
| ١٦٤ | المبحث الخامس والستون في إبداع الخليقة الجسمانية وفيه ٤ فصول |
| ... | الفصل ١ هل الخليقة الجسمانية صادرة عن الله |
| ١٦٧ | الفصل ٢ في أن الخليقة الجسمانية هي صنعت لأجل خيرية الله |
| ١٦٩ | الفصل ٣ في أن الخليقة الجسمانية هل صدرت عن الله بتوسط الملائكة |
| ١٧١ | الفصل ٤ هل صور الأجسام صادرة عن الملائكة |
| ١٧٥ | المبحث السادس والستون في نسبة الخلق والإبداع إلى التمييز وفيه ٤ فصول |
| ... | الفصل ١ في ان عدم الصورة في الهيولى هل تقدم الصورة بالزمان |
| ١٨٠ | الفصل ٢ في أن الهيولى العارية عن الصورة هل هي واحدة في جميع الجسمانيات |
| ١٨٣ | الفصل ٣ في أن سماء عليين هل خلقت مع الهيولى العارية عن الصورة |

| | |
|-----|-----------------------------------------------------------------------|
| وجه | |
| ١٨٧ | الفصل ٤ في أن الزمان هل خلق مع الهبولى العارية عن الصورة |
| ١٨٩ | المبحث السابع والستون في فعل التمييز في نفسه وفيه ٤ فصول |
| ... | الفصل ١ في أن النور هل يقال حقيقةً في الروحانيات |
| ١٩٠ | الفصل ٢ هل النور جسم |
| ١٩٢ | الفصل ٣ هل النور كيفية |
| ١٩٤ | الفصل ٤ هل ما يذكر من صدور النور في اليوم الأول مناسبٌ |
| ١٩٨ | المبحث الثامن والستون في فعل اليوم الثاني وفيه ٤ فصول |
| ... | الفصل ١ في أن الجلد هل صنعَ في اليوم الثاني |
| ٢٠٢ | الفصل ٢ هل يوجد مياهٌ فوق الجلد |
| ٢٠٥ | الفصل ٣ هل الجلد فاصلٌ بين مياهٍ ومياهٍ |
| ٢٠٧ | الفصل ٤ هل يوجد سماءٌ واحدة فقط |
| ٢١٠ | المبحث التاسع والستون في فعل اليوم الثالث وفيه فصلان |
| ... | الفصل ١ هل ما يقال من ان اجتماع المياه حدث في اليوم الثالث مناسبٌ |
| ٢١٤ | الفصل ٢ هل ما يذكر من أن النبات صدرَ في اليوم الثالث مناسبٌ |
| ٢١٦ | المبحث المتمم سبعين في فعل الزينة بالنظر إلى اليوم الرابع وفيه ٣ فصول |
| ٢١٧ | الفصل ١ في أن النيرات هل وجب أن تصدر في اليوم الرابع |
| ٢٢٠ | الفصل ٢ هل ما يعلّل به صدور النيرات مناسبٌ |
| ٢٢٢ | الفصل ٣ في أن نيرات السماء هل هي متفلسة |
| ٢٢٦ | المبحث الحادي والسبعون في فعل اليوم الخامس |
| ٢٢٩ | المبحث الثاني والسبعون في فعل اليوم السادس |
| ٢٣٣ | المبحث الثالث والسبعون في ما يتعلق باليوم السابع وفيه ٣ فصول |
| ... | الفصل ١ في أن تكميل الأعمال الإلهية هل يجب تخصيصه باليوم السابع |
| ٢٣٦ | الفصل ٢ في أن الله هل استراح في اليوم السابع من جميع أعماله |
| ٢٣٧ | المبحث ٣ في أن اليوم السابع هل يجب أن يكون مباركاً ومقدساً |
| ٢٣٩ | المبحث الرابع والسبعون في الأيام السبعة كلها بالاجمال وفيه ٣ فصول |
| ... | الفصل ١ هل ما يذكر من عدد هذه الأيام كافٍ |
| ٢٤٢ | الفصل ٢ في أن جميع هذه الأيام هل هي يومٌ واحدٌ |

- وجه
- ٢٤٥ الفصل ٣ في أن الكتاب المقدس هل يستعمل ألفاظاً ملائمة لإيضاح أعمال الأيام الستة
المبحث الخامس والسبعون في الإنسان المركب من جوهر روحاني وجسماني وأولاً في ما يتعلق
- ٢٤٩ بماهية النفس وفيه ٧ فصول
- ٢٥٠ الفصل ١ في أن النفس هل هي جسمٌ
- ٢٥٢ الفصل ٢ في أن النفس الإنسانية هل هي شيء قائم بنفسه
- ٢٥٤ الفصل ٣ في أن النفوس البهيمية هل هي قائمة بأنفسها
- ٢٥٦ الفصل ٤ هل النفس هي الإنسان
- ٢٥٨ الفصل ٥ في أن النفس هل هي مركبة من هيولى وصورة
- ٢٦١ الفصل ٦ في أن النفس الإنسانية هل هي فاسدة
- ٢٦٤ الفصل ٧ في أن النفس والملاك هل هما واحدٌ بالنوع
- ٢٦٦ المبحث السادس والسبعون في اتصال النفس بالبدن وفيه ٨ فصول
- ... الفصل ١ في أن المبدأ العقلي هل هو متصل بالبدن اتصال الصورة
- ٢٧٢ الفصل ٢ في أن المبدأ العاقل هل هو متكررٌ بتكرر الأبدان
- ٢٧٧ الفصل ٣ في أن الإنسان هل يوجد فيه من دون النفس العاقلة أنفسٌ أخرى مختلفة ذاتاً
- ٢٨١ الفصل ٤ في أن الإنسان هل يوجد فيه من دون النفس العاقلة صورةٌ أخرى
- ٢٨٥ الفصل ٥ في أن اتصال النفس العاقلة بالبدن المتصلة به هل هو لائقٌ
- ٢٨٨ الفصل ٦ في أن النفس العاقلة هي تتصل بالبدن بواسطة هيئاتٍ عرضية
- ٢٩٠ الفصل ٧ في أن النفس هي تتصل بجسم الحيوان بواسطة جسم ما
- ٢٩٣ الفصل ٨ في أن النفس هل هي موجودةٌ كلها في كل جزءٍ من البدن
- ٢٩٦ المبحث السابع والسبعون في ما يتعلق بقوى النفس بالاجمال وفيه ٨ فصول
- ... الفصل ١ في أن ماهية النفس هل هي عين قوتها
- ٣٠٠ الفصل ٢ هل للنفس قوىٌ متكررة
- ٣٠٢ الفصل ٣ في أن القوى هل تتمايز بالآثار والموضوعات
- ٣٠٤ الفصل ٤ في أن القوى النفسانية هل هي مترتبة

وجه

- ٣٠٦ الفصل ٥ في أن القوى النفسانية بأسرها هل هي موجودة في النفس وجود الشيء في المحل
- ٣٠٨ الفصل ٦ في أن قوى النفس هل هي صادرة عن ماهيتها
- ٣١٠ الفصل ٧ في أن القوى النفسانية هل احداها صادرة عن الأخرى
- ٣١٢ الفصل ٨ في أن القوى النفسانية هل تبقى كلها في النفس بعد مفارقتها البدن
- ٣١٤ المبحث الثامن والسبعون في قوى النفس بالتفصيل وفيه ٤ فصول
- ... الفصل ١ في أن أجناس القوى النفسانية هل هي خمسة
- ٣١٨ الفصل ٢ في أن النفس النباتية هل من الصواب أن يجعل لها ثلاث قوى أي غاذية ونامية ومولدة
- ٣٢٠ الفصل ٣ في أنه هل من الصواب أن تجعل الحواس الظاهرة وهي المشاعر خمسا
- ٣٢٤ الفصل ٤ هل أصيب في تقسيم الحواس الباطنة
- ٣٢٨ المبحث التاسع والسبعون في القوى العقلية وفيه ١٣ فصلا
- ٣٢٩ الفصل ١ في أن العقل هل هو قوة نفسانية
- ٣٣٠ الفصل ٢ في أن العقل هل هو قوة انفعالية
- ٣٣٣ الفصل ٣ في أنه هل يجب إثبات عقل فعال
- ٣٣٥ الفصل ٤ في أن العقل الفعال هل هو شيء في النفس
- ٣٣٨ الفصل ٥ في أن العقل الفعال هل هو واحد في الجميع
- ٣٤٠ الفصل ٦ في أن الحافظة هل هي في الجزء العقلي من النفس
- ٣٤٣ الفصل ٧ في أن الحافظة العقلية هل هي قوة مغايرة للعقل
- ٣٤٥ الفصل ٨ في أن النطق هل هو قوة مغايرة للعقل
- ٣٤٧ الفصل ٩ في أن النطق الأعلى والنطق الأدنى هل هما قوتان متغايرتان
- ٣٥٠ الفصل ١٠ في أن الفهم هل هو قوة مغايرة للعقل
- ٣٥٢ الفصل ١١ في أن العقل النظري والعقل العملي هل هما قوتان متغايرتان
- ٣٥٤ الفصل ١٢ في أن الذوق العقلي هل هو قوة على حدة ممايزة لسائر القوى
- ٣٥٦ الفصل ١٣ هل الضمير قوة
- ٣٥٨ المبحث المتمم ثمانين في القوى الشوقية بالاجمال وفيه فصلان
- ... الفصل ١ في أن الشوق هل هو قوة نفسانية على حدة

| | |
|-----|--------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| وجه | |
| ٣٦٠ | الفصل ٢ في أن الشوق الحسيّ والشوق العقليّ هل هما قوتان متغايرتان |
| ٣٦١ | المبحث الحادي والثمانون في الشهوة الحسية وفيه ٣ فصول |
| ٣٦٢ | الفصل ١ هل الشهوة الحسية قوة شوقية فقط |
| ٣٦٣ | الفصل ٢ في أن الشوق الحسيّ هل ينقسم إلى غضبية وشهوانية على أنهما قوتان متغايرتان |
| ٣٦٥ | الفصل ٣ في أن الغضبية والشهوانية هل هما خاضعتان للنطق |
| ٣٦٨ | المبحث الثاني والثمانون في الإرادة وفيه ٥ فصول |
| ... | الفصل ١ في أن الإرادة هل تنتهي شيئاً بالضرورة |
| ٣٧٠ | الفصل ٢ في أن الإرادة هل تريد بالضرورة جميع ما تريده |
| ٣٧٢ | الفصل ٣ في أن الإرادة هل هي قوة أعلى من العقل |
| ٣٧٤ | الفصل ٤ في أن الإرادة هل تحرك العقل |
| ٣٧٦ | الفصل ٥ في أنه هل يجب قسمة الشوق الأعلى إلى غضبية وشهوانية |
| ٣٧٩ | المبحث الثالث والثمانون في الاختيار وفيه ٤ فصول |
| ... | الفصل ١ في أن الإنسان هل هو ذو اختيار |
| ٣٨٣ | الفصل ٢ في أن الاختيار هل هو قوة |
| ٣٨٤ | الفصل ٣ في أن الاختيار هل هو قوة شوقية |
| ٣٨٥ | الفصل ٤ في أن الاختيار هل هو قوة مغايرة للإرادة |
| ٣٨٧ | المبحث الرابع والثمانون في أن النفس المتصلة بالبدن كيف تعقل الجسمانيات التي دونها وفيه ٨ فصول |
| ٣٨٨ | الفصل ١ في أن النفس هل تدرك الأجسام بالعقل |
| ٣٩٠ | الفصل ٢ في أن النفس هل تعقل بماهيتها الجسمانيات |
| ٣٩٤ | الفصل ٣ في أن النفس هل تعقل جميع الأشياء بمثل مغروزة فيها بالطبع |
| ٣٩٦ | الفصل ٤ في أن المثل المعقولة هل تصدر إلى النفس عن صور مفارقة |
| ٣٩٩ | الفصل ٥ في أن النفس العاقلة هل تدرك المجردات في الحقائق الأزلية |
| ٤٠٢ | الفصل ٦ في أن المعرفة العقلية هل تستفاد من المحسوسات |
| ٤٠٦ | الفصل ٧ في أن العقل هل يقدر أن يعقل بالفعل بالصور المعقولة الحاصلة عنده دون أن يتجه إلى الصور الخيالية |

- وجه
- ٤٠٨ المبحث ٨ في أن حكم العقل هل يمتنع بتعطل الحس
- ٤١٠ المبحث الخامس والثمانون في طريقة التعقل وترتيبه وفيه ٨ فصول
- ٤١١ الفصل ١ في أن عقلا هل يعقل الجسميات والماديات بالانتزاع من الخيالات
- الفصل ٢ في أن الصور المعقولة المنتزعة من الصور الخيالية هل لها إلى عقلا نسبة ما يعقل أو نسبة ما به يُعقل
- ٤١٥
- ٤١٨ الفصل ٣ في أن الأعم هل هو متقدم في معرفتنا العقلية
- ٤٢٣ الفصل ٤ في أنه هل يجوز أن نعقل أموراً كثيرة معاً
- ٤٢٤ الفصل ٥ في أن العقل الإنساني هل يعقل بالتركيب والتفصيل
- ٤٢٧ الفصل ٦ في أن العقل هل يجوز أن يكون كاذباً
- ٤٢٨ الفصل ٧ في أنه هل يجوز أن يكون عاقل أفضل تعقلاً لشيء واحد بعينه من آخر
- ٤٣٠ الفصل ٨ في أن العقل هل يعقل غير المنقسم قبل المنقسم
- ٤٣٢ المبحث السادس والثمانون في أن العقل الإنساني ماذا يدرك في الماديات وفيه ٤ فصول
- ٤٣٣ الفصل ١ في أن العقل الإنساني هل يدرك الجزئيات
- ٤٣٤ الفصل ٢ في أن العقل الإنساني هل يقدر أن يدرك غير المتناهيات
- ٤٣٧ الفصل ٣ في أن العقل هل يدرك الممكنات
- ٤٣٨ الفصل ٤ في أن العقل الإنساني هل يدرك المستقبلات
- ٤٤١ المبحث السابع والثمانون في أن النفس العاقلة كيف تدرك نفسها وما فيها وفيه ٤ فصول
- ٤٤١ الفصل ١ في أن النفس العاقلة هل تدرك نفسها بما هيها
- ٤٤٤ الفصل ٢ في أن العقل الإنساني هل يدرك الملكات النفسانية بما هيها
- ٤٤٦ الفصل ٣ في أن العقل هل يدرك فعله
- ٤٤٨ الفصل ٤ في أن العقل هل يعقل فعل الإرادة
- ٤٥٠ المبحث الثامن والثمانون في أن النفس الإنسانية كيف تدرك ما فوقها وفيه ٣ فصول
- ٤٥٠ الفصل ١ في أن النفس الإنسانية هل تقدر في حال هذه العاجلة أن تعقل الجواهر المجردة أنفسها
- ٤٥٠ الفصل ٢ في أن العقل الإنساني هل يقدر أن يتأدى بإدراك الماديات إلى

| | |
|-----|--------------------------------------------------------------------------|
| وجه | |
| ٤٥٥ | تعقل الجواهر المجردة |
| ٤٥٨ | الفصل ٣ في أن الله هل هو أول شيء يدركه العقل الإنساني |
| ٤٥٩ | المبحث التاسع والثمانون في معرفة النفس المفارقة وفيه ٨ فصول |
| ... | |
| ٤٦٣ | الفصل ١ في أن النفس المفارقة هل تقدر أن تعقل شيئاً |
| ٤٦٥ | الفصل ٢ في أن النفس المفارقة هل تعقل الجواهر المفارقة |
| ٤٦٥ | الفصل ٣ في أن النفس المفارقة هل تعرف جميع الطبيعيات |
| ٤٦٦ | الفصل ٤ في أن النفس المفارقة هل تدرك الجزئيات |
| ٤٦٨ | الفصل ٥ في أن ملكة العلم المستفاد هنا هل تبقى في النفس المفارقة |
| ٤٧٠ | الفصل ٦ في أن فعل العلم المستفاد هنا هل يبقى في النفس المفارقة |
| ٤٧٢ | الفصل ٧ في أن البعد المكاني هل يحول دون إدراك النفس المفارقة |
| ٤٧٣ | الفصل ٨ في أن النفوس المفارقة هل تعرف ما يحدث هنا |
| ٤٧٦ | المبحث المتمم تسعين في صدور الإنسان الأول من جهة النفس وفيه ٤ فصول |
| ... | |
| ٤٧٨ | الفصل ١ في أن النفس هل هي مصنوعة أو هي من جوهر الله |
| ٤٧٨ | الفصل ٢ في أن النفس هل صدرت إلى الوجود بالخلق |
| ٤٨٠ | الفصل ٣ في أن النفس الناطقة هل صدرت عن الله ابتداءً |
| ٤٨١ | الفصل ٤ في أن النفس الإنسانية هل صدرت قبل الجسد |
| ٤٨٣ | المبحث الحادي والتسعون في صدور جسد الإنسان الأول وفيه ٤ فصول |
| ٤٨٤ | الفصل ١ في أن جسد الإنسان الأول هل هو من تراب الأرض |
| ٤٨٦ | الفصل ٢ في أن جسد الإنسان هو صدر ع الله ابتداءً |
| ٤٨٩ | الفصل ٣ في أن جسد الإنسان هل فُطِرَ على حال ملائمة |
| ٤٩٢ | الفصل ٤ في أن الكتاب هل وصف صدور الجسد الإنساني وصفاً لائقاً |
| ٤٩٤ | المبحث الثاني والتسعون في صدور المرأة وفيه ٤ فصول |
| ٤٩٥ | الفصل ١ في أن المرأة هل كان واجباً أن تصدر مع الأشياء التي صدرت في البدء |
| ٤٩٧ | الفصل ٢ في أنه هل كان واجباً أن تصنع المرأة من الرجل |
| ٤٩٩ | الفصل ٣ في أن المرأة هل كان واجباً أن تتكوّن من ضلع الرجل |
| ٥٠١ | الفصل ٤ في أن المرأة هل تكوّنت من الله ابتداءً |

| | |
|-----|-----------------------------------------------------------------------------------------|
| وجه | |
| ٥٠٢ | المبحث الثالث والتسعون في الحد النهائي لصدور الإنسان وفيه ٩ فصول |
| ... | الفصل ١ في أنه هل يوجد في الإنسان صورة الله |
| ٥٠٤ | الفصل ٢ في أن صورة الله هل هي موجودة في المخلوقات الغير الناطقة |
| ٥٠٧ | الفصل ٣ في أن صورة الله هل هي في الملاك أعظم منها في الإنسان |
| ٥٠٨ | الفصل ٤ في أن صورة الله هل هي موجودة في كل إنسان |
| ٥١٠ | الفصل ٥ في أن صورة الله هل هي في الإنسان باعتبار ثالث الأقسام |
| ٥١٣ | الفصل ٦ في أن صورة الله هل هي في الإنسان باعتبار العقل فقط |
| ٥١٦ | الفصل ٧ في أن صورة الله هل هي موجودة في النفس باعتبار الأفعال |
| ٥١٩ | الفصل ٨ في أن صورة الثالث الإلهي هل هي في النفس بالنسبة إلى الموضوع الذي هو الله فقط |
| ٥٢٢ | الفصل ٩ هل يليق تمييز المثال عن الصورة |
| ٥٢٥ | المبحث الرابع والتسعون في حالة الإنسان الأول من جهة العقل وفيه ٤ فصول |
| ... | الفصل ١ في أن الإنسان الأول هل رأى الله بالذات |
| ٥٢٨ | الفصل ٢ في أن آدم هل رأى الملائكة بالذات في حال البرارة |
| ٥٣٠ | الفصل ٣ في أن الإنسان الأول هل كان له علم جميع الأشياء |
| ٥٣٣ | الفصل ٤ في أن الإنسان هل كان ممكناً في الحالة الأولى أن ينخدع |
| ٥٣٥ | المبحث الخامس والتسعون في ما يتعلق بإرادة الإنسان الأول أي في نعمته وبرارته وفيه ٤ فصول |
| ... | الفصل ١ في أن الإنسان الأول هل خلق في حال النعمة |
| ٥٣٨ | الفصل ٢ في أن الإنسان الأول هل كان فيه انفعالات نفسانية |
| ٥٤٠ | الفصل ٣ في أن آدم هل كان حاصلاً على جميع الفضائل |
| ٥٤٣ | الفصل ٤ في أن أفعال الإنسان الأول هل كانت أقل استحقاقاً من أفعالنا |
| ٥٤٥ | المبحث السادس والتسعون في السلطان الذي كان لائفاً بالإنسان في حال البرارة وفيه ٤ فصول |
| ... | الفصل ١ في أن آدم هل كان في حال البرارة متسلطاً على الحيوانات |
| ٥٤٨ | الفصل ٢ في أن الإنسان هل كان في حال البرارة متسلطاً على سائر المخلوقات |
| ٥٤٩ | الفصل ٣ في أن الناس هل كانوا جميعاً في حال البرارة أكفاءً |

- وجه
- ٥٥١ الفصل ٤ في أن الإنسان هل كان في حال البرارة متسلطاً على الإنسان
- ٥٥٣ المبحث السابع والتسعون في ما يتعلق بحال الإنسان الأول من جهة استبقاء الشخص وفيه ٤ فصول
- ... الفصل ١ في أن الإنسان هل كان في حال البرارة غير مائتٍ
- ٥٥٥ الفصل ٢ في أن الإنسان هل كان في حال البرارة منفعلاً
- ٥٥٦ الفصل ٣ في أن الإنسان هل كان في حال البرارة محتاجاً إلى الطعام
- ٥٥٩ الفصل ٤ في أن الإنسان هل كان يحصل له الخلود في حال البرارة من شجرة الحياة
- ٥٦١ المبحث الثامن والتسعون في ما يتعلق بحفظ النوع وفيه فصلان
- ... الفصل ١ في أنه هل كان يوجد تولدٌ في حال البرارة
- ٥٦٣ الفصل ٢ في أن التوالد هل كان يحصل في حال البرارة بالجماع
- ٥٦٦ المبحث التاسع والتسعون في حالة النسل المولود من جهة البدن وفيه فصلان
- الفصل ١ في أن الأطفال هل كان يحصل لهم حال ولادتهم في حال البرارة قدرة تامة على تحريك الأعضاء
- ٥٦٧
- ٥٦٩ الفصل ٢ في أنه هل كان يولد إناثٌ في الحالة الأولى
- ٥٧٠ المبحث المتمم مئة في حالة النسل المولود من جهة البر وفيه فصلان
- ٥٧١ الفصل ١ في أن الناس هل كانوا يولدون أبراراً
- ٥٧٢ الفصل ٢ في أن الأطفال هل كانوا يولدون في حال البرارة مُتَبَيِّنِينَ في البر
- ٥٧٤ المبحث الواحد بعد المئة في حال النسل المولود من جهة العلم وفيه فصلان
- ... الفصل ١ في أن الأطفال هل كانوا يولدون في حال البرارة مستكملين في العلم
- ٥٧٦ الفصل ٢ في أن الأطفال هل كان يحصل لهم كمال استعمال العقل حالاً بعد الولادة
- ٥٧٧ المبحث الثاني بعد المئة في مكان الإنسان الذي هو فردوس النعيم وفيه ٤ فصول
- ... الفصل ١ هل فردوس النعيم مكانٌ جسمانيٌّ
- ٥٨٠ الفصل ٢ في أن الفردوس هل كان مكاناً ملائماً لسكن الإنسان
- ٥٨٣ الفصل ٣ في أن الإنسان هل وُضِعَ في الفردوس ليُحَرِّثَهُ ويُحَرِّسَهُ
- ٥٨٤ الفصل ٤ في أن الإنسان هل صنعَ في الفردوس

| | |
|-----|----------------------------------------------------------------------------|
| وجه | |
| ٥٨٥ | المبحث الثالث بعد المئة في تدبير الكائنات على وجه الاجمال وفيه ٨ فصول |
| ٥٨٦ | الفصل ١ هل للعالم مدبرٌ |
| ٥٨٨ | الفصل ٢ في أن غاية تدبير العالم هل هي شيءٌ خارج عن العالم |
| ٥٩٠ | الفصل ٣ في أن العالم هل له مدبرٌ واحدٌ فقط |
| ٥٩١ | الفصل ٤ في أن التدبير هل له أثرٌ واحدٌ لا آثار متكررة |
| ٥٩٣ | الفصل ٥ في أن التدبير الإلهي هل يعمُّ جميع الكائنات |
| ٥٩٥ | الفصل ٦ في أن الله هل يدير جميع الأشياء مباشرةً |
| ٥٩٧ | الفصل ٧ في أنه هل يجوز أن يحدث شيءٌ بغير قضاء التدبير الإلهي |
| ٥٩٨ | الفصل ٨ في أنه هل يقدر شيءٌ أن يقاوم قضاء التدبير الإلهي |
| ٦٠٠ | المبحث الرابع بعد المئة في آثار التدبير الإلهي على وجه التفصيل وفيه ٤ فصول |
| ... | |
| ٦٠٤ | الفصل ١ في أن المخلوقات هل تحتاج أن يحفظها الله في الوجود |
| ٦٠٤ | الفصل ٢ في أن الله هل يحفظ كل خليفة مباشرةً |
| ٦٠٦ | الفصل ٣ في أن الله هل يقدر أن يعدم شيئاً |
| ٦٠٨ | الفصل ٤ في أنه هل يصير شيءٌ إلى العدم |

SUMMA THEOLOGIAE

THOMAS AQUINAS
1224 – 1274 A.D.

VOL. II

DAR SADER Publishers
BEIRUT