Al-rusūm al-falsafīya (second volume).

Contributors

Joseph Luis Demovsky

Persistent URL

https://wellcomecollection.org/works/kva42jhr

License and attribution

You have permission to make copies of this work under a Creative Commons, Attribution license.

This licence permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited. See the Legal Code for further information.

Image source should be attributed as specified in the full catalogue record. If no source is given the image should be attributed to Wellcome Collection.

Wellcome Collection
183 Euston Road
London NW1 2BE UK
T +44 (0)20 7611 8722
E library@wellcomecollection.org
https://wellcomecollection.org

112

68541

الرسوم الفلسفية

تاليف يوسف لويس ديوفسكي من الاخوية اليسوعية
معلم المنطق والالهيات اوكرثم الفلسفة الادبية في المدرسة
الرومانية

المجلد الثاني

المتضمن رسوم الاتيكا اعا الفلسفة الادبية والمترجم من لخوري يوسف لياس الدبس
الماردني تلميذ مدرسة عين ورقه من رصلة الاتيني الى اللغة العربية عن
طبعته الرابعة التي هي الرومانية الثانية المهذبة من الخوانف والحلاة منه بزيادات
حديثة

ان الذين يدعون فلاسفة لاسيما الذين فلاسفة طوعيين ان قالوا شيئا صحيحا وموافقا
ايمانا فلا يجبان نخاف منه بل يجب ان تاخذه عنهم في استعمالنا ايضا .

WMS. OR 270
Serials 291

القديس اغوستينوس كتب عن التعليم المسيحي راس مجمع عبه

رسوم الاتكاء في الفلسفة الادبية

مقدمة

ان ذاكرة القسم من الفلسفة العقلية الذي يجول نحو الخير الادبي ويلاحظ الشرايع التي تتعلق بها سعادة كامل الجمهور البشري العامة او سعادة الافراد الخاصة وتحريب العوايد الواجب يدعى علم نحو كطبيع العام والخاص او فلسفة ادبية كما اعتادوا الاشارة الى ذلك في التخصيص العام عن الفلسفة بكاملها . فالرسم السابق المتسع لحد هذا القسم يبين كونه مناسبا بالكفاية ومطابقا باقي التعاريف المعتاد تسليمها اذ يحده بالكفاية طبيعة الشيء اللازم حده ويتضمن مضمرا مختصرا كامل هذه المقالة . ونعني ان هذا القسم من الفلسفة العقلية ودرسه ليسا بقاءين في تامل مبادي الادب فقط بل هما متجهان الى اكتساب ملكة او سهولة ما طبيعيا وباستعمال العقل المستقيم . كي نقوم بها الافعال البشرية الحرة بموجب مبادي الاداب المذكورة بمقدار استطاعتنا . وكي نحكم بها على جودتها ورداءتها وعلى صلاحها وفسادها الخ . وعلى هذا الحد ونعود اهلا لتشفيف العوايد اللايق والواجب بمقدار ما يمكن ذلك بواسطة العقل والقوى الطبيعية . ومن ذات هذا وحده بيتضح واضحا (الان ذلك سوف يبان باكثر ايضاح مما سنقوله عن موضوع هذا العلم وغايته) باي معنى نخص التعريف المذكور بالفلسفة الادبية اعني باعتبارنا لها بحسب جزءها الاخص اي بحسب تلك المباحثات المختارة ان نثار بها بنوع خاص في عصرنا هذا كالمباحثات عن مبادي نحو المرموم به الشريعة الطبيعية (لان باقي المعاني نحو سنذكرها اذ نتكلم عن الشريعة الطبيعية في محلها) وعن مقومات هذه الشريعة عينها وعن وجودها وصفاتها . ثم

عن

عن الالزامات الصادرة عن الشريعة الطبيعية المذكورة الموثوق بها كل انسان نحو الله ونحو ذاته ومعشر الناس وكامل الجمهور البشري . وان تكن الفلسفة الادبية الملاحظة بذاتها تشمل الكوز من ذلك وتتضمن تلك المباحثات ايضا التي نلاحظ الادبية وتخصيص الخصال تكيد بحسبما يتفصل هذا عن وجه نحو الشريعة الطبيعية . وبالتالي يكون قياسها بهذا التصور والتعريف فقط . واما ليس من يكون ان ما قلناه يأخذ الجزء الاخص في الفلسفة الادبية ويتقدم لنا سببا كافيا لملاحظتها تحت التصور الصوري المذكور وان بيت ليس بقاف ما سواه . لانه اه ليس ان الرسوم الادبية تعنون وتشهر في هذا العصر بهذا العنوان وهو في حق الطبيعة ٢ اه اليسان الواقفين الخصوصيين لرسوم الفلسفة الادبية تقرير سكرتس وفيناتي وجرديل وغيرهم يبذلون اجد باغلام مقالاتهم من هذه المباحثات . اه اليسان هذه المباحثات الخصوصية التي يجب علينا ان نحامي من مقاومات امة حصرنا هذا ومن تبجيل التصورات الذي الحقوق بالفلسفة الادبية ايضا (وقد الحقوق بدن بالخصوص وبذل كبر الجد واعظم الدرس لاجل عظمة مساعدتها واتصالها مع الترتيب الادبي للجمهور البشري ومع تناوة الخصال) واشهروه باتساع وبما ان كلما يتبقى فلسفيا في هذا القسم من الفلسفة العقلية ايضا كان المباحثات العتيد رسمها الملاحظة كمال النفس الادبي بالبناء هذه القايم بممارسة الفضايل التي هي فوق المتوجب لذلك في المباحثات الملاحظة تكميل الالزامات بنوع نحو الطبيعي وضرورته فلا يصير هذا الامر الا باصدار التشاريح الى التخصيص الى الحوادث والتصورات الاقل عمومات من المبادي الكلية والواضحة والغير المرتاب بها . فيكون واضحا اولا ان الفلسفة الادبية هي علم بحصر اللفظ وان تكون الافعال البشرية التي تجول نحو تهذيبها والتي نلاحظها كمادة تحدثه ومتغيرة خاصة ان رددنا على ذلك ان النوع العام للجزء يجب ان يكون نظير نوع

الكل . ثانيا انها علم عملي لانها تلاحظ العمل اكثر من تأمل الحق وذلك بالنظر
الى المبادى كما بالنظر الى تخصيصها . ثالثا . ان غايتها وموضوعها البعيد هما الخير
الادبي خاصة لان الحق الطبيعي المفهوم به مجموع الشرايع الطبيعية والالزامات
المختلفة الصادرة منها تلاحظ هذا النظير حدّ . اما موضوعها القريب
فهو افعال الانسان الحرة الصادرة والمأمورة او بالاحرى تطبيق الافعال
المذكورة على موجب شرايع الادبية اعني استقامة العوايد . اما عوايد الانسان
بالحصر فليست هي الا بعض ملكات ثابتة مكتسبة من تكرر الافعال
وكأنها متحدة مع الطبيعة ذاتها تصير اهلة لوضع افعال مطابقة لشرايع
الادب ومنافية لها وهذه الافعال تجعل العوايد اخلاقا جيدة او رديئة
ومن هنا ياخذ اسم الاتيقا اى الفلسفة الادبية اصله من اصل تغيير
اللفظة اليونانية ἔθος الى τρόπος ترتيب الافعال البشرية بموجب شرايع
الادبية اى تهذيب العوايد الذى تتخذه الفلسفة الادبية موضوعا لها .
يبين اولا الحاجة فايدتها بالكفاية لان درس تلك الاشياء التى تقيم زينة الترتيب
الادبي وكماله ينفع كثيرا ويعتبر كافة الحكما المستقيم راجع اكثر فايدة
من درس ما يقيم زينة الترتيب الطبيعي وكماله . ثانيا يبين ضرورتها الادبية
والا فلا نكن جميعنا نشعر غريزيا وبقادة الطبيعة ان فينا حاسة
ادبية اعني ميل الطبيعة الناطقة (الذى لم يكن مجهولا عند ارسطو
وشيشرون وباقى الفلاسفة ولو كانوا قدماء جدا) اذ ان النفس كما نرى
في الصبيان والشبان الاميين قبل ان تحصل على التصور الكامل للشرايع
الادبية تبدى في بعض الافعال المفردة ان تثبت بعضها وترفض بعض
حاكمة مثلا ان الصدق جميل والكذب ردى واقله مضرة نوعا
من السرور بالجودة الادبية ومقتا ما للشر الردى لا بل انها تستطيع
بواسطة الممارسة والاختبار المستطيل ومتى بلغت النشار العقل الاكمل
ان تكتسب معرفة اختبارية بكثير من الحقايق الادبية . انما هذا الحس
الادبي

الادبي اى اثبات بعض الافعال او رفضها الاولياء لا يكون ان يكونا بذاتها قاعدة
مطلقة وغير مرتاب بها لافعالنا الادبية مالم تغير تلك الاحكام الاولية
الصحيحة بواسطة استعمال العقل المستقيم وتهذيبه بموجب المبادى
الكلية عن الاحكام الكاذبة التى تقترن معها غالبا بسبب الجهل والتوانى
وباقى رغبات النفس المنحرفة وفساد العوايد . وهذا يدل لا محالة
على ضرورة تهذيب ودرس كذا لتقويم الافعال الادبية باكثر سهولة ومن
وانما لا تتضح من ذلك الى اذعان الفلسفة الادبية ودرسها هو ذاتها
الواسطة الكافية لتهذيب العوايد باستقامة اولا صلاحها وكمال الجنس
البشرى وتحصيل غايته بتوكيد . اذ انه لا يمكن ان يخفى على احد ان هذه
الوظيفة تتخذها الديانة الموحاة من اعلى خاصة وتمارسها باكثر اسعار
ومن ان كيفية تهذيب الحيوان والوصايا الكلية القداسة اللازمة لتشييد
العوايد تؤخذ بالخصوص من الاسفار المقدسة ومن تعليم اولياء القديسين
السماوى واما الفلاسفة والفلسفة الادبية ايضا الغير المستعينين
بالوحى السماوى فما صنعوا ذلك ولا امكنهم صنعه بالفوق الادبية
كما يقولون اذ انهم ليسوا بمعصومين من وصمة الغلط ولا يمكنهم ان يهابوا
حال كل واحد من البشر وطبعه ومقامه . ومن حيث ان
الانسان يفعل افعاله الادبية اقله بالنية المضمرة والتفسيرية لغايته
الاخيرة اى سعادته فبان وجه احتياج مقالتنا عن الفلسفة الادبية
الى ان تتخذ بدايتها من المباحثة عن سعادة الانسان اى غايته الاخيرة
التى اليها المباحثات عن الافعال البشرية الملاحظة بالنور . ثم وعن
القاعدة الطبيعية لهذه الافعال وحال الانسان الجمهورية والمدنية
ثم عن الالزامات الصادرة عن شريعة الطبيعة المذكورة واخيرا نتكلم عن
الافعال البشرية بالخصوص او بالاحرى عن كيفياتها كالفضايل وامراض النفس
اعنى هذا من ان نتاخر المباحثات الاكثر اعتبارا الى غاية السنة في المدرسة

فيتعلموها قبل ما يكون من الدرس بدون اعتبار او يحدث انهم يجهلونها ايضا
ولا يخفى انه يجب ان يتقدم المبتدئين بالعلم اشيا قليلة ومنتخبة وبطريقة
وتسق سهلين فلذلك ستكون مقالتنا هذه اكثر اختصارا وايجازا ما يمكننا
ان نرضي المتعلمين قليلا في هذا العلم وهذا ان بلغت الى يدهم حينما ما
فاما لهم ان يذكروا انا نعلم شيئا ما لا علماء وتغير انهم ارشدونا بالكتابة
متى نشربوا اول مبادى الاشيا المفيدة . واما ما يلاحظ علماء الفلسفة
الادبية وانتشارها فينتج بسهولة من التنبيه السابق ذكره انه يجب ان
يزعم دون تمييز مع فيكتور ابولند ان الفلاسفة القدما وتعليمهم الادبي يجب
تقسيمهم على نحوتين . الاول فهمن باسم الفلاسفة القدما المسيحيين الاولين
الفلاسفة واباء الكنيسة مثل كيوستينوس وباسيليوس وقم الذهب
واغوستينوس وغريغوريوس وتوما وغيرهم لان هؤلا اذكانوا مرشدين بنور الوحي
الالهي السامي فليس انهم اصلحوا الفلسفة الادبية المؤلفة من عظما الحكما
كسينكا وسقراط وافلاطون وارسطوطاليس وبيكتاتوس وكلوها فقط بل
انهم نقلوا الى تعليمهم الادبي المأخوذ من المبادى الطبيعية ايضا لم يكن لهم مثيل
بيت انوار الدرا ثقة الذين كانوا في الجيل السابق نظير كروتيوس وبتوا فاندوريوس
وتوماسيوس وبرواوس وبوركماسيوس الخ . الذين ادعوا لانفسهم بوقاحة اصلاح
حق الطبيعة ايضا . وهذا ينتج واضحا الخ من قاعدة اختلاف علما
البيرو تستنتط ليعتد لذاته باكثر استقامة هذا الاكليل نواجب لعمل
كذا الاكروتيوس وحده لا تكروتيوس هو ولا من اخترع هذا العلم
ان واجب ان نصدق قولهم وهو مبرين بهم حادق ومتصف بكل نوع من
الشغف وقد تمم بالفعل ما تصوره بنفسه فبعده وغيرها اشرق بنهما
كثيرا يمدح البيرو تسطنت كروتيوس ويحاكي انهم هو ذا تهم يقولون متواترين عن تاليف
كروتيوس هذا انه ناقص وغير كامل وانه لا يمكن اصلاحه بالتعاب خفيفة
بل يقتضي اتعابا باهظة . فاذا قليل الاكليل لبوفاندوريوس لكن توماسيوس

يبذل

يبذل الجد والجهد بيراهين من كل جهة لكي يفهم الجميع بان بوفاندوريوس بالكاد ان
يكون حاصل على العلم الادبي متوسط فاما توما سيوس هذا هو راسم
لكن ينكر ذلك فوتيوس لانه هو قبل الجميع في الجيل [illegible] قد برز الى الوجود بدنيا
عظيم الفلسفة الادبية التي كانت لحد ذلك الوقت مدولة بالظلام والحال
ان فوتيوس لم يزدها ضيا بالظلامها ولم يقربها بل محقها ان صدقنا يعقوب
لا بخيوس فاذ قد تقرر هذا فنقول من ينسب لهولا الامام المدح على اختراع
التعليم الادبي بالاطلاق ومن يجسر ان يفضلهم على اباء الكنيسة المختبرين
اما بارباركوس وتوماسيوس المتقدمان حماقة فظيعة ضد اباء الكنيسة فتكلم
مقاومتها بشهادة معلم ينتخبون به وهو بودا وس الفاضل هذا . ان
علما الكنيسة الاقدمين قد تكلموا مرات كثيرة عن فصول الحق الطبيعي بنحو من
بيان لنا ما اقوله ملتبسا او تحت الريب فليفتش ويقرا ويفحص باسيليوس
الكبير وغريغوريوس النزينزي وفم الذهب ذاته الذي هو كزن عظيم لا للكنيسة
اليونانية فقط بل للكنيسة باسرها بمقدار امتدادها . فاذ بيان ان هولا
قد حللوا بمعقل حاذق وحكم فريد مباحثات هذا الحق كل من تكلموا عنها
وتكلموا عنها متواترا . حتى ان وغوس كروتيوس مصلح هذه الفلسفة
الكلي الاسعاد كان يكنه ان يكتب بمقولاته اعتبارا وقوة وفورا ساميا لو ابد
رايه بشهادة هولا الابا ولكان راى حسنا . واما دوسيوس الذي الان تلاقنة
كتب عن الالزامات على مثال شيشرون لا اظن احدا يجهل ج من ابدقة
قد تكلم في هذا القسم من تعليمه وان يحمل ذلك احد فاريد ان ابراجع يوحنا
نركوس بوكلاروس الذي قد تكلم بتبجيل في مقدمته على كتاب هيرونيموس ك
يجب ان نعتبر تعب هذا الرجل الفاضل وراجع ايضا ميخايل فوركيروس
ان علماء البيرو تسطنت المذكورين يطعنون بدون صواب المعلمين الكاثوليكيين
بعدم المعرفة والجهل لهذا الحق الطبيعي واعينهم جوديين لاجل الاحتقار
فيمكن دحضهم بهذا الامر بالكفاية بشهادة كروتيوس ذاته لان هذا لم

يرتب ان يتفوق بهذه الالفاظ . ان المجدليين يبتون متواترا كم هم مقتدرون
بالعقل لكن قد وقعوا في اجيال قبيحة وجاهلة الصنايع المحدثة والبدع
ان وجب الصفح عن بعض اشيا بين اشيا كثيرة يجب مدحها . وانا حيث
يشتغلون في امر الادب فيا لكاد كيلطون لا دغ حذاق جدا . بادن يظهر اما يكون التوديب
به في اقوال غيرهم . ومع ذلك في هذا البرس الحديث حفظ لواشيا مختلفة يدومون
متالا حميدا بالاحتشام متباحثين فيما يتنع بالبراهين لا بالمحاكاة وغضب
النفس لغير القادرة العادة التي قد بدت ان تضر بالعلوم جدا . وكيفان
كان كتاب كروتيوس الشهير المذكور كل شيء جديد يحوه قد استفاد من ينبوع الكاتوليكيين
لفيور دو مينيكوس سوتوس وموليا وسوارس وغيرهم الذين يذكرهم متواترا
على الهوامش . وعدا ذلك فاليسين لما كتبه البرو تسطنت ولو نصفا وحيدا
من التقليم الادبي قد اخترعه اي حلاة علما وهم ولم يكن مسلما ولا من الكاتوليكيين
وفولفيوس قد اخذ من كتب الجدليين كما يبان بسهولة المقابلة على فلسفته
العمليه . فالهذا قد نحن المؤاخون الخلاف نظير بوفاندورفيوس وبودانوس
وتوماسيوس وسكير كيميديوس وفلاسكادوس بل هنا شيوس ذاته ايضا
وراجع جدا الشان يوحنا فرنسيس فينالي الذي تكلم عن هذا الامر باسهاب وحذاقة
وهلمن بلرو تسطنت هذا بالعلما الكاتوليكيين الذين اخذ موكروتيوس قوجده
في عصرنا المولف الحديث الذي لا اعلم هل انه بروتسطنتي او ناكو عبادة الله
او انه حوى الامرين معا . وهو يوحنا مرنس معلم الخ الطبيعي في مدرسة
بروكسيليا العامة والحوغ فانك تضيع الزمان سدى ولا تستفاد شيا . وان
بشئت ان تجد نظير هولاء العلما الكاتوليكيين ما بين جميع المادين الحكما
والفلاسفة الذاكرين عبادة الله الموجودين في الجيل الثامن عشر كاهم هالفايتوس
وكوندرشك وتراشي وديدارت وفولتر ودوكس وغيرهم) ولا يكون ان تقابلهم
مع حكما الحنفا خلوا من اهانة . وقد جد من المحدثين عندنا في تحليلة علم الفلسفة
الادبية فيناتي جيريل وسبا ماليارى وزاليغر وموراتوري وسنلليني و

وبيكادوري

وبيكادوري وكالوني وباشاني وغيرهم

القسم الاول

في سعادة الانسان اي غايته الاخيرة وفي الافعال البشرية بالعموم

عب ان ما بين كافة موجودات هذا العالم المنظور الموجهة بضرورة
تكوينها الى غاية خاصة لا يوجد من يوجه ذاته الى الغاية وينعل لاجلها
الا الانسان بما انه ناطق لانه هذا يتطلب تصور المستقبل فقط واتصاليه
الوسايط مع الغاية . وعدا ذلك ان الغاية في الافعال البشرية لا سيما الادبية
هي الحركة المخصوصة والعلة . ومن هنا يبان ان مباحثات هذا القسم من
مقالتنا لها ارتباط عظيم فيما بيننا وخاصة ان لاحظت ما قالته شيشرون
بحذاقة عن غاية الانسان اي الخير السامي . لانه متى ترتب هذا فقد ترتبت
كافة الاشيا في الفلسفة . فالخير السامي وان جهال قمن الضرورة ان يجعل كيفية
الحيوة . ومن ذلك ينبغي غلط عظيم بهذا المقدار حتى لا يعود يمكن ان يعرفوا
يسنا منون به . ومتى عرفت غايات الاشيا التي تقوم ماهي نهاية الخيرات ونهاية
الشرور ويوجد طريق الحيوة وتمام كافة الاوامر فما قلناه يلاحظ
كما يوضح غاية الانسان المعتبرة فاعليا لكي اقول هذا اي بما ان الانسان
يوجه ذاته الى الغاية . واما عن غاية الانسان الملاحظة الفعاليا اعني عن
توجيه الانسان من الله ان الغاية العامة لكل العالم نظير باقي الموجودات المخلوقة
او الغاية الخاصة بالانسان ذاته فقد تكلمنا بالكفاية في الما نيفستكا الاخير
من الكوسمولوجيا (حيث اشرنا ايضا الى النوع الذي به تخضع كافة
الموجودات لبعضها بعض خواصها واتصالياتها الطبيعية وترتب الغاية
العامة . فالهذا من حيث ان الغاية هي قوم الوسايط من ذات طبيعة
الامر فمن الضرورة ان نتكلم عن غاية الانسان الخصوصية التي يوجه ذاته اليها

وعن النوع الذي يوجه ذاته به قبل ان نتكلم عن الافعال البشرية التي هي بمنزلة وسائط
للاتجاه الى الغاية المذكورة . واننا نفترض في التكلم عن كافة المباحثات التابعة
انها توجد فينا معرفة الله لا المنطقية والتصورية فقط بل الموجودية موضوعيا
ايضا كما يفترض الفرق البين بين موضوع العقل والارادة اعني بين الحق والخير
اي ان فعل العقل يعتزل عن وجود موضوعه الفعلي وفعل الارادة يفترضه ضرورة
وهذا يتضح من اختلاف نوع اتجاه كلا القوتين الى موضوعيهما وتحصيلهما لهما

الراس الاول

في سعادة الانسان او غايته الاخيرة عم

انه قبل ان نتكلم عن الموضوع الحقيقي للسعادة الانسانية وغاية الانسان الاخيرة
فنميز بين نوع اتجاه النفس الى غاية ما اخيرة ووجود هذه الغاية الاخيرة
الموضوعي مقدمين بعض تصورات ضرورية ونعتني بان نبحث اولا من ذات
مقومات النفس الطبيعية النوع الذي به تكون نظرا الى كليهما . وهذه المباحثة
نتلوها المباحثات عن الموضوع الحقيقي للسعادة الانسانية مميزينه عن
الكاذب ثم عن النوع المقيم تحصيل الغاية المذكورة . وعن زمان تحصيلها
ومن حيث ان البحث عن هذه جميعها يقتضي ان نتصور الرغبة والخير
والغاية تصورا جليا فسبيلنا اولا ان نحدد ما يخص المباحثات الحاضرة
بايجاز مهملين كثيرا مما تقدم في الانطيقا عن هذا الامر

الجزء الاول

في بعض تصورات ومباحثات متقدمة عم

ان الرغبة اعني ميل نفسنا الى الخير من العادة ان تقسم الى طبيعية وصادرة
وهذه يمكن ان تكون حسية او عقلية لكن الرغبة الصادرة لا تنشأ
ايضا اولا ولا تنشأ عن الطبيعة وقوة الموضوع المرغب بل هذه تصدر عن
النفس

النفس غريزيا وعن معرفة الموضوع المرغوب الجلية والسابق تصورها
وتلك تتم باضطرار ما ولزم الطبيعة ولو لم تفترض المعرفة الجلية بالموضوع الذي
تميل اليه حتى ان النفس في هذه الرغبة بحسب سابق ترتيب بارئ
الطبيعة تنفعل بالغاية بالاحرى من ان تفعل لاجل الغاية . وهذه ذاتها
يقال عن مقت الشر . اننا لا نميل بالرغبة سواء كانت طبيعية او صادرة
الا الى خير ما حقيقيا كان او متخيلا . كما اننا لا نكره الا الشر الذي نظر
الى فقده وذلك اولا لان كل قوة تأخذ النوع من موضوعها فلا يمكن ان تميل
الى شيء خارج عنه ثانيا لان الشر بما انه شر لا يمكن ان يكون له الا نوع الكره
والمحايدة من حيث انه عدم الكمال والمناسبة والخير بما انه خير لا يمكن
ان يكون له الا نوع ~~الكره~~ المتضمن الرغبة والتحصيل من حيث انه مناسب
قابلية الموجود الطبيعية ومكملها وزد على ذلك انه كما ان العقل لا يمكنه
ان يثبت الكذب بما انه كذب وان يرفض الحق بما انه حق هكذا الارادة يجب
ان تكون في المقت والتحصيل نظرا الى الشر والخير اذ ان النسبة العامة للعقل
نظرا الى الحق وللرغبة والارادة نظرا الى الخير هي واحدة عينها . ولما حرية
الارادة فتطلب هذا فقط وهو ان يمكنها ان تختار وتقدم بين الخيرات
الكثيرة احدها على الاخر والشر على الخير اذا ما اتبعت شكل ما للخير اقله
متخايل . ومن ثم ان الوثنيين والذين يضطهدون ذويهم لا يرغبون عدم
الوجود اي الشر نظرا الى ذاته بل نظرا الى النجاة من المصيبة والضيقة
والهالكين ذاتهم لا يبغضون الله الا تحت تصور كاذب كانه جائر وقاس
عم ان الخير يمكن ان يعتبر اما مطلقا او في ذاته اعني نظرا الى جود
ما قابل الطبيعة وطبيعي او اضافيا نظرا الى شيء مكمل ومناسب طبيعة
موجود ما وباعتباره بهذا المعنى يمكن ان يحد مع ارسطو بانه ما
يرغب الجميع . وهذا الحد يكون صحيحا بالبساطة ان فهمنا بنوع ان كل
ما يرغب يكون خيرا اما بالتشبيه فقط ان طلبت اي نوع الخير او يرغب

فيه

من كل موجود لان الرغبة بالحصر من حيث انها تفترض معرفة ما بالشيء المرغوب
وفاعلية داخلة فلا يكون له تناسب لا شيئا الغير المشفعة فاذا لم يوجد بها
الا اقتضاء ما للكمال المناسب طبعا نعم وهذا الاقتضاء يصدر من ترتيبها الخارج
ويوخذ بمنزلة رغبة ما بالتشبيه فقط . ومن هنا ينتج ما كان يعلم للكاملة
الاقدمون بحيث هم هذا هو الكلي العام وهو . ان كل موجود يرغب وجوده . ان
الخيرات التي نرغبها بعضها مخلوقة وهي خيرات المصيب اي الخيرات الخارجة
واخيرات النفس وهي الداخلة واحدها غير مخلوق وهو الله وحده
ان الغاية اعني ما تفعل العلة الفاعلة لاجله يكون ينظر اليها اما بالنظر في
شيء الفاعل وتوصف كانها مبدا او علة غائية للفعل محركة بمحضة الفاعل
الى العمل . اما اذا انها حد للفعل وهي توخذ ماديا وموضوعيا اعني عوضا
عن الموضوع المشتري ذاك الذي يجب ويطلب بفائه و تستريح الرغبة
بتحصيله . اعني خلافا للوسايط التي ترغب ولا تحب الا بالنظر الى اخر اعني
الغاية التي تبتغي تحصيلها . هكذا الادوية مثلا هي واسطة للصحة التي
ترغب بذاتها عن قرب وتمرض من حيث ان الصحة لا يزال يمكننا انتابها
بمنزلة واسطة الى شيء اخر . فمن هنا انها ليست بغاية اخيرة بالبساطة
والاطلاق بل اضافيا فقط اعني بجنسها وبحسب شيء فالهذا لا يكون الشيء غاية
اخيرة بالبساطة والاطلاق يجب ان يشتهى بذاته بالكمال وبكليته ولا
يمكن ان نشابه الى شيء اخر . ان الغاية والخير ينعكسان ولا يكون ليس في
الكمال بما ان كل غاية يجب من ذات طبعها ان تكون بالضرورة خيرا ما من
حيث انها محرضة و مرجحة كل رغبة عقلية باي نوع كان واغا ليس كل خير
يمكن ان يكون لنا نوع الغاية التي يتجه اليها والتي تستريح بها الرغبة
العقلية (اذا ان الكلام عن غاية الفاعل المعتبرة فاعليا ايضا) لان بعض
الخيرات تتجه بالضرورة حركات طبعا نظير كما نعد الى شيء اخر . مثلا القوة
نظرا الى الفعل وقوى نفسنا الدنيا نظرا الى العليا الخ . فاذا غاية الانسان
الاخيرة

الاخيرة بالبساطة تكون ذاك الخير الذي يرغب ويجب انه فقط بالكمال
والذي بتحصيله تسكن الرغبة العقلية تماما . وهذا ينتج من ذات طبيعة غاية
الانسان الاخيرة بالبساطة وتخالفها للغاية الاخيرة بالاضافة . ثم من
العمل لانه اما لا يجب التسليم بشيء فظهر غاية اخيرة البتة . وهذا بيان كذبه
ما سنقول . اما اذا وجب التسليم بشيء من هذا الجنس فيجب ان يكون لا يشتهى
لاجل شيء اخر ذاته والا لما افترق عن الغاية التي قبله او الاخيرة بحسب شيء فقط
وبيان ذلك ايضا من حيث ان الانسان يمكنه ان يقصد شيئا بتحصيله
يستريح تماما ويوجه ذاته بكليته وكله له اليه بمقدار ما يمكن من نوع
الرغبة لانه من حيث انه موجود غير كاف ذاته اي طالب لسعادته
خارجا عن ذاته فينتج انه متى وجد خير اكمل لزومه المخصوص فيمكنه
ان يحول ذاته بكليته اليه فاذا تقرر ذلك يجب حمل المباحثات
السابقة الاشارة اليها في

قضية اولى

ان نفسنا لا يمكنها ان تقصد غايتين او غايات كثيرة اخيرة بالبساطة
معا — ان هذه القضية تبرهن بسهولة اذ ان الانسان ما يرغب
غاية الاخيرة بالبساطة تحت نوع ما كل وعام لخير ما كاف . وكامل
وضروري اما تحت نوع خير ما محدود بوجه الحالين لا يستطيع الانسان
ان يقصد غايتين وغايات كثيرة اخيرة بالبساطة معا فما خص
الاول بين بذاته اذ ان الخير الخصوص تحت نوع عام وشامل لا يمكن ان
يكون الا واحدا وبما ان كذا لا يسوغ الانكار بانه تحتوي فيه والثاني
يثبت واضحا كالاول يجب من نوع الغاية الاخيرة بالبساطة ان يعني
الخير الذي يرغب كافيا بذاته وضروريا ومكتفا الرغبة بالتمام . فالامكان
احدها هكذا فينتج واضحا ضرورة الاخر وقوة الرغبة للميل اليهما معا
اذ تكون امتلات برغبة الاول . واما اذا لم ينتبها فلا احد تلك الخيرات

غاية اخيرة بالمشاهدة بل بالاحرى مجموع كليهما . ولا يفيد الاعتراض اولا بان الانسان يستطيع ان يترغب خيرين معا تحت نوع الغاية الاخيرة بالبساطة الجملية بالغلط نحو طبيعة الغاية الاخيرة كما يمكنه ان يعتقد الخير بالغلط . ثانيا حيث يركب خطيئتين تقابلتين معا فيضع غاية الاخيرة في الشيئين المخلوقين الذين يفتقر احدهما الى الله معا قائلا انا باستقامة نحب الله بما انه غاية اخيرة اى خير محبوب لاجل ذاته وبما انه غايتنا الاخيرة اى بما انه خير لنا معا فانه لا يمكن تعدد غايتين الخ

لانا نجيب على الاول بان من يغلط نظريا ومن ذلك يعتقد انه يجب خيرات كثيرة كمثل غايات اخيرة بالبساطة لا يمنع من انه لا يقصد عمليا وبالاستدلال تلك الخيرات نظير خيرات اضافية فقط اذ لا يرضى بالحقيقة باحدها وحده وهذا يجوب ذاته

يصح في الوسط الثالث وعدا ذلك نحن نحاسب انا نغايتين لا خيرتين لا يمكن ان ترغبا معا تحت النوع الخصوصي والصوري فقط للغاية الاخيرة بالبساطة ولو اذ ليس يضروري ان القاطع يخطئه يميل الى الشيئين المخلوقين تحت نوع الصور للغاية الاخيرة بالبساطة والخير الكافي بل تغيريا فقط وحسب الادراك اى بما انهم معروفة بانه ينقده الله وغايته الاخيرة لاجل حبه الغير المرتب لذينك الشيئين فهم ذكر ينبغي ما هذا المقدار حتى انه يتركه الله قائله مضمرا ان وليتصف بها باختياره وارادته كما قلنا يقيمان غايته الاخيرة

وعلى الثالث اقول ان هذين المحبين ان حبهم قد تمكن ملاحظتها اولا في الاجتماع بنوع انه يقوم عن كليهما غاية واحدة اخيرة لقصد اولا وبذاتها ثانيا ان نسبت هذين المحبين الى فعلين حتيرين فاليل حر لله بما انه خير لنا وهذا حب نهاية الخصوصية كمثل قولهم هذا الذي يدعى حبا شرعيا لا ينبغي الميل لله بما انه غاية اخيرة بالبساطة ومحبوب لاجل ذاته ولا حب المجاني اى حب الوداد (البلد يكون خير مرتب) بل بالاحرى يصدر عنه او قائله يرجع اليه مضمرا او الاخر يحب الله مثل خير له لا يرتبه قط لغاية كانت غاية او كالا قال كمالا اى الكامل (الذي لا محالة ان يكون غير مرتب) بل يجب فقط

ان

ان يتحد مع ذلك الخير بحسبما هو خير كلي الكمال وغاية الاخيرة وخاصة الاخيرة انه في ترتيب الاشيا الحاضر الذي نميل به الى الله كما انه موضوع سعادتنا الكاملة

قضية ثانية

لا ينفصل من جهة الشيء السبب الذي لاجله يكون خيرا لنا عن السبب الذي لاجله يكون خيرا بذاته اى محبوبا بذاته

انه يمكن ويجب ان يوجد من جهة الشيء خير ما هو غاية اخيرة بالبساطة وموضوع السعادة البشرية ان هذا يطلبه ترتيب الطبيعة البشرية الداخلة انه من حيث ان الانسان موجود واحد طبيعيا وادبيا بما ان كافة قوة الدنيا مرتبة تحت بعضها طبيعيا لكمال قوة العليا وخيرها وجميعها خاضعة للذي بالعقل والارادة الذين هما قوتان ادبيتان ومن حيث ان الافعال المردودة للقوى العليا تصدر دائما من محرك كمال وسعادة ما خارجين ويعرف الانسان انه خال منها فلو لم يوجد او لم يمكن ان يوجد موضوع كذا كامل وخير متى حصل عليه لا يعود مفطورا بزيادة لكانت الطبيعة البشرية مرتبة باقل كمال من باقي الموجودات التي تجيبها اذا اعتبرناها بوحدة ماهيتها الطبيعية فيكون دائما لها احد ما يكفي او يمكنه ان يكفي مقتفيا لها . وعدا ذلك الانسان الفاعل بامر العقل يجب ان يستعمل وسائط مناسبة للغاية وكل غاية اخيرة بالاضافة الى شيء ما هي من ذات طبيعتها الانتساب الى آخر وبقطع نظرا النفس وحدها لا تنتسب . فالهذا اذا لم يوجد او لم يمكن ان يوجد هذا الموضوع الذي نتكلم عنه لما كان للنفس حد ثابت لا فعالها وكون مضطربة في تدبيرها وفي ميل متصل وفوق ذلك لوجب واضحا ان نسلك بالتسلسل الى ما لا نهاية له في المقاصد والانتخابات وذلك محال بلا محالة في هذا الحادث ايضا لانه بسبب العبد الفاعل لا معلول دون علة لا غير بل بالتشبيه اى بما انه محال في حدوث ايضا ان يوجد مسبب دون سبب ومضاف دون حد او اساس للاضافة الخ . واخيرا ان الرغبة الطبيعية اذا لم تكن الطائشة في السعادة المغروسة في كافة الناس من حيث انها غير متعلقة بخلاف التربية والاحوال والاحكام السابقة والاراء وصادرة عن

ذات حيوة الإنسان خاصة الناطقة فيجب اعتبارها كصورة الطبيعة وبالتالي الترتيب
الالهي . ولذلك بصواب كان يقول اغوستينوس انه بموجب راي جميع الذين
يمكنهم استعمال العقل باي نوع كان ان جميع الناس يريدون ان يكونوا سعداء . و
في محل خر اراد ومنحا زعام البعض الغير المستقيمة قائلا ولكن ان قالوا ان
جميعهم تريدون ان تكونوا سعداء ولا تريدون ان تكونوا تعسا فيقولون شيا ما من
احد الا دريعرفه بارادته لانه كلما يريده اما كان حنيفة لا يمنعه عن هذه الا رادة
المعلومة عند كافة الناس بالكفاية . ثم ان الطبيعة لا تفعل شيا باطلا ولا الله
يستطيع ان يخلق اى طبيعة كانت اميالا باطلة وخالية من موضوعها الامر الذى لكان
يحدث لو لم يوجد او لو لم يكن ان يوجد من جهة الشى الخير الذى يكفى هذه
الرغبة الطبيعية حتى تهتز به بصواب ـــــ وما ما يعترض به
خلافا لذلك فهو هذه الاشيا الثابعة اولا انه من كل خير يكون ان يصدر خير اخر
وسبب الغاية فى الخير ورغبته يفعلان بان يلزم النفس الذى يكون ان يتضاعف بغير
نهاية وهذا يبان ان كل واحد يكنه ان يتقدم بزيادة فى مقاصد الارادة وانتخاباتها
خلوا من ان يكون خيرا وغاية ما اخيرات بالبساطة . ثانيا ان افترضنا ان
عقلنا يفهم خيرا كليا بالتجرد فبالحقيقة ان الارادة يمكنها لا جعل قصد الخير هذا
ان تجعل فى انتخاباتها الموضوعات المفردة وان تكن هذه جميعا ليست خيرات
محبوبة بذاتها . ثالثا يمكن ان يصير ان النفس تفهم خيرا ما مفردا كما انه غاية
اخيرة بالبساطة ويقوق هذه المنية تتقدم فى انتخاباتها الى خيرات المفردة ومن
ثم لا يصير التسلسل الى ما لا نهاية لها فى الانتخابات ولا تعدم النفس البشرية
الحد الثابت لا فعالها خلوا من ان يكون من جهة الشى خيرا وغاية اخيرة
بالبساطة اجيب على الاول انه لا يسال هنا هل انه من كل خير يمكن
ان يصدر خير اخر وهذا ينسب الى ذكاء الاول بزيادة وبنوع خير محدد دايما
بل هل يكون بالحقيقة يجب ان يوجد خير ما لا ينسب الا اخر كغاية واسطة
اقوله بالاضافة الى باقى الخيرات التى يحول نحوها انتخاب الارادة البشرية وبالاضافة
الى

الى الحد الثابت والوجودى موضوعيا لرغبتنا العقلية . ومن ثم وان يكن فهم نفسنا
نحى بعض الغايات المقصودة عرضيا . ونحو ارغباتنا يمكن ان يتغير بغير تحديد
وانما لا ينتج من ذلك انه فى ترتيب الغايات التى ليس لها بذاتها نوع الخير
والغاية الاخيرة الا اضافيا لا يجب ان يكون خيرا وغاية اخيرة بالبساطة
كما اثبتنا ولهذا ان هذه البراهين خارجة عن الموضوع . وعلى الثانى اجيب
ان فهم خير ما كلى بالتجرد يمكن ان يكون حقا محكما كافيا لكى تحب الخيرات الجزئية
تغير شى محتو بحت موضوع الرغبة العام وانما لا يمكن ان يكون حذا اليه
او بالملاحظة اليه تتقدم الارادة فى انتخابها نحو الخيرات التى نحوها والتى هى
وجوديا موضوعيا ومع ذلك ليست محبوبة لاجل ذاتها لانه لا يمكن ان يكون
لها فاعلية محددة ومناسبة ما مالم تقابل مع خير ما محدد ووجودى موضوعيا
يجب تحصيله بواسطتها بالبساطة ـــــ وعلى الثالث اجيب بان
ما رعوم يمكن حقا ان يصير وانما بالعرض فقط لا بحسب الترتيب المطلوب من ذات
طبيعة الشى الذى بحسبه تقدمت قضيتنا وبراهينها ومن ثم ينتج ان قوة
براهينا لا ترتفع بهذا الاذكاء الحادث الموضوع المغالطى مع انه لا مر بعيد
عن الصواب ان المقتضيات الطبيعية للموجود المزين بالعقل كما هو الانسان
لا يمكن ولا يجب ان تكفى الا بافتراض غلط ما وهذا الغلط من كونه ثابتا
وكليا فيضاد العقل على حف الاستقامة . وعدا ذلك ان هذا النوع المغالطى
من حيث ان لن الوجود الحقيقى عقليا فقط ويضع سكونا متخيلا لا غير
فى الرغبة فيتركها دايما عدم لياقة تقابل جدا فى الميل الصبيى الباطل الى
السعادة ـــــ اخيرا كما تؤخذ غاية الان لك الاخيرة هذا
توخذ السعادة اما موضوعيا عن ذات الشى الخارج الذى يجب سعاد الانسان به
وتدعى السعادة الموضوعية اما عرضيا عن تحصيل وامتلاك ذاك الشى او
الموضوع وتدعى السعادة الصورية وانما نشاها ترجعان بنوع ما الى واحدة
بدونها لا يمكن وجود حالة الانسان السعيد التى حدها بوليتوس حدا

مناسبا بقوله انها الحال الكاملة بجموع كما نه للخيرات اى بما انها تحصيل للخير الاخير
والسامى الذى يمكن ان يرغب من الانسان بفوق الطبيعة . والذى من حيث انه يحوز
بذاته بالقوة باقى الخيرات فيملى ما بليه الطبيعة للسعادة . وهذه كلها تطلب
فضلا عن ذلك هذه المزايا التابعة . الاولى نفى كل شر لانه يضاد السعادة خاصة
الثانية الباعث فى الخير وعدم قابلية التغيير فيه لانه من السعادة السامية لا يمكن
ان يصير الا بانتقال الدال حال احسن اذ ان السامى لا يساويه الثالثة عدم النقص
اى الدوام لانه خطر فقدان تلك الحال يقيم بذاته وحدة تعاسة عظمى راجع
ما قيل فى غير محل (بسيكولوجيا رج) وها انا نتكلم عن كل من هاتين
السعادتين على حدة

الجزء الثانى

فى الموضوع الطبيعى للسعادة البشرية

ما كانت اراء الفلاسفة وكم كانت مختلفة فى هذا الشان يمكنك الاطلاع على ذلك
فى كتب لاكتيوس واغوستينوس . الذان اشهرها ثلاثة فنيا ع ابيكوروس
قد قالوا موضوع السعادة البشرية فى الملذات الجسدية ويوافق هولاء الاسلام
المتجددون ويدون هذه السعادة الى الحيوى العتيد . والرواقيون مع زينون
وستراط قد جعلوا موضوع السعادة البشرية فى تحيون بحسب بغية الطبيعة والعقل
وارسطو مع بتاعه قد جعلوه فى عمل العقل الكامل فى الكمال غير نا فين ممارسة
الفضايل الادبية . وباقى خيرات النصيب والجسد فهولاء بجيوهم قد وضعوا
نصب اعينهم تحيز المخلوق فقط اقله دون واسطة ولم يحكموا على طبيعة النفس
او الحيوة المستقبلة والله كما هو الواجب . وقد قرب فلاطون الى الحقيقة
السعادة فى تامل تصور ما كملى للخير وهذا التصور ان فوز عن عادة ما الموضوع الحقيقى
الطبيعى فيكون موضوعيا تصوريا وخراغا السعادة . قد استحسن بعض العلماء
ان يدحضوا هذه الاضاليل بقضايا كثيرة مقيرة . اما نحن فحبا بالاختصار
نضع

نضع قضية وحيدة يمكن تقسيمها الى قضايا كثيرة كما حتيارك

قضية

لا خير مخلوق بل الله وحده هو الموضوع الكافى للسعادة البشرية
اثبات الجزء الاول انه من الشروط الشروحة هنا يجب ان يكون موضوع السعادة
مرغوبا لاجل ذاته فقط وان يملى الرغبة بالكمال وبتنفى كل شر يكون ثابتا
ودايما والحال ان هذه لا توجد فى خير مخلوق البتة كما يتبين الاختبار والعقل
لانه من حيث ان ميل ارادتنا الطبيعى هو الى الخير الكلى فيظهر ميل العقل المحض
ومن حيث ان الخيرات المخلوقة اما مأخوذة على حدة او على اجتماع هو شيء جزاى
ومحدود دايما واحدها يكون واحيانا يجب ان يكون دون الاخر مثلا الخير
العقلى خلو من اللذة الحسية الجسدية او بالعكس واسبابها فى ذاتها ما يجعلها الا
تتناسب لشيء اخر ولا تتضمن الثبات والدوام فلهذا يمكن حقا ان نحبها ونرغبها
للسعادة وتتخذها واما لا يمكننا ان نعلدها ونمكنها . لان نخوف من فقدانها وحده
والمضادة التى بها استحالة الواحد منهم تستحيل الاخر غالبا مثلا اذ نتمنى التنعم
بخيرات احدى الحواس فينجذب ضرورة عن التنعم بخيرات باقى الحواس اقله هو لذة
هما شر متحد معها طبيعيا ويجب نفيه بالكلية عن موضوع السعادة
وعدا ذلك ان خيرات المخلوق اما انها خيرات النصيب كالغنا والشرف والمجد
والسلطة والقوة والصحة وجمال الجسد . اما خيرات النفس كالذة والفضايل
الادبية والعلوم ولورى انه لا يمكن ان يكون لنا بذاته نوع الغاية
الاخيرة والسعادة البشرية . واولا ان الغنا المتناهى كالدرهم والاملاك
الخ . لا تشفى الا بسبب الغنا الطبيعى اى لاشيا الضرورية لحفظ الحيوة الحاضرة
والراحة فيها وجميعها معا يحيى الا فى من الخير العقلى والتخلى وعامة الصالحين
والطالحين على حد سواء ولكنها انها غير ثابتة . ثانيا وهذا ذاته يقال عن
الشرف والمجد والسلطة لان الشرف يطلب عادة انه شهادة الغير لسموتنا ولذلك
نرغب ان نتوفر من الحكما اكثر من غيرهم فلهذا لم يكن الشرف ويتعلق بالراى الشرى

الذى يغلط غالبا والغير الثابت دائما كما ان المجد او البسيط من حيث انهما المعرفة
الشهيرة مع مدح وبرغبان فقط بسبب الشرف الذى تنظوى من معرفته كذا فاذا
هى تغير الشرف لا يكون ان يكون لهما نوع الغاية الاخيرة . اما السلطة البشرية
فمما قال يؤتين بن فلا يكون ان تخلص من لدغ محى الاتعاب ولذات تتمايد
مناخر مخوف . وهى عدا ذلك عامة الاخيار والاشرار وتخطف قسرا
ايضا ومتى اكتسبت فيمكن ان تستجلب الى الاضرار وهذه جميعها لا يمكن ان
تخص موضوع السعادة . ثالثا . ان القوة والصحة وجمال الجسد هى عامة
الانسان مع البهايم نفير اللذة الحسية التى تصدر من تخير الملذ بحسب
الحس والمتحدة بها الطبيعة الحيوانية لاجل فعلها وحفظها . واما
السعادة التى هى الغاية الاخيرة فيجب ان تقيم خير الانسان بما انه ناطق
وبمقدار ما ينضوى الواحد تحت الخير فبمقدار ذلك يجب ان يكمل مع انه بعكس
ذلك بمقدار ما ينعطف الواحد الى اللذة الحسية بمقدار ذلك يحط الى مقام
البهايم ويبعد اكثر عجزا عن الافعال العقلية . فلهذا نرى الاشقياء يرون
وتباعهم كم هى قبيحة وغير لائقة بالانسان العادة التى ينتظر وفها .
ثم ولد الفضايل الادبية والعلوم التى تنتج اللذة العقلية ممارستها واكتسابها
هى موضوع كمال السعادة البشرية لانها تكون كذلك كما يبرهن لاسيوس
اما بالنسبة الى الملكة اما بانها فى المعقل فلا الاول لان الملكات من حيث
انها قابلة فى الهيولى لوضع الافعال فلا تنتهى لاجل ذاتها بل لاجل الافعال
وتكمل من هذه بزيادة وتكون ويمكن ان تكون احيانا كثيرة بدونها
او بدون ممارستها التابعة ولا الثانى لانه يقوم اما فى كافة افعال
الفضايل والعلوم معا . اما فى كل منها فلا يقوم فى كل منها معا لان
كافة افعال الفضايل والعلوم لا يمكن ان تكتسب من احد معا وفى
الثانى لاجل الثانى والتابع . ولا فى كل منها لانها بذاتها خيرة شاقة
وبالتالى تكون جزء السعادة فقط . ويجوز عليها لا يمكن ان يكون شاقا

مشاء

مشاء ا ليس كل عالم بشرى يقترن مع جهل وكل فضيلة مع نقص
وضف الى ذلك ان الاناس جميعهم يعتبرون بحسن الطبيعة الناطقة
ان الخير السامى هو تلك الفضيلة وممارستها الفضايل تتوجه طاعة
لله الخالق والحافظ كل عادل واستثنائية فالفضايل الادبية اذا ليست
موضوعا للسعادة بل واسطة لتحصيلها متميزة عن الموضوع ذاته كما يتميز
فعل الاجير عن الاجرة والفعل الردى عن العقاب اى العقصاص .
وعدا ذلك ان الخير السامى تحت نوع الغاية الاخيرة يجب ان يستطيع ان
يحرك نفوس البشر بالكفالة لكى يعيشوا عيشة جيدة والحال ان تجال الفضيلة
والعلوم واللذة العقلية المرافقة لممارستها كليهما هو شئ خفى جدا ويتصور
من قليلين يتمالون ويدرقون بفحص طبيعة الاشيا
ولا اعتبار لبراهين او بالاحرى ازعام الاخصام القايلين ان الجميع يرغبون
طبيعيا اللذة وذلك نظرا اليها وبذاتها ويزعمون لها هى التى تتصور خاصة
انا حاصلون عليها نظير خير سامى عند نفى كلام حق اذ كما ان الخير
السامى هو ان تحيى حيوة مملوة من الام هكذا الخير السامى هو ان تتنعم بملذات
النفس والجسد الدايمة . لا بل ان الحكمة والفضايل ذاتها لا تشتهى
والرذايل لا ترفض من احد الا نظير وسايط لاستجلاب راحة النفس
وازالة الالم لاننا نجيب ان هذه جميعها لا تدل على شئ الا على
ان رغبة السعادة الطبيعية التى تقوم حقا فى خير ما للنفس مع نفى
كل شر هى مغروسة فينا هكذا حتى ان النوع العام هذا الميل هو طبيعى
ايضا . ومن ثمان كما ان رغبة فى رغبة بسبب لذة ما والاخرى راحة
النفس ولكن من حيث انه كما قيل لا شئ من اخيار المخلوقة يكفى لارواء
هذه الرغبة واللذات ذاتها العقلية والحسية هى لاجل فعل الطبيعة
وتحصيل خيراتها اللايق (لانك اذا جعلت النفس لا تشع بلذة البتة
من هذه الموضوعات فلا تتحرك اصلا الى تحصيلها) ومعلوم لها فيبان

ان هذه اللذة ليست هي ذلك الخير الذي يجب ان تشتهيه صوابيا ولا تشتهي مناقضا
اي ذاتها وخاصة لان حسها الاعظم يهيج في الواحد حينما يكتسب الشرف
والفتا الخ . اكثر منه حينما يملكها . لانه يضطرم حالا بشهوة حديثة
ويفقد راحة النفس ويطلب خيرا احديا لكي يحصل على لذة حديثة ثانية

١٣ اثبات بحرج اي لانه وحده اي الغير المخلوق هو الموضوع
الكافي للسعادة البشرية وهذا يكون ان يتبين اولا بالنفي ومعنى انه بين الخير
المخلوق والغير المخلوق لانه يوجد متوسط والغايتان الاخيرتان بالنسبة
لذيكن ان تقصدا معا . وان الله وحده من حيث انه تمام كل وجود وكمال
وينبوعه هو ذلك الخير الحقيقي والكلي الكمال المناسب لرغبتنا العقلية المالئة
اي تحصيل كل حق وخير . ثانيا كما انتا نتحنا (اعني) من رغبة السعادة
الطبيعية انه يجب ان توجد ضرورة سعادة ما موضوعيا اي حيويا من جهة
الشيء . فهكذا من حيث ان هذه الرغبة تيل الخير الكامل الذي لا يوجد
خارجا عنه تعالى فينتج بتحام مستقيما ان الله فقط هو هذا الموضوع والا
لكانت لحال البشرية آذن من حال البهائم التي رغبتها لا تخلو من الموضوع الحاضر
ويثبت هذا الامر عادة ذلك من الجهاد العناد زائدة في الماثلة كما اي اذ كانت
الموجودات تتجه الى الله بغزلة الغاية الاخيرة التي تحصلها كما يرهن ماري
توما بشاهة الصلاح الالهي لانها خيرات مشتركة والله وحده هو ذات
صلاحه لمن الضرورة ان الخلائق العقلية (يقول الملفان المذكور) تبلغ
اليه بنوع ما خصوصي اعني بواسطة فعلها فاهية اياه (لانها بهذا
الخصوص تشبه الله) ومن ثم يلزم ان يكون هذا غاية الخليقة العقلية
اعني فهم الله ويحض هذا المحل برهانان الثالث والخامس . من كتاب
ضد الامم راجع

١٤ ولا تنتج من هنا ان باقي الاشياء المخلوقة
هي قابلة السعادة لانها تحصل غايتها الاخيرة اي الله لانه وان يكن تعالى
هو الغاية الاخيرة لكافة الاشياء لا لانه بنوع واحد لان الانسان المخلوق

على صورة الله يمكنه ان يبلغ الالهه بافعاله عن قرب عارفا ومحبا اياه . ولهذا يمكنه
الحصول عليه بالخصوص وان يكون سعيدا . ومن ثم يقال ان الانسان مخلوق
دون واسطة لاجل الله لانه يفهم صفاته فقط بل كي يفوز به تحت نوع الخير
الاحسن والاخير بالبساطة ايضا راجع ما قلناه في المائتيكا (كوسمولوجيا
في الجزء الاخير مهج ١٤ اخيرا انه لا يمكن ان تجاوز برهانين اخرين
للقديس الملفان المذكور وهما الثامن والتاسع ١٥ انه ليوجد طبيعيا
في كافة الانام رغبة معرفة علة ما يرون . ولا يقف الفيلسوف ان يبلغ الى العلة
الاولى فالانسان اذا يرغب طبيعيا ان يعرف العلة الاولى كما غاية اخيرة . والحال
ان العلة الاولى لكافة الاشياء هي الله فاذا معرفة الله هي غاية الانسان
الاخيرة ١٦ ان الانسان يرغب طبيعيا ان يعرف علة كل معلول
معروف . والحال ان العقل البشري يعرف الموجود الكلي فاذا يرغب طبيعيا ان
يعرف علته التي هي الله وحده . ولا يحصل الواحد الغاية الاخيرة حتى
تراح الرغبة الطبيعية فلا تكفي اذا السعادة البشرية التي هي غاية اخيرة
ايد معرفة كانت للمقابل الموهم ما لم توجد المعرفة الالهية التي تكون الرغبة
الطبيعية كالغاية الاخيرة فاذا معرفة الله هي غاية الانسان الاخيرة .

١٧ انهم يبرهنون ان الله ليس هو موضوع السعادة البشرية
اولا من الموجود لغير متناه . وقوى النفس متناهية . وبالتالي ليس لها
تناسب معه والا لتنوعت من موضوع و غيرت طبيعتها . اثبات ذلك اولا
لان الله هو موضوع سعادة فلهذا لا يكون فرق غير متناهي بين موضوع
سعادة يجوهر الغير المخلوق والمخلوق . ثانيا . لان كل من يرغب السعادة يجب
ان يرغب بخير الغير المتناهي . والحال ان هذا كاذب في وليد الذين
يصنعون السعادة في غير موضعها الخاص . ثالثا . لانه من حيث ان
موضوع السعادة الغاية الطبيعية هو الله ايقنا كما يعلم الايمان فلا يكون فرق
بين كلا السعادتين اجيب تميزا انه فيما بين قوى النفس والموضوع الغير

ان هذه اللذة ليست هي ذلك الخير الذي يجب ان تشتهيه صوابيا ولا تشتهي منافرا
اي ذاتها وخاصة لان حسها الاعظم يهيج في الواحد حينما يكتسب الشرف
والغنا الخ . اكثر منه حينما يملكها . لانه يضطرم حالا بشهوة حديثة
ويفقد راحة النفس ويطلب خيرا احديثا لكي يحصل على لذة حديثة ثانية

١٣ اثبات بحرج اي لازم وحده اي الغير المخلوق هو الموضوع
الكافي للسعادة البشرية وهذا يمكن ان يتبين ولا بالنفي او من انه بين الخير
المخلوق والغير المخلوق لانه يوجد متوسط والغايتان الاخيرتان بالضد
لا يمكن ان تقصدا معا . وان الله وحده من حيث انه تمام كل وجود وكمال
وينبوعه هو ذاك الخير الحقيقي والكلي الكمال المناسب لرغبتنا العقلية المالئة
اي تحصيل كل حق وخير . ثانيا كما انتا نتحنا (اعني) من رغبة السعادة
الطبيعية انه يجب ان توجد ضرورة سعادة ما موضوعيا اي حيويا من جهة
الشيء . فهكذا من حيث ان هذه الرغبة تيل الخير الكامل الذي لا يوجد
خارجا عنه تعالى فينتج بتمام استقامة ان الله فقط هو هذا الموضوع والا
لكانت لكل البشرية آدنى من حال البهائم التي رغبتها لا تخلو من الموضوع الحاضر
ويثبت هذا الامر عدا ذلك من البداءة العتاد زائدة في المائة فيكما اي ان كانت
الموجودات تتجه الى الله بمنزلة الغاية الاخيرة التي تحصلها كما يرى هنا ماري
توما بشاهة الصلاح الالهي لانها خيرات مشتركة والله وحده هو ذات
صلاحه لمن الضرورة ان الخلائق العقلية (يقول الملفان المذكور) تبلغ
اليه بنوع ما خصوصي اعني بواسطة فعلها فاعلية اياه (لانها بهذا
الخصوص تشبه الله) ومن ثم يلزم ان يكون هذا غاية الخليقة العقلية
اعني فهم الله ويحضر هذا المحل برهانان الثالث والخامس . من كتاب
ضد الامم راجع ـــــ ولا تنتج من هنا ان باقي الاشياء المخلوقة
هي قابلة السعادة لانها تحصل غايتها الاخيرة اي الله لانه وان يكن تعالى
هو الغاية الاخيرة لكافة الاشياء انما الا بنوع واحد لان الانسان المخلوق

على صورة الله يمكنه ان يبلغ الى الله بافعاله عن قرب عارفا ومحبا اياه . ولهذا يمكنه
الحصول عليه بالخصوص وان يكن سعيدا . ومن ثم يقال ان الانسان مخلوق
دون واسطة لاجل الله لانه يفهم صفاته فقط بل لكي يفوز به تحت نوع الخير
الاحسن والاخير بالبساطة ايضا راجع ما قلناه في الملائيكا (كوسمولوجيا
في الجزء الاخير مهج ـــــ اخيرا انه لا يمكن ان تجاوز برهانين اخرين
للقديس الملفان المذكور وهما الثامن والتاسع ـــــ انه ليوجد طبيعيا
في كافة الانام رغبة معرفة علة ما يرون . ولا يقف الفحص الا ان يبلغ الى العلة
الاولى فالانسان اذا يرغب طبيعيا ان يعرف العلة الاولى كما غاية اخيرة . والحال
ان العلة الاولى لكافة الاشياء هي الله فاذا معرفة الله هي غاية الانسان
الاخيرة ـــــ ان الانسان يرغب طبيعيا ان يعرف علة كل معلول
معروف . والحال ان العقل البشري يعرف الموجود الكلي فاذا يرغب طبيعيا ان
يعرف علة التي هي الله وحده . ولا يحصل الواحد الغاية الاخيرة حتى
تزاح الرغبة الطبيعية فلا تكفي اذا للسعادة البشرية التي هي غاية اخيرة
ايد معرفة كانت للمقابل المزمع ان توجد المعرفة الالهية التي تكون الرغبة
الطبيعية كالغاية الاخيرة فاذا معرفة الله هي غاية الانسان الاخيرة .

١٤ انهم يبرهنون ان الله ليس هو موضوع السعادة البشرية
اولا من انه موجود لغير متناه . وقوى النفس متناهية . وبالتالي ليس لها
تناسب معه والا لتنوعت من الموضوع و غيرت طبيعتها . اثبات ذلك اولا
لان الله هو موضوع سعادة فلهذا لا يكون فرق غير متناهي بين موضوع
سعادة الجوهر الغير المخلوق والمخلوق . ثانيا . لان كل من يرغب السعادة يجب
ان يرغب بخير الغير المتناهي . والحال ان هذا كاذب في اوليائه الذين
يصنعون السعادة في غير موضعها الخاص . ثالثا . لانه من حيث ان
موضوع السعادة الغاية الطبيعية هو الله ايقنا كما يعلم الايمان فلا يكون فرق
بين كلا السعادتين اجيب مميزا اذ فيما بين قوى النفس والموضوع الغير

المتناهي لا توجد المناسبة بالطبيعة اعنا بالاتصالية الغايية كما اشرنا في البداية فان
الانسان المبدوع على صورة الله له قوى متجهة الى كل حق وخير وموجود كذا (قابل المعرفة
حقا) هو الله وحده والقوى هي مناسبة لمعرفته ومحبته . وان قيل انها متناهية
بذاتها او عقليا وهذه المناسبة بالاتصالية تتطلب مناسبة ما بالوجود اعني بما انها
لا يجب ان تكون من نسبة على العدم او على موجود غير ناطق اعنا لا مناسبة كاملة
التي متى وجب على القوى ان تبلغ الى الموضوع بالكمال وبنوع محاذ طبيعة ولهذا يوجد
بين الموضوع الغير المتناهي وقوى النفس المتناهية مناسبة كافية الى كونها ان تبلغ
بنوع متناه الى الموضوع الغير المتناهي الذي هو قابل المعرفة لاجل كمال وجوده وان
يكن كل بساطة ومن جهة واحدة فقط ومن ثم كما هو واضح ان قوى النفس لا يجب
تغير طبيعتها وتصير غير متناهية لاجل انها تجول على موضوع غير متناهي وخاصة
لان اختلاف الموضوع ينتج خارجا فقط الفرق النوعي بين القوى
ومن هنا النتج اولا انه لا اعتبار للقليل الماخوذ من عدم المناسبة بين الموضوع
الغير محدود صرفا والشيء المحسوب اعني كما عدم مناسبة كلية الى البسوط
الى الموضوع الغير محدود صرفا والروحية هكذا النفس المتناهية فيها عدم
المناسبة هذه بل اعظم منها لنظر الله الموضوع الغير المتناهي ولهوى التمثيل
لا يصح قطعا لان قوى لا تحصل تحصر في ذات طبعها على موضوع واحد معين
وهاوى مثلا النظر على الالوان . واما العقل والارادة البشريان فيتجهان
الى كل حق وخير وتحت هذا التصور يحتوي بلا بد هو تمثيل موضوع قابل
المعرفة والمحبة او بالاحرى يتنزل موضوع بدونه لا يكون هذا التصور اساس
الوجود الموضوعي . ومن ثم تبان ايجاب على الذات الاول لان صلاح الله
فيه هو له موضوع السعادة الغير المتناهي ذاتيا وادراكيا وبالكمال بما الله في هذا
النوع يعرف ذاته ويحبها كما اعناه اثبات ذلك في الماتفيسكا واما نحنا
فلا يكن ان تبلغ الى الله الا بالاشتراك وطبيعيا وبنوع غير كامل فاذا يوجد
فرق غير متناه بين سعادة بجوهر المخلوق والغير المخلوق نظرا الى الموضوع الملاحظ

صوريا

وعلى الاثبات الثاني نقول ان اولئك الذين يضعون السعادة
في موضع كاذب وغير خاص يرغبون مضمرا الخير المتناهي كل مرة ينبعون خيرا
ما تحت شكل الغاية الاخيرة بالباطل وليراجع عدا ذلك ما قيل سابقا

وعلى الاثبات الثالث

عبء ردا على الاعتراض الاول والثاني
اجيب مسلما بالمقدمة نافيا النتيجة فانه من ذات انطلاق مناسب ومعد
طبيعيا الى معرفة الله ومحبته فيكون لله موضوعا طبيعيا ايضا للسعادة
البشرية . واما من حيث ان الانسان يمكن ان يكون وهو بالحقيقة معد كما يعلم
الاديان الى تحصيل الله الغاية الطبيعة الغاية بشاهدة الله العيانية وهذه الحال
تفوق مقام الطبيعة البشرية الملاحظة بذاتها وقواها فلا يستطيع الانسان
حقا ان يبلغ هذه الحال الا بنوع وساعدات فايقة الطبيعة كما ذكرنا فلا
السعادتين يوخذ من جهة النوع والساعدات ——— يكون بان
الله المعروف طبيعيا فقط لا يحل رغبة السعادة لان من يعرف هكذا فقط يرغب
ايضا ان يعرفه ويحبه بنوع اكمل وفايق الطبيعة فاذا الخ اجيب ناكرا المقدمة
والبرهان فان الموضوع السعادة البشرية يجب ان يحل رغبة الانسان العقلية
نظرا الى الخيرات المناسبة حال الراغب وطبيعته وبنوع مناسب اذ ان هذه
فقط يكون ان ترغب بناعلية وصواب في الان ولهوى رغبة معرفة الله ومحبته
بنوع فايق الطبيعة فالانسان الغير المرقى الى الحال الفايقة الطبيعة تكون
غير صوابية وبعيدة عن حال السعادة الكاملة . فاذا من يكون سعيدا طبيعيا
فقط لا تكون عنده هذه الرغبة كما ان السعيد بنوع فايق الطبيعة لا يرغبون
ادراك الله . وعدا ذلك ان لهوى يتمم بالله بنوع طبيعي فقط اما ان يعرف
نوع التمم الاخير اولا . فان كان الاول فيعرف معا انه غير واجب له طبيعيا
ولهذا لا يجب ان يرغب وان كان الثاني فلا يرغبه لان المجهول لا يشتهى ثم
انه في اشلاك الخير الغير المتناهي بالفعل يجب رسم نوع ما محدد مناسب حال
امكانك . اذ ان موضوعا كذا ان امتلك بنوع طبيعي او فايق الطبيعة فيمكن لاجل

عدم التناهي وجوده ان يتصور له دائما اكمل وانفع به لعظم بالملاحظة الى فهم
المالك المتناهي ع ١٤ يعترضون ثانيا بان الله من حيث انه موجود
روحي لا يمكنه ان يسعد فوق الانسان الحسية . وبما ان خالق وسيد لا يمكن
ان يتملك من المخلوقة فاذا لا يمكن ان يكون موضوعا للسعادة البشرية اجيب
على الاول تميز لا يمكنه ان يسعد الا . والفوق الحسية لا تقضي بذاتها قطعا سعادة كذا
اسلم والا فانكر . فانه يمكن ان موضوع السعادة يستطيع ان يجعل الانسان سعيدا
بحسب تلك القوى التي بها يشبه الانسان الخير السامي ويقترب اليه جدا
كما ان القوى العليا . واما القوى الحسية المشتركة بين الحيوانات العجماوات فلا توجه
الانسان فقط الى الخيرات الجسدية التي هي ادنى من الخيرات العقلية والشاملة الناس
والبهائم ولهذا ان هذه القوى تمارس وظيفتها متى كنا مستقلين خيرات الحيوانية
الحيوانية وبالتالي انها لا تطلب بذاتها ولا اذا لاحظنا طبيعتها يكون ان يصيران
الانسان يجعل بواسطتها سعادته . ومن هنا حسنا يجيب الملح بان الانسان
يرغب ان يكون بكليته سعيدا فاذا نظر الى القوى الحسية ايضا تميز المقدمة
ان الانسان الخ . انما يجيب تلك القوى فقط التي يمكنه ان يبلغ الله بها سالم
بخلاف ذلك منكر . فالرغبة تصدر حقا من الشخص او المركب البشري بكليته انما
فنضا السعادة ان اعتبرنا الترتيب الطبيعي فقط لا يلاحظ جزئي المركب
وعلى الثاني يجب مسلمين بكل اختيار بان كائن لا يمكن ان يتملك من الخليقة
بالتملك الشرعي والمدني كما يدعوه الذي يخ حقا على الشيء المتملك المنظور فيه باختيار
المالك . ومثل ذلك بالتملك الطبيعي القائم بضبط او حذ مادي بواسطة الحواس
كما لا يمكن ان يتملك بالتملك الطبيعي والحقيقي بل بالتملك بالنية الذي يمكن ان
يصير بنهم العقل وسوء الارادة لان بواسطة هذه الافعال الحيوية تقترن
النفس مع الله حقيقة ووضعيا وتخصصه لذاتها بنوع روحي وهذا ليس محالا
من وجه من الوجوه . لان الانسان كما يقول ماري عن سيتيوس يشم بالله لا نظير
الجسد او كما تشم النفس بذاتها او كما الصديق مع صديقه . بل كما تشم العين
بالنور

وبما ان هذه الافعال تجعل الخير وجودي موضوعيا في وضعية
وطبيعية وجودية نظير الافعال المادية وليست هي بحركة النفس الخاصة
او انها وهمية فقط . ثم لان تكون هذه الافعال في حال الطبيعة البشرية
الحاضرة لا تبرز بدون كره ونقص ما كما منا سبة من ذات طبعها لا يلائد
اللذة الخالصة وبالتالي متى ارتفعت حال الحيوة الحاضرة تعود كافية للسعادة
اي ملكات الخير السامي

يلحون بان المباحثة عن الخير السامي هي تصورية اذ انه لا يوجد شيء سامي في
اجناس الاشيا . والدليل ذو الحد لا يمكن بهذا النوع ذاته البحث هل يوجد لون
سماوي سام ثم يقولون ان ما يرضي كل واحد باعظم نوع يكون لديه خيرا ساميا
اجيب على الاول نانكر المقدمة واثباتها . فان كذب دعواهم يبان من
ذات اننا نفترض هنا المعرفة المؤكدة جدا بوجوده تعالى الذي لا ريب بانه وجود
وحقيقي والخير السامي . واما باقي اجناس الاشيا فمن حيث ان كلا منها مشتاه في
الوجود فلا شيء منها هو سام بالاطلاق . واما السامي اضافيا فيجب ان يوجد في
كل من الاجناس مالم نرد ان تنكر الفصل بحسب الاكثر والاقل . فمن ثم انه
يكون لونا سماويا ساميا اضافيا ما ينوف باقي انواع هذا اللون اشتدادا وان
يكن ربما يكن ان يفاق من موضوع اخر اشد لونا ان وجد واذا كان الاشتداد الزائد
لا يغير طبيعة اللون ثم كما انه متى اعتبرها الاشيا كافة نظرا الى الوجود وحده
فمن الضرورة ان نفتح وجود علة اولى اي موجود سامي هكذا متى اعتبرنا هذه
الاشيا نظرا الى الجودة فنتج ضمنيا وجود خير سام بالاطلاق
وعلى الثالث اجيب يمكن ان ما يرضي كل واحد باعظم نوع يخ بحسب طبيعة الطبيعية
مسلم بحسب الرغبة الصادرة امين ثانيا ان تقدم ارشاد العقل اسلم والا فانكر
فانه يحقق ان الخير السامي هو ما يرضي كل واحد باعظم نوع بحسب الرغبة
الطبيعية التي بها تميل الى الخير العام والكلي تحت شكل السعادة الكاملة لاننا
لسنا باحرار في هذا الاتباع والطبيعة لا تنشئ بموضوعها الخصوصي وانما لا يجب ان

يقال هذا فانه اذا كان الخلاء عن الرغبة الصادرة التي نحسبها نحن حرية ويكون
ان نفهم خيرا ما شاءها كما انه مرضي لنا جدا ونضع فيه سعادتنا . وان يكون
ذلك انما تفضيلا وبالاشكل فقط . وفي الحيوة الحاضرة لا غير وهذا قد اتضح
الباس المقصية

الجزء الثالث

في السعادة البشرية الصورية

ان امتلاك اي تحصيل موضوع السعادة يقيم السعادة الصورية اعني ما يكون به
السعيد سعيدا بالحقيقة والعقل اذ يبان انه لا شيء متميز عنا يمكنه ان يجعلنا
سعداء مالم يلازمنا بنوع ويتحد معنا باطنا . وهذا الاتحاد مع الله يجب ضرورة
ان يفترق عن اتحادات التعلق والتحرك الداخل الذي يتبان عن الحضور
الاطي في كافة الاشيا بالعقل وبحوهر . والا لكان من حيث ان الله حاضر
بالضرورة بهذه الانواع في كافة الاشياء المخلوقة داخلا ومتحد معها بنوع
ما ان حال السعادة توافق الاشيا الغير الشقية ولا يمكن افتراقها مع اعظم
التعاسة . ومن حيث ان النفس هي موضوع فعال داخلا وناطق فاتحادها
مع موضوع السعادة خاصة ان لاحظنا الترتيب الطبيعي لمحض وحده لا يجاب
بصير الا باعمالها الحيوية والتنعيمة معا المتناهية والمجاوبة حال طبيعتها
والتي بالتالي لتيم من بحبة النفس وبذاتها خير ما مخلوقا ومتناهيا . ومن
يبان ان السعادة الصورية هي خير مخلوق ومتناهٍ وان يكن الموضوع اي
السعادة الموضوعية يبقى دايما خيرا غير مخلوق وغير متناهٍ انه لا يجوز عنى
ان ما من احد سيبلغ الى السعادة الطبيعية المحضة في حال الطبيعة
البشرية الحاضرة لم تمتعة الى الترتيب الفايق الطبيعة اذ انه مؤكد من
الايمان ان السعداء في البلدة السماوية سوف يروون الذات الالهية
دون واسطة وبما اي في ذاتها حسب قول الرسول الحبيب لاننا سنراه (اي الله)
على ما هو عليه رسالة ١ يوحنا ٣ وقول رسول الامم . فاننا نرى الان بالمرآة واللغز
واما

واما حينئذ فوجها بازاء وجه . والان اعرف قليلا من كثير . واما حينئذ فساعرف كما عرفت
قرنثية ١٣ ص ١٢ وهذا ان تحلنا انا عن تصور السعادة الصورية الطبيعية
شرطيا فقط . وبهذا الشان يمكن البحث على امرين اعني باي افعال من افعالنا تتعقلنا
تقوم ذاتيا وهذه لا يمكن الحصول عليها الا بعد هذه الحيوة . واما في المباحثات
المشارة من العلماء فهي على افتراض الترتيب الطبيعة فقط وهذا هي خارجة
عن حدود مقاصدنا والتنبيهات السابقة تحدد بالكفاية معنى المقصية

قضية اولية

ان السعادة الصورية تقوم في المعرفة الكاملة والتنعم في الخير السامي بنوع مناسب
الحال الطبيعية للطبيعة البشرية
قضيتنا هذه سبيلنا ان نبنيه على انه لم توجد لانانة اراء بهذا الشان . الاول
يقيم ذات هذه السعادة في معرفة العقل وحدها . والثاني في محبة الارادة . والثالث
في سرورها . واما نحن فنثبت ملاحظين حال السعادة بالكمال لا كتساب الموضوع
فقط مع سواس ولا سيوس وغيرهما . ان حافة هذه الافعال تخصوصات
السعادة وان يكن ليس بنوع واحد اعني ان معرفة العقل تخصها اوليا
وبالخصوص اذا كان موضوع السعادة بواسطتها يحضر داخلا لدى النفس
وخلو من هذا الحضور لا يمكن الحصول على النعلين الاخريين بالاطلاق
ومحبة الارادة وسرورها يخصان ذات السعادة . ثانيا اذ بدونها لا
يمكن تصور السعادة كاملة لانها يتنعمان بذاتها التنعم بالخير المكتسب
واولا انا نبين انه يجب وضع هذه السعادة في افعال
تعقلنا بالعموم لان هذه الافعال هي غير مادية جدا واكمل من البقية
حافية ولتيم حيوة تعقلنا ذاته مع تخاصة بالاتحاد بما الهنا على وفق المناسبة
المالك الخير السامي بالبنية وبها خاصة تشبيه الانسان بالله وبخصوصه للذات
وهذه جميعها تخص طبيعة السعادة المناسبة الحال البشرية وتمامها
وهي ضرورية بالبساطة . واما كون السعادة الصورية تجب قائمة في فعل

العقل بالخصوص فينتج من البرهان المورد انفا اى لانه يخص العقل ان يحضر
المتن موضوع السعادة ثم لان العقل وفعله يتوقف افعال الارادة وهو اصل
الحرية كما اثبتنا في البيكولوجيا (راس ج جزء ثم) ويخص العقل انه
يحدد حقيقة الخير السامى الموضوعية وهذا يخص جدا كما السعادة . وفعله
الذى به يستحضر الخير السامى لدى النفس اخلا يحوى بذاته مضمرا او بالقوة
المحبة والسرور والتمتع التام الذى هو شئ تابع له ومن ثم ان لاحظت الكمال
الطبيعى لهذه الافعال فقط فبان ان فعل العقل هو اكثر شرفا واعظم قدرا من السعادة

عمدة ٢٧ واما كونه لا يجب ان ينتفى عن ذات السعادة الكاملة ثانية
محبة الرضا بحضور الخير السامى فعليا والسرور والفرح المستقيم المرافق
لان محبة الخير الغايب فقط والرغبة به من حيث ان انها يقترنان مع هم
فلا يحضان السعادة التى هى غاية الخيرة حقا) فينتفع ذلك اولا لان
الارادة هو قوة عليا النفس وافعالها حيوية وتخصها اتباع الخير تحت نوع الخير
ولا يخص العقل وهذا اتباع الخير الحاضر بالفعل هو ذات محبة الرضى والالتذاذ
المقرونة الارادة مع غايتها الاخيرة لان الالتذاذ كما يقول ماري اغو ستينوس هو
الانتصالى بشئ ما بالمحبة لاجل ذاته فالانسان اذا بما انه ناطق ايضا خلوا
من اتحاد الارادة هذا مع الخير السامى او محبتها لم يكون كان نصف سعيد
فقط ثانيا لان الانسان هو موجود طبيعى واذن فلا يكون اذا
سعيدا بالكمال مالم يكن كاملا بحسب النوعين كليهما . ويجرى كما انه
يكمل فى كونه طبيعى بتأمل الحق ومعرفته هكذا يكمل فى كونه لابد من محبة الخير
السامى لانه يميل طبيعيا الى كليهما على حد سواء ثالثا لان
السعادة الصورية يجب ان تقوم ثالثا فى ثالث جهة الكمال والاتحاد
الحيوى مع الغاية الاخيرة اى موضوع السعادة . والحال ان الاتحاد والمشابهة
بالمعرفة والمحبة معا اكمل منها بالمعرفة وحدها . فاذا خلوا من محبة
الحق المعروف ينقص شئ من ذات السعادة رابعا ان
معرفة

معرفة الله الطبيعية وحدها ولو كانت كلية الكمال يمكن ان تقوم مع سلب
السعادة كما فى الخطاة والشيطان ومع العذاب والتعاسة الموضعيين
ايضا لانه بمقدار ما تكون هذه المعرفة اكثر كمالا فيا عظم من ذلك يجب ان
تواثر بلا انقطاع وتولد المحبة والسرور فلهذا ان منعت هذه لعلة ما او
قررا وبالتالى مع مشقة فتبقى ح المعرفة الطبيعية كاملة بدون سعادة
او مع حال التعاسة ايضا . وان قلت ان معرفة كذا لا تولد الانقطاع
المذكور فتكون اذا ناقصا خاويا بالموضوع فقط كانه شئ غريب لا يخصنا
ولا يكملنا وبالتالى لا تكون ملكا خيرنا السامى خامسا ان
ما من احد يمكن ان يكون سعيدا قليلا بالكمال ولا ينتفع بما يملكه اعنى لا يحبه
ولا يلتذ به وان كان عظيما لا نزر من يعتبر البخيل مثلا وانكان غنيا
جدا سعيدا اذا لم يتمتع بالاشيا التى يمتلكها ولا يحبها بنوع مرتب سادسا
ان جميع الناس والذين يضلون نحو موضوع السعادة ايضا لا يضلون من تحصيل
شيا من الافراح واللذات ولهذا ان لاحظت حال السعادة الصورية
بالتمام وبرواء الرغبة الكامل وكفائها التام ثم مع كمال الانسان الادبى
ايضا فيجب ان يقال ان افعال الارادة اى محبته والسرور العقلى المستقيم
اى التمتع لجوهر ذات السعادة اقله ثانيا وضعفا ذلك اذ بيان ان هذا
التعليم كيما بين جيدا ما نعرفه من الابيان عن السعادة البشرية الغايية
الطبيعية عمدة ٢٨ ان الذين يجعلون ذات السعادة فى فعل
العقل وحده يستهلون اولا البراهين التى اوردناها سابقا (فى اخر عمدة
والتى اعظم ما يكون بها تثبت للعقل بحذا الثبات بجزء الاخير فقط وهذا
ان اعترض عليك بها فيمكنك حلها مما قيل فى البدا اذ مالم ترد ان تنسب
لافعال الارادة ايضا وظيفة خصوصية فى تحصيل السعادة نظير العقل
بالسوى وهذا يمكنك صنعه باوفر سهولة لان الارادة هى قوة عليا ايضا
وحيوية للانسان وتامر لا القوى الدنيا فقط بل العقل ايضا اقله فى بعض افعاله

وهي التي لا سبيل الى افعالها راى الغرض بالعقل وتلاحظ كمال الانسان الادبي الذي يساوي قلبه كماله الطبيعي ـــــ يعترض ايضا اولا بان السعادة الصورية هي اكتساب الخير السامي وامتلاكه والحال ان كليهما يصير بفعل العقل وحده كما بيان من نوع فعله القائم فان العقل يشتهي عارفا بشبه الموضوع القابل المعرفة ويختصه لذاته بهذا النوع محضرا اياه لدى ذاته . ثانيا ان المحبة والسرور المرافقين او التابعين معرفة الخير السامي الكاملة خاصة هما انفعالات النفس بالاحرى لا من افعالها . وبالثاني فهما اقل كمالا من المعرفة والتامل اوان اعتبرناهما من الافعال لانها يبرزان من ميل او سعي ما نحو الموضوع فينفيان عن السعادة السكون والراحة المطلوبين الكاملين

اجيب على الاول ان تميز الكبرى هي اكتساب او امتلاك الخ كامل سليم غير كامل فقط منكر . ومثل ذلك امر الصغرى يصير بفعل العقل وحده الخ بنوع غير كامل سليم بنوع كامل انكر . فاكتساب الخير السامي وامتلاكه كما بيانا السعادة الصورية يجب ان يكونا تامين وكاملين حتى يكمل تعقل الانسان بكليته الذي به يشبه الله ويلده كما قيل في الطبيعي كذلك في الادبي وهذا لا يحصل بالمعرفة وحدها كما بيان مما قيل في البداءة وعدا ذلك من حيث ان هذا الاكتساب والامتلاك ليسا هما الا اتحاد النفس المحبوي وبالنية مع الله والمتصل تتحد معه بافعال الارادة اقل من افعال العقل فلهذا بيان تميز الصغرى وان يكن اذا فهم بالاكتساب والامتلاك استحضار الخير السامي فيكون هذا بلا محالة فعل العقل وحده وهذا يجب تسليمه بين واما يجب دايما التمييز باجتهاد بين اكتساب الخير السامي وامتلاكه كمعروف ومحبوب فالاول منهما يخص العقل والثاني الارادة . وعلى الثاني اجيب تميز الكبرى الاول ان المحبة والسرور الخ بهما بالاحرى من الانفعالات الخ متصورا في النفس نظير رغبة طبيعية او بوشيء الطبيعة دون تبصر فاسلم والا فانكر والكبرى الثاني يمكن انكاره بالبساطة فالمحبة والسرور ان صدرا فيما يدوننا

لكي اقول بهذا الامر الذي يحدث احيانا فيكونا ان حقا شبه الانفعالات . واما متى رافقا تصور العقل السابق المحل وحكم الذهن على وجود الخير السامي الموضوعي فيكونان من افعال الارادة الكلية الكمال والكائنة ضروريين . وخاصة لان السرور والفرح المستقيم الذي عنه الكلام لا يفترق حقيقة عن حب الصداقة الذي هو تلتصق النفس بالخير السامي . ولا يرتفع بهذا السكينة والراحة اختصاصان بالسعادة والاتحاد ينفيان فقط الميل او التحصيل لشيء ما متميز عن موضوع السعادة او غير متفك بعد لا ذاكرة الميل الذي يتم بالاتحاد مع الخير السامي المكتسب والا لما كانت حال السعادة حيوية وثابتة

قضية ثانية

ان السعادة الكاملة لا يحصل عليها احد في هذه الحيوة

انا حسبنا قد اثبتنا في القضية السابقة كلها عن السعادة الكاملة للاديان انا نذكر الاتام كل نوع من السعادة في هذه الحيوة . وهذا يجب ان نعلم اما الكلام هنا ليس هو عن نوع ما من السعادة غير كامل فايما في الحيوة بالفضيلة وارثاد العقل مع الرجا بتحصيل السعادة العتيدة والكاملة لان من يرتب حياته هذا في هذه الزمان ليضا فلا محالة ان يكتسب هذه السعادة التي هي وحدها لايقة بالانسان الناطق ويكون ان ينال عنها اما قد سبقت فرسمت لهم الناس من الله (الذي يجب ان يعتبر ان اعد الناس حقا السعادة ما في الحيوة الحاضرة) واما السعادة التي هي غاية الانسان الاخيرة فتحفظ الحيوة الاخرى الاحسن من هذه وهذا نتيجة براهين كثيرة وسديدة وبما ان هذه السعادة لا تقوم في خير مخلوق البتة كما بيان من قضية الجزء السابق فلهذا ان النائل ومحبة الله لخير سام الذين تحصل عليها او يكون ان تحصل عليها في هذه الحيوة يجب ان يتيمانها . والحال اولا ان هذا التامل وهذه المحبة كما يشهد الاختبار الباطن ليسا هذا احمق يرويا تمامنا رغبة السعادة الطبيعية ولا يتركا شيا احسن يجب كتابه اقلة في الحيوة الاخرى . ثانيا ان التامل بالله تحت ملاحظة الوجود الكلي الخالص

ومحبته معرفة اوتاملا كذا اذا لاحظنا حال الحيوق الحاضرة فلو بنا سبان
مصنع الجزء الاكثر من البشر بل ان كثرة التصورات والامثال الحسية تغلبهما
ايضا حتى لا تستطيع ان نتابر عليها الا زمانا وجيزا جدا وعدا ذلك ان مشقة
النفس التي يجب ان ترتفع الى هذا تفوق جدا على اللذة العقلية الصادرة عن
ذلك وبمقدار ما يعرى العقل اشيا كثيرة عن الله تحت هذه الملاحظة بمقدار ذلك
يرى انه باق اشيا كثيرة تجب معرفتها وتجتهد يوما فيوما برغبة المعرفة واللذة

ثالثا ان كل تامل ومحبة للخير السامي في حال الحيوق الحاضرة لا ينفي
الاوجاع وامراض الجسد والام النفس الداخلة والخارجة ولا يزيل الموت وخطره
وهذه بجميعها تنافي حال السعادة الكاملة . وعدا ذلك ان الارادة ثابتا انها حرة
يمكنها ان ترجح النفس كما اختيارها عن رغبة الامور الالهية وتحصيلها محضة
لذاتها بمعزل عن الحواس بل انها تلزم احيانا بذلك لكي تذلل في الحيوق الجسدية
ولذلك في التعب الدايم والالهام وتخوف من فقدان السعادة لا تدعنا ان نكون
سعداء بالكمال في هذه الحيوق الماينة

رابعا ان جميعنا
نطلب من جهة السعادة الكاملة تحت ملاحظة ثواب الفضيلة وغاية الاشتهاء
وهرب هذه الحيوق . ومن جهة ثانية الاهتمام بالامور الالهية ولو كان
عقليا جدا يسبب عناء وتعبا ويلزم بترك ملذات الحواس وبحبة المخفوض
لله . فاذا من حيث ان الانسان لا يعقل الا سندها ان الحرب والشغل
وهذان لا ينتهيان الا مع الحيوق الحاضرة . فالسعادة الكاملة لا يمكن ولا
يجب الحصول عليها الا بعد هذه الحيوق وذلك لا محالة من اوديك
الذين لم يجعلوا اذا تم غير اهل لاجل اثم ما

عب تقول
اولا ان المعرفة الطبيعية والمحبة للخير السامي في الحيوق الاخرى لا يمكن ان
نفترض الا انهما مناسبان قوى الطبيعة فاذا كما ان معرفة الله المجردة والمحبة
المؤسسة عليها لا تقلل رغبة السعادة في الحيوق الحاضرة هكذا تملكها
في الحيوق الاخرى . ثم لو كان الحصول على السعادة لا يصير الا بعد هذه الحيوق
لكنا

لكنا نرغب الموت طبيعيا بمنزلة واسطة تبلغنا ايضا انه ما من احد
الا ويرهب الموت ويهرب من شكله ايضا

جيب على الاول مميزا
المقدمة . لا يمكن ان نفترض الخ حسنيا ونوعيا مسلم . نظرا الى درجات
الكمال العرضية انكر المقدمة والنتيجة . انه اذا لاحظنا الترتيب
الطبيعي وحده نعرف الله ومحبته كغاية اخيرة في الحيوق الاخرى ايضا
يجب ان نفترض انهما مناسبان قوى الطبيعة فقط والثاني انهما من جنس
ونوع واحد مما تتصوره الان وانما لا مانع من ان هذين المعرفة والشعر بالخير
السامي في الحيوق العتيدة يفترضان اكثر كمالا نظرا الى الوضوح وبعض درجات
الاشتداد (وانما يكونان دايما ضمن حدود الترتيب والاقتضا والقابلية الطبيعية
تماما ويمكن ان يكونا في الحيوق الحاضرة . لذا خ يجب ان يكون لها نوع
الثواب والاجرة والنفس المخلصة من الجسد كما يثبت العلماء متوغرا والغير
المجردة بالشبح الحسي والغير الحاجة اليه تعرف الطبيعة الروحية كطبيعتها
روحيا (اما دايما بالتصور المجرد والحزوف) ويمكنها ان تتغلق بتاملها
بثبات ودون تغيير اذا ما غير ماينة طبقا . وتدعى معرفة بحردة تلك المعرفة
التي تاتي على تصور اخر وانكان عقليا اوتاخذ عنه شبه الشي الواجب
ان يعلم اعني خلافا للمعرفة او بالاحرى النظر الغير المتوسط للموضوع كما هو
في ذاته الذي به يحضر الموضوع الذي النفس بذاته اكثر من حضوره بتصور
العقل وكما يقول ماري توما كي صندالام راسل) يلزم ذات الله ان
رايت ان يراها العقل بالذات الالهية عينها حتى ان الذات الالهية
في نظر كذا تكون هي التي ترى والتي يُرى بواسطتها . فاذا وان يكن نوع
معرفة الخير السامي ومحبته الطبيعيين ليس هو كافيا لارواء رغبة
السعادة الطبيعية في الحيوق الحاضرة فلا يتبع انه سيكون غير كاف
في الحيوق الاخرى ايضا . ومن ثم خسنا فان حزبل الشهير ان الافراد
المسايح بنور العقل وحده يمكنه ان يعرف الله كصانع طبيعي فقط وهذا ان

سعادة الانسان فى حال الطبيعة المحضة لكانت تقوم فى معرفة الله والتشبه به
الطبيعيين لكن السابقين اكثر مما يمكننا ان نفتكر

وعلى الثانى

اجيب تميزا لكنا نرغب الموت طبيعيا الخ برغبة طبيعية انكر. صادرة امتيز
ثانيا بما انه شر طبيعى انكر بما انه يكون بنوع مرتب كواسطة لتحصيل السعادة
اسلم. فمن حيث ان الموت هو شر طبيعى حقيقى لجسدنا فنحايده بقوة الميل
العام الى السعادة باقى الشرور نظير نفسى برغبة طبيعية اى كما يحوى نوعا
ما من الخير. وانما من حيث اننا بالرغبة الصادرة لانسى بنوع واحد فى امر
موضوعى انه يحوى نوعا من الوسطية كما انى حوى نوعا من الغاية الاخيرة اى
اننا نسعى لارضاء بالضرورة والى ذلك بالجزية والى نسعى اليها بالجزيئ يكون
اختيارها تحت ملاحظتين اعنى تحت ملاحظة الشر والخير فلذلك يحدث
متواترا ان ما نرغبه بميل طبيعى تحت ملاحظة واحدة نقتنه تحت ملاحظة
اخرى. هكذا نخاف الموت طبيعيا بما انه شر طبيعى ويمكننا ان نرغبه برغبة
صادرة مرتبة باستقامة بما انه يكون كواسطة لتحصيل السعادة العتيدة
وان نقول مع الرسول اننا نرغب ان نحل ونكون مع المسيح (فيليبى ١ ٢٣)

٤١ نقول ثالثا ان فى حال السعادة الطبيعية هذه فى الجوهر الاخرى
اما ان الانسان كله عتيد ان يكون سعيدا والنفس وحدها. فان كان الاول
ففيامة الاجساد لا تعود مختصة بالترتيب الفائق الطبيعة والمكان الثانى
فتلك السعادة لا تكون كاملة. اولا لان الانسان بكليته يستحق بالاعمال
الصالحة فاذا الثواب واجب له بكليته. ثانيا لان النفس جوهر غير تام
بطبعها وتحوى ميلا طبيعيا الى الجسد وبالتالى ان الاتحاد مع الجسد واجب لها
طبعا. فاذا تكون بلا الجسد واستعمال الحواس فى حال ضد الطبيعة وغير كاملة
ولهذا لا تكون سعيدة بالكمال

اجيب بالتمييز كما بالنتيجة

التفصيل الاول فنفتكر الثانية وبما ان الاسباب من رهبتنا قد احسن واصاب
بحل هذه الاعتراضات وفقا لما اعتاد ايراده فى المائتين كما فلهذا نجيب على

هذه

هذه بالقاعدة ذاتها. ولهذا نسلم اولا بان قيامة الاجساد تحتم الترتيب
السامى لان الجسد البشرى هو بائت وقابل الفساد طبيعيا ونقول رادين
على البرهان الاول للنتيجة الثانية بان الانسان لا يستحق الا بالنفس والميل ذات
بما انه فى الجسد كما يدعى فاستحقاق الاعمال الشميمة الخارجة عن الميل الذى هو
فى النفس ولهذا يمكن ان النفس عينها تنال الثواب ولا عدل يطلبان يعطى
للجسد شىء مما لم يتحد مع النفس نالته الامر الذى لا يمكن ان يحدث فى حال الطبيعة

وعلى البرهان الثانى للنتيجة الثانية يجب

العزلة

قائلين اى نوعا ان نفسنا جوهر غير تام ولها ميل طبيعى او بالاحرى اهلية
للجسد وانما لا يمكن ان يفتكر ايضا انه كما ان نفسنا تميل الى الجسد بحسب درجة
الفعل الدنيا هكذا تكون للجسد بنوع ما بحسب درجة الفعل التى هى سايسة
وناخذ منا كل صورها ما لم يكن الجسد هكذا حتى لا يضر الحريق ولا استعمال النجم
ولا يكون ان يكون كذلك الا فى حال الجد الفائق الطبيعة. ولهذا متى انفصلت
من الجسد مرة فلا مضرة ولو لم تلاق فيما بعد قطعا ذاك الميل الى الجسد
لانه قد تلاقى مرة ما بالكيانية حينما كانت النفس متحدة مع الجسد فاذا متى
ارتوت هذه الرغبة اى هذا الميل الى الجسد بالاتحاد الاول. فانه فى تلك
الحال ولو لم تكن النفس لم تزل اهلا للاتحاد مع الجسد اكثر مما يعد واجبا لها
ان تتحد معه ثانية بل بالاحرى ان لا تتحد معه لميل تمتنع عنها بذلك بحيث
الاشرف ولا المتفات الى انها جوهر غير تام معد الى الترتيب لانها فى تلك الحال
تكون بعد الانفصال كانها جوهر تام اذ لم تعد معدة من الطبيعة الى الاتحاد
ويكون لها نوع وجود كجوهر التام وفعله الاكثر مما يمكننا ان تحصل عليه فى
الجسد. ونضيف ان ذلك انها ليست بجوهر غير تام الا نظرا الى الجزء الاول
الذى بسببه تصير مناسبة للاتحاد مع الجسد فالنفس قد اضاعت استعمال
الحواس لكنه قد رجعها ان تترع لاجل المناسب المتعلقة بهذا الكون واجل الكفاية
الزايدة بالفهم وحده الذى به يمكنها تصور الجسميات ايضا والنفس تعوز خاصا

تقدير كما ان الزيت ... والنفس الى الجسد كما ان الجوهر الناقص الى الكامل الاول

عن الجسد بنوع اكثر كمالا جدا اذ لها نوع وجود بجوهر التام وقد اخذت من باري الطبيعة نوع المعرفة المحاكي الاول وخاصة لاداها تقتضي ذلك الكمالات التي بها استحقت السعادة الطبيعية . ومن ثم بمشيته كان يمكن الملقان المذكوران يقول ان الذي يريد ان يجعل النفس سعيدة في حال الطبيعة العارية بتلك السعادة التي هي اهلها في حالها كذا لا يجب ان يقيدها بالجسد فان نجت من ان تلاحق للنفس في الحالة الطبيعية المذكورة انها ان تكون خالية من الجسد فلا اخذا الاتحاد مع الجسد يضر النفس بما اذ يوا خر اكتساب السعادة ولا يعود سبب لاجله تكون مقرونة بالجسد اولا من باري الطبيعة فتكون التابع . لان اذ لو حفظ الترتيب الطبيعي ايضا فلا ترغب السعادة الابتزك اجر للاعمال الصالحة فاذا كان يجب على النفس ان تتمكن على الفضائل وان تكمل بها في الجوق الحاضر كما هو لا يوز الاتحاد مع الجسد يفيد هذا الامر كثيرا جدا . لان الانفعالات الموذية وباقي الاتعاب وتعلق النفس الطبيعي ذاته بالجسد تقدم اسبابا لا تحصى لممارسة الفضيلة التي تنالاء فالامور العسرة خاصة . وهذا ان اتحاد النفس مع الجسد هو لفايدتها الذاتية وباري الطبيعة قد كان له سبب لاقرانها مع الجسد وتوجد ايضا اسباب اخر هذا الاتحاد اولها كي يكون هذا المركب البشري العجيب الطبيعة المؤلفة من جوهرين مختلفين بجلية جنسها ذينة للترتيب الطبيعي في العالم . ثانيها كي يكون انشاء الجنس البشري بنوع طبيعي . الثالث كي لا تكون قوى النفس الدنيا معطلة باطلا

الراس الثاني

في الافعال البشرية بالعموم

ان بكلمنا بالعموم عن الافعال البشرية التي بها تتجه الى غايتها باشكال المساعدات المناسبة يجب ان ننبه على ان الافعال البشرية هي الافعال المختصة بالانسان بما

بما ان انسان وبالحقيقة ان الانسان كما يقول ماري توما يفترق عن باقي المخلوقات الغير الناطقة في اثر افعاله . ومن ثم ان الافعال التي تدعى افعالا بشرية بالخصوص هي التي يكون الانسان ربها . والحال ان الانسان هو رب افعاله بالعقل والارادة . فاذا تدعى افعالا بشرية بالخصوص تلك الافعال التي تصدر عن الارادة عمدا . وان ناسبت الانسان بعض افعال اخر فيمكن ان تدعى حقا افعال الانسان انما لا افعالا بشرية بالخصوص اذ انها ليست للانسان بما انسان . ولكن بما ان الافعال البشرية يمكن ان يقترايها بانها تصدر من الارادة المتعمدة وتتوم وتكمل بها وتدعى افعالا صادرة . اما بانها تصدر عن باقي قوى النفس بامر العقل والارادة وتظهر الى الخارج ايضا وتدعى ما موسرة . فالفلسفة الادبية تلاحظ تلك الافعال بالخصوص لان كل ما يخص الافعال المامورة المختصة بالاداب الصورى فهذا جميعه يصدر عن الافعال الصادرة ثم نفوهذه بالعموم يكن البحث عن تلك اشيا اعني طبيعتها وقابليت احتسابها واديتها . والحالة هذه سبيلنا ان نفتة رخية بالايضاح بحيث ان من حيث ان العقل والارادة معاينا عدان علة وضو الافعال البشرية كما هو بين ومن حيث ما العقل والارادة يقال عنها انها يحركان ويحددان بعضهما بالتبادل فهذا من ثم لا يجب ان يفهم كان هذين القوتين مبديان متميزان ومختلفان للافعال لانما ذات النفس الواحدة الفاعلة واخلا التي تستعمل كلا القوتين معا او احدهما فقط في تحصيل الموضوع . وهذا التحريك والتحديد ذاتها لا يدلان الا على الترتيب الذي به فعل القوة الواحدة يجب ضرورة ان يسبق او يرافق فعل الاخرى . والا لا حتوى حضورهما او امرهما بعضهما لبعض شيا من المحال . فما قيل عن تعلق افعال القوة الواحدة بافعال الاخرى يعنينا من المباحثات عن نوع فعل الارادة والعقل وامرهما المتبادل الذي لا يجب ان يدعى حقا امرا مطلقا اى ولا يا بل تدبيريا فقط اعني مجوز

مقاومته

الجزء الاول

فى طبيعة الافعال البشرية

انه يخص طبيعة الافعال البشرية بما انها صادرة عن العقل والارادة معا سواء
جالت تحو الغاية كالارادة والقصد والشم او نحو الوسايط كالاقناع و
والانتخاب والاستعمال ما لاجله تدعى اختيارية وحرة ومطلقة خاصة
انا نفترض تمييز الغريزى عن الاختيارى وهذا عن اكر بيتا مما تقدم فى
الماتينكا (بسيكولوجيا) ونتكلم هنا عن طبيعة الاختيارى
معتزلين لانا نافيين عنه نوع الحركة كما اعتاد ان يصير غموما وهذا اتبع به طبيعة
الشى عينها . لان الاختيارى اى ما يصدر عن مبدا داخل (اعنى الارادة)
فاعل ومحدد مع معرفة الغاية اما خوفة تعليليا و عوضا عن الاختيارى الكامل
ايضا اعنى بصدور الفعل عن ميل الارادة مع انتباه العقل التام لا يتعين
الاستيلاء اى تجرد القوة عن وضع الفعل وهذا الذى يقيم الحرية والذى عنه
يكفى ان تلاحظ باجتهاد ما قيل بالبسيكولوجيا ج ٢ ص ٣٠٣
وبجزء بكليته ان الاختيارى للعرف هكذا كما تطلب
طبيعة الشى وتغير اللفظ العام يفترق بينا عن الغريزى المحض وعن
الحركات الاولى فى تربية الطبيعة . وهذه الافعال لا تفترض تردد او معرفة
الغاية اقل التمييز وان صدرت عن مبدا داخل ومثل ذلك يفترق عن
افعال الصبيان قبل استعمال العقل وافعال البهايم التى لا يدعوها البعض
اختيارية الا بالمجاز والفاحة . ومن هنا يبان ايضا سبب الفرق
المعتاد وجوده فى تعريف الاختيارى وتبان ايضا تقاسيم الاختيارى
التابعة اولا الى اختيارى كامل وغير كامل اى بالفاحة وهو الذى قبينا
بذكره . قيل هذا والذى يدعى اختيارا لسبب رداءة استعمال الالفاظ
او التشبيه فقط كما يقال بالفاحة فقط . ان البهايم مثلا لها ارادة وتريد
واما

واما ان اخذت الاختيارى لغير الكامل نظرا الى اصل الارادة الاقل اطلاقا فقط
او نظرا الى بعض درجات قليلة من امعان النظر والاصغاء فتحصل على
تغيير الاختيارى الغير الكامل المذكور المقول بالحصر وكذا المعنى يدعى
اختياريا غير كاملة بعض الافعال مثلا الصادرة عن الخوف التى سوف
نتكلم عنها ثانيا . الى الاختيارى عليا وفاعليا المفهوم به فعل الارادة ذاته .
والى الاختيارى موضوعيا وهو المفهوم به الشى او الموضوع المراد ذاته . ثالثا .
الى صادر ومامور حسب المعنى المشروح سابقا (ج ٢ ص ٣٠٣) اخيرا يجب ان يعتبر باجتهاد
الاختيارى بذاته اى المستقيم . والاختيارى بالعلة اى الغير المستقيم
فذاك يحصل فيما تفصل اليه الارادة ذاتها بدون واسطة . وهذا اذ تفصل
الارادة دون واسطة الى شى يحتوى به بالقوة واديبا ما يدعى اختياريا
بالعلة اى فى الحرض هذا المرض يدعى وهو اختيارى بالعلة اعنى فى الرغبة لغرض
اعنى بسط لذاك الطبع الذى يتاولنه الواحد عادتا انه مضر للصحة
فلكى يكون ما يدعى اختياريا بالعلة كذلك حقيقة اعنى لكى يكون ان ينسب
للارادة بمنزلة مبدا ينقلق به تطلب ثلاثة شروط . اولها ان يرتبط مع ما
هو مراد دون واسطة وبذاته وان يصدر عنه بنوع ما اعنى اما طبيعيا كما يقترن
طبيعيا مع النار مثلا التى اريد ان اضرمها هنا احتراق الشى القريب لها . او
اديبا كما يقترن اديبا مع الكلام السفيه الذى ينوه به الواحد شك سامعيه
لان ما لا يقترن مع الشى المراد قطعا لا ينقلق بالارادة اصلا . وما لا
ينقلق بالارادة اصلا لا يكون ان يدعى اختياريا ولا بالعلة بل انه غير اختيارى
بالبداهة بما انه بدون كل ما علاقة من الارادة . الثانى ان
هذين لا يقترن والفعل يسبق الفاعل فيراها بهو لك لاجل السبب
العام وهو لا شى يكون مرادا خلوا من ان يسبق فيعرف . الثالث ان
الفاعل يكون ملزوما بالاريد الواحد الذى ينتج منه الاخر . اما هذا
الشرط الثالث والاخير ضروريا دايما للفعل الاختيارى والحر معا كما سيما

القابل الاحتساب لاستحقاق الثواب والعقاب لكن لديان ضروريا على حدسوى
الفعل الاختيارى المحض هذا احراق شئ لاجنبى وتلك الغير فى الاشئة الموردة
انفا لكى يكونا اختياريين بالعلة (اذ الان الكلام عن الفعل الحر القابل لاستحقاق
العقاب) يجب ان يبان ان مصزم الشار كان يلتزم لا يضزمها فى ذاك
الامكان . والثانى . الا ينفوه بالكلام السيد لانه اذا لم يلتزم احدهما
ملتزما برد ذاته عن ذينك العقابين . فلا يكون اختياريا فى العلة
ومحسوبا معا عليه ما يصدر عنهما بما انه مقترن معهما . وانما اذا اعتبر
الفعل اختياريا محضا فقط لاحراكظر الطوباويين الى الله ومجتهم له
فالفرح الصادر عن تلك المحبة والمقترن معها يدعى باستقامة اختياريا
بالعلة للطوباويين اى بارادة المحبة خلوا من ملاحظة الى شئ آخر
لانه متى نتج بما هو مراد دون واسطة وبذاته شئ اخر ضرورة وبفوق الفعل
ذاته خاصة نح يكون محققا بالعزم المبدأ القابل من يريد العلة يرد
المعلول المعروف بالكفاية . واما اذا نتج شئ بالعرض فقط وليس
قوة الفعل ذاته . وان سبق فقط اراده سينتج دون غلط فلكى يكون
ان يدعى اختياريا بالعلة يجب ان يكون محل للشرط الثالث
اى كون حال الفاعلية او عدم الفاعلية يفوق الالزام المعروف لا تكون
مجردة عند الفاعل وبالنتيجة اختيارية فلا يدعى غير الاستقامة . بما
ان آخر يفترض الاختيارى هكذا وان عرفت بتوكيد ان واحدا يحدث
كل مرة مجردة آخر يقرب ليبيد فلا يمكن ان نسب تجاريف ذاك لهذا
حاشا اختياريا بالعلة مالم ينفتح انه ملزوم باحد الانواع تحايدة
مرور كذا مجرد بذاته لا محالة عـــــــ تما كتناء الان ان
الاختيارى بالعلة يمكنك ان تحل بسهولة مبا حثة اخرى اثارها بعض
العلما . اعنى هل يوجد اختيارى غير مستقيم متباين عن الاختيارى بالعلة
ويكون قابلا فى ان ينفوق بمساعدة الارادة لكن هذه المساعدة تكون صادرة
عن

عن الاهمال المحض اى فقدان فعل الارادة لان ان متباينا بين الفعل الاختيارى
المحض والاختيارى الحر معا . فبالحقيقة من حيث ان الاهمال البسيط او
فقدان فعل الارادة بما ان متغاير عن الارادة وكيح الذات عن الارادة فيقبل على
السلب المحض لحركة الارادة الطبيعية وينتج معا كل نوع من الما عدة
الطبيعية كما ينتج من اهمال وفقدان كذ . كما يحدث فى الحادث الذى به الوجود
يحمل ان يريد امداد المحتاج الموجود بخطر واحد معه . ولذلك فصار المحتاج
وموته الذان كانا هنيذين ان يحدثا ولم يوجد اهمال وذاك الفعل لا يتعلق
تعلقا به اصلا ولهذا لا يتهمان اختياريا غير مستقيم اوسلبيا بل بالاحرى
غير اختيارى بالبداهة . ولهذا لكى يبدل الاهمال المحض وفقدان فعل
الارادة على ما عدة ما يشبعه فتلك الما عدة لا يكون ان تكون الادارية
اعنى صادرة من فعل مجرد عن الثبات فى حال الفاعلية المحضة وبهذا
يسبب الزاما بالتفيض وينفصل ضرورة بالفعل الاختيارى والحر معا .
فاذا اهمال الفعل المحض لا يكون ان يقيم اختياريا غير مستقيم اوسلبيا الا فى
الافعال الاختيارية والحرة معا ومن ثم ان تلك الاضرار التى تصدر من
الاهمال المحض لعاقبة ذنوب لاحقة بحسب الصواب يمكن ان تكون اختيارية
حقا وان يكون على غير الاستقامة فقط للمتولى تدبير الخير العام فى الجملة .
فكما يضاد الغزيرى القشرى وربما يصير من منفعل خارج غير مقدم
قوة البشة لا بل عند بيلد يطيبى ايضا هكذا يضاد الاختيارى الاغتصاب
والغير الاختيارى اعنى ما يضاد واحدة من خاصتى الفعل الاختيارى
لان الاضطرار بذاته لا يمكن ان يقوم مع الفعل الحر فقط . ثم ان
الخاصة الاولى للاختيارى اعنى ميل الارادة الى الفعل تضادها
بالخصوص التوقع الخارجة والخوف والانتباه الفعل الى غاية الفعل
وموضوعه وظروفه اى خاصة الفعل الاختيارى الثانية يضادها
الجهل والشهوة . واعلم ان خلق الغير الاختيارى الاولين خاصة لا توثران

بد كلام بقريك الارادة طبيعيا او ديبا الى الفعل الذى يضاد ميله اما بالبساطة
اما بحسب شئ . وان الفعل لكى يكون غير اختيارى لا تكفى ان الارادة
تكون بالملاحظة اليه سلبية فقط . بل يطلب منه ان يصير مع مقاومتها
بنوع ما ولذلك يبان كاتا من ذاته سبب وصنعنا القضية التابعة

قضية اولى

ان الارادة البشرية لا يمكن ان تغصب من قوة خارجة البتة نظرا
الى الافعال الصادرة منها لانها صورة فان اعتبرناها ماديا فيمكن
ان تكون اغتصابية وغير اختيارية ع ان الجزء الاول من القضية
يثبت واضحا . ان الفعل الصادر من حيث انه يصدر من ذات طبيعه عن داخل
فيكون بحسب ميل الارادة واذا كان اغتصابيا فيكون ضد ميلها فاذا الشئ عينه
يكون ولا يكون معا . ثم ان كل قوة مسببة الاغتصاب اما انها تجعل
الارادة ان لا تريد او ان تريد داخلا لا تكون محددة الى شئ بالبساطة
وح لا يكون الفعل اغتصابيا ولا غير اختيارى . بل يوجد فقط تغير الحال
السلبية المحضة للرضية اعنى الانتقال من القوة الى الفعل . وبهذا الفعل
من ذات كونه ليس سوى الارادة المريدة فيكون اختياريا حقا . اما انها تعطف
بفاعلية الارادة المحددة الى شئ بالفعل ورضيها ان نقيضه وهذا امع
رفع التحديد الاول بالكلية اوم تركه على حاله واجلب تحديد يضاده فان
افترضت الاول من هذين الاثنين فيصح ما قلناه الان على ضلع التفصيل
الاول . وان افترضت الثانى فح يحدد كذا . من حيث ان فعل الحرى
ولم يزل فعل الارادة الصادر . وان يكن متميزا ومختلفا عن الاول
بتم بحسب ميل الارادة الحاضر ويفيه وهذا يكون اختياريا بالبساطة
وان يكن ربما يمكن ان يدعى غير اختيارى بحسب شئ فقط نظرا الى التحديد
السابق الذى لم يزل باتيا بالفعل او التحديد الملكى الى النقيض
ع ٢٦
ومن

ومن ثم ان اعترض احد بان الله قادر بقوته الكلية القدرة يمكنه ان يضع
افعال الارادة الصادرة اعتباطيا وذلك اما بوضعه فى الارادة فعلا كذا .
حال كونها غير فاعلة شئ اما بجعله اياها ان تريد شيأ لم تكن تريده مع
دوام عدم الارادة هذا ذاته . مثلا ان تحب بطرس الذى تبغضه بالفعل
فنجيب تاكيد المقدمة التى لا تنتظها البراهين المذكورة وهو بالحرى التوكيد
ان الله لا يمكنه ان يصنع ما هو مستحيل من ذات طبيعة الشئ اى ان يكون
الفعل صادرا عن فاعلية الارادة الداخلة ومطلوع بها من قوة خارجة معا
وعد ذلك قلنا بان تصور فعل القوة الفاعلة داخلا المفاض من خارج
ليس بمستحيل بالاطلاق . واما من حيث ان فعلا كذا مفاضا على الارادة
يجعلها مريدة اى فى الحال الفعل الموضوع (والارادات لم تزد معا وهو محال)
فيمكن ان يدعى ويكون بالحقيقة ضروريا لها لكن لا غير اختيارى واغتصابى .
ونظرا الى ما زعمنا ثانيا قاعدا البرهان الاخير المورد فى الاساس الذى
ينتج منه ان انفعال الحب المذكور يغير ميل الارادة المذكور ويضطرها . اعاد
يكون لها غير اختيارى بالبساطة والاطلاق فيمكن ان نيكر ايضا الدعوى
المفترض فى ابطاء المثبت المقابل والمضاد . لانه مع فعل الارادة المطلق لا يمكن
ان يقوم عدم ارادة الفعل المذكور لا بسبب المناقض الداخل والغير المتوسط
بل بسبب المناقض الموضوعى والنوعى لانه لمن المؤكد ع وان نفس
فعل القوة الفاعلة عن داخل فى الفعل الصادر بما انه كذا هو الموضوع
والمحدد الكامل للفعل المذكور لذات واحدة حقيقة مع القوة ذاتها
ويحددها الى هذا النوع من الوجود لان القوة الفاعلة كذا لا تميل الى
شئ اخر الا الى صنع كيفية كذا للموضوع واكتسابها نوعا كذا محددا من
الوجود به تجتمع بنوع ما وتنتهى بهذه الظروف كاختيارها وهذا
متى وجد فعل كذا فيركب موضوع الفعل الاخر المقابل وهكذا يكون
محالا ان الارادة تتحدد الى هذا الفعل المقابل والاخر غير منفى كما انه

محال ان الارادة المطلقة عينها مثلا بما انها كذا يمكن ان تقود عدم ارادة مطلقة معا .
وهذا حسبنا يمكن اثباته ايضا بالتحليل الماخوذ عن العقل الذي مثى فهم قضية
مضادة بمنزلة صادقة فلا محالة معا ولو كان بتعقيل متميز من الاول ان يحكم على
هذه بالكذب وعلى الغابة بالصدق لان النفس القوية في النفس على وضع حكمين
او اكثر معا ولو كان على اشياء متقابلة . بل لانه متى وجدت وعرفت المحركات
الحاسية صدق هذه القضية مثلا كل ابيض روباوي ليس فكما تنتفي المحركات
والموضوع لنفهم كذبها هكذا بعينه اذ لم يجب ان تنتفي ضرورة المحركات والموضوع لصدق
القضية المضادة معا (اي ليس كل روباوي ابيض) ومن ثم لا يفيدك شيئا
القول ايضا ان العقل باثباته الكذب عوضا عن الحق ما لم يخرج بشكل الحق
والارادة لا تريد الخطية الا تحت شكل الخير فهذه الافعال اذا حسب الميل العام
هائبت القوتين الى الحق والخير . لهذا ليست قسرية ولا اغتصابية
اما الجزء الثاني من قضيتنا فيتضح بالشرح البسيط ان انتهت الى ان متى قيل ان افعال
الارادة الماموره تصير اغتصابية وغير اختيارية فهذا لا يلزم من معانيها كانها
تصير اغتصابية وغير اختيارية تحت نوعها الصوري ذاته اي حسبما هي مامورة . والا
لوجد تقابل بين ذاتين (الذي هو فعلها الصادر) يجب فتراضه اغتصابيا وغير اختياري
الارادة هذا ذاته (الذي هو فعلها الصادر) يجب فتراضه اغتصابيا وغير اختياري
بل حسبما تعتبر في كونها الصادر اعني في شق صدورها عن باقي القوى التي تامرها
الارادة (لانها متى اعتبرت هكذا فمن حيث ان يكون لها نوع الاختياري من حيث
الارادة وبالخارج والنسبة فقط وتصدر فاعليتها وبذاتها عن باقي القوى
فيمكن ان تكون بالحقيقة غير اختيارية واغتصابية . لان قوى كثيرة في
خاضعة لامر الارادة طبيعيا يمكن تحريكها الى فعلها . والارادة مقدرة على
النقيض وذلك اما بتخصيص موضوعها اما بتحريك الغير المتوسط للقوة الملابسة
(كما يحدث في حركات جسدنا الحيوية) هكذا بتحريك احيانا في العقل افكار
ما وفي المخيلة شيء ما وفي القوة الحيوية الحاسة حركة ما وتدوم للنهاية
ويمكن

ويمكن احد اعضا الجسد ان يتحرك لخوف شيء ما من قوة خارجية . ولهذا ان
هذه الافعال وما اشبهها التي توجد بنا ضد ميل الارادة الحالي والتي تصدر
غوغا هي غير اختيارية بالخصوص ويجب ان تدعى غير اختيارية اقل واكثر بقدر
مضادة الارادة او تفاوتها اكثرا واقل التي يصدر عنها بالخصوص تحديد
الغير الاختياري ونوعه ولا تقل ان كثيرا من هذه الافعال
يتحرك مرا القوى الناعلة داخلا وحيويا مثلا المخيلة والحس الخ . فاذا تصير
حسب ميلها الطبيعي وبالتالي اختياريا . ثم اذا كانت تصدر من غير امر الارادة
فلا تصير افعالا مامورة . فاعلم ان بعض هذه الافعال من حيث انه يصدر
عن فاعليتها القوى الداخلة او يبرز حسب ميلها الخصوصي لا يكون قسريا
او اغتصابيا نظرا الى هذه القوى الخصوصية لكنه يكون غير اختياري باكملية
بسبب التحدد المباني من الخارج دون تعرف وتظر الى المبداء العام والرئيسي
كما هي الارادة في الانسان المتعرض ان الفعل يصير مع مقاومتها . واما حركة اعضا
حسدنا التي تتحرك من قوة خارجية خلوا من مساعدة او مشاركة قوى نفسنا
المحركة الى المكان فتكون اغتصابية بالحصر ايضا . وما ان هذه الافعال
التي امرت من الارادة كانت مع ذلك تقع لو تاومت . والتي كانت تريد ان
تامرها او تمنعها في ذلك الظروف ولم تك تقدر على ذلك قطعا وذلك لاجل التحديد
الخارج لهذه الافعال فبيان انها بما انها كذلك تلاحظ امر الارادة الطبيعي في
الفعل والقوة اعني بما انها تصدر في القوى الخاضعة لامر الارادة طبيعيا . ومن
حيث انه ينتزع انها تصير ضد مقاومة الارادة الحالية والوضعية
ان نخوف ومرارتقاد النفس الصادر من خطر ضرر مناجي قد اعتادوا
اعتباره بمنزلة علة ادبية مضادة ميل الارادة في افعالها اعني حينما تتبع
الارادة هذا التحديد لاجل خوف كذا كانه محرك مثلا حينما يلقي
التاجر بضاعته في البحر عند الهيجان خوفا من فقدان حياته الامر الذي
يفترق عن الفعل المفعول مع الخوف بالبساطة الذي بالاحرى يزيد اشتداد الاختيار

شلا في اللص الذى يسرق مع خوف لا محالة لكنه يظهر بهذا ذاته ميل الارادة
الكلى الى الفعل لانه وان خاف لئلا يمسك ويعاقب مع ذلك يسلب اشيا
الاجنبى . فالخوف الثقيل ايضا اى الذى يكون اذا يقع فى الرجل القوى بقاء لا يرفع
نوع الاختيارى الكامل بالبساطة اصلا كما سنبين انما يجب ان نعلم اولا
امرين احدهما انه كما اننا لا نتكلم من خوف الزهيد الذى يأثر بالصبيان
والنساء بسهولة . والذى يكون غالبا باطلا وهميا لان مثل هؤلاء يعذرون . ان هذا
لا يدل شى نوع الاختيارى هكذا لا نتكلم عن الخوف الثقيل الذى يمنع كل تردد
العقل وتشهله (اذ امكن وجود خوفا كذا) لان هذا لا يحدث بالشريعة
الاعتيادية وان حدث وقتا ما فيكون صادرا من ناهب ما خصوصى مجنون
او فى ذلك الوقت البشرى فقط . الثانى انه وان يكون الخوف الثقيل لا يرفع نوع
الاختيارى الكامل بالبساطة لكنه ينقصه بنوع ما اى لانه اذا اعتبر الناهب
النفس العام فالارادة لا تنبع تحديدا كذا وخاصة لانها تفعل مع بسبب
الخوف مع مقاومة ما وكانها مغتصبة . ومن ثم ان هذه الافعال تدعى
من البعض متزجة من الاختيارى والغير اختيارى او غير اختيارية
بحسب شى واذ يهم تقرير ذلك فلنكن

قضية ثانية

ان الخوف وان كان ثقيلا لا يرفع نوع الاختيارى الكامل بالبساطة اصلا
ان قضيتنا هذه تنشت خلوا من ناهب لانه اولا يكون لنوع الاختيارى الكامل
ان يهدر عن مبداء داخل اى الارادة مع انتضاح معرفة الغاية والحال
ان ما يصير لاجل الخوف هو كذلك لان الخوف الذى عنه الكلام يترك الانسان
مستوليا على ذاته . والنفس كما بان فى المثال المورد انما تحدد ذاتها اختيارية
البضايع لاجل نيل الارادة مع اعتبار الظروف جيدا وبثوق هذا التحديد
تشمل بالفعل النوع الخارجة لتكميل طرح البضايع وهذا دليل واضح جدا
على الارادة المطلقة والفعالة بمقدار ما يلاحظ تحديد الفعل الحاضر . فاذا فعل
لذ

كذا ايضا . ثانيا كما يلاحظ ماري فوما ان كل شى يقال عنه انه موجود بالبساطة
بحسبما هو موجود بالفعل اى انه يجب ان يحكم على الشى بالخصوص بحسب نوع
وجوده الخصوصى والحال ان الفعل المصنوع لاجل الخوف هو مراد بالحقيقة وبنوع
فعال من الارادة فى هذه الظروف بمنزلة واسطة لاجتناب الشر الاخر . فاذا بان انه
فعل كذا فى هذه الظروف هى اختيارى بالخصوص وبالبساطة
تقول ان الارادة تحمل الرماة ترمى خوفا هذا حق انها متى يقتل الخوف فلا ترميه . ولا
يلذ للنفس بل بالاحرى يحزنها . وبعض العهود والمواعيد المنعقدة لاجل
الخوف تحسب بالطلة وكما على . ومن فعل شيا من قبل الخوف وانكان الشى نفسيا
يحكم بانه مستحق للشفقة والصفح اجيب على الاول ان ناهب
الارادة بهذا هو غير فعال فقط وبحسب الفهم الافتراضى الذى لا يرفع ميل
الارادة الفعال والمطلق الى الفعل الذى تتكلم عنه . وبعد ذلك ان هذا الناهب
يصدر لا من الفعل لاجل الخوف الذى يكون ان يكون نظر اليه خلوا من هذا الناهب
الشر طى بل من محبة البضايع مثلا التى يخسرها والتى يكون ضبطها وحفظها
بجواز عند نفى خطر فقدان الحيوة ولذلك لا تذهب الافعال للنفس بل تحترمها
لانها ليست اختيارية وعلى الثانى اجيب ان بعض
العهود والمواعيد المصنوعة لاجل الخوف المنزل ظلما من الخارج تحسب كانها
لم تصنع لانها متى انعقدت هكذا فتكون غير اختيارية من ذات طبعها
بل لاجل الشريعة الطبيعية المتجهة الخير العام ومجانبة المكر . اما لاجل المساواة
الطبيعية اى لئلا يستفيد النفس بمثل المستجلب الخوف الوعد او العهد على وفاء
دراهم من فعله الظالمى لان الاثم لا يجب ان يفيد احدا
واما على ما ازيد على ذلك فنقول انه لا يحكم على اولئك الذين يفعلون شيا
لاجل الخوف المنزل ظلما من الخارج خاصة انهم لمستحقون الشفقة والصفح
بسبب الاضطرام القاسى الذى الزموا بالخضوع لاحد الشرين ولانهم مع
وجودهم فى ظروف كذا قد فعلوا بجيدا بما لا اخفى وبنوع غير اختيارى

ومن عدم هذا التمييز يعتبر بوفاذوروفيوس الفعل المصنوع لاجل الخوف والمصنوع
من قوة محدودة خارجة اختياريين على حد سواء ويستعمل بوفاحة
عظمى المقابلة بين من يضرب واحدا مقترنا الى ذلك وبين
المجنون الذى يقتل رجلا جريا محرضا بالتهديدات . لانه من لا
يرى الفرق الباهظ بين فعل ذاك الذى تلزم يده لضرب واحد مع
مقاومته بالكلية وبين فعل الاخر الذى يجد ذاته لقتل البرى خائفا
من التهديدات

واخيرا يجب ان ننبه هنا بايجاز على انه
لا خوف ولو كان صادرا من خطر فقدان الحياة . وقوع العذابات يمكنه
ان يعذر او يحلل قباحة الفعل الادبى الذى يرتكب بالخوف وذلك اولا لان
هذا الخوف لا يلاشى نوع الاختيارى والحر . ثانيا لان شناعة هذا
الفعل الادبية ترى غير قابلة التغيير واعظم من خسارة كل خير طبيعى
اما بوفاندوروفيوس فيتكوهذا المحال الذاتية للافعال البشرية ويلاشيها
بالكلية

والمانع الاخر للاختيارى هو الجهل الذى هو
الخلو من المعرفة المناسبة فى الموضوع القابل . ولنوع باقى معانى الجهل
ولا حظه بحسبما يخص افعال الارادة . وباعتباره هكذا . فمنه ما يأثر
نظير جلى بالفعل المراد ويتقدمه بما انه اذا لم يفترض فالارادة لا تصنع
فعلا كذا ويدعى جهلا سابقا . وان مارس الواحد الاجتهاد الادبى
كما يغير الاجتهاد المعتاد والممكن استعماله فى الامور المعتبرة بحسب
رسوم المنطقة وحال الشخص الفاعل وظروفه ولم يتفكن من
ازالته فيكون معذورا نظرا اليه والا فغير معذور

والجهل الاخر هو الذى يرافق الفعل فقط ويتم الفعل ولو ارتفع
ويدعى جهلا مرافقا كما يكون فى من يظن بجهل معذورا انه يقتل دخ
فقتل عدوا ولكان عتيدا ان يفعل هذا لو عرف الغلط . فهذا الجهل
لا يتم اختياريا بالبساطة لانها تنقصه المعرفة الكافية لاجل الجهل

المعذور

المعذور المفترض ولا غير اختيارى وضعيا لان هذا الفعل ليس هو ضد
ميل الفاعل ولهذا يكون هذا الفعل المخارج غير اختيارى بالبساطة انما
مع افتراض الجهل المعذور دائما . لكن هذا الفعل ولو كان خارجا يصير
عموما اختياريا بالبعدية بما الفاعل مع جهل كذا متى كشف له الغلط
يسر بالفعل ويتبنّه

والمعنى الثالث للجهل يلاحظ
نوعه الذى يدعى جهلا تابعا فعل الارادة لا الفعل الذى يساعد
على وضعه بل فعلا قد اريد بتوتهه باستقامة او على غير الاستقامة
ويدعى مصنفا فى من يريد باستقامة ووضعيا ويرغب ان يجهل شريعة
ما مثلا لكى يفعل ضدها بالكثر حرية او غليظ فى من يتقاعد عن
يتعلم عن ان يعلم خاصة ما هو ذو اعتبار ومعرفته ضرورية
للفعل باستقامة ولذلك يعتبر انه يريد جهلا كذا على غير استقامة

قضية ثالثة

ان الجهل التابع لا يلاشى نوع الاختيارى وبعكسه الجهل السابق المعذور
ع ان الجزء الاول من قضيتنا يبين بذاته من نفس تصور الجهل التابع
الذى سواء كان غليظا او مصنفا لم يحيث انه يصدر بالتقدم عن ميل
الارادة فلا يلاشى اصلا نوع الاختيارى بالعلة عن فعل الارادة

واما الجزء الثانى
التابع الذى يضع بساعدته
من القضية فيثبت هكذا ايضا . لانه متى اكل الواحد مثلا لحوما
محرمة او قتل صديقه مظنا اياه وحشا لاجل الجهل السابق المعذور
فالاحوال التى تضع هذه الافعال بها لا تكون مرادة بذاتها وعلى
وجه الاستقامة لانها ان افترضت فلا تتم الافعال ولا على غير
الاستقامة وبالعلة لانها لم تسبق فترى لاجل الجهل المعذور . فاذا
هذه الافعال لا تصدر تحت نوعها الصورى عن الارادة اى لا وجود لها

الارادة ايضا . بما انها كذلك لا بل من حيث انها ارادة متى كشف الغلط لا تميل
الى موضوع كذا اصلا . فالسعي في طلب الحاضر الموضوع يصير والارادة مصروفة
عن النقيض . ثم ان علة وضع هذه الافعال التي هي الجهل تغتفر معذورة وغير
اختيارية بالكلية . فانا هذه الافعال نظرنا الى الظرف المجهول تتم دون معرفة
وضد ميل الارادة الحالي والملكي و التصوري في انها غير اختيارية بالبساطة . لانه
وان يكن مثلا اكل اللحم وقتل الصديق المذكورات مرادين ماديا ونظرا الى جوهر
الفعل انما لا صوريا وتحت ذلك النوع اي بما انها اكل لحم وقتل انسان صديق
اذ انها تحت هذه الملاحظة يصيران دون معرفة وضد ميل ارادة الفاعل

عج — قد اعتادوا ان يعتبروا الشهوة مانعا اخيرا للاختياري ويلزم بها
هنا ل لان اللاهوتيين يعتبرونها بالخصوص محاربة الجزء الادنى وعصاوته
على الاعلى اي محاربة الحس ضد العقل التي هي في حال الطبيعة البشرية الحاضرة
معلول الخطيئة الاصلية وقضاص عنها) وثيرة شديدة من الرغبة الحسية
من عادتها ان تنشر شيئا فشيئا حكم العقل سواء برزت بحسب نوع الرغبة الشهواني
الذي تتحرك به الى تحصيل الخيرات الحسية وكره الشرور او بحسب نوع الرغبة
الغضبي الذي تتحرك به الى الانتقام مثلا . وأخذ الثار والشهوة الملاحظة
بهذين النوعين تنقسم الى سابقة وتابعة فالسابقة هي التي تصدر

وتنتشر خلوا من اقتراض فعل الارادة بل من علة ما طبيعية او ادبية فقط
غير متعلقة بنا . هكذا ان مزاج حستنا الطبيعي هو علتها غالبا ولذلك
ان الذين يتوقون غيرهم بالقوة وقلة الاخلاط وحرارة الدم فهولاء
يكونون اكثر استعدادا لسهولة الاشتهاء الغضب لاجل اتحاد النفس
الباطن مع الجسد ويلاحظ هذا ايضا اختلاف البلدان وقلة الهواء
وكثافته واختلاف نوع المآكل وتهذيب الاولاد الخصوصي وتربيتهم الى
السابقة بلوغ سن التمييز بالكمال يقظا واستماع الكلام ورؤية نمو نعمات
القدماء وتنفيذ . فالثلاثة الاولى من هذه المسببية اختلاف مزاج الاجسام

الطبيعي

الطبيعي تجعل الناس المختلفي الطوائف او المختلفي الاحوال مع انهم من طائفة واحدة
بعضهم اشد حرارة من بعض واكثر وافل ميلا الى الموضوعات ذاتها . والاثنان
الاخران يصيران الاولاد المايلين طبيعيا الى الاقتداء بقدماهم والمتصنعين
بمزاج طبيعي اين وقابل الانعطاف الى كل جهة ان يتلبسوا ويحاموا
ويزيدوا بعض ميال وانفعالات بسهولة عجيبة لانه من يجهل ما يجب
اعتباره كما يجب وذلك انه كان الصبي المتروك بين الغضوبين والبرخيين
لا يتحرك بسهولة الى الغضب ولا يتبع الملذات كما اذا كان ابن الفلاح
لا يكتسب ميلا الى فلاحة الحقول وابن الصياد لا يكتسب ميلا الى الصيد .
ان الشهوة التابعة تتبع بعض افعال الارادة الثامرة او السامحة وتحصل في
الذين يلقون ذاتهم عن معرفة باسباب كذا ويحضرون المكث ويخاطبون
اشخاصا كذا ويتلذذون بعشرتهم ورفقتهم الامور التي تهيج الشهوة والغضب
وسهولا غالبا يكتسبون عادة الاشياء والغضب بتكرار الافعال الخ .
هذه الشهوة بما انها مكتسبة اختيارا فتجعل الفعل المصنوع بتاثيرها
اختياريا اقله بالعلة ولو استحالت حياتا الى نوع من المجنون . فلهذا
لم يعتادوا وليس هو واجبا البحث منا انها تنقص الاختياري او
ترفعه واما يلاحظ الشهوة السابقة فتبيينه القضية التابعة

قضية اربعة

ان الشهوة ولو كانت سابقة
ليس انها لا تنقص نوع الاختياري الكامل فقط بل تزيده ايضا

عج — سبب ان من حيث ان كلامنا هنا ليس هو عن حركات
الشهوة التي تهيج بنا احيانا كاذ يدوننا قبل كل تردد في العقل وتعلق
بالارادة . بل عن افعال الارادة التي تصدرها بمساعدة هذه الشهوة ومرافقتها
فلذلك تبرهن القضية المرسومة بسهولة . اذ انه من الواضح ان
الافعال المصنوعة مع غضب او شهوة كذا تبقى بالحقيقة افعالا بشرية

اى اهل الترتيب الطبيعى يطلبان ان اميال الجزء الادنى تخضع لحكم العقل وتطيعه اقله فى انها
وان تكون هى تستطيع ان تحرك الرغبة العقلية او الارادة فى الافعال الاولى اعنى الاشتهاء
شىء ما الا انها تترك اتباع الموضوع المردد بسلطان الارادة خاضعة لارشاد العقل وحده.
والحال ان الافعال البشرية حتما اختيارية . وورد على ذلك اما مالا يلائم
تردد العقل الكافى وميل الارادة لا يجعل الفعل غير اختيارى . والحال ان الشهوة
السابقة كذلك . لان تلك الافعال المذكورة سابقا الغير المتعلقة بنا لم تعد كما
يشبه للاختيار ان تزيد بشدة الرغبة الحسية بهذا المقدار حتى تمنع استعمال العقل
(وان حدث هذا وفقا ما فشهوة كذا تستحيل الى جهة او تكون نوعا من المرض والجنون
ونحن لا نتكلم عن ذلك) ولهذا تبقى فى الفعل الخضوع مع الشهوة المذكورة المعرفة العقلية
الكافية بالموضوع والغاية والظروف وهذا وحده يطلب من بحث العقل وكفى
لنوع الاختيارى والكامل ايضا وبما ان ما تحضنا اليه الشهوة من العادة ان
تولده ملكة والارادة تميل غريزيا الى الموضوعات الملذة فمتى كانت هذه الشهوة لا
ترفع او تنقص ميل الارادة الى الفعل بل بالحرى تزيده فاذا ما يصنع مع شهوة كذا لا
يكون ان يدعى غير اختيارى من احد الوجوه ـــــ انما تقول ان هذه
الشهوة اقله تنقص الاختيارى فظير الخوف . لان ما يصنع لاجل هذه الشهوة
لا يصير متى ارتفعت وهى تجعل الفعل مكروها . لان الذين ينعكفون على اللذة
والغضب مثلا منخدعين بالشهوة ينفرون احيانا بخلوية ما اجيب
ان التمثيل المأخوذ من خوف لا يصح اصلا لان الخوف ينقص الاختيارى بنوع
ما لانه متى ارتفع الخوف فلا يبقى الفعل فقط بل لان ذلك الفعل يصنع على مقاومة
الارادة بنوع ما ومع كره ما الخوف لاجل ادنى الضرورة لدى واسطة تحاشى الشر
الاعظم . وبعكس ذلك الفعل لاجل الشهوة او اخذا الثار مثلا فمن حيث انه
يظهر كشىء ملذ فلا ينقص اجتهاد الارادة وميلها الى الفعل اصلا بل بالاحرى يزيدهما
ولاجل سبب اللذة هذا فان الفعل الذى يشبع احيانا المنعكفون على
الشهوات لا تصدر من نفس طبيعة الفعل بل من قبح ما خارج للشارع مثلا
فقدان

فقدان الصحة الخصوصية الخ . او احيانا من تعب قوى الجسد الطبيعية المعتادان
يراخون نطيعة اتباع الشهوة وتكراره متواترا

الجزء الثانى

فى قابلية احتساب الافعال البشرية عيب

ان حرية التجرد اى اختيار الارادة اساس المتوى هو اساس قابليتنا احتساب الافعال البشرية
وهذا بيان واضحا ان ميزنا فى الفعل البشرى وجوده الطبيعى اى حركة الارادة التابعة
موضوعها والمحددة ذاتها الامر الذى هو نظير مادة للفعل الاختيارى عن الاستيلاء
الفعل ذاته وامر الارادة العاطفة ذاتها الذى كل نقيض كاختيارها . والذى تتعلق
بسر حركة الارادة الطبيعية عينها اى وجود الفعل الطبيعى والذى يقيم الفعل
البشرى تحرق كونه الصورى . وهذا التمييز لنا نجعل فى الافعال الصادرة والمأمورة
وفى الاختيارى المستتيم والغير المستتيم الخ على حد سوى وبالحقيقة ان صور
الافعال البشرية هذه تقيم قابليتها احتسابها ذاته . التى ليست هى الا تلك الخاصة
الادبية التى بفوتها ينسب الفعل لواحد كان فاعله وربط الحقيقى الذى يلزم ان
يؤدى حسابا عنه وعن حوادثه الطبيعية . سواء صدر الفاعل ذاك الفعل
طبيعيا او جعلة ان يصدر من الغير بتحريكه باى نوع كان او بعدم منعه
فقابلية احتساب الافعال هذه من الموكد انها شىء وضعى ووجودى نظرا الى
الترتيب الادبى اذ انها قابلية المجعولات الوضعية سواء كان مادى الفعل المذكور
حركة الارادة الطبيعية او الخلو من حركتها الطبيعية . وتفرق قابليتنا احتساب
الافعال البشرية عن ادبيتها التى تتكلم عنها فى الجزء التابع والتى تلاحظ صلاح
الافعال وجودتها الخ . اى بالاحرى ما تلك الصادرة عن قاعدة
الاستقامة المنفورة خاصة . اذ ان الفعل البشرى والمجرد ايضا اى بالاعتزال
اقله عن استقامته بنوع الاداب لا يزال يمكننا ان نحتسبه لواحد كائنا فاعله
واذا اعتبرناه بذاته صوريا اى بما اذ هو وقابل الاحتساب فهو قابل فقط هذه

الادبية اى الاستقامة والجودة او النقص الضاد . ويضف الى ذلك ان احتساب
الفعل لواحد بذاته شئ واحتساب استقامة ذلك الفعل او قباحته شئ آخر .
وان فهم عموما بهذين الامرين شئ واحد وذلك لانه لا يكون فعل ادبي
بحصر المعنى ان لم يكن حرا معا وبالتالي قابلا للاحتساب ولاجل اقتران
لا يوجد بالحقيقة فعل بشري مفرد اى بالفردية بحرد ولذلك ينتج ان قابلية
احتساب الافعال البشرية وحدها تقيم اساس الادبية العقلية فقط . و
وبالتالي ذاك الترتيب الادبي بما انه يلاحظ هنا الافعال المذكورة

فقضية اولى

٣٥ حقيقة ان بعض افعال البشر هي قابلة الاحتساب
قابلية الاحتساب للبشر الامن يملك اختيار الانسان المعتوق ونعني ان كل
فعل بشري بما انه كذا يكون بقوة الاختيار المعتوق تحت سلطان الفاعل
بهذا المقدار حتى ان يتعلق بوجه ما وعدم وضعه والحال ان الذي يكون
وضع ذاك الفعل او عدم وضعه تحت سلطان يعتبر بصواب ان فاعل ذاك
الفعل وربه ويكون ان ترجع عليه كافة الحوادث الصادرة من ذاك الفعل طبيعيا
فاذا من حيث ان هذا يقيم قابلية الاحتساب فنقضية . وعدا ذلك
انه لامر كلي التوكيد بموجب حكم الجميع وراجح العام وكل واحد يشهد لذاته به
ضميره غريزيا ان الانسان يكون ان يعتبر فاعلا كذا لبعض افعاله حتى
يسال بحق عن سببها ويكون ان تنسب له بصواب المعلولات الصادرة
عنها طبيعيا . مع ان لا توجد علة اخرى لاجلها لا يكون لواحد التشكي
من احتساب فعل ما عليه الدلائل صنع الفعل عارفا ومريدا . وبعض الامميين
جدا متى شكوا بفعل او فعال فلا ينكرون انه يكنهم ان يقدموا اعتذارا اكثر فاعلية
من قولهم انهم لا يشعرون بذاتهم كيف فعل هذا الامر او لم يفعل . وعن هذا لا
مباحثة ——— واما هي الافعال التي تحسب تابعة لعلل الانام فذلك
يبان

يبان بسهولة ان ميزت كما هي واجب قابلية الاحتساب عن الاحتساب
الذي يفترض تلك لكنه يطلب فوق ذلك وجوبا ما اى ضرورة ادبية لوضع
ذاك الفعل او عدم وضعه في من يحسب عليه كذا استحقاق العقاب خاصة
ويتوم في ذاك الحين او عدم وضعه الحكم الوجودي موضوعيا الذي به يحدد
بعد ملاحظة كافة ظروف الفاعل والفعل والموضوع ان نوع الاحتساب
الحقيقي له محل . وعدا ذلك يكون ان تعرف بالعقل ايضا ان كافة الافعال
والحوادث المتولدة تخضع لامر الارادة المتعلق على وجه الاستقامة وللاعلى
غير الاستقامة والتي ليست اختيارية والتي تصير غير اختيارية لاجل
الاغتصاب او الجهل المعذور لا يكون ان تحسب بصواب اذا ان الفعل الحر
يفترض الاختيارى ضرورة ٣٦ ان قابلية الاحتساب
تتبعها خاصة اخرى عامة للافعال البشرية لاجلها تكون مستحقة المدح
او الذم الثواب او العقاب اذ ان الفعل البشري من ذات كونه قابلا
الاحتساب او بالاحرى لاجل نسبته الى قاعدة الاستقامة الغير المتغيرة
خاصة كما ستترى يقام في الرتبة الادبية فيكون له النوع الادبي من الجودة
او الرداءة . ومن حيث ان الجيد بذاته يستحق المدح والردى يستحق
المذمة والمدح والذم يحتويان نوع الثواب والعقاب فيظهر معلول لا يشك
تلك الافعال فينتج ان الافعال البشرية القابلة الاحتساب هي متناسبة
بالحقيقة لاكتساب المدح او الذم الثواب او العقاب . وهذا محقق عن
الافعال البشرية الملاحظة بذاتها ايضا . وان اعتبرناها بالملاحظة الى
شئ آخر . الامر الذي يبان انه يطلب نوع الاستحقاق فيكون واضحا
انها تحوي ايضا نوع الاستحقاق جيدا او رديا متى تحتمت ان فايدة
الغير ونفعه او اذيته وضرره بنوع خصوصي . وبما ان نوع الاستحقاق
هذا يمكن ان يعلم بالملاحظة الى البشر والى الله فلذلك نلاحظ كلها يا يجاز
خاصة " ضد بوفندروفيوس المغير المستقيم الراي في الامرين كليهما " فاعلم اولا ان

الافعال التي تفيد الخير التي تستحق عنده يجب ان تحسب له بالقبول الظاهر والمعتمد المعتاد
ان يدعى احتسابا انفعاليا . لان المغتصب صوابيا لا يلتزم اما يجازى بشيء عوض
الفايدة . ثانيا ان الفعل ذو الاستحقاق لا يجب ان يكون واجبا للاخر اجمل
مواخذة خصوصية . لان الذي يرد للاخر بمقدار ما اخذ منه مثلا لاجل الموافقة
لا يفهم شيا لفايدته مما يستحق الجازاة . ثالثا . ان الاستحقاق الذي نتكلم عنه الان
يوخذ من نوع الفعل ذاته الملاحظ بالرتبة الطبيعية لان الاستحقاق الذي يحصل من
شرف الشخص الفاعل وحاله بلاحظ الترتيب الفايق الطبيعة بالخصوص وهذا
هو خارج من الفلسفة الادبية . فما انتزامهذه تتضح القضية التابعة

قضية ثانية

ان بعض افعال الناس لها نوع الاستحقاق جيدا اوردیا كما نظرا الى غيرهم من
الناس كذلك نظرا الى الله
٣٤ ان فيهما هذا نظرا للجزء الاول
يتثبت دون صعوبة . لانه اذا كانت بعض افعال الناس من ذاتها ونوعها
وغايتها التي بها تتجه الى غيرهم من الانام تكون مفيدة او مضرة لهم فيكون لها
نوع الاستحقاق وتكون اهلا للثواب او العقاب والحال ان الامر كذلك لانه من
ينكر ان امداد المحتاج واظهار الانعطاف لذوي المرؤسين وتطوع محبوة في الخطر
اختيارنا لاجل نجاة البلدة او بعكس ذلك تسليم البلدة للاعدا الخ . هي افعال كذلك .
ويدل ذلك ان اساس معرفة الجميل هو عين اساس الاستحقاق لان معرفة الجميل
كما يثبت اعلاه ويكون الاطلاع عليه في كتاب ماري توما هو جزء من العدل
خاصة بالملاحظة للنفس لمعارفه الجميل وهي فضيلة بها يرد الواجب للمحسنين
. والحال ان الافعال التي تتجه لفايدة الغير وتنفعه مع نفي الموافقة الخصوصية
هي اساس معرفة تجليل . فاذا والاستحقاق . لانه ما من احد يعتبر ذاته ملزومة
بمعرفة الجميل الا من احسن اليه اي الذي فعل شيا لفايدته وقد احسن ماري
توما بشرح هذا الامر قائلا ان الاستحقاق جيدا اوردیا يدعى كذلك نظرا الى
المكافاة التي تصير بحسب العدل والمكافاة بحسب العدل تصير للواحد لاجل فعل
لفايدة

لفايدة الغير او مضرته . ويجب ان نغير ان كل عايش في جمعية ما هو جزء وعضو ما بنوع
للجمعية كلها . فاذا من يعمل شيا لخير احد الموجودين بالجمعية او ضرره فهذا يرجع
الى الجمعية كلها . كما ان من يوذي اليد يوذي بالنتيجة الانسان فاذا اذ يفعل لاحد
لخير شخص اخر مغرد او ضده فيوجد هناك نوعان من الاستحقاق جيدا اوردیا .
فالنوع الواحد هو الذي يجب له بحسبه المكافاة من الشخص المزود الذي يفيده او يضره
والثاني هو الذي تجب له المكافاة بحسب من الجمعية كلها ومتى وجد الواحد فعله
باستقامة الخير كامل الجمعية او ضرها فتجب له المكافاة اولا وخصوصا من
الجمعية كلها . ثانيا من كل واحد جزء الجمعية . ومتى الواحد فعل ما يرجع لخير
او ضرة فتجب له المكافاة ايضا بما ان هذا يأول الى الكل اعلم عجبا ان جزء الجمعية
ومن هنا ينتج انه واذا كان الواحد ملزوما بنوع عام ان يضع شيا ما واتفاق
انه فعل لفايدة الغير وهذا وحده له نوع الاستحقاق فيكون له استحقاق
من ذلك حقيقي على المكافاة هكذا الطبيب واذا كان ملزوما بشريعة الطبيعة
العامة او وظيفته الخصوصية ان يداوي هل المدينة المرضى فلا يبطل بهذا
ان يكون له الاستحقاق عند اهل المدينة والحق على المكافاة واذا لم يترك
اهل المدينة بنوع خصوصي وبغير خطر حياته مثلا عند اشتداد الوبا
فيستحق مكافاة خصوصية من الجميع كلها وهذا يمكن ان ينتج من توجيه
الافعال الواجبة ايضا الى الغاية التي من حيث ان تحصيلها يحدث لا
بالاضطرار بل بالانتخاب الفاعل واستعداد الموجبة فيحوي بذاته نوع الثواب
٣٤ ان من النوع الاخير لتوجيه الافعال البشرية
الناتج الاستحقاق الى الغاية ينتج ايضا سبب استحقاقها نظرا الى الله وهذا ما نأخذ باثباته
ثانيا . لانه من حيث اننا نميل باعمالنا الحرة الى اكتساب السعادة والله
رسم لها هذا الترتيب فمن الضرورة ان نحصل غايتنا ان حفظنا هذا
الترتيب وهذا التوقف ونتنى عن تحصيل غايتنا ان ابعدنا عنه وهذا هو
عقاب والثواب في العقاب يقتضان الاستحقاق جيدا اوردیا . وزد على ذلك

انا ننتظر سعادة الجميع الاخروي بموجب الحسن العام في الجميع بمنزلة ثواب واجر
للافعال الصالحة ويضع هذه الافعال توجد درجات مختلفة من لا اشتداد او
فلا اشتداد كما اختلاف اجتهاد كل واحد وعمله وتعبه وهذا لا تحتمل الحكمة او العدل
الالهيان اعتباره كشئ مجرد او مجازاته بالتسوية وقد اوضح هذا الامر جليا ما مر
وما قالاه . ان فعل احد الناس لنوع الاستحقاق جميلا اوردينا بحسبما يأول
الى الغير اما نظرا اليه اما نظرا الى الجميع . وفي كلا النوعين يكون لذاته الصالحة
او الطالحة نوع الاستحقاق جميلا اوردينا عند الله . فنظرا اليه بما انه غاية الانسان
الاخيرة ومن الواجب ان تنسب كافة الافعال للغاية الاخيرة والمحل من يضع
فعلا رديئا غير قابل الانتساب لله الله فلا يحفظ اكرام الله الواجب للغاية الاخيرة
ولذلك من يضع فعلا رديئا غير قابل الانتساب لله الله فلا يحفظ اكرام الله
الواجب للغاية الاخيرة . ونحن بجهة جميلا العالم كله لانه كل جميل من بين كل
الجميل فيكون له بالخصوص الاعتناء بالخير العام ولذلك يحضه ان يجازي عما
يصير في الجميل خيرا كان او شرا والمحال ان الله سايس ومدبر الكون كلها
وخاصة الخلائق الناطقة ولذلك من الواضح هو ان الافعال البشرية لها نوع الاستحقاق
جميلا اوردينا نظرا الى الله والا ينتج ان الله ليس بمعتني بالافعال البشرية
فيمكن الاعتراض اولا مع بوفا نذورينوس قائلا ان الله من حيث انه الحق
بانه يطلب منا كلا من الافعال الصالحة فالانسان المليء لا يمكنه ان يكتسب
استحقاقا في البتة عند الله ولو كان كفوا بالكلية لاتمام الشريعة الالهية بالتدقيق .
ان الله لا يمكن ان يصير باحدا لانواع مديونا للناس الا بتوفق الوعد المجاني
ثانيا . لان الافعال البشرية لا تنسب لله نفعا ومغفرة لانه لا يمكن ان يزاد
عليه او يسلب منه شئ وبنفعها كله يرجع الى الناس ذاتهم

اجيب
على الاولين ان بوفا نذورينوس اذا ثبت ان ينوع الاستحقاق بالخصوص
هو على الفعل الخير الواجب والذي لا حق للغير عليه منا فيضاد ذاته
بذاته . لانه يسلم بانه يمكن تحصيل استحقاق ما من الفعل الواجب من غير

جهة وهذا قد بينا . نحن في الاساس اي اننا بصنعنا ما هو واجب
علينا اي بتوجيهنا افعالنا الحرة كما يجب الى الغاية فنحصل الغاية ذاتها بمنزلة
اجر افعالنا . وعدا ذلك اننا نلتزم بالشريعة الالهية بان نوجد كلها نفعله
من الخير الى غايتنا الاخيرة اي الله اقله مضمرا . لا بان نصنع كافة افعالنا
الصالحة التي يمكننا فعلها . فاذا نوع الدين لله لا يرفع بذاته نوع الاستحقاق
ولا يلاشي فرق تلك الافعال التي يمكننا ان نصنعها اولا كاختيارنا ودون
ضرورة ادبية او دين وان لاحظنا كما سلفت شمس الدارس هو لا يمكن ان يكون
بين الانسان والله عدله بحسب المساواة المطلقة بل بحسب مناسبة
ما بهما ان كلا منهما يفعل بحسب نوعه او نوع قوة الانسان البشرية وقياسها
لها من الله . وهذا لا يمكن ان يكون استحقاق للانسان عند الله الا بحسب
افتراض الترتيب الالهي السابق بنوع الانسان يحصل من الله بفعله كما ان اجرة
ما منحه الله قوة الفعل اليه فيعود متضحا جدا ان الله ليس هو مديونا
للانسان اي لا يجب عليه شئ لاحد بل لذاته يجب الافتراض السابق
للترتيب الالهي . وهذا الترتيب بالملاحظة الى الترتيب الطبيعي ليس هو ذات
الوعد المجاني المصنوع من الوحي الالهي ومن موافقة ما
ولذلك نقول على الامرين الاخيرين في الاعتراض انه بالافعال البشرية
لا يزاد على الطبيعة الالهية او يسلب عنها شئ . انما لحق الالهي لوجودي
الذي لله على ان يكرم من خلقه بنفعه يحفظ او يخالف بذلك الافعال
بمقدار ما هي في ذاتها نظرا الى حفظ الترتيب الطبيعي المرسوم من الله او
نقضه . وهذا الترتيب وحده يطلبه الله من الخليقة لا فايدة او نفعا
ما لذاته . ومن ثم لا يمكن ان يكون فايدة الافعال البشرية الاخلاق لكي اقول
هكذا ترجع الى الناس ذاتهم

الجزء الثالث

في ادبية الافعال البشرية عبع

انه كما ميزنا انفا (ص) وجود الفعل البشرى الطبيعى عن قابليته احتسابه هكذا
ينتفى لا ان حتما بالايضاح ان نميز لا وجود الفعل الطبيعى اى وجوده المادية
كما قولهكذا فقط بل استفاضة الطبيعية وجودته الصورية اى كمال الفعل
الصورى ايضا عن ادبيته وهذا الفرق يبان واضحا فى مثال الفعل الصناعى
مثلا التصوير الذى به يتفرق وجود فعل التصوير الطبيعى اى ما به تزعم
الصورة خارجا عن العدم عن استفاضته الطبيعية وجودته الصورية
التى توخذ من مطابقة قوانين صناعة التصوير ويكن فعل التصوير الملاحظ
بذاته وبالتالى الفعل اى الذى المصور ان يحوى هذه المطابقة اولا يحواها
فاذا وجود تلك الصورة وكمالها المادى يتفرق بالكلية عن كمالها الطبيعى
وجودتها الصورية . ثم ان هذا الكمال الطبيعى فاقد وبجودة الصورية او نقصها
اى مطابقة الفعل قوانين صناعة التصوير او مخالفتها يمكن ان توجد
على حد سوى كما هو واضح فى الفعل المصور القبيح والجيد فاذا القباحة
او الجودة اى ادبية الفعل هى شئ متميز ومختلف عن كماله الطبيعى
وجودته الصورية كما يتفرق هذان عن وجوده الطبيعى وجودته المادية
وحدها .

ومن حيث ان ادبية الفعل المذكورة يمكن ان
تلاحظ ايضا اما بما انها شئ فى الفعل ذاته ومن ثم تدعى صورة كذا (اى
موضوع حركات وامكان تصورا) جيدة اوردية او بما انها توجد فى فعل
ارادة من يصور هذا الفعل ومن يراه وبنا مله الخ . فلذلك اعتادوا
تقسيمها الى موضوعية وعقلية . ولترى ان هذا التقسيم للادبية اى للخير
او الشر الادبيين هو مناسب جدا وليس بنادر فى كلام الدارج . لانه
بالحقيقة ان البحث مثلا عن اعمالا ملاحظا موضوعيا هو مناسب من
ذاته للغاية عن اضافته على وجه الاخيرة او مضادتها هو شئ والبحث عن ان
الفاعل بوجه هذا الفعل الغاية المذكورة او لشئ اخر . ثم بكل استقامة
يقال مثلا ان السرقة هى شئ قبيح وردى بذاته والصدقة شئ حسن وجيد
بذاته

بذاته بالعتبار الامرين كانا بالتجرد اعنى بالاعتزال عن الادبية اى ردائة فعل السرقة
وجودة فعل التصدق . وهذا يتضح بسهولة مما سنقوله عن الفرق الداخل بين الخير والشر
الادبيين . اى بما ان بعض افعال الانسان مثلا واكتسابها من ذاتها نوع ما من الخير
والشر لا يجد فى الشئ . مثلا او يجالوس ان اعتبرناها بذاتها فقط . ومن ثم ان
المباحثة العتيد القيام بها عن الفرق الباطن بين الخير والشر الادبيين تخص الادبية
الموضوعية او بالاحرى اساس الادبية العقلية . اما فى المباحثات فنلاحظ هذه
الادبية العقلية خاصة . تذكرنا ان هذه الادبية الموضوعية يجب اعتبارها فى
الاخرى نظرا اساس الادبية العقلية لينفتح ان الادبية الموضوعية لا تدعى ادبية الا فى
المباحثة الامر الذى سنشير اليه فيما بعد بالخصوص لان لا يجب ان تعلله بجهلها
يناسب هذا المحل . وذلك اولا لان الادبية كما سيبان هاهيلت ما نحن
عتيدون ان نقول من حيث انها كيفية ما او خاصة روحية وقابلة التصور
بالعقل وحدها لا يمكن ان توجد فى الموضوعات لاسيما الطبيعية والمادية نظير
خاصة ما ملتصقة بها . ثانيا لان بعض افعالنا القليلو الاحتراص من حيث
انها اهاناه احيانا ان تطلق الادبية الموضوعية او كما يدعوها غيرهم القباحة
او الرداءة المادية على بعض افعال غير اختيارية واضطرارية بالكلية (كالجاديين
المجانين او حركات الرغبة الحسية المضادة العقل) يريدون ان يعرفوا بالافعال
المذكورة نوعا ما من الادبية المقولة بالحصرى العقلية الامر الذى لا يطابق راحتها له
البتة اذ انه اهل لانشاء النفور او قلب التشويش التثقيل فى بعض مباحثات
سامية الاعتبار فاذ نقرر ذلك يجب ان نبحث فيما يلاحظ ادبية
الفعل البشرى بالعموم اولا وعما تقوم بموضيعها او نوعها الصورى . ثانيا كيف تطلق
على نوعيها المختلفين اى الجيد والردى ادبيا . ثالثا من اين تقدر بالخصوص وعن
اى ينابيع ومبادى توخذ بالعموم . رابعا هل توجد افعال مجردة . خامسا هل
يجب التسليم بتفرق داخل بين الخير والشر الادبيين وبين الجيد والردى الخ . و
سوف نتكلم عن كل من هذه باختصار بمقدار ما تسمح بذلك ماهية المباحثات و

واخبارها . فنظرا الى الاول اى تحديد التصور الصورى للادبية بالعموم
من حيث انه يلاحظ امرا عسر جدا فيختلف العلما لان بعضهم يتصور
نوعها الصورى فى النسبة للعقل الفاعل والارادة وغيرهم فى النسبة الى
القاعدة الغير المتغيرة للافعال الحرة اولى الغايات المقصودة من الطبيعة او من
الله بارى الطبيعة اما نحن فنبتت فى القضية التابعة ما هو لاحق ان يرتاى
بهذا الامر

قضية اولى

ان النوع الصورى للادبية بالعموم يبان انه يجب ان ينظم فى الصور التى
تتعلق اللزومى للفعل البشرى بالعقل المرشد والارادة الفاعلة بحرية مع الملاحظة
ايضا الى قاعدة ما (او فاقله مع عدم نقيضها) تخضع لها الارادة البشرية فاعلة
بحرية.

البراهين وتحليله مالبست اياه هذه الادبية اكون الافعال البشرية ادبية
ولهذا ليست هى نفس وجود الفعل المادى ولا وجود ته اوكماله الطبيعيين
والصوريين . وخاصة لان كليهما يكون فى الافعال الغير المتعودة مثلا خلوا من
ادبية ؛ والادبية ذاتها الملاحظة صوريا ياخذ منها التسمية وتقيم
جوهر الفعل ووجوده الطبيعى فى الرتبة الادبية . ولا يمكن ان تكون ايضا
موجود العقل فقط او تسمية محضة ماخوذة من الخارج لان الكون ادبيا
يطابق باطنا افعال الارادة الصادرة من حيث انه غير متعلق بزجر
العقل ومصادرها الى البتة كما قد وخاضع للجازاة الوجودية كالثواب
والعقاب الخ . وهذه بجميعها لا يمكن ان تتبع على موجود العقل وعلى
التسمية المحضة الخارجة . وسبيلنا ان نثبته عدا ذلك على امرين لكى
يعود حل المباحثة اكثر وضوحا الاول انه شئ هل نتكلم عن تصور الادبية
الصورى بالعموم او بالاحرى بالتجرد وشئ اخر هو ان نتكلم عنه بالاجتماع فالادبية
بالنوع الاول من حيث انها تدل ايضا على ما به يقوم الانسان بالبساطة

ويدعى

ويدعى موجودا ادبيا فيمكن احيانا ان تبهت بتصورها الخاص والكامل اذ ان
الانسان يدعى وهو موجود ادبى لاجل استيلاء الحر على افعاله خاصة لانه
متى رفع هذا الاستيلاء فلا نجد فى الانسان شيئا (بالاعتزال عن الملكات
الطبيعية المكتسبة سابقا وباعتبار الطبيعة فقط) الاكالات وافعال طبيعية
خاضعة لشرايع طبيعية كما فى الحيوانات التى ليست هى موجودات ادبية . واما اذا
اعتبرنا الادبية بالنوع الثانى اى بالاجتماع اعنى عرفنا عن فعل الارادة
ذاته المحدد صوريا للجيد او الردى فى الرتبة الادبية فى يجب اتخاذها
ضرورة بحسب تصورها الخاص والكامل اذا اتى الفعل الجيد او الردى ادبيا
وبنوع محدد لا يقوم الا بما يحوى نوع الادبية كله بالكمال . الثانى ان
تصور الادبية الصورى بالعموم يجب ضرورة ومن ذات طبعه ان يحوى
بذاته لا ما هو عام لنوعيها المختلفين اى الخير والشر الادبيين فقط بل
ما من الممكن ان يوخذ فرق كلا النوعين او فصلها ايضا لان التصور الصورى
للشئ يساوى حده الذاتى والحال ان الحد الذاتى يجب ان يتضمن ضرورة
هذه المبادى كما هو بيت بذاته

فمن حيث ان هذه واضحة
من ذاتها بالكفاية وبزيادة فيسهل شرح القضية المرسومة . واولا ان كون
الفعل البشرى ادبيا يتزعزع اصليا حريته اذ انا دون هذه لا يمكن حصول
الادبية العقلية كما يبان فى الافعال الاضطرارية وان جالت نحو موضوع
جيدة جدا وكملت طبيعة الفاعل . فلهذا ان لاحظناها بالتجرد اى
بما انها تسمى الارادة ذاتها نوع ادبية فيبان انها يجب ان تنام فى
صدور ما اى فى تعلق الفعل القابل للزم بالعقل المرشد والارادة الفاعلة
بحرية . وعدا ذلك ان صدور الفعل او تعلقه هذا بالعقل والحرية يجيل
الفعل بنوع ما من الحال الطبيعية الى الرتبة الادبية اذ ان استيلاء الانسان
على افعاله خاصة يقيم الموجود الادبى وهو شئ عام للفعل الجيد او الردى
ادبيا وان لم يحو اقله ظاهرا شيئا يمكن ان يصدر منه فعل الخير عن

الشر الادبي ويتحدد . فمن ثمة ان هذا النوع من شرح نوع الادبية الصورى ربما
لا يفهم تصورها الكامل (اقرأ ما سنقوله بالحاشية الآتية بعد عن قريب)
وهذا يتضح انه فى تحديد نوع الادبية الصورى يجب ان توجد ايضا
الملاحظة لقاعدة ما لافعال الارادة البشرية الحرة ان فهم هذا الكون
الادبى بالاجتماع اى عوضا عن الفعل الادبى ذاته ومع الملاحظة الى
تهذيب العوايد . لان الفعل الادبى المجرد ليس هو سبيل الارادة الى شئ ٧ المجرد
اذ اهو الموضوعات لا تخصها الى الفعل المتعلق بدون غاية متصورة من
العقل . وهذه الغاية لا يمكن ان تكون شيئا مجردا (راجع ما قيل سابقا
ص) وتهذيب العوايد بالاجتماع لا يمكن ان يكون لا جيدا ولا
رديئا ادبيا فاذا الادبية اى كون افعال الارادة البشرية ادبية الملاحظة كذا
الشئ لا يمكن ان تنفصل عن نسبة الفعل الوضعية والوجودية (بسبب الاساس
الى قاعدة الاداب الغير المتغيرة اى الى الموضوع الخاضع للقاعدة المذكورة
سواء تلاحظت هذه القاعدة الغير المتغيرة فى نفس طبيعة الاشيا وذاتها
عن قرب او نسبتها الى ينبوع واساس كل وجود واستقامة غير متغيرة
بالخصوص اعنى به ترتيب الحكمة الالهية . وذلك لان نوع الجودة والرداة
المجردة فى فعل الارادة وفى تهذيب العوايد هو نوع ما من الاستقامة او الاعوجاج
الذين من ذات طبعهما يلاحظان قاعدة ما لان المستقيم هو ما يوافق القاعدة
والمعوج ما يحيد عنها . وعدا ذلك انه يمكن وقد اعتاد العلما (كما يترى
ان يبحثوا عن الفعل البشرى الملاحظ بما انه صادر عن العقل والارادة
الحرة ايضا هل يكون ان يكون مجردا لا جيدا ولا رديئا ادبيا فاذا صدور
الفعل او تعلقه بالعقل والارادة الفاعلة بحرية لا يتضمن اقله ظاهرا
مقوم الادبية الذى منه يكون ان يصدر فصلها النوعى بين الخير والشر
الادبيين . ومن جهة اخرى نعلم ان ما يمكن ان يكون من ذاته مستقيما
ومعترفا على حد سواء كما هو فعل الارادة يلزم ان يناس على قاعدة ما
للاستقامة

للاستقامة غير متغيرة خاصة وان يأخذ تحديده منها . فاذا تصور الادبية
الصورى بالفهوم المأخوذ بالكمال يبان انه يطلب عدا صدور الفعل وتعلقه
بالعقل الحر الرشد والارادة الفاعلة بحرية نسبة الى قاعدة ما تخضع لها
الارادة فاعلة بحرية نحن كوننا نتخذ فى الامر شيا
ما من الرايين المشار اليهما انفا (فى نهاية العدد السابق) لكى تحدد التصور
الصورى الادبية بالعموم كما تبين سلسلة اثباتاتنا المذكورة فلا يتهدد
سبيل ما قطعا لتوفيق راى العلما المذكورين ربما دون صعوبة بل ان الذى
يفيدنا اكثر هو ان يبان لنا انا ماثمون بنوع عملنا هذا ومنعتقون
من وجوب حل تلك الاعتراضات التى يمكن ان يلهج بها كلا من الرايين
الماخوذ كلهما على حدته . اعنى بما ان الاول منهما لا يبان انه يتضمن
بمقدار ما يطلب لتصور الادبية الصورى والكامل . والثانى يبان
انه يحوى ما يمكن ان يقوم خلوا منه تصور الادبية الصورى
انه اذ قد امحت الملاحظة السابقة جيدا فما يحق علينا ان نفحص ثانية عند
اى كيفية موافقة تصور الادبية الصورى نوعيها المختلفين اى الخير
والشر الادبيين يتحدد بسهولة نظير تابع ما . وبالحقيقة ان جودة
الفعل البشرى الادبية تقوم فى نسبة المطابقة الوضعية لقاعدة
الاداب او الموضوع الخاضع للقاعدة المذكورة وهذا يبان من حسن الشر
العام الذين يلاحظون جودة العوايد الصورية نظير استقامة ما على
مثال الجودة الطبيعية والصورية للعمل الصناعى . ومن ان اذا لم تتعرض
نسبة الفعل هذه بما انها كذا واذا ارتفعت فيباد تصور الجودة
الادبية بكليته ومن انه بهذا تتميز عن التصور الصورى للشر الادب .
ولاجل الاسباب المقابلة هذه ينتفى النوع الصورى للشر الادب
فى الخلق او عدم مطابقة الفعل البشرى لقاعدة الاداب وخاصة
لان الشر من ذات نوعه العام لا يمكن ان يكون بذاته حقيقة ما طبيعية

ولا وجودا جوهريا او عرضيا (لان كلما هو كذا طبيعيا هو خير ويكون ويمكن ان يكون الله فاعله) ولا من ذات طبعه يشير على هذا النقص الوضعي من الاستقامة الواجبة اي على الخلو منها ولذلك يمكن ان يخص الشر الادبي الفعل الارادي على حد سواء وبهذا الشان يوجد هذا الفرق فقط. اي ان الارادة اذ تمارس الفعل الوضعي المضاد قاعدة الاداب بموضوعه وغايته وطرونه فهذه المنافاة تقع باستقامة على الفعل ذاته. واما ان اهملت وضع الفعل الواجب او ردت ذاتها عن وضع كذا او لبثت بجردة عنه فالمنافاة تلاحظ باستقامة الارادة اي الفاعل. وعدا ذلك ان هذه المنافاة من حيث انها صادرة عن تقابل حدود وجودية فليست عدما محضا وان لوحظت صوريا (لان مادي الشر الادبي اي الفعل ذاته هو شيء جيد طبيعيا) لان النسبات (سواء كانت نسبات الاتفاق او الاختلاف او التقابل) التي هي اساس وجودي (طبيعي وفايق الطبيعة) في الحدود الوضعية المتممة لها وان يكن لها ليس وجود حقيقتها خارجا عن النفس التي هي اما صوريا موجودات العقل الحقيقية او انها خواص وجودية للموضوعات قابلة التصور بالعقل وحده وبالتالي وجودات او حقايق روحية كما نقول هكذا وغير مادية ولا متعلقة بفهم نفسنا الفعال او الاختراعي فقط او باختراع النفس وحدها راجع ما قيل (انظر وجيها جزء ٤ عيب) ومن ثم اذ يتكلم الادبي عن النسبة التي يصدر عنها الخلق الذي يقيم الشر الادبي يتضح ان هذا الشر بكل صواب يحرم من الله ويعاقب

واما هل ان عدا الخلو من الخير المطابقة الواجبة لقاعدة الاداب يلزم التسليم بمضادة ما وضعية للقاعدة المذكورة في النوع الصوري للرداءة الادبية. فهذه المباحثة بيان اتفاقي على اللفظ فقط. لان الخلو الحقيقي ليس هو ذات النقص السلبي فقط ولذلك يحوي مضمرا هذه المضادة الوضعية ويكون لاقامة تقسيم الادبية النوعي. اذ ان الكلام هنا ليس هو عن العلامات النوعية او الجنسية

بالحصر

بالحصر. ومن هنا يبان ما يحيط به البرهان هكذا ان الخير والشر الادبيين هما نوعان متضادان من الادبية والحال ان الخير الادبي قايم في المطابقة الوضعية لفعل الارادة الخرج مع القاعدة فاذا الشر الادبي لاجل السبب المضاد يجب ان يقوم في مضادة ما وضعية للفعل المذكور مع القاعدة. لان الخلو ليس هو نقص المطابقة المحض. بل منافاة الفعل الحقيقية للقاعدة ولهذا يحوي حتما هذه المضادة الوضعية انما الادبية لا الطبيعية

قضية ثانية

ان وجودة الافعال البشرية ورداءتها تقدران بالخصوص من الموضوع والظروف والغاية

ان هذه المباحثة التي قصدنا الخوض عنها في المحل الثالث من الواضح انها تضع لتعيين الينابيع المختلفة او المبادي الخصوصية للجودة او للرداءة الادبيتين. لان الخير الادبي ليس انه يفترق عن الشر فقط بل انه يتجد سبب صوري للفرق بين الخيرات عن بعضها وكذلك بين الشرور. وراي العالم العام يعلم بان هذا الفرق يوخذ من الموضوع والظروف وغاية الفاعل ويحوي ان فهمت بالموضوع لا كلما ينتمي للارادة ولا وجود الشيء المادي وحده مثل اعطاء او اخذ شيء ما بل ما يتوصل اليه فعل الارادة اولا وبذاته وبما انه يقوم صوريا في كون الادبي مثلا اعطى شيئا ما لاجل وفاء الاجرة او سعافا المحتاج او اخذ شيئا اجنبيا وصاحبه يحضر صوابيا فينتج ان الفعل يتخذ جودة او رداءة نوعيتين من الموضوع لانه من حيث ان الفعل البشري هو حركة ما للارادة او ميل منها الى الموضوع كما انه حد فيلاحظ الفعل ذاته الذي يكمل به كما انه قوة ولهذا ياخذ عنه نوع الجودة او الرداءة ذاته الموجود بالموضوع الملاحظ بنوع الاداب هكذا بمحبة الله والتصدق ياخذان نوعا مختلفا من الجودة الادبية

من الموضوع وبغضة الله وسلب الشيء الاجنبي وصاحبه يجوز بصوابه لمقتبسات
من الموضوع نوعا مختلفا من الرداءة الادبية . ومثل ذلك بعض الظروف التي
لا يتوصل اليها فعل الارادة اولا وبذاتها (والا لاجتازات الى نوع
الموضوع مثلا "سرقة الشهداء مقدس خاصة") والتي تراقب الفاعل والموضوع
او نوع الفعل ومثل ذلك غاية الفاعل (لان غاية الفعل مثلا الاغتنا من
السرقة نظرا الى الحادث او المباحثة الحاضرة هي شيء واحد مع الموضوع) تزيد
جودة او رداءة على الفعل الادبي من الموضوع واحيانا تحدد نوعه وتغيره وان
لم تنقل الى نوع الموضوع اي لم تقصد اولا وبذاتها . هكذا السرقة مثلا المد
الممنوعة في مكان ما لشيء مقدسين وبكمية قليلة او كثيرة ولاجل السكر فيتحد
معها رداءة الفتاق والشراهة عدا نوع الظلم الاكثر او الاقل ووجه ذلك
هو من مشابهة الاشيا الطبيعية والصناعية التي بها تاثر الظروف احيانا
بجودتها الجوهرية . ومن ان ظروفا وغاية كذا تنطوي حقيقة تحت قواعد
الاداب ويكون لها احيانا ذات نسبة الموافقة او المضادة للعقل المستقيم التي
تكون للموضوع او نسبة اعظم مما له وزد على ذلك من ان كل فعل بشري بما انه
كذا يتعلق بالغاية وتاثيرها كمحرك خصوصي . فاذا لا يكون لان الغاية
تزيد جودة الفعل مع تساوي الاشيا . لان الغاية انكان الفعل جيدا وردائة
انكان رديا تشفع تساوي الاشيا لان الغاية الجيدة لا تغير الفعل جيدا انكان
الموضوع والظروف غير جيدة . او اذا كان الفعل رديا من جهة اخرى لاجل
المجد الباطل القابل المخبر عن علة كاملة والشر عن كل نقص اعوان الفعل
لكي يكون جيدا بالبساطة يطلب اجتماع الجودة الكلية . ومن ثم ان صار
توما يضع جودة الفعل الادبي العليا هذه في تمام اكيان تشبيها بالجودة
الطبيعية

ولا تقل ان الموضوع والظروف وغاية
الفاعل هي شيء خارج وعرض للفعل البشري والادبية يجب ان تكون شيئا
داخلا . ثم ان الموضوع كما انها اشيا مبرأة لا يتضمن بذاتها الجودة او
الرداءة

الرداءة الادبيتين اذ انهما هيئتين ليستا كيفيتين والهذا لا يمكن ان تنسب للفعل
وخاصة لانها كما قيل توخذان من النسبة الى قاعدة الاداب
لانا نجيب على الاول انه لا يضر شيئا كون الموضوع والظروف والغاية الملاحظة
بذاتها وماديا شيئا خارجا وعرضيا للفعل بشرط ان نسبة بعضها الى
الفعل تكون داخلة وصادرة عن طبيعة الشيء قد بينا في الاساس ان
الفعل يصير ادبيا من هذه النسبة التي توجد في حوادث كثيرة ومن هنا يبان
الجواب الثاني اذ الموضوع والاشيا المرادة لا تمنع الفعل هذه الجودة او
الرداءة بذاتها بل بموافقتها او مضادتها الطبيعية والداخلة لطبيعة الفاعل .
ونحن لا نتكلم الان من تصور الادبية العام والصوري الذي تكلمنا عنه سابقا
في القضية الاولى بل عن تعيين اختلاف الجودة او الرداءة الادبيتين بالخصوص
وعن السبب الصوري لفرقها الذي يصدر ويوخذ بالعموم من الموضوع والظروف
والغاية كما بينا . لان ما يزيده البعض من ان يصدر من اختلاف العقايل والوهميا
يرجع الى نوع الموضوع المزعوم صوريا هكذا امداد المحتاج مثلا بسبب فضيلة
الرحمة يفترق عن وفا الاجرة الذي يحوي نوع العدل والامتناع عن اكل
اللحم مثلا بسبب فضيلة الامساك يفترق عن مثل هذا الامتناع المصنوع
لاجل وصية موضوعة . وفرق الادبية هذا بالعموم عن
تعيينها بالخصوص من نوع الموضوع الخ يجب الاتشاء عليه جيدا لاجل
الارتباط مع المباحثة العتيدون ان نتكلم بها ادناه عن الفرق الداخل
بين الخير والشر الادبيين لانه كما انه ليس كل موضوع وغاية وظروف
تعين الفعل ادبيا بخصوصية بل اتصالية الداخلة مع الفعل هكذا
لكل اتصالية داخلة لها مع الفعل تزيد جودة او ردائة ذاتيتين
بل تلك الاتصالية فقط التي لذلك موافقة او مضادة طبيعية وذاتية لطبيعة
الفاعل لان تلك الجودة او الرداءة للفعل اللتين تتصوران به قبل كل سواها
واللتين لا يمكن ان يتصور بدونهما واللتين تبقيان غير متغيرتين عند تغير

البقية فهما الثناء يجب اعتبارهما ذاتيين لنا كما يتجه في اتجاه الفعل الى بعض
موضوعات فظروف وغايات حسبما يبان في الامثلة التي (سنذكرها)

٤٥ يسال ايضا هل ان تقسيم الادبيين النوعي في الخير والشر الادبيين
هو كامل اولا اعني هل توجد افعال بشرية مجردة . محل المباحثة يتعلق
بالتمييز او بالاحرى باعتبار الفعل البشري بحسب النوع اعني من جهة الموضوع
فقط . وبالتجريد اعني بما انه محدد من الظروف التجريد . فالفعل البشري
الملاحظ نوعيا اي من جهة الموضوع فقط يمكن ان يكون مجردا اعني لا خيرا ولا
شرا والجميع يتفقون على هذا . لان من لا يرى ان بعض الافعال كالسرقة والجلوس
للغير المعتبرة بما انها هكذا بالبساطة فقط اي بالاعتزال من ظروف الشخص
والمكان والغاية وباقي المقترنات التي تجعلها كذلك بالتجريد اي بنوع محدد
لا تدل بذاتها اصلا على نسبة الموافقة او المضادة لقاعدة ما من حيث
يمكن ان تنتج الاستقامة او المنافاة الادبيتان . على ان اعتبار الفعل هذا
من جهة الموضوع اي نوعيا فقط من حيث انه قطع النظر العقل فقط كما
يقولون لان الانواع لا توجد حقيقة الا بالافراد فيبين جليا انه هنا
البراهين باطلة وهو اذا وجد فعل مجرد بالنوع اي من الموضوع فيجب ان يوجد
ايضا فعل مجرد بالتجريد لان النوع لا يتجد الا بالافراد . ثم ان خير والشر هما اوصاف
متقابلان بحذا المقدار حتى لا يوجد بينهما متوسط اصلا . ولهذا لا يمكن ان
يكون فعل مجرد ولا بالنوع ايضا . ولكن الكلام هنا ليس هو عن نوع لا فعال
الموجودة من جهة الشيء كما يلزم من النفس بل عن قطع النظر العقل
الذي يعتبر به الفعل من جهة الموضوع فقط وبحسب هذا الاعتبار
يمكنه ان يوافق ويوافق حقا نوعا ما لا يوافق الافراد وبالعكس . هكذا
الانسان المعتبر بما انه انسان فقط ليس هو ذا قامة قصيرة ولا طويلة
ولا ذا علم كثير او قليل وانما اعتبر بالتجريد عن الضرورة ان يوافقه
شيء من هذه . فالعقل لا حاجة الماه من افتراضنا بعض افعال بشرية

مجردة

مجردة بالنوع اي من جهة الموضوع يجب ان تفترض بحذا ذاته مجردة بالتجريد . والتقابل
بين الخير والشر الادبيين هو بالتضاد لا بالتناقض ولهذا يوجد بين مطابقة
الفعل ومنافاته الادبيتين متوسط وهو عدم المطابقة المحضة وخاصة لان
التضاد الادبية الجيدة والرديئة عن الفعل لا يدل على خلو كلي من الوجود و
ولذلك اذ ثبت اذناه ان لا يوجد فعل مجرد بالتجريد فنعني بايضاح
ذلك لانه التقابل بين الخير والشر الادبيين بل من براهين يظهر ذلك .
فاذا التقابل بين الخير والشر الادبيين لا يبطل تجرد الفعل البشري بالنوع
اي من جهة الموضوع وحده . ونظرا الى تجرد الفعل البشري في
التجريد يوجد اختلاف بين العلما ليس بزهيد انما نحن فيبان لنا انه
يجب محاماة الراي السلبي انما قيل ذلك يجب ان نعلم اولا اننا نلاحظ هنا
الفعل البشري المتعمد اذ اه الغير المتعمد ليس هو فعلا بشريا بالحقيقة
وبالتالي ليس بقابل الادبية . ثانيا اننا نتخذ الفعل المذكور بحسب ذاته
وطبيعته الشيء اعني بحسبما اعتاد ان يصدر من الناس عموما بموجب مبادي
الادبية بالرتبة الطبيعية لان من يعتبر بعض افعال انما مجردة نظرا اليه
وبالتجريد ايضا وذلك لاجل الغلط المعذور اد لاجل احتمال الراي المضاد
فبهذه الافعال تعود مجردة نظرا اليه بالعرض فاذ قد تقرر ذلك يتضح

عنوان القضية

قضية ثالثة

لا فعال بشري فردي ملاحظ بذاته وبطبيعة الشيء هو مجرد
ان براهين هذا الراي المعلن والمحدد هكذا تبان واضحة اولا . لان
الانسان كل مرة يفعل متعمدا ولو كان فعله نحو موضوع مجرد بحسب
ذاته فيلزم ان يحفظ نظام العقل ولهذا ان يفعل لاجل غاية جيدة
فان فعل هذا كان الفعل الفردي جيدا وان لم يفعل يكون رديا الخ
ثانيا . ان الانسان كل مرة يفعل متعمدا فيجب عليه ان يفعل كانسان اي

بحسب اقتضاء طبيعة الناطقة وحالها التي بها يختلف عن البهائم والحال
اذ هذا هو المنعل لاجل الخير اللايق . لانه كما ان باقي الموجودات هي من بحكمة
ضرورة ومعدة لغاياتها بأيالها المخصوصية هكذا الانسان الفاعل الحر
والادبي هو معد لغاية خاصة به وهي الخير اللايق بالعقل والمطابقة
فاذا لا يكن وجود فعل بشري ليس بجيد ولا ردي . ثالثا لانه لا
يوجد متوسط بين الخير اللايق والملذ (لان المفيد من حيث انه يذيب
الى آخر فلا يرغب نظرا الى ذاته اصلا) ولان الانسان الفاعل بقصد
لا يمكنه ان ينعل لاجل الملذ الحسي كانه غاية اذ ان هذا يخص البهايم والجزء
الحسي . ومن المحال اعداد فعل الارادة المتحدة اي القوة العليا للتوسيط الجزء
الادنى كغاية يقوم بها بقوى ان المنعل المتحد لا يجب ان يصدر الا لاجل غاية
لايقة وبالتالي الخ . رابعا ان غاية الفعل البشري التي يرتاح اليها
الناعل . اما انها خير انساني اي الله المقصود فعليا او بالقوة ظاهرا او
مضمرا (لان ذلك على حد سواء بقصدنا هذا) . اما انها خيرا مخلوق
لان كل شيء يجزى بجزئين . فان كان الاول فالمنعل جيد وان كان الثاني
فردي لان هذا يتم ذلك لان تغلب الذي يقوم تستخدم ما يجب ان
نتمتع به ونتمتع بما يجب ان نستخدمه فاذا الخ انا
قد اوردنا البراهين الاخيرة لكي يبان الله يلزم ايضا فايقا القوى
البشرية كما ارتأى البعض توجيه الافعال المتحدة والزهيدة ايضا
الى غاية لايقة او الخير لانه لا يطلب هذا ان نتفكر عند العمل دايما
ظاهرا وفعليا بغايتنا الاخيرة . الامر الذي لا تطيقه حقا حال
طبيعتنا . بل يكفي ان الفعل الصادر لاجل غاية لايقة ينسب بالقوة
ومضمرا الى الله والكتاب المقدس ايضا ينهانا عن صنع ذلك قائلا سواء
اكلتم او شربتم او فعلتم شيئا فاصنعوا كل شيء لمجد الله قرنثيه، جد عب
اقول لكم ان كل كلمة بطالة يتكلم بها الناس يعطون عنها جوابا في يوم الدين

متى ص

وقد اوردنا هنيريا لايتيس من الكتاب المقدس ليتضح ان الراي الذي
نحامي يطابق ما يبان من الوحي الالهي لا كما ننتج منها انه توجد وصية اخلاقية
فاضلة الطبيعة لتقويم كافة الافعال المتحدة الى الله كغاية اخيرة اذ لا يخفى انا
انهاكم ترك المباحثة بين اللاهوتيين الادبيين عن ان كلمات الكتاب المقدس
المذكورة اولا تحوي وصية او مشورة فقط لا بل انه يجب ان يعنينا البحث
هنا هل توجد وصية طبيعية لتقويم كافة الافعال للغاية الاخيرة اولا لان
حقيقة المباحثة عن عدم وجود افعال بشرية مجردة بالفردية لا تتعلق بهذا .
اذ ان ادبية الافعال كما سوف ترى تنتج اكثر من الواجب لاجل الوصية
والافعال تكون جيدة ادبية . انكانت لايقة بالبساطة ومطابقة العقل وان
تكون ليست بمأمورة اصلا كما نبهت ذلك امثال عديدة ساطعة . ومن هنا
يبان ما يجب ان يجاب به من يبرهن بهذا النوع وما يشبهه انكانت كافة
الافعال المتحدة تكون جيدة اوردية ادبيا لاقتضا تنسيب الى الغاية الاخيرة
ولا يجب ان توجد وصية ما طبيعية وفايقة الطبيعة تامرنا بقصدها لاجل الى
الغاية المذكورة والحال انه لا وجود لوصية كذا فاذا الخ . لانا نجيب تميزا
الكبرى فيجب ان توجد وصية ما الخ . انكان الخير الذي لشر الابيان يوخذ
من الوصية وجدها فاسلم . انكان يوخذ اب من ذات طبيعة الشوايقا فانكر .
واعدل عن الصغرى تاكرا التيجة فاذ بيان انه يكون بمقصودنا ان الانسان
كل مرة ينعل بتعمد فيجب ان ينعل بقوة ترتيبه الطبيعة والادب حسبما
يليق بنطقه وارشاد عقله وفي ذلك الافعال ايضا المجردة من قبل الموضوع
واما ان ازدت على ذلك قائلا انه فيما ليس يامور ولا يحرم وبالتالي جايز يكون
مجردا التحديد او عدمه الى شيء من ذلك فنجيب بانك الى شيء انتجبته او لم
تنتخب فذلك الحادث فيكون لفعل جيدا اوليقا ادبيا اذا اتباع ارشاد
العقل المبين انه يجوز لنا ان ننعل ما نفعله هو لايق من قبل طبيعة
الشيء . واما ما يقولونه ايضا من ان الناس المحيق الخير الادبي لا يعرفون

ولا يشعرون بذواتهم بضرورة طبيعته بان يقدموا الافعال العامة والدنيئة
كتحريك اليد او الرجل او التقل الخ . لاجل غاية ما لا يقة . ولا ينسبون
لذواتهم ذنبا ولم يضعوا هذا وبيان انه زيادة ان الناس يخطؤن افعله
خطاء "خفيفا في كل من هذه الافعال لاجل تنقص الغاية . فلا اعتبار له
لان هذا يحدث لكون افعالهم كذا تصير عموما بغير تعمد ولان اناسا كثيرين
لا يلتفتون الى نظام الافعال او اجتنابها قبل العقل لانهم لو التفتوا الى ذلك
وتركوا رايهم الحاكين به دون تيقن لم يفوا هذه الضرورة . وضف الى ذلك
انه من حبيث ان افعالا كذا تجد بذاتها والقوة الى غاية لا يقة في
الاناس المحبي الخير الادب لاجل ادراكهم انها بنت ان يفعلوا افعالا لا يقة
ومن حيث ان اهمال غاية كذا في هذه الاشيا الدنية يعتبر شرا ادبيا
طفيفا اي نقصا زهيدا فلهذا قد اعتاد الانام الانتيا ان يحتسبوا هذه
بخلاف ذلك شيا زهيدا يعترضون ايضا اولا" بانا
لا نلتزم دايما ان نفعل لاجل الغاية الاخيرة ومن جهة اخرى لا يكون
الفعل ان لا يدعى فعلا رديا ان فعل لاجل غاية الطبيعة فقط لان
اتباع اللذة الحسية تظهر غاية ليس بغير مرتب حتى كانت اللذة
غاية منصودة منا لطبيعة كما تشاهد الاذان بالموزيكا والانف بالشم
الخ وبعد ذلك ان التقل مثلا" لاجل احتياج زهيد وغاية الطبيعة
ليس هو فعلا" رديا لانه يخلو من عدم اللياقة . ولا جيدا ادبيا لانه
ما من احد يعتبر لواحد مستحقا المدح لانه تنقل
على الاول اي نعم انا لا نلتزم دايما ان نفعل لاجل الغاية الاخيرة ظاهرا
انفسنا من حيث انه يحرم علينا متى فعلنا بتوجه ان لا نتبع ارشاد العقل
الى غاية لا يقة فبهذا ذاته نلتزم مضمرا ان نوجه الفعل المتمم الى
الغاية الاخيرة . وضعنا فعلا" ما لغاية الطبيعة الحسية ليس هو
شرا ان صار بحسب ارشاد العقل واغا بهذا ذاته يكون لا يقا لان
الفعل

الفعل لاجل التنزه والراحة او ملكة الجسد المستفيدة الضرورية لاستعمال
وظايف ووظايف النفس المبرات لطلب اللذة الحسي لاجل ذاتها الذي هو
غير مرتب لو محالة . ولهذا ينكر الافتراض بان هذه اللذة هي منصودة من الطبيعة
بمنزلة غاية كذا للانسان الفاعل عمدا وعلى الثاني نقول ان
الفعل وما اشبهه من الافعال ان صارت عمدا لاجل ضرورة الطبيعة . و
بحسب ارشاد العقل وبحسبما يليق بالانسان في جيدة ادبيا و
والانسان يكون مستحقا المدح لان صنع هذه الافعال بل لانه اطاع
ارشاد العقل . اخيرا ان صنع هذه الافعال مرة واثنين بسبب استعمال
الحرية وحده يكون لا يقا وصنعها متواترا باطل اخيرا انه
لا يجب ان ندع باريا يباركك الذي يهزا بهذا التعليم عن تجرد الافعال
البشرية كعادتهم قائلا" اولا" انه لتوجد افعال تجردة لا تحصى اذ توجد
اشيا لا تحصى لا تزهد ولا يغني عنها من الله ولا من الناس وبالثاني ان
فعلها او عدمه ليس خيرا ولا شرا وغايتا . ان تميز الفعل المجرد من جهة
الموضوع فقط هو تصور وهمي من الجد ليس فاذا الرقص مثلا" يكون
مجردا ولو كان بفعل مزد . ثالثا . ان التقل مثلا" الغير المامور من
الشريعة ولو صار بنية صالحة لا يكون صالحا الا سلبيا اعني غير ردي
فاذا هو مجرد اجيب على الاول ناكرا المقدمة وميزا برهانها
وبالتالي ان فعلها الخ ليس خيرا ولكن شرا ان لوحظت من جهة الموضوع
فقط فمسلم . ان لوحظت بالفرد فانكر . فشي هو افعا توجد اشيا
كثيرة ليست بمامورة ولا نهي عنها ولهذا تترك لاختيارنا المحتوز وشي
اخر هو كونها خاضعة لنا حتى متى حددنا ذاتنا بحرية الشي مجرد
موضوعيا لا يجب علينا ان نقصد غاية لا يقة ويمكنا بصواب ان نتخذ
اللذة الحسية بمنزلة غاية وضف الى ذلك كما قيل لعلاوه ان اتباع ارشاد
العقل المبين انه يجوز فعل ما نفعله في الاشيا التي ليست بمامورة

ولا منهى عنها هو بذاته لايق ويضع بالنوع لاجل الله بارى الاختيار المخلوق ::
وعلى الثانى الجيب تاكرا المقدمة والنتيجة انما لزمة محضة ان التصورات المجردة
التى هما اساس وجودى هى وجيبة والا فتصور الخط مثلا يكون وهميا لان
الخط المفرد يكون دايما مانحنيا او مستقيما وانكار النتيجة يبان من البراهين
المورده سابقا . وعلى الثالث لجيب تاكرا المقدمة والنتيجة فان الفعل
الذى يقتضيه الخير الفضيلة وان لم يكن مامورا به هو صالح وضعيا والحال انه
يغير كذلك الفعل الذى يضع لاجل غاية لايقة لان يضع بالطبع لاجل
الغاية الاخيرة ولذلك يقول مارك توما . وان كل غاية متصورة من
العقل المتحد تخص خير فضيلة ما اى شر رذيلة ما . لان ذات ما يفعله الواحد
بنظام لاجل القيام بجسده وراحته يترتب لخير الفضيلة فى من يعد جسده
لخير الفضيلة . وهذا قد بيان فى الباقى

الادبيين ويخرج من المتقدمين الذين كتب عنهم شيشرون اذكانوا يقيسون
كافة الاشيا بالذة والغاية فقد رفعوا الفرق الطبيعى بين الخير والشر
الادبيين وبين اللايق والغير اللايق فعلى موجب رايهم وراى معلميهم
خاصة كما لاحظ شيشرون المذكور ان مدايح الفضايل العظيمة هى
الفاظ هزايل وخداعيد فقط . لان فضيلة الشاعة مثلا والعدل
والشجاعة تعتبر مثل شى جيد لالان افعالها تدل من ذات طبعها على
استقامة انواع التشريف المرتب وعلى الكمال اللايق بالطبيعة البشرية
بل لانه من فعل الشاعة مثلا يكون الواحد ان يكتسب تواصلا اكثر
اهلا للذة والانشراح ومن فعل العدل اعتبارا لغيره وصراقهم . وهذه
تفيد كثيرا للراحة فى هذه الحيوة ، ومن فعل الشجاعة اقل الخسارة
بصايب هذه الحيوة وشرورها وتدافئ اغارهولا ، كثير من الاشياء
المتجددين وان يكونوا استندوا غالبا على اساسات مختلفة ومن جملتهم
سبينوسا وهو باس المذاهب باخذان هذا الفرق من اراء الناس الاختراعية

او من

او من ترتيب الشرايع المدنية الاختيارى واما بوفا ندوفيوس الذى يتبعه
كوشايوس وهابنا تيوس من جهة فيزعم ان هذا الفرق يتعلق بارادة
الله المحض والشريعة الوضعية حتى يرتفع نظير احتراع من الجد ليين
فرق الافعال الادبية هذا وهوان بعض الاشيا مامور لانه جيد وبعضها
جيد لانه مامور ومثل ذلك ان بعضها محرم لانه ردى وبعضها ردى
لانه محرم و سنثبت ضد هولا اجمع بالعموم انه يوجد فرق داخل بين الخير
والشر الادبيين وان بعض الافعال هى جيدة ولايق وبعضها ردى وقبيح
مع قطع النظر عن كل شريعة بشرية وعن شريعة الوضعية الالهية الصادرة
عن ارادة الله المحرم ولكى نفهم المباحثة باتم نوع
يجب ان نفهم تعلم ان هذا الافتراض الذى يؤيد به ان بعض الافعال هو
جيد وبعضها ردى ادبيا بحد ذاته حتى لو افترضنا الغير الممكن ان
الله لم يامر بتلك ولم ينه عن هذا لبقيت كذلك اعنى مطابقة العقل
الطبيعى او منافية له هو تجرد عقلى معتزل عن الله انما غير نافع له او
لترتيب حكمته الضرورى . ثم انا نفترض هنا ايضا ان الطبيعة مرتبة ان طلبنا
كما هى اذ انه يبان محالا ان نريد ان نبا حث عن اتفاق او اختلاف
بعض الحقايق والترتيب وان نسلم بجامع نفى كل حقيقة مطلقة وغير
قابلة التغيير وسلب كل ترتيب واساس وخاصة لان الافعال
البشرية لايمكن ان تتصور ادبيا بالخصوص قبل العقل ذاته المغير
نظير قاعدة طبيعية لها ويجب ان نتردد فى عتلك
ايضا تتميم معارفنا المذكور فى المنطق الى نظرية وعملية وذلك الاساس
الترتيب الحقيقة الثابتة الطبيعة والضرورية والغير القابلة التغيير
المذكور متواترا الذى هو عين طبيعة الاشيا او النسبات الداخلة
للاشيا او المخالفة التى تقوم عنها تلك الموافقات المحدودة التى لايمكن العقل
من حيث انها غير متعلقة بعزمه الاختيارى لايعرفها كضرورية وغير

قابلة التغيير بل انه لا يمكنه من حيث انه مايل طبعا الى الحق الا يتبعها وبالجملة
قانعا بها كما انه بالعكس لا يمكنه ان لا يرفض المعارف الحاصلة من نسبات مناقضة
بعضها واضحا كغلط وكذب يضاد تعقله على وجه الاستقامة الامر الذى
يضحى على الوضوح باتخاذ المتلزمين تلك الحقايق الغايبة الطبيعية التى تدعى مبادى
العقل الاولى ومن القضايا المحضة دقها وبمثل هذا النوع يجب ان تصدر الجودة
والرداءة الداخلتان لبعض الافعال البشرية اللتان نتكلم عنهما الان من
ذات طبيعة الاشيا او من النسبات الداخلة للاشيا وخواصها لانه كى
يستعمل امثلة جديل الشرير (فى اساس الحسن لادبى) ان رجل المستعمل العقل
باستقامة اى مع نفى كل ميل منحرف وكل غرض ورغبة غايرة خصوصية هنه
الذى قد فوض اليه توزيع مجازات كمقدار النعب الذى قاساه بعض الفعلة
(ولو افترضنا انه غير ملزوم ان يادى حسابا عن التوزيع لاحد) فقابل هذه
الوظيفة كما انه لا يستطيع طبيعيا الا يعرف النسبة الصادرة من ذات طبيعة
الشى والتى هى التى تسمى بان الاجتهاد الاعظم يجانب التعب الاعظم.
(مع تساوى الاشيا) وان لا يضع من ذلك هذا الحكم النظرى وهو انه لمن
اللايق انه الشاب الاكثر ياخذة من اشتغل اكثر هذا لا يمكنه الا يرى نسبة
شبه هذه صادرة من ذات طبيعة الشى الواقعة هذا الحكم العملى. بانه ضرورى
لانه حينئذ (حفظا للاستقامة الطبيعية) ان يمنح الاجرة الاكثر للذين
تعبوا اكثر بالمناسبة. وهذه النسبات المذكورة ذلقا الصادرة عن طبيعة الشى
تباين جليا بمثل القاضى الذى عند نفى كل ميل وغاية غير مرتبة يبرز الحكم بحسب
حقيقة الامر اعنى بحسب الشكى عليه اما تضحت ببراءته وتبجيله اما تمنح
جرمه. اذ انه يقال فى هذا كما من الحكم النظرى المبين حقيقة الامر الداخل
اى ان الحكم المطابق حقيقة الامر المحكوم عليه هو مستقيم كذلك من العملى
المبين نظام الفعل ومطابقته الداخلة طبيعة الفاعل اى انه متى وضح كذب
الوشاية او صرفا فلا يمكنه ان يفعل بحسب اقتضاء العقل وانتظام الطبيعى الا

باطل

بان
يذكى البار ويشجب المجرم. فهذه الاستقامة او السلامة فى الفعل لا تتعلق
بنهوض عقلنا بل بذات الترتيب والمناسبة الطبيعية ويكون فعلها
شديدا بهذا المقدار حتى ان من البعد عن حقيقة هذا الحكم واستقامته
لاجل الرشوة المقدمة له مثلا. وابرز حكما اثيما يريد بالاحرى ان يكون
ابرز الحكم بحسب حقيقة الامر ولا يكون فعل عند ضميره بشرط ان يكون
ممكنا ان يحصل الفايدة من غير مجهد فما قيل يتضح ان
اساس الجودة والرداءة الداخلتين والادبيتين اى اساس الملايمة
وعدم الملايمة هو ذات اساس المبادى او الحقايق الغايبة الطبيعية ولذلك
اذ نتكلم فيما بعد عن الشريعة الطبيعية فنوضح ايضاحا مناسبا ان الحقايق
والمباحث الادبية الموسسة على الشريعة الطبيعية تحتضن حقيقة للتوكيد
والبرهان المحصريين. واما ما تقول الان من ان ترتيب الاشيا او
نسباتها وموافقاتها الطبيعية تحدد جودة الافعال او ردائتها الداخلتين
الادبيتين كما تصدر من هذه الينابيع حقيقة المعارف النظرية الغايبة
الطبيعية والغير القابلة النقيض فهذا يلزم عن الحاجة لا عن المساواة الكلية
اى كانا كل ترتيب ونسبة وموافقة للاشيا ولو كانت داخلة من ذات
كونها تقيم الحقيقة الغايبة الطبيعية وتكون اساسا لها تحدد معا الجودة
او الرداءة الداخلتين الادبيتين للافعال البشرية. لان هذا لا يمكن ولا
يجب ان يسلم به. لانه يجب قبل كل شى تمييز الترتيب والنسبات والموافقات
المفهومة نظرا الى الحال الغايبة الطبيعية بالتجرد او بالاجتماع (اعنى بانها
موجودة فى الموجودات من حيث الشى) عن هذه او انضمت نظرا الى الحال
الادبية. من كونها وان انفتت بانها تناسب على احد سوى على
وجود الموجودات وكمالها الموضوعى وبان كل وجود وكمال تحت تصور
الوجود الشامل يتقاسى مع نوع ما من الجيد او الجودة لكن يكثر فرقها جدا
تحت ملاحظة اخرى. وبالحقيقة ان الخير الغايتى المعتبر اضافيا فقط اى

بما انه شيء (طبيعي او ادبي) ترغبه الارادة بالبساطة لا يعكس كما بينا في
الماتفيسكا (بسيكولوجيا رايس ج ٢ عدد ٢٠٠) الكل حق ثم ان تصور الحق
الصادر من ترتيب الموجودات ونسبتها وموافقتها والداخلة ايضا يكون ان
يلاحظ المحال الغايية الطبيعة فقط او الطبيعة الادبية على حدٍ سواء. وعدا
ذلك اليس ان نسبك الحقايق الهندسية او الغايية الطبيعة محضا
وموافقتها وترتيبها والداخلة ايضا مثلا نحو تصور الكمية والزمن والفسحة
الخ . لا ملاحظة وكما قوتها في تحديد جودة الافعال البشرية اوردا وقتها الداخلين
الادبيين . اليس ان هذا الامر اذ يجب يقال كما هو بين بذاته
عن النسبات والموافقات والترتيب الداخل ايضا الموجود مثلا في طبيعة
وخواص موجودات كثيرة مختصة بممالك مختلفة وباقسام المعادن والنباتات
والبهايم حتى لا اقول شيئا عن باقي الموجودات . وهذا ان المنسبك والمرتب
الذي يحدد جودة الافعال البشرية اوردا وقتها الداخلين الادبيين هو ذلك
الذي لها ارتباط ما ضروري مع طبيعة الانسان بما انه ناطق وفاعل بحرية
ومع غايته لا سيما الاخيرة واستعمال الوسايط لغايات ما مرسومة من العقل
لا غير الامر الذي هو يحقق بهذا المقدار حتى ان نسبك كافة الاشيا الغير
الشاعرة الى الله وموافقاتها وترتيبها الصادر من ذلك وان كان داخلا
الملاحظة بذاتها فقط لا تحوي نوعا ما من الجودة والمراد الادبيين
اصلا فاذا تفترق النسبات والموافقات والترتيب الملحظ الحقيقة الحقيقية
الغير المتغيرة كما في الجزء كذلك في لا اجتماع اي من جهة الشيء عن المنسبك و
والترتيب والموافقات المحددة ادبية الافعال الداخلة سوا اعتبرت هذه
تظهر ان المحال المنطبقية او البسيكولوجية كما يقولون وامكان انسانها الا نفعل وجي
واحدا حيث اعني طبيعة بعض الاشيا وخواصها الوجودية موضوعيا
فالتمييز المشار اليه والحاصل منا الادراك ارتباط عظيم مع المباحث التي سوف نتكلم
عنها ويفيدها كثيرا والادراك يوضح معنى القضية المتابعة التي يجب ان نعلم نظرا
الى اثباتها

اثباتها اعتيد ايرادها ان بعض البراهين الموردة تثبت حقيقة القضية بالعموم
وبعضها يلاشي اقتراحات الاخصام بالخصوص

قضية رابعة

انه ليوجد فرق داخل بين الخير والشر الادبيين غير متعلق اصلا بقدرة
الفاعل او لذات المحضة ولا بارادة الناس ورسومهم الاختيارية ولا بالشريعة
البشرية والالهية الوضعية ايضا اي المغايرة عن الارادة الالهية المحرة عج
ان هذه القضية تثبت ببراهين كثيرة . واولا من تمييز العلما المفترض
بين الافعال المحرمة لذاتها ردية . والردية لذاتها محرمة وهذا التمييز يثبت
الحس العام لاننا انفينا عن افتكارنا الشريعة الوضعية او البشرية فلا
يزال ببيان لكل واحد ان التجيدان عن قاعدة العقل والنظام المستقيم
هو قبيح وردي ومطابقة الافعال لكليهما جيدة ولايقة وان العقل
بحسب اقتضا الطبيعة هو جيد لكل موجود وكافة الاشيا في الانسان
تخضع للعقل كما ذكرنا سابقا الطبيعي المشترك الحاكم عليها ثانيا . ان معنى ارتفع
كل فرق داخل بين الخير والشر الادبيين يرتفع اساس الشريعة الالهية والوضعية
لانه كيف يكون شيء ان الخضوع للشرايع المذكورة جيد ومخالفتها ردية من
ذاتها ولا شيء منها فانكان الاول . فاذا قبل تصور هذه الشرايع يوجد شيء جيد
وردي من ذاته . وانكان الثاني فاذا هذه الشرايع من حيث انها محررة لا تحدد
نوعا ما من الخير او الشر الادبيين . فاثبات ان مبادي العقل العملية كثيرة
مثلا الله يجب ان يحب لا يجب ان يقتر احد الخ . الق تلزم المتفن بالاقناع
من ذات طبعها وتقتضيه لعقل نفيه المبادي النظرية مثلا ان الشيء لا يكون
ان يكون ولا يكون معا والكل اعظم من جزئه فاذا كل ان من هذه تصدر بعض
احكام حقيقية طبيعيا قبل كل موافقة وعهد هكذا تقدر من تلك بعض افعال جيدة
ولايقة طبيعيا وبذاتها والمقابلة لها ردية وغير لايقة

يابنا هكذا يبرهن عاري توما ان جسد الانسان بحسب النظام الطبيعي
هو لاجل النفس وقوى النفس الدنيا لاجل العقل . فاذا هو مستقيم
طبيعيا ان يعتني الانسان بالجسد وقوى النفس الدنيا كي يتمم بذلك
فعل العقل والخير ذاته . وان حدث الخلاف فيكون خطأ طبيعيا
فاذا السكر والزنم وباقي الافعال الغير المرتبة التي لا تدرج تحت العقل حرا
هي رديئة طبيعيا . ثم من حيث ان الانسان معد طبيعيا لله كغاية
له فمن ثم ان ما يقتاد الى معرفة الله ومحبته هو مستقيم طبيعيا . وما
هو خلاف ذلك فهو رديء للانسان طبيعيا . فاذا يبان ان الخير
والشر في الافعال البشرية ليسا بحسب وضع الشريعة فقط بل بحسب
النظام الطبيعي ايضا وهذا عينه كما هو بين بذاته يجب ان يتحته
بادلى بحجة عن فايدة الفاعل ولذته ثم عن راء الناس ورسومهم
خامسا واخيرا لو كان كل فرق الخير والشر متعلقا بالارادة الالهية
وشريعته تعالى لوضعية فقط لامكن الله ان يصنع كلما هو خير ادب
الان ان يصير شرا وبالعكس وهذا كما يمكنه ان يصنع بغضة والاساءة
الى القريب الخ خيرا ومحبته والاحسان الى القريب الخ شرا وهذا
يحوي محالية بينة جدا ويضير واسطة المعرفة (ماعدا الوحي الالهي) غير
ممكنة اي لا يعود يمكن ان نعرف ما هو الذي امر الله به وهي عنه طبيعيا كما يبان
بالتقبل مما يتضمن بالشريعة الالهية الوضعية فقط
ان الاعتراضات المأخوذة من النوع الذي به تنصل الادبية بالخصوص
لان الافعال البشرية تجدها محلولة سابقا (٤٤) واما المعترض باختلاف
الاراء على الافعال القبيحة واللايقة وبعوايد الشعوب لرديئة المختلفة
ونوع الفعل المضاد تصور الرداءة للداخلة فيجيب بان هذه اما انها كانت
افعالا لا تراعي فيها الرداءة والجودة وهو واسطة او انها وجدت مع المعرفة
العامة بالفرق الداخل بين الخير والشر . اذ انه شيء هو ان الفلاسفة يتباهون
احيانا

احيانا عن لياقة فعل ما او عدم لياقة حيث لا يوجد مضادة غير متوسطة
مع العقل واين بعض الطوايف والشعوب يمكنهم احيانا ان يجعلوا بعض
افعال قبيحة اقتداء بالاراذل او لعلل غير ذلك وشيء آخر هو ان الامور
القبيحة والاثمة دون واسطة يمكن ان توضع تحت الجدال او ان لا
ترى من الانام المتصفين بالعقل المستقيم . ويتضح ان ذلك ان الاستعمال
المضاد لمعرفة ما عقليا يبدل كما تعكس استعمال الارادة لاجل تصور شاذ
العقل الضروري (ورجع بعضا ما قيل في المنطق تج ج بيت الرئيس
الاعتراض والحاشية) ولذلك قد اصاب شيشرون بقوله اي ها يغنة لا
تحب الوداعة والحلم ومعرفة الجميل وذكر الاحسان واي ها يغنة لا تحتقر
المتكبرين وعاملي السوء والقساة وناكري الجميل ولا يبغضهم . وبعد ذلك يقول ان
اعتبار هذه قايمة بالراي لا بالطبيعة هو جنون لانه لا يقال ان فضيلة
الشجر او فضيلة الفرس (الامر الذي نختلس به هذا الاسم اختلاسا)
قايمة بالراي بل بالطبيعة
يلح بتباع هبّاس بانه في حال الطبيعة قبل كل اتفاق لا توجد شريعة اصلا
ولا يحصر الانسان بالزامات نحو غيره . ويكون له قوة طبيعية وليست
غير مفيدة لصنع كل ما يحكم به انه مفيد لحفظه . فاذا كافة الاشيا جايزة
له طبيعيا ولا شيء رديء بذاته اجيب اولا نافرا
الاقتراض فانه حال الطبيعة هذه لا وجود لها الا في عقل الاخصام . اذ ان
الانسان هو مخلوق ليعيش مع الشركة طبيعيا . والحق المشتركة لا سيما والالفة
المدنية لا يمكن ان تقوم خلوا من الزامات متبادلة ولا من شرايع السلطان
الاولاي الذي يسوسها . ثانيا ويكون انا نفهم حال الطبيعة هذه
بالافتخار ولا تكون فيها شرايع بشرية ولهذا تكون لها مخالفة واغا لا
تزال موجودة الشاعرة الغير المتغيرة لكل استقامة اعني بها الحكمة الالهية
اي الشريعة الازلية الصادر عنها تاهب كذا في تعقلنا كما يطلب نظام

الاشيا وطبيعتها وتناسب تعقلنا هذا الملاحظ بذاته يقدم اساسا كما بينا في الابحاث
للفرق الداخل بين الخير والشر الادبيين . فاذا يكون حينئذ رديا وغير لايق
بعرض الله والترتيب مثلا ولاساقا للغريزة . قال الشارح ان الانسان بما انه حر له
قوة طبيعية لاحظ ذا الله والوالدين مثلا فعل لاجل كونه غير جايز لنا وعند
العقل يجب ان يقال ان هذه القوة الملاحظة بذاتها هي غير مفيدة . فحذ البدا وهو ان
الياقة يجب ان تقاس بالغاية هو مرتب جيدا ويلايتحكل نظام طبيعي ما تناسبيلا
لكل واحد لعدم كمال الشهوات . وبعد ذلك من حيث ان مخالفة النظام الادبي
الذي تراقي الافعال الغير المطابقة العقل هو عظم شرور لطبيعة البشرية فلا يكون شيا
ان يكون مفيدا بالحقيقة اعني مقربا للانسان فايدة حقيقية لا ويكون
مقاجيا ولايقا ادبيا . راجع شيشرون المتكلم بفصاحة عن هذا الامر
يعترض برونيوس وكلا من حيث ان ادبية الافعال البشرية تصدر من ١٥١ ب
الموافقة او لمخالفة للقاعدة الشريفة والشريعة هي مرتبس . فلا يبان
كيف يكون هو الياقة والتناسب قبل الشريعة وخلو من مرتبس . ثانيا
ان الذين يقولون بخلاف هذين قاعدة ازلية للافعال البشرية يفيتون
لله مبدا ما ازليا مثله وخارجا قد اضعر كما ان تباعه في تعيين هو
الاشيا . قال يجب ان نقرن الله كما فوق بحرية بقية الاشيا فكذلك لزمك
وهذا قد كان في رضايه ان يعين لنا طبيعة كما يريدها فاذ لا يكون وجود
شي يليق بالانسان بضرورة مطلقة خلوا من رضاه تعالى . اجيب على
الاول بتميز المقدمة ان ردية الافعال البشرية تصدر من المطابقة ومخالفة
للقاعدة اي الشريعة بقيا مكم . فقط منكر . فبوفند ورفيوس قد تخرج بهذا
الامر جدا كونه بتميز شريعة الله الوضعية الصادرة عن ارادة الله الحرة عن
قاعدة ما طبيعية توجد اولا في نظام الاشيا وطبيعتها وتناسب عقلنا
الطبيعي . واذ تكن تصدر من حكمة الالهية المرتبة كافة الاشيا ويجب ان
تنسب اليها كما سترى كنها تنفصل بالكلية عن ارادة الالهية الحرة . واما
لاحظناها

لاحظناها بذاتها فهي واسطة لمعرفة ادبية الافعال الاصلية والاساسية
الادبية التي يكون ان تدعى ايضا كما بينه فيناتي بكل حكمة داخلة وصورية
لكن غير كاملة ان تقابلت مع الادبية الخارجة والمطلقة الصادرة عن
الشريعة الخارجة والحضرية
واما جزا الاعتراض
الاخر ان من حيث ان حلها السديد لا يكون ان يكون لا وجود وهذا على
افتراض التعليم المعتاد شرحه في الفيسكا بخصوص طبيعة الامكان وذويت
الاشيا . فنجيب عليهما لا بالاداء بل بالالفاظ ذاتها التي يستعملها فيناتي
المذكور وغيره من العلما في حل هذين الاعتراضين وهذا . اجيب على
الثاني بانكار المقدمة قالا . لانا لا نعين مبدا اخر ازليا مع الله الا الطبيعة
الالهية التي هي ينبوع قاعدة الاشيا والصانع ومثالها . ونضيف ايضا
ان حسن لدى بوفندورفيوس ان لزم الالهي ان يرشد الارادة في سن الشرايع
وهذا الصدور عن العقل الالهي يوجد منه صدور مباشري ويعتبر في
الشريعة قاعدة غير موضوعة لافعالنا . ونرى انه لا محال في هذا جميعها
لابل انا من اللايق جدا انه كما ان الارادة الالهية لا تعرف قاعدة اخرى لافعالها
غير العقل والحكمة الالهيين المستقيمين والغير القابلين التغيير ذاتيا
هكذا حقيقة مبادي عقلنا القابل النقص بذاته والادبية ايضا
وعدم قابليتها للتغيير لا يقتضي ان يكون لها اساس الا في العقل والحكمة
الالهيين ذاتها
وفي الثالث اجيب سلما بالمقدمة . ناكرا
التابعين كليهما . فانا اجيبنا نقول ان الله لم يضطر بدا في خلق الانسان
وانما نكر كون الله لا يمكنه ان يعين للانسان الطبيعة التي يريدها اعني
اية طبيعة اخرى كانت لان الانسان حيوان ناطق بالضرورة ومخلوق
الله الحرة وانما طبيعته وذاته كما وذات باقي الاشيا كافة تتعلق على
التصور الازلي والغير القابل التغيير الموجود في العقل الالهي ضرورة لا غير

فاذا من حيث ان طبيعة الانسان واحدة المعتبرة بذاتها هي ضرورية وغير قابلة للتغيير فيلزم بسهولة بأي نوع يمكن ان يوافق الفعل البشري تاهب ما ولو كان ادبيا صادرا عن ضرورة داخلية دون تعلق بارادة الله لحرقة الفارضة الشريعة ؛ يلحج بوفند فريوس قايلا ان سلمنا هذا نرى (عن الادبية الداخلية) فيبقى غامضا ما هي تلك الافعال الغير الجايزة بذاتها وباي علم تعرف واضحا من غيرها من الافعال وما هو السبب القريب الذي لاجله تكون كذلك ؟ وقال ايضا ان حد الحق الطبيعي المبني على هذا الاساس لا يكون ان يكون غامضا وكان يرجع الى الدور

اجيب تارا كلا الفضيلين ونظرا الى ما يخص الاول فان يوفند روفيوس ذاته كفى ليطال قوة البرهان الخامس المورد منا اذ يزعم ان طبيعة الانسان هي هكذا حتى لا يجب ان تكون كافة افعالها مجردة بقرينة ما طبيعية للافعال مع الطبيعة الناطقة . فلهذا ان هذه المطابقة او المغايرة توضحان ما هي الافعال الجايزة وكيف تتميز عن الافعال الغير الجايزة . وهي السبب القريب والاساسي لادبيتها اي كونها كذلك . لا بل ان هذه الغامضة تحصل في الراي المقابل ذاته كما بينا في الاساس . اذ انه بدون الوحي الالهي لا يعود ممكنا ان يعرف ما هو الذي هي عين الله او مريد به اما انه باري الطبيعة لكون العلماء لم يعتادوا ان يتحجوا ان شيئا مثلا قد حرم من الله بما انه باري الطبيعة الا بما هم كونه رديا داخلا اي مضادا للنظام الطبيعي وتكوين الطبيعة البشرية بذاته

ومن ثم ان ما يقال ثانيا كالب لان اية غامضة واي دور يمكن ان يكونا ان قيل ان الشريعة الطبيعية هي ان قد امر ما هو جيد او ردي داخلا . فان هذا هو ما يطابق او ينافي طبيعتنا العقل المستقيم بما انه القاعدة القريبة والداخلية الحق تاخذ اساس استقامتها من العقل الالهي الاول والغير القابل للتغيير او من تصور الحكمة الالهية الغير المتعلق قطعا بالارادة الالهية المخلوقة . ومن ثم قال اغوستينوس توما من المخطية لان من ذات كونها غير مرتبة تنافي الطبيعة

الجزء الرابع

في حسن الادبية والاثم

ان اذ قد حددنا طبيعة الادبية بالكفاية فسيلينا ان نشير الى شيء قليل مما يلاحظ الحسن الادبي الذي ذكرناه سابقا في المقدمة واشرنا باختصار الى ان لا يقيم ذاته فقط قاعدة كافية لترتيب اخلاق الناس . وبما ان هذا الحسن الادبي على اعتباره اما يعتبر انه ينبوع لادبية افعالنا وبمقتضى قاعدة ما طبيعية للافعال المذكورة فلهذا نلاحظه هنا بحسب معناه الاول فقط . اذ انا قصدنا ان نتكلم عن قاعدة افعالنا او قانونها في القسم الثاني من هذه المقالة وهذا سنشير هناك ايضا الى هذا الامر باختصار وفيما نحن متمسكون بالمعنى الاول نجد في وجهين فضيلين جدا مضادين له فالاول منهما يصدر عن مذهب الماديين الغليظ المنشى في الجيل الاخير ويضع حسن الادبية عموما في الذة ما اي في حاسة جسدية تشبه باقي الحواس نفسها . والثاني يصدر عن مذهب الحكماء القدماء الطيب . وفيما هو متستر تحت اسم الفرانولوجيا اي علم الهيئة الكاذب يتعاطى في هذا الزمن بالتشار كلي خاصة في فرنسا وجرمانيا ولا يدعى فقط ان مذهب الماديين جليا كما رايت في محل آخر بل يتقوض ساسات الادبية ذاتها ايضا واضعا قوى النفس واميالها المختلفة والادبية في تخاصر بجهة الانسان واتفاقها او في تكوينات الدماغ او اقله يربطها مع ذلك بهذا المقدار حتى ان نوع الادبية كله ينعدم ضرورة بحذه الالات الجسدية . وبمعزل عن هذا الراي السخيف قد تصاولنا الرد على الحد حتى انهم يزعمون بان الذنوب المقيمة جدا كالمثل ونزع الوالدين الخ تركب بضرورة الطبيعة وبالتالي لا يجب ان تخضع لعقاب اصلا او اقله تحجب معاتبتها من القضاة باكثر لطف . ولكن ما هو اعجب اذا كان حسن الديانة ذاته بموجب زعم غال وسبورزيم وبروساي وغيرهم ليس فقط في فاعليته هذه الالات راجع شارسين الشهير واعلم اولا انه لا يخفانا كون درس علم

الفنون الفرانولوجيا الذي كان يقوم مع فئ المذهب المادي والتقديري وكون
كثيرين من المؤلفين بتحريضهم اليه يوافقون عليه هذا النوع فقط .
وانما من حيث ان هذا التعليم نظر الى قوة الغريزية ايضا كما لاحظ بحكمة فوريكون
الشهير هو عادم كل مبدا وهذا تشريحي أو بيكولوجي وحالما يدع علم الحدود
التشريحي فيقع في تبلبل واضح الحس مع التعقل والادبية او يلجئ الى الملاحظات
التقديرية الماخوذة عن غال وتلاميذه فمن ثم ان من يتركه بهذا المعنى
ايضا فلا يسبب بذلك اذى ضرر لازدياد العلوم الطبيعية كما هو بين . وبما
ان يتوفق حد رسومنا ان نغير مذاهب كذا تحت كل ملاحظة علمية فنوع
باختيارنا ما يمكن ان يوخذ من ينابيع علم الطبيعة وعلم طبايع الحيوانات
والتشريح وما اشبه هذه من الينابيع ضد الاراء المنتضية فيها وخاصة لان
يخص الفيلسوف العقلي والادبي ان يجعل البحث عن ذلك تحت ملاحظة
بيكولوجية وادبية فقط وان يحالي لتعليم السليم من ضلال المذهب المادي
والتقديري المرعب . ومن حيث ان واضع كل واحد انه لا يكون دحض
المذاهب في الرسوم والمبادي الفلسفية لاجل اختصارها الضروري الايلازجاز
وبالتيهات والبراهين العامة فقط فلا يستطيع احد ان يلومنا بصواب
هنا على اننا نضع الفحص الاوفر من هذه المباحثات . وتحت الملاحظة
البيكولوجيا والادبية ايضا في الحواشي المزادة او على اننا نذرع ذكر الاوديك
المؤلفين الذين يدحضون هذه المذاهب بالخصوص وعلى حدة
يجب ان نعلم ثانيا ان الحس الادبي كما يلزم عموما ليس هو الاميل
اي ناهب نفسنا الطبيعي الذي يحدث به اننا نشعر بذواتنا او ميل او منحى
ما للخير الادبي ونفرز الشر . ونسمي بالاول ونكره الثاني بنوع ما مضمر
وان كنا مجبورين وبهذا المعنى يفترق عن حس الطبيعة العام الذي يدل على
ميل او الزام يلمرفة بعض حقايق وابراز بعض احكام . وعن الحس الجميل والتحجيل
الذي لا يكون موضوعها ادبية الافعال . بل اما نظام ما اعني تكون الاجزا وترتيب

الكمالات بمناسبة ما فيما بينها ومطابقتها بعضها بعض اما سوق كليهما المفرد
الذايق بنوع ما شرايع الطبيعة المعتادة . انه لا يقع عن انه يوجد بعض الفلاسفة
لا يريدون ان يعتبروا الحس الادبي بمنزلة ميل خصوصي للتعقل . وبمنزلة ناهب طبيعي
لوضع الاحكام الادبية لاجل ان موضوعه اي معرفة الاتصالية التي تقوم
في توجيه الفعل الى الغاية التي تقوم به الادبية ليس هو الا جزء من الجنس الحكم
الذي يميل اليه العقل البشري اليوم . وهذا يقولون انه لا حاجة ان نقيم
متميزة عن العقل . انما من حيث ان القوى تختلف لا كاختلاف الموضوع
فقط بل كاختلاف نوع الفعل ايضا كما يبان مثلا في تمييز قوة الحكم والاستدلال
فلاجل ان تبين انه يوجد هذا النوع من الفعل في تعقلنا المعرفة ادبية
افعالنا وكان هذا النوع مختلفا عن المعرفة البسيطة او الحكم على الحقيقة النظرية
فلا يكون غير لايق قطعا التسليم بهذه القوة الخصوصية او هذا النوع من
الفعل في تعقلنا وخاصة لان الضرورة الطبيعية للحصول على معارف كذا منذ
بداية بلوغ السن لابل وجودها في العاجزين عن صنع التصورات النظرية
يبان انه يشير الى تمييز كذا في القوة . وبعد ذلك ان الحس الادبي لكي يدعى
قوة او نوعا خصوصيا لفعل تعقلنا لاحاجة التحويله الى الارادة اذ ان
الخير المقابل ان يجب هو بذاته موضوع المعرفة لا المحبة والارادة يا تباع الحكم
الادبي فقط بمجرد ذلك انها الى ان تسعى وراء ذلك الخير وتحبه ومن حيث ان
الحس الادبي سواء كان قوة متميزة او لا يلاحظ ضرورة تعقل نفسنا . فلذلك
نعتزل عن هذا بحاماة حقيقة المقتضية التابعة وفرد البراهين المتاسبة
على تصور الادبيتي وحدها والماخوذة من طبيعة الشي

قضية

ان الحاسة الجمدية السادسة والالات الجمدية الكثيرة بموجب مذهب غال وغيره
من علماء الهشة باطلة وبنوع بعيد عن الصواب بالكلية تقام بمنزلة ينبوع واساس

ان بعض يزعمون

عدم صحة هذه المذاهب حق لا اقول بحاليتها من ذات تفسير الالفاظ الحاسة
او الالة الجسدية وادبية الفعل . الالفاظ التي مقترنت مع بعضها
مثلا الة الادبية بيان انها تحوي منافاة نظر هذه افتكار المادة ولنوع
هذه فان قفيتنا نظر الى جزءها الاول تثبت جليتا . لانه من حيث انا
اثبتنا سابقا ان ادبية الافعال البشرية تصدر عن تعقلنا ذاته الذي يخصه
الاختيار المعروف والذي يكشف نسبات ملاشيا المتباينة بين بعضها واتمايلها
مع طبيعتنا وقاعدة ما للافعال وكانها قايمة به فيكون واضحا ان هذا
ذاته يجب ان يقال عن الحس والميل الادبي فهم بحذا ميل تعقلنا الغير
المتحد والغير المتعلق بكل استدلال اوميل والمتحد لاثبات بعض الافعال بما انها
جيدة ولزوال بعضها بما انها رديئة وهذا بيان ان هذه الحاسة الشاسة الجسدية
والالية المشابهة للحواس الاخر التي بها تكتسب تصور الادبية يجب رفضها
كانها اختراع باطل وهذا ينتج ايضا بسهولة من ان الادبية من حيث انها
تمايز في النسبة الى لاستقامة او المنافاة الى الامر الذي هو شيء فهي معرف فقط فلا يمكنها
ان تضمنها الة ماجسدية كيفما كانت محاكة من العروق الدقيقة . واشتقاق هذا
الميل اي الحس الادبي والحكم على الادبية والسرور بالخير والتنور من الشرالادبي
لا تتبع قطعا النوع المستفيم من الكمال الاعظم لحسنا الجسدي . بل بالاحرى تضاده
تماما على خط الاستقامة . مع ان ملذات باقي الحواس الجسدية تزداد بمقدار
عظيم كمال الحس وتتنوع مع بعضها جيدا

والمكون هذا
الحس او الميل الادبي يتهم في العيب بوجه اخر بين من التصورات الكلية
المجردة . وكون يوجد موافقة كلية فيه بين جميع الناس هذا لا يدل قطعا
على انه يتعلق بالة ماجسدية بل يفترض فقط ان فشاشة يسبق استعمال
العقل الكامل والواضح ولا يطلب ضرورة معارف عقلية جلية ومتميزة كي يظهر
وغالبا يظهر فينا بدوننا . ويضيف لي ذلك ان هذه جميعها تنفسر ان افترضت

دايما

دايما بعض تصورات وانكانت مشوشة للاستقامة والمنافاة ولقاعدة ما
بواسطة وحدة ذات الميل النطقي احسن مما بواسطة اختراع هذه الحاسة
السادسة الجسدية . اوان هذا الحس الادبي اي ميل تعقلنا هو بواسطة مناسبة ما الغريزي
فقط لمعرفة الشيء . وهذه الحاسة الجسدية الغريبة والمنافية العقل السليم
جليا يجب ان تكون خاضعة تماما لتغييرات داخلة وخارجة وذلك
نظرا الى حال الجسد كله والى حال الحواس الاخر لا في الاناس المختلفين فقط .
بل في الانسان الواحد ذاته ايضا

ويمثل ذكر احكامي الجزء الثاني من قضيتنا اعلى على الات ادبية الجسدية
والكثيرة المذكورة التي يزعم علماء الهند ومحامو مذهب غال انهم كشفوها في
انتفاخات مخية الانسان وانتخاضا تها على وجب رايهم ان الحواس والالات
الثلاث المخصوصية او الاحسن ان نقول رتبها الثلث العامة تناسب في
الدماغ وبواسطة تكونات مخية المختلفة تجاوب قوى النفس الثلاث العامة
اي انهم يتجون تفسيها اكلا في الميل والحكم والانفعالات والفهم ثم تقسم الى حواس
والات خصوصية معينة في تكون مخية بمقدار ما هي قوى النفس الخصوصية
وانما يجب ان نعلم اولا ان هذا المذهب لا يمكن اثباته بالبراهين من المتقدم
التي بالاحرى تضاده . لانه لو كانت الات لانفعالات والاميال الادبية
خاصة مستقرة بالدماغ وتنظيم الخطوط المطبوعة في مخية والمجاوبة لها وجب
على الذين يتعكفون على انفعالات كذا وتحركه جم كثيرا انه يشعروا بالم او انزعاج
في جهة الراس المخلية . كما ان الذين يتاملون متخفين زمانا طويلا يشعرون
بشيء ما فيشعرون غالبا بوجع في جهة الراس الامامية وعدا ذلك لو كان يحتمل ما يعلمه مذهب غال
ان الة الحب والهندسة تكون في مؤخرة العين الخارجة فلم لا يشعرون الهندسي
اقل بعد الدرس المستطيل والمتعب بالم في هذه الجهة من الراس . الا ليس انه
يشهد بيكات وفيراي وغيرهما من علماء الفيسيولوجيا الذين لا ترضيهم احلام
علماء الهند وتفسيراتهم ان الالة الخادمة لانفعالات النفس والاهواء يجب ان

تستقر في الاجزاء الملاحظة الحيوة الداخلة اى في المجموع العصبي
ثانيا ان محامي مذاهب محال يخدعون غالبا في براهينهم من الحاظر فيقا
اي في تنبيههم على طبع الناس وميلهم الخصوصية من دلالات
المذكورة والبحث عنها وان قدروا احيانا شيئا مطابقا الحق فهذا يحدث نحو
الانام الاشرار المامورين في السجون الذين تفهم انامهم المنيعة المتعذرة مع
تنوش تقتل في الجسد من حيث ذاقوا سعة تنا تلهم واقتدارهم واقلامن
حيث انها عامة الحال البعض من الناس فيقدرون ذلك عن كل انسان
ذي حالة الحال المذكورة . لانه ليس الافراط المزيد في المزنا والسكر الخ يترك
اثار قباحته في الجسد . اوليس ان المتعكنين على الام المغضب والاستقام الم يجيبين
متواترا الى ذلك يحصلون رويدا رويدا على تكوين الوجه والاعين بحذف الصفة
حتى يبدو دليلا محتملا بالكفاية لابل دليلا موكدا على امياهم المذكورة . واخاصة
انفعالات النفس الادبية متى كانت شديدة تشترك مع الجسد ذاته ببعض ما
وتترك اثارها به الامر الذي يدل على فاعلية النفس السامية واستيلائها على
الجسد فمن ذات وحده يمكن كل واحد ان يبرهن لامر بعيد عن الصواب ان
تنسب قوة تحديد بعض الانفعالات الادبية واستعدادات النفس لابل وضعها
ايضا الى بعض تكونات في الدماغ اى في جسدنا العاجز عن الفعل والهديم
الفاعلية بالكلية . ثم ان قبل ادهذه الحواس والدلالات والاميال الصادرة
عينها تقيم قوى النفس ذاتها كما لم يرتب ان يثبت ذلك بعض علماء الهيئة
بنفاق وجنون فيكون هذا التعليم حاويا رايحة مذهب الماديين المحض المنتن
جدا المستوفى من قبل الاطباء منذ زمان طويل وعد ذلك فلنوع الان
الدلالات العقلية وغيرها فانكانت هذه الدلالات الادبية والاميال الحسية
الصادرة منها تتفق مع قوى النفس الادبية وتزيد انتشارها بهذا المقدار حتى
يكون هذا رباط ضروري وغير قابل القطع مع تحزيب الحيوة والاخلاق الخ يعود
الحسن حرية الاختيار المثبتة ببراهين سديدة جدا من علما الاطباء الخ
تبطل
ومنا

ومنا سابقا بل المؤسسة لاحسن الجنس البشري العام ايضا
واما ان اقترن هذه الدلالات والاميال الصادرة عنها بتحريكها النفس فقط الى
الافعال المجاوبة لها تترك الاختيار المعقول كاملا وامر العقل ذلك الخ ان
وجدت وانا ممكن تعيينها في المخ . فاولا لا يمكن ان يتقدر منها شي
بتوكيد عن تهذيب الاخلاق الماضي والمستقبل . لان هذا يعود متعلقا كما
يتعلق بالحقيقة باستهال الحرية فقط المستقيم . ثانيا ان كل فاعليتها والتدبير المستقيم
يعود ممكنا شرحها بحسب ادرجات مختلفة من اعتدال حسنا بحسب
نوع فعله الشهوي والغضبي لا محالة انها تؤثر في افعال النفس واميالها
المختلفة واما ادبية هذه الافعال التي تتعلق بالعقل والنسبة الى فاعلها الادبي
لا يغير دلالا تحددها قطعا . وزد على ذلك ان الخير ما كان شديدا او مرتجى
فلا يتحرك الا من الخير الطبيعي والحسي ويميل النفس اليه . لان الشر لا يطيق
فقط بل الادبي ايضا هو المخالف المحض وبقدر ما كان يجب ان يوجد فلم
يوجد . وفي حادثنا النفس والخلو من مطابقة الفعل الحر الواجبة
للعقل والترتيب المستقيمين . ومن ثم ان لا مرء بعيد عن الصواب اقل ان
توجد الات ادبية جسدية مثلا للكبر يا للبخل للزنا الخ . التي وجودها
بيان انه بلا شي العلاج والحكمة الالهيين جليا ان اعتبرت تحت
تصورها الصوري . لانه شي هو ان يكون للواحد ميل من طبيعته مثلا
الى التزوج على الامور المعسرة والاحقاب وعلى زيادة المتلف والاموال
وحفظها بنفقة الخ وشي حر هو ان يحال من ذات تكوينه الطبيعي اي من
الدماغ جسدية مثلا الى طلب السعي الغير الواجب ومحبة الاموال الغير المرتبة
او اتباع احرى الرغبات الحسية اتباعا غير مرتب الخ في هذا الحادث
الاخير يكون الله بارئ الطبيعة ذاته علة لعدم الترتيب هذا المعتبر صوريا
ومن هنا ينتج واضحا كم هو كاذب وافكم هو مملو من المخاطر تعليم علما الهيئة
هذا المختص الافعال البشر الادبية الامر الذي فضح بشرحه بايليذه بلوي

المؤلف الغير المضاد قطعا على القوانين وجيا القابل . اذ لقد كانت العبارة سابقا
ان يحكم على فضل الانام من عالم وباقي فعال حيا ثم . واما فليت بيتم
ذلك ان كان الكلام عن جميع انسان ما خير فاضع الى ما قوله، هل ماث.
فالمخبر ما له هل هو حي. فمتى حجة من كل حجة فتحصل على دلالة
ما عدد بنية بيت ذلك كينة قوة الانسان الادبية بالقرائن . وها هو ذا كين
صار ان علم الكرياتيو سكوبيا اى ملاحظة الحجة ما دام متعاطيا اياه الرجل
الشهير (غال) قد كان له نفع عظيم للعلم البشرى (انما اذا امكن ان يقال
هذا بصحة نظر الى راى هذا المؤلف كما يبان مما قيل فى الحواشى السابقة
عن قرب) واما ما انتقل اليه الامور فقد فاق تلك الحدود التى فهم منها فتعا يمكن
ان تكون له فائدة حقيقية وعلى هذا الحى يسوقنا هذا العلم الى نتائج مستحيلة
ان امكن غلطا ما ان ينسرب زمانا ما ويلبث خلوا من ان يكشف خيره وينتفق

القسم الثانى

فى القاعدة الطبيعية للافعال البشرية اى فى الشريعة الطبيعية

§ ٥٤ انا لا نتكلم عن كل قاعدة او شريعة بالعموم (لانه ينطوى تحت ذلك شرايع
الطبيعة الطبيعية ايضا) ولا عن كل شريعة او قاعدة ادبية للافعال البشرية
(لانه تحت ذلك تدخل الشرايع الوضعية ايضا الالهية والبشرية المدنية
والكنايسية الخ) بل عن اقاعدة او الشريعة الطبيعية التى من كونها صادرة
عن الطبيعة الناطقة من قرب ومغروسة بها ومعلنة بواسطتها فى مرشدة
مناسبة للادبية الافعال البشرية فانى لهم ان الضمير يدعى من العقلاء الادبيين
قاعدة طبيعية للافعال البشرية . غير ان هذا من حيث انه ليس هو الا ارشاد
العقل الهالى الذى يحكم به بحادث خصوصى على ان هذا يجب اتباعه
لانه خير وما مور من الشريعة وذاك يجب تجانبه لانه شر ومنهى عنه من الشريعة
فلهذا يفترق بالكلية عن الشريعة وهو بالاحرى تخصيص الشريعة او المبادى
العامة

العامة . لان الضمير من حيث انه قاعدة داخلية للافعال الادبية فليس انه
يرشد الارادة الى ما يلائم المراد حتم فتعلم من الشريعة بما انها قاعدة خارجية بل الى
الخير اللايق بالباطنة ايضا اى الذى هو من المشورة فقط والذى يعرف
بالتقدم بقوة مبدا، ما عالم غير مظهر بذاته نوعا ما من الشريعة او الوصية
مثلا ان ممارسة فعل المحبة والرحمة خير محى الخ . ثم ان المبادى العلمية
الادبية لكن العامة التى تحصل فى النفس (نظير مقدمات القياس) والتى
تستخدم لاقامة الحكم العملى والضمير تقيم ضميرا ما عاما او بالاحرى نظريا يدعوه
بعضهم السينديريسى (لفظ يونانى) وليس هو ملكة المبادى الادبية العامة .
ان باشتقاقات صنع هذه المبادى العلمية العامة وهو ولد صنعها تنعلق ايضا
استنتاجات الحكم العملى الخاص اى الذى استنتاجات الضمير انما ليس هو دليلا ارتباط
ضرورى ان الحكم العملى الخاص يتعلق ايضا بالظروف الخاصة المختلفة . هكذا
وان وجد مثلا المبدا العام الصحيح والمستقيم عقليا وموضوعيا مثلا يجب
اطاعة الوالدين فلا ينتج الحكم العملى المستقيم مثلا يجب على ان اطيع وصية
ابى هذه المعينة اعنى متى كان من الاب شى غير ممكن وغير لايق
ان يكفى الفيلسوف الادبى ان يعرف عن الضمير بحسب ما شرحناه الان هذه الامور
الوجيزة . ولا ان يجد المعنى لخاصة ان لوحظ قبل وضع الفعل ومعه يعترف
عن الضمير اى الحس الباطن الذى يعلمنا المنطيقيون لا ان يلاحظ العمل لا نظر الخ
ولا يدل محققا على وجود معرفة او حكم ما فينا بالتردد الامر الذى هو من وظيفة
الحس الباطن بل يقوم بذات الحكم العملى الخاص المقوم فعل الارادة . واما ان
لوحظ بعد وضع الفعل اى انه يثبت او يزول الانتخاب اى التقديم المصنوع
فحينئذ لا محالة انه يلزم به فقط فعل النفس المجرد الدال على ما تم بنا . ثانيا
ان يقسم خاصة الى مستقيم وضال ومؤكد ومرتاب بحسب معنى هذه الالفاظ العام
المشروح فى المنطق (قسم حرفى) والمنضح بالكفاية فقد الضمير المستقيم والضال
بنوع معذور (لان الغلط الغير المعذور والكريب الثابت يجب فيهم ما قبل الفعل)

لايجوز لنا ان نفعل لان القاعدة الغير المتوسعة للارادة في الحوادث الخصوصية
هو هذا الحكم العالي الغير الذي وان كان غالبا بنوع معذور فمع ذلك يحدد بهذه
الظروف موضوع الواجب اتباعه والذي يشوع منه سوي الارادة وميلها لانها
قوة كيفية بذاتها . وهذا يجعل الواجب ذاته مرتبا بالشر كما يستحضره بالضمير
الذي يتأوبه . وبما انه في الاشياء الادبية لايمكن الحصول على التوكيد غالبا فيمكننا
ويجب علينا احيانا بعد استعمال المبادي المردودة ان نفعل بموجب الراي
الثابت الاحتمال . ومن هنا يبدأ نفوذ الضمير المحتمل . ثالثا . قد قلنا ان
الغلط الغير المعذور والريب الثابت يجب نفيهما قبل الفعل نسبب الاول
يبقي هو لانه من حيث ان الغلط الغير المعذور هو اختياري بعلته نفير الجهل
المشابه الذي تكلمنا عنه سابقا (ق ٢ ج ٣) فمن يفعل بضمير ضال بنوع غير
معذور سواء فعل بحسبه او ضده يكون فعله ارادته ذا شر معتدا ما يجري بحضار
الموضوع المختلف مما هو بالحقيقة من عدم الترتيب اي كان الموضوع في الحالين يمكن
ان يكون مختلفا بالحقيقة عما يبان بذلك للزم الضال وما ما يخص الثاني فمن حيث
ان الريب الثابت يتضمن توقف العقل الصولي عن حقيقة الحكم العالي
فيعتبر كما عدم . انه لايجوز الفعل مع الريب العالي لان من مع بتاهذا
الريب مثلا بعدم جودة الموضوع يحكم ذاته مع ذلك ان الفعل قبل ارادته
الى الموضوع تحت حال عدم جودته الحقيقية ايضا . فاذا يكتسب نوع
الرداءة ذاته التي نوعها هو الشر الذي يجول تجنب الريب نحكم العالي
وهذا محقق ولو لم يترتب الواحد بالتجرد اي نظريا بحقيقة الشي لان الريب
القريب المحدد الجودة او الرداءة الادبية لفعل الارادة هو حكم العالي . هكذا
وان كنت مولدا انه يجوز درس العلوم في الايام المقدسة ومع ذلك ان
استعملت هذا الدرس مرتبا عليا يجوز هذا لي في هذه الظروف فتحديد
الارادة هذا اي فعلها لايكون خاليا من نوع الشر الادبي ومن تقابل
الاسباب وطبيعة الريب النظري يبان جليا ان هذا لايمنع الواحد اصلا عن
ان

ان يمكنه ان يفعل جيدا عمليا . لانه مع بقاء الريب النظري مثلا بان عملا
واشغلا ما هو محرم في الايام المقدسة ولا يمكن الواحد لاجل الظروف والمقرونات
المختلفة ان يضع هذا الحكم العالي المؤكد اي انه يجوز له في هذه الظروف ان يضع
عملا وشغلا كذا . رابعا واخيرا انه ليس بخارج عن الموضوع ان نبتدي كان
الحكم العالي ان ساق النفس الى حال التحير التي بها يعتبر الواحد ذاته انه سيفعل
دون ترتيب ان يعمل اياما كان من الامرين الواجب منعهما من الاشيا التي لا
يكون اتمامها معا فهذا الحكم يحمل على وسطة اخرى لنفي التحير فليعتبر اي
الشرين اوفى ويجد ذاته اليه وان تبان له ان كليهما بالشر سيان فايهما
اهل لايضع شرا لاجل نفي الحيرة اذ لايلتزم احد بصنع الغير لما مكان ولمحايدته
فمن يريد الاطلاع على غير ذلك مما يلاحظ الضمير اي القاعدة الداخلة لافعالنا
الادبية فليطالع كتب اللاهوتيين الادبيين فيجد هذه الامور شرحة
فيها باسهاب . وانما يكون واجبا ان نقر بان الخاسر من هنا يلاحظ بالاحرى علم
ارشاد ضمير الغير لما الضمير الكرات . وهذا يجب البحث عنه بدوائم من اوليك فقط
الذين يستعدون عن قرب الى قبول هذه الوظيفة وخاصة لانه بعض الاشيا الملاحظة
هذا المحل يكون له تسبب لانفس البعض تبليلا وتعبا في غير محله عوضا عن المعونة
العالية اذ انه اذا كان محال في الحق لكل المبدا الشهير وهو ان احد يكون
ماضيا في دعواه فلا محالة انه يكون لهذا المحل هنا
ان الشريعة الطبيعية التي تدعو حق الطبيعة ايضا تخولها معرفة من العلما تعاريف
مختلفة ولندع باقي التعاريف الغير المستقيمة او الناقصة فالاكثر عموما من
هذه ان الشريعة الطبيعية هي العقل المستقيم او نور العقل الطبيعي المرشد الى ما يجب
صنعه او تجنبه او القاعدة الماخوذة عن طبيعة الانسان المناسبة لتدبير افعال
الانسان بحسبما يليق بطبيعته او اشتراك الخليقة الناطقة بالشريعة الالهية
فاختلاف هذه التعاريف يتعلق باختلاف اعتبار الشريعة الطبيعية ذاتها ويمكن
توفيقها بالتمييز بين الشريعة الملاحظة نظرا الى فاعلها ونظرا الى الوسائل الذين تبرز

عليهم . اما عن بيان لنا ان يجب تقويم الشريعة لاخير لكونه يشير على اتصال
الشريعة الطبيعية الموضوع من فارضها ذاته وخاصة كوننا نفترض هنا انه
يسلم من يقع ان الشريعة الطبيعية هي نوع الشريعة الادبية الحقيقي والحصري .
والشريعة الادبية بالعموم هي امر العقل بالخير العام من الرئيس الشرعي او بالاحرى
اختصار هي امر الرئيس الشرعي وصيته العامة والعادلة . ان الشريعة الادبية
بالعموم تدعى امر الرئيس الشرعي او رسمه . وللاحظ الخير العام والافلاطونيين
المشورة التي تدل على منا سبة عمل ما فقط . ويكون ان تعطى من المساوي او الادنى
الذي ليس له قوة على ان يلزم ولا عن الوصية بالبساطة التي تلاحظ شخصا
خصوصيا فقط وتنهى عنه

ان استقامة الشريعين المذكورة اعلاه والمفضل على الباقي موجود بين جاس
نوع مما سنقوله . واما الان فنبينه فقط . ان الشريعة الطبيعية الملاحظة فقط
ان الموضوع يجب ان تكون شيئا مفروضا ومتلائما طبيعيا في الموضوع ذاته اي في الطبيعة
الناطقة والافلاطونيون يعترفون موضوع الشريعة اي النفس بما انها ناطقة اعني
العقل بالاجتماع مع عن الشريعة ذاتها . ولما الشريعة الطبيعية عن الوضعية
الالهية وخاصة لان هذه هي اشتراك ما بالشريعة الازلية واغالا يمتزجها في
الطبيعة الناطقة بل بعلامة اخرى اي بالتبيان الخارج وفرق كلتا الشريعتين
ينبغي من الموضوع الذي تأمر به ايضا من حيث ان الشريعة الطبيعية تأمر بما هو
جيد بالذات وتنهى عما هو ردي بالذات فقط . واما الوضعية الالهية فتعتد لان ما هو
مجرد بذاته ايضا . وان تكن كلتاهما صادرتين من الله دون واسطة لانظم
الشرايع البشرية والمدنية التي ترجع بواسطتهم فقط الى الشريعة الالهية . بما انها
تطابق العقل المستقيم . وفرق الشريعة الطبيعية هذا عن الوضعية الالهية سوف
يبين بزيادة في حل بعض الاعتراضات التي اذكرها فيما بعد . فعن شريعة الطبيعة
المفهومة بهذا المعنى سبيلنا ان نبحث اولا عن اساسها ووجودها وتوطيدها
ثم عن خواصها المختلفة ومبادئ معرفتها

الراس الاول

في اساس الشريعة الطبيعية ووجودها وتوطيدها . ٥٨ ب

ان اساس الشريعة الطبيعية والاحسن ان نقول ينبوعها واصلها الذي نأخذ بشرحه
اولا ان ليس انه يجعل مباحثة عن وجودها اكثر سهولة فقط . بل
يغنينا عن وضع مباحثات حرى على حدة ملاحظة ذات الشريعة الطبيعية
والزامها اي الاضطرار الادبي الى تكميل امرها . ويبين جليا انا نبتعد
بالكلية عن نوع فعل اولئك الفلاسفة الذين يوهمون انه يكفي ان يسلموا
من امر العقل تعليما كذا عن الشرايع الادبية حتى يكفي لتشييف لجماعة الناكرة
الله (ان وجدت) ويرى انه يكون ان يؤتى على نوع فعلهم هذا من ذات
الفلاسفة الوثنيين الذين اشرافهم كانوا لطون وشيشرون وغيرهما قد
اصدروا اصل الشريعة الطبيعية عن حكمة الالهة فها هو ذا كيف قال شيشرون
ان الشريعة ليست هي الا الفهم المستقيم الماخوذ عن ارادة الالهة وقد تكلم
بمثل هذا النوع متواترا وانما لا يجب ان ادع ذكر افلاطون كلاهما هذه الشهادة وهي
اني ارى ان هذا كان راى الكل الحكمة ان الشريعة لم تخترعها عقول الانام . و
وليست رسم الشعوب بل رسم ما زل يسوس العالم بكماله بحكمة الامر والنهي
وهكذا كانوا يقولون ان تلك الشريعة الرئيسية والفهم الاخير هي بعقل
الالهة الامر والناهي كاحدة الاشياء التي ترجت منه باستقامة تلك الشريعة
التي اعطاها الالهة للجنس البشري . لانها كانت شيئا صادرا عن طبيعة
الاشياء ملزما بالفعل باستقامة ضرحيما والاثم وهذه الشريعة لم تبتدان
توجد حينما كتبت بل حينما صدرت وقد صدرت مع الزام الاهي سرية وهذا
ان الشريعة الحقيقية والرئيسية المناسبة للامر والنهي هي فهم المشترع السامي
المستقيم . ولا تظن ان تعليمنا هذا عن اساس الشريعة الطبيعية يقاوم او يكيد
العلما فقط الذين يعنون الله وضعيا في تعيين مقوماتها ويقاومون

التعليم الادبي عن الشريعة الطبيعية تصير علم الكيميا والفلك وغيرهما من العلوم
الطبيعية بل كافة اوليك ايضا الذين يعتقدون عن الله فقط لاجل اية علة
كانت مفتكرين انه يمكنهم ان يجردوا كافة ذاتيات الشريعة الطبيعية اوان
يتعمقوا في غير فهم الحكمة الالهية . لانه ان بيتنا ولو مرة ان الشريعة الطبيعية
تتعلق بشيء في الحكمة الالهية المرتبة نظرا الى اصلها ونوعها او كما اعتادوا ان يقال
نظرا الى مبداء الوجود كما في كونها الهادي اي في المبادي والارشادات العملية
التي نعرف بها ترتيب الافعال الادبي ونتعلم ما يجب عمله او الفرار عنه كذلك في كونها
الصوري اي في ذات تصورها الذاتي والمقوم وفي الالزام ونوعه الامر الذي به
تصيرها طبيعية الشريعة وتفترق عن القاعدة المحضة المرشدة فيجود متضحا
ان ما من احد يمكنه الا يلاحظ الله لا في البحث عن اسر الشريعة الطبيعية الانطولوجي
بحسب مبداها الفاعل فقط بل ولا في تعيين تصورها الصوري والذاتي او كما يقولون
المبدا المقوم . ثم وان تكن هذه المباحثات متميزة عن بعضها كما يبان
من ذات طبيعة الامر ومن كون بعض العلماء وان اقروا بان الشريعة الطبيعية
الانطولوجي ومبداها الفاعل يجب ان يوخذ من ترتيب الحكمة الالهية الذي
للعقل البشري وارشاداته العملية والادبية اشتركا ما معا تصير المبادي النظرية
والغير العملية . فمع ذلك يزعمون ان نسبة كذا الى ترتيب الحكمة الالهية ليست
بضرورية لتعيين مبداء الشريعة المذكورة المقوم او تصورها الذاتي والصوري . وانما
لاجل ارتباطها ومشابهة البراهين التي تثبتها والتي بها قد شان ان نعرفها
معا وخاصة حينما لا اختصار الضروري في مقالتنا هذه . وقد اعتبرنا انه يجب
تقديم هذه المباحثات في البحث عن وجود شريعة الطبيعية . يتضح اولا ما هي
وما يجب ان تكون الشريعة الطبيعية التي نحاكي وجودها وهذا لا يمكن ان يتم
بالكفاية بواسطة المعرفين لا سيما فقط او الذاتي ايضا لكن المعترض مجانا اي الغير
المثبت . والاكثر لا يريد ان نقدم تقسيم المباحثات هذا كما ان اثباتها تقدم منا
غير متعلقة بعضها وغير مساعدة بعضها بالتبادل لان ما سنقوله في الجزء
يثبت

يثبت تعليم الجزء الاول باعظم نوع وكانه من البناء خرجه وبانا سوف يضع
اساس هذه الشريعة الطبيعية في فهم الحكمة الالهية بحسب ما ينسب الى تدبير
الخليقة الناطقة وسياستها فاعلا اولا انا نتكلم هنا عن الغاية الموضوعية
للافعال البشرية الملاحظة بالكمال والتمام التي تضع الاضطرار الادبي
الحصوري اي الالزام بحفظ الترتيب الادبي اعني التي تحدد الترتيب الجدير بتمام كما له
كلي تغيير كما يتميز هي نفسها وعقلنا وما امر اياه . اذ انه من المولد هو ان الضمير
الذي تكلمنا عنه سابقا وارشادات عقلنا الفعلي الكلية هي القاعدة العقلية
التي تحدد عن قرب ادبية الافعال بنوع الكل واكمل بخصصة او مطلقة
فقط بل حادث خصوصي الشريعة اي القاعدة الموضوعية بالتمام اذا انها ليست
شيئا متميزا عن العقل الخاضع للشريعة فلهذا يكون جواب هذه المباحثة في
هل ان الطبيعة الناطقة او فهمنا بذاته وبعض قواه وملكاته وارشاداته
العملية ايضا والملاحظة مع اساسها الانطولوجي موضوعية حصرية واخيرة وكاملة
للادبية اقله في رتبة تصورنا العملية والتصورية خلوا من ان تنسب
بالمعنى السابق شرحه الى فهم الحكمة الالهية . ثانيا ان الشريعة الطبيعية الملاحظة
نظرا الى العقل توخذ اما عوضا عن تاهب تفعلنا هذا للحصول على الارشاد
الكلية العملية المرشدة افعال الارادة (وجد المعنى توجد بنيات وملكيات في العاديين
استعمال العقل ايضا) اما عوضا عن الارشادات العملية الكلية ذاتها وعلى كلا الحالين
يجب ان تنسب الى الحكمة الالهية اي الله لا بمنزلة علة فاعلة للطبيعة الناطقة
الامر الذي لا يرتاب به احد . بل بمنزلة علة مدبرة اعني بمنزلة مشترع مسلم
بنظام الادبية الطبيعي وناهيه عن مخالفته وهذا هو الامر الموضوع تحت الجدال
ان حريتها ليست مع الحسيين سبينوزا وهوباس وهلفيتيوس وجيوفا
وبانا موس الذين يزعمون كما ان الالزامات الادبية الى العهود والشرايع المدنية
وينفضون كل وجود الشريعة الطبيعية كذلك . والذين نوضح مقالهم في الجزء
التالي

عن قرب بل مع الذين يرغبون ان يصيروا مقوم الشريعة الطبيعية الصورى من
ينبوع غير الحكمة الالهية المدبرة والامرة وان يكن بعضهم يقر بوجوب الالتجاء الى
الله سبحانه بجاز عن الشريعة المذكورة وذلك ليلا ينقض المحرك الفعال لحفظها
بتدقيق ان حفظ المدرسة السكوتية بعد رئيسها واستاذها وغيرها ترجع
مقوم الشريعة الطبيعية الصورى هذا الى حفظ الحس الادبى الذى هو نظير قوى
خصوصية اى كان حسنهم الادبى هذا يقيم مشرعنا تاما بذاته مامرا فى
الالتزامات الطبيعية بوكيل من الاذكيين وفولنيوس اوساد اليارى ودوتيكرى
وغيرهم ينبغون باصدار هذا المقوم من الحجة الضرورية للسعادة والكمال
الذاتيين معتزلا بعضهم عن الجميع الاخرى ايضا وناظرا فقط الى قابليته
كمال الجمهور اى كان هذه الحجة الضرورية للسعادة المحدة ارتباط الوسايط
مع الغاية الضرورى ديما تمارس بحد ذاته وطبيعة المشرع واضعة الالتزام . و
يترتب من هذا الراى راى البعض الذين ينتعلقون بتاهب النفس البشرية
العقلى وينسبون للعقل الهلى (كما هذا ليس هو قوى نفسنا المشهية او التى
هى ذات العقل النظرى المتحد بالذات مع النفس حقيقة والمبين مثل ذلك
حقيقة ببعض المبادى فقط) ولامر المطلق والنهى وطبيعة الالتزام ادبيا
او تعيين المقوم الصورى للشريعة الطبيعية مع ضبط وتباعد . ويوجد
اخيرا جمهور اولئك الذين يلتجون بعد كثير من الجدليين مع كولدرك و
وجرزيل وروزليني وغيرهم الى شئ موضوع مثلا " نسبك الاشيا و موافقتها
الداخلة والضرورية وترتيب الطبيعة والموجودات الداخل والذاتى
او مقتضياتها الخ (وهذه ترجع الى شئ واحد) كى ياخذوا مقوم الشريعة
الصورى عن ذلك كانه موضوع غير متعلق بغاية وعقلنا واما ولاهذا
يمكن ان يكون كقوا المقصودنا كما سنثبت الان

الجزء الاول

ان فى الحكمة الالهية المحركة الخليقة الى غاية الواجبة الامرة بالجيد
والناهية عن القبيح يدعى العلما شريعة الله الازلية سوى كان يرسم هذا الامر
وحتمه صادرا عن العقل وحده او عن الارادة وحدها او بالامرين عن انتيهما
وان يكن بنوع مختلف . ومن ثم ان القديس اغوستينوس ذاته قال ان الشريعة
الازلية هى النهم الالهى او الارادة الالهية الامرة بحفظ الترتيب الطبيعى والناهية
عن تبلبله . وفينا فى يوحنا بصواب قوما سيون على ان قال ان شريعة الله
الازلية هى احتراع من الجدليين لانك ان اعتبرتها لا موهن عيا فقط بما
انها تدل على ترتيب غير قابل التغيير و داخل صادر من ذات طبيعة الموجود
القابلة الخالق بل صوريا ايضا كما يبان هذا الترتيب بتصور العقل الالهى والحكمة
الالهية ويوجد نظير ارشاد العقل العملى مثلا فى الملك المدبر الجميع فيخصها
نوع الشريعة الحقيقى . نظير ما يخص الارشاد العملى فى المشرع البشرى الذى لا
يقوم بالنظر فقط بل بترتيب ليسلك الجميع الخاضعة له . وانما هذا لا يجب
ان نفهمه كان الله ذاته وارادته تخضع لهذه الشريعة لان كلما هى فى الله
هو مستقيم ذاتيا وغير محتاج لان قاعدة او قياس بل بما انها توجد فى فهم
الله منذ الازل ودون تغيير وتلاحظ دايما خير المخلوقات لعتيدة ان
تخلق بوقتها وترتيبها وهذا فى الفعل الاول قوة الالزام من كونها غير
متعلقة بقبول المخلوقات ولوم توضع تذاع على الخلايق الا بالزمان لان
ثباتها لا يقوم بهذه الاذاعة نظير الشرايع البشرية . والبراهين الشار اليها
اخيرا وفى الحاشية تلاحظ هذا الامر اى كى يكون ان تحل بسهولة تلك الاعتراضات
المعتادان تقام بها تسمية الشريعة الحصرية المنسوبة للحكمة الالهية
الازلى اعنى اما من حيث ان الشريعة تعلم مرؤسين ولم يكن شئ منهم منذ الازل
او من حيث انها يجب ان تحتم وتذاع على المرؤسين ليحصل على قوة الالزام
الامر الذى لا يمكن ان يكون منذ الازل ايضا او من حيث ان الشريعة ما دامت

فى تصور المشترع فلا تزال خالية من عدم قابلية التغيير المطلوبة لذات
الشريعة بالعموم . وانما نقول الى ان هذه الشريعة توجد حقيقة فى لزوم الاهى
فهذا سنشير اليه بكل ايجاز فى بداءة القضية التابعة اذ لا يمكن ان يرتاب
به الا من انكر الله او عبادته . وهو تابع غير متوسط للتعليم المذكور فى
المانيسكا بخصوص كمال العلم الاهى والعناية الاهية وعدا ذلك انه من
المحال بينا هو الافتراض ان الله اما لا يعرف ترتيب الاشيا المداخل الموافق
لطبيعة الموجودات القابلة الخلق والمحتوى ضرورة فى الذات والحكمة
الالهيتين . اما اذا عرفه لا يحبه ولا يريده بكل افتراض لخلق الاشيا
ان يحتم ويغرسه فيها والا فيمكن مثل ذلك الافتراض دون محال ان الله
لا يعرف ذاته ولا يحبها . وتفترق الشريعة الادبية الملاحظة هكذا عن
تصور الله ببساطة الذى هو مثال فقط للاشيا المخلوقة لا ترتيبها
كما عن العناية القائمة فضلا عن ذلك فى اتمام هذا الترتيب وفق توفيق
الوسايط مع الغايات الخصوصية ايضا راجع اللاهوت الطبيعى رسم
٣٤ وانما من حيث ان هذه جميعها تفوت مقصودنا فنقتصر فنقضيها
مقيدة هكذا

قضية

ان فهم الحكمة الالهية الادبى بما انه مرشد افعال الخليقة الناطقة يجب ان
يعتبر ضرورة بمنزلة ينبوع واساس للشرايع الطبيعية وذلك فى كونها فى المادى
كما فى كونها الصورى

انما كثبت القضية المرسومة كما من جهة
الطبيعة الالهية كذلك من جهة الطبيعة البشرية . واولا ان فهم الحكمة الالهية
الذى هو مرشد افعال الخليقة الناطقة الادبية لا يمكن انكار وجوده فى الله
خلوا من انكار العناية الالهية المفترضة هذا لان الله ليس هو خالق الاشيا
كافة فقط بل معتنى بها ومباسها ايضا . ولا يجب ان يقال ايضا انه
رسم الترتيب الادبى ويدبره بجهل او انه فى كلا الامرين يخلق بغير لا
بذاته كما هو علة تشكيلية لعالمه

فاذ تقرر ذلك هاهو كيف
يبرهن

ذلك من جهة الطبيعة الالهية اولا ان الكمال التام لترتيب اشيا هذا
العالم الطبيعى وثباته لا يمكن ان يفهم ولو ان يترجم تماما ما لم ينسب الى الله كمرتبة فاذا
هذا ذاته يجب ان يقال عن كمال الترتيب الادبى لا سيما التسلم القائم بادبية الافعال
والشريعة الطبيعية اذ انه كما لا يمكن ان يتصور فى الخليقة كمال عالم ما لم يكن
متضمنا فى الله اصلا وهذا ينا قض الكمال الاهى السامى . وضد ذلك انه ولو كان
السبب الكامل للادبية والشريعة الطبيعية لا ياخذ تمامة من فهم الحكمة الالهية
لكان الترتيب الادبى مقاما من الترتيب الطبيعى من حيث ان له سببا كماليا مكافيا فى
ذات طبيعة الخلوقات الناطقة وحدها . ولكانت ضرورة الارتباط مع الله فى
الخلوقات الناطقة اقل منها مع الغير الناطقة . والامران لا يطابقان العقل اصلا
بل بالاحرى يضادانه جليا . لان الخليقة الناهجة والحرة اكمل من باقى الاشيا الطبيعية
الخلوقة وبواسطة العقل والارادة تشبه الطبيعة الالهية باكثر كمال وهى معدة
لتحصيل الله ذاته باعمالها الخصوصية كالة غاية اخيرة والحرا هى مزينة بالاختيار
المعتوق وتم ترتيبها الادبى هو اصعب جدا مما يرى فى ترتيب الاشيا الطبيعى فقط .
وذلك لاجل قابلية التغيير الخاضعة لها الاختيار المعتوق كما لاجل المقاومات
المضادة الترتيب الذى يكون لافعال البشرية الحرة ان تسبقها . فاذا انكان لترتيب
الاشيا الطبيعى ضرورة ادينسب الى الله لا بمنزلة علة فاعلة لطبيعة تلك الموجودات
فقط بل بمنزلة علة مدبرة ايضا فباولى محمة يجب ان يقال هذا ذاته على الترتيب
الادبى ولهذا ان المبادى او ارشادات العقل الجليلة كلها المظهرة ترتيب الادبية الداخل
والمقيمة قوانين الشريعة الطبيعية المبادى لا يجب ان تغير لا كثر ضيق لحكمة الالهية
تظهر علة مدبرة وزد على ذلك ان فى الاشيا الصناعية ذاتها وفى السياسة المدنية
المرتبة جيدا سبب الكمال لا عظم فى المرؤسين الخصفين يصدر باعظم نوع من الرئيس
او الوالى المدبر والسايس وينسب له باعظم نوع . فاذا هذا ذاته يجب ان يقال عن كمال
الترتيب الادبى نظرا الى الله

اما من جهة الطبيعة البشرية الناطقة
هذا ذاته يثبت نظرا الى مقوم الشريعة الصورى المقتضى الازلم المحدوى لان نسبة

الشريعة الطبيعية هذه التي فيها الحكمة الالهية الامرة او الناهية كان يجب ان تنفي او لا تكون
ضرورية لان الطبيعة الناطقة تحصل بذاتها على قوى الشريعة الطبيعية وسببها
الثاني انها بما انها اساس الجودة او القباحة لبعض الافعال اما بما انها تدرك المبادي
العملية التي تتقدم فعل الارادة وترشدها والا فانها لا يمكن ان يقال . فلو الاول لان الطبيعة
الناطقة الملاحظة لذاتها كذا يوجد فيها الافعال بعضها ويضادها البعض لا خر لا تأمر ولا تبين
الجودة او الرداءة ولا ترشد ولا تثير الارادة لان امورا التي هي معلولات الشريعة لخصوصيتها وبيان
مستحيلا كما بيّنا ذلك مثلا ساعة كون اساس الجودة والرداءة في بعض الافعال
يكون لنا نوع الشريعة اساسا . وان قيل احيانا عن الطبيعة الناطقة انها قيما ترى
قاعدة للافعال انما هذا يلزم عن الاساس او القاعدة القريبة لا ديبيتها بحسب ما قيل
عن الفرق الداخلي بين الخير والشر الادبيين وكونها قاعدة بالمباشرة اكثر اتساقا من
كونها شريعة . ولا الثاني لان ارشاد العقل وحكم السائق والمرشد فعل الارادة في تلك
الافعال التي جودتها او رداءتها الادبية تتعلق بالوصية والتحريم فقط مثلا في ايفاء الجزية
والصوم الخ . لا يقيم شريعة بل يدل عليها فقط . فاذا هذا ذاته يصنعه في كل سوى
ذلك (اذا ان السبب واحد عينه) اي انه يدل فقط على الجودة او الرداءة الداخليتين
والموضوعيتين حتى لو من يقيم شريعة بذاته وانه خلو من ان يكون ان يلاحظ بحسب
ترتيب تصورنا انها والمتصورى بمنزلة شريعة حضرية . ويزيد على ذلك ان الارادة
على ان خير يجب صنعه وشرا ما يجب تجانبه يمكن ان تصير من الادنى الذي لا قوة
لها على الالزام . واما الشريعة فتطلب ضرورة امر الرئيس ورسمه . فاذا الطبيعة الناطقة
او العقل كما بذاته كذلك بارشاد انه العلية لا يكون ولا يمكن ان يكون مشترعا
حقيقيا ما لم يلاحظ كشئ من المشترع الالهي ما لم يوخذ مع النسبة الصورية الى
فهم الحكمة الالهية الامرة او الناهية ولاجل الاسباب كما انها لا يمكن هذا ان يوافقه
بسبب الحس الادبي والمحبة الضرورية للسعادة والكمال الذاتيين اذ ان كليهما
سواء تلاحظ بالقوة او الفعل ليس هما الا خاصة ماهيتي للعقل انه ومتحدة
معه ذاتيا وهذا يجب ان يقال عن كليهما حيث ما قيل عن العقل وارشاد انه

وصف

وصف لي ذلك ان الحس الادبي والمحبة الضرورية للسعادة الذاتية ان فهم هما ميل
النفس الخير المتعقل الى الخير فلا يتلد منهما ضرورة او الزام ادبي بل الطبيعي بكليته
لا تتاجد الميل تنفعل لا تفعل . واما الاعتبار الموضوع باستقامة تحصيل السعادة
التي نرغبها او لعلم انه بموجب هذا الراي يعتزل عن سعادة المكاملة في الجنوح الاخرى
وعن الله غاية الانسان الاخيرة انهم ان يثبت ارتباطا ضروريا للوسايط مع
الغاية لكنه افتراضي فقط والضرورة الادبية المقيدة الالزام الصادر عن الشريعة
يجب ان تكون مطلقة فاذا لا الحس الادبي ولا المحبة الضرورية للسعادة الذاتية تزيد
على العقل البشري شيئا حتى يمكن ان يحصل من ذلك تقويم الشريعة الطبيعية
الصوري خلوا من نسبة مضمرة الى فهم الحكمة الالهية الامرة والناهية
وهذا ذاته يتثبت فوق ذلك وينفي عنه معا الامر القوي او المطلق للعقل العملي لان
الطبيعة الناطقة والعقل الملاحظ بكل فذ الانواع السابق ذكرها او باي نوع اخر كان
ليس هو بيّنا بذاته . اذ انه ما من احد يقال عنه ان له الحق على ذاته والكمال الذي من نوع
ما زيّنا ما باقي قوى النفس لكنه ليس مرتبطا على اختيار الارادة المحتوي الموسس على
العقل ذاته كانه على مبدا محرك ومرشد . وبالتالي لا يمكنه بذاته ان يصنع الزاما
كاملا ادبيا ولان يربط الارادة بنوع ما ولكان موضوع القابل للشريعة والمانحها
شيئا واحدا ذاته ولكان الرئيس والمرؤوس واحد . ومن جهة اخرى ان الشق الذي
يقيم تمييزا ما حقيقيا في الانسان الواحد عينه ويجعل الملزم بالامر شيئا والخاضع
للامر شيئا اخر من المحال بينا ان يفترض ايضا وبنا قض الحس الباطن الشاهد بوحدة
عدم قابلية المتقوم الطبيعية في موضوعنا المفتكر . وعد ذلك ادام العقل العملي
هذا ان كان شيئا فيكون دائما معلول عقلنا النوعي والقابل النفوذ ومعلول الطبيعة
الناطقة التي لا تلك في ذاتها موضوع سعادتها الذاتية فالهذا لا يقيم شيئا اعظم اعتبارا
من كل خير لنا . ولا يتول بنوع ما على التفضيل الغير القابلة النفوذ التي لا يعرف هل
يغش بها ولا على كل نوع الطبيعة الناطقة عمومها . مع ان هذه المزايا تطلب ضرورة
في المبدا المحدد المتقوم الصوري للشريعة الطبيعية بما انه يجب ان يكون شيئا عاما

كامل الطبيعة البشرية مرشدا اياها الى سعادتها الحاملة ومقدما اساس استقامة كل شريعة
بشرية ودينا صوابيا حاضرنا للخضوع للشرائع البشرية الضرورية لحفظ الجمهور المدني وان
افترضت من الناس لمشاجرين والمساويين لنا في الطبيعة . فلهذا اذا لم تابع المتصور الحكمة
الالهية الامرة والناهية فكل خوض نفساني وعقلي الهي لا تحدد اصلا للقوة المتصورة
المنطبقية للموافقات والمناسبات الضرورية للعقل وباقي الاشيا والترتيب للاشيا الداخل
والغير المتغير والمترتب الموجودات ومقتضياتها الخ اي كما ان هذه خلوة من التعلق على
نفسنا تقيم موضوع الحق الغير المتغير لعقلنا دون المناسب ذلك الى الترتيب الالهي لانه كما
بيّنا في المانقيسكا ان الشاكر الله مثلا يمكن ان يكون عقلنا بالمحاكمة ارجح الا تلوح جيدا جزئيا
هذا تقيم للارادة ايقنا القاعدة والشريعة الشاملة الموضوعية المقتضية الاضطرار الادبي او الالزام
وكي نسد كل سبيل لاعتراضات في هذا الشان سيمكنك ان تعلم جيدا الفرق الكائن بين ميل
العقل الراجح وميل الارادة الى الخير . لان العقل وان بان بحق تصوريا فقط فيتبع بحق
الواضح دون واسطة بضرورة طبيعية . اما الارادة فتفعل بحرية في النسبي وراء كل خير
جزئي فاذا ليس نوع واحد للترتيب النظري والعملي للخلائق اي المبادي . فاذا الالم يوجد
في هذه المبادي العملية الملاحظة في كونها الموضوعي تصوريا ما يضع على الارادة اضطرارا
ادبيا لكن مطلقا لا افتراضيا فقط اذ الزاما ويقيدها ويربطها بنوع ما فلا يكن ان تكون للخلق
الحاضر . والحال اذا اخترت عن الله المرتب فالترتيب الداخل والموافقات والمقتضيات لا تكون
شيا منطبقيا وتصوريا غير موجود ولا يمكن ان يوجد والافعال الواجب وضعها من الارادة
والاميال اللازم كحصاليخ هي طبيعية ووجودها لا يوجد مناسبة بالوجود بين الموضوع
القابل الشريعة والمبدا الراسمها . فما ليست شعرية اية فاعلية اولى للطان ولجهة يمكن
يكون ان تكون في الموجود التصوري العلة من حيث انه لا يمكني ان افكر بذلك الموجود
التصوري بخلاف ذلك فبهذا ذاته يجب علي ان اخضع له . اوليس ان ضرورة هذا للافتكار
في الحال الطبيعية هي شي واحد عينه مع تصوري وتعقلا . وعند ذلك ان فاعلية الالزام
الادبي يجب ان تكون كثيرة بهذا المقدار حتى تخضع لها الانسان كله مع عدم اعتبار اي جزء كان

وتجلب عليه دينا بحفظ الترتيب الادبي ولو كان واجبا فقدان كافة خيرات هذه الحيوة
والحيوة ذاتها ايضا . وهذا كيف يكون ان يضعه الموجود المنطقي والتصوري خلوا من
تصور الحكمة الالهية المرتبة النظام والعمر والمساوي . وضع ذلك من اذ ضد اولات الذين لا
يميزون هذه الموافقات الداخلة والنسب والترتيب الغايق الطبيعة والطبيع عن الادبي
ويزجون الموافقة المحضة للمفعل في المقتضيات الادبية والنسب الخ . مع الاضطرار المحض الى
الفعل ووجوب الخ (التي كما بيّنا سابقا يجب تمييزها بالكليتي) ويتيمون دون تبيان
اقتضا الموجودات ومعرفة اعتبارها العليه وتقتها بمنزلة شريعة ادبية ملزمة واولى
وسامية . فضد هولا يكن ان يصح ايضا هذا الاستدلال المعتاد استعماله سابقا . وهو
اما ان كل منافاة وموافقة للعقل ماخوذة عن مقتضيات الموجودات واعتبارها
وتقتها الموضوعي تقيم شريعة موضوعية ملزمة بالكمال والمنافاة والموافقة الادبية
فقط والتي لها ارتباط ضروري مع غاية الانسان الحقيقية والاخيرة . فان كان الاول
من حيث ان الترتيب الغايق الطبيعة والطبيعي واعتبار الموجودات وتقدمها انظرا الى
الكمالات العرضية والذاتية هي شي موضوعي على حد سوا وغير متعلقة بتصورات
نفسنا فيكون غير لايق ويجعل الانسان ايثما مثلا لبس اثوب او قلد ثين اوسع من
اللازم الامر الذي لا شك انه يجوى قبحا في الترتيب الغايق الطبيعة والطبيعي دون تعلق
على تصورنا . ومثل ذلك يكون غير لايق تقديم درس الصانعة مثلا على درس العلم واعتبار الحجر
على اعتبار النبات من حيث ان كينة الكمال او الوجود الصادرة من الترتيب الموجود
الداخل في الاضيفة لهم منعا في الاولى ولكان يجب ان يعتبر انه يخالف الواجب والشريعة
الطبيعية من يمارس مثلا فعل الرحمة والمحبة البسيط لان هذا ايضا له مناسبة
داخلة صادرة من ترتيب الطبيعة . وانكان الثاني فلا يقيم الشريعة الادبية الملزمة
بالكمال والموضعة الوجوب الادبي الحصري الترتيب والموافقات والمقتضيات والنسب
وان كانت داخلة وملاحظة افعال البشر الحرة من حيث انها دايما شي متعلق وتصوري
بل يقيمها النسبة المعلومة للحكمة الالهية المقتضية ضرورة هذا الترتيب للافعال
الادبية الالغاية

ان كثيرا ما قيل هنا سببان اكثر من ذلك

من البراهين التي ذكرها في حل الاعتراضات ثم فلما يكون على غير الاستقامة ما سنقوله
فيما بعد عن وجود الشريعة الطبيعية والشروط المطلوبة في الرئيس الفارض الشريعة ومثل
ذلك كيلا نعيد براهين مرارا فسيكفيك ان تلاحظ ما ذكرناه بهذا الصدد في ما تقدم
(في اللاهوت الطبيعي الجزء الثاني) حيث بذلنا الجد باثبات وجود الله تحت تصور
المشترع السامي ومع ذلك كله سبيلنا نحن ان نزيد هذا البرهان لاخير والعلم . وهو انه
لو كانت الطبيعة الناطقة اي العقل بذاته او بالحقيقة الموضوعية والمناسبات والترتيب
الداخل لارشاداته لاجل ارشده تتقدم فعل الارادة وترشده تقيم الشريعة
الطبيعية الحصرية خلوا من تصور الرئيس الظاهر والمضمر لكان الله خاضعا للشريعة
الحصرية ولما كانت الشريعة الطبيعية شريعة الهية بالحصر . فالاول لان الله ايضا
يفعل بنوع مناسب طبيعة وتصور فيه او حكمي يتقدم بتقدم الرتبة على فعل ارادته
اذ يحكم مثلا ان الكذب يهوشر وحفظ الوعد مستقيم بكليته ومناسب وضروري لطبيعة
وحكمته الامر الذي يكفي على توهم هذا الافتراض لماهية الشريعة الحقيقية خلوا من
تصور الرئيس . ومن جهة ثانية يمكن ان يقال عن الارادة الالهية انها تفعل حقيقة
وان تكن ضرورة لاجل شفائها الذاتية لما يظهر العقل كواجب ان يفعل ضرورة ويقوم
لها كذلك كانه بقياس لا فعالها . واما الثاني فلان تلك الحال التي بها تاخذ الافعال البشرية
ادبيتها من شريعة على موجب هذا الراي لا تعود متعلقة بالحكمة والارادة الالهية
العامرة بل تكون في العقل البشري ذاته فاذا والشريعة ذاتها . وان تعلقت في الوجود
على الله انما لا تعود متعلقة بنوع ما كانها مشترع يخط متوسط كما لا تتعلق به الشرائع
البشرية الامر الذي مع ذلك ينكر اختصاص نوع الشريعة الالهية بالحصر .
وهذا اما الطبيعة الناطقة او ارشادات العقل بذاتها فقط لا تقيم القاعدة الموضوعية
اي الشريعة الطبيعية للادبية . بل بالاحرى تظهر هذه الشريعة اي ترتيب الحكمة
والارادة الالهيتين المستقيم ذاتيا والغير لتقابل النقص والكمال والسامي وتعلقها وتزيها
نظير المنادى من حيث انها اشتركا ما متناهيه بالعقل الالهي
ومن هنا ينتج اولا ان ذات الشريعة الطبيعية لا يمكن ان تقاوم في النسبة وحدها الى
الطبيعة

الطبيعة الناطقة كانها ليست كالارشادات العقل البشري اي القاعدة الماخوذة عن طبيعة
البشر المناسبة لتقويم افعالهم . ثانيا ان الدليل الكامل اعلاه اظهر بالحقيقي الادبي لحفظ
هذه الشريعة يصدر بالحصر عن ترتيب الحكمة والارادة الالهيتين وامرهما الضروري
ثالثا واخيرا تثبت استقامة التعريف المذكور منا سابقا (ص ٦٣) ويتضح ان
الجودة الادبية لافعال الارادة البشرية تتعلق بالشريعة الالهية اكثر من عقلنا
وهذا الاخير قد احسن ماري قوما كما دته بشرحه قائلا ان المعلول في كافة العلل
المرتبة يتعلق بالعلة الاولى اكثر من العلة الثانية لان العلة الثانية لا تفعل الا بتوقف الاولى
وكون العقل البشري قاعدة للارادة البشرية على تقاسر جودتها ياخذه من الشريعة
الازلية التي هي الزم الالهي ومن ثم قال في المزمور ٤ . يقال كثيرون يقولون من يرينا الخير
قد ارتسم علينا نور وجهك يارب . فكانه يقول ان نور العقل الذي هو فينا يمكنه وحده
ان يرينا الخيرات ويقوم ارادتنا بما انه نور وجهك اعني صادر عن وجهك . ومن ثم
اذ من الواضح ان صلاح الارادة البشرية يتعلق بالشريعة الازلية اكثر جدا من بالعقل
البشري . ومتى تفعل الزم البشري فيجب الالتجا الى الغرض الازلي

يعترضون اولا ان العقل وارشاداته العليا تاثر بعض افعال وتمنع عن بعضها
وزد على ذلك ان الارادة المضادة تلك الارشادات تغير انها تفعل قبيحا والمطابقة
تعتبر انها تفعل حسنا فاذا تحوي بذاتها نوع الشريعة الخ

لجيب على

الاول ميزا المقدمة ان العقل وارشاداته الخ تاثر اوتمنع مجازا مسلم . حقيقة
منكر فامر العقل وفيه هذا (ان كانا شيئا) يصيران مجازا فقط مالم يفترض انها
يظهران او يذيعان فهم الحكمة الالهية والارادة العامرة اي العالم ينتسبا ايهما
كما بيان من الاثباتات . وان امر الانسان فاقد نوع ما والزمها بعقده عهودا او
بوضعه مقاصد صوابية هذا لا يصير كان له التولي على ذاته ويضع لها شريعة
بل لا بد خاضع بالتقدم طبيعيا الى شريعة الحكمة الالهية العامة والامر مثلا بوجوب
حفظ المواعيد والثبات في الخير المبتدا به باستقامة مرتبة ومن ثم على الثاني اقول
ان قبح فعل الارادة او حسنه اي نوع انها يوخذان عن ارشاد العقل العملي الذي

هو القاعدة الترتيبية والداخلة للارادة اذ لا ينفيان موافقة الارشاد المذكور لشريعة الله
الازلية التي اذا لم تفوض فالجودة تكون اصلية واساسية فقط لا تامة وغير متغيرة موضوعيا
لاجل الشريعة المخارجة وارجح ما قيل في توجيه ذلك ردا على الاعتراض الاول
ليوفندوريوس يكون ان بعض ارشادات العقل هي حقيقية بذاتها ضرورية
وداخلا وها موافقة باطنة للطبيعة الناطقة بالتقدم على شريعة الله . اذ انه
ولو لم يوجد الله الامر المستحيل او قبل لو لم يأمر وينهه لما زال مثلا الكذب شرا
واكرام الوالدين خيرا وديانا . ثم لكان الحكم مثلا موجب هذا الافتراض انه ينهى
عن السرقة والغش الخ ويأمر بالامانة والطاعة للمرؤسالخ بسبب الجودة الباطنة
والخير العام . فاذا ارشادات العقل وموافقاته هذه تحوي بذاتها نوع الشريعة
الكاملة ولا تتعلق بحكمة الله وارادته الالهية الامرة . وعدا ذلك لا يمكن
الحقايق النظرية مثلا الهندسية تصورها النفس كازلية وغير متغيرة الخ وكافية
لالزام العقل من حيث انها غير متعلقة بها . فاذا هذا ذاته يجب ان يقال عن
الحقايق العملية اي عن الارشادات الادبية الملاحظة في كونها المنظمة والتصورية
تضر الى جلب الضرورة الادبية على الارادة . ثم يقولون كيف انك كنتم انتم ذاتكم اذ
تكلمتم عن الفرق الداخل بين الخير والشر الادبيين قد نسيتم قوة وافتضا عظيمين
بهذا المقدار للترتيب الداخل والموافقات والتمسك الماخوذة عن طبيعة الموجودات
حتى لا يكون ان ينتج من هناك ذكر الفرق فقط . بل يكون ان ينتج بذلك ايضا
ما يأمر به تقا وينهى عنه ضرورة " يا الله بارئ الطبيعة " فاذا من حيث ان العقل
يرى ان هذا الترتيب الداخل الخ يجب حفظه فيشعر من ثم بالالزام الموضوعي حقا
فاذا الخ

اجيب على الاولين عادلا عن المقدمة وذاكرا
النتيجة فمن المقدمة ينتج فقط انه ليوجد بعض اشيا مأمورة لانها جيدة باطنا
ومطلوبة من الترتيب الطبيعي وبعض اشيا محرمة لانها رديئة باطنا وانه ولو صار
التجرد عن الامر والنهي فيكون ان يوجد في الافعال البشرية شيء قبيح وشيء حسن بحسبما
يكون الشيء مطابقا او غير مطابق العقل المستقيم بما انه القاعدة الترتيبية لذلك .

لان هذه

هذه المطابقة او المنافاة للعقل ومناسبة ارشادات العقل هذه وان لم تكن بذاتها ضرورية
وحقيقية باطنا يمكنها ان تقيم الشريعة الطبيعية الادبية التامة والكاملة
التي تصدر بامر الله فقط لمشترع مأمر اوناهٍ بامر سامٍ وفعال . ومن ثم انه في
الافتراض المذكور المستحيل حقا . ربما انه في جزئه الاول يرفع كل اساس للموافقة او
المنافاة وجزئه الثاني يفترض ان الله يمكنه ان يتذكر ذاته او حكمته اعني يعدم تحريمه
ما يضاده على خط الاستقامة ان بقي ممكنا تصور شيء جيد او ردي . كما في شي
الحكم نفيا وامره المفترضين هنا كله يجب ان نسابه الى الادبية ما اصلية واساسية
صادرة من المقابلة والموافقة مع خير الترتيب يطيع الادبي ايضا انما الغير الكامل
وبخاصة كونه كما انه من المحال ان الانسان المستقيم العقل المستقيم لا يعرف شيا اعلا منه
هذا من المحال ان يمكنه ان يتيم في تعقله وحده سببا او اساسا تاما وكاملا
للادبية او بالاحرى الشريعة الادبية . ومن هنا ينتج ان ما يأمر او ينهى عنه من
الشريعة الطبيعية يكون خيرا او شرا مضافا بنوع ما اعني لاجل طبيعة الشي
ذاتها . ولاجل الامر والنهي الضروريين الصادرين عن الحكمة والارادة الالهيتين .
وعلى الثالث . اجيب انكر النتيجة والقتيل وسبب الخلل يوخذ مما قيل في
الاساس لان العقل ما قلنا يتبع ضرورة الحق الواضح دون واسطة وبالخصوص
ايضا . واما الارادة فبسببها وراء اي خير خصوصي كان هي حرة دائما ولا يمكن
ان يوضع على استيلا الارادة المذكور من الموضوعية المنطقية والتصورية فقط حدود
اقله هذه صفتها حتى تشعر في كل حادث انها ملزومة بما عليه بمطابقة
الترتيب المذكور كما هيدي ان تادي حسابا عن مخالفته
وعلى الرابع اجيب ميزا المقدمة قد نسا قوة وافتضا عظيمين للترتيب الداخل حتى
يسيد من ذلك الخ . معترفين عن الترتيب مسلم . نافيين انا منكر . وانكر طنا
النتيجتين بالبساطة محسا قد بينا في المباحثة عن الفرق الداخل بين الخير
والشر الادبيين انا نعترف لا تنفي الاسلم الانطولوجي للترتيب والنسبات الصادرة
من طبيعة الاشيا الداخلة . ومن ثم انه لا يدعي ان كنا عند نظرنا اولا الموضوعية

التصورية لذاك الترتيب والنسبة يمكننا ان نفرق ذاك الفرق الغير المتعلق بتصورانا ولا
باختيار الانام واراءهم وعوايدهم الخ . ثم عند رجوعنا الى اساسه الاول نقول اى الحكمة
الالهية يمكننا ان ننتج بثبات يقينا ان الله الذى لا يمكنه ان ينكر ذاته يجب ضرورة
ان يريد (على افتراض خلق الاشياء) ان يأمر هذا الترتيب الداخل وينهى عن مخالفته . ومن
ذلك ينتج ايضا ان هذا الفرق الداخلى بين الخير والشر الادبيين غير متعلق بالارادة
الالهية الوضعية والحرة . واما اذا لاحظت هذا الترتيب الداخل والمناسبات والنسب
فى موضوعيتها المنطقية والتصورية ثانيا الاساس الاول نقول بى اذا لم تكن هذه
بالله ينتج او يجدد كونها الذى ليتا اعتبرت او نفيت النسبة الى الحكمة الالهية الامر
يحفظ ذاك الترتيب الداخل ضرورة الامر الذى يقيم نوع الشريعة التصورى فلا يمكن
العقل كما يبان تماما قبل ولو عرف مناسبة حفظ ذاك الترتيب لا يكتشف ثبوتا
مصدرا الزاما حقيقيا . ومن هنا يبان وجه انكارنا التنجيزيين بالبساطة
وعدا ذلك انه يجب دايما تمييز هذين الامرين اى انه شوهى ان العقل يلزم ويعرف
نظريا ان ترتيب الطبيعة الداخل يجب حفظه وشى اخر هو انه من معرفة
هذا الترتيب الغير الكاملة اعنى مع نقيضا او اقله اقترانا وضعيا عن النسبة
الى المرتب اى المشرع لا يزال ممكنا لنا ان نشعر فى ذواتنا بالزام ادبى حقيقى
فى ترتيب التصورات التصورى والعملى . يلحون ايضا بانه لو كانت منافاة
العقل وحدها للعقل اى للطبيعة الناطقة لا تقيم شريعة كاملة ناهية لا يمكن
الواحد بفعله ضد ارشاد العقل وجهله الله يجعله معذورا او يعدم انتكاس
بشريعة الله التاهية اذ لا يتركب هاته الله اى المخالفة للحرة الشريعة الالهية
والمخطئة اللاهوتية والتصورية بل الفلسفية فقط اى الفعل الغير اللايق بالطبيعة الناطقة
والعقل المستقيم . الامر الذى هو غير لايق بل مغالطى ومردول من كيفيسة بامر ابابا
اسكندر الثامن فى [illegible]

اجيب عاكرا عن المقدمة فمن حيث اننا نرغب حسنا ان نثبت كون مناسبة
الفعل او عدم مناسبته للطبيعة الناطقة او العقل المستقيم لا يمكننا ان نقيم شريعة
خلوا

خلوا من نسبة الحكمة الالهية كما انها مشروع فيبان من ذات الامر ان هذا
الاعتراض لا يضرنا بشى . واما نجاوز من حدوثه . فمن الواضح انه لا يحدث ولا يمكن
ان يحدث ابدا من ذات ان هذا الجهل المعذور فى الانسان المتقيف باستعمال
العقل الكامل والعامل بالتمام هو غير ممكن ولان الفاعل هكذا وان لم يفكر
بالله وتحبه ظاهرا لكنه يلزم هذا ضمنا وتحت تصور [illegible] ما مشوش قابلة للتغير
الاحالة الى الله من ذات كونه يحكم ان فعله قبيح بشتى وغير جايز دايما وحيثما
كان ويلاحظ طبيعيا انه محرم حقيقة وهذا الحكم والملاحظة تحوى الكفر
المضادة وحدها لارشاد عقلنا كما لا يخفى . واما كون هذا الحكم مفروسا فى
البشر من الطبيعة فيبان من اضمحلال الحاصل بقاعم المطلقا بالنوع المذكور ولو كانت
خفية جدا وداخلة فقط . ومن ثم لا يدرك بخلاف ذلك لا يكون من جهتها
بالكفاية الغايتى الخصوصية وهكذا ثبتت واضحا كان من المتاخر ما يبتاه فى
الاساس اى ان نوع الشريعة الطبيعية الصورى يجب ان يفرض قبله نسبة مضمرة
الى المربى اى الحكمة الالهية الامرة والناهية . اخيرا ان عدم لياقة الخطة العلمية
هذه يبان انها يمكن ان تترجح بالاحرى من المراد الذى تقاومه

يعترضون ثانيا . بانه امكان لموافقة المشارع ترتيب الطبيعة وارشاد العقل
او مخالفته لها جوده او رداءة ما دتيان واصلتان فى هذه الادبية متى وجدت
حرمة الفعل تصير صوريه . ومن حيث ان الانسان بضرورة افتراضية لا يمكنه
ان لا يريد كما يوافق الطبيعة والعقل المستقيم لاجل محبته الطبيعة كما له .
هذه الموافقات تسبب اضطرارا ادبيا اى الزاما ووجوبا لنطق عن العقل المستقيم وطبعا
تقيم بذاتها طبيعة الشريعة الحقيقية اجيب عادلا عن المقدمة ونافيا
كلا انا بعين ما يقال فى المقدمة يحصر الشريعة الطبيعية فى الموضوع العقل وفى موضوعية
ما تصوريه فقط . كما يبان مما قيل فالنا يمكن اذا لا يصحح ولو زاد متى
ازيدت لكى اقول هكذا اولا حسن ان اقول متى اعتبرت حرمة الفعل مع الادبية
الاساسية الماخوذة من الموضوع سويه فنصدر قابلية احتساب الفعل التى هى شرط

ضروري لادبية العقل الداخلة والعقلية لكنها لا تفيدها وباقل من ذلك وحدا تزيد عليها
فاكمل السبب التام والكامل الذي يمكن ان يصدر من معرفة ترتيب الحكمة الالهية
فقط . ومن ثمة انها لا تفيد اكثر من هذا تلك الضرورة الافتراضية التي يفترض صدورها
من محبة الكمال المؤلة لذاته والكمال الانسان يرغب فيه ضرورة كما انه يرغب بالعموم اي تحت تصور
سعادة ما كاملة انما من حيث انه في كل فاعل بالخصوص يفعل بحريته وباعتراله
عن معرفة موضوع السعادة الغائية الحقيقي (لان معرفة كذا تفترض اقله مضمرا
وضوح في الحكمة الالهية الآمرة) فالموافقة وحدها مع ارشاد العقل بما انه متناهي
وقابل الغلط ليست هي اكثر اعتبارا من كل خير مخلوق ولا تحوي نوع الامر العقلي
والكلي . فالموافقات المذكورة للعقل الماخوذة مع ترتيب الموجودات او الطبيعة
الداخل سوية كما انها لا تصدر الزاما ووجوبا كاملا هكذا لا تقيم شريعة حقيقية .
يجوز بالذهن متى ارتفع نوع الشريعة الحقيقية عن مطابقة الفعل مع ارشاد العقل
و ترتيب الطبيعة . فلا يعود ترتيب الحكمة وامور الارادة الالهيتين يصدران
الزاما كاملا ايضا ولا يعودها قوة الشريعة الحقيقية لاننا لا نعرف ان اوامر
الله او احد الرسل الشرعيين يجب ان تطابع الامر ارشاد العقل وترتيب
الطبيعة المطلوب خضوعا كذا بضرورة ادبية . وعدا ذلك ان الموافقة مع
ترتيب الطبيعة هي في الله لاجل كماله الساسي بالضرورة الكلية الكمال
لافعاله الادبية مثلا اذ يقال ان الله لا يمكنه ان يهلك البار فذلك لادمن
نقص القدرة . بل لان هذا يناقض مطلقا فيه الشيء وترتيب حكمته . فاذا هذه
الموافقة او المنافاة ذاتها للفعل مع العقل وترتيب الموجودات والطبيعة
الداخلة هي في الانسان لاجل قبوله النقص اساس الالزام الكلي الكمال اي الضرورة
الادبية والافتراضية . ثم يتولون بين اذا لم يكن يمكنه ان يعين فعل
ضروري للارادة الالهية نظرا الى المخلوقات يتعلق به بواسطة او بدون واسطة

هذا الامر المتم الالزام والشريعة الطبيعية
التي اثباتها الاول والمكان دقيقا ومخترعا من رجل ذي فهم ثاقب كفاه لاثبات المقصود
ويحل

ويحل بهذا التمييز البسيط . لا نعرف ان اوامر الله يجب ان تطابع الخ الا ارشاد
العقل وترتيب الطبيعة الخ المفهوم بالكمال اعني مع مرتبته سوية مساوية . المفهوم بغير
الكمال اعلى مع نفي هذا المرتب والاعتزال عنه انكر . فالجم يبالون اختياريا الذي يجب
ان يحصل في النفس اولا ارشاد ما من العقل ومعرفة ضوابطية تظهر مبدأ مقوم
للافعال البشرية . كمن هذا يدل فقط على ان الانسان اذ يخضع نفسه لامر الوبس
ايضا فيفعل هذا لاجل امر العقل السابق مما ان ينفعل كذا هو لان امر العقل و
ارشاده يقيم بذاته الالزام الكامل كله . اذ انه بالاحرى متى عرف معا ترتيب الحكمة
والمرادة الالهيتين فهي يشتمل الاضطرار الصوابي لطاعة الرئيس ويجعلها
ملزمة وهيهات ما لاجل يدري فاعل الضد مخالفا ومتعديا على الشريعة بالحصن
اخيرا ان هذا الاعتراض برمته لا قوة عظيمة ضد اولئك الذين يزعمون لا ان
الادبية والالزام الاساسيين والداخلين فقط بل الغير الكاملين صوريا ايضا يمكن
ان يوخذا من الموافقات وحدها مع العقل المستقيم وترتيب الطبيعة لا ضدنا نحن
الذين نحامي المتيقن . واما ما اشرنا عن الالزام الغير الكامل فلا اريد ان تفهمه
كان من يفعل بحسب مقتضاه الترتيب المتصوري وارشاد العقل وحدها او ينفعل
عندها . فبهذا ذاتي يعرف بحده نوعا ما اقل كاملا من الرئيسة العامرة او الشريعة
الملزمة الامر الذي لا يمكن ان يصيرا ان النوع الحقيقي للرئيسة والالزام الادبي القوي في
شيء غير قابل لتتميم بل بجميع اقل حصرا . اي بما ان الواحد يمكنه اقل في بعض
حوادث اكثر سهولة مثلا ممارسة احد افعال المحبة او كبح نفسه عن انتقام ما
خفيفا الخ وان يلزم بالكفالة بالامرين من ذات انتفضا ارشاد العقل وترتيب
الطبيعة . وان كان تصورنا المبين موافقة هذه الافعال او منافاتها للعقل اذ ان
طبيعتها الباطنة وان يكون لا يمكنها ان تشعر بالالزام الادبي الحصري اي تعرف الرئيس
لكنها ليست بحرية من ذاتها بالكلية عن الخير والشر الادبيين لاجل ميلها الطبيعي
الى السعادة خاصة لوجود اثبات او رد هذين الجودة او الرداءة الادبيين من
الحس الادبي (وان يكن هذا كما قلنا شيئا عقليا من ذات طبعه) ومن هنا يمكن ان يجب

ثانيا

ثالثا العقل المستقيم

ان يجاب به المعترض بانه لو كان الالزام والالضطرار الادبي لصنع الخير وتجانبة الشر الادبيين
يجب ان توخذ من الرئيس او ترتيبه فقط فوجب ان يقال ان الطبيعة البشرية بحردة
من ذاتها عن كليهما الامر الذي بيان انه لا يجب التسليم به وعلى الثاني يجيب
ثانيا التقييل لان موافقة كذا مع العقل السليم وترتيب الطبيعة ليست في الله شيا
متميزا حقيقة وصورتا عن اشتمائه عقله وارادته الذاتية ولا يجب ان يكون لها نوع
الشريعة الملازمة ذمة كما يقولون ويعكس ذلك في راي الاخصام فان موافقة كذا
تظهر للانسان يجب ان يكون لها نوع الشريعة الحقيقي الامر الذي لا يمكن ان يصير كما
هو بيت مما قيل ومن انه اذا اعتبرت هذه الموافقة بالتجرد في شي تصوري محض
وعاجز عن تحريك الارادة بنا عليه . واما اعتبرت بالاجتماع فسواء فهم بها
ارشادات العقل ذاتها او ليتحفز بواسطتها فان اعتزل عن غاية الانسان
الحقيقية وترتيب الحكمة الالهية فلا تكون شيا فايقا الانسان ذاته او العقل البشري
ومصدرا التزاما فعالا وكليا . خاصة ان ثبتت هكذا ان الشريعة تطلب لغاية طبيعة
الانسان الناطقة ذاتها لانها قابلة النفس شرحه مما قيل سابقا ينبغي انه يطلب
ضرورة لاقامة الالزام المصدري هذه الامور التابعة . الاول ان العقل والنفس الناطقة
تعرف موجودا ما موضوعيا متميزا حقيقة عن يكون موضوعا للالزام . الثاني ان
يكون فعالا بنا علية حتى يمكنه ان يحدد فاعلية الاختيار المعترق . الثالث ان
يكون اسمى منها حتى الزم ان تخضع له ادبيا . الرابع ان يكون متصفا بسلطان ما
مطلق لاوامر الشريعة الطبيعية مطلقة بذاتها وعلى الثالث اجيب
فقرا المقدمة انه لا يمكن ان يتعين فعل ضروري الخ مطلقا مسلم . اقتراحيا منكر
وانه لا يمكن لله يمكنه ان لا يامر او ينهى عن شي ما انه كان يمكنه بالباطنة ان لا يريد
ان يخلق الطبيعة الناطقة انما من افتراض انه اراد يكون ثم مرؤسون مستعملون
العقل فمن حيث انه لا يمكنه بقوة كماله وحكمته ان لم يشرعهم ويسوسهم فقد
وجب عليه ضرورة ان يلزمهم من الافعال المريدة باطنا وبا مرهم بالافعال الجيدة
باطنا والضرورية . ويضيف لذلك انه من حيث ان هذه الافعال وبما انها تمكنه صرفا
ايضا

ايضا من الضرورة ان تضاد او تطابق ترتيب الحكمة الالهية الازلي فيمكن ان يتصور اتباعها
او رذلها الفعال والضروري من الارادة الالهية في العقل الاول ومن جهتها وبالتقدم
ايضا اعني بترتيبه الزم المتقدم على الامر الاخر بالخلق ان بعض هذا الزامين
ان الشريعة المتقدمة على الشرع كما هي الطبيعة لا يجب ولا يمكن ان تتعلق بسلطان
الرئيس بل بالعقل يجيبون بجزء الاول من الاعتراض المذكور والحلول انفا هذا انه
متى قيل ان سلطان احد المشترعين هو ينبوع الشرائع لانه يستحق الاحترام فيمكن ان يسال
ومن اين يات لنا ان ارادة المشترع تستحق الاحترام ومن اين ياتي هذا الالتزام بطاعة
من يرسم الشريعة بقوة الحق الذي يملكه . والشرائع المرسومة من تلك الارادة التي لها الحق
الا تفترض شريعة اخرى سابقة ملزمة بتقديم الاحترام والطاعة للارادة الفارضة
الشرائع . فغير ممكن بالاطلاق انما هو ان الشريعة الاولى التي تامر بطاعة المشترع تكون
شريعة وضعية شريعة مصنوعة من المشترع ذاته والا فنقع في تسلسل الشرائع
والمشترعين الى ما لا نهاية له . . . . . فاذا عن السلطان تصدر شرائع كما انها لا تحمل
الشرائع لانه اقله يجب استثناء الشريعة الامرة بطاعة السلطان الاشتراعي والتي تمنح
القوة لباقي الشرائع ومثل ذلك كما ان السلطان لا يمكن ان يكون ينبوعا كليا للشرايع
هكذا لا يمكن ان يكون ينبوعا ساميا ايضا لان تلك الشريعة مما يكون اتى تبين
وجوب احترام السلطان تصدر من ينبوع ما متقدم على السلطان ذاته اعني من العقل .
اجيب ان هذه المضادة كما هو بين ذاتها لا يحوي كثر قوة عما تقدم من قول جريبل الشرير
المحلول انفا . وقد كان الجدليون القدماء ذاتهم يوردون بها بنوع اكثر او اقل ظهورا والمكان
تقديمها باكثر اسهاب واشتباك يزيد شيا من الغامضة والصعوبة فهذا يعتبر انه ياتي
من ثلاث عبارات ملتبسة فان شرحناها لا يكون وجه لشبهة هذا الاستدلال
من صانعيه برهانا غير منقوض
وهذا الاول ان العبارة التي هي للسلطان احد المشترعين هو ينبوع الشرائع تحوي معنيين لا بد
تقوم اما عن كلا من المشترعين البشريين اما عن الله المشترع السامي والغير المخلوق والازلي
وحده فاما كان الاول فمن المؤكد هو ان سلطان المشترعين البشريين من حيث انه محدود

ومنوح لهم من الله لا يمكن ان يقال انه يتنوع للشرايع بالعين . بل تلك الشرايع الوضعية فقط التي تصدر عن كل منهم اعتباريًا . واما قسم الثاني فلا يمكن ان يكون لسبب بان سلطان الله المطلق السامي هو المتنوع الاول لكافة الشرايع كما انه المتنوع الاول لكل سلطان بشري لا بحسب قول شيشرون المذكور سابقًا فقط . وهو وهذا ان الشريعة الحقيقية والربيسية المناسبة للامر والتي هي لهم المشترعي السامي المستقيم ذو ويل يحسب قول الرسول ايضًا ذو ولا سلطان الا من الله ذو فهلا اقترض هذا التمييز يتضح ان السؤال في الحادث الاول لماذا يلزم سلطان المشترعين البشريين اي ما هو الذي يقيم المبدأ السامي لهذا الالزام هو طبيعي ومستقيم . واما السؤال في الحادث الثاني لماذا يجب احترام سلطان المشترع السامي ومن اين يصدر وجوب طاعة من يحوي حقًا مطلقًا وذاتيًا على الامر اي ما هو المبدأ السامي الملزم بالطاعة لله فيحوي محالا بينا اذ انه ذات السؤال لماذا الله هو الله : وليلا يعطى سبيل للريب اعني كما انه في الترتيب المنطقي والتصوري يكون ايجاد السبب المقيم الاحترام الواجب للسلطان الالهي ذاته وهذا السبب متى وجد وتعين فيحوي بذاته مبدأ الالزام وقوته السامية فنقول من ان بابنا اصلا بانا لكي نشعر ونعرف وجوب الاحترام والطاعة لله المشترع السامي وللسلطان يقتضي اولا بان يكون مؤكدين بالفعل وجود الله الفعلي حقيقة واستيلاءه السامي على هذه الاشياء كافة وارادته المستقيمة والقدوسة ذاتيا الخ وبان هذا لا يصير الا من قوة معرفتنا وعقلنا . ولكن هذه المعرفة التي تتقدم الالزام في الترتيب التصوري والمنطقي ما هي الا شرط ضروري لكي يكون الالزام الذي نشعر به ونعرفه ثانيةً فعلا بشريًا قابلا الادبية . ولكن انه شيء هو القول انها تطلب معرفة ما عقلية متقدمة على الالزام فليس شرط ضروري ووسطة ضرورية بها يتلد الالزام في النفس وشيء آخر هو الزعم ان هذه المعرفة ذاتها هي المبدأ السامي المقيم الالزام والوجوب

اما العبارة الثانية التي يُسأل بها هل ان الشرايع المصنوعة من تلك الارادة التي تملك سلطانًا على صنعها الا تقترض ايضًا شريعة سابقة مأمرة بتقديم الاحترام والطاعة للارادة الصانعة فنحوي ايضًا معنيين اذا اذن من المؤكد اذا تكلمنا عن المشترعين البشريين فالشرايع الصادرة عن سلطانهم وارادتهم تفترض قبلها شريعة اخرى رئيسية اعني الشريعة الطبيعية التي تأمر بطاعة الرؤساء المتصفين بالسلطان الشرعي لا بل انه اذا كان الكلام عن شريعة الالهية الوضعية الموحاة فهذه مثل ذلك من حيث انها كذا ومتعلقة بارادة الله الحرة نفترض قبلها الشريعة الالهية الطبيعية ذاتها . وانما واذا تكلمنا عن الشريعة المرسومة ضرورة والمرتبة والمحتوم بها من عقل الله وارادته المستقيمين ذاتيًا فمن يروم ان يفترض قبلها شريعة اخرى سابقة فيتهيج سبيلا محال حيث بين اي كانه هذا المبدأ السامي والمرتب والمامر يمكن ان يوجد مبدأ اخر اسمى منه فاذا الشريعة الطبيعية التي هي شريعة الهية ذاتيًا من حيث انها صادرة ضرورة من فم الله الازلي وحكمته المرتبة ثم من فعل الارادة الالهية الضروري (اي افتراض خلق الانسان) يوجد فيها السبب الكامل الذي لاجله تلزم كل خليقة ناطقة بان تخضعها وتحترمها خلوا من ان يكون ضروريًا او يمكن ان يفترض مبدأ اخر ولو كان منطقيًا تحت نوع الشريعة الالهية سموا

ثالثًا انه مما قيل بيان بسهولة طريق كشف الالتباس المختفي بهذه العبارة الاخرى فاذا غير ممكن مطلقًا هو ان الشريعة الالهية التي تأمر بطاعة المشترع تكون شريعة وضعية مرسومة من المشترع ذاته اذ انه يفترض هنا انه لا يوجد مشترع سامي متى عرف حقه فيما فوق معرفته السلطان والاحترام الواجب له الامر الذي هو كذب وعلى ذلك ان هذه الالفاظ وهي شريعة وضعية مرسومة من المشترع توخذ كانها حدود مرادفة الامر الذي يبعد عن الحق ايضًا وذلك لانه يولد تصور شريعة ما ليست مصنوعة من المشترع اعني مرسومة وما مأمورة منه بنوع ما . ثم لان التغيير المنسوب للشريعة الوضعية هو غريب بالكلية عن معنى العلما لا سيما الكاتوليكيين العام لان هؤلاء يزعمون باسم الشريعة الوضعية عمومًا لكل شريعة مصنوعة من المشترع بل بالخصوص تلك الشريعة التي تصدر من ارادة المشترع الحر في سواء كان بشريًا او الهيًا وعلى هذا المعنى يميزونها عن الشريعة الطبيعية التي موضوعها اي مادتها لا تصير جيدة او رديئة اديبًا لاجل ترتيب الصادرة

المشترع او امره الوضعي المحرر بل يجوز تخصيصها هو خيار وشر ادبي داخلا لا كان هذا وحده خلوا من نسبة الى المشترع الالهي هو حق لاقامة الشريعة الطبيعية وقوتها . بل لان الله بما انه باري الطبيعة الناطقة قد وجب عليه ضرورة اعلم يكنه او لا يريد ويحرم كل ما هو شر داخلا . ولا يامر بما يقتضي ترتيب حكمته الالهية الداخل ان يامر به . فاذ تقررت ايضاحا لتنا هذه يبان جليا ان نتائج البرهان المذكور يعدها قوة ولاعتبار البتة وبالحقيقة انه متى تيقنت الشرايع وترتيب نموها كما عنفا فحالا ينتهي كل خطر للوقوع في تسلسل الشرايع والمشترعين او ما لا نهاية لها . وتنتهي معا ضرورة اصدار تلك الشريعة التي تبيت لنا وجوب احترام السلطان من ينبوع العقل عني من العقل . راقله الملاحظ بذاته فقط لا نه كما قلنا متكلمين عن سلطان الله السامي . ان العقل يقوم لنا معرفة ما عقليته فقط نظير شرط مطلوب كي تخضع له ذوي لنا بصواب عارفين سلطانه السامي وخواصه

الجزء الثاني

في وجود حق او شريعة الطبيعية عب

انا ناخذ بالتكلم عن مباحثة اكثر اعتبارا من كافة المباحثات التي تاتي بعد ذلك كلها تقتضي اقل تعب لاجل ما قيل باكثر اسهاب في الجزء السابق على ان قد تقرر وجود شريعة الطبيعية بالحقيقة . وان سلم بها بالالفاظ لا ويكن الذين رفعوا الفرق المداخلي بين الخير والشر الادبيين فقط . بل كثير من الفلاسفة وعلماء الناموس المدني الكذبة المحدثين التابعين هلفيتيوس ومونتن كنا مذهب الطبيعة ومولت كنا اصل الطبيعة ومكيافلوس وغيرهم الذين اما انهم يعترفون يقيسون شريعة الطبيعة بعادة الشعوب والممالك وفايدتهم اما انهم يعترفون

ثانية . الجنس البشري بوقاحة بهذه الاقوال المعقولة سابقا من القدماء كما يشهد توسيديد وتاسيطوس وهي انه في الخط العظيم يكون اكثر استقامة ما هو اكثر نفعا ان لا شيء ظالم للملك او مالك الامر على الجماعة وهو مفيد الا هانة بسبب الحكم تستحيل الى حق . ان الاشياء الجبر الاقوياء الخ وليس باقل من ذلك يضاد وجود شريعة المذكور ايضا اوليك الذين يشيعون ان الانسان خلو من الله دون شريعة وان العقل الطبيعي بذاته لا يمكنه ان يفهم تصورات العدل والصلاح الادبي ايضا . ايزعمون مع توما سيوس وفلكاروس ان وصايا الطبيعية للبست شرايع حقيقية بل مشورات محضة وتنبيهات ابوية فحسب هذه الاضاليل نوحضها بنتيجة وحيدة ويسهل علينا هذا الامر لاجتلاء انها تنا سابقا الفرق المداخلي بين الخير والشر الادبيين بوا فتراضا تقيم الشريعة الطبيعية كما انها في الموضوع وبما انها في المشترع ومحاماتنا تعرف الشريعة المذكورة بانها اشتراك المخليقة الناطقة بشريعة الله الازلية (اي في الحكمة الالهية وترتيبها)

قضية

الخالق وحد شريعة طبيعية هي نوع الشريعة بحقيقي واخاص

عب ان القضية تقود كلية اذ يكل امتداده ان قضح ان الله له حق حقيقي وخاص على فرض الشرايع للانام وانما ستعمل الحق المذكور بفرضه الشريعة الطبيعية . والحال ان الامرين كذلك . فالاول يبان جليا لان العلامات الحقيقية والخصوصية اللازمة لمشترع الطبيعة السامي والكامل تخص الله وحده لانه هو وحده من حيث ان خالق وسائر الكون كله له الامر الاجب ان تكون مستعلقة به وخاضعة له طبيعيا كل خليقة والناطقة ايضا لا نظرا الى الوجود فقط بل نظرا الى السياسة ايضا . وهو من حيث انه كلي الحكمة والقدرة يعرف بكل كمال جميع انواع السياسة او الامر الموافقة الطبيعة الناطقة وله النوع الكافية لاظهار اوامره للخليقة الناطقة المذكورة ولتحريك ارادتها

الى الخضوع كما هو متوجب . وهو من حيث انه سامي الكمال والصلاح لا يمكنه الا يامر الخليقة الناطقة المذكورة بالخير اللايق بها والضروري لها . وهذه جميعها تكفي للشرع الكامل وتقيم او بالاحرى تبني وتثبت سلطانه اي حقيقته وفعله الشريعة على الانام كل واحد بحسب حاله . اذ لا يمكن ان توضع تحت تدبير واحد بالمحال ولو سلم افترضت تكن العقل المستقيم ان يجد علة يقنع الانسان نفسه بها بصواب بان مشترعا كذا لم يجب عليه كيفما كان الامر على الاباحة على صفة هذا الخلق او ذاك بالاحرى على اصله واساسه وبهذا الصدد سيكفيك ان تعلم هذا فقط . اولا ان هذا الاساس لا يمكن ان يوضع مع هو يابس في قدرة الله الغير القابلة المقاومة وفي الضعف البشري . والا فلا يفترق في هذا الحق عن الضايقة والخضوع الطبيعي المحض والحكم الظالم ويضطر المرؤوسين الى الاحتمال لا الى طاعة اوامر الغير بالزام ادبي فضلا عن انه يقدم سببا للذين يفوقون القوى الطبيعية بالقوى الطبيعية والقدرة ليخضعوا لارادتهم المتوحشة غيرهم . ثانيا . ومثل ذلك لا يجب وضع هذا الاساس مع العقل اما في حق الطبيعة اما في حق الاحسانات اعني في الاحسانات العظيمة . لان ذلك يمكنه ان يولد في المرؤوسين التحمل والاهتمال له ويضطر الى المعرفة . وربما الى الاقرار بالنزل الذي فقط . واما هذا فيمكنه ان يطلب اظهار معرفة الجميل لا غير الامر الذي يمكن ان يمارس من الادنى والمحسن به خلوا من ان يخضع ذاته لامر السامي والمحسن او من ان يعرف ايما ضرورة الخضوع واستفاضته لاجل ان الصفات المذكورة سابقا اي صفة الخالق والساير والكلي الحكمة والقدرة والسامي الكمال والصلاح ان اعتبر كل منها على حدته فلا يمكنها ان تكون اصلا اوساسا للحق اي السلطان على وضع الشرايع على الانام كما يبان بسهولة للمتامل بذلك

اما جزء القضية الصغرى الثاني وهو ان الله قد وضع بالعقل الشريعة الطبيعية على الانام فيمكن ان يثبت اولا من المتقدم . واولا من كون الله مشترعا كاملا وساسيا تاما للخليقة الناطقة خاصة . والمعنى الكامل والساير التام يحيطه ضرورة ان يامر

يامر بالخيرات الضرورية للترتيب السياسة . وان ينهى عن الشرور التي تضاد الترتيب المذكور فاذا لم يكن ممكنا لله ان لا ينهى وان لا يامر بهذا الترتيب المدلول عليه من ارشادات العقل المستقيم . وخاصة ان نزلت على ذلك قراءة الارادة الالهية وبرتها السامي التي لا يمكن ان لا يفيضها ما هو نداء قبيح وغير مرتب والا كيف يرتها ما هو ضد ذلك . وذلك لا بانعطاف الارادة البسيط فقط بل بالسرور والغيظ المضادين من حيث يريد بالاطلاق ان تملا كذا يصير اولا يصير بمقدار ما يخص المكلفين من حيث يريد بالاطلاق ان تملا كذا يصير اولا يصير بمقدار ما يخص وظيفة السايس الكامل والعادل . ثالثا ان الانسان المجدوع من الله والمتصف بالعقل والارادة القابلي النقص من جهة توجد به الاهلية الكلية لقبول الشرايع الادبية ومن جهة ثانية قد ابدع لاظهار الصفات الالهية وتحصيل السعادة الكاملة الامر الذي لا يمكن ان يتم الا باستعمال الحرية المرتب المكمل بموجب قاعدة العقل المستقيم فلذلك لم يكن ممكنا لله ان لا يرسم هذه القاعدة اي ان لا يامر بها . وذلك بنوع فعال وامر مطلق مالم تشا ان تفترض انه هو ذا قد منح الانسان بحاقة قابلية طبيعية باطلة وانه مجرد كما نظرا الى تكميل الترتيب المرسوم منه كذلك نظرا الى كمال الخليقة الناطقة الادبي والامن يضادان حكمته وصلاحه السامية على حفظ الاستقامة . ثم ان هذا يجعل مرتبة الانسان الادبية احط من مرتبة ابهايم الطبيعة لان هذه هي من جهة بالكفاية بواسطة ميلها الضروري والفعال والافعال والغاية اللايقة بمقتضى طبعها . ثالثا انه من فرائض حيوة الانسان الطبيعية الادنى لم يكن ممكنا لله من حيث انه بادع الطبيعة الحكيم ان لا يضع اقله بعض الشرايع التي بدونها لا تقوم الالفة ولا يمكن ان يكون باقي الشرايع المرسومة من البشر ذا قوة واعتبار . وفوق ذلك انه لا يكون اعني بالكفاية بحفظ الجمهور البشري انكانت سياسة بالشرايع البشرية الاختيارية وحدها ثانيا يثبت هذا ذاته من المتاخر ايضا وذلك اولا من كونه بينا انه يوجد في جميع الانام بعض مبادي عامة وعملية صادرة عن

العقل وهذه المبادى لايمكن ان تلاحظ الا بانها مغروسة بهم من ترتيب الحكمة
الالهية الذى لايمكن الله ان لايريد حفظ عالم ينكر ذاته . لانه كما ان العقل البشرى
له اشتراك مع العقل الالهى (لانه تام بصورته على موجب شئ خارج عنه كان
موجودا معه هكذا ترتيب هذا العقل ذاته له اشتراك مع فهم الحكمة الالهية المرتبة .
ومن ثم يكن ان يبرهن مع يشيرون القائل . لان الذين قد اعطى لهم العقل من
الطبيعة قد اعطى لهم العقل المستقيم يقينا فاذا والشريعة التى هى العقل المستقيم
فى الامر والنهى . والشريعة التى قد شرحها هكذا ايضا فهذه الشريعة اذا ليست
مكتوبة بل مولودة . لم تنقلها بالنقل لم تقرأها بل اخذتها واقتبستها واكتسبتها
من الطبيعة ذاتها ولم تنقلها بل صنفتها ولم ترشد اليها بل صنفتها . وثانيا ما
يجمع العام الذى يبان من ذاته اقله فى اولئك الذين لم يبلبلون نور العقل الطبيعى
كثيرا والذين يلاحظون مبادى العقل المحلية تظهر شريعة صادرة من خارج واذ
يحكمون داخل ذواتهم على افعالهم الخفية والباطنة محققا ايضا المكملة على موجب
هذه الارشادات فيشتوها او يرفضونها كانهم عتيدون ان يوزوا حسابا عنها
لواحد خر وهذين يبقيان واضحا جدا ان مبادى العقل المستقيم المحلية هى فى ظهارات
الشريعة السامية المغروسة فى نفوسنا من فهم الحكمة الالهية وهذا يطابق حسنا
الكتاب المقدس اذ يقول الرسول . ان الامم الذين لا سنة لهم (اعنى مكتوبة ومن حماة
لموسى) يعملون طبيعيا ما هو للسنة . واذ لم يكن لهم سنة صاروا سنة لانفسهم وهم يظهرون
العمل بالشريعة مكتوبا على قلوبهم وتشهد لهم نياتهم . رومية ٢ ب ١٤ ١٥
اذن من الابيانات المذكورة ينتج من نفس الامر اركان ان شريعة النبى نشتها هى للطبيعة طبيعية
حقا وانها واحدها كافية لضبط الناس فى واجباتهم وان لها نوع الشريعة الحقيقى لو
المشورة المحضة بما انها صادرة عن الامر المتقال من المشترع السامى الذى له قوة الالزام
ثانيا انها كلية العموم نظرا الى الزمن والامكنة والاشخاص بما انها معروسة فى الطبيعة
الناطقة التى هى واحد دائما وفى كل مكان وفى كل زمان وانكانوا احكاما ومحاربين من
الاول القادر على كل شئ بالاشتراك بفهم الحكمة الالهية الغامرة ومن ثم يتجاسر
بعض

بعض علماء الشريعة المدينة الكذبة ان يجعلوا من شريعة الطبيعية الحكام السامية بين
والجاريين الابتنازل قبيح جدا . ويثبت هذا ايضا من ان هؤلاء الامام سواء
اعتبروا نظرا الى ذاته او نظرا الى غيرهم من المشتغلين بسلطان متساوى او نظرا الباقى
الناس المخاضعين او الغير الخاضعين هم فكان يجب ان يرشدوا ويلزموا بالشرايع
الطبيعية كما نظرا الى وظايفهم ومتاجرهم كذلك نظرا الى الخير العام لكامل الجمهور البشرى
وذلك بضرورة متساوية او اعظم من الباقى (لان المشتغلين بالسلطان الاعظم يمكنهم ان
يسببوا البلية اكثر شرا واعظم ضرا للخير العام والخاصل ان كانوا خارجا عن شرايع الملل
بيان ان الحكمة والعناية الالهيتين تنتقصان فى ما يطلب ترتيبها واعتناها من ذات
طبيعة . ثالثا . انها مذاعة بالكفالة على الجنس البشرى . وذلك لانه ما من متصف
باستعمال العقل التام قد جهل مبادى هذه الشريعة العامة اى ارشادات العقل المحلية
الاول كما يعلن التاريخ البشرى بكماله . وان يكن بعضها تبلبل باكثر او باقل نوع
من كثير من الشعوب البربرة ثم لانه لايمكن ان يجهل جهلا معذورا (اقله الزمن طويل
انه يوجد خلق وسايس كلى الحكمة والقدرة والاحسان على الطبيعة البشرية الناطقة
وقد حفظها بالشرايع لاكتساب غايتها اللايقة بها . وهذه جميعها قد شرحها يشوع
بنصا حتى اذ قال ان العقل استيقظ شريعة حقيقية موافقة الطبيعة منتشرة فى الجمع
ثابتة ابدية تدعو على الاوامر امرة وترد عن نقيض ناهية . لكنها لاتاثر اوتمر الصالحين
باطلا . ولاتحرك الاثمة بالامر او النهى فهذه الشريعة لايجوز رسم شرايع مضادة لها
ولايسوغ نقض شئ منها ولايمكن انتقاصها بكليتها . ولايمكنا ان نخل من هذه الشريعة
بوسطة الديوان او الشعب ولايجب ان يطلب لها شارح اى مفسر سواها . ولا
توجد شريعة فى رومية وشريعة فى اثينا واخرى الان واخرى بعد ذلك . بل
شريعة واحدة دايمة وغير متغيرة تعم بكل الامم فى كل زمن . والذى احدها سلم
وحاكم عام على الجميع وهو الباريء هذه الشريعة والمامر بها والراسم بها ومن لايطيعه
فيهرب من ذاته ويحقر طبيعة الانسان وبهذا ذاته يتعذب عذابات عظيمة ولو هرب
من باقى العذابات المحسوسة

يعترضون اولا بان البهائم ايضا تشترك بنوع الحكمة الالهية المرتبة فاذا هي
خاضعة لشريعة حقيقية . ثم من حيث ان الانسان خاصة هو مستول على ذاته اعني حرا
فيجب ان يكون خاضعا للشريعة اقول ان جميع الموجودات وخاصة لانه بالشريعة
الموضوعة عليه تحصر هيئة الحرية جدا

اجيب على الاول ميزا المقدمة . ان البهائم تشترك الخ بنوع مختلف سلم . بنوع واحد
ذاته انكر المقدمة والنتيجة فالبهائم تشترك بنوع غير نطقي فقط بنوع الحكمة الالهية
المرتبة ومن ثم ان ترتيبها يمكن ان يكون لها اسم الشريعة الطبيعية فقط لا الادبية
التي تتطلب ضرورة موضوعا حرا وبالتالي ناطقا

وعلى الثاني اجيب ميزا المقدمة ان الانسان خاصة هو مستول على ذاته الخ وقابل النقض
معا سلم والاقا انكر . وانكر بالبساطة البرهان الجزء اي خاصة لانه بالشريعة
الموضوعة عليه الخ فالبرهان كما لي لو موضوع يعلم جليا ان الارادة الحرة بالاطلاق
والغير الخاضعة لشريعة البشة والمرتبة مع ذلك باستقامة لا يمكن ان تكون لانها
استقامتها ذاتية والتي بالتالي تكون هي شريعة لذاتها وهذا يخص الله الواحد وحده
واما الارادة المخلوقة والحرة من حيث انها قابلة النقص فكان لا يقا وجيدا
لابل ضروريا طا جدا ان تخضع وترشد من شريعة لاسيما الطبيعية والالهية
التي تعد للخليقة الناطقة الى غايتها الخصوصية خلوا من خطر الغلط . وخضوع
الارادة البشرية هذه يكملها جدا خلوا من ان ينقض جهة حريتها اذ ان عدم
الاشعار او عدم الحصول على ضرورة ادبية لتوجيب الافعال الى تحصيل السعادة
في من يطلبها او يجب ان يطلب خارجا عن ذاته ليس هو كالا بل تظهر حرية
الارادة المخلوقة الغير الخاضعة لشريعة ليست حرية بل على اطلاق
يلحون الانسان اذ يولد اولا لا يكون حاصلا على التمييز وهذا يكون غير خاضع
للشريعة فلذلك يولد بلا شريعة . واما ارتباطات العقل العملية فهي اثمار صادرة
غير مرتبة من ذات تعقلنا وعدا ذلك وان امكن افتراض ارادة ما لله تخص هذه الارشاد
ذات تمنع ذلك من حيث ان الشريعة لا تتم ما لم تشهر ارادة كذا للمشرع ولا شيء
يفظر

يفظر الله الى هذا الاشطاط بما انه حر فلا يمكن ان يبان من العقل ان هذه الشريعة
رسمت وان بان هذا فالشريعة الالهية الوضعية اي الموحاة نظرا الى الرعايا
الادبية يجب ان يقالا انها غير مفيدة

اجيب على الاول ميزا المقدمة ان الانسان اذ يولد اولا الخ يكون غير خاضع للشريعة
الوضعية البشرية او الالهية اعدل (لان البحث الان ليس هو عن هذا الامر)
الطبيعية ميز ثانيا بالفعل وهاهنا وصوريا مسلة ملكيا انكر المقدمة والنتيجة
واميز البرهان المزاد عليها مثل ذلك هي ثمار صادرة غير مرتبة الخ بما انها لا تصدر
في النفس نظير تصور ما متلد اول كما انها لا تصدر بضرورة الطبيعة وتبين ترتيب
الحكمة الالهية وامرها الخ انكر فتاهب النفس الناطقة الى الحصول على الارشادات
العملية يمكن تصوره حسنا في النفس واذ تكون خالية من استعمال العقل الفعال ايضا
او ممنوعة لانه كما لا حظنا سابقا (في بداءة هذا الجزء والراس عشر) ان الشريعة
الطبيعية تعين الملاحظة بما انها في الموضوع لا يمكن ان تصير انها بالفعل فقط بل بالقوة اي
القدرة الموجودة في النفس الناطقة ملكيا او نوع ثابت ايضا الامر الذي لا يجب ان يفهم
كان الشريعة الطبيعية تقام بفعل العقل وقوته . وملكة اذ انه يمكن ان يحصل بالفعل
والقوة والملكة ما معا قوة لا ينفعل بل يفعل بالطبيعة الناطقة ومن ثم بيان انه
كاذب ان النفس تصدر افعالا تكون احيانا بلا شريعة بالبساطة . واما ارشادات
عقلنا العملية والفعلية فهي لا محالة اثمار غير مرتبة لتفعلنا بما انه لا يجب تصورها
ضرورة نظير تصورات متلدة لانها غير مرتبة كما انها لا تنفعل بالاشتراك مع فهم
الحكمة الالهية الحاضرة او كانه يمكننا الا نلاحظ الله كمشترع او كانها نظرا
الى القوة اي بما انها شيء قار ملكيا تخص ترتيب طبيعتنا الضروري

وعلى الثالث اجيب ناكرا تابع المقدمة والنتيجة فكما انه متى فرضت العناية والسلسلة
الالهيتين للبشر لا يعود ممكنا لله ان لا يريد ان يشرك عقلهم بترتيب حكمته هكذا
بالنتيجة بقوة عنايته لا يمكنه ان لا يريد ان تظهر ترتيبها (وهذا هو ما يفسره
الاشعار في هذا المحل فظر) الذي يدل عليه بالكفاية ذات حكم العقل المستقيم

المغروس طبيعيا في الانام من ذات كونه يعلم بهذه العناية الالهية اللايقة بالله والتي
هي ضرورية ادبيا لكمال استيلائه وخضوع الانسان الواجب له وبهذه العناية
يتمخض هذا الاشتراع

واما على ما ازيد اخيرا فنقول اولا ان ليس ادبي معرفة الحقيقة المكتسبة بواسطتين للمعرفة
والمستندة على محركين للتوكيد هي المكتسبة بواسطة واحدة والمستندة
على محرك واحد ثانيا ان اشعار الوصايا الادبية والمعرفة بالعقل وحده ايضا
بواسطة الشريعة الالهية الوضعية يفيد قلة التوبيخ رداءة النفس والقلب البشريين
كما قال ماري اغوستينوس لسلاد تشكي البشر من انه نقصهم شيء فقد كتب في الواح عالم
يكونوا يقرأونه في قلوبهم . لو انهم لم يكن مكتوبا عندهم لكنهم لم يكونوا يريدون ان يقرأوه ::

سبب يعترضون ثانيا مع كريسيبا نوس توماسيوس وفلاسكاروس الزاعمين
ان ترتيب الحكمة الالهية لا يقوم بالوامر بل بتنبيهات ومشورات فقط واولا لان
العقل المتروك بذاته لا يعرف ان الله يجب تصوره كملك او سيد ثانيا لانه يخص الحكيم
ان يتصور الله كمعلم للحق الطبيعة اكثر من ان يتصورة كمشترع ولا جود ان يتصوره
كاب كما كسيد . والعال ان وصايا المعلم والاب هي بالاحرى مشورات لا اوامر . ثالثا
لانه ان تصور الله كسيد عالم فيبان ان يطلب لنفعه كعادة بعض الحكام . رابعا ان
راعينا نوع فعلنا وضميرنا مثلا حينما ننفي بطلب الاشيا الضرورية للعيش ونجانب
المضرات او حينما نتبع الشرايع الطبيعية او قوانين الصلاح فنقوم بالحال انا لا نكمل وصايا
واحد اخر . بل نتبع ميل طبيعتنا الضروري الذي يعلمنا ان نكمل حفظ
حياتنا وسعادتها وهروبها

اجيب ان المقدمة التي اثبانا تها هي وهام محضة ومجانبة . وعلى الاول والثاني
نقول ان هذا كاذب كما بيان من الاساس وبين انه بخلاف ذلك لا يعود واجبا على
العقل المتروك بذاته ان يعرف ايضا ان هو خالق الانسان وحافظه وهايب
التصورات التي يقترن معها دون واسطة تصور السيد السامي والملك الذي ادرك تم
ان كالله وصلاحه السامين يقتضيان لنا سببا لاعتبار توليه عز وجل معلم كلي الحكمة

او

اوامر كلي الحكمة لا ينبغيان بعنا الضرورة المتساوية لان نعرفه سيدا ومشترعا وقاضيا
لا يكون ان تكون تربيتك حكمة بجردة لدي . ومن ثم ان ما يدعيه من الزعم الثاني
لا صحة له ايضا ما لم يكن الكلام عن العلم والاب الذي ليس هو وليا معا والذي
لا يفعل كوالد ومشترع ان تكون ايضا تدابير الاب المرشد الى الغاية الجيدة بقوة
السلطان الابوي ليست بحموتا مشورات محضة بل اوامر تطلب الطاعة الحقيقية
من جهة الابن

وعلى الثالث اقول انه يجب اخذ الافتراض الذي كما ذكر لا يكون جدا متوسطا بين السيد والمدبر
المرؤسين بالحكم الاختياري والمطلق والحول على جميع الاشيا لغايته مع مضايقة
المرؤسين وبين المعلم المحض والمشير المقدم التنبيهات والمشورات فقط فهذا الامر بلا
بد يخص الحكيم والمستعمل العقل المستقيم ان يبينه لذاته كما يجب وهو ان الله بتدبيره
وحكمه الكلي الحكمة وباعداده المخلوقات لجدوه ايضا كغاية اخيرة لفعله لا يفيد به قد
رغب شوقها وفايدتها لا فايدته الخ لانه غير محتاج الى شيء

وعلى اثبات المقدمة الرابع اقول ان ما قيل هو تام في تمويش ما يجب تمييزه قبل كل شيء
لانه شيء هو ان الواحد اذ يتناول المآكل والمشرب مثلا بحرصا لاذ لك من الخص فقط
فلا يقصد بهذا الا الاكتفاء بمقتضى الشريعة وحفظها مضمرا وبشي اخر هو ان يتاعل
بالتردد وبامر العقل لا يكفيه ولا يجب عليه ان يعرف بهذه الافعال وبما اشبهها
انه ليس ترتيبا ايانه وهذا يشتمل بوجوب حفظها بالوسايط الجيدة ومن يزعم الضد
يجعل مرتبة البهايم والناس واحدة . ومثل ذلك شيء هو ان واحد يكيح ذاته
مطيعا قوانين الصلاح عن الانتظام مثلا او يتصدق على محتاج في ضيقته
ويمكنه ان يوجه هذا الى سعادة ما في هذي الحيوة او لتحصيل راحة النفس مثلا
وشيء اخر انه لا يمكنه ان يعرف ضرورة لفعل هذا الامر في احد الحوادث او
الظروف اذا نفيت سعادة الحيوة الحاضرة فهذا الاخير كاذب . انه لمضر جدا ان
يدعى بحث الضروري في الاثبات بعض افعال ادبية اورذها والتي تحصيلها او مجانبتها اعني
الحس الادبي ميل الطبيعة بالبساطة اذ ان الميل الحسي والحس الادبي يختلفان عن

بعضها بكلية جنسها وذلك بسبب الموضوع كما يسبب التقابل التواثر مع بعضها

الجزء الثالث

في توطيد الشريعة الطبيعية

٧١ انه يختص قيام الشريعة الطبيعية الداخل هذا ما قيل عن ذاتها حيث تحدد النوع الذاتي لتصورها وبدء الالزام وعن وجودها حيث تحددت بهم بولته انزاعتها وكليتها توطيدها ايضا الذي هو تعيين الثواب وخاصة العقاب لو لحبب ان يكافي بها حافظو الشريعة ومخالفوها سواء كان هذا الامر تصور الشريعة الذاتي او كان ضروريا لسلطانها واثباتها الاعظم ونوع فعل المشرع الصوابي. الامر الذي يمكننا ان نغفل عنه ايضا في المباحثة الحاضرة. ثم واذ يكن يبان اذ لا دينا في ذلك مثال الرئيس البشري الذي يلزم مرؤوسوه بشريعه حقيقة وان كان عادما السلطان او بالاحرى ممنوعا في ممارسته لاجل علة ما عن اينما الثواب والعقاب لاجل حفظ الشريعة ومخالفتها. انما هذا ربما يحدث فقط من اننا نلتزم بطاعة الرئيس البشري الشرعي بوقوع الشريعة الطبيعية ذاتها المقترن معها التوطيد الذي لا يستطيع احد ان يحايده وان يحايد التوطيد البشري. ومن ثم على هذا الوفي فرض لا يكون الكلام عن وضع التوطيد (المعتاد اعتباره نظير دليل على ارادة الرئيس المخالفة) بل عن تمامه فقط وبما تمامه يكون غير متعلق بارادة الرئيس. واما ان قهرت نقض التوطيد صادر عن ضعف الرئيس او من عدم ارادته اثابته الملتزم مخالفا يكن العقل ان يوجد سببا لعدم اعتبار تلك الشريعة كشريعة او لمنع جوامع المشورة المحضة. فاي فرق ان المشرع اي الرئيس يكن ان تكون له واسطة اخرى عدا التوطيد لاظهار ارادته اثابته الملتزم المرؤوسين ولكن النقصان ناقصا من حجة الرئيس كل اثبات لحفظ الشريعة ورذل مخالفتها فيكون المرؤوسين اقل بالشبعة ان لا يلاحظوها بمنزلة شريعة ولو افترض هذا الوظيفا ايضا. ولا نرد قائلا اذا ان افترضنا تلك الشريعة

الشريعة عادلة ولا يشتبر بمقتضى النظام الطبيعي فيكون سبب لاعتبارها بمنزلة شريعة حقيقية ولو نفينا التوطيد لان هذا الاستثنا لا يفيد شيا انكان مقتضى النظام الطبيعي لا يحوي نوع الشريعة الحقيقية وان قيل انه يحوي ذلك فتعود المباحثة الى ما قلناه سابقا عن التزام طاعة الرئيس البشري بنوع الشريعة الطبيعية ذاتها وهذه تصح ايضا نظرا الى ضرورة التوطيد في التصور الذاتي للشريعة الالهية ذاتها عام يصير نظرا الى الله هذا الاستثناء الاخر. وهو الذي بيان شي من المنافاة في ان الله يأمر شي ويلتزم الانام بصنعه هذا السبب فقط. وهو لان الله يريد ويأمر وانما هذا اولا يثرك قائلا ان توطيد الداخل الصادر من طبيعة المشرع الاثبات الداخل للفعل المرتب ورذل الفعل الغير المرتب العناد ان يدعي شهادة الضمير الصالح والمشرير. ثانيا لان افترض انه بجرم عن حفظ او مرم ومخالفتها لان من لا يثبت حفظ شريعه ولا يرذل مخالفتها فيبين انه مجرد نحو الامرين) فباول حجة يجب ان يبان ذلك للانام نفير شي مجرد. وعدا ذلك ان وصية او شريعة كذا لاثبات موافقة اقله لتاهب الانسان الحاضر المعد لان يفعل عن مبدء سعادته الذاتية

ان التوطيد يمكن اعتباره اما كداخل وهو الذي يصدر من مطابقة الفعل او منافاته للشريعة نظير ثواب او عقاب قايم في اثبات النفس او رذلها الداخليين واما كخارج وهذا يقوم في المخبر والمشاهدين من جهة اخرى. وكل من التوطيدين يمكن ويجب اعتباره اما نظرا الى الحوق الحاضرة اما نظرا الى المستقبلة. ثم يمكن اعتبار التوطيد. اما كافيا وكاملا وهو الذي يساوي استحقاق الثواب او العقاب ويلتزم الانسان بحفظ الشريعة وبرذه عن مخالفتها بقدر الواجب. واما غير كافي وغير كامل وهو لنا تهوس من احد الشرطين او من كليهما. اما نحن فلكي يبان اذ لا ينقص شي من كمال الشريعة الطبيعية ولكي تردع حماقة مولف كتاب اصل الطبيعة وغيره من الحديثين الزاعمين ان وضع العقاب ينافي تصور الله واقله لا يكون اثباته بالنور الطبيعي فنضع القضية الكاذبة مفترضين عدم ميتوته نفسنا الطبيعية

قضية

ان الله اضاف الى الشريعة الطبيعية التوحيد لا الغير الكامل والملاحظ الحيوة الحاضرة فقط. بل الكامل والملاحظ الحيوة المستقبلة ايضا

عـ اثبت القضية نظرا الى الجزء الاول . واولا انه من حيث ان شرايع الطبيعية تنتضمن مبادى العقل العملية التي لاحظ نظام العقل نظرا الى ذاته كما تقرر لله . وباقي الناس لغيرين على حده وبين بقية البشري . ومن حيث ان حفظ هذا النظام المجلب كل نوع من الفضايل بسبب المعاونة العقلي والنقلي التي تكون . توقعها في الحيوة الحاضرة وبعكس ذلك مخالفة هذا النظام المترتب عليه كل نوع من التبديل والتكاسة في الحيوة . فبيان ان الشريعة الطبيعية بحسب النظام الالهي السابق يصحبها ثواب ما يقتضي لحفظها وعقاب مخالفتها اعني توطيد الداخل . ثانيا ان الاشيا المنهي عنها بالشريعة الطبيعية تضاد العقل المستقيم والضرر كما مر تقريرها جدا . فمن ثم يحدث ادبيا ان المطيعين الشريعة يشعرون داخلا بفرح وسرور وراحة صادرة من اثبات افعالهم المستقيمة وبعكس ذلك المخالفون . فانهم يشعرون بتبلبل داخل وحزن ومذلة واشمئزاز من ذواتهم صادرة من الحكم المضمر الكمكث الضمير على الاثم . ومن ثم قال سينيكا بكل سلامة الى المرء وفي ذاتها تسقي الجزاء الاعظم من سيها والقدير اغرستيوس قال قد مرت بارسي الامر كوكس ان كل نفس غير مرتبة تكون عقابا لذاتها : ومن حيث انه ليس في سلطان الانسان ان يلاشي بالكلية الحس بهذه الانفعالات الداخلة او يغيره فينتج ان حاكما يدل على توطيد ما داخل وطيبي لهذه الشرايع ولا يجا لان العقل الطبيعي يلزم كل واحد ضرورة بمعرفة تعلق قيامة على هذا النحو باخر

ثالثا انا ذكرنا ان الترتيب الالهي لا غير قد جعل الشر الطبيعي متحدا مع الشر الادبي والخير الطبيعي مع الخير الادبي اتحادا عاما وكما ان طبيعي هكذا مثلا بوقوف الالام وفضيلة القناعة لا يكملان قوى النفس فقط بل يشفان حال الصحة ويغيرت

العمر

العمر اكثر امتدادا واهلا لمعاطاة جميع وظايف الحيوة البشية والجمهورية . وبعكس ذلك الشراهة مثلا وحب الملذات الوسخة فانها فضلا عن المعلولات المقابلة هذه يجعلا ذنا مبغوضين ومحتقرين من باقي الناس ان تضحا لديهم . لا بل انه قد اعتاد ان يحدث بتدبير العناية الالهية المخصوصية ان لوسايط الغير المناسبة لكن المستعملة بموجب العدل والصلاح تحصل غالبا على الغاية السعيدة المتقاة وان محاولات الاثم والظلم الخطيرة جيدا على موجب قواعد الصناعة لا تحصل مرارا كثيرة على معلوطها مع عار عظيم فهذه يجعلها يتبين بالكفاية وفوق المطلوب توطيد الشرايع الطبيعية المذكورة لا الداخل فقط بل الخارج بنوع ما في هذه الحيوة الحاضرة ايضا

ولا يفيدك القول ان الرذايل ومخالفات الشرايع تحوي لذة وسرورا ايضا والظلم يسبب كثيرا من الراحة والفايدة مرارا ليست بيسيرة . ثم ان الصالحين اي حافظي الشريعة الطبيعية هم خاضعون لشرور كثيرة في هذا العالم اكثر من الاشرار اي مخالفي الشريعة المذكورة

وما شابهها

اجيب على الاول ممنوا المقدمة وهذه جميعها تثبت ان هذا التوطيد ليس هو كاملا وكافيا فقط مسلم . تلاشي قوة برهانا منكر . ان التوطيد الحاصل الان سنبين انه غير كامل وغير كافي انما هذا لا يبطل قوة برهاننا السابق . لان البرهان ان الخصوصيات لا تزال حافظة قوتها اذ تنافس على تلك الخيرات او الشرور التي ترافق المنفيات او الرذيلة ولا تتركها قطعا فاي نعم ان الرذايل تحوي لذة او فايدة ما لكنها تكون مقترنة مع التذكر المر ومناخس الضمير ومن شانها انها غالبا لاجل امتناع اتباع رغبة ما اكثر شدة تحرك الحزن الذي اما انه يلاشي الحس الملذ بها او يحيله الى علة مشقة عضلي . ولها السرور واللذة والفايدة الصادرة عن التفضيلة في اكثر تفاوق وثباتا وحلوها اذ انها غير خاضعة للتغيير المشبه ذلك ومقترنة مع شهادة الضمير المجيد والتذكر العذب ان كانت كما ينتضيها او العقل

ومن ثم ان هذا ذاك نقول عن الثاني فلانه بين الشرور والمصائب اللازمة الطبيعة
البشرية والمتعلقة بالحوادث العرضية التي تأتي غالبا بالابرار كالاشرار فبفايدة النفاوة
والفضيلة تكون عظيمة ايضا لان الرجل المهذب المطيع اما انه يحايد كثيرا من تلك
الشرور او ينفيها عنه والتي لا يستطيع محايدتها يضعف قوتها محتملا اياها بنفس
هادية . ومن ثم قد حكم سقراط بقوله انه لا شيء يضاد العقل اكثر من راي اوليك
الذين وان اعتبروا العدل اكثر جمالا بذاته واعظم قبولا لدى الالهة من الظلم ثم
ذلك يرهنون ان الامور البشرية هذا شانها بنوع انه يصدر من الطلاح كثير
من الصلاح .

٧٤ انه وانكانت الفضيلة اذا تكلمنا بالعموم تفوق الرذيلة بهاتها الطبيعي والخيرات
الثابعة واشرور الناتجة من الرذيلة تقيم حالي السعادة او التعاسة ويصححها
توطيد ما للشرايع الالهية الطبيعية يكون هذا التوطيد غير كامل فقط وغير كافي
جدا . لان التوطيد الكامل يجب ان تكون هذه صفته حتى انه يستطيع ان يحدد
بالكفاية الخليقة الفاضلة دايما وفي كل حادث وبمقدار ما يمكن الى حفظ الشريعة
الامر الذي لا يكون ان يتم الا بتحضار الخير واشر اللذين يلاحظان تحية السعادة
الكاملة الخاصة والمتلذة والذان ينبعان حفظ الشرايع ومخالفتها نظير ثواب
او عقاب ويكونان مناسبين بالسوى لاشتداد كلها حتى انه يجب ان يكون
الثواب او العقاب العدان عظيم جدا من المقدور لوجب احتماله والصعوبات المقتضى
الانتصار عليها في حفظ الشرايع الكامل والتام
على ان توطيد الحيوة الحاضرة السابق ذكره ليس هو كذلك . لان درجة الفضيلة او الرذيلة
واشتدادها في الحيوة الحاضرة لا تخاوم دايما درجة السعادة او التعاسة خاصة المناسبة
لان نفوس الاشرار المتصلة بعادة ارتكاب الشر تتعذب قليلا بناحس الضمير والنتايج
الردية الصادرة من رداية الغير وظلمهم والمصايب العامة تعذب عموما الاخيار والاشرار
على حد سواء لا بل ان الابرار لاجل عدهم وتفانيهم يلتزمون مرارا ليست بنازرة لان
يحتملوا المصايب والاضطهادات فقط لاجل بغض الحسودين لهم . بل تشملهم عندهم ايضا

يد الفاضي البشري فيخافون ممن هم اقوى منهم ويتظرون من المحاماة والمساعدة واخيرا مامن الفايدة
والثواب يكون ان تقدمه خيرات هذه الحيوة من قد احتمل احيانا لاجل حفظ شرايع
الطبيعة خسارة البسيط والصحة بل الحيوة ذاتها ايضا فبقي اذا ان شرايع الطبيعة
لا تحتاج من التوطيد الكامل اقله نظرا الى الحيوة المستقبلة وهذا ما قصدناه في جزء
قضيتنا الثاني وهو الباقي علينا اثباته

٧٥ وهذا اثبت القضية نظر الى جزئها الثاني والاول انه يجب اقتناع نور العقل الطبيعي
ينتج من عدم كفاية التوطيد الذي يحصل في هذه الحيوة من ذات الامر انه يجب ان
يكمل في الحيوة المستقبلة لئلا يقال ان ترتيب الحكمة الالهية خال من التمام وان
الانام عامة هي الواسطة الكلية المناسبة والوحيدة باللاحظة الى طبعهم لتحصيل غايتهم
وهذه الواسطة هي استحضار الثواب والعقاب القيامة
ثانيا انه لولا ان حفظ الشرايع الطبيعية يكمل قوى نفسنا ويتمها فيوهما ومخالفة الشرايع
المذكورة تبليل هذه القوى . وان لا نبالي بشر من الله بهذه الشرايع كانها وسايط الى
تحصيل السعادة الكاملة التي لا تحصل في الحيوة الحاضرة اصلا فالهذا من جهة ان كمال
القوى او تبليلها لا يحصلان على تمامها الا بعد نهاية الحيوة الحاضرة وبغاية حفظ
الشرايع الطبيعية ومخالفتها فينتج ان الله الذي لا يمكن عدله ان يجازي استعمال
المواهب الطبيعية وتعطيلها كما حدسوي والذي حكمته قد عينت المناسبة
الغير المجردة للوسايط مع تحصيل الغاية يجب عليه ضرورة ان يشيء حافظي الشريعة
بالكتاب لسعادة الكاملة المحقق وان يعاقب مخالفيها بفقدان هذه السعادة الكلي
المرارة . ومن حيث ان هذا يحدث للخلايق الناطقة لا من ضرورة ذاتها وفعلها
بل من ترتيبها الطبيعي وانشائها الحر فظ . فكما ان يغترض نوع استحقاق الثواب
او العقاب الحقيقي هكذا يتضمن شرط التوطيد الطبيعي والحقيقي الخاص
ثالثا ان وضع الشرايع الطبيعية معلول كامل الوضوح لاستقامة الارادة والحكمة الالهيين
وبما ان الله يامر بارادة خالصة وضرورية بحفظها ويرضى عن مخالفتها كما اثبتنا
سابقا . ولهذا لو كان لم يضع توطيدا كاملا خاصا هذه الشرايع لكان يترك تكميل امر

على سترة الانام . ولكان يبقى اذ لا يعبأ بجيوشهم وبالترتيب المصنوع منه . الامر الذى
هو عين ملاشاة الفاعلية اقله الخارجة عن شويعته وذات اعتبارها كمشورة محضة
وعدا ذلك ان الله على هذا الحد وبجعل ذاته شبيهًا (الامر الذى لا يحل افتراضه
بالملك او المشترع البشرى الذى يجازى ثورة من لا يمين المطيع كالمخالف والعنيد على
حد سوى
رابعًا ان كافة الحوادث فى نظام الاشيا الطبيعى التى تسبب تبديلا مانراها تراجع وتخضع
لتثبيت الترتيب المذكور باعظم نوع فلهذا لو كانت مخالفة النظام الادبى لا تصلح
بالتوليد بالكامل بالتدقيق والتمام ودون خلل لكان النظام الادبى اقل كمالا من
النظام الطبيعى . ولما كان موافقا الطبيعة البشرية بالكفاية الامر المضاد للحكمة والصلاح
الفضيلة يبقى اكثر المرات خلوا من الثواب المطابق والرذيلة خلوًا من العذاب المطابق
فقط . بل ان تلك تأول الحيانا الاضرار المثابرين عليها وهذه المغايرة الاثنة .
وعلى ان الانسان الحر والخاضع ذاتيا للشريعة الطبيعية يلتزم بان يؤدى حسابا عن
افعاله لا سيما الباطنة المعادة محتما ان يجتنى عن الحكم البشرى فى الجيوش الحاضرة .
خامسًا واخيرًا . ان مما ان الاعتبار الكلى فى هذا الصدد اتفاق كل التبايل العوى والكلى
القدمية هى التسليم بالثواب والعقاب فى الجيوش لا خرى بحسب ستحقاق الافعال فى الجيوش
الحاضرة الذى ينتج من ذات حالة الحنا واجبارهم واختراعات الشعرا بخصوص
مقر هذا الثواب وهذا العقاب وكيفيا تهما وباقى فروعها ؛

ع٧٦ ان الاثبات المذكورة تثبت معًا ان توليد الشريعة الطبيعية المعتمد فى الجيوش الاخرى
يجب ان يكون كاملا اعنى قائما فى الثواب والعقاب الكافيين وهذا العقاب لا يتبين
حقا بالتفكر بالمحض عن السعادة عالم يفرض هذا التى متقررا مع حال التعاسة الوضعية
لان الذين يخالفون الشريعة الطبيعية فضلا عن تما عدهم عن الاتجاه الغاية تم
يجعلون ذاتهم مجربين بالتبديل الوضعى . وعدا ذلك ان الشر الادبى الفعلى اى المخالفة
الثقيلة للشريعة الالهية تنقض لا التحول فقط عن الله الخالد عن غاية الانسان
الاخيرة

الاخيرة وخيره السامى بل الانعطاف الغير المرتب ابقا الى خليقة ما اعظم الخير الثانوى
والقابل التغيير الذى تنشده الارادة المذكورة (لان لا يمكنها ان تميل الى الشر بما انه
منفصلة اياه على غايتها الاخيرة . فاذا كان التحول عن تحصيل الغاية الاخيرة
يجاوبه النفى الذى يجب ضرورة ان يتسبب قلقا ثقيلا جدًا فى النفس المعدة طبيعيا
الى السعادة الكاملة . هكذا الانعطاف الغير المرتب الى الخليقة اى الشا هى يجب لاجل
المساواة الطبيعية ذاتها ان يجاوبه عقاب وضعى كائنة مزدهاة ذلك النفى المزعج
عن الغاية الاخيرة والخير السامى . وخاصة لان التحول عن الخير السامى المقرر
مرارًا من الاستقامة هو ان يجاوبه عقاب اعظم مما ينتج عن تحصيل الخير السامى الذى
هو مناسب بالكفاية للتحول ولو ارتكب مرة واحدة فقط . ومن جهة اخرى انه
لامر على الاستقامة هو ان ارادة الانسان العاصفة ذاتها وضعيا الى الخير المخلوق والغالبة
به اللذة الغير المرتبة ضد الترتيب الالهى تلتزم بتوقع الترتيب الالهى فانه المصلح لغلاب
الترتيب الطبيعى ان تحتمل الضرر والعقاب المضادين ميلها الطبيعى . ومما باى شئ
يقوم ويجب ان يقوم هذا العقاب المتميز عن النفى عن الخير السامى فهذا لا يمكن ان
يتضح بنور العقل الطبيعى وحده وانما عرف بتوكيد انه يجب ان يكون وانه يمكن ان
يحدد ما يكون نوعيا ؛

ثم ان كانت هذا العقاب المتم لتوليد ما انها تلاحظ فاعلية المحرك المطلوب للفعل
بمنطنة فقط والمعتزل عن مخالفة الشرايع كما ينقضى وباعتبارها هكذا ربما لا تطلب
دوام هذا العقاب . اما توجد نفرا ان الطبيعة البشرية الحاضرة وخلافا لحال السعادة
الكاملة والثواب التام وتنال الاهانة التى ترجع الى الله المشترع من مخالفة الشرايع الطبيعية
وبالملاحظة الى تبديل الترتيب الغير المصلح القابل الاصلاح من ذات طبيعة المسبب
عن الاهانة الثقيلة المذكورة . وح بيان انها تطلب ضرورة ابدية العقاب المقيم لتوليد
الكامل وهذا الاخير ان احتاج الامر الى البيانات ومحاماته من اعتراضات الكثرة فيمكن
صنع ذلك بسهولة بواسطة التصور الشروحة فى المانقيل والتى يكون ان تنتج بسهولة
مما قيل او اشير اليه انفا . وهذا يجب الا ان يجاوب على ما يمكن ان يعترض به ضد

توحيد الشريعة الطبيعية فتدبر كيف ما كان الامر في دوام العقوبات

انه يمكن ان يكون هنا محل للاعتراضات المحاولة في غير محل (قد يجيء) على انه لا استحقاق للافعال البشرية لدى الله لان كلها هو لنا واجب لله ولا نقدم له شيأ لاجله يمكننا توقع المكافاة الخ . وهذا ان اعترضت بها فمحلها ما قبل هناك . وان اعترض احد بان تفضيله ثواب لذاتها بسبب جمالها الطبيعي والسرور الداخل الخ والزيادة عقاب لذاتها بسبب قباحتها ومرارة النفس الخ فيكون الجواب سهلا مما قيل في الاساس اعني ان توحيد كذا غير مطابق وغير كافي . لانه من اذا للاشتوكل ثواب وعقاب في الجبوح المستقبلة ينعم بها ان يلزم بالكفاية باتباع الفضيلة ومجانبة الرذيلة خاصة في الضروريات يعني والمنافية سعادة الجبوح الحاضرة . اه ليس ان الثواب والعقاب هما عدلان كليا الفاعلية لحفظ الشرايع البشرية ايضا

٧٧ب

يمكن ان يقال ايضا اولا انه لا سبب لله لرسم العقاب اذ انه لا يجانب اصلا مخالفة الشرايع ولا تفيضه هذه اذ لا تصير ضد ارادته وخارجا عنها . لانه لو اراد لا يمكنه منها . ثانيا ان انتاج ضرورة هذا التوحيد والعقاب من عدل الله وحكمة الالهية هو عين اعتبار صفات الله كالكمالات البشرية وهذا امر غير لايق بالله وخاصة لانه كما قال مولنا كمال اصل الطبيعة ان تصور الموجود الكامل بغير نهاية والصالح بغير نهاية . ينفي حقا تصور الموجود المحب لا انتظام . ومن المحال ان يفترض ان موجودا كذا لينتر بتعذيب عذاب المذنبين القاسي

احبيبك الاول نا كرا دعوهم الذي لا تثبته الاثباتات المذكورة ومتى استعمل التمييز المناسب فتضمحل من ذاتها . ولهذا اميز انه لا يجانب اصلا مخالفة الشرايع ولا تفيضه هذه بما انه لا يفقد شيئا من كمالاته الداخل ولا يبرز به انفعال الغيظ المزعج مسلم بما انه لا يجانب حقه . ولا يحصل على غيظ الدلالة منكر . ومثل ذلك اميز انه لا تصير ضد او خارجا عن ارادته الفعالة والمطلقة اسلم الحقيقية والمخالصة انكر واهمل البرهان الاخير عن سلطانه على منع ذلك . فاي لم ان يده لا يجانب اصلا بالخطيا

اي

اي مخالفة الشرايع بما انه لا يقبل تغييرا ما داخلا في حاله ولا يسلب عنه شيئا من كماله وسعادته لانه لا يجانب كان مخالفة كذا لجرة لديه لان الخليقة بنفسها هكذا تحقر الله وضعيا بمقدار مكنتها رافضة الخضوع الواجب لارادته الكلية الاستتامة الامر الذي يغيظ الله حقا لا بانفعال الغيظ المزعج والداخل بل بالغيظ الذي يدعونه غيظ الدلالة مع الاساس في الشيء اعني في ما انه يعامل ويجب ان يعامل المخلايق خارجا كان مخالفا لهم تزعجه حقا . وهو كاذب ان مخالفة الشرايع لا تصير ضد الارادة الالهية او خارجا عنها لانه لا تغيير معها فيه او لا يمكنه منع ذلك لاجل بعض موانع خارجية مسببة له الاضطرار والاغتصاب والاقتسار . ومن كون الله لو اراد لا يمكنه منع مخالفة هذه الشرايع . ينتج فقط ان المخالفة لا تصير ضد الارادة الالهية المخالفة والمفعالة التي تقتضيها بتوهم لاجل افتراض السماح مع الارادة الالهية الحقيقية والوضعية المخالصة . وان تكون من جملة الموضوع افتراضية والناهية حقا عن مخالفة كذا للشرايع والمبينة بالكفاية باشراك النفس البشرية بالزام الالهي الازلي او ما خشن الضمير المحسن لها . فاذ مخالفة الشرايع تصير ضد هذه الارادة الالهية وخارجا عنها وهذا تعين الله حقا وتغيظه بالنوع السابق ذكره

ومن ثم يتضح الجواب على الثاني عشر بانكار الكبرى والكار الافتراض في البرهان المزاد من مولنا كمال اصل الطبيعة لان الصفات الالهية التي تقدر عنها ضرورة التوحيد لا تنفيها كالكمالات البشرية وتنفي عنها كل نقص او ما هانة داخلة ولا ناخذ نسبها الى الافعال الخارجة من الاشيا ذاتها . بل من ترتيب الحكمة الازلي الموجود في تصورات الله . ثم من حيث ان الحكمة الالهية ذاتها تطلب اصلا صلاح النظام الكامل كما يلاحظ ماري توما بكل حكمة يطلب ضرورة ان كل من يخالف النظام يقاصص من ذكره النظام وليس يلزم ان يكون معلولا لا يقا بحكمة كل سايس وصلاحه ان يعامل على حد سوى حافظي الشرايع ومخالفيها . وهذا ان تعين العقاب هو لاجل اصلاح مخالفة النظام ليس هو محبة الانتقام بالحصر والتحريض عليه من لم ما

او طلب الانبساط بصائب التقسا وعدالتهم الامر الذى لا يمكن ان يقوم مع تصور
المشترع الصالح والقاضى البشريين ايضا

٧٨ ح

يعتر ضون باخير اولا بان عقابات كذا طبيعية مرسومة من ربهم
ليست عقابات حقا لكونها مخفية وغير اختيارية . ثانيا غير مفيدة اذ ان
العقاب يترتب لاصلاح الشئ وفى الحيوة الاخرى لا يبقى محل للاصلاح
اجيبهما الاول ناشئ المقدمة وميزا البرهان ان بعضها مخفى وغير اختيارى سلم .
بعضها منكر . وسبب التمييز ان حذر من الاساس نحن بين يعرف الا حقا ان طبيعة
العقابات تطلب ان تكون محسوسة وتعلق ضرورة باختيار المشرع هل
الحياء والخجل ومرارة النفس الداخلة التى يشعر بها الواحد اذ يشهر ذنبه المخفى خاصة
للذين يفيظهم ليس لها نوع العقاب الحقيقى هل تسجن الراحة العمومية والمناعيل
الصادرة من ذلك ليست عذابا حقيقيا يعاقب به طبيعيا لكن ورد السجن
وعدا ذلك ان العقاب لا عظم والاحق هذا الذى يهدمنا الخير الاعظم كما هو حقا
نفى الاثنين الوضعى مثلا عن الغاية الاخيرة والسعادة الكاملة لاجل انا نهم النفى
الذى ينتج بالكفاية من ذات نور العقل وحده وبيان بالتقدم بنوع ما يتلك
الحوادث الغير اختيارية التى بها تلاشى الغاية الالهية محاولات الدنيئة
واضحا مرات كثيرة فى هذه الحيوة وتعدم فى الحيوة الاخرى عذابات اعظم تنظرهم

وعلى الثانى اجيب ناشئ المقدمة وميز كبرى البرهان ان العقاب
يترتب لاصلاح الشئ ايضا مسلم فقط منكر . انه لو اضيع فى الغاية التى لاجلها
يترتب العقاب ليست اصلاح الشئ الخصوصى وحده لان التهديد بالعقاب
يفيد لرد المرؤسين عن مخالفة الشرايع وتحريكهم الى حفظها واما المقاصات
المفعلية ببعض عقابات فلا حظ باختصار رد العدل والترتيب المخالف
بقدر ما يمكن من المساواة والاما ما ان محل ولكانت قابلة تلك العقابات التى
يعاقب بها صانعوا الجائر من العدل البشرى ايضا مع انتفاء اصلاحهم وارجاء
به ايضا وردّ هذا الترتيب المخالف بواسطة العقاب قد احسن بتراجعه مار
توما

توما اذ قال ،، انه يخص جود الله الكامل ان لا يدع فى الاشيا شيا غير مرتب . واما
،، تحت ترتيب العدل الذى يسوق الى المساواة فيتضمن ما يفوق الكميد الواجبة
،، والانسان يفوق درجة كيفية الواجبة اذ يقدم ارادته على الارادة الالهية
،، سابقا اياها ضد ترتيب الله . وعدم المساواة هذا يرتفع اذ يلزم الانسان بحسب الترتيب
ان يحتمل شيا ضد ارادته ،، ومن هذا يمكن ان يتخرج بسهولة ان انكان نقض
الترتيب من جهة الانسان غير قابل الاصلاح نظرا اليه او مضادا الخير الابدى
فالرد بالمساواة يجب ان يكون بعقاب ابدى خلوا من ملاحظة الى الاصلاح
الثانى ايضا . الامر الذى يبينه مارى توما ايضا بوضع كيفية ويثبت التعليم

المشروح انفا بـ٦٤

يلى البعض بان التوطيد الطبيعى هو لا شى لانه غير محدد نظرا الى بعضه مسلم نظرا
الكله منكر . فالتوطيد الغير الكامل فى الحيوة الحاضرة ليس هو حقا غير محدود كما
نظرا الى مناحس الضمير كذلك كما نظرا الى الخيرات والشرور الطبيعية انفا دة
ان ترافق دايما حفظ الشريعة الطبيعية او مخالفتها وفى ذلك التوطيد الكامل فى
الحيوة الاخرى اقله نظرا الى تحصيل الغاية الاخيرة او النفى عنها ليس هو غير محدد
من حيث انه مطلوب ضرورة من ذات ترتيب الطبيعة . واما الكائنات بعض
الحوادث الغير الاعتيادية التى يضر بها عدل الله نحو الاخيار والاشرار احيانا
فى هذه الحيوة والتى تجرى نوعا الغير الكامل من التوطيد . ثم العذاب الوضعى فى
الحيوة المستقبلة الذى بينا ضرورته سابقا فى بدايته عيب لا شى غير محدد
بنوعه فهذا حقيق . واما لا بعدا بيان ان لا شى نوع التوطيد الحقيقى لانه متى
كان موكدا ان الثواب او العقاب الحقيقى والوجودى له وسيكون له حقا محل
بحسب استحقاق المخصصين الشريعة فلا يضر محاماة وجود التوطيد ان لا
يبان بالتقدم نوع الثواب او العقاب او كيفيتهما المحددان والا فيكون ذلك
التوطيد العناد المشتركون البشريون ان يضيفوا حيانا على كثيرا يهم تحت تصور عام
فقط ويتركون تعيين نوعه وكيفيته وكيفية حكم او لكمل القضاة ليس لكل نوع

التوطيد الحقيقي اي لا شيء وهذا كذب واضح

الرأس الثاني

في خواص الشريعة الطبيعية وبداءة معرفتها

عب ٧٩ انا قد شرحنا في الرأس المتقدم ما يلاحظ وجود الشريعة الطبيعية وذاتها وطبيعتها فلا ينقص شيء في هذا الشان يبقى علينا ان نبحث عن خواصها ومبدا معرفتها وبما اننا اشرنا الى عموم الشريعة الطبيعية بمقدار ما كنا قادرين ان نتكلم بايجاز عن بيانها وتوكيدها وازليتها وعدم قبولها التغير التي هي خواصها الخصوصية واما عن وجودها فلا نعتقد شيئا مخصوصا اذ انها وان تكن مؤلفة من وصايا او مبادي كثيرة لكن جميعها يجول نحو الفرق الواحد الداخل بين الخير والشر وقصد الانسان الى غاية السعادة الكاملة الواحدة عينها

الجزء الاول

في بيان الشريعة الطبيعية وتوكيدها

عب ٨٠ اننا لا نتكلم في القسم الاول من هذا الجزء عن البيان الموضوعي لكي نوفي لهذا او عن وضوح ما بالنفس بل عن سهولة معرفته وصايا الشرايع الطبيعية تكفلنا لما قيل بايجاز في اصل المشار اليه انفا عن اذاعة الشريعة الطبيعية التي لا تعتبر كافية اذا اذا لم يكن شرايع الطبيعية ان تختفي عن احد الله نفر الى مبادئها العامة .

واما في القسم الثاني فلا ندحض غلط هوبس الزاعم انه ما من احد يمكنه ان يدرك الشريعة الطبيعية خلوا من الوحي الالهي . لاننا قد صنعنا هذا الامر (راس سابق جزء كله) بل نتفق مع اولئك الذين يزعمون بالعموم ان المباحثات الادبية ليست سوا محتملة وعارية من التوكيد والبرهان الحقيقيين

قضية

قضية

ان مبادي الشرايع الطبيعية الاكثر عمومًا هي بينة بذاتها وسهلة المعرفة بهذا المقدار حتى لا يمكن ان يتحمل من احد بجهل معذور وان المباحثات الادبية المستندة على هذه المبادي خاضعة للبرهان والتوكيد الحقيقيين

عب ٨١ انه لكي نفهم حال المباحثة باحسن نوع فالحري عمومًا بعد القدر توما يقتضون المبادي او الشرايع الطبيعية الى ثلاث رتب لان بعضها كلية العموم وبعضها اساس لغيرها مثلا الخير يجب ان يصنع والشر يجب ان يجتنب . وبعضها ينزل اساس لغيرها مثلا الخير يجب ان يصنع والغير المتوسط مثلا يجب اكثر تحديدًا وهي التي تصدر عن الاولى بالاقتراح الاول والغير المتوسط وصايا الترتيبين امداد المحتاج لا يجب ان نحرم احدا الخ والاخيرة منها هي التي تنتج من وصايا الرتبتين المتقدمتين بالاستدلال العشر المتوسط كالوصايا الملاحظة بعض العهود مثلا . فالجميع يتفقون على ان يمكن وجود جهل معذور ايضا هذه الاخيرة اذا انه لامر كلي التوكيد ان كثيرا من الانام لا يمكنهم صنع التامل الدقيق والاستدلال الاكثر صعوبة وليس هم اكثر المرات ما يرشدهم الى ذلك وهذا اوضحه بالكفاية ماري توما

" اذا قال ان بعضها (اي بعض وصايا الشرايع الطبيعية) يطلب الحكم عليها تاملا

" كثيرا بالنظر في المختلفة . وهذه لا تخص كل واحد ان يلاحظها باجتهاد بل الحكما

" كما ان ملاحظة نتايج العلوم الخصوصية لا تخص الجميع بل الفلاسفة فقط

" وبعضها يحكم عليها من الحكما بتامل العقل الدقيق انه يجب حفظها وهذه

" هي كذلك من شرايع الطبيعة حتى انها مع ذلك تحتاج التعليم الذي يرشد به

" الصغار من الحكما بحسب القول التاويل قرنجاة الشيخ "

عب ٨٢ وهذا اثبت الجزء الاول من قضيتنا نظر لمبادي شرايع الطبيعة الاكثر عمومًا (اعني التي هي من الرتبتين الاولى والثانية) او بالاحرى نظر الى بيانها وعدم امكان جهل المعذور ويمكن ان يكون كذلك براهين كثيرة اولا من ان هذه المعارف هي الواسطة المقصودة من العناية الالهية التي تعتقدها الانام لتحصيل السعادة فاذا يحضها ان تجعل هذه المعارف مناسبة لفهم الجميع

ثانيا لان العهد يعتاد الصلاح الاهلي ايضا اذ لا يمكن ان احتفى بسعادة يتيح اقله بالتساوي
في الاشيا الضرورية جدا كما هي معرفة هذه المبادي . ثالثا من الاهل خرافات صحبة الذي يحاميه
حتى يتيح العام لانه من اولم يكن خاليا من العقل لا يعلم المبادي الكلية العموم . مثلا انه
يجب حفظ النظام الطبيعي وتكرم الله الخ . اولا يمكنه ان يرى نتايجها الغير المتوسطة
مثلا يجب ان نعيش بالقناعة والعفاف والمباقة وانه يجب الامتناع عن الحنث
والكلام المهين الله الخ . رابعا . لان هذه المبادي بمنزلة نخزة غريزية لشغلنا فاذا امكن كل
واحد بسهولة ان يكشفها بنور العقل الطبيعي وخاصة اذ يبان كونها لهذا ميلنا الطبيعي
وحسن تعقلنا الادبي وانما تحمل غريزيا لانها هو مستقيم اذ لم نجب الاميال الردية
" ومن ثم قد احسن سينكا بقوله بلا فضيلة مخفية ولا احد من كل القبايل لا يمكنه ان
" يبلغ الى الفضيلة بافادة الطبيعة "

عـ٨٣ فيمكن لواحد ان يبرهن هذه الاثبات هكذا بالمكان الامر كذلك فبين صدورث
الصعوبات والمحاورات الكثيرة بين العالما ذا هم على تحديد بعض المباحثات الادبية . اوليس
ان كثيرين قد غلطوا في المبادي الثانية اما النتايج الغير المتوسطة ايضا
تجيب على الاول بان هذه الصعوبات والمحاورات قد حدثت عموما على النتايج الاكثر بعدا
لا على المبادي الاكثر عموما وثانيا سر لا يمكن تماما ضد الشيء بل غالبا على مجبة احداث
الاشيا وجعل الواحد المغرية وفي المقوس الغير المعصومة عن الاميال الردية . واما اذا
كان الكلام عن المبادي الثانية فرجع انا قد قلنا في عنوان قضيتنا انها
بينة وسهلة المعرفة اذا تلاحظت بذاتها . لانه كما يبنه بيلارمين يستفامة
[illegible] اشتهرت متحدة مع بعض ظروف جيدة وناقية خيانيا عدم ليافتها مثلا الكذب
الخفيف لتخليص الوطن او حيوة البار والسرقة لاسعاف المحتاج بتقليل الخ . فمن تعود
هذه المبادي ملتبسة بسبب ظروف كذا وكانها تجتاز الاثر الثالثة . وهذا امكن
الناس لا يبين ان يبقوا جاهلين هذه جهلا معذورا زمانا وحينا خاصة وامكن العالما
ان يتجاوزوا عنها كما حدث بالحقيقة نظرا الحادث الذي يبحث به مثلا هل ان
القاضي يمكنه لاجل الاثبات الشرعية ان يحكم بالموت على المذنب الذي يعرف بضميره الخصوصي
ان

ان بارحقا اولا . ومن هنا ينتج بسهولة التمييز المقتضى صنعه والجواب المقتضى رد
على الاعتراض الثاني

عـ٨٤ اما جزا المقضية الثاني فيمكن انتاجه بالكفاية مزات الجزا السابق لان مبادي
الشريعة الطبيعية الاكثر عمومًا المحتومة اما من ذات النظر الى الحدود اما بالانتاج الغير
المتوسط من حيث انها بذاتها معلومة اكثر من بقية فتحوي كلما يقتضي البرهان
الحقيقي لباقي المباحثات الاخر الاقل عمومًا . ومتى صنع هذا البرهان رسميا فيقدم
توكيد حقيقيا ايضا وخاصة لان مبادي العقل الطبيعي تعليمية لا تغير طبيعة البرهان
وينتج من تاهب تعقلنا الطبيعي لا حفظناه كما يجب ضرورة الاقناع بهذي
المبادي كانظرية بالسوي . ثم ان البرهان والتوكيد الحقيقيين والحضاريين
يكون المحصول عليها في العلوم النظرية كما بقر الاخصام ذاتهم . فاهذا لم يجعلا في
المباحثات الادبية نوجب ان يقال ان طبيعتنا الناطقة مرتبة نظرا الى كمال
انها تهيب الطبيعي حسن منها نظرا الى الادبي . وهذا يضاد وحد الحكمة والصلاح الالهيين
وتعود النفس البشرية مضطربة غالبا حتى لا تقول محدودة الا ان اشيا كثيرة ليست
بينة بذاتها وبدون واسطة) في تلك الاشيا التي تتضمن بها عبادة الله واستقامة
الافعال وكيفية المعيشة البشرية بكمالها وسعادة العالم الحاضر والمستقبل . اخيرا
ان هذا الفرق المخترع من الاخصام بين العلوم النظرية والعلم الادبي لا اساس له
البتة . لان في طبيعة التوكيد والمبادي والا في تاهب تعقلنا الطبيعي كما بيان
بسهولة لمن يتامل بذلك

عـ٨٥ ان المرتابين المضدبيان هم انهم يقولون هذا . الاول من المباحثات الادبية
بالكاد يمكن ان يطابقها النظام الذي يدعونه النظام الفولغيي اي الهندسي ولا يبرهنون
عليها غيره . وهذا المراى بيان ان اسرهم تجاهيه . ثانيا لان مادة العلم الادبي
شي محدث وقابل التغيير والبراهين الحقيقية لا تكون الا في مادة ضرورية
ثالثا . لان التعليم الادبي من حيث انه قابل فيجب تعليمه بالموجبات احرى
من البراهين وان تضوع به شي نظير فطنة فبهذا يصير النتج من المبدا

اجيب على الاول بانه وان سلمنا بان النظام الفلاني لا يمكن ان يطابق بالكفاية المباحث الادبية وبان فونيوس قد لم يسلك حسنا في كل محل من فلسفته العلية اذ يجهد نفسه بانتاج جميع الاشياء من المقدمات بسلسلة مستطيلة من القضايا انما من حيث ان البرهان والتوكيد الحقيقيين يصدران من ارتباط الصغير والضروري للحقايق التي هي اقدم واعرف وهذا لا يتعلق بقلة وكثرة القضايا المتحدة تركيبيا او تحليليا فيبان ايضا ان لنظام التحليلي المحض الممتزج هو يكون برهان مباحثات الفلسفة برهانيا وعلميا . ومن ثم ولشهادة رسوخ تحركنا اكثر من ذلك اذا كان يضاء بهذا الشان لا ندين بان مباحثاته في الفلسفة العلية اقل وضوحا اضافيا فقط

ولا يفيد شيئا ما اعترض به ثانيا اذ ان ثبات البرهان وتوكيده لا يتوقفان من ضرورة المادة اي الموضوع القريب او وجوده بل من ضرورة المبادي الغير القابلة التغيير وارتباطها المتبادل ومن ضرورة الذات كما يدعوها والمدرسيين محل في مباحثات الادبية ايضا . راجع ما قيل سابقا ق ٢ ج ٢ ص ٤٨ عن اساس المبادي الادبية الضروري بنوع فايق لطبيعة والغير القابل التغيير

واما ما يعترض به ثالثا فيمزج تخصيص المبادي الادبية الغير بحارث خصوصي مع تحديد المباحثات الادبية العام والفضلة بالخصوص القائمة في توفيق الوسايط المناسب لتحصيل الغاية مع امرها العامة المعروفة بالاختيار والعقل . فاذ يكن البرهان الحقيقي والعلمي يكون له محل في هذه وان لا تكن تكن ربما لا يمكن ان تشرح الا بالنموذجات الذاتية او بنموذجات الغير . فهل تنكرون الواحد يمكنه ان يعلم بتدقيق قوانين علم ما عملي او قواعده وان يكن لا يستطيع ان يبتدئ بنا عملية بنموذجاته التحليلية

الجزء الثاني

في ان الشريعة الطبيعية ابديتها وعدم قبولها التغيير عب ٨

اذ لواضح بذاته ان الشريعة الطبيعية بحسبما انها في ذات في الحكمة الالهية المرتبة تحوي الازلية الحقيقية وينتج بسهولة مما قيل (في هذا القسم ج ١ ق ٢ ص ٣٠ و ٣٦) اذ لا يمكن بالاطلاق ان ترفع لا من تصور العقل الانساني فقط . بل ولا من ارادته ايضا . التي تريد ضرورة ان تامر بتحيرات كذا وتنهى عن شرور كذا . وان اعتبرت بحسب كونها توجد تغير ملكة في النفس البشرية الناطقة او بحسب ما انها يمكن وقد اعتادت ان تنهم تغير بعض حقايق ومبادي صادرة عن تعقلنا في ابديتها . بما انها للنفس الناطقة المغروسة بها يمكن ان تبادر من حيث انها غير مايئة الامر الواضح بذاته . ولا شريعة عينها المعتبرة هكذا بذاتها تتلاشى حينما ودواعيها هذا يتعلق بعدم قابليتها للتغيير بالاطلاق اي انه يتحد معه ومن ثم يجب ثباتهما معا وبراهين واحدة عينها

ان بوفندورفيوس وجميع الذين يرجعون الشريعة الطبيعية وكل الفرق بين الخير والشر الالزام الالهية المحض اولوا راء الناس وسوءهم ينجحون ان الشريعة الطبيعية وان تكن لا يجب ان تتغير كلها يمكن ان تتغير وذلك بجزئه نتيجة لتعليم بوفندورفيوس المدحوض سابقا (راجع ج ١ ق ٢ ص ٥٥) وقد علم كثير من المجدليين القدماء انها يمكن ان تتغير اقله في بعض وصاياها التي هي من الترتيبين الثانية والثالثة اي بما انهم زعموا ان الله يمكنه ان يفتح هذه او ينقض الشريعة ذاتها . واعلم ان الكلام هنا ليس هو عن قابلية التغير المحازلية التي تصير بالزيادة . بما الذي يزاد على الشريعة الطبيعية تحديد ما لوسطة الشريعة الوضعية او منع الموضوع . بما ان النفس البشرية تخلو من استعمال العقل والحرية وتصير غير قابلة العمل والالزام الادبيين . بل الكلام عن قابلية التغير

الحقيقية التي تخضع لها الشريعة ذاتها . اما بتغيير الشيء الناقص من داخل اما بالتغيير
المصنوع من خارج بفوق من لك السلطان على ذلك مع بقاء الطبيعة الناطقة
حاصلة على استعمال العقل والحرية . وهذا اما بالاطلاق والعموم اي بالملاشاة
اما بالخصوص اي بتنقيص الشريعة والحال منها . واما الافتراض الثاني اليه انتهينا
عن بقاء الطبيعة الناطقة الخ كما حج سوارس يقوله فيضمر ويفترض دايما
لانه من حيث ان الشريعة الطبيعية تظهر خاصة هذه الطبيعة فان ارتفعت
من الوسط ترتفع الشريعة الطبيعية تفرعا الى وجودها وتبقى فقط بحسب وجود
الذات بما انها ممكنة موضوعيا في العقل الالهي كما وان الطبيعة الناطقة كذلك
فاذ تقرر هذا يبقى علينا ان نثبت ان شريعة الطبيعية هي تامة وغير قابلة التغيير
بالاطلاق ونفترض وصاياها الثانية ايضا وهذا فنقول

قضية

ان الشريعة الطبيعية نفترض الى وصاياها الثانية ايضا هي تامة وغير قابلة التغيير بالاطلاق .

٧٧ واولا ان تكون شريعة الطبيعية تامة وغير قابلة التغيير من داخل يبان من انها اذا لاحظت كما
لاحظناها الان بما انها شيء في موضوع اي في النفس من حيث انها تكون خاصة ما للطبيعة
الناطقة بما انها كذا اوذات الطبيعة بالاجتماع بما انها شريعة هكذا فيستحيل بالاطلاق
ان ترتفع الشريعة الطبيعية او تتغير مع بقاء الطبيعة الناطقة مناسبة لاستعمال العقل
. وعلة ذلك انها تبطل او تتغير اما لانها كانت تتذكر ان من حافظ اما بسبب تغيير
المادة التي بموتها انتفت ذاتها وغير صوابية مع انها كانت قبلا عادلة وصوابية
لانها لا ترتفع من جهة المشترع والموضوع كما يفترض لان ولا من جهة الامرين لان
مبادي هذه الشريعة العامة هي لذاتها حقايق ضرورية لمجردة نظام العدل الطبيعي
وبالتالي تكون النتايج الصادرة عنها عن قرب او بعد كذلك . والحال ان ما هو حق
بذاته ضرورة هو دايم بذاته . وما يوجد في ذات الحدود او النوع الرسمي كمال او صواب فكما انه
لا يمكن ان يكون كاذبا هكذا ولا ان يكون ظالما وغير صواب عالم تتغير طبيعة الاشيا

واضف

واضف الى ذلك انه من حيث ان وصايا الشريعة الطبيعية السلبية تدين عما هو شر بذاته
وداخلا والزم دايما وفي كل وقت لان ما هو شر داخلا يجب محايدته دايما وبالتالي ان
الفعل الذي بذاته اديتا لا يمكن ان يكون كذلك . واما الوصايا الموجبة والتي تلزم
دايما وانما لا في كل وقت لكن نظرا الى تلك الظروف والاحوال التي الزم بها بوضع الفعل
هي دايما غير قابلة التغيير ايضا لانها تلزم لاجل ما هو موافق للطبيعة الناطقة فتقابل
بما هو ضروري لها ايضا بذاته نظرا الى تلك الظروف وبالتالي ان اهمال فعلها يكون شر
داخلا فاذا كما ان هذه لا يمكن ان تبطل وتتغير صلا هكذا ولا الزام الوصية الموجبة

ايضا

فانيا ولا يمكن الشريعة الطبيعية ان تبطل او تتغير كليا وجزيا اذ انها من الخارج اي
بالسلطان الالهي او البشري الذي لا سلطة له على تغيير طبيعة الاشيا
المتعلقة بها الشريعة الطبيعية ومن حيث انه مؤسس على الشريعة الطبيعية ذاتها
فكما يرسمه ضدها يكون بحد ذاته شرا داخلا وليس لاحد فوق الشريعة ولا يمكن ان
العقل الالهي او الارادة الالهية الذي يجعل الشريعة الطبيعية صوريتا بفرزها شريعة حقيقية
والهية اما انه ذات فهم ترتيب الحكمة الالهية الغير القابل التغيير وفعل الارادة
الالهية الضروري التابع فهم الترتيب الحتمي المؤسس على الفرق الداخلي بين الخير والشر
الادبيين . وفي كلا الحالين لا يمكن افتراض التغيير من امر ولهي طبيعي يحل منه كليا
او جزيتا خلوا من ان تنقض ذات ترتيب الحكمة الالهية . ونقول انه كذلك وليس
كذلك معا . اما اولا نقع في المحالات البينة الشار اليها سابقا ان وهبت اذ لا امر الهي
قابل الا نفصال عن هذه الوصايا اذا فصلته بالفكر فعليا . وهذه المحالات تصير
اكثر وضوحا بالمثال المأخوذ عن الشريعة الناهية مثلا عن تجديف الله
والكذب الذين بما اذا افترضنا الحل منها يجب عليه تعالى ان يعرف النظام او لا ان يعرف
فضلا عن باقي المحالات . ويلاحظ هذا المحال برهان القديس توما الملاحظ شرايع
الرتبة الثانية ذاتها المأخوذ من الترتيب الداخل للواجب والعدل والقضية
الترتيب الذي من حيث انه يصدر من الاتصالية الداخلة للفاعل مع الموضوع

فيكون غير قابل للانفصال مع بقاء الموضوع الصوري في تلك الوصايا التي تلاحظ
الله والتي تلاحظ الانام بين بعضهم على حد سواء وكيفما كان ذلك ان
الشريعة الطبيعية عرفتنا بتحول بعض ما هو محرم لذاته شرعا داخلا او مامورا لذاته
جيدا داخلا او بالعكس . واذن من الواضح ان خلق الانسان بضرورة الاشتراك بهم
الحكمة الالهية المرتبة ضروريا . الاشتراك الذي وضعه الله في البشر ضرورة
ويحفظ ضرورة . فلهذا ما بقيت الطبيعة انما طبيعة فتكون الشريعة غير قابلة
التغيير نظير فهم الحكمة الالهية والاله الكامل العدل والقداسة كما انه ما امكنه
ولا يمكنه ان لا يحرم ما هو قبيح ومنافي العقل في ذاته وان لا يامر بما هو ضروري
ويطابقه هكذا ما بقي الوجوب على الطبيعة فلا يمكنه ان يحل من ذلك اذ انه
هذا الوجوب من شريعة يتحد ضروريا مع الوجوب من الطبيعة اخيرا ان من
حيث ان طبيعة الشريعة الرسمية تتبع طبيعة المباني وذبها . وقبولها
التغيير يدل على كذب هذه المباني ذا قابليتها التغيير فمن الضرورة ان
الشرايع الطبيعية الصادرة ضرورية بتنايج كثيرة ايضا من مباني طبيعية
بينة بذاتها تكون غير قابلة التغيير بالحل ايضا وخاصة لانك ان افترضت
هذه التنايج سواكانت موجبة ام سالبة خالية من الضرورة الداخلة وصادرة
من فوق العقل وحده فبهذا ذاته لا تعود وصايا طبيعية محضة وضرورية
ومطلوبة من ذاتها لمنارة العوايد

٤٨ يمكن الاعتراض دلا بان المباني الطبيعية والنظرية بيان انها اكثر توكيدا
من الادبية . ومع ذلك فالتنايج الصادرة عنها ليست ضروريه وغير قابلة
التغيير بالبساطة . فاذا باولى حجة يجب ان يقال هذا ذاته عن التنايج
الادبية وخاصة لانه كما ان الاشيا الطبيعية هي قابلة التغيير هكذا الاشيا
البشرية ايضا التي عرفتنا الشريعة الادبية . ومن ثم تكون الشريعة ذاتها قابلة التغيير
من كونها متركة بحال الموضوع والمادة ثانيا اقلد ان تلك الوصايا الثانية التي
تحول مخالا شيا المخلوقة يمكن الانسان ان يتسح منها بالحل لانه بخلاف ذلك نقض
الاشيا

ضروري

الاشيا المحدثة ضرورة على الارادة الالهية لتحب تلك الافعال التي امرتها
وتبغض المحرمة منها وهذا محال . ثالثا . ان محبة الله وحدها كافية وضرورية
لاسعاد الانسان فاذا ما من فعل يؤمر به او ينهى عنه بضرورة كلية مطلقة
نحو الخليقة وهذا يمكن ان يصير الحال من فعل كذا . رابعا ان المشرع البشري
يمكنه ان يحل من شرايعه فاذا والله من شرايعه الطبيعية
اجيب على الاول عادلا عن الكبرى لانه اذا تكلمنا عن المباني العامة على حد
سوى من الطرفين فيمكن انكارها ايضا كما هو بين من ذاته ومما قيل (قسم ٣ ج
٤٨) والنتايج المتقبل لا يصحان لا للتنايج الصادرة من المباني الطبيعية
يمكن ان تبطل وليست ضرورية بالبساطة لا بما انها عالية (لانها على هذا الفرض
تحوي شرطا وهو ان شرايع الطبيعية تبقى بما بنة وما دام موجودا فلا يمكن الا تكون
ضرورية) بل باعتبارها ماديا وهذا لا يخص المقصود ويدل على تفضيل التمثيل
ولهوى ان التنايج الادبية (نظير التقريب والصادرة عن مباني فايقة الطبيعة التي
عنها الكلام تلاحظ نظام العدل والصلاح الطبيعي ذاته الذي لا يبطل اصلا
وبها بتزلك موضوع اي مادة قريبة لا الافعال والاعمال البشرية والنوع المحدد
لطبيعتها مع نظام العدة التي هي قابلة التغيير لا محالة
وعلى الثالث اج ثانيا المقدمة والبرهان فاذ ليس لاشيا المحدثة بل فهم الحكمة
الالهية ذاته الذي بحسبه اصدرت نظام الطبيعة ، ومن افتراض خلق الطبيعة
الناطقة يسبب لله ضرورة ليحب الافعال المامور فيه وينهى المنهي عنها
وهذا لا محال فيه . وعدا ذلك اذ يمكن عكس البرهان نظيرا الى الوصايا الطبيعية
التي الله موضوعها وتلاحظ افعال الخلايق المحدثة المطابقة تلك الوصايا
او المنافية لها والتي لا يستطيع تغيرها لا يجبها او لا يبغضها ،
وعلى الثالث اج ثانيا التنايج والتابع فان بجودة او الدوائر الداخلين وهدم
تغييرها لا يجب الله بالخصوص الافتكار بصدورها من النسبة الى الغاية الاخيرة (لان
الكلام هنا ليس هو عن لزوم الشريعة الطبيعية الذي يوخذ بالخصوص من النسبة

الضرورية لها لغايتها الاخيرة) التي هي كشيء خارج عن الفعل ذاته بل من الموضوع الصوري
خاصة النظام الطبيعي الذي يوافقه الفعل ويضاده . ومتى وجدت الطبيعة البشرية
الفيها هذا النظام الطبيعي وهذه النسبة الباقية الخلايق فانما لها الملاحظة بذاتها
فقط اعني بما انها تطابق هذا النظام او تضاده تراها قد كانت يجب ان تامر من الله كخير
او ينهى عنها كشر بالضرورة المطلقة على حد سوى . وذلك في افتراض الخلق . وهذا
يثبت ايضا من ذات ان سعادة البشرية المجموعية وان تكون قائمة في الله وحده
والافعال الملاحظة لكنها بعض الافعال الملاحظة للمخلوقات يمكن ان تكون وهي
في الحيوة الحاضرة وسائط او شروط ضرورية لتحصيل السعادة او فقدانها بما انها
تحوز من ذاتها الطاعة الواجبة لله وبعكس ذلك تاول الى الها تنه فاذا هذه
الافعال من ذات هذا فقط قد كانت واجبة ضرورة في افتراض الخلق واعداد
الانسان الى السعادة ان يأمر بها او ينهى عنها من الله
وعلى الرابع اجيب ثالثا النتيجة والقبيل الى الشرايع البشرية عموما لا يتحول نحو الافعال
الجيدة او الردية بالطبع وتتعلق بارادة المشترع الحرة خلافا للشريعة الالهية الطبيعية
وهي من موضوعات بحرة لانه يمكن وجود اشياء كثيرة موافقة او ضرورية للخير العام
على حد سوى وما هو مناسب وضروري في هذه الظروف او تلك فان تغيرت
يمكن الا يبقى كذلك او يضحى مضرا . ومن هنا يحدث ان المشترع البشري يمكنه
واحيانا يجب عليه ان يغير شريعته فاعلا بنظام ايضا لا لانا لا نتكلم هنا عن
تغيير الشرايع البشرية الاختياري والغير المرتب الذي لا يخص مقصودنا في البحث الحاضر
اصلا . ومثل ذلك في تلك الشرايع البشرية التي ترسم لاثبات الشريعة الطبيعية باعظم
نوع فقط كبعض الشرايع المقاصيية لا نظروفا لا يمكنه والاشخاص المختلفة من عاداتها
ان تطلب درجة مختلفة من هذا الثبات ويوجد اكثر للمرات لياقة وضرورة
لصنع هذا التغيير واما ان كانت الشريعة البشرية تلاحظ فقط تخصيص الشريعة
الطبيعية بحدث خاص فلا يمكن ان يغيرها المشترع البشري فاعلا كما ينبغي
وبصواب من حيث ان موضوعها خير او شر داخل ومن ثم يبان ان هذا الذي يقول

بحجة

بحجة يجب ان يقال عوضه نظرا الى الشريعة الطبيعية التي تجول دايما ومن ذات طبعها نحو
"الخير والشر الداخليين وقد قال ماري توما ان الله لا يمكنه ان ينكر ذاته ولكن ان
"ينكر ذاته لو كان يرفع ترتيب عدله اذ ان هو ذات عدله . وهذا لا يمكنه
"ان يحل من هذا انه كما يجوز للانسان ان لا يكون معدا الله اوان لا يخضع لترتيب
"عدله في تلك الاشيا ايضا التي بها يؤمر الناس نظرا الى بعضهم"

اخيرا كي تتضح كيفية الجواب على بعض الافعال اقول التي بيان انها تثبت ان قد صار احيانا
المحل او التنقيص من الشريعة الطبيعية فيجب ان تعلم اولا ان تغيير الشريعة والمحل منها
يكون بالحقيقة متى بقي الموضوع الصوري او مادة الشريعة غير متغيرتين ورفع الزامها
لا غير لاجل سبب داخل او سلطان المشترع لا متى تغير الموضوع الصوري او مادة الشريعة
لانه على افتراض هذا التغير ترتفع شيء او الفعل من تحت الشريعة لا ان الشريعة تتغير لانها
لم ترسم نحو موضوع او مادة كذا متغيرين . ثانيا ان هذا التغيير او الرفع للموضوع الشريعة
او مادتها لا محل لها في تلك الشرايع التي تبقيان بحدود محصورة بهذا المقدار حتى يكون غير
ممكن بالاطلاق ان القياحد تبتعد عن الشيء الخير بها . مثلا لا تكذب لا تحدث الخ
واما في الباقي فمتى كان الموضوع او المادة بذاتها خاضعين لسلطان الله او السلطان
البشري فعندئذ يقال التوطئ الشيء مثلا او منع السلطان على فعل شيء يجب ان يقال
ان حادثا كذا لم يكن يخص الشريعة اصلا . لان الشريعة تغيرت . ثالثا اذ في الشرايع
او الوصايا المتعلقة على الفعل البشري الذي تفترضه او على رضا الارادة البشرية التي
يمكنها طبيعيا ان تتغلق باحكم كانه شرط فعند بطلان الوجوب او الالزام من جهة من
يلاحظها مثلا اذا صاحب الشيء دم المستعار والمروق او ابطل الزام حفظ العهد
الخ . فحينئذ او عند افتراض مضادة شيء صحيح به مع التغلق الواجب مثلا من الاولاد
بالدنيا من الموسرين بالرئيس الخ . فبهذا ذاته يكون هذا الحادث خارجا عن الشريعة
لانها تتغير او تتخلل وبرابعا ومثل ذلك في تلك الاشيا التي يقال عنها انها تحت الشريعة
الطبيعية سلبيا . بما ان هذه الشريعة لا ترتب شيئا عنها وضعيا بامرها او نهيها
فان تحدث شيء منها بالشريعة السماوية او المدنية واتفاق الناس المتداول فيعدم الانسان

مثلاً حرية بالجمهورية او استعمالاً ما عاماً للاشيا انما لا تغير او تبطل الشريعة الطبيعية
خامساً واخيراً انه لاجل السعي الطبيعي او الرتبة لا يعظم شرفاً الحق الشرايع الطبيعية
نظراً الى بعضها لا يمكن ان يقال قطعاً ان احداها تأمر بشيء او تنهى عنه في تلك
الظروف التي بها يعود حفظ الوصية الاكثر غير ممكن . ومن ثم انه في ظروف كذا
من حيث انها لا توجد ولا تلزم الا وصية واحدة مثلاً يجب حفظ الوعد
المفعول لله فالبقية مثلاً يجب حفظ كيوف او الخيرات الخاصة او الاجنبية
لا تتغير

من هذه تنتج دون صعوبة انه لا يمكن تغيير حقيقياً وجلاً من شريعة الطبيعة
قتل الانسان واخذ الاشيا الاجنبية او عدم ردها المفعولة بالسلطان الالهي او البشري
الشرعي ومثل ذلك عدم حفظ السر الطبيعي او عدم رد الوديعة لطالب ذلك بحضرته
او لمفقدة الجمهور والتفتيح من وعد او نذر ما عند تغيير الظروف او بالسلطان الخارج
الخ لان هذه جميعها ومثلها يمكن ان تدعى اعظم ما يكون بعض تغييرات او
تفسيحات مجازية فقط للشريعة الطبيعية للاديان الذا نوتب بعض العلما
المعتبرين شك لنوع تكلمهم

الجزء الثالث

في مبادئ معرفة الشريعة الطبيعية

كما انه في المعارف البشرية النظرية قد اعتادوا ان يجعلوا عاماً في المعرفة الكلية فيها
التي يكون ان تقام بمنزلة مبدأ اول للبقية هكذا في مبادئ الفلسفة الادبية العملية
يجتهد الفلاسفة عن هذا المبدأ الذي يكون ان يعتبر بمنزلة مبدأ اول واعم من
يليق وسبب هذا التشبيه هو انه يبان ان النسبة واحدة بين المبادئ النظرية والعقل
النظري كما بين العقل العملي ومبادئ الشريعة الطبيعية . وفي الاشيا التي تقع تحت
العقل البشري يوجد ترتيب ما طبيعي يطلب الميل الراسخ اول بالبساطة . وهذا
المبدأ المعرف لحق الطبيعة بكماله ان امكن تحديده فيجب اعتباره كشريعة ما سامية
وكلية للعموم . ثم كما انه يجب ان ينتفع به ان مبدأ الالزام الطبيعي الكامل لا يمكن ان يكون

الامر

الامر الله اي ترتيب الحكمة الالهية لان هذا يبان انه ثبت واضحاً هكذا ليس على حد
سوى يبان او يمكن ان يبان من كل معرفة بشرية يمكن ان ينتفع كمبدأ حق الطبيعة
اي شريعتها . ومن حيث ان مراد اراء مجمع الفلاسفة بهذا الامر يقتضي تعبناً باهظ
وغير مفيد (لانه يبان انه من المجوز الزايد للاراء على هذا الامر قد حدث ان كثيراً من
الفلاسفة لا سيما المحدثين وقد اخترعوا مبادئ اولى حديثة للحق الطبيعي كل منهم) لا
لاثبات هذا الحق الطبيعي وتحليله بل بالاحرى لنقضه وتشويشه فنحن نقدم
اولاً بايجاز اراءهم الخصوصية فقط والاكثر ضرراً . ثم نشير الى ما يجب التمسك به باكثر
احتمال في المباحثة الحاضرة ونلقي جانباً ما يمكن ان يقال عن راي كل واحد وغيره من
بعده من الذين فصلوا بالكلية الادبية والزاما عن الحق الطبيعي ولذلك قد اعتادوا
ان يبحثوا او يعينوا المبدأ الاول لمعرفة الحق الادبية ايضاً لان هذا لا يخص المباحثة
الحاضرة التي نتكلم بها عن المبدأ الاول لمعرفة الحق اي الشريعة الطبيعية . وبما انه
يتأسس على افتراض كاذب نحو طبيعة الادبية فقد وجب بالكفالة في الهوامش
السابقة واما ما يلاحظ مبدأهم الاول للحق المتميز عن الادبية فهذا سنشرحه
ادناه في الحاشية الاخيرة (ب ج)

ولكون نتبع الاختصار بقدر الامكان فسيبلنا ان نحدد اولاً الشروط المطلوبة لقيام طبيعة
هذا المبدأ الاول والتي من حيث انها تصدر من ذات حال المباحثة وغايتها
التي لاجلها اخذ وا البحث على هذا المبدأ فتكون لنا نظير المحك لاكتشاف الحقيقة بهذا
الصدد . فليعتبر ان المبدأ الاول لحق الطبيعة يجب ان يكون اولاً كلي العموم ولا ينتج مزاحم .
ثانياً كاملاً حتى يكون الواحد ان يصدر منه دون صعوبة باقي مبادئ الحق الطبيعي قاطبة
ومما يلاحظ حيوة الانسان وسعادته العتيدتين ايضاً ابرزها في واسطة التحليل ١٣
ثالثاً بيناً اي يعلم المعرفة جداً بنور العقل وحده ايضاً وذلك لكي يبين باقي
المبادئ الاقل معرفة اللازم انتاجها منه . لان لهذا السبب يدعى مبدأ المعرفة
الاول . رابعاً ان يكون مستقلاً عن قهر مع اساس شريعة الطبيعة من حيث تصدر
ذاته وطبيعته وذلك ليكون له نسبة عامة بالرباط الى المبادئ الاقل عموماً اي الالزامات

٩٤ ويدلا يبان انا نتفاهى بالكلية عن بعض اراء هذا الصدد باطلة من ذاتها فنقيم
اليها اولا بايجاز . ان والتيوس البارق قد وضع المبدا الاول بمعرفة نا موس الطبيعة
في حال الكمال البشري . اى كان صورة الله التي كانت للانسان في تلك الحال كانت تحوى
في ذاتها بعض ذخائر الحق الطبيعي وساسه وعلى موجبها يجب تهذيب الحيوة الحاضرة ا
" المفسورة . ومن ثم يعلن هذا المبدا هكذا وهو اكملها ينبغي حال الكمال المشروحة ارتوكريسيا
" اولجب لكنب بها الادميين بجهة ما في الافعال الادبية فهذا ما مورحق الطبيعة وهذا يجب
" ان نضعه هو الحال أن هذا المبدا يخلو من الشرط الثالث بالكلية اذ الادبيان شيء عن حال الكمال
المذكورة بنور العقل وحده ولا يمكن ان تصدر منه الالتزامات الطبيعية فضلا عن انه
يفترض كذبا اى ان صورة الله الطبيعية لا توجد في الانسان في حال الطبيعة الحاضرة .
٩٥ اذ ليس يخفى قل اعتبارا اختراع هبياس الفيم بمنزلة مبدا اول لحق الطبيعة حفظ الحيوة
والاعضاء المستعمل بمقدار ما يمكن والشريعة الاولى الصادرة من ذلك يجب طلب
السلام وتجهيز الت عدت تحرب . لانه وان بعد عن الصواب من ترجيع شريعة
الطبيعة الى مبدا كذا أوفا منها بما يهم البهايم المتنفسة ايضا وبما يغترل عن الالتزامات
الاكثر شرفا للملاحظة الله وباقي الناس وذات كل واحد وبما يعلم بتفضيل الحفظ الذات
على هذين واخيرا بما يمكنه ان يحلل كل اثم وتبريح وجريمة .
اقول رأى القدما الذي هو يجب ان يرد كل حقيقة يتملى من المعلمين المدعوين بالسم كوشيانوس
واولكن اكثر استقلالا في علم الشرايع العام كذبه باطلا يقام بمنزلة مبدا اول للشريعة الطبيعية
لانه لا ينتج منه بسهولة ما هو هذا الحق المقتضي حفظه منا صحيحا وما هي الحقوق
التي تتلد معنا والتي تصدر منها هذه الضرورة . ومثل ذكر الذين يثبتون هذا المبدا
في الكمالات او في الارادة الالهية . اوكان يجب ان يعلن هذا انه يجب ان يتبع ما يوافق
الكمالات الالهية او ما تطلبه الارادة الالهية فلو بيان انه لازم ان يجمعوا لانه يفوت قوى
الجزء الاعظم من البشر ان يحصلوا على تصور كذا للكمالات والارادة الالهية بحيث يقتضيه
التعيين المخصوص لكل من الالتزامات الطبيعية . ولهذا ذلك ان كثيرا من الخيرات
الادبية يوافق الكمالات الالهية ومع ذلك ليس هو من شريعة الطبيعة بل من المشورة
فصلا

فصل
من ان كل واحد يسلم بسهولة بانه يجب ان يضع ما تطلبه الارادة الالهية وانما هو
هذا فالارادة الملاحظة بذاتها لا تظهر اصلا "

٩٦ انما لنستحق اعظم اعتبارا اراء كروتيوس وبوفندورفيوس وتوماسيوس وتوفيوس
وروسو وكوبير لندورس فكروتيوس قد اخترع مبدا الائتلاف وتدحلذ بوفندورفيوس
واخصفته لذاته وهو ان كل انسان يجب عليه بقدر مكنته ان يكرم ويحفظ الائتلاف
ويتبع كلا منها بانتاج هذا الامر من انا نحمل بالرغبة المتلذة الصادرة بلا شك عن ارادة
الله الراسخة الجمهور وما نه فاذا يريد الله ان نحفظ هذا الائتلاف ونحابيه وينهى عن
نقضه وما يريده هو يجب ان نريده نحن فلهذا ان هذا الائتلاف المطابق العقل البشري
هو ينبوع هذا الحق العام فما هذا التابع لا يصح بتجه اصلا لان الحق الطبيعي العام اى الشريعة
الطبيعية تتضمن ايضا الالتزامات نحو الله ونحو ذواتنا وهذه بما انها اكثر شرفا فيجب ان
تصدر من المبداء الاول لا ثانيا وعلى فرض الا ستقامة فقط بل اولا بالخصوص وفوق
ذلك ان مبداء الائتلاف ليس هو قبل كل شيء لانه يصدر من محبة الذات المرتبة ومن
وصية حفظ الذات ولا ينبغي اصلا ان نحمل الافعال الداخلة والاسية الى القريب التي لا
تبلبل الجمهور ويحمل الانسان الذي يكون خلق وحده او الذي يكون عايشا معتزلا
عن الجمهور من كل شريعة . اخيرا ان هذا المبدا من حيث لا يلاحظ الحيوة والسعادة
المستقبلتين فيبان ان يشير الى الغاية الحاضرة فقط حسب راى الابيكوريين ومن
حيث انه يعلن بدون تحديد فهو اقل مطابقة لحفظ الائتلاف من هذه المبادئ المناسبة
فهم العامة مثلا لانه يكون احداعظم كلا مالة

وبهذه البراهين ذاتها يدحض زعم توماسيوس المتيم بمنزلة مبدا اول ان يجب ان يضع ما يحمل
الجيوع البشرية اكثر الطافة واسعادا ولا يخالف ما يضاد ذلك . وتوفيوس لو اضع ذلك
" هذا المبدا الذي يجب ضع تلك الافعال المتجهة لكمال الانسان وحاله واهمال ما يضاد ذلك "
وروسو المحامي لذلك بمحبة الذات وحسن الشقفة المطبوع نحو الغير . واخيرا كوبير لندورس
المقدم عدالة الناس المتبنا ذلك بما انهم اعضا جمعية عظيمة من الموجودات العاقلة يمنزلة
مبدا اول لحق الطبيعة وواسطة لتحصيل السعادة او الصحة من ملم الجسد ومرض النفس

واعلم ايضا انه اذا تسلم بمبدا توما سيوجد فيه مذنبا بمخالفة الشريعة الطبيعية
من يعرض حياته للخطر والموت المؤكد لاجل الصلاح وحب وطنه الخ . وفوليوس من
حيث انه يرجع كمال الحال البشرية الذي يتكلم عنه الى التحديدات الطبيعية بالاسباب
الغايات كما في الترتيب الطبيعي فاما انه يجعل لضعف البشر نقلا زايدا يطلب كل
نوع من الكمالات اما ان يلاحظ الغاية وحدها (كما حسن لرجال معتبرين
اذ يطلب راحة الجيوش ومرتبها وتجردها عن كل اذية ومثل ذلك لاستعمال القوى
البشرية . اما روشر فيبطل زعمه ايضا من انه ياخذ مبدأه عن الحس وحده
اي الحيوانية البشرية فقط ويعلم انها متقدمة على العقل واخيرا كوبير لندوس اذا ضمن
الصداقة المتبادلة محبتنا ومحبة الله فيخرج ما يجب تحريمه قبل كل شئ . واما
اعتزل عن كليهما او نفى كليهما فيعلم بصداقة باطلة بالكلية او غير مرتبة ايضا
ان مبدا كوبير لندوس هذا بالصداقة المتبادلة قد اعتنى به ياسراك
وكورلاماك بزعمه بثلاثة امور مختلفة واقل محمولا اعني بالديانة ومنها يصدر
ما يجب لله ومحبة الذات . ومنها ينتج ما يجب لذواتنا وبالاضافة منه يصدر
ما يجب للقريب وقد شرحه هابنا شيوس بثلاثة محبات اعني محبة الله ومحبة
ذواتنا ومحبة القريب . وذلك ليس بدون موافقة باختلاف الشرايع الادبية
وترتيبها الطبيعي لانه يجب ان نقر ان اختلاف الشرايع في وصايا الطبيعية هو عظيم
هذا المقدار خاصة بسبب الموضوع حقق له بالكلية وليس بدون شناعة ما يكون ترجيعها
الى مبدا واحد اول واصدارها منه . ومن ثم ان الذين زعموا هذه المبادي الاولى
الكثيرة يشكون بنقص بوحدة العالمية لا بنقص البيان والفايدة على ان تعليم هابنا شيوس
عن الثلاث المحبات شناعة بحسب زعمه العقيمة تحت ملاحظة الصداقة
او المحبة العامة يكون ايضا عليه ايضا لانه مركونه ينتج هذا ومن ضرورة تحصيل
السعادة الذاتية او النفع بالخير فيكون تكلفه اما من محبة السعادة الذاتية العامة
والغير المحدودة اما من الخصوصية فانكما الاول فتدخل في ذلك المحبة القبيحة والغير المرتبة
ايضا . والكان الثاني فمحبة الله والقريب الصادرة من ملاحظة السعادة الذاتية

لواحد

لواحد فقط تخلو من الحرف الاشرف وتكون مرارا كثيرة ناقصة جدا . ولضعف ذلك
ان المحبة بما انها ميل النفس الطبيعي الى الخير فلا يمكن ان تقع تحت الشريعة نظرا
الى الوجود والوجوب لانها انفعال ضروري . واذا اعتبرناها نظرا الى نوع التحصيل
وموضوعه الخصوصي فتكون محبة خصوصية لا يمكن ان تقيم سعادتنا بالملاحظة
الى ذاتنا والقريب اذ لا يمكننا ان نشتهي بذلك وبالتالي لا تكون ما موضوعة نظرا الى
ذاتها . وبما انها تدل على صداقة محضة لا يمكن ان تكون اساسا لتلك الالتزامات
التي يجب صنعها من المتضمنين ايضا والتي يطلبها حال الجمهور البشري
فلذلك يجب تعيين مبدا اول وحيد للحق الطبيعي كما بينه فينافي فهذا يجب تفضيله
على الباقي وهو ان التمام الطبيعي يجب حفظه (او نزيد نحن) هذا المبدا المساويه
وان الخير يجب صنعه والشر يجب تجانبه لان يعود وضحا ان هذين المبدايين
يتحدان مع بعضهما ويتالفان منهما واحدا ان رددت نحو ذكرك فيما شرنا اليه اي ان
البحث هنا هو عن المبدا الاول الذي يكون بمنزلة شريعة طبيعية كلية العموم .
ومتى عرف فكان لشريعة الطبيعية عرفت بكمالها بما انه يمكن ان ترد اليه كل
شريعة طبيعية خصوصية تحليليا . وان تنتج منه تركيبيا الخ يكن دايما كما انه
الاشهى او من شئ اكثر معرفة انا كما ان الرئيس او من شئ متقدم بترتيب تصورنا
نحو الشريعة الطبيعية اي منطبقيا . ومن هنا يتضح ان كل قضية لا تحوي
بذاتها نوع الشريعة الطبيعية الادبية وحالها ولو كانت كلية العموم فلا يمكن
ان تقام بمنزلة مبدا اول معرفة بهذه الشريعة . لانه وان تكن المباحثة عن
مبداء المعرفة الاولى للشريعة الطبيعية مغايرة عن المباحثة عن المبداء الاول
لالتزامها ووجودها ويمكن لواحد ان يعلم انه يمكن ان يكون مباحثة الواحدة
دون الاخرى الخ فمع ذلك لا يجب فصلهما عن بعضهما بهذا المقدار اي كان المبدا
الاول معرفة كل الشريعة يمكن ان يتجدد ويقام فيما لا يحوي بذاته نوع الشريعة
الطبيعية والا فلا يكون البحث عن المبداء الاول للشريعة الطبيعية اعني عن الشريعة
الاولى الكلية العموم التي تحوي بذاتها البغية بالتساوي بل يكون البحث عن

المبداء الاول النظري مثلا الذي يمكن ان يخصص باي نوع كان بحاكمة الشرايع الخصوصيه
وتكون معاملاته بالنوع ذاته الذي به يضع الواحد بمنزلة مبداء اول لمعرفة الشرايع
الطبيعية مثلا الكيميا الخ قضية ما هندسية محضة وهذا لا يكون بحثا وتحديدا للوحدة
العلمية المتضمنة تحت حدود علم واحد وعدا ذلك يجب ان تعلم ان المبدايين الاولين
المذكورين لا يوخذان ولا يمكن ان يوخذ من الاثنين بما موهما (اولم نقل ان لمزج ما
يجب تميزه في كل شي) دون تحديد عن كل نظام وخير . والا فيمكن ان نفهمهما
بالسوية عن النظام والخير الطبيعيين والقايق الطبيعة وشرهما والنظام الادبيين الملاحظين
الملايقة او الفايدة المحضة . الامر الذي لا يحوي نوعا محدودا
من مبدا معرفة الشريعة الطبيعية الادبية ولا يمكن افتراضه من راى او يمكن ان نعلما
خلوا من اهانة ومحال فاذا معنى هذين المبدايين يجب حصره حتى يتم شريعة
طبيعية ادبية كلية الهوم . وهذا لا يمكن ان يصير الا اذا قررنا ان نتكلم عن النظام
الادبي انه واجب حفظه والخير الادبي انه واجب صنعه الذين لا يمكن ان يكونا طبيعة
ان لا يامر بهما وان لا ينهى عن ضدهما . فاذ نقرر هذا نعتبر اننا يجب ملاحظة المبدايين
الاولين كواحد ونعلن قضيتنا الواضح معناها بحسبما قيل انفا

قضية

ان المبداء الاول المعرف الشريعة الطبيعية يبان انه يجب تصوره فاعلا ذا هذا النظام
الطبيعي الادبي والضروري يجب حفظه اوان الخير الادبي المفترض ضرورة مع غاية
الانسان الطبيعية والاخيرة يجب صنعه وضدهما يجب محاربته

ان قضيتنا تشرح بسولة من التنبيهات السابقة وبالحقيقة ان ما لا يحوي
بذاته نوع الشريعة الادبية الكلية الهوم وحالها لا يمكن ان يقام بمنزلة مبداء اول
معرف للشريعة الطبيعية . والمحال ان النظام والخير ان يوخذا بالمعنى المحدد منا فلا
يحويان نوع الشريعة الادبية الكلية الهوم . وان اعتبر اخذ النوع فيحويان هذه
القوة بحسب ما يلاحظ مقصودنا الحاضر . فاذا اما لا يمكن ان يوخذا بمنزلة مبداء

اول

اول معرف . اما يجب ان يوخذا بحسب المعنى المشروح فنقول . فبرهان المذكور واضحة
من التنبيهات السابقة وصغراه نقرا الى جزيها الاول لتثبت هذا ان كل نظام وهذا
ذاته يقال عن الخير ليس هو الاطبيعي او قايق الطبيعة او ادبي . ويكون ادبيا قسم ثانية الى
ذاتي وعرضي والمحال ان النظام الطبيعي والقايق الطبيعة وان لوحظا كلا منهما بمنزلة ذاتي
وداخل فمن حيث انه يمتد من ذات صنعه الى الموضوعات والموجودات التي ليس فيها نوع
الادبية كما رايت (ق ب ج ج) فلا يمكنه بذاته ان يكون اساسا للفرق الداخل
بين الخير والشر الادبيين وباول حجة لا يمكن ان يكون لما نوع الشريعة الادبية الكلية
الهوم ولا تستطيع هذه النظامات على اكثر من ذلك ان اعتبرت بالمقابلة الى بعضها
اعني بما انه يحدد بحقيقة ما قايقة الطبيعة وذاتية في النظام التصوري مثلا بالنسبة
التصوري للفاعل والشر او القوة بين المعلول والعلة وبين الوسائط والغاية الخ .
اعتبارها في اول نظر في النظام الطبيعي . لان هذا التحديد الصادر من ارتباط كلا النظامين
والملاحظ بذاته لا يمكن ان يكون له محل في كل عالم طبيعي بل في الصانع ايقنا كالقاعدة
والتصوير الخ . الذي لا ينظر بها الى الادبية الافعال ومع ذلك يقيس تعلق المعلول وشرفه
وتقدمه وقوته نظرا الى العلة . ومثل ذلك للوسائط نظرا الى الغاية درجة كمالها
او نقصها . فاذا ولا النظام القايق الطبيعة او الداخل مع النظام الطبيعي يحوي
بذاته نوع الشريعة الادبية الكلية الهوم . واما ان تلاحظ فوق ذلك النظام الادبي
وانكان داخلا وهذا ذاته . قلنا عن الخير الادبي ولو كان داخلا فلا يزال غير حاوي
نوع الشريعة الادبية الكلية الهوم الحقيقي اذ امكلهما يحصلان ايقنا في الافعال الادبية
التي هي من المشورة والدرجة الثالثة من نظام الطبيعة الداخل او الجودة الداخلة
تقيس كمالها او فرقها الامر المحقق جدا المقدار حتى ان الذين يقيمون نظام الطبيعي الداخل
بالبساطة بمنزلة مبداء اول معرف الشريعة الطبيعية فحتى سيئو الكيف تعرف بواسطة
هذا المبداء ما يحتوي حقيقة الشريعة الطبيعية ويكون مامورا او منهيا عنه من اراده
يلتجئون الى التمييز بين النظام الداخل الضروري وبين النظام المزيد من الملايقة
المحضة فاذا من الواضح هو ان النظام ولو كان داخلا والديا لا يتضمن ولا يحاول

مقدار ما يطلب لنوع الشريعة الادبية الكلية العموم اي المبداء الاول المعرف فمن هذه ينتج
من ذات العموم هذا البرهان الاخر لاثبات الجزء الاول من الصغرى ان ما هو كذا اشياء
من الشريعة الادبية الاولى والكلية العموم ويتضمن في تصوره ما لا يلاحظ هذه الشريعة
الادبية لا يمكن ان يقام بمنزلة هذه الشريعة الكلية العموم وهكذا ان النظام الطبيعي
والذاتي الطبيعية وان كانا داخلين سواء قوما على حدة او اقتران ثم النظام الادبي
المفهوم دون تحديد وهذا ذاته يقال عن الخير هي كذلك فاذا ان لم تؤخذ بالمعنى المحدد
مثلا لا يمكن ان يقام الخ . اخيرا ان هذا الراي المقيم النظام الطبيعي والذاتي بمنزلة
مبداء اول معرف للشريعة الطبيعية يبان انه مؤسس على افتراض ان النظام الطبيعي
والذاتي الماخوذين في الجماع وانفرادهما لا يخصان باعمال البشر الحرة يكفيان
بهذا ذاته نوع الادبية وحال الشريعة الادبية . وهذا الافتراض كما بينا سرا
لرجع (جزء هذا القسم) هو كاذب قلة اذ انهم بالعموم ودون تحديد
والجزء الثاني من صغرى البرهان المذكور يعود واضحا . ان عيبونا اولا انه وان يكن
النظام بما انه خير ما جزئي صادر من نسبة الموجودات والافعال والخير المفهوم دون
تحديد كما بينا كان . انما النظام الادبي والضروري ثم للخير الادبي المعتبر ضرورة
مع غاية الانسان الاخيرة هما شيء واحد عينه . ولا يكن ان يتعين شيء يتميزان به
عن بعضهما حقيقة الانواع الصور المختلف . اذ النظام الادبي والضروري اي
المطلوب هنا لنا لهب الداخل طبيعتنا الناطقة المالكة لا يكون الا يتيم
الخير الادبي المعتبر ضرورة مع تحصيل غايتها الاخيرة وبخير كهذا الاخير لا يكون
ان لا يكون داخلا في نظام كذا . ثم يجب ان تعتبر انه كما ان النظام رخ توجيه الفعل الى
الغاية هو اول هكذا الخير في فهم العقل العملي الذي يوجه العمل و تحصيل الغاية هو اول
ايضا . ومن ثم ان هذين المبدئين كليهما انما نفهم ما حقيقي نصرا الى تهذيب افعال
البشر الحرة . ولعمري انه وان يكن فهم النظام الواجب في العمل متقدما على الخير الصادر
من ذلك لكنه ليس باول في فهم النظام المذكور بما انه خير . لان لا غاية لا تحرك الى
العمل ما لم تفهم كخير وهي اخيرة في التحصيل كنصا اول في النية (وفي حادثنا هذا في فهم
النظام

النظام الادبي انا جب معا في ادبيان) وقد احسن ماري توما ببرهانه على ما نحن
" في صدده . لا نذهن بعد ان قال ان وصايا شريعة الطبيعة بهذا النوع هي نظرا الى
" العقل العملي نظير المبادي الاولى للبرهان نظرا الى العقل النظري . هكذا يشرح
" رايه . كما ان الموجود الذي يقع عليه الفهم بالبداهة هو اول هكذا الخير الذي يقع
" عليه فهم العقل العملي الذي يعد للفعل هو اول . لان كل فاعل يفعل لاجل غاية
" فالخير هو اول في جملة ما يعقل العقل العملي الذي هو الذي يبتدئ على نوع
" ما نوع الخير . وهذا ان المبدأ الاول في العقل العملي الذي هو الذي يبتدئ على نوع
" الخير هو اذا هذا هو اول في الشريعة الاولى الشريعة اي ان الخير ان يفعل ويحصل والشر يجانب
" يتجنب " وعلى هذه تتاسس باقي الوصايا الاخر للشريعة الطبيعية . وذلك كل
" ما يخص شريعة الطبيعية يجب تلك الاشياء التي يجب ان تفعل وان تحصل وان يلزم العقل
" العملي طبيعيا انها خيرات بشرية . واخيرا يبين القديس كيف تصدر ويكون ان تحدد
من هذا المبدا الاول برتبة العقل العملي والمعرفة الشريعة الطبيعية معرفة المبادي
الاقل عموما

ومن هنا ينتج ما يجب ان يجاب به ان برهن احد محاماة لهذا المبدا القائل ان نظام
الطبيعة يجب حفظه وتنفيذه لذيما غير هذا . انه كما ان فعل العقل في الاعمال البشرية
هو اقدم من فعل الارادة هكذا فهم النظام الواجب هو اقدم من فهم تحصيل الخير والفرار
من الشر فاذا والمبدا القائل ان النظام الطبيعي يجب حفظه هو اقدم من لا شر . لان
اين المقدمة ان فعل العقل هو اقدم برتبة التصورات النظرية منه برتبة العقل
العملي نكر . فشيء هو ان احدى المعارف واحد المبادي النظرية يتقدم ضرورة على فعل
الارادة ويبين ها بانها فوق كيفية النظام والخير الواجب تحصيلها . وشيء اخر
هو ان المبدا النظري للنظام الطبيعي والذاتي والادبي ايضا لكن الماخوذ دون تحديد
يكون ان يقام بمنزلة مبدا اول معرف للشريعة الطبيعية بكليتها الذي ليس هو في
المعارف الحاضرة الا مجموع كافة المبادي الطبيعية للعقل العملي . فاذ تقرر هذا التمييز الكلي
المناسبة فحالا ينضح انه بالنوع ذاته الذي به لا يمكن ان يبحث في مبادي العقل النظري
الاول البينة بذاتها عن سبب متنفي كونها كذلك مثلا لم الكل هو بالضرورة اعظم من جزئه

ولم يتعلق المعلول بالعلة الخ متقرر عن ذات طبيعة الشيء وذاهب الطبيعة البشري
فبهذا النوع لا يمكن ان يبحث ولا ان يتعين في مبادي العقل العملي الاولى مثلا
لماذا يجب حفظ النظام الادبي الضروري وصنع الخير الادبي المقترن ضرورة مع
غاية الانسان الاخيرة ومجانبة ضدهما سبب حر منطبق متقرر عن طبيعة هذا النظام
الادبي لشاهب الطبيعة البشرية الناطقة

فهذان المبدايان او بالاحرى المبدء الواحد حقيقة يحوي حيثما الشروط المشروحة
سابقا ايضا المختصة بالمبدء الاول للشريعة الطبيعية . لانه اولا يقترن عن قرب
مع اساس هذه الشريعة اي فهم الحكمة الالهية وبالتالي يدل على نوع الالزام الحقيقي والعام
الامر الذي لا يمكن ان ينال عن مبادي النظام الصبي والذاتي او الادبي ايضا المنزهة
دون تحديد اذ عند الى ما لا يفوض فعلا امر الارادة الالهية الضروري . ثانيا لا شيء
قبله يصدر عنه نظير مبدء الشريعة . ولانه كونه يفترض قبله بعض معارف ومبادي
نظرية . ثالثا . ان كل واحد وان كان معينا بشرط ان يكون متصفا بالعقل ولو كان
خاليا من التصور المجرد والعام للنظام والخير الادبيين لا يمكن ان تعرض عليه تعليلا
المعرفة بما يلزم بصنع تلك لكونها المقترنة ضرورة مع تمام الطبيعة الادبي والغاية
الاخيرة . ولا يمكن ان يكون هذا المبدء متضحا لدى الانام الاكثر علما . اذ ان البحث
عنه كما بينا سابقا يلاحظ خاصة تحديد الوحدة العلمية للعلم الادبي الذي يجول
بالخصوص نحو حق الطبيعة اي الشريعة الطبيعية . رابعا واخيرا هو كامل اذ ترد
اليه دون تعب كما هو بيّن بذاته الثلاثة انواع من الالتزامات الانام العامة
والطبيعية اي الملاحظة الله وذاتنا والقريب بحسب ثلاثة انواع الترتيب العام بالنسبة
الطبيعية والضرورية الوسيلة اللايق بالطبيعة . راجع هذا الامر في كتابنا رتوما مختصر الادبيات
انه من اقتران هذين المبدايين تعلم من ذاتها الاعتبارات التي يمكن ان تتقدم من جدوى
الحرشيات كما هو بيّن انها مع ذلك يمكن الاعتراض الاول بان تعيين المبدء الاول بالاطلاق
المعرف للشريعة الطبيعية هو غير ممكن ولما كان اختلاف العلماء بهذا المقدار على هذا
الامر ولما كان يتخذ به بعض المتفقهين جدا . ثانيا انه متى اقيم هذا المبدء فلا

يتحايد

يتحايد خطر الغلط بالاستعمال وصعوبة تحديد الحقايق المتوسطة مع ان كلا الامرين
يحصلان باكثر سراحة بواسطة المبادي الكثيرة الاقل عموما

لجيب هذا الاول ثالثا المقدمة وبرهانها لان اختلاف العلماء واخداع المتفقهين جدا
لا يثبتان ان المبادي حقة غير ممكنة . بل اعظم ما يكون انها خاسرة ما لم تقترن سبب هذا
الاختلاف والاخداع كما يحدث غالبا الى رغبة تعليم شيء حديث في زمان ينهض بالكفاية
وعلى الثاني نقول اي فهم ان كلا الامرين لا يتحايدان وهذا قبيل ضعف العقل البشري
لكن مع ذلك يقللان بالكفاية . اما تفهم هذا المبدء الاول كما يجب . والسهولة
المعطى الصادرة عنه التخصيص باقي المبادي بالاستعمال مع حفظ وحدة العلم
العلمية تفيد كثيرا . وان يكن كثيرون من الناس لديهما الاميين يحتاجون
ارشادا خارجيا نظرا الى نتايج حق الطبيعة الاكثر بعدا

تقول ثانيا ان وصية محبة الله والقريب يبان انه يجب بالاحرى انها منها بنزلة
مبداء اول اذ ان المخاطب قد قال عن هذا الامر انه يجب ان يوصيهن تتعلق الشريعة
كلها متى صح هذا وقال الرسول ان كمال الشريعة هو المحبة وصية صح هذا ان غاية
الوصية هي المحبة يقول توما ابن صاحبه

اجيب ميزا المقدمة ان محبة الله والقريب يمكن ان تدعى الوصية الاولى من الشريعة
الطبيعية نظرا الى الشرع لا المبدء الاول نعني الى المعرفة والفاظ المخاطب والرسول
لا يبان انها تطلب شيئا غير ذلك . وان يكونا كملا بالخصوص عن وصية المحبة
الفايقة الطبيعية ويمكن ان تدعى ايضا وصية اولى متقدمة على الجميع ان كافة
الوصايا الباقية تؤمر بنوع ما لاظهار الخضوع لله ومحبته ومحبة الله الحقيقية
والكاملة لا يمكن ان تقوم مع ارادة المخالفة اوامر الهي كما ذكر خاصة

ان كان تغيير

القسم الثالث

في حال الجنس البشري المختلفة ومبادي الحق العام

عبه انه من حيث ان ما سوف نقوله عن الاراذل الصادرة عن الشريعة الطبيعية
لله تعالى عطفي مع حال الجنس البشري الطبيعية والمدنية ويلاحظ بنوع ما السلطان
البوليتيكي اي المدني وبادي الحق العام فقد اردنا ان نتكلم اولا عن هذه جميعها
باوجاز تقليلا لعدد الافتراضات بقدر الامكان

الراس الاول

في حال الانام الطبيعية والمدنية

عبو

انه من حيث ان حال الانام بالعموم هو نوع اوثق ما لمجموع معين وثابت
فيبان . ان حاصل الطبيعة لا تهدي شيا اخر الا نوع لحيوة الصادم بالبساطة
من متوسك الطبيعة البشرية المخلقة والمقصودة بالاطلاق من الطبيعة ذاتها
وهذه الحال توخذ بالخصوص من حلاق الحال المدنية (لاننا لا نتكلم عن الحال الطبيعية
بما انها تتميز عن الفايقة الطبيعة المعروفة من الايمان) التي وان تكن صادرة عن
ضرورة ما في الطبيعة البشرية ايضا او اقله توافقها خير موافقة كما تزيد على الحال
الطبيعية نوع لحيوة المتعلق بمرايم البشر واوامرهم الحرة . ان كثيرا من الفلاسفة لزمهم
حال الانام الطبيعية بخلاف ذلك قد غلطوا غلطا فظيعا فخ ذات تعريفها اما من نجب
فندوحوض غلطهم ومحاي المعالم الحقيقي سيتبين استقامة التعريف المذكور منا . اذ لم يرتفع
ذلك بالكفاية ربما من ذات ان ليس احد ان ينسب للحال الطبيعية ما لا
يصدر بذاته عن خصوص الطبيعة المتلدة او ما يضادها ايضا وشان ان يسلب
عنها ما هو مقترن معها ضرورة فبهذا ذاته يعلم حالا ما مزورة او عرضية لا
طبيعية للانسان

الجزء الاول

في الادلة الكاذبة على حال الانسان الطبيعية

شبت

ان ما احتاله شعراء الوثنيين وفلاسفتهم عن حال الجنس البشري الطبيعية اي
كان الانام في مباديهم قد عاشوا زمانا طويلا جاهلين وعايشين عيشة وحشية
وعدوية نظرا الى بعضهم فكانوا يجولون تايهين بلا حراثة والبراري ويخرجون
الى المراعي ويطلبون الكهوف والغابات لبرد الشتا وحر الصيف الخ وكان هم
مقدار ما كانت تساعدهم القوة على خطفه وضبطه بواسطة القتال والتغريس
كما ينتج من اوراتيوس ولوكراتيوس وافلاطون وشيشرون فهذا لم يعترضه فقط
بعض فلاسفة عصرنا بل اخرتابوا بان يهاموه نفير قضية ايضا . هكذا روسو
وان يكن اذ اوضح كما بينه فينا في محكمة حال الانام الاصلية والاولى اغنى
البرية والمنفردة بيتين اندبورد افتراضا وتقديرات اذ قال فاذا ان اعتبرت
الانسان بحسبما وجبان يبرز من يد الطبيعة فلا اراه الا حيوانا يتناول القوت
تحت البلوطة ويشرب الما من جانب ساقية ويرقد بيلا تحت الشجرة ذاتها
التي تقدم له المونة . لكنت ازاد بعد ذلك ما يبين وافتحا الحال تيانقا باندبورد تاريخا
حقيقيا اذ قال . ايها الانسان من اى بلد كنت وكيفما كانت اراءك اسمعها هوذا
تاريخك كما اظن ان قراءته لا في كتب الذين يستهونك الذين هم كاذبون . بل في
الطبيعة التي لا تكذب اصلا . وبعد ذلك قال الذي اخذ بالكلام عنها هي بعيدة
جدا بمقدار ما تغيرت انت تحاكت عليه سابقا . ويمثل ذلك يبقى هو باس ذي رهم
في امكنة كثيرة . اما افتراضيا بقوله . لكي نرجع ثانية الى الحال الطبيعية فلنخبر
الانام كانهم بارزون حالا من الارض نفير الكاه (وكان يمكنه ان يقول نفير الضفادع)
ومنتشون فيها . اما مطلقا بقوله . ان حال الطبيعة هي حال الحرب والى واحد
عدو الكافر لا يطيعه ولا يامره . ان حال المجيك ما بينا طبيعية عن عدوية
وقد وجد هوبا نفسه مضطرا مقدما هذا الى الوحش كطينوس الكريتي المذكور من
افلاطون . وقد تبعه اقله حزجحة كربيتيا نوس توماسيوس الذي زعم ان حال
الانسان الطبيعية تشترك بحال الحرب اكثر من حال الصلح فضد هولا جميعا فلكن

قضية اولى

ان حال الطبيعة ليست بريئة ومنزهة عن شبهة بحال البهائم كما يزعم روسو

٤٣ واولا ان اختراع روسو محض خلو من التعب لكنا لان هذه الحال تساوى رتبة الانسان برتبة البهائم بل تجعلها اوفى منها سواء سلمت للانام باستعمال ما مناسب للقوى العليا وافترضت ان هذا الاستعمال كان يجوز زمانا مديدا . لان عدم معرفة شرف المرتبة يخص البهائم ومعرفتها والحيوة مع ذلك فظير البهائم هى شئ قبح من حال البهائم . ثانيا لان هذا الاختراع يستند الى افتراضات كاذبة . وذلك ما ينتبيه له هو نفسه لان الانام استعمال الحرية الذى لا يكون اصلا خلوا من اللوم المناسب او بتعليبه ان الناس يكونون فى العالم من طبيعة ما عليا . وان قوام العليا تنتشر من عالى عرضية فقط . فالاول منها تنوح عنه نشاة حكاية الخلق التى قد تكلم عنا اوراتيوس لوكراتيوس وغيرهما وهو غير لايق بالانسان الذى والثانى يضاد كون باقى الاشيا الطبيعى ايضا . ثالثا . ان حالا كذا تضاد المقتضيات الطبيعة للطبيعة البشرية اذ ان هذه كما يرى الخصم ذاته ويشهد الاختبار اهل للقابلية الكمال الافضل كما تقرر الحيوف الحيوانية فى كذلك نظرا الى الحيوف التصنيفية . ثم ان الانام يشتغلون تقرر الى هذا الامر بالكثير الداخل مع غيرهم من نفر ايجم كما تقدم ذلك بالكفاءة قوة التكلم واجب حوادث كثيرة . والمتفرقة ضرورة مع حال كذا ومن الاعانة المولدة خاصة فى سن الطفولية خلوا من معونة الغير واستعمال العقل المناسب . رابعا ان هذه الحال الكريهة والمنفرة هى غير لايقة ايضا بحكمة فاطر كائنة الاشيا اى الله وصلاحه وذلك لاجل الاسباب السابقة كلها وخاصة لان نشأ الجنس البشرى فى حال كذا اما لا يمكن ان يكون شيا اما يكون عرضيا وصدفيا فقط وذلك من نقض الاتحاد الثابت بين الرجل والامرأة ولان الانسان فى حال من الميل الذى فى البهايم فيجب ان يتعلم منها بعض افعال ضرورية لحفظ الحيوف وهكذا اما انه لا يحصل قطعا اما انه يحصل بالصدفة فقط انتشار قوته العليا وغاية الاتية التى هى معرفة الله

فيعترض روسو بحاماة لتعليمه قائلا ان هذه الحال لا يمكن ان تدعى نعيمة والا فيجب توبيخ الطبيعة التى جعلت الانسان فيها ولا يمكن افتراض شئ من التعاسة فى الانسان المزاح قلبه والصحيح جسمه . لان الانسان هو حيوان طبيعيا . اذ ان كون الامه وجعله الرذائل يزيلان عنه افعالا كثيرة غير مرتبة وحسه الشديد بالشقاوة ينوب فيه عن تشريعية والعادة وكاقة الفضائل ويزيه بعدوبة من انزال كل اهانة وبقيم ساعة المعيرة والسعادة

احبب اولا ان هذه البراهين وما شابهها يمكنها ان تسبب فى الانام الذين هم تفيد روسو فقط رعشة المشى على اربعة قوايم . ثانيا فلا يرى الا لا يجب توبيخ الطبيعة بل من اخترع طبيعة كذا فلا يكون ان توجد اعظم تعاسة من ان الطبيعة الناطقة تخلو من استعمال العقل وهل يوجد جنون اعظم من ان تحصى لجة القلب والعصمة من الالام الخ الصادرة من الغضب الحيوانى مزايا الطبيعة الناطقة الكلية الشرف . ومن ان تغتر قابلية كمالها وانتشار قواها العليا بغزلة ينبوع الكاقة الضرورى وحس الشقاوة (لكان مع ذلك يوجد حقيقة او امكان يتميز عن الاشتمال البسيط من الشر الحسى) وبوهما كانا شديدا فان يعترض استعمال العقل فاى شئ يمكنه ان يفضل به الانسان على حال البهايم وكيف يصدر عن انزال الاهانة التى لا تعرف فى حال كذا لكن يلزم روسو بانه فى الحال الطبيعية يجب تعريف الانسان من كاقة القوى الصناعية التى لا يمكنه اكتسابها الا بكثير من التعب . وح يضحى حيوانا بريا متصفا بالاحساسات وحدها الخ

احبب ثانيا المقدمة المزعومة بالجوم لانه لماذا يجب ان تدعى قوتا المعرفة والاستدلال المناسبتان صناعيتين ولماذا يجب تفهيما عن الحال الطبيعية ان كانتا تثبتان طبيعيا قيام الطبيعة المستقيم هل ان زيادة القوى الطبيعية وتشاعف اعضا الجسد وقوتها العضلى المكتسبة بمادى من الحيوف تدعى صناعية فاذا

تكون للطبيعة للانسان قوة معللة وتحفظة الامر الذى يضاد مبادى الخصم ذاتها نظرا الى
الحيوانية لانه شئ بواحد لا يجب ان يفترض فى الانسان فى الحال الطبيعية المحضة تلك
الاحوال والكمالات التى تفوق حدود الاقتضا الطبيعى كما اشرنا سابقا . وشئ اخر هو الزعم
انه يجب ان ينتفى من هذه الحال كل رجوع الى الفعل لقابلية الكمال الطبيعى والذى يصير دون
تعلق ايضا على اختراعاتنا البشر ومركباتهم الاختيارية . واما اعترضوا بامثلة الناس
المتريين صدفة فى الاحراش وخارجا من الجمهور وانهم يكونون عاديين ذات
استعمال العقل . فهذا لا يثبت تعليم الخصم بل يرجحه لان هؤلاء الناس حالما ينعاملون
من اجتماعهم واشتراكهم مع غيرهم الدلايل الاختيارية اى الالفاظ فبكل سرعة يقدرون
استعمال قولهم الطبيعى المناسب للامر الذى يثبت بكل ايضاح ان الانسان من ذات طبعه
معد الى الحيوش والبرية والمتزهة وبهذا النوع ذاته كما يجب بما انه حيوان ناطق
يجب ان توجد فيه الالغة المتليغ لا المكتسبة وانه استعمال ما مناسب لعقله .
ولذلك لا تفيد شئ الزيادة على ذلك بان الانام خلوا من مساعدة المتكلم لا يمكنهم
ان يضعوا لغة ولا تكلم طبيعى بل مركب من الفاظ اختيارية يجب ان يتقدم
تعيينها اقله على التصور الكلية المطلوبة ضرورة للاستدلال فاذا الانام
فى الحال الطبيعية المحضة قد كانوا بالالغة بلا استعمال العقل وتابعين بالبداهة
كما لا يلزم لا تدريد على ذلك ان الالفاظ المعينة ليست طبيعية للناس لكن قوة
التكلم واستعمالها باحد الانواع يجب ان يقال انها طبيعيا ان بالكلية . لانه يجب
ان نقران جمعية الانسان الذين بلا لغة والعاديين استعمال العقل كما ان يمكن
ان تصير بالصدفة واما لا يكون لهؤلاء ابدا نوع لحيوة البشرية الالغية المشتركة
ومن ثم لو كانت الحيوة الالغية تتغلق بالتكلم ومنع الكلام واستعمال العقل
المناسب يتعلقان ببعضهما بالتبادل لوجب ان يقال بالاحرى ان الانام فى
حالهم الاصلية قد كانت لهم هذه جميعها فى درجة ما من الكمال لانهم حيوانا حيوة
بشرية جايلين فى البراى حال كونهم منصفين بالقوى المحضة فقط التى بها لا ترد الى
الفعل اصلا وبالتالى انها باطلة

قضية

قضية ثانية

ان حال الانام الطبيعية ليست عدوية الى انها حرب لجميع ضد بعضهم وراى هوبس
هذا يستند على مبادى كاذبة ومحال

فلنا تيقن للان الى اختراع هوبس الذى ولا يجب ان يلام به جدا على انه
جعل مرتبة الانام الطبيعية اقبح من مرتبة الوحوش البضا رية جدا التى لا تضر بافراد
انواعها وعلى الضد بجهاد نفسه على انتاج هذا مزدات تكوين الانام الطبيعى قد انزل
اهانة ثيتله جدا بالصلاح والحكمة الالهيين . ثانيا ان لصحة راى هوبس
يقتضى ان يكون الانسان من ذات طبعه حيوانا مفترسا راغبا الاسى مرفا
بجبات مستعدا للتطويح فى كل نوع من الاخطار مع انه يبان بالاختبار انه يوجد
كثيرون من الناس ودعا ذوو طبع محب لسلامة وبعيدون عن انزال الاهانات
ومحبون حفظهم وحنون جدا وجميعهم مولودون من الطبيعة عراة وضعفا
ومحتاجين المعونة الوجودية من غيرهم الذين هم نظيرهم . وعدا ذلك ان حال
التعدى والمضادة العقل لا يكون ان تكون طبيعية للانسان كما تكون بالحقيقة
حال الحرب الدايمة المخالية من العلة والغاية والصوابيتين اذ ان الانام تغير باقى
الموجودات كافة لا سيما المتنفسة كما يبدين مارى توبا يرغبون طبعا السلامة
بنزلة بهدو النظام الذى يطلب المحاربون ذاتهم ويشتكون من ذواتهم اذ يخلون
منه . واضف الى ذلك ان حرب الجميع ضد بعضهم يضاد المحبة المتبادلة والصداقة
المعد الانام اليها طبيعيا اذ ان الحيوانات الصغار ذاتهم متى التقوا بعضهم ولو هان
بدون معرفة يلتقون من بعضهم بانس ويسرون الغير باشتراكهم بلا غرض . ولا
يفصلون من مؤانسة بعضهم الا بوجدان الناس المتمايزين العقل يحبون سكان المحويين
منهم ايضا اقله فى الضرورة الثقيلة ويردهم عن بعضلال عن الطريق مثلا وتخليصهم من
المصايب الخ . وهذا يتأسس على شبه النوع البضع الذى من اجله هو كما يتكلم مارى
توما ينعطف الواحد الى الاخر كما ينطف لذاته ويريد له الخير كما يريده لذاته
لان الانسان لاجل انه يرى صورته فى الانسان الاخر ومن لا يسر بصورته ويحبها وذلك

بمقدار ما ينكشف لها من نوع الشبه سواء كان موزونا او حقيقيا . ومن ثم قال شيشرون انشا
نيل صنعت محبة الانام وقال ابن سيراخ كل حيوان يحب شبهه وهذا كل انسان يحب
قريبه

اخيرا ان راى هابس بيننا على مبادى هاذية ومحالفة لاننا من كون كل من الانام في الحالة
الطبيعية يكون له حق على جنظير . ومن كون كل واحد يكون قاضيا لذاته في
الوسايط الضرورية هذا . مع ان جميعهم ذوو طبيعة متساوية فينتج من هذا ان كل
واحد لكما يحكم او امتلاكه كافة الاشيا وفعلها عند الجميع ضروريان لحفظه . ومن ثم
في حال كذا يحدث الحرب من بينهم عند بعضهم اذ يبطل الواحد بحق ويدوام الاخر بحق
ويدوام الاخر بحق وانا وان تسلم بالمقدمة فالنتيجة لا تصح لان حفظ الجموع البشرية
ومقتضياتها الطبيعية تكتنفها اشيا قليلة والعقل المستقيم لا يمكنه ان يحكم بحلاف ذلك
والحكم المخالف لا يمكن افتراضه في الجميع ولا يصح الجميع حقا على كافة الاشيا اذ ان هذا الحق فضلا
عن ذلك ينقض ذاته بذاته ويرتفع بعضه بعضا . لان حق واحد على امتلاك شي
ما واختصاصه لذاته يقتضي بالضرورة سكوت الغير وامتناعهم عن ذلك الشي . وان لم
يقترض هذا فلا يكون حقا البتة) ولا يمكن ان يصدر عن الطبيعة وباريها . فاني نعلم انه
يقال ان كافة الحيوانات في الحالة الاولى وقبل اتفاق البشر على تعيين الاشيا واملاكها قد
كانت عمومية . انما هذه يلزم اما سلبيا فقط . بما ان الطبيعة بذاتها لا تحدد شيا بالخصوص
يلاحظ هذا التعميم اما وضعيا ايضا وكون بما ان الاشيا ما من كافة الاشيا اما خوذة
على انفراد فقط كان يمكن ان يختص كل واحد حينما يريد . وهذا لا يقيم بالحقيقة
حقا على واحد على كافة الاشيا بحسب راى هوبس . واضف الى ذلك ان الطلاسة
كاذبة لان حق الواحد على حفظ ذاته في حال الطبيعة ايضا لا يمكن ان يكون غير محدود بهذا
المقدار حتى لا تكون له ملاحظة البتة على الخير الاعظم والاوفر لباقي النشر الذي هو
وباقي الناس الذين حكمهم على الوسائط الضرورية لحفظ الاولاد
ولا ينفي قطعا من الحال الطبيعية

عـ ١٠١ نعترض من هوبس اولا بان تساوي القوى بين الناس يحرك الحرب المتبادلة
بتواصل

يضطر في البعض احيانا بسهولة هكذا يتحد دون صعوبة . ثانيا ان اللذة وسرور النفس في
اعتبار الواحد ذاته غيظا واحتقارا لغير الصادر من ذلك بالكلام او الافعال من جسيم
انها لا تجد نموا الا في الانانية دنيا . او لفترق النفوس كان فتحركت باقي الانانية حكمة
الحر . وتولد حس الشفقة اخرى وما انها تهيج رغبة الانتقام والاساءة . ثالثا
ان رغبة كثيرين لشيء واحد معا مع انه لا يمكن ان يتقسم ولا ان يتمتع به جميعا
فعالبا ليس هناك محل في الحال الطبيعية . اذ ان عاقبة الخيرات الطبيعية في هذا
العالم تكفي مقتضيات كل واحد الطبيعية وفي هذا الحال لا يجد بعضها عظيمة
من السكان . اخيرا ان عاقبة هذه العلل للخاصة هي جزئية كما هو بين
بذاته وصادرة لا عن عدم العقل بل من فساد العوايد وغيره من الحوادث الغير عينية
ومن ثم لا تسبب حال الحرب العامة والطبيعية في جميع عند بعضهم ومن هنا ينتج
ايضا عند توماسيوس انه لا وجه لكون حال الانام الطبيعية يجب ان تكون
حربية اكثر من كونها مانية لان الحرب لا يكون او لا يجب ان يكون بها الا بالمعرض
فقط

اخيرا يستدعي هوبس الى الاختبار الذي يبان منه كما يقول ان كل فرد اذ يسافر يطلب
رفقا ويتقلد بالاسلحة ويوهد الابواب الخ . والملوك وذو السلطة السياسية لا يركبون
دايما بعضهم ويكونون دايما مستعدين بالحربة جيشين بالاسلحة مقيمين الحرس على تخوم
الممالك الخ . وهذه جميعها تدل على حال الحرب وعداوة كل واحد للاخر
اجيب ان هذه جميعها لا يمكن ان تضع صعوبة الا للانسان الجاهل بالكلية لان شيء
هو اعتبار يلجم بمنزلة اعداء الامر المذكور يدل على الطبع الردي والنفس الشريرة وشواهد
على التحذر من خطر الضرر بمقدار ممكنا . لان ليس هو من المؤكد انه يوجد
بين الانام من كل مكان البعض من المستعدين للضرر لاجل فساد عوايدهم وبنائهم
ليست مكشوفة لاحد فلهذا من هو لا يحترس بنفسه المسافرون هاليين
الرفقا متدججين بالاسلحة موصدين الابواب الخ . ومثل ذلك الملوك من حيث
انهم يجهلون ما خفي في قلوب غيرهم من الملوك وما يمكن ان يبدو منهم فيما بعد فيكفي موجب

وعدل

وعدل المستخدمون الجنود ويقيمون الحرس الخ خلوا من ان يخبروا العداوة عند الجميع .
والمعنى الى ذلك ان برهان هوبس هذا يثبت بزيادة لانه ينتج منه انه لا الحال
الطبيعية فقط بل المدينة ايضا هي حرب جسيم ضد جسيم

الجزء الثاني

في التقليم الحقيقي بخصوص حال الانام الطبيعية والمدنية

انا قد بينا في الجزء السابق ما ليست اياه حال الانام الطبيعية وقد عرفناها دون
تحديد . وكما انه يتعين علينا خلافا للحال المدنية . والان لنبحثنا عن ماهيتها
الحقيقي نرفض ايضا الافتراض المخترع من بوفندورفيوس وضرورة شرح الحال الطبيعية
فاذ يقول " انه يجب ان نتصور انسانا قد اتى في هذا العالم من اي محل كان فكرك
" باكليته عاريا قد اتى خلوا من كل ما حدق بشريك لنا بعد مولده .
" ولا عناية خاصة به من الالهة " ولان الانسان كما ينبت بالقامة الاب الخ فيتوس
اسكاندرس من الحوايشا كما يجب ان يتصور في الحال الطبيعية اذا تكلمنا عند بذاته
فاما انه يفترض عناية الالهة فغير حاقي مقيما اياه في الحال الكاملة طبيعيا وبالتالي
مع معرفة الشرايع الطبيعية وباقي المزايا الضرورية لتهذيب الجموع الناطقة بالاستقامة
اما انه يتضمن بالاعتزال عن الخالق وحدة تربية الوالدين الطبيعية حتى يصير
كنوا متى بلغ سن التمييز كوجيتو الجيوع الحيوانية والناطقة افلة كما يليق بالانسان
انكان باقل جودة . ونعرى ان هذه الاشيا الصادرة من ذات قيام الطبيعة البشرية
لا تغير الحال الطبيعية . واختراع الانسان المنعتق من عناية الالهة الطبيعية
والمنجذب بوتيرة الحواس وحدها وبشهوة الاطعام البهيا . والفقير المكسوة . ليس فيه
غير لايق بالطبيعة الناطقة فقط وفيه رايحة نتانة كفر هوبس وروسو فقط
بل يكون ان ينتج من ذلك ايضا ان الله لم يكن يمكنه ان يخلق الانسان من البداية

كما يولد الان الامر الذى هو كاذب . ويضاد راى العالم العام . ومثل ذلك حال الانسان الطبيعية من حيث انها يجب ان تكون مخالفة للحال المدنية فقط . بل حال البهايم ايضا . فلا تنفى بل تفترض تهذيبا ما اما اجنبيا بواسطة تربية الوالدين المخاضع لها الاولاد طبيعيا اما خصوصيا بواسطة انتشار التقوى المشايع واختراعات العقل ومساعداته الصادرة عن قابليته كمالة الطبيعية فمن ثم ان تعريف الحال الطبيعية هذا باطلها حال الانام المتساوين فيما بينهم والغير المخاضعين لاختيار احد وكثير يعسر سوى الخالق بوجه ما نقص بنوع ما من ذات اند ينفى كل تعلق للانسان الواحد بالاخر ويعتزل عن كل ارتباط الى فساد تقرر ذلك نضع

قضية اولية

ان حال الانام الطبيعية هى نفية وبيانه

ان النفية نظر الما جزنا الاول تبان اولا من حيث ان الانسان كما يقتنعنا العقل الطبيعى سوى كان رجلا او امرأة نظرا الى النفس كما نظر الى الجسد لا يمكن ان يكون الا عنصر الله ومن حيث ان ترتيب الطبيعى لا انشا الجنس البشرى يطلب وجود الرجل والامرأة والانسان العقل المتولد بيد ذاته من الضرورة ان يموت فينتج ان الله فى اصل الانسان الاول قد خلقنا قائلة فى سن التشويه مزينا بالعقل الكافى وجعل له الامرأة انشا لاجل انتشار الجنس البشرى ومن ثمة ان الانسان قد كون من اصلع فى الالفة البينية وهذا كان يطلبه حال التناسل العتيد لان الاطفال يولدون خاليين من استعمال العقل خيرا كما فيهن لحفظ ذاتهم والكمال من ذاتهم محتاجين اعتنا مديرا من الوالدين حتى يبلغوا الى حال الانسان الكاملة كما فى الحيوانية الحيوانية كذلك فى الناطقة . والحال ان هذا الاختلاف والاتحاد الثابت للوالدين فيما بينهما ومع اولادهما (لان ايلاد البنين وتركهم هو ضد حتى الطبيعة لاجل بنيغ ترتيبهم الواجبة راجع مارى توما كى ضد الامم والحيوة العامة التى تنتشها المحبة ومعرفة تجيل الطبيعتان وتخضعا لها لولاه

الرجل

الرجل على الاب الطبيعية للالفة البينية الناشية عن الاختلاف الزواجى والابوى ثانيا ان قوة التكلم الطبيعية المعدة طبيعيا لاظهار انفعالات النفس الداخلة للغير (لان ما من احد يكلم ذاته بكلام النفم) تبرهن ايضا حال الالفة الطبيعية المذكورة اذ اند من الشريعة الاعتيادية ان الاطفال لا يتعلمون التكلم الا من بينتها عم الغير متكلمين . وان شئت ان تنكر امكان التكلم ايضا عند عدم افتراض استماع اللفظ المرمى فتحصل على برهان مؤند بنوع نافى الطبيعة يثبت ليس فقط ان الانسانيات الاولين قد برزا من الله متصفين بنوع التكلم الكافية (الامر الذى يطابق حسنا الكتب المقدس راجع سفر التكوين ص ٢ ع ٢٠) بل انهما صنعا فى الالفة بضرورة مطلقة لكى يكون خلقاهما بها وعديمى المعرفة ثالثا ان تكون الوحدة البشرى بكمالها يثبت هذا الاقتضا الطبيعى ذاته للحال الالفية المذكورة . ومثل ذلك ترتيب الصوت المناسب جدا لاظهار حركات النفس الداخلة للغير واصدار انفعالات شاهها بنعم . للحركات والانفعالات التى هذا شاهها الطبيعى بنوع اننا لا نحكم مثلا ان فرحنا كما مثل عالم نرى الغير يفرحون معنا ولا شى يخيض المنا وحزننا اكثر من تشفق الغير واجتماعيك الاصدقا وخطاياهم المرافقها نوع من الوحشة والالف من شاهها ان توعب النفس عذوبة بعجيبة رابعا واخيرا ان هذا ذاته ينتج مع القدوس قرنا من وحدة ذات الغايات والموضوع

" العامين للانام وهكذا يبرهن القديس العلامة من الاول " لان يلزم ان يكون
" الاتحاد بالمحبة ما بين اولئك الذين هم غاية واحدة عامة والحال ان الانام يشتركون
" فى غاية واحدة اخيرة للسعادة المعدين اليها من الله فيلزم اذا ان يتحد الانام بالمحبة
" المتبادلة مع بعضهم وان تنتجه بالالفة المتبادلة . ولما من الخالق فيبرهن هكذا ان
" غاية الشريعة الالهية هى ان يلتصق الانسان بالله والحال ان لا انسان لو احد يمكن
" من غيره على هذا كما نقرا فى المعرفة كذلك نقرا فى الانفعالات لان الانام يعينون
" بعضهم بالتبادل على معرفة الحق واحدهم يستدعى الاخر الى الخير ويردونه عن الشر فقد لزم
" اذا ان تؤمن الشريعة الالهية الفة الانام مع بعضهم "

قضية ثانية

ان لكل مدينة ذاتا تصدر طبيعيا عن حال الامم الطبيعية اى الالفة البينية

٣٠٥ انه لو كانت عند ما كثر الامم كل عايلة من العيال المشتتة هنا وهناك تعيش بالالفة البينية فقط وتحت حكم ابى العايلة وحده خلوا من التصالبة متباينة متميزة عن الالتزامات الشريعة الطبيعية (لان هذه الالتزامات مثلا الزام عدم الضرر والزام المساعدة انما هو في الضرورة القصوى الخ يكون ٥ ايضا واجبا حفظها لا من فرد كل من العيال فقط بل من العايلة الواحدة نظرا للاخرى ايضا اى من افراد العايلة الواحدة نظرا الى افراد الاخرى) لكانت العيال في الحال الطبيعية المحضة لان هذا فقط هو المتصور الحقيقي لهذه الحال بحسب اعتبارها هنا. لكن لا يجب ان نغتر ان الامم قد عاشوا وقتا ما هكذا (اما عد العايلة الاولى في بدو العالم والعايلة التي بقيت بعد الطوفان العام) لان نافعد بافادة الطبيعة الناطقة ذاتها الى الالفة التي هي اكثر اتساعا من الالفة البيتية فقط بل الالفة القايمة في بعض اتصايح وارتباطات خصوصية للعيال مع بعضها ايضا كالفة المدينة. لا ان من الانفطاف الطبيعي نحو الاقارب ومن الرغبة بالمساعدة المتبادلة حين الاحتياج يجب ان نغتر ان اولاد الاخوة واولاد اولادهم اذا تاموا العيالا اخرى مختبرة ومنفصلة عن العايلة الابوية وصيغوا الالفة البيتية ليس انهم لم يرفضوا كل اتصالية وارتباط مابينهم وقرب السكنى فقط. بل انهم قد طلبوا ذلك ايضا خاصة على اقتراض السهولة العظمى واليد الطولى للمتقدمين بامور البيتية. وهذا اقتراض لحوادث الكثيرة المعروفة باحتمال او بتوكيد ايضا كالمرض مثلا الخ التي هي تحتاج العايلة الواحدة مساعدة الاخرى. من هذا القرب بالكفى قد صدرت المدينة ثم القريبة ثم المدينة واخيرا بجماعة المدينيين التي هي بحسب رأيي هو جمعية الناس الكافية بذاتها للحيوة الصالحة والسعيدة او الاوضح والربما الاحسن ان يقال انها لجمعية الوافرة بالكفاية من الامم المرتبطة بوحدة الغاية العامة والسلطة السامي والشرايع الواحدة عينا وتفترق عن المدينة التي تقيمها الاسوار والسقوف ومن ثم

ومنه ان لجماعة الواحدة يكون ان تتضمن مدنا وقرى كثيرة

فالنوع الطبيعي السابق شرحه للتقدم والزيادة في الالفة البشرية يبين كم احسن ما رأى قوما بالبات هذا الامر من الالفة الطبيعية البينية المذكورة قالملاحظ ان قرب

" البيوت الذي يقيم المسكونة يبان ان مطابق الطبيعة جدا لان لاشئ طبيعي اكثر

" من تناسل كثيرين من واحد في الحيوانات وهذا يضع تقارب البيوت. لان

" البعض يدعون من لم يبونا متقاربة اخوة بالحليب وصبيانا. الامر الذي

" يصنعه الاولاد واولاد الاخوة المتكاثرون ساكنين بيوتا مختلفة بحسب

" احتلافهم ومن ثم من حيث ان تكثير النسل هو طبيعي فينتج ان الجمعية المتروية

" طبيعية ايضا. واما عن الجماعة التي تتركب من القرى فيقول هذا ان غاية

" الاشيا الطبيعية هي صيغتها (لان المبادي التي تساعد على اقامة صيغة الموجود

" تلاحفظها كما ذكر) والحال ان الاجتماع المدني هو غاية الجمعيات المذكورة التي

" يشبه انها طبيعية فاذا الاجتماع المدني هو طبيعي ؟

٣٠٦ وهذا ذاته ينتج ايضا من ان الطبيعة تميل بذاتها الى ما هو اكمل والحال ان الحال والالفة المدنية هي اكمل من غيرها اذ هي الجماعة الاحسن وتقصد الخير الاعلى الذي هو اشرف من خير الواحد والخير الجزئي. ومن ثم من حيث ان كل اجتماع من الامم يترتب لاجل ضروري الحيوة فتكون تلك الجمعية التي تترتب لهذا الغاية هو لكي يكون للانسان بالكفاية لوازم الحيوة فقط. بل اللازم الحيوة جيدة ايضا اكثر كما لا والحال ان لجماعة المدنية التي بها تارس الصنايع اقل الاكثر ضرورية لاجل كثرة الاناس المرتبة وتتجه فيها حيوة الامم للفضيلة بالطريق المدنية هي كذلك. ويثبت ذلك ايضا من ان ليس يوجد ما بين جميع الناس التساوي الكامل والمشابهة التامة بالطبيعة النوعية لكنه لا يوجد في الجميع (والبعض يتشرون بهذا البرهان الحال السيدية) درجة واحدة من اشتداد الكمالات الطبيعية و واستكمالها. لان البعض لهم اليد الطولى بقوى النفس والبعض بقوى الجسد. ومن ثم ان من يمكنه لاجل حكمته ان يشتهر ويخترع اشيا كثيرة ضرورية للعيشة جيدا

وحسنا او لصد الاخطار لو امكنه. اكثر المرات ان يحصل الغاية لنقص قوى الجسد. ولا
الغنى بالقوى الجسدية وحدها يمكنه ان يحصل هذا ذاته ان لم يرشد بفطنة الاخر
ويتعلق به. والحال ان هذه المقابلة وضرورة تعلق الانام بنوع ما ببعضهم بانتباذل
انما دريتين من اختلاف الموهب الطبيعية الذى هو اساس اختلاف الاحوال الانام فى
الحيوة الانسية والمدنية لبنيان وانمحا اهلية الانسان كطبيعية للحال المدنية
والاهلية الطبيعية دون ميل صيرتكون باطلة.

وهذا ان الانسان هو حيوان مدنى طبيعيا افله بحسبما ان الحال المدنية هى بحسب الميل
والرغبة الطبيعيين فى كلها هو مطابق بالعقل. وهذا لا ينبغى عن انفاق الاناس
الاولين يعتبر ان قد قام من ما ضرورية لاقامة الالفة المدنية او عقدها وعن
ان غير ذلك من العلل الخارجة يكون ممكنة ان يلزم بعقد عهود او موافقات
ما للاجل الذى انشيا دل. ومن ثم يجب ان يلام اوليك الذين يعيبون بمنزلة
علة بعيدة اواصل للحال المدنية اما خوف الاتيا من شرور التى تحيق بهم من
الاناس لاديا خارجا عن الحال المدنية. وهذا بحسب زعم بوفندورفيوس اما
رغبة الاديا بمضايقة غيرهم فقط. وهذا بحسب زعم كما ريكوس لان
هذه الاداء توجد فيها بحة اختراع هوبس فانها ترجع الى العلل الرهنية تلك
الحال التى تطابق حسنا مقتضيات الطبيعة الناطقة وهى غريبة عن راى
الفلاسفة الوثنيين ذوى الراى السقيم ذاتهم كافلاطون وارسطوطاليس
وغيرهم. الذين لا خير منهم قد حسن بتبيين اصل الالفة المدنية هكذا. ان الالفة
الاولى هى بالزواج والتربية بالاولاد ثم يصير بيت واحد والاشيا كلها عامة
(وهذا هو عهد المدينة واصل الجميع) وينبع ذلك اتحاد الاخوان ثم اولاد الجميع والاخوال
ومن حيث ان بيتا واحدا لا يعود كافيا لهم فيخرجون الى بيوت اخر
وينبع ذلك الترجمات والنسب التى يصدر منها اقارب كثيرون (وهذا هو اصل الجميات
وتسلسلها)

٢٠٣ يعترضون بالجملة هذه القضية الاولى اى الحال الانسية اولا مع هوبس بان الانسان

يولد

ولدا هلا للالفة لانه لو كان الانسان يحب طبيعيا الانسان بما ان انسان لكان يجب
الحب كل احد سوى. ولما كان يواظب التردد الى اولئك الذين يقدمون له الاكرام و
الفايدة اكثر من غيرهم. ان كل الفة تصير لعلة الفايدة او المجد اعنى لاجل محبة
الذات لا الالفة. لانهم ان يتلو العلة الاشتراك بشوم فلا يطلبون الاليف بل مالم
وان لاجل الالزام فلصدور صداقة خارجة شاتية من الخوف اكثر من المحبة. وان
بسبب التفرج والانبساط فكل واحد يطلب فى الاشيا المحركة الى الانبساط ان يصير
اكثر اختبارا بالمقابلة الى انحطاط شان الغير وضعفه وبين حبك بسبب ذلك. لانه
من حيث ان الالفة تعقد اختياريا اى ارادة. ففى كل الفة يطلب موضوع الارادة
اعنى الخير لذاتنا. ثم ان قوة العهود تجهل من الاطفال والغير المتفرقين. والفايدة
تجهل من اوليك الذين لم يخبروا الاضرار الصادرة من نقض الالفة. ومن ثم يحدث
ان اوليك لا يمكنهم عقد الالفة لانهم لا يلزمون ما هى وهؤلاء لا يعشون بها لانهم
لا يعرفون ما يفيد بها. ثانيا مع روس بان الانسان ليس هو معدا من الطبيعة
للالفة لانا لطبيعة لم تضع رباطا لذلك اعنى احتياجا متبادلا. لان
الانسان فى الحال الاولى يكن يحتاج غيره. اكثر من احتياج ابرهم كشبهه ولم تنبع
الواسطة لذلك اعنى التكلم اذ لا يوجد تكلم طبيعى
اجيب على الاول ناكرا المقدمة وكافة اثباتاتها تستند على افتراض كاذب عدا
الاول الذى فضلا عن ذلك يخلط محبة الصداقة العامة مع الميل الخصوصى
من شابهة الطبيعة النوعية مع المحبة الخصوصية التى بها نحب اوليك الذين
نعرفهم ونعترض انهم محسنون الينا بنوع خاص او اقله اوليك الذين نتوجاهم
انعطاف المحبة الخصوصية المتساوية وهذه المحبة الخصوصية لا تنفى تلك المحبة
العامة. وعلى هذا الافتراض تنافس فى الانباتات اعنى كان محركات
المجد والفايدة والاشتراك والالزام وانبساط النفس تنفى بذاتها رغبة الانفلاق
المتبقى نظرا الى ذاته ايضا الامر الذى يشتهه نفس الخير المعتاد ان يباشر به عموما
الذين يكون بالانفراد خارجا عن عادتهم والشرور التابع زوال هذا الانفراد.

وعلى ذلك تلك الحيوانات المستعملة بنوع غير مرتب لانتاج الفايدة الذاتية والنفع
للغير من الالفة لاتنتفي استعمالها المستقيم وفايدتها الابالعرض فقط والعقل السليم يرفض
تعليل هذا الاستعمال والبراهين المزورة تقتضي كذبا ايضا لان الانام يولدون في
الالفة الطبيعية ويعيشون بها والفة كذا لاتتعلق بعهود وموافقات بين
الاولاد والاباء . لانهم اما لاناس يميلا درهم وتربيتهم المطابقة الطبيعة الناطقة
يقاموا منزوجهم بالفة مايبنية ومدنية واكثر اتساعا اذ انه لايمكن تعيين
ولاشعب واحد عظيم تعيش عيالة عيشة منفردة ولايكون بينها اشتراك
متبادل . ومن ثم ان الفة كذا تعقد بضرورة ما من الطبيعة لاحتياز يا وان
يكن في انفة العالم او في اجتماع اناس متحدين الى محل مايقتضي الالتقاء من اجيال
الاولى وفي ذات انواع عقد الالفة المخصوصية . وان فعلت الارادة اتماما عن عمد
سعادتها الذاتية انما لاحتياج الى ان النفس تفقد الخير لذاتها في كل من الافعال
يفزلك محرك صوري للفعل . ومن ثم لايمكن ان يكون الاطفال والغير المتفقهين لا
يمكنهم ان يفزعوا قوة العهود ولون البعض غير هؤلاء لا يختبرون الاضرار الصادرة
من نقض الالفة لانهم هذا السبب لا يلتزمون ان يولدوا او يتربوا خارجا عن
الحال الالفية ولا يعقدون قابليتها الطبيعية فيهم ويكتم قبول التوايد

وعلى الثاني اجيب نائلا المقدمة قابلا ان رباط الالفة
ليس هو الاحتياج المتبادل وحده بل المحبة الطبيعية ايضا . ومثابة الاحتياج .
المأخوذة عن البهائم تليق فقط بمن يبذل جده ليصير الانسان بهيما . ونقض
التكلم الفعلي واللازم في الاطفال يبين الاضطرار الطبيعي الى الالفة التي تفقد
من الاطفال طبيعيا قبل استعمال التكلم كما اشرنا انفا

١٠٨ يعترضون ضد القضية الثانية اي حال الحيوة المدنية اولا بانه
لو كانت الطبيعة منحت رغبة الالفة المدنية كانت هذه تقتضرنا كالالفة
الابويه ولكان يجب ان يعتبر من يخالف حق الطبيعة مريدا ان يحيى منفصلا
عن الالفة المدنية نظير من ينفصل ذاته عن الالفة الابويه والبنيه بنوع واحد

عينه

عينه . ثانيا ان الطبيعة لاتلزم ضرورة الابما هو ضروري بالبساطة لتهذيب الحيوة
بالبساطة . وهذا التهذيب المستقيم تكفيه الالفة البيتية . ثالثا ان الطبيعة بالاحرى
تميل الى حال الحرية الطبيعية والى الكفاية الذاتية اكثر من ميلها الى حال الخضوع
المدني وحال الاغتصاب والاعتناء بالكفاية العامة بالشرايع والجزية

اجيب على الاول بان الالفة البيتية والابوية هي ضرورية للانسان ليحيى
بالبساطة كما قلنا . ولانتشار الجنس البشري المناسب ولذلك هي ضرورية بالاطلاق
نظرا الى استعداد الطبيعة البشرية الحاضر ويتلو عن الطبيعة الاقوى وضعيا
وبعكس تلك الالفة المدنية الاكثر اتساعا من البيتية المختصة بكمال الحيوة الداخل
والخارج الاعظم فقط فانها تتعلق بالميل الطبيعي وحده اي بالصناعي الطبيعة
السلبي كما يقولون او بالاحرى كائنة بسماحها . ومن ثم يبين ان كلا الحالين
لايصدران بنوع واحد واضطرار واحد عينه عن الطبيعة وبالتالي ان نقض
كليهما لايضاد حق الطبيعة بنوع واحد عينه

ومن هنا ينتج بسهولة الجواب على الثاني فانا نميز ان الطبيعة لاتلزم ضرورة
الخ وضعيا وامرا مسلما سلبيا واقتاعا مكمل . فهذا الفرق في صدور كلا الحالين
عن الطبيعة لايمنع عن ان يكون ويجب ان يقال بكل استقامة ان الحال المدنية هي
طبيعية ايضا وصادرة عن الله ذاته بادئ هذا الميل الطبيعي . اخيرا كيفما كان
هذا الاقطار الصادر عن الميل الطبيعي الى الحال الالفية والمدنية كما الحال
الزواجية والبيتية فهذا لايتيح شريعة صبيعية تلزم كلا من افراد النوع البشري .
بعد التنشر بالكمال في كل الفروق لانها تخص النوع اكثر من الافراد وتكلي
بترتيب العناية الالهية العام الذي يبان منه ادبيا انه لا يحدث قطعا ان
جميع الناس او اقله الجزء الاكثر منهم لايعيشون بانتشار الجنس البشري بحفظ
الواجب وكماله او يرفضون الحيوة الالفية والمدنية . ومن ثم لايجوز لبعض
الاناس الحاصلين على استعمال العقل والكافيين بذاتهم ليحيوا حيوة مستقيمة
ان يمتنعوا عن الزواج ويحيوا منفصلين عن الجمهور ملاحظة الى الخير الاعظم

مثلا لكي يتفكهوا على العبادة باعظم نوع . وعدا ذلك شيء هو الابتعاد بالكلية عن كل
مشاركة مع الغير حتى ان الواحد يلتي ذاته في خطر واضح لفقدان حياته بتمسكه
كليّة الامر الذي ربما لا يجوز لاحد خلوا من الهام الهي وشواهد بهوان الواحد في الجموع
المتفصلة عن الجمهور ايضا لا يرفض مساعدة الغير ولا يسد السبيل الى ذلك عند الالتزام
من الشيخوخة او المرض . ومن ثم قد نحن بحثا فظيعا بوفندورفيوس الذي يتبعه
كثير من البشر المتشبهين الحيوانات بالفاحشة ايضا) اذ قال ان الجموع المتفرقة
المتمسك بها لاجل غير فايدة الجمهور البشري تنافي الشريعة الطبيعية
وحال الثالث اج تالمرا زعم الذي لو كان صحيحا لكانت الحال الطبيعية الى الالفة
المدينية ايضا غير متعلق بالطبيعة لان هذه تطلب ايضا خضوع الواجب
للسلطان الابوي والاعتناء بناية كل العايلة بالاحرى بما بناية الخصوصية
وعدا ذلك انه كذب ان الطبيعة تميل بالبساطة الى حال الحرية الطبيعية
اذ ان هذه المال نفرا الى العصمة من ذات شريعة الطبيعة تميل بالبساطة الى حال الحرية
الطبيعية لا توجد اصلا واما نفرات الخضوع لارادة الغير وشرايعه فعدا اباء الجنس البشري
الاول ربما ما وجدت قط وليست شيئا مطلوبا اولا يقا بالطبيعة الناطقة . فليست
مطلوبا لان فلانسان ولوهان خاضعا للسلطان الابوي والشرايع المدنية يبقى مسئولا على ذاته
اي حرا بنوع كل الكمال ولا يصير عبدا كما يفترض وسو بجانا . اذ لا يتعلق بالامر بمنزلة
سيد يستخدمه لما يدنه الذاتية بل بالاحرى لخير شرور ذاته الذي ينتج من الغير العام
ويهذا يقوم فرق الخضوع المجوزي اي الاستعبادي من الخضوع المدني اي الحر ترج
مارك توما . وليست شيئا لا يقا لانا لا حظنا حال الطبيعة البشرية واعدادها
الى الجموع الاهلية فالشريعة الطبيعية وحدها متى ازيد ام عدد العيال واختاز
من دسكرة الى قرية ومدينة الخ . لا تعود كافية بها سوف نرى لكي تحرج النفس البشرية
الغير المزلفة خاصة ورد ربحيات الكثيرين لما يلة الى التيقظ الى اتفاق واحد وعام .
وزد على ذلك ان الطبيعة الناطقة تميل بذاتها الى خير الحر الاداني موقع يمكنا
بدون ذلك الحصول على الخير الاعظم الذي كما يجب ان يعتبر في هذا الحادث شيئا غير

الخير

الخير الصادرة عن حصر الحرية الادبية بالشرايع المدنية ومن فقدان شيء من ثمار الشهامة
لاجل ايفاء الجزية تظهر الى الخيرات الاكثر شرفا مثلا سمو الصنايع ومن البهرجات
وتنظيف المدن الخ . وهذه التي تصدر عن الجماعة المدنية المرتبة جيدا الاعضائها الخصوصية
وخاصة لان هذا الخضوع للشرايع المدنية لا يجب ان يقال انه يلاشي او ينقص الحرية
بل بالاحرى انه يحصر استعمالها المستقيم فقط

الجزء الثالث

في فرق الحال الطبيعية عن المدنية

انا لا نأخذ هنا بشرح اختلاف تصورات المحايثين ولا بشرح فرق الحال الطبيعية المزورة
عن الحال المدنية لان ذلك جميعه بيان بالكفاية سابقا . بل فرق سمو الحال
المدنية عن الطبيعية المزعوم بالمعنى المستقيم ايضا وذلك لكي يبان بسهولة وكاملا علاج
الى الماء المستقل محالية اختراع روسو في السعادة السامية التي نسبها الحالة البرية والمغترفة من
محبة الجموع البرعيمة . ثم محالية اختراعه في التمكنة السامية والشرور التي نبتت بجاذبة
انها تنفصل الجنس البشري من الحال المدنية . ولهذا نقول ان الحال المدنية تفوق بالبساطة
على الحال الطبيعية المزعومة باستقامة ايضا لان ذات صنع المقابلة ايضا بين حال
الانسان العادم استعمال العقل الهبة مثلا والبهيمية وبين حالة المرتبة لكمال تعقله
بهو محال بالكلية ولا يعيننا ما جمعه بوفندورفيوس لكي يثبت ان نوع الحال الطبيعية
كما تصورها كل الشهامة . اذ انه لا امر مؤكد ان بالكاد يتجد فرق بين حال البهايم
وحال الانسان الملقى في العالم لا نعرف من اين جميعه والعادم كل ما عدا في بشريته وكل
عناية الهية خصوصية . الا ربما اذا كان هذا الفرق اربما هو واقع . ثم لا نلتفت ايضا
الى المباحثات في هل ان ثمة ملك او الجمعيات الغير المتعلقة المقابلة لا يبقيها هي في الحال
الطبيعية المحضة ولا . وهل يوجد او يمكن ان يوجد شعوب او بعض عيال عايشون
الان ايضا في الحال الطبيعية المحضة لان هذه اما انها ذات اعتبار زهيد . او تلاحظ التفوقة

المحض فقط وحفظ افلاطون لها والمكن

قضيّة

ان اعتبرت كافة الاشيا المدنية باستقامة فالحال المدنية تفوق الحال الطبيعية بالبساطة

١١٠ ان قيضتنا تفضح ببراهين عامة لانا لانزيع انه لايمكن ان يوجد شي في الحال الطبيعية لمحدثة متى تلاحظ وحده بالخصوص لايمكن الحال الطبيعية ان تتقدم على المدنية . بل نقول فقط اى الحال المدنية ان اعتبرت وتقابلت حاذة الاشيا اللازمة بالعموم والاستقامة يجب تفضيلها على الطبيعية بالبساطة . ويكون اول هذه البراهين العامة البرهان الشاراليه في ج ب المأخوذ من نوع لجمعية لكل . ومن التعلق الاعظم للشاخرين بالمتوسطين وطولهم بالاوايل الذى يتلذذ في الحال المدنية وغاية هذه الحال التي هي الخير العام . وكلا هذين الامرين هو شي اشرف بذاته وبما انه يفهم نوع الكمال الاكثر عموما فيحوى بذاته اعظم قدره واشتراك مع بحوزة الالهية وبالتالى يتبين سموّ طبيعيا اعظم مما سواه للطبيعة البشرية نظرا اليه وبذاته

ثانيا ان تلك الحال التي يمكن بها . ان تكلى ميال كثيرة طبيعية هي اكمل من غيرها طبيعيا والحال ان الاختلاف المدني هو كذلك نظرا الى الانسان اذ انه به اذا كان مرتبا جيدا ر يستطيع كل واحد بسهولة ان يراه لاجل اختلاف الاحوال والمراتب (الامور التي لا يحمل في الحال الطبيعية او بسيطة) ان يتمسك بذلك النسق من الحيوة ويتكيف على تلك العلوم او الصنايع ويمارس تلك الوظائف التي توافق ميله الطبيعي وخلقه وقوى نفسه وجسده . واعلم ايضا انه يوجد كثير من الانام عاجزون طبعا عن الاهتمام باستقامة باموره حياتهم وبيوتهم وعن استعمال العبيد فلاحة الحقول . وهذه الاشغال ربما انها لاتوجد الا في الحال الطبيعية واعمال المنفصلة

فالحاصل ان من المؤكد ان يخص كمال الطبيعة البشرية الاعظم . انتشار قابلية الكمال الطبيعية الاعظم بحسبما يمكن ان يصير ذلك في نوع بشرى خاصة في تلك الاشيا التي تميل اليها الطبيعة غريزيا كالبحث عن المعلومات والعلل الطبيعية ومقابلة قوى الاشيا الادنى وتحكمها كاشباع منفعة ما . ومن المؤكد ايضا ان النفس البشرية تفضلهم باشد نوع بفوز ج الغير والاقتدار به . والعلوم وايضا

والصنايع

والصنايع بالعموم . لم تخترع بكسب تكتسب الا بتعب عظيم واجتهاد كثيرين مجتمعين و بالملاحظة الى الخير العام . وهذه جميعها لم يكن ممكنا ان يكون لها محل الا في الحال المدنية فقط اقله في الكمال الموجودة به . وذلك واضح بذاته اذ ان الحال الطبيعية او البينية لاتزع الانسان متفرغا عن الاشغال واهلا لاحتمال تعب عظيم بهذا المقدار ولا تصير الاكثر اكتسابا المتبادل والمتواتر واتفاق كثيرين مجتمعين على الدرس تكثيرين . والبرهان الرابع والاخير في ذلك هو هذا اى انه في حال الانام المختلفين بعيال . اذا لاحظنا حال الطبيعة البشرية الحاضر قد كان عتيدا ان يوجد البعض يطلبون النفع لذاتهم بضرر الغير والتشقى عليهم كاهبين النهب او اقله يدّخرون حيانا شيا المتشكى او لخصام المثقيل والاولاد البالغون اشدهم يهيئون عمرات ضرا للعيال او ذمارها خالعين السلطان الابوى . ومن ثم لم يكن دوا النسب كلوم الانتظام المخصوص الذى يكون به لذا ان يتجاوز حدود العدل الواجب في هذه الحوادث ولردع جسارة الاولاد وقد في الابا (الامر الذى هو اقل حدوثا من السابق) من سلطان الحال الجم وريث الخارج والملاف

الرد على الاعتراض

١١١ فلكي يسهل حل ما اعتاد الاعتراض به عند ذلك يجب ان تعلم هذين الامرين اى انه يجب علينا ان نفيل ان نعرف الطبيعي لحال ما لا من الخلو النفعي من الكآبة والمصايب او من افعال الفضلة الخصوصية ولا لما يحدث فيها بالعرض . بل من ما ينتظم بسببها الحال بذاته على الكمال الاعظم للطبيعة . ومن الوسايط وقتما ما التاسب لتحصيل هذا الامر . ثم ان في هذا الامر يجب ان يعتبر لا بعض الافراد فقط بل الجنس البشرى كله ادبيا لان ما هو بحسب الطبيعة هو ضروري في كثيرين لا في البعض بذاته لا بالعرض

وبحسبها هو موجود ويمكن ان يوجد بالفعل . ومن هنا ينتج حالا ان لا اعتبار ما يعترض به عند ذلك اما من براعة الحال الطبيعية وبساطتها وراحة الحيوة التي يفترض انها تكون عتيدة ان توجد فيها لاجل نفعه دقة الاداوة وتهيجات الاهوا ولاجل الحروب التي تبلغ حماتها الاهوا مُدن كاملة . اما من شرور الحال المدنية المقابلة ذلك

فتجيب كعادة المدارس بميزا وهذه جميعها لما كانت تحدث في كل الحالين بالعرض مسلم بذاتها منكر. فكما ان بعض معارك كحروب الثورة وفساد العوائد العظيم في جماهير كثيرة تنتج احيانا من انموذجات الرديئة ومن بعض الاحكام ذات قيام الحال المدنية وغايتها لان هذه الحال لما كانت مرتبة جيدا. تقتضي الاضرب بكبح هذه وردعها. هكذا بمرارة الحال الطبيعية وبساطتها العظمى لم ان وجدت متوترة ونظرا الى كل رذيلة لا بد يوجد البعض منها تصدر وتخفى لكن البيوت ذاتها بكل سهولة لا تصدر مزمنا عليه قيام هذه الحال وسائطها (التي ترجع الى الاداب والتربوي والنصح كما هو بيت بذاته مع ان مرارة العوائد هذه وبساطتها يكبح حقا فيها في الحال المدنية ايضا والمراحة التي يحصل عليها الجمهور العائش بالمدن غنوما في زمن الحرب هي اعظم من المراحة التي تحصل عليها العيال المنفصلة لزمان الامان لاجل نقص الحاماة وخطر التعدي بتواصل لان هذين كليهما يصدران من ذات طبيعة حال كذا

وبمثل ذلك تجيبان اعترض احد بان كثرة الرذايل وقباحتها في الحال المدنية تفوق كثرة الفضايل وحسنها. (الامر الذي مع انك يجبان ينكر عن الجماعة المرتبة جيدا) والذي يوجد كثيرون فيها تعسا يشتكون من وجودهم وكثيرون يلاشون حياتهم. لانطلقا من الواضح انه يحدث خارجا عن قيام الجمهور المرتب جيدا وخارجا عن كفاية الوسايط اللازمة منع هذه الشرور كما بالشرايع والقصاص ضد الاثام الفاحشة كذلك بالمساعدة المقدمة للمحتاجين وعدا ذلك ان كثيرا من هذه الرذايل لما كانت توجد في الحال الطبيعية ايضا ربما باكثر سهولة لاجل نقص الاتحاد بين العيال ونقص الحافظ المخارج للمخضوع والتعلق البيتي

ثم من كون في الحال المدنية يكن المامرها يكون اثيما وظالما ومن كون الولاة والاكثر اقتدارا يحتقرون احيانا قوة الشرايع وينذرون بالقصاص ومن كون الصنايع والعلوم تساعد على الكبرياء والاباطيل والرذايل والملاهي لا ينتج شيء لان كمال الحال المدنية الذاتي لا يرتفع بهذه ولا تنقصها متى كانت مرتبة جيدا الواسطة اقله للطيف اثم المامرين وجودهم ولضبط الولاة والاكثر اقتدارا في الزامهم نظير الشعب. وبعدا ذلك

ذلك ان هذه الاضرار والاباطيل والكبريا والملاهي الصادرة من بعض افراد الجماعة والمتحدث سيا من العلوم والصنايع تصدر بالعرض فقط عن هذه الحال. ولا تلاشي فائدة العلوم والصنايع المكتسبة المترقي والمتزايد ايضا. التي يزيد الاخصام توحشها في اخيرا نظرا لمادات الحال المدنية في بعض ممالك سيما واخر بقيا لم تزل الان ايضا على نوع عظيم من توحش العوائد وفقاطتها ومن عدم الانسانية فهذا كله ياخذ اصله بالخصوص من مبادي اوشرايع بدعة الاسلام المستولية على تلك الاقطار دونما. وهذه الشرايع كاذبة ومضادة للعقل الطبيعي. ولهذا لا يجب ان الامام المحتقرون نور العقل الطبيعي ذاته يتسلحون بظلام الجهل واحيرا نظر الجواب على ما يعترضون به من نقص الحرية الطبيعية او فقدانها بالخضوع ومن فقدان اثمار الشطارة يا يفا،

الجزية راجع الاجوبة السابقة ص٣٠٦ رداك الاعتراض الثالث

الرأس الثاني

في السلطان البوليتيكي اي المدني ومبادي التعاون العام

ص١١٣

اما السلطان او الحكم البوليتيكي المدني اي السامي اي سلطة الاداريين الغير المتعلقة على توجيه الاعمال الجماعة الى الخير العام اعني تحصيل السعادة للجمهور بوامر مما سلم به نظير الاديان الحق المدون. ولا ريب في وجوده (لان كافة التواريخ تبين بل العقل ذاته يبين ايضا انه لم يوجد ولم يكن ممكنا ان يوجد جمهور بشري خلوا من سلطان مدني سامي لا بد يكون خلاصة رباط الوحدة اي مقومه الذاتي وهذا محال) لكن اصله اعتادوا ان يضعوه تحت الريب. فاذا سبلنا ان نخرج الان بعض كلاما شيا قليلة عن اصل هذا السلطان السامي مفترضين ما قيل انفا عن اصل الحال الادبية والمدنية وطبيعتها. والجمهور العام الموضوع بحسبها يوجد خلافا للحال الطبيعي يتضمن الشريعة الوضعية البشرية محققا اي المدنية. وحق الامم (لانه لا جاحشة لنا لا نوغا ولا جنسا عن القول الكلاسي حرة العالم) فمبادي الاول يصير اعتبارها بين خواص السلطان المدني ومبادي الاخير بين رؤسائها

الجزء الاول

فى اصل السلطان البوليتيكى وصوره المختلفة

اذ باثبات ان السلطان او الحكم السامى المدنى هو صادر نظام الحال المدنية اذ انها من الله بما انه بارى وميسر الجمهور البشرى لامن محمد او موافقة ما يشاء كما يزعم الخوارنسى السفسطى وكثيرون غيره من المتكلمين عن الحق العام سبيلنا ان نثبته اولا على ان شيء لا يكون سلطان ما يصدر من الله فانه علة اولى خالقة فاطرة الاشيا دون واسطة وحافظها ومساعدتها انعالها وشيء اخر ضرورة عن الله والدالة فانه من علة قريبة لهذا السلطان المقدر ضرورة وطبيعيا مع طبيعة مخلوقة من الله ومرتبة هكذا . وهذا الاخير يجعل هذا السلطان فانها طبيعة ويفاق السلطان السامى فنفع المتعلق بفعل الارادة الالهية المقدور لا الحر الناتج شيا فعلا فوق المنفعة الطبيعة . وفى الكون اشيا كثيرة فى ترتيب هذا العالم تتعلق حقيقة بالله كعلة قريبة يقينا وهى ان الله قادر ان يريد و يجعل ان بعض الاشيا تنسب اليه بوسطة افعال الثانية فعلا او بنوع طبيعى واعتيادى وبعضها الاخر دون واسطة ومن قرب او بنوع غير اعتيادى ولا طبيعى

ثانيا نقول انه يجب تمييز هذا السلطان السامى الملاحظ بذاته عن موضوعه وعن اجزاءه اضافيا نظرا الى الموضوع اى بما انه يتصل اليه ويوجد به . الامر الذى يكون مختلفا بكونه فى المجتمعات المدنية المختلفة . ويوجد اختلاف صورة الحكم السامى هكذا يكون الحكم ملكيا متى كانت الولاية السامية مستقرة فى شخص مفرد طبيعيا وشرعيا انسان مستقر فى الاشراف او فى مجلس ملك من البعض منهم . وشعبيا انسان مستقر فى جماعة المدنيين كلها ومن حيث ان جماعة المدنيين كلها لا يمكنها ان تكون موضوعا للسلطان السامى لانه يجب ان ينفى منها الخدام والاولاد الشبان والنساء الخ . فمن ثم ليس يدون اساس قد رجح هاليو الشهير كافة صور الحكم الى حاكم واحد ومرجحام كثيرين اذ ان الفرق العددى بين كثيرين من الشعب ومن شرفا لا يمكنه ان يقيم اختلافا نوعيا

فى

فى صورة الحكم . لانه فى كلا الحالين يكون دائما الجزء الاعظم من المرؤسين فقط . فصور الحكم الثلاثة المذكورة تدعى بسيطة وهن اجتماعا معا او من اجتماع كل اثنين منها او من اجتماع كل الثلاثة تصدر اربعة صور ممتزجة . وليس لها تسميات خاصة وتخضع لكيفيات مختلفة بحسبها يشترك كل من اعضائها المركبة بالسلطان السامى . الامر الذى يقيم ايضا تقسيم الحقوق وكما يقولون تقسيم السلطان . وهذا التقسيم يقال ان لا كلى ولا جزئى من البقية فيه يوجد فى صورة الحكم المؤلفة من الثلاثة البسيطة معا . وتعيين هذه الصور للحكم المدنى وتحديد نوع كشفها او انشاءها وما يستتبعها يتعلق فى اول قيام الممالك او فى حوادث الضرورة مثلا ان بطلت صورة ما باختيار المدنيين واتفاقهم المبادل على الشريعة الاعتيادية اذ العقل الطبيعى بذاته وبالهام لا يطلب ضرورة احداها بالتفضيل على الاخرى . ومن ثم يبان ان نوع كتاب هذا السلطان او ممارسته بكفنه احيانا المدنى ومضاد الارادة الالهية مع ان السلطان فاذ نظرا لانه يطلب لتهذيب الجاهد وقيام الطبيعى و يستفيد يكون حقيقيا وتصدر من الارادة الالهية و اذ نظر ذلك فالكن

قضية اولية

ان السلطان السامى البوليتيكى الملاحظ بذاته والمدخل بنوع طبيعى او من ربة دون واسطة ولا حاجة ان نظهر انه يتصل اولا الى جماعة المدنيين ثم منهم وصور ما الحكم

ان هذا السلطان البوليتيكى السامى المدخل بنوع واجب وصوابى معززين لان من صور الحكم المعينة سواء انبنت بسيطة او ممتزجة والملاحظ بذاته من الله دون واسطة وهذا الانبنت بالكنايين بالبراهين فقط بل يتبين ايضا كما قال سوريس لان الكتاب المقدس يعلم هذا واضحا . قال الرسول قولا عاما . فانه لا سلطة الا من الله وهو السلاطين الله ربهم ولهذا فمن قاوم السلطان يقاوم ترتيب الله . وبعد ذكر الرأى فى عيد قد ذكر ذلك فاعد هذا القول ان الملوك بهم خدم الله وقد قيل منهم فى سفر الحكمة عن الحكم ان سمعوا فانه قد اعطى لكم من الرب السلطان والقوة من العلى . وانما هذا تكفى الاشارة اليه . ولما يتبع البراهين التى يتضمنها تقديما واولا ان اذ قد تبرهن ان

الانفة المدينة هو طبيعية للانسان ومن حيث ان هذه بالكاد تبقى الى زمن وجيز لو ان
لا يكون ان تقوم خلوا من سلطان سامي الذي يحفظ العدل والامان عاملا وناهيا ويرجعه
رغبات الجماعة وارادتها المختلفة بهذا المقدار الى السعادة العامة بكل ما يمكن (لان الانفة
تفترق عن جماعة الانام كيفما كانت بمجتمعة وتتضمن ذاتيا الترتيب والاتجاه الى غاية
ما تم بيع) فلهذا يجب ان يقال ان هذا السلطان البوليتيكي هو مقصود من الله بارى
الطبيعة ومراد ضرورة كما تقرض الاجتماع المدني ومحتوم به ومأمور بموجبه العقل
نفيره واسطة ضرورية طبيعيا للغاية . ومن ثم لزم كون الحال المدينة ليست
بالخصوص من حق الطبيعة العام وضعيا . ثانيا من حيث ان السلطان البوليتيكي على
الاقتراض المذكور هو ضروري بالمباشرة بحسب نظام العقل الطبيعي ومطلوب مطلق
لسعادة الجماعة البشرية الكاملة الطبيعية نفيره مقوم ذاتي للجماعة المذكورة التي هو جد
مالوف . فلعمرك ما هو هذا قد ترتب من الله بارى طبيعة كذا والمقتضى بها دون واسطة
وعد ذلك انه من ذات ان الانام يجتمعون في جسد بوليتيكي تصدر ضرورة عظيمة هذا
السلطان حتى لا يكون ان تم بالدارة المشرية (لا من ضرورة اما ان يرتفض
الاتلاف ويتسلم بيد الاتحاد السلطان سمي وذلك دليل على ان هذا
السلطان هو من الله دون واسطة اي اندرج تحت قفط الاقتضا الطبيعي وارشاد
العقل الطبيعي الضروري المبين هذا السلطان احرى من قول الذي يقيمه
فمن هنا يحصل بذا تم العهد الاتلافي والموافقة المدينة الحرة بوجب برى رى والقوان
بياسان ينضاف الافتراض الكاذب . بان حال الانسان الطبيعية هي بريئة ومتبرئة
ومعتزلة من كل خضوع طبيعي والمنعان من المناقضات لانه محال وانتفا هذا الاتحاد
الاتلافي الذي كل عضو منه لا يطيع الا ذاته وعائد الاعضا تقدم جزا حريتها الى الامر
العام ومع ذلك تبقى حقوقها كما كانت سابقا وكل مقترن باعضا ذاته بيع لا يطيق
لاحد الخ فهذه جميعها بيان انها منجرة بالاحرى الى ملاشاة كل سلطان فالاثبات
سلطان ما . فان انتهت على هذه وهي ان اتفاق الافراد المتساوين بالكمال والغير
المحاصلين على التوقل الطبيعي على بعضهم والغير الملتزمين بعزيمة ذلك بضرورة ما من
الطبيعة

الطبيعة الناطقة لا يمكنه ان يقيم حاكما كذا بوليتيكيا وان يجعله غير خادم الله
ويكون حاصلا لها حق السيف (الضروري بالمباشرة لخير الجمهور كما سترى) اذ ان
الله وحده هو رب الخيوط البشرية . فتحصل على برهان قوي جدا لرفض هذا الاختراع
بكل صوب . ومن حيث انه من عدم امكان احد البرية والمنفردة نظر الطبيعة
الجنس البشري . ومن الاعمال اذا تبين ان حاكم الشعوب قد عاشوا ويعاشون في
ما . لا يكون فرد اصل كل جماعة مدنية غير متعلقة الا بافتراض ان جميعة الانام
المتحدة هذا الاتلاف قد ازدادت بالتتابع من عايلة واحدة او من بعض اهيال
قليلة عايشة في بلد ليس بخاضع لاحد . ومن حيث ان بزيادة العيال المتابعة
اخلوا من ان تشتت لا يكون ان تقوم لها خضاع دوام لسلطان ذاك او ذيك
الذين يلزمون بتوقع حق الطبيعة ان يطلبوا الخير العام لتلك الجميعة التي
اتلفوا بها ولا يمكنهم ان يدعوا احدا يعيش في جمعتهم . الا تحت هذا
الشرط بالخضوع والاتفاق على الخير العام . فلهذا يبان اولا ان كل عايلة
في قيام كل جميعة مدنية اما انه كان واجبا عليها ان تعرف فيها سلطانا ساميا
وتخضع له بقوة حق الطبيعة او ان تنفصل ذاتها عن شركة الغير كما ان عايلة
وان صار مستوليا على ذاته فاما ان يجب عليه بتوقع حق الطبيعة ان يعرف سلطان ابيه
وحكمه في البيت ويخضع له . اما ان ينفصل عن بيت ابيه والانفة البيتية . ثانيا
ثانيا . بيان انه اذا كانت الجميعة المدنية قد اقيمت بالكفاية بتوقع ان صدور
عيال مجتمدة وافراد حديثة يكون تعويضا فقط عن الذين يتقهقرون
رويدا رويدا فكل فرد في هذه الجميعة يقام ضرورة بتوقع مولود وحال عايلته
وخلوا من رضاه السابق والحر في الجميعة المدنية كما يقام كذلك في الجمعية البيتية
وهذا ضرورة المنبع ذاتها الصادرة من ذات طبيعة الشي كما انه يخضع ويجب
عليه ان يخضع في الجميعة البيتية للسلطان الابوي هكذا يخضع ويجب عليه ان يخضع
في الجماعة المدنية لسلطان ما بوليتيكي
ومن هنا ينفهم ايضا ان ذيكم اعلما الذين يرفضون حال الانسان الاولى البرية

حقيقة والعهد الاتفاق بموجب رأي الجنس الذي اسس على ويفترضون ذلك
افتراضا فقط ويجدون في اي يعينوا بفزلك سبب وعلة داخله لحال المدينة العهد
المدفر لا يصنعون شيئا حسنا بهذا الشان وريثم لا يجاى ببرهان ثابت بالكفائة
,, فهكذا قد عرض السبب الاول الشهير الذي اراد ان يثبت ان السبب الداخل لحال المدينة
,, يقوم في محمد كل التحقيق لاجل ان الانسان لا يمكنه (بحسب زعمه) ان يوجد في اي
,, حال كانت موافقة طبعه الا بتوفق ارادته ورضاه اذ انه يمكن حتى للطبيعة الغير المتغير
,, من التوفق الطبيعي ايضا ان يحكم ويصنع بجزئيه ما يخص الكمال الخ ... ويمكن ثباتات كذا
يمكن ويجب ان تذكر بالنوع فزلك الذي به تثبت كما تقرر في الحال الاول فيجب بالعموم كذلك
نفترض الى الاقل الحد الاول ان العلة لا تنظم في كل الحالين بتوفق مولدها
خلوا من حكم الحرية والرضا . هذا انه في كلتا الحالين على احد سوى يجب ان يتفق
بالترتيب الاول كما في الحكم بذلك في التكميل بالاحظ الكمال الخاص والعام . العمل
جميع الانام او هل على احد سوى معرفة ما يخص الكمال الخاص والعام . اولئك لا يجب
يجب ان يعانوا من الحكام . او الضعفاء من الاقوياء طبيعيا . لانه شيء موجود الطبيعة
البشرية بالتجرد متصفة بالعقل والحرية اللذين بحسبهما يجب تدبير حياتها . وشيء
اخر التحكم عنها بالاجتماع . لان استعمال العقل والحرية هذا المنسوب بكمال فرد
دون تحديد يجلب تعاسة وضررا حقيقيين كثيرين لان الاعتدال فضيلة بالنفي ايضا . ومن هنا يبان الحد الاعظم لباقي البراهين التي تورد اثباتا لهذه
الحرية . اما اذ يزعم ان الميل الشديد يقطرنا الى السعادة . ومن ثم يتبع ان الطبيعة
اعطتنا حقا لنفعل كل ما يريده العقل انه واسطة مناسبة لتحصيل هذه الغاية
اما اذ ينتج من هذين الحق والحرية للعمل الحرية الغير المتعلقة للحكم بالعقل الخاص
قائلا . اذ يفترض اني انا اتعلق بالعمل باجر فيكون اذا الحاذا ان العقل اعطاني
سلطانا حقيقيا وحقا على العمل مع ان امكان العمل والتعلق بالاجر في العمل
هما تصوران متناقضان والحال انه قد برهن انه يجب ان سلطان حقيقي على ان
اعمل كما يلاحظ الكمال فاذا . فالعمل هذا العلم يقول ان السلطان على العمل
والتعلق

والتعلق بالله في العمل هما تصوران متناقضان . وبالقول من ذلك يثبت الحرية
الغير المتعلقة للافتكار من ان كل حسن من البقية يعرف ما هو ضروري له . او من انه
كان ان الطبيعة اعطت كل واحد فما او عينين ليرشد بذوقه . وفطر الخاصيين
هكذا اعطت العقل راجع هذا الامر مشروحا وافيا من لاب بولين تابار الى

١١٦ وليرى الان ما يخص جزء قضيتنا الثاني فان يبان ان لا ضرورة
الما ان تلزم ان صدور السلطان السامي الملاحظ امنا فيا قد تقبل اولا الى الجماعة المدينة
ومنها الصورة معينة من الحكم الملاحظ موضوع . لان هذا السلطان من حيث انه
موجود ادبي فلا يشتغل بمن موضوع الى اخر لغير شخص ما وهي متقرة تارة هنا
وتارة هناك . ولهذا لاجل تنضيد النظام الطبيعي والترتيب الاكمل الغير المتوسط موضوع
تعيين صورة ما من الحكم فيلتصق بيئات بكل منها على احد سوى طبيعيا ودون واسطة
ويدوم بها حتى يبطل طبيعيا او يتغير . ثم ان الجمعية قبل تعيين احدى صور الحكم لا تقيم
حقيقة جسدا ادبيا وبوليتيكيا (لان السلطان السامي ضروري هذا فقط) ومن حيث
انها تكون مع عادمة عبدا . الوحدة فلا يكنها ان تمارس شيئا من افعال السلطان
السامي لان ممارسة كذا تفترض ان بيان قبلا لمن تجب الطاعة . فاذا سلطان
كذا يكون غير مفيد للجماعة وبالتالي لا يكون ان ينتج من ابده او اقله لوجب ان يقال
ان صورة الحكم الشعبية فقط طبيعية وحرية من الله دون واسطة . وهذا ضد
البرهان الواضح وضد راي العلماء الذي لا يطلب بتوفق النظام الطبيعي الصورة الواحدة
كما فرض الاخرى . وعدا ذلك ان باقي صور الحكم على هذا الاسلوب تكون ايضا ليست
افضله اذ لم تكن غير جايزة وتكون قابلة التغيير في كل زمان كاختيار الجماعة ذاتها .
مع ضرر عظيم للخير العام . واخيرا ان الشعب الجماعة لا يعود يكنها ان تخلع بجواز من
سلطان كذا ولا ان تقيم صورة ما بمنزلة خادم الله

١١٧ فضد الجزء الاول من قضيتنا لا يكن الاعتراض الا ببعض ادعاء
مجانية صادرة من الافتراض الكاذب ان الحال الطبيعية برئة والانفرادية . واما
ضد جزءها الثاني فيعترضون هكذا . ان السلطان السامي البوليتيكي هو خاصة تابعة

طبيعيا قيام الجمعية الكاملة ومرتبة لغايتها وهذا يجب كما مثال انها تنتج في جميعة
ذاتها بمنزلة موضوع غير متوسط
ج نائرا الثابع وذلك اولا لان هذا السلطان قبل صورة ما من الحكم لا ينبغ ولا
يكون اهلا منح الجماعة كما رايت . ثانيا لانه لو صحت البراهين المذكورة كان سلطان
الابا او اى سلطان اخر كان من شانه يطلب من اتباع ما طبيعي ويترتب لغايته
الاولاد او المرئيين يجب ان يعطى لهم اولا وهذا محال . وعدا ذلك ان هذا
الاستدلال يخلط تصور الجماعة بالاتحاد مع تصور كثرة الانام بالاجتماع اذ انه
مؤكد كما قلنا في الاساس ان في جماعة ما انتظام سلم بحيث لا يمكن ان تقوم خلوا من
السلطان السامي الذي هو جزء ذاتي لها بل مقوم لها فالذي للطبيعة اذا غير
ممكن موجودات كثيرة حرم تنفق على غاية واحدة دون مبدا الاتحاد
الذي به تتجه اليها . ولكن كثرة الانام بالاجتماع التي لا تتميم بذاتها
جسدا دوليا ليست ولا يمكن ان تكون موضوعا للسلطان السامي وفضلا عن
ان هذا يستقر في هذه الصورة من الحكم او تلك فهذا يتعلق بتلك الظروف
التي ليست لاصل الجمعية ما يستقلة لدليل انه لو افترض خاصة كذلك الانسان انتج
انه لا يمكن ان يوجد جماعة اخرى مدنية في سوى الحكم الشعبي . وهذا
كاذب واضحا وحيث انه من شرط واحد لان يعتبر الحكم الشعبي انتفى من
البقية بموجب حكم اني ينتج الحكم الوحيد الطبيعي هو حكم نافع
ولا يفيد شيئا ما يقولونه من ان الطبيعة تبين انه يجب ان يوجد في الجميع
سلطان سام ولكن لا يتبين سبب استقراره في هذا الفرد بالحري لا في ذاك .
اذ ان الانام هم متساوون طبعا فاذا السلطان السامي يخص كما فرد الجماعة طبيعيا
ليسما يتنازلون عنه لواحد بالخصوص
اجيب مميزا المقدمة لا يتبين سبب استقراره في هذا الفرد بالحري الخ . ومع ذلك
تدل على ان الجماعة لا يمكن ان تكون بدون صورة معينة من الحكم ولو الافراد بانفسهم
يتبعون الجماعة يمكن ان يكونوا موضوعا للسلطان المذكور سلم . ولا فانكر . فلديهم
كون

كون الانام متساوين نظرا الى الطبيعة النوعية . (لا نهم بالفرد يتفوقون كثيرا عن
بعضهم . وهذا الفرق المقترن مع بعض الظروف الخارقة اصل تلك الجمعية يمكنها
احيانا ان تكون سبب تحويل هذا السلطان السامي . يقتضي انتظام الطبيعي
الى فرد واحد او افراد كثيرة لان الطبيعة اى مقتضى انتظام الطبيعي لا تعين الفرد
الذي به يستقر السلطان السامي لهذا السبب اعني كون جميع الانام متساوين
بالطبيعة النوعية . بل تكون التعيين موضوع كذا يتعلق بالظروف المختلفة
التي بها تتذرى جمعية ما مدينة واقله تتحدد بالكمال بحسب مقتضى انتظام
الطبيعي . ومن ثم ينفي انكار النتيجة والافتراض مطلقا لان التنازل عن
السلطان ومنحه لصورة ما خصوصية تفترض ان الافراد اى الجماعة تملك السلطان
المذكور قبل تعيين صورة الحكم وهذا كاذب كما رايت . وعدا ذلك انه لو تملك
الجميع ذاتها حيث تكون الافراد متساوين بالحكم فهذا لا يحدث من التساوي
المجرد بالطبيعة النوعية بل من نوع خاص قامت به الجمعية في ابتدائها متميز
بالكلية عن التساوي بالطبيعة
يلحون بان السلطان البوليتكي من عادته ان يجتمع متواتر من الجماعات المدنية
اقله بالنسبة الى الشعب العام من والى الاخر . ومن صورة حكم الى اخرى . وعلى بطلت
صورة ما يقال ان السلطان يرجع الى الجماعة . ومن عادتها ان تحصر حدوده
او تحدها كما تختارها في صور مختلفة وعمر جمعية وملصقة من الحكم . وهذا بيان
ان سلطانا كذا قد مضى للجماعة ذاتها دون واسطة
ج مميزا وهذي بجميعها ان افترض انها تصور شرعيا تشرع بالكفالة بانه
يخص الجماعة اى اتفاق المدنيين وعملهم ان تعين احيانا صورة الحكم سلم .
كان السلطان عينه اذا اعتبرناه بانه يجب ان يخضع لاختيار الجمهور منكر .
هكذا السلطان السامي حقا من ذات الامر لا يمكن ان يكون الا في شخص واحد
فقط طبيعيا او اديبا وحقوقه اقله الذاتية لا يمكن فصلها عن هذه الوحدة
واختصاصها بالكمال بكل من اجزاء الحكم الملطف ولا يمكن ابقاؤها مع دوام الحدود

صور الحكم طبيعيا وفاقدها الذاتية للجماعة تخويل السلطان لموضع آخر ولا تغيير الحكم مع
عدم رضاء من ملطف بسيط او من هذا الآخر اقل او اكثر حصولا في اجزاء له اضافيا
وهذه جميعا تدل على ان السلطان السامي بما انه يجب ان يوجد في صورة من الصور الممكنة
ايضا لا يتعلق بطبيعة على احتيار المدنيين . لا بل انه بالاحرى يجب ان يقال انه
متى ارتسمت صورة ما من الحكم وتجلى السلطان من موضوعها تحتى الامر في هذا الحكم البوليتيكي
والتزم الخاضعة له المدنيين اي الشعب وعدم الابد بشيء ضد قيامه او اوامره .
تكون دون واسطة من الله ليصدر عن الشريعة الطبيعية والالهية . وعلى هذا الامر بعد
التمييز بين منح السلطان السامي وممارسته اعني كان الشخص يصير من الشعب والممارسة
والاستعمال يتعلقان بالله دون واسطة يوافقنا (وان يحيى ليس بالعلم) ويكيك
الذين يحاولون الصدور المتوسط فقط هذا السلطان من الله واتصاله بالصورة ما
من الحكم

وان ازال احد انا ننسب بريتا هذه للولاية البوليتيكية ما يضر بحال تساوي الطبيعة
البشرية وحريتها او الشرف الالهي ايضا فنجيب نادرين فانا لا ننتج سمتي هذا السلطان
وعزته وجوده من فرق الطبيعة وحق الافقوب بل من صورة او مقتضى النظام الطبيعي
المرسوم من الله والمطابق للعقل المستقيم جدا . ومن ثم لا يوجد ما يزعم تساوي
الطبيعة البشرية النوعي او ينقص الحرية . وبما ان هذا السلطان يحمي الولاية
البوليتيكية بالاشتراك وثانيا ويحفظ الله ذاتيا وأولا فلا يجب الشرف الالهي
قطعا . وبقي تعلقه بالله وخضوعه الطبيعي لسلطان الترتيب الاكمل اي
الغاية الطبيعية وحقوقه . لان والله اعلم يمنح دون واسطة السلطان السامي لكل
صورة معينة شرعيا من الحكم انما من المؤكد انه لا يجب ان يقال انه يمنحه للهدم بل للبناء
كما يقولون . ولا يمنع به المدنيون عن تحصيل سعادتهم الزمنية ولا سيما الابدية
وعن الاجتهاد على الديانة الحقيقية وحفظ شرايعها الكلية قد تبين بالاحرى بل يتعانوا
منه في هذه جميعا . ومن ثم يتضح ان تلك الصورة او ذاك الموضوع الذي يعكس
استعمال السلطان الممنوح له من الله وان يكون دون واسطة فاعلا ضد الغاية
المرسومة

للرسومة منه تقاعد فيما عينه يعدم ذاته السلطان اقله في انه لا احد يلتزم باتمام او امر
متى امر هكذا

وان يكون الجمهور البشري يمكنه تحت كل نوع من الحكم المرتب والعادل ان يحصل سعادته
المدنية اذا ان هذه تتعلق بالخصوص كما ارتاى باستقامة ده ها ير الشهرين بحفظ
شرايع العدل والمودة بامانة انما من حيث ان كثيرا من هذا الشريعة المدنية المكاوين
والاراتقة يريدون جدا الحكم الملكي بعضهم بالولاية الكاتوليكية فسبيلنا ان نشير
بايجاز الى ما اعتاد ان يعلله العلما عموما بهذا الشان

قضية ثانية

ان الحكم الملكي المعتبر بالاطلاق وبالبساطة (اي بما انه مجرد عن الشوايب الاعتيادية
والعامة كل نوع من الحكم) يفوق شرفا على باقي صور الحكم

انا نبرهن هذه القضية اولا ومنها هذا فمن حيث ان ما يزاد من المتقدم
ومن الاسهل ان يحال الجماعة المدنية تكون اكثر كمالا بمقدار ما تتفق ارادات
المدنيين باكثر كمال على طلب الخير العام وهذا الاتفاق الاكمل يتلالا بالخصوص في الحكم
الملكي حيث ليس احد الا ويخضع للتدبير المذكور لان باقي الاحكام تحمل هذا
المعلول باحسن نوع بمقدار ما يتفق اعضاؤها مع بعضهم على الاتحاد الادبي بالتدبير
وبمقدار ما يائلون الحكم الملكي) فلهذا تعود فضيلتنا واضحة . فمن اتحاد الارادات
هذا الاكمل تحت الحكم الملكي يصدر من ذات الامر النوع الاكمل من النظام والامان
والراحة والقدرة العظمى والقوة الاسمى والثبات والديمومة المحكومة وهذه
جميعا تخص السعادة المدنية الذاتية وتشتت من ان متى حصلت باقي صور الاحكام
خيرات بجهد بذله في خضر . فلم يعتد عوضا استعمال دواء الكفر فاعلية من ان يمنح
واحد قوة غير اعتيادية وكاملة على الحكم كله . ولضد ذلك . ان الحكم الملكي
يارى جيدا كمال النظام الطبيعي الذي بحسبه كما يوجد اله واحد في العالم هكذا
يوجد اب واحد في العائلة ونفس واحدة وقلب واحد في الانسان وملك واحد
بين النحل وكبش واحد في القطعان والكراكي (وهو طائر معتاد للعامة بالعربوق)

تنبيه واحد بنظام يحيل وعدا ذلك ان الممالك الاولى والمدينة جدا قد استهلت هذا النوع من الحكم . والان يستعمل الجزء الاعظم من العالم والمملكة الرومانية قد دامت تحت تدبير الملوك مدة خمسة عشر جيلا كاملة غير منقطعة . اخيرا ان هذه الصورة من الحكم تطابق جيدا اصل السلطان السامي الذي يجب ان يقال انه صادر عن السلطان الابوي كما يصدر الاخلاف المدن عن البيت ومن ثمة قد قالوا يدعون سابقا مدبري الشعب اباء البلد

٢١٤ انه مما يعترض به ضد ذلك يزداد اثبات قضيتنا سلبيا اذ يقولون ان في الكثيرين توجد فضيلة اكثر من الواحد والعيون الكثيرة ترى اكثر من عين واحدة كما تقول الدارج ومما من احد يتجرأ ان يقول الحق للوالي المطلق ويشبهه اذا ذاك فانهم يفترضون ولا اه وجود كثيرين من ذوي الفطنة والشفاوة والحكمة اسهل من وجود واحد او قليلين وهذا كاذب . ثانيا ان الوالي المطلق لا يمكنه او ليس له ان يحب مشورة امناء واتقياء وحكماء وخدام كثيرون وهذا يرى بعيونهم ويسمع بآذانهم ما لا يمكنه ان يراه ويسمعه بذاته وانحاء حكيما فيتبع مشوراتهم خاصة اذا التقت ويقبل النصح المهذب وانها لحق الخفي من اينما وجد التي برضى مع ان فوق فضيلة الكثيرين ان وجد يراقبه دائما الخائفون والافتخار والخصام واعتبار الخير العام لاجل الغايات الخصوصية لا لاجل غايته وهذه لا يمكن ان تقال عن الحاكم المطلق

وما يزيده نية من ان ارشا الملك الواحد اسهل من ارشا الكثيرين من المدنيين او الاشراف وكما تحالفه حكم الواحد ان الجور استحالة حكم الكثيرين . وما قاله ارسطو من انه يفيد الملوك جدا ان يكون مرؤوسوهم ضعفاء ومحتاجين وهذا يتصرفون بحياتهم وخيراتهم كاختيارهم ليس هو كذلك . والاول كاذب واضحا لان الملك المغرور بالخيرات غالبا ما يتخدع بالرشوة اقل من الاشراف والمدنيين ومن العادة ان يكون اقل ظلما نحو المرؤوسين بل يظلمهم ما مئة وعدا ذلك ان رغبة المقتنى في واحد يمكنه ارواءها بسهولة اكثر مما في الكثيرين ومثل ذلك الكف

الكف عن المضرة وهذا الاخير يطابق الجواب على الثاني لان مزحيث ان محايدة اهانة الواحد اسهل من محايدة اهانة الكثيرين فجور الواحد لا يكون اذا يكون عاما بهذا المقدار حتى يرفع السلام العام ويصد خيرا جماعة الحضور في الامر الذي مع ذلك يرتفع دائما من وثبات الشعب وغضبهم او من حيل الاشراف المقتدرين الرعاع الاعمى الى احزاب مضادة وقد وقع يزرون وكما يقول ودرمطيانوس وغيرهم وجود ولايتين كثيرة ربما اصدر ضررا للحيوة والارزاق ومخالفة الشرائع اقل اغتيارا مما اعتاد ان يصدره اطلاق عنان الشعب والمدنيين في يوم واحد . وزعم رؤساء الاول تهمة محضة لان الشجاعة الواجبة والتقى في المدنيين والمرؤسين تقيم قدرة الملوك وقوتهم كثيرا فهم وما ازادة لا يكون ان يكون له محل الا في الملوك الذين يعتبرون ذاتهم متفقين من كل شريعة والعدالة طبيعي . ولكان يحدث مثل هذه الشاية بل اثقل منها تحت اية صورة حزم من الحكم راجع ماري توما

الجزء الثاني

في مختصات السلطان الكوليتيكي السامي

عب ١٤ انه تحت مختصات السلطان المدني السامي يدخل كل ما هو ضروري لا كمال راحة الجمهور الداخلي والخارجي وسعادته . كحق رسم الشرايع وتعيين اختصاصات وحل المخاصمات واقامة الحكام واستيفاء الجزية واثبات المعهود مع الجماعات الاخر واشهار الحرب والقاء السلام الخ . وهذه جميعها من حيث تصدر عن غاية المايدة الهومية فلا تحمل كما يزعم كثيرون من علما الشريعة المدنية الكذبة السلطان الملوك مطلقا وخارجا عن شريعة كما ذكرنا في ولاياتهم كلها يصنعه الله في العالم كما يقول اورنوس بل تجعله مقيدا لتلك القاعدة فقط التي يجب ان يستعملها الملوك السامون كخدام الله الذي يجب ان يادوا الحسابا عن وظيفتهم في يوم الدين المرعب فالاثنان المتقدمتان من المختصات السابق ذكرهما تواضع

تحت الجدل بالخصوص وهذا تتكلم بما يجاز عنه فقط . ومن حيث ان الانيين ينكرون
على التوتى الحق السامى السلطان الاكستاى والنزاع لا سيما . تنظر الى العقاب
بالموت يناسبنى زعم على اصلح السلطان السابق المذكور فى سابقا (عليه السلام)
فاهذا لغير دعوى باطلة اذ برهنا ان كلا الامرين يخصان وظيفة التوتى السامى

قضية

ان يخص التوتى المذكور اى سلطان فرض الشرايع والقصاصية ايقا وحق
السيف اى معاقبة بعض الذنوب بقصاص الموت

عب ٢٤ ولهذا اندلوا من ان السلطان على فرض الشرايع يخص التوتى البوليتيكى السامى
لانه يخصه ان سبيل ارادات الجماعة الى الخير العام ويحفظ الايمان فيما بينها
وهذا لا يمكن ان يصير اذا لم تتحدد الالزامات العامة والمتبادلة بشرايع عامة
وما لم يتعين تعيينا واحدا نوع سلوك الحكام فى سياستهم والقضاة فى حل
المخاصمات اذ انه لغير تمكن فى جماعة الانام الواحدة ان تبرز اوامر خصوصية
لكل واحد وفى كل فعل اما يحدث فى الجهة البيتية) وفى الاختلاف العظيم
من الاحكام والرغبات الخصوصية من حيث تصدر تحاكمات غير متناهية
يفيد السلام الجمهورى خاصة ان يتحدد عوما ما الذى يجب ان يعتبر الواحد
منه والذى يعتبر اجنبيا . وكيف يجب ان يعطى لكل واحد التصرف بحقوقه
لحصول راحة الجماعة . ثم من حيث ان التوتى البوليتيكى كما رأيت ياخذ اصله
من بارك الطبيعة دون وسطة . ومن حيث ان الطبيعة لا تتيم ولا وبذاتها
الجماعة المدنية تامر بنوع قيامها المرتب . لان شرايع الطبيعة التى تخص الجماعة
المذكورة هى جماعة فقط . فلهذا اذا كان التوتى البوليتيكى ليس له سلطان على سن
الشرايع او اذا لم يكن الجمهور ملزما بالجماعة معه بحاكمات عادلة ومعاقبة الناموس
الطبيعى الزاما دنيا عادرا عن الشريعة الطبيعية فيعود السلطان البوليتيكى
غير مفيد كما سياتى الجمهور غير ممكنة وخاصة لان الناس الخصوصيين لا
يمكنهم ان يعتنوا كما لواجب بالخير العام ولا يعرفون الطريق بذواتهم كما يجب .

عن

الالهية المراد من الله ضرورة يجب ان تكون كافية لحفظ ذاتها ومحاماتها وهذا من الضرورة ان يحقق سلطانها السامي هذا التوقي الذي يطلب بالسباطة هذه الغاية وبالحقيقة انه لتوجد بعض ذنوب تضاد غاية الجماعة الذاتية وتناول لفوزها الكلي اذا لم يقف فاعلوها من بين الجماعة دائما وهم ممنوعون في حال لا تمكنهم في الاطلاق من الضرر وهذا يذاتهم ونظرا الى ردع الغير الكافي عن ذنوب تشبه هذه لا يمكنهم ان يكون لهم دواء اشنع من عقاب الموت . لان الانام يحبون حياتهم جدا ويفضلونها على الشرف الذي يبقى لهم الامل باكتسابه ثانية وعلى احتمال باقي العذابات وان كانت قاسية ومديدة جدا التي يبقى لهم رجاء بمجابرتها وقتا ما . وعدا ذلك ان من يعدم البري مثلا حيا انما لو يسبب ضررا للجماعة كلها وان كانت لها حيات كثيرة فبفقدانها لا يزال غير معوض الضرر في المتساوي . ثم ان كل فرد خصوصي له نوع بكر نفرا له اليم وركله . والحال ان نظام العقل الطبيعي يطلب ان الجزء يباد والمضر يتلف متى خلص ذلك خير الكل وحفظه . والا فلا يكون لاولي الحجى ان يلقي بالجنود في خطر الجيوش الموكلة بهجومهم على الاعداء لاجل خير المجموع . وهذا الامر فضلا عن ذلك لا يضاد المحبة العامة للجنس البشري التي لا تكون مرتبة الا اذا احب الجزء نظرا الى الكل ولم يحب اكثر من الكل لاجل ماهية الطبيعة كما هو بيّن بذاته . وبينة الاتفاق العام من كافة الامم واستعمال الملوك الاتقيا والجماهير الصالحة جدا الذي لها قوة عظيمة في امر لا يعلق بالحق فقط . بل بجودة العقل ذاته ايضا . ومن ثم ليس لا يجسارة عظمى يزعم لا حد ان كافة الطوائف التي رسمت قصاص الموت قد ضلت بهذا الشان عن الحق ضلالا فظيعا

ع ١٢٤ وبما ان هذا السلطان على معاقبة الاثمة بالموت كما رايت انفا يتصل بالتوقي الذي من ذات ترتيب العقل الطبيعي . والله باريه فحالا يبطل هذا الاستدلال الاساسي المصنوع من بيكاريا " وهو ان الحق يصدر في الدول من مجموع كل واحد بجزئية . والحال انه ما من احد له حق على قتل ذاته . فاذا ما من احد

" احد يعتبر انه اعطى هذا الحق لا خر " لان قضيته الكبرى التي هي كاذبة جدا لا تفترق عن العهد الذي اخترع من روسو . وعدا ذلك من حيث ان المعلم المذكور قد حصر عقاب الموت على بعض ظروف نادرة جدا فقد وقع في مناقضته بينة كثيرا . لانه ان صدقت مقدمة البرهان السابق فلا يكون للسلطان المذكور حق السيف في احد الحوادث قطعا ويكون محرما عقابا كان بقصاص الموت وفي الحوادث النادرة جدا ايضا . ثم قد بينا في الاثباتات ما هي الانام المعادة ان يحكم عليها بقصاص الموت وهي بالحقيقة لا تحدث متواترا . اقله في الجهة المرتبة جيدا

ومثل ذلك لا يفيده شيئا قول المحدد بان يثبت بان القصاصات لا حرمتا " المنفي والحبس الدائم الخ من حيث انها اكثر دواما فتكون واسطة اكثر فاعلية لردع المذنبين لان لا عذاب اعظم قساوة وفكرها من قصاص الموت . وهذا يوضح المذنبون ذاتهم حينما يطلبون ان يبدلهم قصاص الموت بالحبس جدا ان فازوا بطلوبهم والاختيار يعلم ان الذنوب تكثر يوما فيوما حيث لا يعاقب بالموت او يعاقب بصعوبة كلية وعدا ذلك ان باقي التعاصات لا تفيد غالبا لا بل بالعموم لنا مين للجهة بالكفاية . اذ ان المقيدين بالسجون او المنفيين يمكنهم ان يستعملوا مشوراتهم وحيلهم خفية لضرر الجماعة بواسطة المحازبين لهم . ومتى سخت الفرصة بادوا سجنهم فيرجعون الى حال حريتهم واعمالهم الاولى مع ضرر عظيم للخير العام ويحاكمون المتوليين كأنهم ابرياء

الجزء الثالث

في حق الدم عب ١٢٥

ان حق الدم بحسبما يوخذ خلافا للحق الطبيعي والمدني اي شريعة الطبيعة والمدنية وبحسب كونه نوعا ما من شريعة يحد بنوع مختلف من علما مختلفين تعلما الشريعة الاقدمون وبعض العلما بعد اوليانوس لاعتبارهم الحق الطبيعي مجازا وبعضهم

" متبع اى بانه "ما عامته الطبيعة لكل حيوانات" قد خلطوا حق الامم مع النوع المخاص
" للحق الطبيعي معرفينه بانه "ما رتبه العقل الطبيعي بين الناس اجمع" او بانه "ما شمله
" كل الامم البشرية ولان البهائم اولا" لا تخضع ولا يمكن ان تخضع لشريعة ادبية ووحدة
ذات موضوع بعض الافعال فقط مثلا الحفظ الذاتي والتوليد الخ لا تقيم وحدة ذات
الشريعة فاذا التعريف المذكور للحق الطبيعي هو اقله اوسع من الشيء المعرف . ثم ما يرتبه
العقل الطبيعي بضرورة مصالحة بين الناس اجمع سواء كان هذا واضحا دون
واسطة او منتجا بنتائج كثيرة وشواهات معللة او صادرا من افتراض ما فهو بذاته
موضوع خاص وغير متوسط للحق الطبيعي من حيث انه بعيد او ردى داخلا . فاذا
التعريف الاخير يخص الحق الطبيعي فقط . ولاجل هذه الاسباب لا يصح راي اخرين
اولها يجعل موضوع هذا الحق الامم النتائج المنتجة باستدلال مستطيل وكثير من مبادى
الادبية الاولى . والثاني يجعل تلك النتائج التي تصدر من المبادى المذكورة من
افتراض ما .

" ولا يبان صحيحا راي اولئك الذين يميزون حق الامم عن الحق الطبيعي بهذا " وهو انه
" ليس من قبيل سائغ فقط لان الحق الطبيعي ايضا هو سائغ يحض في اشياء كثيرة " اذ يدل على
تلك الاشياء التي هي جائزة فقط ايضا اي انه سائغ في اشياء كثيرة . وكل حق (اتفاقي
يسمى هذا الامم) سائغ يرافقه حق " وتمانع " لا يصد احد عما يسمح به من كثيرين .
واما هوباس فقد دعى الشريعة الطبيعية ذاتها بما انها تخص بالنجاحات والطوايف
والامم . حتى الامم . وقد تبع هذا التمييز الاكثر فقط لكل الحقين فلاسفة
البرو تستانت الادبيون كبوفندورفيوس وتوماسيوس وهرتيوس وهنا تيوس
وغيرهم ربما باتفاق وانما بدون صواب . لانهم بهذا النوع يضادون راي العلماء
والعقلاء العام الذين وان كان بعضهم نسب احيانا الحق الامم ما يخص الحق الطبيعي
لكن يبان عموما انهم يقرون بالتمييز الحقيقي بين كليهما

عب ٦٢ فحاماة للتمييز الحقيقي بين كلا الحقين قد اعتبرنا انه يجب تقديم هذا
" التعريف لحق الامم بانه ترتيب العقل المدخل بالممارسة المديدة والعادة او
بالاتفاق

" الامم المضر لغايتهم وسعادتهم . والمثبت من الله ذاته السالس الغير المتوسط
" للجمهور البشري بكماله" فان لم تعتبر كلا من الفاظ هذا التحديد فينتج بسهولة
كل ما هو ضروري لنوع الشريعة الحقيقية ولتمييز حق الامم عن الحقين الطبيعي
والمدني . والتعريف المذكور يفترق عن هذه المباحثة وهي هل يجب ان يدخل
تحت تصور حق الامم ما يلتزم بصنعه كل من الجمعيات او الطوائف الكاملة فقط لا
غيرها من الحق الطبيعي اولا . لان كل واحد من الجمعيات الكاملة تماثل الجسد
والشخص الادبيين وهذا تلتزم بحق الطبيعة نظرا الى بعضها مثلا بان لا يظلم
بعضها بعضا بالتبادل وبان تحفظ العهود ان عقدت اولا تخالف فخير كل فرد
يشرى ان تخص ادب في الجمهور المدني بصنع هذه الامور ومجانبتها ربما يمكن
التزام الامم بعضهم بعضا بها من العادة او الاتفاق المضمر ايضا كما ان وصايا
الشريعة الطبيعية قد عادت احيانا ان تثبت بالتاموس المدون ايضا) وانما
من حيث ان هذه اوكما يشبهها تحول دائما بحق شيء جيد اوردى داخلا اقله من الافتراض
وهي ضرورية بالاطلاق لنظام وحفظ الامم والجمعيات الطبيعي فتخص موضوع الحق الطبيعي
ولقيد . ومن ثم ان هذه اما لا يجب ان تدخل تحت تصور حق الامم او اقله
لكي يشرع بلطف نوع تكلم علماء معتبرين فيجب تقييم حق الامم انه ضروري او اختياري
اي يشرع وضعيا . وهو بلا حفظ ما يخص فائدة الامم ان سعادتهم العقلي فقط .
وهذا المعقول الاخير يحدد تقييم حق الامم المزعوم بمعنى حصري . ومن ذلك ينتج
بسهولة ايضا انه لا يجب اتباع راي فيتاني وحده الزاعم ان فرق حق الامم عن
الحق الطبيعي لا يجب ان يؤخذ من الموضوع بل من الصورة او الاصل . اذ ان هذا لا
يمكن ان يثبت من مباحثة الحق المدني ولا يشرحه المعلم المذكور شرحا مناسبا
اذ التزم اخيرا ان يميزها صنعنا نحن حق الامم الضروري عن الاختياري المدخل
بالاتفاق الامم المتبادل والعادة

قضية

انه يوجد حق الامم المتميز حقيقة عن حق الطبيعة اي المأخوذ بمعنى حصري

١٤٧ انه ضد لعلما الاوديين. من اليوم تستطيع ان تثبت وتمحاكم بالكفاية انه يوجد حقيقة حق الامم المأخوذ بمعنى حصري. اولا من ان الجنس البشري كله. وانكان منقسما الى طوائف وامم مختلفة فيحفظ دائما لاجل مشابهة الطبيعة رباط ما بالمحبة والاتحاد البوليتيكي والادبي. والنوع المحدد لا تحارهذا الرباط وحفظه لا برسمة العقل الطبيعي كما هو بين والشريعة المدونة لطايفة ما خصوصية لا يمكنها ان تامر به ايضا. ثانيا من هذا المبدا ذاته فان كل طايفة وان تكن بذاتها جميعة كاملة وكايفة بحفظها اذا تكلمنا بالاطلاق مع ذلك من حيث ان كل طايفة هي عضو لكل العالم. ومن حيث انه ليس كل طايفة يمكنها ضمن كل الاشيا فتحتاج متواترا لمساعدة والاشتراك المتبادلين تارة لكي تكون على احسن حال. وتارة لاجل الضرورة والاحتياج الاكيدين ايضا كالراحة الكاملة الداخلية والخارجية. ونوع هذين لكثرة الاسباب والمساعدة تحدده العادة او الاتفاق المضمر من الامم ذاتها ويقيم حق الامم مع اقتراض الالتزام الشايع من العدل الذي يجلبه حق الطبيعة بحفظ العهود والموافقات او الالتزام الشرعي المتاتي من اثبات الله الساري الوحيد كافة الامم الذي لا يمكنه ان لا يثبت ويؤيد بسلطانه تلك الاوامر التي تطابق ترتيب العقل الطبيعي وتتجه لفايدة الامم وسعادتهم. ثالثا. من مشابهة بحق المدن المعتاد احيانا ان يرسم بالعادة وحدها والمعلوم الاضطرار الادبي اليه ايضا لا فايدته فقط كما راءيت (١٤٤) وان كان شيا كثيرة ملاحظة خير بعضها هي مامورة من الشريعة الطبيعية اولا لكن بنوع غير محدد. ثم ان الامم المختلفة يمكن اعتبارها مرات كثيرة نظرا الى بعض انظمر متماثلات مختلفة لطايفة واحدة واحدة

ومن ذلك ينتج اولا الفرق التام بين حق الامم وحق الطبيعة والحق المدني فان ذلك يلاحظ الانام على ما هم مجتمعون في امم وليس هو كليا بالضرورة والاطلاق اذ ان الطايفة القاطنة على الشاطي مع غيرها لا تلتزم بشيء من حق الامم

بالحصر

بالحصر. ويعكس ذلك حق الطبيعة فانه يؤثر بكافة الافراد البشرية لكون بما انهم ناطقون بالبساطة ومعدون فقط للحيوة الانيقة. وذاك لا يجب ان يقال انه صادر من الله الا على اقتراض العادة او اتفاق الامم وهذا يصدر عن الاشتراع الالهي المطلق والغير المتوسط والمتقدم على كل اتفاق من الانام وهذا ايضا من حيث انه يجول نحو الفرق الداخل بين الخير والشر ونحو الافعال المطلوبة ضرورة من النظام الطبيعي. فهي غير قابل للتغيير بالاطلاق. وذاك من حيث انه اختياري فيمكن ان يتنسخ منه بالعادة المضادة او الاتفاق المتبادل وان يحل منه من جهة واحدة ايضا اذا لم يحدث ضرر للاخرى. هذا الامم المسيحية قد ابطلت بسبب الديانة حق الامم باستعباد المستسرين في الحرب العادلة. اخيرا ان الحق المدني يلاحظ جماعة ما خصوصية بالعموم لان كون بعض الشرايع المدونة تمم طوايف كثيرة غير متعلقة فهذا قد حدث بما فتنهم الحرة) ويصدر عن الاشتراع الغير المتوسط من السلطان البوليتيكي خلوا من اثر ما من اتفاق الشعوب ولا يمكن ان يبطل او يتداخل بدون تعلق على ارادة هذا السلطان اقله المضمرة. وهذه جميعها لا تصدق اصلا على حق الامم

انج ثالثا ان بوفندورفيوس وغيره من البروتستنط بالطلا يجيدون نفوسهم بان يرجعوا الحق الطبيعي كما يزعمون انه يحفظ حق الامم. قايلين ان تتمم الاشيا

" الاولى وحق الحرب وعدم خيانة الرسل في الحرب وحفظ العهود وحق الهادنات
" في الحرب لدفن الموتى الخ ترجع الى سعادة الحياة الانيقة التي هي من ناموس
" الطبيعة اوالى التزامات الانسانية وهذا ترجع الى ناموس الطبيعة ذاته "

لا شك ان يكن هنك تاثير الجنس البشري فيما كاد يصير الا عنا بالخير الجمهوري بواسطة استعمال الخيرات العام. انما العقل الطبيعي لجايع الحضرات تصادر من ذلك لا يطلب ضرورة هذه الواسطة المعينة بالتفضيل على الباقي لمحايدة الحضرات الصادرة من ذلك ومثل ذلك وان يكن حق الحرب يا اذن واسطة لصد الاهانة بعدل وعدم خيانة الرسل وحفظ العهود تصدر ايضا عن

الناموس الطبيعي. لكن اشتعال الحرب ذائد واستعمال الاسلحة المميتة وترك الرسل يتأيهم وحفظ العهود لا تطلب ضرورة فنظام العقل الطبيعي الغير الطالب هذا الامر كثير من ذلك. والمقنع بان كلا من الطوائف كافي لحفظ ذاته بالسياسة. وهذا لا تحمل الناموس الطبيعي وبمثل ذلك احكم على حق المقبوض والمشتركة بالمتجر والاجنبي بجزيرة في ممالك الارض الخ

القرار الرابع

في التزامات الانام الصادرة عن الناموس الطبيعي

عب ١٢٨

ان الالتزام المفهوم بمعنى اكثر حصر ليس هو كل فعل من افعال الانسان الموجه الى الغاية بل الفعل الالزم صنعه لاجل امر شريعة او الى وجوب اقله الشارع والواجب تطبيقه للشريعة المذكورة. ومن ثم قال شيشرون ان احد الحكماء اجناس الالتزامات هو ما يخص غاية الخيرات. والاظهر هو المأثور بالوصايا التي يكون ان يدبرها استعمال الحيوان من كل وجه ومن حيث ان شريع والوصايا كما في ذاتها كذلك تظهر الاحوال الانام المختلفة هي على انواع كثيرة. فلهذا توجد انواع كثيرة من الالتزامات كما ترجع الى ثلاث رتب عامة. نظرا الى ثلاثة انواع من النسبات الطبيعية والعامة والضرورية للانسان اعني الى الله وذاته القريب. هانحن نتكلم الان بحسب الترتيب عن خصها وعن الضرورية مع منتهاها بالجميع

الرأس الاول

في التزامات الانام نحو الله

عب ١٢٩

ان كافة التزامات الانسان نحو الله تحتوي تحت اسم الديانة او العبادة الالهية. ومن حيث ان الديانة يمكن اعتبارها من جهة النفس او من جهة الموضوع فان في الجنس بالنوع الاول فليست هي الا فضيلة تقوم بها لله الطاعة والاكرام الواجب لله وان اخذها بالنوع الثاني في مجموع تلك الافعال كافة التي بها تلتزم ان تقدم لله الطاعة والاكرام الواجبين من امر العقل. لاننا لا نتكلم عن العبادة او الديانة

الديانة التي اظهرها الله بالوحي. ثم ان هذه الافعال اما انها تصدر وتقوم في النفس وحدها كالتأمل والمحبة والشكر الخ. وتقيم العبادة الداخلة او تقترن مع بعض علامات حسية بجسدنا ومع تقدمة شيء محسوس وتقيم العبادة الخارجة

ان البعض من فلاسفة جرمانيا يفسمون العبادة الداخلة ليس بدون اساس الى الالتزامات النظرية التي بها نرتاء في عن الله رياء مستقيما والى الالتزامات العملية التي بها نوفق افعالنا الحرة لامر ارادته. لانه وان تكن افعال العقل من حيث هي قوة ضرورية لا تخضع للشريعة الطبيعية الا بواسطة التعلق على مراد ارادة سواء كانت تلك التي تخص المعرفة المتقدم اقترانها على الشريعة كوجود الله الخالق والمعتوق والعادل الخ. واما التي تتبعها وتقيم معرفة الكل اتساعا بصفات الله كالوحدة وسمو الكمال والصلاح الخ. لكن هذه المعرفة عامة ويمكن كسبها من كل حاصل على العقل بوسايط بينة سهلة. مع ذلك يرتفعها دايما نوع حقيق من الالتزام النظري بما انها تطلب بنظم اساس الناموس الطبيعي كله. او نقيض شرعي ضروري بالاطلاق لتقويم التزام الديانة العملية بالاستقامة وصواب. وبما انها في الحادث الاول تؤثر من الشريعة الطبيعية سلبيا. وفي الثاني وضعيا ومع ذلك تؤثر منها حقيقة. وهي لا تقتضيها لذاتها شيء نظري. ومن ثم يمكن بسهولة ان يؤلف هو باس على القباحة والكفر العظيمين. اذ عزمها تأكيد الله (من ذات ان شريعة لا يمكن ان تعرف خطوا من مشترع وهم ينكرون الله المشترع) من وصمة الظلم ومخالفة ناموس الطبيعة واعتقاد من الامر الاعلى

ان العبادة الداخلة والخارجة قد اعتبار تقسم كل منها الى عبادة خاصة اي بما انه يجب على كل من الانام على حدة ايضا ان يكرم الله بالافعال المذكورة بمقدار قوته والى عبادة عامة بما ان هذا الوجوب يلاحظ بجمهور البشري بكماله ويصدر عن فايدته العامة ايضا. فلهذا تنكلم عن العبادة المعتبرة بحسب كلا النوعين مضيفين ونبحث كيف جبارة تأكيد عبادة الله والكفرة الذين قدمضوا

العقل البشري في هذا الامر زيد من المنتهى ناقصين بزيادتهم

الجزء الاول

في العبادة الداخلة والخارجة او واجبة لله من كل من الانام

١ ا ان قبل كل شئ يجب ان تعلم ان ما من متنفس باستعمال العقل ولو قليلا جدا يمكنه الا يعترف بالله بما انه خالقنا وغايتنا الاخيرة . ومن ذلك يصدر من ذات الامر احسان الخالق والمحظ والسياسة . كما لا يمكنه ان لا يعترف بسمو الكمالات الالهية المزيد بمقدار ما يمكن العقل البشري ان يدركها خاصة من ملاحظة ترتيب الاشياء الطبيعي والادلة الواضحة جدا على العناية الالهية الكلية الحكيمة . وها انا نضع القضية مفترضين هذين الامرين يمتنع انكارهما اساس لكل عبادة واجبة علينا لله

قضية

٢ ا ان كلا من كل انام يلتزم بتقديم العبادة الداخلة والخارجة لله

٢ ب ولا ان قضيتنا نظر الى العبادة الداخلة هي واضحة ان معرفة الجميل نظر الى افعال النفس العارفة الجميل يجب مكافاة بها ضرورة لاجل الاحسانات المقبولة من قبل نظام العادل الطبيعي الواجب ويجب ان تكون عظيمة بمقدار عظمة الاحسانات . وذلك لاجل الميل الى المساواة فيما بين شخصين اي احسان يمكن ان يكون اعظم من الخلق والحفظ والسياسة واكثر ضرورة لنا . وبرجه من جهة الله كونه انيا كلي المحبة يوجه كافة الاشياء لسعادتنا الكاملة بكل رافة وكونه سيدا كلي القدرة ضابطا كل شئ يقوت ومن هنا تصدر فضلا عن معرفة الجميل ضرورة الحب الابوي والاكرام المقترن مع الخوف الاحترازي . ان الصفات الالهية الكلية السمو وغيرها الغير المتناهية المتناهية مع ضعفنا تطلب من الجزء الاول افعال التعجب وتامل عظمتها وسموها ومن الجزء الثاني الاقرار بحقارتنا وذلنا واحتياجنا لمحبة الله ورحمته ومن الجزء الثالث الشهادة لصفاتنا الواجبة

اخيرا

اخيرا انه بكل عدل يعتبر انه ابتعد عن نظام العقل الضروري اولئك الذين ينكرون جميل المحسنين اليهم وصنيعا فقط . بل اولئك الذين لا يتذكرون الاحسانات المقبول بل ينسونها ولا يحسنون بمعرفة الجميل ايضا فاذا هذا ذاته يجب ان يصح باولى مجة نظر الى الاحسانات المقبولة من الله . وذلك كما ذكرنا انه بالطبع الاول للانسان الطبيعي جدا ان قوى نفسه الانسان العليا تحول نحو موضوعها الاشرف الذي هو الله مرارا متترادفة . ومحبتنا المرتبة لسعادتنا في هذه الحيوة ذاتها ايضا . (كما رايت في راس جزء) يبان انها تطلب هذا ذاته بضرورة مطلقة . اذ ان هذه السعادة لا يمكن ان تقوم الا بالاتحاد المختلف كاختلاف حال الحيوة الحاضرة والمستقبلة) مع الله بالمعرفة والمحبة وهذا المثال كون بهذا الشان من حيث انه يتبين بالكفاية

٢ ج واما خلق العبادة الخارجة فوجوب تقديمها ينتج اولا من التعلق الذاتي المساوي الاول لقوى جسدنا وحيواتنا المحسنة به ثانيا وبالثاني نلزم ان نظهر بها نضير قوى النفس في حمد سواء التعلق المذكور وان نمجد الله بها بما انه خالق وحافظ ومعتن الخ . ثالثا . ان احساد اتحاد النفس مع الجسد هو شئ متميز حقيقة عن خلق كل من الجزئين المركبين وحفظهما الخ . فلهذا يتطلب وجوب معرفة الجميل والمحبة لكل منهما بتعلقه بواسطة الافعال الحيوية المشتركة مع الجزء الثاني من الجزئين المركبين . ومن هنا يصدر البرهان الثالث الذي هو ان العبادة الداخلة ان فصلت عن الخارجة . فتكون غير كافية وغير كاملة . فغير كافية لانها لا تظهر تعلق الانسان الكلي بالله لان افعال المركب البشري هي تلك الافعال فقط التي تصدر عنه كما انها عن مبدا عام للافعال او كما انها من الطبيعة المعرفة بالمبدا الذي به والتي يتحد واصنعها كلا جزئي المركب . اذ ان باقي الافعال التي تصنع من احد جزئي المركب فقط لا تنسب للمركب المذكور الا من حيث التشبيه فقط . اي نظرا الى الاقوم الواحد اعني المبدا الذي هو

وغيرها ملة لانه لن يتيقن ان افعال النفس الداخلية لاجل اتحادها مع المجسد متى اقترنت مع الخارجية تشتد جدا وقلما تنفرد مرارا . لان ما نريد او نلتزم ان نقرره بالعلامات المنظورة يتدقيق نجب ان يتصور كونه في النفس باعظم اجتهاد ويتكرر مرارا . واضف الى ذلك انه في الحال الحاضرة لاتحاد النفس مع المجسد كما يعلم الاختبار يعسر جدا شيء ما يهم الانام وهو غير مكون اقله ادبين لدى كثيرهم متحولين النفس الى اشياء قابلة الفهم محققا واثباتها فيا زمانا عويلا خلوا من مساعدة المحسوسات . وان هذه هي القاعدة العامة ان النفس البشرية تساق وتجذب الى الاشياء المرئية باكثر سهولة وفاعلية بواسطة المحسوسة ويوجد ايضا برهان رابع ماخوذ من اتفاق الانام كلهم والكل على التسليم بعبادة ما خارجية . وهذا الاتفاق يمكن ان ينتج من ذات الشواهد ونحو حدوث المعتاد ايرادها في البرهان الادبي لاثبات وجود الله وهذا الاتفاق يثبت لاحدوث العبادة المسلم بها من بينهم فقط بل يثبت خارجا وبواسطة حتمي او وجوب ضمنيا ايضا من حيث انه من مقتضى على ارشاد الطبيعة الناطقة التي لا تلزم ضرورة الا بما هو بحسب اقتضاها معقومة من كل الزام طبيعي العبادة . ومن ثم اذ كانت ان ضرورة العبادة لا تثبت واقتضاء محمة الله . وبقيوم هذه العبادة والمطالبة بمجد الله الخارج بجعل الله مرتضيا بنا لكون بنا نه اخرى مما بنا وملتزما لنا لكن لان من واجب العدل بل من ترتيب حكمة الالهية السابق

٣٣ فما يعترض به تاركوا عبادة الله ضد ذلك بالعموم لاعتبارات لان عبادتنا لله ليست غير ممكنة ولا غير لايقة به لاجل انه لا توجد مناسبة بيننا وبين الله ولاجل ان فاعلية افعالنا مشاهية . لان اذا لم يفترض كذبا ان طبيعة العبادة يجب ان تساوي طبيعة الموضوع المعبود فحاشا لا ينكر ان ينكر دون محالية تعلقنا بالله واتجاهنا اليه غايته هكذا لا يمكن ان تنكر ايقا المناسبة الغير الكاملة لقوانا وافعالنا للبلوغ اليه لا بالكمال بواسطة المعرفة والمحبة الخ . وهذه الافعال انكانت كاملة بمقدار ما يمكن بقوانا فلا يمكن الا تكون لايقة بالله ومقبولة لديه بمنزلة خير مئات من اشراكه لنا باصلاحه

ومثل

ومثل ذلك ما يقولونه من ان الله كافي ذاته لا يحتاج لي عبادتنا ولا نحن نزيد بذلك مجده ولا هو يجعل ذاته ملتزما لنا . ومن ثم يقولون ايضا انه واجب ان نبرهن كون هذه العبادة واجبة بالبساطة من جهة الانسان انما لا تبرهن من جهة الله الذي اذا ترك العقل بيد ذاته فلا يجد في طبيعته ما ينتج عنه واضحا ان الله يريد ان يعبد . فحاشا . فان الله اكمل الكفاية لذاته لا يحتاج عبادتنا كما انه يزداد من ذلك شيء ما سعادته او يبقى مجده الداخل ولا نحن نزيد هذا المجد بعبادتنا لكن لا ينتج من ذلك اصلا انا باتجاهنا المرتب للاغايتنا واعمالنا تعلقنا الواجب به لا نظهر مجد الله الخارج الذي تدبيره الموجودات الغير المحساة والبهائم بغير شعور بحسب نوعها . لو ان الله يمكنه الا يطلب او الا يثبت نوع عملنا بحسب ما يقتضي ضرورة ترتيب حكمة الواقي لانه على ما من خلق الاشياء فلا يمكن الله ان يرسم للانام غاية اخرى خارجا عن المجد الخارج انام يفعل دون هذا . فحاشا لم يكن ممكنا له ان يصنع المخلوقة الناطقة عبدة ومتعلقة به ذاتيا وغير متعلقة مقابلا لها معقومة من كل الزام طبيعي العبادة . ومن ثم اذ كانت ان ضرورة العبادة لا تثبت واقتضاء محمة الله . وبقيوم هذه العبادة والمطالبة بمجد الله الخارج بجعل الله مرتضيا بنا لكون بنا نه اخرى مما بنا وملتزما لنا لكن لان من واجب العدل بل من ترتيب حكمة الالهية السابق

لما قيل تفهم بسهولة ويمكنك ان توضح كافة فلا يمكن الذي اذا لم يقدر مجد الله الخارج بجعل الله مرتضيا بنا الداخل عن الخارج والعرضي فيشكو كافة الذين ينسبون افعالهم لاظهار مجد الله بالاقتناع الباطل والصنع المحب الاعتقادات الباطلة كان تمام العقل يطيعه لا يطلب هذا ولا يامر به الرسول افرنثيه [illegible] بل يصير كلي الانجاز انا لا مرتام مخفي تحت محاب مجد الاطلي لنفس صلاحنا الحقيقي وبراءة افعالنا وفايدتنا كلي العدل انما العقل المتروك لذاته لا يجد شيئا

نظرا الى الله ينتج منه ان الله يريد ان يعبد لان الله لا يحتاج العبادة الخارجة
التي لا تظهر فضلا عن ذلك الا بالروح وتميز العبادة الطبيعية عن
الوحاة والنايقة الطبيعة هو باطل ثانيا لان العقل ايضا لا يجد شيا
نظرا الى الانسان لاجل اداء علامات العبادة الخارجة تظهر للناس مع
ان الناس لا ينظرون افعال النفس الباطنة والله هو فاحص القلوب
واراد غيرهم ثالثا ان الله هو روح ويرضى بعابديه فقط الذين يسجدون
له بالروح والحق وخاصة لانه يبان محالا ان تفاضل الله للناس الذين
يخدعون بعلامات الاكرام الخارجة

اجيب على الاول ناكرا المقدمة التي لو صحت اثباتها الاول لرفع ايضا ضرورة
عبادتنا الداخلة الامر الذي هو كذب كما رايت في سبب تعلمنا بالله
كما وسبب ترتيب الحكمة الالهية يصح ايضا نظرا الى العبادة الخارجة. فاين لنا
ان تعيين هذه العبادة الخارجة الذي يبعض طقوس لا يظهره العقل
البشري بذاته وهذا بالملاحظة العناية الالهية الحاضرة هو موضوع الوحي
الالهي نظرا الى الجوهر لكن لا ينتج من ذلك ان للانسان بنور العقل وحده
لا يمكنه ان يكتشف الاضطرار العلم لهذه العبادة. وان يمارس بعض
افعاله المطابقة العقل وغير المضادة الشرف الالهي وضمنيا. وعلى هذا
الافتراض اي الملاحظة للعقل الطبيعي وحده لا يكون تمييز لعبادة
الطبيعية عن الوحاة والنايقة الطبيعة باطلا كما يزعمون بالبرهان
الاخير. ولا يمكن ربما العبادة الطبيعية بحسب العناية الالهية الحاضرة
لا توجد اصلا بدون الوحاة

واما على الثاني والجزء الاخير من الاعتراض الثالث فقد اجاب ماري توما
" مقدما واجاد بذلك قائلا انه ان الانام يمارسون بعض افعال الحسية التي
" بها لا يجرحون الله. بل يجرحون ذاتهم لان الامور الالهية كالسجود والمطانيات
والتراتيل

" والتراتيل والالحان التي لا تضيع لان الله يحتاجها. لانه يعرف كافة الاشيا
" واراداته غير قابلة التغيير ولا يقبل انفعالات النفس وحركة الجسد لاجل ذاتها
" بل نحن لاجل ذواتنا نضع ان نتجه نيتنا الى الله ويخضع انفعالنا اليه بهذه
" الاعمال الحسية.

" وبيان ان الله ليس هو علة وجودنا وبدله فقط بل ان وجودنا كله تحت سلطانه
" وكل ما فينا فيجب ان ناخذ هذا من حيث انه سيدنا حقيقة فكلها نقدمه لاكرام
" الله يدعى عبوديته. ولكن هو سيدنا لا بالعرض فقير كل انسان بل بالطبيعة وهذا
" يوجب العبادة لله بنوع والخدمة للانسان الذي يختص له بالعرض بنوع اخر
" ومن ثم ان العبادة الواجبة لله تدعى بالخصوص عند اليونان لاترتاسيون من
هذه يبان ان لا اعتراض الثاني يناشئ على افتراض كاذب كان السبب الكامل
للعبادة الخارجة هو انها العبادة الداخلة فقط

واما من الجزء الاول من الاعتراض الثالث فينتج فقط ان العبادة الخارجة
ان لم تقترن مع الداخلة لا تكون مرضية لله لان الله ينظر بالخصوص
الى العطافات النفس المصادقة لانه يجب تقيها. لان الله وان كان
روحا فهو سيد الارواح والاجساد على حد سوى والعبادة الخارجة
يمكن ويجب ان تتقدم بالروح والحق

الجزء الثاني

في العبادة الداخلة والخارجة الواجبة لله من الجمهور البشري

في ٤ مواد

ان بوفندوريفوس وكافة تباعه الذين يفتخرون افتخارا باطلا بانهم
يعلمون حق الطبيعة نقيا من الشوائب الجديدة لم يرتابوا بان يتذمروا للمتعلمين
لا نقيا بل ناقصا ومدنسا كونهم يغفون الجزء الكلي الشرف والجوهري. والاول
على التزامات الانام نحو الله عن علم الشرايع الطبيعي او يخضعونه بتبديل كلي لغايته

نهاية اعلى لسعادة الجمهور البشرى الزمنية ولكن كم يغلطون فى ذلك فهذا
يتضح اتضاحا جليا من ذات افتراض سعادة الجمهور البشرى الزمنية
فقط لانه كما يتبين البرهان لواضح جدا ويثبت ماترى توما بل براهين
كثيرة ان الغاية الكاملة للجماعة المدنية ليست كل نوع من السعادة بل البشرية
لان كفاية الحيوة وحدها الغاية بالاعتناء بالخيرات الزمنية وبالامن
والراحة والملاحظة بذاتها هى غاية عامة البهايم ايضا وبدون نجاح الى
السعادة الداخلة لانتيم اصلا سعادة حقيقية وثابتة لان غاية البشر
ليست للحيوة بالباطنة بل الحيوة بحسب الفضيلة وهذا لايحققون
لاجل الحيوة وحدها بل لاجل الحيوة جيدا ومستقيما . فلهذا ان الحيوة
الصالحة بحسب العقل والفضيلة هى غاية اجتماع البشر . لكن بما ان
الحيوة بحسب الفضيلة تتجه الى غاية اكمل وهى افتراض الحال الطبيعية المحضة
ايضا اعنى الى تحصيل الاتحاد مع الله فى الحيوة الاخرى والانام بحال الاجتماع
لاتتغير طبيعتهم فيجب ان تكون غاية الجماعة البشرية ذات غاية الاولى
الواحد فاذا غاية الجمهور البشرى ليست لسعادة الزمنية فقط واذ
تفترض ذلك بمنزلة اساس فلنكن

قضية

ان الجمهور البشرى يلتزم بحق الطبيعة دون واسطة بتقديم العبادة الداخلة
والخارجة لله

١٤٦ واولا من حيث ان الجمهور البشرى مرتب كما اشرنا انفا لاجل حال الطبيعة
الناطقة الى تحصيل السعادة الكاملة فى الحيوة الاخرى بمنزلة غاية يجب تقديمها
على باقى الاشيا كافة . ومن حيث ان اساس العبادة الداخلة والخارجة
هو واسطة مطلوبة بذاتها وبالبداهة هذه الغاية فتكون قضيتنا واضحة ثانيا
ان الجمهور البشرى المعتبر بمنزلة جسد واحد مشخص ادبى يقبل من الله احسانات
خاصة به دون انقطاع ويلتزم متواترا ان يطلب احسانات حديثة لاجل
الاتصاليات

الاتصاليات الطبيعية التى له مع الله بما انه بادئ حاله والسايس والمعتنى
السامى ومن ثم ينجم من ذات الامر ودون واسطة وجوب اظهار
التعلق الخاص واحساس النفس بعزة الجميل والتذلل بالافضال
الداخلة فقط . بل الخارجة وبالعموم ايضا . وعدا ذلك ان الجمهور البشرى
المعتبر تحت الملاحظة المذكورة يلتزم من حق الطبيعة دون واسطة ان
يعتنى بقدر مكنته بارتباط النفوس العام بين المدنيين وهذا لا
محالة انما عبادة لله متضمنة بعلامات خارجية خاصة الامر الذى لاجل
الارتباط العام المتحصل للخير العام مع كل خير خاص فيجمع بكل مناسبة
وفاعلية ارادات الجماعة المختلفة الى ارادة واحدة
ثم وان تكون عبادة الله الخارجة ايضا تفترا الى الاستعمال لاتطلب اجتماع
الانام لاسيما المدنى . وان تكن ليست لاجل الجمهور المدنى لكن الجمهور
المدنى لاجل السعادة البشرية حقا التى لايمكن ان تقوم فى الحيوة الحاضرة
ايضا بدون انها عبادة ما . ١ ليس ان اساس التزام كل شريعة وخضوع
للسلطان البوليتيكى يجب ان يعرف انه فى الله المشترع السامى للجنس
البشرى والمدبر الجماعات . ١ ليس ان الاقناع بالدلد والمخوف منه الغير
انفاليين الانفصال عن ضرورة العبادة هى ايضا اساس الثقة المتبادلة
بين المدنيين وامانة المرؤسين المتعلقة غالبا بتفاوق الافعال
لاسيما الداخلة . فاذا كما ان الجماعة تلتزم من حق الطبيعة دون واسطة
وبالخصوص لاغايات فقط وعلى غير الخصوص ان تعتنى بان يكون متنفسا
لديها قبل كل شى برهان اثباتها الداخل هكذا ايضا تلتزم ان تعتنى
باتضاح العبادة الالهية . وهذا يثبت ايضا بالعبادة العامة للمدنيين
المدنيين الذين يعتبرون عظمة تلك امانة المرؤسين ولاسيما الجنود
واصحاب الدواوين من القسم اى دعوة الله للشهادة الذى يطلبون منهم

ومن البرهان الواضح المبين ان اولئك المدنيين الذين كل جل روادع عوايدهم يسلبون العبادة الواجبة لله متواترا وبدون خوف فضول بالكاد يعثرون فيما بعد في تحصيل الالزامات المتبادلة غير مضرين احدا وهم المبين الخير العام . وهذه الايضاحات وان امكن ان تغلط حينا ما فهذا يصير بالعرض ولا يدخل في الطبيعة

١٣٢ يعترضون اولا ان غاية العبادة الالهية هي السعادة الابدية لا سعادة الجمهور البشري . ثانيا ان الغاية الاقرب والغير المتوسطة للجمهور البشري هي سعادته الزمنية حتى ان الانام يجتمعون لاجل هذه . ثالثا . ان راحة الجمهور البشري وثباته لا يوذيات ضرورة وبداهتها بمقدار العبادة الالهية لان جمعيات وجماهير كثيرة هي مرتبة جيدا نظرا للسعادة الزمنية مع انها تستعمل شرايع تاكرى الله كما يقولون . وبالكاد تعترض بالعرض بعبادة ما الهية

اجيب على الاول انه لا يجب كون غاية العبادة الالهية الملاحظة بذاتها هي السعادة الابدية الواجب كسبها بتقديم الطاعة الواجبة لله بشرط الا ينتج تحصيل السعادة المذكورة عن غاية الجمهور البشري الكاملة لانه حيث ما رايت ينتج حالا ان الوجوب الغير المتوسط لان توجد العبادة الالهية في الجماعة ومنها بقوة حق الطبيعة

ومن هنا يصدر الجواب على الثاني اي ان هذه الغاية للجمهور البشري هي غير كاملة فقط ولاجل هذه الغاية يجتمع الانام لكن لا لاجل غاية غير كاملة وليس لاجل نيل الغاية الاكثر شرفا واختصاصها بالطبيعة البشرية والاكثر ضرورة بالبداهة

وعلى الثالث اجيب تاكرا المقدمة التي لا يثبتها البرهان الماخوذ من العمل عالم يثبت معا ان هذه الجماعات او الجماهير قد تتركب او تتركب من مدنيين تاكرين كل عبادة لله او اقله الجزء الاعظم منهم لذلك لا لاجل كون الجماعة لا تحامي وضعيا عبادة ما محدودة في شرايعها المدنية او كونها تقر بانها مجردة نظريا بالملاحظة

الى

الى الجميع . مع ان افرادها عمليا لتكريمهم الله بعبادة ما لا يكونون خاليين فاقده من المحرك الجوهري لتهذيب الحيوة بامر العقل كما يقتضي والمباحثة الان ليست على هذا الامر بل هل ان افراد الجماعة او الجزء الاكثر منهم الرافضين نظريا وعمليا كل عبادة لله والجماعة البشرية التي لا تحامي عبادة ما قطعا فهل تثبت سعادة هذه الجماعة اقلا لزمنية الامر الذي انا نبين كذبه بالكناية . لخيرا ان الكفرة يبان انهم يرفعون جدا حسن قيام الجماعات المعترضين بها ونظرا الى السعادة الزمنية ايضا ولم يكلم ان يعينوا ان احداها قد دامت هادية وكسرت زمانا طويلا بالكناية . ومن جهة اخرى يبقى ريبا محققا ان الجماعة التي لا تقصد غاية الانام الذاتية والخصوصية بغرض جيد لقيامها او تنقاعد عن ذلك تكون تحت ادبيا غير معروف من الوثنيين دائم ومتروكا لنور جبلنا الحالك الظلام ليوجده

الجزء الثالث

في عدم كفاية العقل البشري في تعيين العبادة الواجبة لله ص ٣٨ ع ١٣

ان كثيرا من تاكري عبادة الله الذين يدعون طبيعيين وكثيرا ايضا يبذلون الجد يمدح عبادة الله الطبيعية جدا وبرفع قوى العقل البشري فوق الحد المعزو من له كثيرا . وقد ازداد عددهم وجسارتهم بعد اختراعات الجنوسي السفسطي يوما فيوما من مادين على ذلك من ترفع النفس البشرية الطبيعي والادعا . وهذا تكون مقاومتنا في هذه المباحثة هولا ولكن لئلا يبان اننا نتحول الى مباحثة غريبة فنقاومهم على غير الاستقامة فقط اعوذ انا ننبع من عدم كفاية عقلنا لان يعرف معرفة كاملة العبادة الواجبة لله الوجوب على الانام الطبيعي للبحث (اذا صدر ريب اقله نحو هذا الامر) هل ان لله انهم ولا واسطة او سبيلا ما لعبادته متميزتين عن واسطة العقل الطبيعي وسبيله . ومن ثم نتكرر مباحثات عامة بحالها

نحو عدم كفاءة الشريعة والديانة الطبيعيتين والضرورة الخ الى الوحي الالهي
الصادرة من ذلك ونحو امكان هذا الوحي وجوده ومن الحقايق الغايبة
الطبيعة ايضا الخ

فحتى ان باحثنا المقيدة هذا لزم جلسن نوع سبيلنا ان نبنة ولا شك ان
عدم كفاءة العقل البشرى المتكلم عنها ادبية لا طبيعية اى انها تزول بصعوبة
عظيمة اعنى عدم امكان وعدم قوة ادبيين مفهومين بالفاحة لا ان نقص
القوى الطبيعية وعدم القدرة الطبيعية والكلية والادبية ايضا كالمفهومة
بالحصر اعنى التى تمنع استعمال الحرية ويمكن ان تكون فى كل حادث وانسان
خصوصيا ايضا علة لجعل المعذور . ثانيا انا نبحث هذا الموضوع من اعتبار
حال العقل البشرى ملاحظين بالاحرى الجنس البشرى بكماله المعتبر بعموم
ادنى لا بهذا الانسان او ذاك . ثالثا . اننا لا نبحث من حيث تناقى عذر قصور
العقل البشرى اى هل تخليناتى من ضيعة الداخل والخبيث ومن فساد
ما عرض طراه عليه . الامر الذى ربما لا يمكن ان يحد من العقل وحده وليس
بضرورى . اذ انه فى هذا الافتراض على حد سوى يوجد المحرك الكافى
للريب بصواب بحيث ان الله اراد اولا ان يساعد هذا الضعف بنوع خارج
وغير اعتيادى الريب الذى فى الاكثر عظما يجب ان يكون له محل من ذات
الامر وفى غيرهم يجب ان يكون لهذا المحل اقله فى بعض ظروف اذا كان
العقل وحده يجدد التزام عبادة الله

فضله

انه اذا كان العقل البشرى وحده يجدد العبادة الواجبة لله فيمكن بسهولة
ويجب ان يعرف وجوب البحث عن هل الله اظهر وضعيا اولا نوعا ما التعبد له
متميزا عن العقل البشرى

١٣٥ انه بالنوع ذاته الذى يلتزم به كل من الانام من نظام العقل الطبيعى
الواجبات يقدم العبادة لله يلتزم ايضا ان يقدمها مطابقة للطبيعة
الالهية

الالهية وتحصيل السعادة كما هو بين بذاته . فاذا لم يكتف الانام بافادة
العقل الطبيعى وحده لصنع هذا الامر . وكشفوا عدم هذه الكفاءة
بمارة العقل ذاته فيلتزمون بقوة الميل والاتجاه الضرورى الى غايتهم
الاخيرة ان يبحثوا هل ان الله الكلى البراءة قد حدد عبادة ما وضعية
له . اذ ان البرهان الكلى الوضوح يثبت ان الله يريد سعادة الانام
ارادة خالصة . والذى منح الخلايق قوة على افهام مقاصد النفس للغير
لا يمكن ان يخلو من وسايط غير محصاة لافهامه ارادته للناس خلوا من
خطر الغلط (اعنى باثباتها بادلة غير مرتاب بها) ولا سيما ان زدت
على ذلك ان اتفاق الامم العام على التسليم بعبادة ما موحاة لله يقوم من
ذاته محكما موايا لاقامة هذا البحث . فالغضيه تثبت نظرا الى
جزييها عليهما واولا اذ لا يجب ان يحمل بالكلية البرهان العام المأخوذ من عدم كفاءة
العقل البشرى لكشف بحوع الشرايع الادبية . لانها بهذا النوع للكفاية الوحيدة
التى لاجلها يجب ان تحفظ تخصص عبادة الله على غير الاستقامة ولم تكن مزيحة
من الشعوب لوثنية فقط باضاليل قبيحة جدا ومنتصة منهم بقباحة بل من
حكامهم وعلمائهم ومشترعيهم ايضا كسقراط وارسطو وشيشرون الخ المتبتلين الكذب وتحسن
وقتل الاطفال والزنا والسكر والاعتقادات الباطلة الخ حتى لا اقول شيئا عن قباحات
ابيكتوس والرواقيين وغيرهم من الفلاسفة التى تقز منها الطبيعة جدا . وهذا
الاثبات وان يكن ماخوذا من العمل فى ذلك يثبت بالكفاية عدم كفاءة العقل
الادبية اذ ان بحوع هذه المعارف كما يبرهن مارى توما برهانا سديدا لا يمكن
ان ينفق باقادة العقل وحده الا لاناس قلايل والا مع تعب عظيم بالدروس
وبعد زمان طويل جدا ومع الامتزاج بالكذب والارتياب

ولما تبرهن الان ان البرهانات الملاحظة عبادة الله دون ما يطلب اذ يخص محال
عبادة الله الداخلة جدا ان تعبد الله فوق كل ما يمكن ان ينكر به من الانسان

لدنا ح فقط نكون عرفنا الله حقا . وان نعرفه باحد مبدانا الاول وغايتنا
الاخيرة الذي يجب ان تتقدم لنا الافعال الداخلة ايقنا والحال ان الجزء
الاكثر من البشر لايمكنه اكتساب معارف كذا . الا بصعوبة كثيرة لاجل المصعوبة
العظيمة بردّ المتنبهين عن الاشيا المحسوسة ولاجل الضرورات الكثيرة للحيوة الحاضرة
حقا انه ان خلا البشر الان ايقنا من الوحي الالهي فترى اغلبهُ اكثر الشعب الاتي
ينسبون لانفسهم الالام والملذات البشرية فقيرا لوتبيين ويجعلونهم اسيادا لكل نوع
من الرذايل وينسبون لهم المواهب الخارجة لا الداخلة ويطلبون منهم كما قال
كونتا المذكور من يشرعون عن الوتبيين اذ هذا الحكم الوحيد الثابتين ان السعد
يطلب من الله والحكمة توخذ من الذات وقد كان قال قبل ذلك قليلا ان
الفضيلة ما احد اخذها من الله هذا حديث كما لانه لانه رجل صالح ولكن اي
غنى اي شريف اي صحيح الجسم لايتكم لانه

٤٠ ان عدم كفاية العقل البشري نظرا لتعيين العبادة الخارجية هي اعظم
من الاولى لانه من حيث ان العقل بذاته لايامر بشي معين جدا الشان ومن
حيث ان الملك الارضي ذاته الذي لنا السلطان على تعيين الافعال الخارجية التي
يريد ان يحكم بها لايمكن ان ترضيه اي افعال كانت متقدمة بحسب الاختيار وموافقة
الانام بعضهم في هذه العلامات الخارجية للعبادة الالهية هي رباط شديد جدا
للالفة مع بعضهم فالجهذا الالم تر ان تذكرا ما على الله السلطان ليامر بشي بعد
الشان او على الانسان قوة لمعرفة السابق ذكرها فيجاب يقال انه ما من احد
اذا احدد واظهر العبادة الخارجية من انتخاب عقلهِ الحر فقط يمكنه او يمكنه ان
يكون مؤكدا ان تلك العبادة ترضي الله . اذا لم نفترض البحث والمعرفة المؤكدة
بان الله لم يحدد ويضفيا شيا بهذا الشان وزد على ذلك انا نلتزم ان نقدم لله لاجل
الاحسانات الاعظم شيا يرضيه تعالى بنوع اعظم ومع ذلك فالعقل وحده لا
يحدد مايكون هذا الشي الاعظم

فيقول

فيقول الطبيعيون انه على افتراض حال الطبيعة وحدها تكون كل عبادة غير مضادة العقل
المستقيم مرضية لله . وانما تها بين فراد لها عن يمكن ان يعين بالشرايع المدنية . وانما
ليس هذا ما يسال عنه . بل هل ان الانبياء بافادة العقل وحده ايقنا لايلتزم ان
يبحث هل اظهر الله نوعا ما لعبادته لان هذا فضلا عن انه ممكن انه فاضله
كان لايقا به ان يفعله . والحال انه ليس لكل الحكمة الذي اعد كافة الاشيا
ولو كانت زهيدة جدا لجده قد تترك الانسان وحده نظرا الى غايته الذاتية
ونوع الابتهاج ايصاغ لاختياره المتقلب وفي اختيار الشرايع المدنية التي تبعد مرارا
عن العقل المستقيم فاذا متى عرف هذا ولم يعن البحث هل اظهر الله شيا حقيقة
فلا يمكن كل طبيعي ان يكون مؤكدا ان عبادة ترضي الله ولم تكن مضادة العقل .

٤١ اخيرا من حيث ان الانام يخطون متواترا خطايا ثقيلة
ضد ناموس الطبيعة ذاته فاذا لم يكن متحدا مع العبادة التي يقدمونها لله واحدة
ارضاء العدل الالهي واستيصال المذنب فهذه العبادة لاتكون كافية ومناسبة
لتحصيل السعادة الكاملة . والحال ان العقل البشري بدون الاظهار الالهي
لايبين شيا مؤكدا عن هذه الواسطة . ليس انه كلي الوضوح انه لا مناسبة
بين كل فعل من افعال الانسان الطبيعية المقدمة اكراما لله وبين الثقل
الغير المتناهي موضوعيا للالاهة الالهية ولو كانت واحدة فقط . ولا رباط
ضروري بينها وبين الفوز بالغفران المؤكد

فيقول الطبيعيون ان الاله السامي الرحمة والصلاح يمكن ان يرضى بسهولة
بالتوجع الداخل من النفس التايبة ويمنح الغفران لان الاب السيد الصالحين
ذاته . لايريد العدو الغير العادم الانسانية بالكلية لم يعاقبوا انكار المغفرة
على التايبين ولكن اية مماثلة يمكن ان تكون بين اهانة الانسان واهانة
الله . اليس ان الله السامي الرحمة هو كلي العدل ايضا ولا يضطر الى اظهار الرحمة
اكثر من العدل . ويمكن ايضا ان الطبيعيين يمكنهم ان يتوجوا شيا من رحمة الله

ولكن كيف يمكنهم بدون اظهار الارادة الالهية الوضعية ان يعرفوا ان الحركة الالهية
تمتد الى الذنوب المفيضة جدا والمكررة مرارا . وانها ما وضعت حدا لعدد
الذنوب . وانها لا تطلب فضلا عن الافعال الداخلية بعض افعال خارجة
ايضا من التوبة . فهذه جميعها وما قابلها من حيث انها متعلقة بالارادة الالهية
الحرة فلا يمكن ان تعرف بالعقل وحده كما هو بين . فهذه وان تكن قليلة
لكن ان اعتبرت باضعاف فتكفي بزيادة لتثبيت عدم كفاية العقل البشري وحده
في تعيين العبادة الواجبة لله والالزام الطبيعي الصادر من ذلك بالبحث عن هل
الله اظهر نوعا ما العبادة او لا

٤٢ يعترض الطبيعيون متواترا بان الشريعة الطبيعية من حيث انها مطبوعة
على قلوب الجميع وتحوي حقايق قليلة وواضحة فلا يكن ان العقل البشري
لا يتوصل اليها او ان يجهلها . ويثبت ذلك ايضا من ان العقل ممنوح من
الله تقدير واسطة لتفهيم الزامات الشريعة لله ايضا ولا يكون الله اعطى
واسطة غير كافية والبشر لا يلزمون لوجود عدم كفاية الواسطة بحفظ
الشريعة واتمام الالزامات

اجيب تيقن ان شريعة الطبيعيين تنظر الى مبادئها الاكثر عمومًا المعتبرة على حدة
وبذاتها لا يكن ان تجهل من احد ممن ينظر الى كل مجموعها وبخصوصها للالزامات
الخاصة والحوادث الخصوصية اما تيقن انها بقوة طبيعية سلم بقوة ادبية
انكر . فالشريعة المعتبرة هكذا لا تنالف من حقايق قليلة وواضحة وكانها
مطبوعة بالطبيعة بل من حقايق تقتضي ايضا الاستدلال المستقيم وان
يكن غير عسر كثيرا وردة النفس عن الامور الحسية . ثم العصمة من الاحكام دون
تبصر والرغبات الخ والحال ان عقل اقله الجزء الاعظم من البشر هو غير كاف
ادبيا لاتمام هذا الامر كما رأينا لا سيما لوجود المحركات الخصوصية نظرا الى
الالزامات من الله . سوى كانت عدم الكفاية هذه ناتية من ضعف ما طبيعي
في

في النفس البشرية او من فساد او صعوبة ما موضوعية واختلاف الاحوال .
ومثل ذلك يتقرر لاثبات المزاد ويجري من حيث ان عدم كفاية العقل
البشري اي عدم قدرته الادبية المفهومة بالمناسبة يترك القدرة اي القوى
الطبيعية الكافية لا بل القدرة الادبية المفهومة بالحصر وتلاحظ خاصة
الجنس البشري عاما ادبيا فلا يكون العقل واسطة تنوحة من الله
لمعرفة الشريعة واتمام الالزامات . ونحن ملزومون بهذا . لانه لحصولنا
على القوى الكافية طبيعيا نلتزم ان نصنع كما يمكننا بالبساطة وان نتصور
بقدر مكنتنا على العجز الادبي اي الصعوبة المفهومة . في تلك الاشياء
التي لا يمكننا ان نبلغ اليها الا مع تقاضاني ومعرفة ضعفنا هذه ذاتها
تبين التزاما بالبحث هل الله اظهر نوعا اسهل وانسب لعبادته
ولكن لا تتخذ حقا لها ان نتج ان الواسطة الممنوحة هي قاصرة
بالبساطة عن تحصيل الغاية . لانه هنا تصح تلك القاعدة ان الله لكل
العناية والحكمة لا يامر بالاشيا الغير ممكنة بل يامره بحرضه على ان تفعل ما
تستطيع وتطلب ما لا تستطيع . وخاصة لانه من ضعف العقل البشري لا بد
هذا لا يكن ان ينتج شيء ضد الترتيب الالهي ولو كان طبيعيا للانسان
وغير متاب بالعرض لامر الذي لا يكن الاخصام ان يبتنوه
يكون بان الشريعة والالزامات الطبيعية تدعى كذلك لانها توافق قوى العقل
الطبيعي وانكان لامر مخالف ذلك فيكون قد وجب عليه قوة ان يبين
للجميع وفي كل زمن نوع العبادة لله وضعيا . ومن ثم ان وحيا كذا لا يكون هبة
مجانية

اجيب على الاول مميزا انها تدعى كذلك لانها توافق الخ . من ذاتها ونظرا اليها
مسلم بالاضافة ايضا الى الظروف المختلفة ونفي عدم القدرة الادبية من جهة
النفس في كل حادث انكر والتمييز بين هذا ته

وعلى الثانى اجر ناكرا المقدمة الثانية المعلومة بعرفه او اتمام الالزامات الطبيعية من جهة الانام لاتدل على وجوب بل على مناسبة فقط من جهة الله لمساعدة هذا الضعيف البشرى لاجل رافته وهذا لم يكن الله ملزوما ضرورة ان يفعل رافته هذه دايما ولا يخلو كل الانام خلوا من ان يكون لاجل ذلك محابيا من يرجح الواحد منفلا اياه على الاخر ما يجب كليهما على حد سوى . وعدا ذلك من اين يعرف الاخصام ان الله لم يظهر وضعيا لنوع العباد ة لله للوالدين الاولين منذ ابتداء العالم او ان لوحى المصنوع فى الازمنة المتاخرة ليس هو كفوا حتى ان الجميع ان لم يريدوا ان يفهموا عيون نفوسهم اختياريا او ان يدوا السبيل اليه بوحشية عوايدهم فيمكنهم ان يستنيروا به لنحو الشريعة والالزامات الطبيعية بالكفالة وفوق اللازم

الراس الثانى

فى الزامات الانام نحو ذواتهم

ان مجموع تلك الافعال الملتزم الانام بصنعها مخوذ اتهم من نظام العقل الطبيعى الواجب تقييم مختصر الالزامات التى بها ختمنا الكلام . ومبداها الاساسى هو محبة الواحد المرتبة لذاتها التى بها نريد ان نوجد وان نوجد حسنا وسبب لنعمل بينها هو فرق النطقية عن الحيوانية ونسبة كليتهما المتبادلة . ومن ثم ان بعض الزامات تخص النفس وبعضها الاخر الجسد او المركب البشرى . ان الانام يلتزمون باهمال بعض افعال او فعلها لا من ليباقة ان شرفا مدنيين بل يكون ان يلتزموا حقيقة مخو ذواتهم وهذا بيان من كونهم ليسوا اربابا مطلقين على ذواتهم وهم استعمال قواهم والموارد بسبب طبيعية فقط . لامتلاكها وهذا يتثبت بزيادة من عدم كفاية البراهين التى بحجم انهم ليسوا

وقد يكاروس اوان محبة الذات المتاتية عليها هذه الالزامات هى ضرورية وطبيعية

وطبيعية وهذا لا يقع تحت شريعة والالزام الواجب نظير العدل يجب ان يكون مخواطر وهذا لا يكون الواحد بمجردة لذاته . لان محبة الذات فى الانسان ليست ضرورية وطبيعية نظرا الى النوع كما فى البهائم التى تعتنى بحفظها وبالخصوص ايضا بالميل الضرورى طبيعيا وهذا يكون لا بل يجب ان يخضع للشرايع . والعدل والالزام الشرعى لا يولدان ضرورة على نسبة لاخر متميز طبيعيا وحقيقة . والعقل البشرى بما انه موضوع الالزام يتميز صوريا عن باقى القوى مالم تش بالاخرى ان نقول ان الانسان يلتزم لذاته كما انه موضوع اخر باستيلاد اجنبى اعنى الاستيلاد الالهى . ومن نظام العقل الطبيعى يلتزم الانام خاصة بترويض النفس وحفظ المركب البشرى . وبان هذين الامرين يطلبان كل واحد عن بعض افعال ووضع بعضها الاخر فيقيمان بما حقيقتين الواحدة سلبية والاخرى ايجابية ووضعية

الجزء الاول

فى ترويض النفس واعدادها لاكتساب الفضيلة

عب ١٤٤ الزم من حيث ان ترويض النفس الطبيعى قايم دون واسطة فى تكميل العقل والارادة بما انهما قوتان عليا ان لا تخضع لارشادهما باقى القوى ومن حيث ان العقل والارادة لا يكملان الا بايلهما المرتب لى موضوعهما اعنى الحق والخير . فلهذا يجب اكتساب ملكات بين هاتين القوتين بنظام الى موضوعيهما الخاصين وهذه الملكات تقيم لنفضايل الادبية وتتم ترويض النفس الطبيعى بالعموم . واما بالخصوص فنفلا عن ملكة الارادة الكميل بنظام الى الخير المقترن ضرورة مع محبتها المرتبة وسعادتها الكاملة . من الواجب ان ترشد النفس ولا ببعض معارف حقيقية وان تكن اعتيادية ضرورية لكل انسان لاجل تهذيب الحيوة الناطقة باستقامة . وبما هذا

الوجوب المطلق والعام يضاف الزام ما خاص بالناس كيفيين بان يكتسبوا
بعض معارف خصوصية اكثر سموا بحسب اختلاف الاحوال والوظائف
التي تكون في الجماعة . وبما ان حال كل واحد تنبهه بالكفاية على كيفية
ودرجة الكمال في المعارف الضرورية لكل واحد بالخصوص واكتساب الفضايل
الادبية يجب بالاحرى ان يتعلم عمليا مما نظيرا اعني بالخطب الحربي
من المعاني المقربة فوخن مكتفون بما اوضحناه عن هذه هنا وباقون تبرهن
الفضايل الادبية وتقسيمها الى آخر مقالتنا في الحاشية نتكلم الان عما يعد
النفس لاكتساب الفضيلة جيدا ويفيد جدا اعني بما يقوم بحال الفضيلة
وبالخصوص

ان كثيرا من الفلاسفة الادبيين الذين قد رأيتموهم بعد كروتيوس ان
يعتبروا بمنزلة مصلحي حق الطبيعة كبوفندورفيوس وتوماسيوس وغيرهم
ولاسيما مرتينوس هوبنا وروس بيان نهم يلاشون سموا الفضيلة وشرفها
الداخل اذ لا يلاحظونها الا بمنزلة واسطة للسعادة (ويا ليتها اقله
تكون الكاملة وسعادة الحيوة الاخرى) وقد وافقهم فولفيوس الذي
في فلسفته العالمية قد قام بمنزلة اساس وقاعدة لحق الطبيعة الفايدة
واللذة الصادرتين من كمال النفس والجسد وخيرات النصيب والمقتنيين
سعادة الانام . ولهذا نحاي ضد هولا تبيعا ان للفضيلة جمالا داخلا
ولهذا انها محبوبة ومستغاة بذاتها ولاجل ذاتها بالاعتراف عن كل فايدة
تصدر وتكون متميزة عنها . وهذا الامر قد مدحه جدا الفلاسفة
الوثنيون الاكثر شرفا ايضا فانها هو لا ليت قال افلاطون عن الفضيلة فانها لو امكن
ان نرى بالاعين لحركات ايها محبة جميع والرواقيون قد وضعوا كون الفضيلة وحدها
محبوبة بذاتها بمنزلة اساس لفلسفتهم خلوا من ان ينسبوها لغيرها واسعة لتحصيل السعادة
الكاملة التي لا يكمن وضعها الا في الله . وهذا الاخير لا محالة انه غلط كما بينا في غير محل

(ق)

قضية

(ق ر چن بجب)

ان الفضيلة محبوبة بذاتها ايضا

ق ٤٥ ان قضية تنضح اذا لاحظنا ان كل فضيلة ادبية سواء اعتبرت بالفعل او بالملكة
فتقوم من ذات طبعها في ميل قوى النفس العليا المرتب لاموضوعاتها الخاصة لانها بهذا
تختلف عن الرذيلة والحال ان كل ترتيب بذاته ونظرا اليه يطابق جيدا الطبيعة
الملاطفة ويثبت منها . كما انه بالعكس كل تبلبل ورذيلة يضادها . فاذا من حيث
ان الارادة المرتبة جيدا تتبع ارشاد العقل فلا يكن الا تميل الى الفضيلة بما انها محبوبة
بذاتها . كما ان العقل لا يمكنه الا يثبتها بما انها مطابقة له . لان نسبة الحق العقل
ونسبة الخير الارادة واحدة . وعدا ذلك ان تصور الترتيب المقترن ضرورة مع
الفضيلة من حيث انه يدل على كمال بسيط فيجري ايضا تصور الجودة البسيطة او خلوا
من كل نقص . والحال ان جودة كذا هي محبوبة بذاتها فاذا الخ . ويصح هذا البرهان
مارى توما الماخوذ من ان الفضيلة بما انها ملكة تزيد على قوى النفس الفعل اعني الكمال

البسيط

وفوق ذلك ان الترتيب الذي يتجد في افعال الفضائل بعضه ضروري بالكلية وما تعرف
الاطلاق من الناموس الطبيعي الذي يخالفه تغيير بطبيعة الاشيا وبعضه يزيد فقط كمال
الانسان الخاص او العام . ففي الحادث سلوك بما ان الكلام عن جودة الافعال الداخلة التي
نوع الشريعة الصوري بما انه شيء خارج لا يزيدها او ينقصها شيئا فالفضيلة المقترنة
مع افعال كذا لا يمكن الا تكون بذاتها لا يقة بالطبيعة الناطقة ومحبوبة منها مع نفي
كل نقص خارج ايضا . واما في الحادث الثاني فذات نفي الاضطرار الصادر عن الشريعة
يجعل افعال الفضيلة محبوبة بذاتها ونظرا اليها . اوليس انا نحجب ونحب بحجد طبيعية
ونعتبر كانا مضطرون من العقل ذاته انه ليستحق المدح وليكن الذين يلوحون حياتهم
شلالا بالخطر لاجل نجاة [illegible] اختياريا وبدون اضطرار وان يكن لا يصدر من ذلك فايدة
البتة اخيرا انه يخص الفضيلة بموجب حكم يجب ان تجعل الانسان اعظم تقاوة وتكسبه

اعظم استحقاق بمقدار ما ينفى فى ممارستها النسبة الى نفع الفاعل المتميز عن الفضيلة . هكذا ما من احد لا ويعتبر كثيرا تفاوت واستحقاق من يمارس فضيلة الشاعة لاجل امر لمعقل خلوا من ملاحظة حفظ صحته الجسدية وفضيلة الرحمة خفية وخاصة نحو اولئك الذين لا يمكن ان يكافوه ولا بمعرفة الجميل . والحال لو كان اسمى الفضيلة كله ماخوذا من فوائد الخارجة عنها لوجب ان يحدث ضد ذلك . وهذا ذاته يصدر من نوع الرذيلة المقابل هذا . الذى يكون اكثر قبحا وبغضا اعظم رداءة للنفس المؤتية بمقدار ما يكون مجردا عن الفوائد الخارجة وبمقدار ما يبان انه ارتكب نظرا الى ذاته فقط

فالبرهان الاول والعام المقدم ضد ذلك من عوايد روس وفوايدس هو هذا

" ان فى النوع من الفضيلة فيكون اسم الفضيلة خاليا وباطلا ولا يمكن ان يتصور موجودها
" كما ولا قباحة الرذيلة او ترجع بالاكثر الى شىء مجهول اى لاشىء لا يعرف ماهيته .
" وخاصة لان بالاعتزال من تحصيل سعادة التى تعد الفضيلة اليه طبيعيا
" كما غاية تتنى غاية السعادة التى هى محرك اكمل لاثبات المجلب للزاما
" بممارسة الفضيلة اى بتطبيق فعالنا لقواعد العقل بغير اعتبار الفضيلة "

اجيب على الاول ان الرأى الاعتزالى الاول هو كاذب كما بان من الاساس وقد دحضه شيشرون بزمانه فى الديكوريس لانه متى نفى النفع المتميز عن الفضيلة فيبقى دايما الترتيب والكمال اى الجودة الداخلة المقترنة معها ذاتيا والتى تبينت جليا انه يجب ان تدعى هذا الراى باسمها

وعلى الثانى حيث ان الرأى زعم ايضا ان تحصيل السعادة سواء كانت الغير الكاملة فى هذه الحيوة او الكاملة فى الحيوة الاخرى الذين تتبعان ممارسة الفضيلة طبيعيا ومن ذات الامر لا تنفيه بالبساطة بل تحت ملاحظة المحرك والغاية المقومين وحدها اسمى الفضيلة والحقيقة لها . ومن ثم لا يجب كون الفضيلة تترتب طبيعيا للسعادة كأنها غاية اخيرة لانا لا ننكر هذا ولا نباحث الان عنه . بل نثبت فقط ان الفضيلة

الفضيلة الملاحظة فى تصورها الصورى وحده لا تخلو من محبوبية داخلة ويمكن ان تتشهى طبيعيا من النفس لاجل هذه وحدها بمنزلة محرك وغاية قريبة . ومن هنا يبان بزيادة انه لا ينتى عنا رغبة السعادة الطبيعية ايضا بمنزلة مبداء داخل لافعال النفس لانها هو ما ينال عند حقيقة ان جى هو على فانا اتحمل ان تحملت . وبدونه تبقى النفس عاجزة وغير فاعلة او بالاحرى مجردة اقله نظرا الى الخير . ولكن شىء هو ان النفس تنفعل عن مبداء اى ميل داخل السعادة وشىء اخر هو ان يكون لها ذلك دايما بمنزلة محرك او غاية قريبة فى افعالها . اذ ليس انا لمنفعل عن رغبة السعادة حينما تحصل الاموال والشرف ايضا التى لا تتقترن ضرورة ولا مع السعادة الحقيقية فى هذه الحيوة ايقنا فاذا لا سبب لم هذه الرغبة ذاتها لا يمكنا اولا يجب ان تيل النفس الى تحصيل الفضيلة المحبوبة بذاتها ولا سيما لانه على راى الاخصام هذا لا يعود يمكنا ان نحب ولا الله ذاته لاجل محرك جودته الداخلة فقط

ثم قلنا انا نخيب بولة بما جمعه هوبنا روس فوق ذلك عند ما

" تقدم اذ قال انه يجب ان يكون سبب ما فى محبوبية الفضيلة وهذا السبب
" لا يمكن ان يكون فى ذات الفضيلة المنفصلة بواسطة النفس عن كل نسبة ما لم
" نشأ ان نالجأ الى بعض كيفيات خفية وقوة سرية لسحر الانام . واما انكان
" السبب الكافى خارجا عنها فتقوم فى نسبتها الطبيعية الانسان وغايته
" وبهذا تكون تابعة فى المنع . وخاصة لانه بخلاف ذلك تكون الفضيلة
" تصورا ما مجردا لا يمكنه ان يصدر الزاما بممارستها ولا يكون مطابقا الطبيعة
" البشرية التى ارادها لا لاجل الخير والمنع الذى متى نحن فى
" وعلى محرك ومحرض على العمل وترجع الارادة الى المجرد " ونكرر ان هذه جميعها تبطل حالا بالتمييز بين السبب الكافى الداخل الخارج والمنع والمحرك الداخل والخارج ايضا . ثم بالتنبيه على انه لا يمكن ان تفعل ولا نكرر ايضا النسبة الداخلة

التي بالتفضيلة الى الترتيب المناسبة مع طبيعة الانسان الناطقة وبهذه النسبة يقوم سموها وجمالها الداخل . فنقول من حيث انها بذاتها شيء موجود بالاجتماع تفيض الكمال والوجود المحدود بسبب الجوهر البسيطة التي تبرز فيها في كل من الافعال فنظر بوجه الطبيعة الناطقة وارادتها . ولا يراد لاجل ذلك محركها او محرضها الداخلي على الفعل ولا يسبب مجرد الفاعلية بتنى عنه السعادة الخصوصية

الجزء الثاني

ان وجوب حفظ المركب البشري يلزم اولا بالامتناع عن تلك الافعال كافة (ماعدا الهام الارادة الالهية) التي مع ذلك لا يجب افتراضه بسهولة) التي تسبب على وجه الاستقامة اخلال هذا المركب او تعجله بنوع معتبر وتفوحه بخراب واضح او تسبب شناعة ثقيلة كقطع الاعضاء وجز عن تكميل الزامات الحيوة . قلنا على وجه الاستقامة وبنوع معتبر لان تضريح الحيوة بالخطر وقصد ذلك على غير الاستقامة اذ يضطر اليه الزام شرعي مثلا الامانة نحو الله والخير العام وحفظ الطاعة الواجبة نحو الحاكم او تطلبه المحبة نحو الانسان الاخرين لاسيما الموجودين في ضرورة روحية او ثقيلة فليس انها لا تضام الناموس الطبيعي فقط بل انها تطلب منه ضرورة مرات كثيرة او يسمح بها لكي يتقدم الخير الاعظم على الادنى ومثل ذلك الاشغال الاعتيادية ومقاومة الجسد المريضة بالملاحظة الى خير اعظم اعني كبح الشهوة واخضاع الجسد للروح لا يرتاب الرجال الاتقيا بجوازها بل تؤمر من الكنيسة الكاثوليكية امرا خلاصيا وان يكن يحدث من ذلك ضعف ما لقوى الجسد ويتبع ذلك احيانا تعجيل قليل لانحلال هذا المركب . ومن هنا يبان جليا شناعة وقباحة كثير من الادرانقة

الادرانقة واثمة عصرنا الذين لا يرتابون بان يشكو قصاصات الجسد هذه التقويمية بالقساوة والمضادة لناموس الطبيعة . مع انهم بالشراهة والسكر واطلاق العنان لشهواتهم المحرمة والبهيمية يتعاطون لا ضررا ثقيلا بالصحة وقوى الجسد فقط بل يجلبون بنوع مغير اخلال هذا الجسد ايضا واحيانا ليست بنادرة ينوذ ايضا حالا كونهم ليس لهم اقل قساوة على ذواتهم مما لهم مخالفون ناموس الطبيعة انما هذه تكفي الاشارة اليها لان الواجب ان نتكلم هنا بالخصوص عن ضلال المرواقيين المرعب المزاعين انه يخص الحكيم ان يعدم ذاته الجيوفي ان سخطا لزعمة الغلط الذي تبعه جمهور الكفرة مؤلف مذهب الطبيعة الذين ليس انهم اذ ذلوا المجد بتخليله بالبراهين المنظرية فقط بل يثبتونه عمليا مسببات الموت لذاتهم متواترا بانواع مختلفة ويبينون ببراهين غير مرتاب بها انهم فعلوا هذا على ما لا من تاهب ما طبيعي او مرض في جسدهم نظير ما يزعم مونتسكيو عن هيبنة الانكليز بل لاجل فقدان الحس بكل ديانة ولاجل فساد العوايد الجسيم ونقض او ملاشاة القصاصات المدنية وهذه العلل كما يبتة ها تشيوس قد جعلت قتل الذات متواترا عند الرومانيين القدماء

قضية

ان قتل الواحد ذاته المصنوع عمدا وبالسلطان الخصوصي يضاد ناموس الطبيعة على خط الاستقامة

اذ لو اوضح ان اولئك الذين يميتون ذواتهم اختياريا يخالفون بمخالفة ثقيلة جدا ناموس الطبيعة وهذا ينتجه العلماء بعد القديس توما من ثلاث نسبات اعني الى الذات والجماعة والله ولهذا ان الذين يميتون ذواتهم يفعلون ضد الميل الطبيعي الذي مغنة الطبيعة لا للبشر فقط بل للبهايم ايضا لاجل حفظ ذواتهم وهذا الميل في الانسان من حيث انه ليس بحسي محض بل نطقي ايضا وخاضع لارشاد العقل فينضفن وافتعاتحت

الشريعة الطبيعية كما يبين ذلك بالكفاية ذات الامتياز الطبيعي من هذا الجزء
ومن حس الضمير اذ نفعل شيئا مضادا هذا الميل . وزد على ذلك انه يفعل كذا مخالف
محبة الذات المرتبة محالفة قبيحة جدا لانه من حيث ان الوجود بالفعل
هو اساس كل سعادة وجميع الخيرات التي نرغبها طبيعيا في هذه الحيوة فتلزم
بامر العقل الطبيعي ان نحب وجودنا قبل هذه جميعها ومتى رفضناه فنرفض
معاكل رغبة طبيعية للسعادة ولوسائط اللازمة لاكتسابها وهذا تنقض النظام
الطبيعي لانه من الواضح جدا ان الحيوة الحاضرة والبقاء فيها حتى يريد الله
باري الطبيعة هما وسطة لتحصيل السعادة الكاملة . ولهذا فذلك ان محبة
الذات المرتبة هي قاعدة محبة الواجبة باقي الناس . وكل واحد يخالف هذه
المحبة ويبطل نظام العقل بمقدار ما يعين الاقرب والابعد ليس احد اقرب
للانسان من ذاته فلهذا ان الذين يبيتون ذواتهم يخالفون النظام الطبيعي المحبة
الواجبة هم يثقلون ويصيرون قساة على ذواتهم
وليس باقل من ذلك يخالفون نظام العدل الواجب ايضا نحو حيوة والده .
لان الانسان لم يقتل الحيوة لاجل ذاته فقط بل لاجل خير جمهور البشري
الذي يصير له عضوا منذ مولده طبيعيا . والشريعة الطبيعية ذاتها التي تقضي
على الجماعة الالتزام بحفظ افرادها واعضائها وبالاعتناء والتيقظ على حيوتهم
تضع على كل من اعضائها الالتزام بالمساعدة على الخير العام مادام موجودين
بمقدار امكانهم . ولا تكاد حال الحيوة البشرية يمكننا ان نعفي احدا من هذا
الوجوب المطلق الشرطي لان الحال الانفية ليست من عزيد او شرط
لانه يمكن ان يفيد الغير قليل بمثال صبره وشجاعته بتحمله المصائب بثبات
مع انه بعكس ذلك يضر الجماعة جدا بقتل ذاته وهكذا ان يحرض الغير على قتل ذواتهم
لاجل المصائب والامراض وعلى الابتعاد عن التزامات الجماعة الماتية ايضا فلهذا
ان الذين يقتلون ذواتهم يخالفون حق الجماعة ويهينونها

احيرا

اخيرا ان الذين يبيتون ذواتهم لا يحفظون نظام العدل الواجب نحو الله ويصيرون
ذواتهم مجرمين ضد دعماة عليه لان الله اوضح لكل واحد بالكفاية بواسطة
ارشاد العقل بحبته المرتبة التي تنبع خير الخير لاعظم كما في الحيوة الحاضرة نقر
الخسارة كافة الخيرات الزمنية التي يمكن تعويضها غالبا بانقلاب الاشيا
ضد ذلك عن الادنى لاسما مع خسارته لغير المذابلة التعويض . وعدا ذلك
ان الشر الاعظم في هذا الشان يوضع لاجل محايدة الادنى وهذا يضاد العقل
واضحا . فاذا من يقتل ذاته يخون شريعة الله هذه بتفاق . وفوق ذلك ان
مختاري استياد الله السامي على حيوة الانام يتصرفون بشي احبني كاختيارهم
لاضد ارشاد العقل المستقيم الكامل بيان فضلا بل ضد الكتاب المقدس ايضا
القايل بشخص الله انا اميت واحيي تثنية ٣٢ ٣٩ وهذا الاستياد
هو يمتاز له خاصة عظيمة لله وان زدت على هذه انه من حيث ان الذين
يبيتون ذواتهم هم غير الجنود المتكاسلين الجبناء خلوا من امور الوالي يتركون
الوظيفة المعينة لهم قبل الزمن . لا يمكنهم ان يضعوا هذا لاجل تحصيل
السعادة العتيدة ايضا باكثر سرعة الى لا يمكنهم ولا يجب عليهم ان يترجوها
بصواب فتحصل كما برهان سديد لسد السبيل هذه المحاولة بخاصة
لانه وان كان لواحد مؤكد السعادة المستقبلة معدة له فبريح من ذلك فقط
انه لا يجب ان يخاف الموت المتاتي عليه من غيره لانه يمكنه ان يعدم ذاته
الحيوة التي هي واسطة لزيادة الاستحقاقات بدون امر الله ومن ثم حسنا
قال شيشرون . ان كافة الاشيا يجب ان يتشدد وا بحفظ الجسد ولا يحل
الا انفلال من الحيوة بدون امر الذي منحنا اياها تلا بيان اننا نهرب من
الوظيفة المعينة للانام من الله

١٤٩ ثم قيل يمكنك ان تتزوج بسر ولد اولد الله باطلا يرتاب كونه ايس
بقباحة قتل الذات الطبيعية اعني كان شهادة الموتاين المضد يمكننا ان تبطل

البراهين الواضحة وهذا لايمكن واذا كان الموت انعدامنا وبين بالعدد . ثانيا انه لايمكن
اختراع اضطرار لترتيب الشرالادبي والى قتل الذات لان الشرالادبي يتعلق
بكليتهم . باعمال الارادة الصادرة والحرة والارادة لايمكن ان تنصب من علة خارجة
ولا من محاولة المحال ذاتها بالاعمال الصادرة فاذا لايمكن ان يوجد هذا الاضطرار
القاسي لفعل احد الامرين نظرا الى دوائنا ومتى فعلنا ذونا الادبية فيجب علينا
ان نحوها بدوامة القلب الصادقة لا بارتكابنا ذنبا اخر لتقل جدة كما هو قتل الذات
واما نطلب الغفران عنها من الله

فعد الاعتراضات مدفوعة في الاساس قد عنادوا ان يبرهنوا ان قتل الذات ليس
مضادا ناموس الطبيعة اولا من جهة الانسان هكذا اولا لانه دليل على
شجاعة النفس . ثانيا كما يمكن لانسان بجواز ان يسلم ذاته للعبودية هكذا ان
يعدم ذاته الحيوية . ثالثا ان الانسان لايحب وجوده الا ليكون سعيدا ومرارا
تضايقه شرور عظيمة بهذا المقدار حتى يكون الموت اعلاج الوحيد ضد هذه الشرور
وبالتالي تكون الحيوة حافظة شر الانسان الحقيقي متى كان في حال الحيوة التعيسة
يجب ان نقدم ضد الاعتراض الاول ثالثا زعمهم فان فضيلة
الشجاعة تتلاشى بالخصوص باحتمال المصائب بثبات لا بتقديم الشرور التي
تبان لنا دينية على الشرور الاعظم منها الامر الذي يدل بالاحرى على جبانة
النفس ومن ثم قال لريبص وهذا يدعى رجلا شجاعا بالحقيقة
ذاك الذي يكون غير مرتعد بمجاه الموت البتة . والشجعان يمارسون شجاعة
تلك الاشيا التي تعتبرها القوى ويكون الموت شريفا . ولاشي من هذه يتجه
في قتل الواحد ذاته كما هو بين من ذاته

وعلى الثاني اجيب ثالثا ان القتيل ووجه ذلك هو ان استقبال الحيوة الخصوصية
والحرية المدنية يخضعان لسلطان الاختيار البشري وهذا يجوز للانسان ان
يتصرف بها ولاسيما نظرا الى حفظ الخير الاشرف . وانما الحق على حياتنا يخص
السلطان

السلطان الالهي وحده وهذا ان الارادة الالهية وحدها المعروفة بالكفاية
يكون ان تكون محركا صوابيا لتعجيل الموت . ولذلك لايفيد شيئا الحاج بان من
يقتل ذاته اصلا الامر الذي مع ذلك هو كاذب لكنه يبقى غير متحايد الاهانة الكلية
القتل للحق الالهي الذي لاريب فيها . وعد ذلك ان هذه القاعدة يجب تمييزها
لاهانة المريد حينما يريد ويتصرف بما يكلمه النفوس والاضد ذلك لاسيما ان
تتصرف بما ليس خاضعا لسلطانه كما هي الحيوة في حادثتنا هذا

وعلى الثالث اجيب ثالثا ان الانسان لايعين من ذات كونه لا يحب وجوده الا لتكون سعيدا
ينتج انه يجب علينا ولا ان نحب وجودنا الذي هو ليس سعادة الحاضرة وسلطة
طبيعية للاستقبلة لانه لايكن ان توجد تعاسة اعظم من بعض كل السعادتين
ثم انه لكاذب ان الشرور الطبيعية التي قبلها متواترا لانا قد اشرنا انفا ما يجب
الاوتراعن الشرور لاديني لايبقى لها علاج الا الموت . لانا اذا لم نغفل
عن ترتيب العناية الالهية الكلي الحكمة نقر لانه يجب ان نقر ضرورة ان هذه
الشرور تقد لنا من الاله كعلل الرفاه ما لاجل تاديبنا اما كي تقدم لنا والغير
سببا للاحتمال ولهذا ان هذه الدوا العقال عندها يوسع شجاعة النفس وثباتها
المقرون مع الثقة بالله . وخاصة لانه لم يعط لنا ان نعرف بتوكيد كم
تدوم هذه الشرور لاجل تقلب الامور البشرية بتواصل . وهذا ان الحيوة الحاضرة
مهما كانت تعيسة فلا تكون شرا حقيقيا للانسان بل يمكنها ان تفيد لنا
ولغيرنا كثيرا خاصة ان نجتهد باجتناب الخطوات التي تزيد هذه الشرور كثيرا
او انها علل حقيقية لها

يعترضون ثانيا بان قتل الذات لايضاد ناموس الطبيعة من جهة
الله لانه اذا تغيرت كيفية الماده لاينقض ترتيب العناية الالهية . ولا اذا انحلت
النفس من الجسد ينقض ترتيب المسكونة كلها ولا اذا توشح الجسد صورة اخرى
تكون النفس اقل سموا . وعد ذلك ان الله منح الحيوة بمنزلة احسان والحال

ان يجوز رفض الاحسان وعدم قبوله خاصة اذا كان مفيدا

اجيب بان المقدمة التي اثباتها الاول هو خلط المحض للاشيا المتميزة لانه لا ترتيب للعناية الالهية مقصود بالاطلاق ينقض بتغيير كيفيات المادة او بانفصال النفس من الجسد لكنه ينقض في هذا الحادث الثاني الترتيب الادبي المخصوص من الله افتراضيا او تقدم للحيوة قبل الزمن المعين منه . وهذا الترتيب الادبي لا يمكن ان يقابل مع ترتيب العالم الطبيعي وتغيير كيفيات المادة المخاضعة لاختيارنا لا يمكن ان تقابل مع اخلال النفس من الجسد الا بالمحال

وعلى الاثبات الثاني نقول اي نعم ان الحيوة الممنوحة للانسان هي بمنزلة احسان الهية بما انها لا تنبغي عن وجوب واستحقاق سابق من الانسان . انما لم يعط له الاستيلاء عليها بل استعمالها فقط ومن ثم ان لها معنا نوعا ما من الوداعة المسلمة لنا للتحفظ والتي يجب علينا ان نادي حسابا عنها لمن ستودعنا اياها

واخيرا ان اعتراض احد ببعض امثال كهل شمشون وشاول وبراتيا الخ اي كان هؤلاء وغيرهم الذين يذكرهم الكتاب المقدس والتواريخ وان قتلوا ذواتهم باختيارهم فمع ذلك هم قديسون او مستحقون المدح فيمكنك ان تعدل عنها بمرهنا ان الكتاب المقدس لا يمكنه ان يعلم والكنيسة لا تستطيع ان تثبت ما هو ضد العقل وان الجواب عليها يتعلق بتغيير آيات الكتاب المقدس المذكورة فيها . وانما ان شئت ان تعرف البراهين الخصوصية فراجع مارى توما وغيره من المتعلمين واما ما يلاحظ الحوادث الثلاثة المجيبة عن بعض الشهداء الذين حينما كانوا يرون العذابات والموت المدعى هم من المضطهدين فكانوا يتزلوها بذواتهم مثلا بالقاء ذواتهم في النار لم يباحوا هم الخ فيجب ان تعلم انهم صنعوا ذلك بارشاد الله المخاص او بالميل المداخل الفايق الطبيعة وتحت هذا الشرط فقط تخيرهم الكنيسة الكاثوليكية ؛ بين القديسين وتكرمهم معهم ؛

الجزء الثالث

في حفظ الذات الوضعي

ان وجوب حفظ المركب البشري المؤتلف على محبة الذات المرتبة او نظام العقل الطبيعي لا يلزم كما يجب الذات عن تلك الافعال التي تفتاد حياتنا باستقامة خاصة الى اباحة واضحة فقط بل يلزم من جهة اخرى بصنع تلك الافعال الضرورية طبيعيا

للظفر وسايط لتواصل الحيوة المذكورة ايضا . ومن هنا يصدر وجوب ترتيب استعمال المآكل والمشرب وباقي الاشيا التي تقصد وتعوض نقص قوى الطبيعية اليومي . ثم متى دا بهنا المرض او الضعف فنلتزم باستعمال الادوية الاعتيادية القادرين عليها . وان سببت انزعاجا فتقبل بالكفاية . واما انكانت الادوية مزعجة جدا كقطع الاعضا فيمكننا استعمالها بجواز . لكن قلما لا نلتزم التزاما قبول بانفعها الا ربما متى كانت الحيوة والصحة يمكن ان تكسب بها بتوكيد او كان واجبا حفظها لاجل الخير العام والضروري او ان حفظ الحيوة الغير مؤكد لا يبان انه يكفيه ان يقضي التزاما بهذا المقدار وصيته حفظها على ايجابية من هذا القبيل

وعن استعمال الوسايط هذا لا مباحثة لكن قد اعتادوا ان يباحثوا على امرين لغرين . وهما هل متى حوجت الضرورة الضروي والمباحة الدهوي يمكن ان واحد بجواز ان يستعمل ما للغير لحفظه . الثاني هل يجوز للواحد ان يجامي حياته بقتل المتعدي ظالما ايضا . لانه من المؤكد ان المتعدين عدولا لخدام العدل العام لا تمكن مقاومتهم خلوا من مخالفة العدل المذكور . كما انه بعكس ذلك يجوز محاماة خيراتنا ذاتها ضد المتعدين ظالما . غير مضرين بهم . اقله ضررا ملاحظا خيراتهم الاعظم اعتبارا

فقبل التكلم عن المباحثة الاولى سبيلنا ان نشير اولا الى معاني الضرورة الكثيرة وبنيت معنى هذه القاعدة وهي ان الضرورة لا تخضع الشريعة الذي بها تدعى

هذه الشريعة الضرورة . وهذا من حيث ان الضروري هو ما لا يمكن ان يصير بخلاف ذلك فالضرورة كما هو بيّن بذاته لا تكون الا قوة ما او نقصها مسببة الفعل او اهماله طبيعيا او ادبيا . حتى لا يمكن ان يصير خلاف ذلك او اقله ليس بدون خطر فاعل او غيره . ومن ثم يتضح ان الضرورة تنقسم اولا الى طبيعية وتكون بسيطة ومطلقة بحسبما ان تنضاف الى القوى الطبيعية او نقصها لا يدعان الامر ان يصير بخلاف ذلك . وان اضيف اليها منافاة النقيض المطلقة فتكون الضرورة طبيعية . والضرورة الادبية تكون فقط بحسبما ان الشيء لا يمكن ان يصير بخلاف ذلك بدون صعوبة عظيمة . ثم ان هذه الضرورة الادبية تدعى قصوى متى كان لها احد موجود في الخطر القريب لفقدان الحيوة الجسدية والروحية وتشبهها الضرورة المشابهة القصوى التي توجد في الظروف المصدرة الضرورة القصوى دون واسطة والضرورة الثقيلة تكون حينما الخاطر او نقص الاشيا الضرورية تجعل حفظ احدى الحياتين وباقي الخير عسرا ومزعجا جدا بحسب احتلاف حال كل واحد . اخيرا ان الضرورة العامة هي التي بدون الخطر القريب لفقدان حال احدى الحيوتين والصورة الفضلى لحفظها تجعل هذه الحال متعبة بالكفاية . ان الضرورة البسيطة والمطلقة الغايتة الطبيعة والطبيعية من حيث انها تمنع حرية الفعل فلا تخضع لشريعة اصلا وهذا تكون تلك القاعدة وهي ان الضرورة لا تخضع للشريعة محققة وايما نظر اليها . واما نظر الى الضرورة الادبية فتحتاج تقييد واثرا . لان الضرورة الادبية لا القصوى فقط بل الثقيلة ايضا في الشريعة الوضعية المحضة البشرية بل احيانا في الالهية ايضا تجعل غالبا الفعل جايزا مع انه كان غير جايز بخلاف ذلك . انما لان دايما لان شريعة الوضعية الالهية بل والبشرية ايضا تلتزم بحفظها مع خطر الحيوة ذاته متى نتج من فعلنا بخلاف ذلك ضرورة للايمان . او للديانة والخير العام او احتقار للشريعة

للشريعة والمشترع . واما الناموس الطبيعي متى كان الكلام عن الوصايا التي مادتها لا تقبل تغييرا حقيقيا كالتجديف مثلا فكما انه لا ضرورة ادبية يمكنها ان تعفي احدا من حفظها هكذا لا يكون محل لتلك القاعدة واما في مادة الوصايا الاخر فيمكن الضرورة القصوى ان تصنع تغييرا ما بها او بالاحرى انها ترفع الموضوع من تحت الشريعة وهذا هو ما يتعلق به حل المباحثة الاولى

قضية ثانية

انه متى كان لواحد في الضرورة القصوى او المشابهة القصوى فيمكنه جواز ان يستعمل الخيرات لاجنبية انما يفيد عن ربها او الغير الضرورية له بالاطلاق وان كان ربها مجبورا

٩٥٣ ان هذه القضية تثبت ببراهين وجيزة . ان الحق في حفظ الذات هو مطلق ومتقدم على تقييم الخيرات الطبيعية المتعلق بحق الامم لاجل المراحة في استعمالها . فاذا الحق الذي للغير على ان لا يضر بخيراته من حيث انه اقتراضي لا يرفع كما له ولا بالاشي وجوب حفظ الذات . ثم ان الغاية الطبيعية للخيرات الارضية اما الاموال هي التي تكون واسطة لحفظ الطبيعة البشرية والذي تكون فايضة عنه بالتزام لاجل النظام الطبيعي والمحبة ان يعطي الفايض عنه اقله للموجودين في الضرورة القصوى وهذا اذا لم يضع هذا ومنع استعمال كذا للخيرات فيكون مجبورا دون صواب ويحفظ تلك الاشيا كما لها ليست له ولذلك فيسلب اشيا كذا لا يخالف حقه اصلا اي ان استعمال اشيا كذا لا يدخل تحت الناموس المانع ضرر الغير بخيراته

والمالك يخدع احد ذاته بحق ضرورته فيريد ان يعتني بحفظه بالاختلاس وحده مع ضرر عظيم للغير فيجب ان تعلم ان هذا لا يكون جايزا ويجب ان يفترض وجود ضرورة حقيقية قصوى او مشابهة القصوى ويكون فضلا عن ذلك عادلا ان تلافى باشيا قليلة ودنية والا يكون رجاء بزوال الشيء صاحبه

مرتهن بالقوسلات او غير ذلك مالم تعذر ضرورة الاحتياج او ظروف اخر صوابية من
اهمال الطالب . ومن هنا ينتج بسهولة ما هو الحق الصحيح لهذه القضية اعني
في الضرورة القصوى كل الاشيا عامة ولما ذا حق الضرورة ليس هو الا القدرة المستقلة
على العدل الطبيعي للاعتنا من شريعة ما لا يفترض انها مستمدة من المشترع الى حادث
الضرورة

واما هل من سلب شيا في الضرورة القصوى يلتزم بالرد متى عاد الى حالته الحسنى
فهذا يتعلق بمباحثة اخرى . وهل الضرورة القصوى لا تبيح استعمال الشي فقط بل
تنقل التملك ايضا وهل من سلب لم يكن غنيا بالحقيقة ولا بالمآل

٢٥٤ واما ما يخص المباحثة الثانية على محاماة الواحد حياة بقتل المتعدي
عليها ايضا فهذا يعلم راى العلما الاعم انه جايز لا مامور ضرورة وكون الشي جايزا
كما سنبين ليس هو كونه مامورا عمومًا . كما يزعم زيا جلاروس وبوداوس
وغيرهما . لانه وان كان غير مرتب تقديم حيوة الغير نظرا اليها على حياتنا
اذ نلتزم ان نحب الغير كذواتنا فقط اعني ان صار هذا لاجل المحبة الكاملة
نحو الله او ملاحظة لخير المتعدي الروحي او لفضيلة اخرى فيجوز للواحد
بالكلية ان يرد ذاته من محاماة كذا لذاته . مالم تكن حياتنا ضرورية جدا للخير
العام او تكون نفسنا بخطر روحي لانه ح فقط يجب محاماة الذات بقتل
المتعدي

ان محاماة الحيوة هذه الغير بنية لكي تكون جايزة من كل جهة قد اعتادوا
تعديلها بنظام محاماة الغير المذنبة وهذا يحوي اربع شروط . الاول ان
المصطلى عليه لا يستعمل مدافعة اعظم مما يقتضي لدفع الخطر المقابل المؤكد عن حياته
الثاني ان مدافعة كذا تصير في ذات فعل المتعدي لا قبله ولا بعده اذ لم تكن
اولم تعد الحيوة في الخطر والا فيكون ذلك قد الحادثين انتقاما خصوصيا اجرى
من ان يكون قطرا للمحاماة . الثالث ان لا تكون واسطة اخرى لمحايدة الموت

وخطره

وخطره لان الهرب بهذا الامر من حيث انه صادر عن الزام حفظ الذات فليس
بعيب بارجل المتحايد وهمة الجبانة جدا لانه يخص الحكيم ان يتحفظ على
الدوام الاكثر من لخطر المدافعة الملتبس اذ لا تحوجه ضرورة . وان يكن يجب ان
نقر ان الهرب نهائيا ليس هو دوا اميثا بالكفاية لاجل تركه العدو خلفه وخطر
السقوط للضر . الرابع ان المتعدي عليه لا يقصد موت المتعدي بذاته وبالاطلاق
بل محاماة حياته لان قصد الاول بذاته ربما يكون دايما شيا غير مرتب
ويحوي نوع الانتقام . فهذا التمييز للقصد و لمعلول الفعل هو حسن
جدا كما يلاحظه ماري توما هو واسعة لحل الاعتراضات المقدمة من شهادات
آبا الكنيسة لانهم يحرمون كانه غالبا قتل المتعدي وانكان ظالما بما ان
هذا ربما لا يمكن ان يقصد نظرا الى ذاته اصلا لانه يرافقه قبح ما من الانتقام
الخصوصي او انهم يتكلمون ايضا كما قال لاسيوس عن محاماة الغير الضرورية
او عن خطر تفاوت نظام البغضة و الغضب الواجب . ومثل ذلك لا ينفي
بشهادات الكتاب المقدس التي بيان منها ان محاماة الذات محرمة
الا رغبة الانتقام كما يوضح المفسرون

قضية ثانية

انه مع حفظ المحاماة الغير الذنبية يجوز قتل المتعدي على الحيوة ظلما لاجل محاماة
الذات وان يكن ليس بامور

٢٥٥ ان القضية تثبت بسهولة انه من حيث ان خير حيوة المصطلى عليه
الطبيعية يوضع في خطر في افتراض المعاركة فانه لم تكن جايزة المدافعة عن الذات
فيلتزم المصطلى عليه بان يعتني بحفظ الغير الاكثر من حفظه . والمحال ان هذا
يضاد المحبة المرتبة . ومثل ذلك فعل المتعدي الظالم لا يمكنه ان يبطل عن
المتعدى عليه حقه المؤكد على حفظه لان الاثم لا يجب ان يفيد احدا الامر الذي
يحدث مع ذلك في الافتراض المضاد . ان الاستقامة الطبيعية تطلب عند

تتساوى الحقوق بقدر. ان حق البار الموهوب تحت الخطر باتم وضرورة قاسية ينقلب بذاته على احقه الاخر الطارح ذاته في الخطر باختياره وبامر غير جايز الامر الذي لما كان يحدث لو التزم المتعدى عليه ظلما تقويم ذاته عن قتل المتعدى وعدا ذلك ان الجماعة البشرية والمدنية لا يمكنها ان تكاشي الحق الطبيعي على حفظ اعضائها اكثر المرات من حوادث المتعدي الهائم المفاجي . فاذا تركنا هم سلطان الطبيعي على محاماة ذاتهم في تلك الظروف بالوسطة الوحيدة التي تبقى مع بحسب الافتراض وهي قتل المتعدي قسرا . وخاصة لان مدافعة القوة بالقوة نوع مرتب لسير بها كافة النواميس المدنية . ولا يكون لانام الاناس لائحة تحريض قوى على التغلب باكثر جسارة على حيوق المدنيين الاتقيا مع ضرر عظيم للجمهور البشري . وتعود تفاقة الابرار عقابا لهم

٤ يعترضون ولا بان قتل المتعدي في هذه المحاماة يصير بالسلطان الخصوصي والمتعدى عليه يقام قاضيا في دعواه والحال ان الامرين يضادان العقل . باننا بان المتعدي المقتول في تلك الحال يهلك هلاكا موبخا . وهذا يتقدم خير المتعدى عليه الزمني على خيره الروحي . والحال ان هذا ضد العقل ايضا

اجيب على الاول اي نعم ان قتل المتعدي في تلك الحال لا يصير بسلطان شخص مشهر كالوالي او القاضي مثلا لكنه يصير بسلطان الناموس الطبيعي والمدني العاطين للماخوذ المتعدى عليه بما انه محام لحياته بسلطان على مدافعة القوة بالقوة خلوا من نية المعاقبة والانتقام اشرعيين المطلوب بهما فقط سلطان الشخص المشهر . ومن ثم لا يجوز كون المتعدى عليه يقام قاضيا في دعواه لان الكلام ليس عن الحكم الشرعي والعرفي حيث محل ذلك القاعدة لاحد قاض في دعواه بل عن التعيين الخصوصي نحو ضرورة حفظ الذات وهذا التعيين يكون احيانا حدوث نقص نظام المحاماة الغير الذنبية ولكن هذا لا يبطل اصلا الحق الطبيعي على محاماة الذات الحاصلة عليه بتمام ذاتها بحسب نوعها

وعلى

وعلى الثاني اقول ومثل ذلك قتل المتعدي من حيث انه يحدث خارجا عن قصد المتعدى عليه المستقيم والمطلق . فهلاكه لا يدري يكون ويجب ان يحسب عليه وحده . لانه لو اراد لكان يمكنه ان يكف عن التعدي . وهذا يصير بالعرض فقط . ومن ثم هذا ذاته يجب ان يقال ان افترض المتعدي مجنونا او سكران وخاصة لان استقامة هذه المحاماة لا تنتج من ضرر المتعدي القليل او الكثير بل من الحق الضروري على حفظ المتعدى عليه . وعدا ذلك من الين على ان يتولد ان المتعدي اذا بقي في الحيوة يرجع لسيرة احسن وينال الخلاص لا يدري . او ليس ان خلاص المتعدى عليه يمكن ان يكون على حد سوى تحت الخطر واقله تحت الريب

يلحون بان القتل هو شر اشنع من كل فعل غير جايز ولا يجوز لاحد ان يرتكب فعلا كذا لاجل حفظ حياته فاذا باول حجة لا يجب ان يكون جايزا قتل المتعدي . ثم من حيث ان العفة والشرف اقل بسا وبان خير الحيوة فيعود واجبا ان يكون جايزا قتل المتعدى عليها ايضا لاجل محاماتها

اجيب على الاول ان الزنا والنتيجة مع ما ري قوما لان افعال الزنا والفسق لا تترتب لحفظ الحيوة من الضرورة نظير الفعل الذي ينتج منه احيانا القتل

وعلى الثاني ان التمثيل لا ثبوت له وان زعم عليها كثيرون ان هذا جايز ايضا وهذا ربما يكون ويجب ان يسلم به نظرا الى العفة اعند وجود الخطر الواضح للارتقاء بالخطية اما يكفي تعيين اختلاف كليهما الواضح . لان حيوة الانسان الطبيعية من حيث انها اساس باقي الخيرات فهي خير سمي رتبة لا يمكن التعويض عن فقدانه بما يمكن التعويض عن العفة المفقودة قسرا والشرف المنزوع ظلما وعدا ذلك ان العفة المغتصبة بما انها فعل الفضيلة والشرف الحقيقي المتاسس على الفضيلة والصادر عنها لا يمكن ان يسلبا من احد قسرا . فان العفة بما انها كمال الجسد والشرف بما انه شهادة الغير لسموها يقيمان خيرا ما خارجا نظير المجال

قرينة الجسد لا تجب مقابلته مع خير حياتنا الطبيعية او القريبة . وهذا اذا يمكن ويجب ان يقال عن حفظ حيوات النفيس الادمي كانت واسطة وحيدة واخيرة ضرورية لحفظ الحيوة الطبيعية لان المتعدي على واسطة كذا قرا وظلما يساوي المتعدي على الحيوة ذاتها

الرأس الثالث

في التزامات الانام المتبادلة

عبء ١٥٧

كما ان الحق الطبيعي قد عنا دوا تقييمه عموما بالمطلق وهو ما يلاحظ افعال الانام وانهما لا تهم ملاحظة لطبيعتهم فقط ودون تعلق بكل حال او شرط او عهد معين . لان هذه تزيد شيئا على المقتضيات الطبيعية المحضة . وكل افتراضي وهو ما يفترض بعضها هكذا التزامات الانام نحو الغير بعضها يدعى مطلقا وبعضها ايخ افتراضيا بالمعنى المذكور ذاته . والالتزامات المطلقة تقسم ثانية الى كاملة وهو ما تقتضي وجوبا من العدل الصارم كعدم الضرر لاحد واعطاء كل حقه الخ التي الحايدون عنها يصيرون ظلاما عموما . والى غير كاملة وهي التي تصدر من استقامة اوليائة ما طبيعية فقط كدلالة الشائه على الطريق وعدم المنع السماح باستقاء الماء الجاري الخ . والتي تدعى غير كاملة لا كانها لا يوجد التزام باتمامها بل لانها تطابق وتقضي الاستقامة الطبيعية اكثر او اقل كما تقتضي الظروف الاكثر والاقل . ومتى تغيت ضرورة الغير الثقيلة ممن يجيد عنها بعاب بانه عديم المواساة او غير محسن فقط . ومع ذلك يدعى بصوب اثيما او ظالما بنوع ما . اذا كانت ضرورة الغير الثقيلة تحوجه الى اتمامها ومن هنا يبان كيف ان هذه الالتزامات الغير الكاملة تجتاز احيانا الى كاملة . وكيف تدخل تحت التزام الشريعة الطبيعية . لانه ليس لها دايما نوع الفضيلة المحضة والانسانية فقط والاحسان الزايد كما يكون متى يصدر ضرر ثقيل للغير من ضلاله عن الطريق مثلا

مثلا . وهذه الالتزامات تدعى غير مضرة بالغا يدع لانها لا تضر مقدميا اصلا او تضرهم ضررا خفيفا وتفيد المحتاجين اليها جدا

فاساس هذه الالتزامات كافة هو المحبة الطبيعية الواجبة على الانام بالمعقل الصادرة عن تساوي الطبيعة النوعي ووحدة غاية الطبيعة الناطقة واشتراكها الوسائط اللازمة لتحصيلها والمقتنية بذاتها واسطة تحصيل السعادة العامة اقله جزئيا بهروب الحيوة الادنى وسلامتها . فمحبة الانام المتبادلة هذه تصدر التزاما بكافة تلك الالتزامات سواء كانت كاملة او غير كاملة التي متى حفظت فيبقى تحصيل السعادة الطبيعية سالما . ومتى اهملت فيبطل او ينقص في الغير . ومن حيث ان هذه المحبة العامة والمتبادلة يجب ان تقاس على الحب المرتب والخاص بكل واحد نحو ذاته كما هو من الصواب وكما اشرنا في غير هذا المحل فمن ثم تقام باستقامة القضية التابعة بنزلة مبدا على هذه الالتزامات . ما تريد ان يصنع بك اصنعه بغيرك . وما لا تريد ان يصنع بك لا تصنعه بغيرك

فلما هذه القضية يقدمان لنا تقسيما مضاعفا تبعه في شرح هذه الالتزامات فالاول منهما يتضمن الالتزامات العامة المطلقة سواء كانت كاملة او غير كاملة الملاحظة عدم الضرر لاحد . والثاني يلاحظ هذه ذاتها بحسب ما هي مطلوبة وضعيا لاكتساب السعادة العامة . ونضيف لهذه مباحثة خصوصية عن التزام المتخاطبين . لاننا اعتبرنا ان ذلك اكثر ضرورة لان يعرف . مع هذين بعض التزامات خاصة الافتراضية التي من حيث انها تحمي احوال الانام الخصوصية واتمام العهود والمواعيد وتبديل الاشياء والاداء الخ . فبان انها موضوع خاص لعلم التربية الخارجية . وبما انها تتطلب لارشاد ضمير الغير فيتكلم عنها اللاهوتيون الادبيون باسهاب

الجزء الاول

في الالتزام المتبادل بعدم الضرر لاحد

١٥٨

ان هذا الالزام يمتد امتدادا كثيرا بحسب اختلاف الخيرات اعني خيرات الطبيعة
والنصيب والنفس والجسد وبحسب اختلاف النوع الذي به يمكن ان
تخضع للضرر اعني بالقول او الفعل وضعيا وسلبيا على وجه الاستقامة
او على غير الاستقامة وهذا يحرم علينا ولا ان نضر الغير بخيرات النفس
اعني بتعاليمه الاضاليل التضليعة والاحكام والاراء الباطلة وافساده
بالاعتقادات الكاذبة ومنعه عن البحث عن المعارف الضرورية تهذيب
الجيوش الناطقة باستقامة وتحريضه بالنموذجات والاقناعات الردية
على الرذايل واتباع اللذات الخ . فهذه الخيرات من حيث انها تخص جزء
الانسان الاشرف اعني العقل والجيوش الناطقة وتفتاد عن قرب الى
تحصيل السعادة الطبيعية فالاذى الى الانسان بها يحوى مضادة ثقيلة
جدا لوجوب المحبة الطبيعية المؤسسة على مشاركة الطبيعة ووحدة الغاية
والسعادة العامتين . وخاصة لان الذين ينعطفون الى الرذائل
لاجل فساد النفس والقلب اعني العقل والارادة بالاحرى مما لاجل
الضعف البشري ويحيدون عن غايتهم لانهم يعرجدا رجوعهم الجيوش
الصالحة ويسببون ضررا لقتال الجمهور البشري كانهم اعضا مشتتة
وهذا زائد يجب ان يقال عن الضرر بخيرات الجسد والخيرات الطبيعية كالصحة
وكمال الاعضا والجيوش ووسائط حفظها والحرية المدنية او بخيرات النصيب
كالاشيا المقتناة والمتنقلة واثمارها الطبيعية والباقية لانه من حيث ان هذه
جميعها تخص وتستهل من كل واحد امامن الترتيب الالهي العام اومن عنايته
تعالى الخاصة اومن شقارة كل واحد فكل له حق خاص عليها وهذا يفترض
في الغير وجوب الامتناع عن اخذها ونزعها باحد الانواع . وزد على ذلك
انه ان لم يفترض هذا الحق من جهة وهذا الوجوب من جهة اخرى وانكان جايزا
لكل واحد ان يحيز اياكان بالضرب بالسجن والسقي والمنع والسرقة والخطف
والتعدي

والتعدي على الخيرة ذاتها واعدامها الخ فيكون الحق الالهي السامي على الجميع الاشيا
خاضعا لكل واحد والجميع يعدمون الحق على احفظ ذواتهم وخيراتهم بوسايط جيدة
وعلى تكميل نفوسهم مع ضرر عظيم للخير العام والراحة الجمهورية وعلى هذا الحال يدوس
تساوي الطبيعة النوع ونوع السعادة العام ولايعود الانسان ملتزما اصلا
ان يكرم الانسان الحامل صورة الله الكلية القداسة طبيعيا وبنوع مفرد
وهذا زائد يصح نظرا الى التلب والتهمات والتهمة الخ المعتاد ان يضربها الشرف
والسيط اي الاعتبار الجيد عند الغير الذي يكتسبه الواحد اما لاجل تميزه
بالمواهب الطبيعية اما لاجل تمارسته الفعّال باجتهاد والذي له حق عليه
كان اعظم خيرات النصيب حتى يزاح عنه بتقايصه الواضحة وبايفاعها
الشرعي

١٥٩ ان النهي عن مضرة الغير يصحب معه وجوبا حرفيا جدا افتراضيا
وتابعا اعني ان الاضرار المنزلة ظلما يجب تعويضها كلما مرة يمكن ان تحسب
علينا حقيقة وبالخصوص والجهال لايرتضى بالضرر بحرية ولا يتنازل عن حقه .
لانه لوكان الذي اصدر ضررا ظالما اوسبب اهانة شخصية لايلتزم بتعويض كليهما
لكانت الطبيعة منحت باطلا تساوي الحق لكل واحد على خيراته . وفوق
ذلك لكانت تبطل الواسطة الطبيعية الفعّالة للخير رغبة المنتفي في الانام
وشهوة اخذ الثار الغير المرتبة . وعدا ذلك انه اذا لم يجب تعويض الاضرار اصلا
في الغبة الترتيب الطبيعي الثابتة دايما بالمعلول يحتمل الراحة الخصوصية فقط
بل العامة ايضا والميل الى السعادة العامة غير ممكنة ونفس المهينين المضرة على
الميل الى الضرر عدوانيا تسدهل سبيل للرجوع الى المصالحة الواجبة مع المهان
١٦٠ ان ما قلناه بالعموم فائدة . لانه يجب ان نثبت ان النوع الخاص لضرر
الانام بعضهم بالتناول اعني بالحرب الخصوصية المدعوة المبارزة الصادر من الازمنة
البربرية وذات الجهال والاعتقادات الباطلة والمتأصل الينا والذي لم يزل دارجا

عند طوائف كثيرة خاصة لاجل نقض الشرائع المدنية واحتقار الكتابية بضاد الشريعة الطبيعية والعقل . ان اصل وعلل المبارزة التي تداخلت عند طوائف مختلفة يمكن الاطلاع عليها بكتاب جرديل المشهور الذي حضرها بباريس كثيرة وما بخن فيكفينا ان ننبه على ان المبارزة بحسب ما توخذ في المباحثة الحاضرة ليست هي لا معاركة اثنين او قليلين معدة ومضرة معهودة بالسلطان الخصوصي ولاجل علل خصوصية وعن عهد . وبهذا التعريف تفترق المبارزة اولا عن الحرب المعتاد ان تقوم به جماعة ضد جماعة اخرى . وعن الخصومات وحرب الملاعب التي بها يقوم لا يحارب كل ضد الاخر ولا بالاسلحة المناسبة للضرر بشكل ولا بنية الضرر . ثانيا عن المبارزة المشتركة المصنوعة بالسلطان المشترك لعلة الفائدة العامة او بامره مثلا لبني الحرب بالقرب وقت ولو قرمن وبيلا يقتل كثيرون . ثالثا عن التعدي الجماعي الذي به خلو من عهد يحارب ثنان واكثر مغضبين او يتبارزون ملتقين صدفة بالشوارع او يتحاربون فاجيين من الحصار

فالمبارزة المفيدة هذا قد اعتادوا تقييمها المشتركة وهي التي تكمل مع حفظ ضرورة ما نحو الزمان والمكان والشهود والاشابين والدعوة الخ . والى بسيطة وهي التي تصير من عهد صريح او مضمر فقط نحو المكان والزمان سواضلت من كليهما تزور فقط او بلغت الى القتل او الضرر الثقيل او الى اول اهراق الدم . وتدعى المبارزة ايضا قضوية حينما كما يدرج بها من بعض قضاة وشرايح بربرية حقا لحل خصومات المقاصين او تعويض محدم كقالة الاشات شرعية وغير قضوية حينما تقع اختيارا تحت اية عجمة كانت لصد لاهانة ورفع العار

وبما ان عن المبارزة التي تصير بامر الله او السلطان المدني السامي لسبب نهاية الخاصة لا يجب ان نقول شيئا بالخصوص والمبارزة القضوية لم تعد موجودة في ايامنا ورد وجها تنتج بسهولة مما سيقال . فالهذا نتكلم عن المبارزة بمعناها الاول وكما تضع الاهل نظير واسطة لتعويض الاهانة او الشرف للهان والمحامات شجاعة النفس فانين القضية

التابعة .

قضية

التابعة

ان المبارزة اى المحاربة القردية المصنوعة بالسلطان الخصوصي ولعلل خصوصية وعن عهد هي مضادة للناموس الطبيعي بالاطلاق ومضرة جدا للجمهور البشري وغير مفيدة للغاية المعتاد استيجابها لاجلها

اولا ان كون المبارزة الحقيقية شرا داخلا يتبرهن بسهولة من ذات التعليم المسلم سابقا من قتل الذات . لان البراهين المعتبرة بالمقابلة لذلك تفيد ايضا لايضاح رداءة قتل لانسان . والذين يصنعون المبارزة عن تحريض وقبول اختياريين لا يطرحون على وجه الاستقامة كمال اعضائهم وحياتهم فقط بل بالخصوص كمال اعضاء الغير وحياته ايضا بخطر وضع كليهما . وهذا الخطر لا يزول بالكفاية بالشرط على اول اهراق الدم فقط . لاجل احتداد المعاركة وصعوبة استعمال الاسلحة كما الشرط المذكور . والحال ان تحريض الجيوش الخصوصية والاجنبية المخطر خارج الضرورة واعدام الجيوش بالفعل لذاتها او بغير ردادتها واحدة عيبا . وهذا ان الذين يدخلون المبارزة يجعلون ذواتهم قساة على نفوسهم وظلاما للقريب ومهينين لله الذي حفظ ذاته حق الحيوة والاعضاء الخ بصفة الخالق والحفظ . ومن حيث ان كلا من المبارزين يقصد قتل الاخر او ضرة لا غير كما بيان من ذات غاية المبارزة . فالهذا ان هذه المعاركة المتداخلة بكر الشيطان حقا تشترك بروح غرور الغير

ثانيا نظرا الى ما يلاحظ غرور الجمهور البشري ومراعاة لحال الطبيعة اى حال الحرية المحضة ايضا الذي يصدره السلطان على عقد المبارزة الغير الخاضع لشريعة دينية . فمن لا يرى كم يفتح سبيل من ذلك للاقوياء المضايقة الضعفا . وكم يصدر من ذلك من القتل والانتقامات والبلايا المضادة على خط الاستقامة السلم مع الغير الواجب طلبه في تلك الحال ايضا . وعدا ذلك ان في الحال المدنية من حيث ان حقوق الافراد تحت حراسة الجماعة ذاتها اعني سلطانها

المدن بما ان ذلك يخرج عن سياسة هذه الجماعة ويجاهد بقتل هذا القتل بالانتقام
لافرادها وحل محاماتهم فكل من يريد ان يأخذ حقه بذاته ماعدا حادث
التعدي بغتة يرتجب ويتجاسر ان يستل الكلمة ويضع حياة وجيوش ليفرق الخصم فلا
يرفض الخضوع الى جانب السلطان فقط . بل يختلس حقوقه لذاته . ويعني
بان يبلغ الجماعة المدنية بزمن وجيز الى الهلكة مع اراقة مزاعضا يها الضروريين
لها اولا وذلك متى ما ازداد السماح بهذه المحاربة المتبادلة . ومن هنا يبان
كم ينبغي للدولة ان يكبح استعمال هذه المبارزة القبيح بشرايع وعقابات ثقيلة
جدا

٦٣ انه لضد نظام العقل الطبيعي ايضا استعمال وسايط قاصرة عن تحصيل الغاية
كما ان المبارزة تكون واسطة اولا لحل الخصام واظهار الحق وكشف البراءة . لانه
اي رباط طبيعي يمكن ان يكون هذه الثلاثة مع غاية المعاركة وابق تعلق بعظمة
القوى ورشاقة اليدين والخفة بصناعة ضرب السيف هل ان برآهين
المتخاصمين لاقل ريبا بالحق الاقل اخفاء والبراءة يقال انها انفتحت اكثر من
ذلك لاجل ايا حد الخصمين جرح الاخر وقتله او لعل الله وتعداد يقوم
نهاية هذه المعاركة المرتاب بها بحسب تخاتق المتخاصمين او لاختبار لا يعلمنا
ان الابرار قتلوا امرارا او كل من المتبارزين احتمل خيبة ضررا متساويا . اليس
ان هذا هو تجريب الله اي لاداداة . بان شرايع عنايته الالهية تناسب مرهفة اختيارنا
ثانيا . ان الحرص على المبارزة او الغابها لا يجبان وصمة العار اصلا ولا يكتسبان
مديحا بالشجاعة لان الواحد لا يمكنه ان يبطل ان يكون ذبيا او مفضوح الخيط
لاجل قناع بكلها الجد المغالطي وفي حال خلعه الطبيعية لا يكتسب مدح
الشجاعة بدون عدل واستقامة ولا الاعتبار المعتاد بدون حكم العقلاء
المشهر . ولكن باليت شعري اي عدل يلقى المهرين والمهان بخفة متساوي لنهاية
الحرب المنعيشة . واية استقامة في ان الواحد يريد ان يحارب بقدرة القوى الجسدية

العامة

العامة الانام والبهائم عن البراءة والشرف الخ المزايا المختصة بالمتعقل وحده
اليس اذا احتقرنا مساخر رعاع الشعب ومتالبع فالشرف والمدح
الحقيقيان بالشجاعة ينتجان باكثر سهولة من ذات المحاماة الشرعية العقالة لان
المهرين يتجاسر على ان يكون متعديا ظالما ومن الاعتبار بالصلاح والخير العام ولكنهما
لوجود اثبات ذلك مرارا عديدة قضاء والناس الحكما الذي يكون موجودا في حال
الطبيعة ايضا الامر الذي يمكن ان يحصل بافرسهولة في الحال المدنية
لوجود الشرايع والعقابات البشرية عند الثالثين والثاهمين الذين من يروم
ان يكبح جسارتهم بواسطة المبارزة فتفعله هذا يكون لدى قضاة الامور
المستقيمين ذات فقدان الشرف الحقيقي واكتساب وصمة العار صفاعة لاجل
احتقار الشريعين الالهية والبشرية ومخالفتهما سواغلب الواحد او غلب

يعترضون اولا انه يجوز مدافعة القوة بالقوة بقتل
المتعدي ايضا والجيد يجب ان تقدم على الشرف الذي هو خير عظيم بين خيرات
النصيب وهذا يجبان يجوز المبارزة ايضا ثم اذا افترضنا ان رجلا خياط كوتيرا
عسكريا مثلا قد اهين من اخر واذا لم ينزل الى المحاربة الفردية فلا يحتمل
وصمة الجبانة وخسارة عيشه وشرفه فقط بل يفقد مقامه ووظيفته
وبالتالي الخيرات الضرورية لحفظ مقامه وحياته المناسب فقول المبارزة
ج وتقريرها ايضا يكون اقله مسموحا بها من محبة الذات الطبيعية
نقرر واسطة لها نوع الشر الادنى لحماية الاعظم
اجيب على الاول نامرا النتيجة والقتيل فانه اي متى وتحت اية شروط
يجوز مدافعة القوة بالقوة يبان مما قيل سابقا والقتيل المورد لمحاماة
الشرف بواسطة المبارزة لا يصح ايضا لان الحيوة بما انها اساس باقي
الخيرات في شيء يشبهني بذاته الامر الذي لا يمكن ان يقال عن الشرف المفهوم
به الاعتبار اي شهادة الناس لسحوتا . والشرف الحقيقي المفهوم به الفضيلة

التي هي اساسه الخصوصي وان وجب تذويب على الحيوة الزمنية مع ذلك من حيث انه لا يكون
ان يسبب جبرا عن من لا حاجة الى ان تحمله بتقديم المبارزة او قبولها وخطر
حياتك كالدليل الى شرف الخارج والمدح بالشجاعة بموجب حكم العقلا لا يوذيان اصلا متى
صارت المحاماة الشرعية المذكورة اعلاه . وان وجب ان ينسب شيء لاقناع العامة
الغير السليم او الاثيم والجاهل وكتاب سوء شرف والشجاعة لاجل محاربة كذا فيكون
اخذ الثار من العدو واقام اخرى كثيرة فظيعة يحل ذكرها بالعصمة من القصاص
ومن ثم قد احسن بوفيدورفيس ايضا منها على اكثيرين يريدون ان يخصوا لزاتهم
,, قول ينوبتولوس المذكور من كوشنس سركا لابروس وهو قوله اموت اجرى من ان اسعى
,, رجلا دنيا لم ذلك ان احتقر احدا لانتقام عن بعض الاهانات فيترك ذلك بحكم كذ
,, لما لاجل الخوف ويقدم بها على ان يرتفع به ولا يوجد بهذا ما يعلل الاعتبار الطبيعي او
,, المدني . . . . وليس هو دليلا على الجبانة ان لا يريد الواحد ان ينزل مع
,, بعض المعاركة ويخضع بجسارة لخطر الموت والاذى لاجل اية علة كانت اذا لم
,, يكن ان توجد فرما يمين وخالية من الرذيلة يمكن الواحد بها ان يتباهى بشجاعته .
. . . . ومن ثم ان الجواب على الثاني نقول ان الحادث او البرهان المزاد بين كيف
ما كان لا امر عن حكم على المختلفين على احتمالهم الجرد لان هذا من حيث انه لا يكون
ان يحدث الا على اقتراض اقناع الانام الباطل والمردود جدا نحو سمو معاركين كذا فالضرر
الصادر من ذلك بالعرض وبنوع غير اعتيادي لا يمكنه ان يفتقر رداءة المبارزة الداخلة
ولا محبة الانسان الخصوصي الطبيعية لاي خير من خيرات النصيب كان يمكن ان
تكون غير خاضعة لخير الجمهور البشري لعام الذي يفترض ان يخضع لضرر عظيم وخطر موت
واضح لنفوذ سلامة لاجل زيادة ميل الانام لاقتراح السماح هذه المعاركة الحوادث
الضرورية وتكثير حوادث هذه الضرورة كاختيارهم . اخيرا يجب تذكر ان خسارة
خيرات النصيب والاضرار المحتملة يصير لاجل المبارزة ومحبة الفضيلة قد اعتادت مرارا
ليست بقليلة في هذه الحيوة ايضا عند انعكاس احوال الانام ان تسبب فوائد
كثيرة

كثيرة وترد الصيت والشرف الذي يعين بزيادة وذلك بتدبير العناية الالهية
العجيب

يعترضون ثانيا ان يجوز الحرب محاماة بالخيرات الزمنية فاذا تجوز المبارزة
ايضا التي ليست هي الا حرب خصوصي ورد على ذلك ان متى كان الكلام عن الحال
الطبيعية المحضة التي بها لا تخضع الافراد لسلطان مدني سام اصلا فيمكنهم ويجب
عليهم ان يعينوا باختيار فهمهم استقامة الواسطة تحفظ ذواتهم وخيراتهم كما نهم مأمورون
سامون وهذا متى لم توجد واسطة اخرى فيمكنهم ان يتخيروا هذه المعاركة
اجيب على الاول ان كون النتيجة والتمثيل مالم يشر احدا ان يكون ايضا الافتراض
بانه لا يوجد فرق بين الحرب العامة والمبارزة الا بعدد المحاربين لانه كما بينا حريا
التشهير بكل حكمة ان غاية الحرب العامة سواء كانت للانتقام عن الاهانات او المحاماة لكي تكون
عادلة يجب ان تكون لخير العام للحال الاقليمة او المدنية كلها . وهذا لا محل له في المبارزة
الخصوصية المفترضة . ثم ان هذه الحرب لا تصير باستقامة الا بعد التحقيق الجهيد
والعلم المؤكد دينيا بعدالة الحرب ايضا . الامر الذي لا يمكن الحصول عليه بسهولة في
المحاربة الفردية لاجل المحبة المغيرة المرتبة . وزد على ذلك من حيث ان الحرب
هي نوع قسري لطلب السلامة العامة واصلاح بعدل المتعدي عليه بالقوة فلا
يمكن ان تقبل بعدل وصواب الا متى تم يعدلك توفيق الخصام بامان ومتى كان
رجحان مؤكد بتحصيل نفايتي اي اصلاح العدل المتجاوز باقل ما يكن من الضرر والخطر
على المقام والحال . والا فيكون ضرر كثير لعام اكثر من فائدته . الامر الذي لا يمكن
ان يصح ايضا في المبارزة المنفردة عن محمد المسيق قتلا للمهاك والمهين حالا
وخطرا متساويا للنهاية . ولهذا يكون فرق كلا الامرين عظيما والنتيجة ان
التمثيل لا يصح

واما ما ازاده فلا يزيد قوة الاعتراض هذا اكثر النتيجة ايضا ونعني انه لا يجب ان
يضع الانام في حال الطبيعة ايضا حتى على محاماة ذاتهم وخيراتهم لان الالتزام باحتمال

كل الاضرار والاهانات قولاً وفعلاً وهو ارتكاها خفية بجعل المجروح مرتفع جداً وغير مأمونة اصلاً لاجل رعية الغير الردية بالضرر المتعنتة من كل خوف ويكون كل وديع وشفيف مضطراً ان يكون تعيساً دائماً كل من يجب حسب الاوديا ان يخالف شرايع الطبيعة لكن هذا المحل لا يجب ان يتجاوز نفوذ المحاماة العادلة والصوابية وشروطها ومتى كنا بامن ونفي كل خوف محتمل باحتمال الاهانات والاضرار فيما بعد لا يجب ان تتناول الحدود اصلاً . وهذه تثبت بالكفاية ان المحال الطبيعية المحضة ايضاً لا تنح اصلاً حرية وسماحات التجريب دائماً ومقاومة المهينات بغير نهاية كما وهم بعضهم لا تجعل المبارزة جايزة لانها تخلو من شروط المحاماة العادلة والصوابية فضلاً عن غيرها كما رأيت . فهذه يجمعها قد وضعنا بها دائماً في المبارزة في المحال الطبيعية ايضاً بموجب راي جرديل المذكور الذي يحق ان يقرر قوله عن ذلك بكماله . وذلك بالخصوص لانا لا نعباء ببراهين غير علما مضادة ذلك الدين بزعم بعضهم انتفاء هذه البراهين او لا يحل للفيلسوف الكاتوليكي ان يتبعهم بعد ان حرمت من الكنيسة هذه القضية التابعة . انه يجوز تحمل المبارزة وتقديمها في حال الانسان الطبيعية . حفظاً لخيرات النصيب مع الشرف متى لم يكن منع حفظها بعلاج اخر

الجزء الثاني

في الالزام المتبادل بمساعدة الغير

عدد ١٦٤

ان لاتمام وجود الدائنة والحجة المتبادلة شيء يزهيد به الاهانة الغير او نصاب الاضرار المسببة منا . الامر الذي به يعني بالمسامحة فقط مع الغير طبيعياً اذا لم نضع شيئاً من الخير معهم ونفرح لاجل تساوي الطبيعة ووحدة الغاية العامة بكونهم موجودين وعايشين جيداً . وقد اوضح هذا كثيرون قائلاً مع افلاطون اننا لم نخلق لذواتنا فقط فالوطن اخذ جزءاً من حدوث والوالدان جزءاً اخر والاصدقا جزءاً اخر

اخر . وكما يقرر الرواقيون ان الاشياء التي تولد في الارض تخلق جميعها لاستعمال الانام والاناس هم مولودون بسبب بعضهم حتى يكنهم ان يفيد بعضهم بعضاً ويجب علينا في هذا ان نتبع ارادة الطبيعة مقدمين الفوائد العمومية معطين واخذين بتبادل الالزامات وتثبت بالصنايع والعمل والقوى العقلية الانام مع بعضهم

ومن هنا يلتزم كل واحد التزاماً تاماً بان يروض قوى نفسه وجسده ليكون صالحاً لاصدار الفوايد في الجمهور وبهذا يقال انهم يخطون ضد شريعة الطبيعة الذين لا يترضون بصناعة لا يبغضها او على تمييز ويكونون بخلاء ذوو تم وثقلاء على الغير ومولودين لاجل تكثير العدد والحيوة فقط . ومن ثم قد اعتاد بعض الحكماء المرتبة جيداً ان يقيموا حياتاً بلذة يلتزم اخر وبهم ورجيحاً ان يكثروا عندهم لسماعهم ويوضحوا كيفية معاشهم ونوعه بحسب تنبيه هولون الصولي

وبما ان لاجل تقلبات الامور البشرية المختلفة وتقرض قوى نفوس الانام واجسامهم او ضعفها يتجد كثيرون في الحال المدنية ولكانوا يوجدون في الحال الطبيعية المحضة ايضاً غير قوة لذاتهم ويحتاجون مساعدة الغير فقد اعتاد ان يصير التحرز عن الالتزام الذي تنفعه الشريعة الطبيعية في الاغنيا بمساعدة الاخرين الموجودين في الاحتياج الحقيقي . ولكن يتحدد ذلك باجل بيان فيجب ثم درجات الحاجة اي الضرورة الى قصوى وتقبلة وعامة بحسب ما قيل سابقاً (عدد ١٦٥)

قضية اولية

ان الاغنيا يلتزمون باسعاف المحتاجين حقاً بحسب درجات الاحتياج المختلفة

١٦٧ ان القضية تثبت جزءاً فجزءاً . واولاً ان الموجودين في احتياج او الضرورة القصوى (وان وقعوا في هذا الاحتياج بذنبهم الغير القابل الاصلاح) يلتزم كل واحد بان يسعفهم لان الخيرات الفايضة فقط بل من الغير الضروري كثيراً

لمقاومة اقله بمقدار ما يحتاجون لدفع الخطر الحاضر الثقيل جدا وذلك من وجوب العدل او
الاستقامة الشرعية الكامل . ويكون هذا الوجوب بمقدار ما يكون ضرر القريب
الزمني وخلاص نفسه الروحي مخطر . لان من الواضح ان نظام المساواة والمحبة
الواجبة لاجل ما مث بحدة الطبيعة لا يعود موجودا اذا لم نكن ملتزمين ان
نفضل خير القريب العظيم على خيراتنا الدنيوية وعلى ضررها الغير الثقيل . ومعنى
ذلك انه بحذا النوع لا يعود محفوظا الحق المطلق على حفظ حيوة القريب اكثر من
الحق الافتراضي المختص بخيرات النصيب الزمنية . ثم لا نحكم على ذلك مقاصد العناية
الالهية الموزعة خيرات النصيب دون مساواة لانه كما ينبغي بالعناية من ذات
العناية العامة لهذه الخيرات انه لا يجب ان يقال عنها انها لعناية اشرف
الاشكال يملك الاغنيا اعدا استعمال خيراتهم المناسب والضروري لحفظ مقامهم ما
يسدون به عوز المحتاجين على هذا النحو يتممون وظيفة الاحسان السامية
نائبين عن العناية الالهية الحكيمة التي لا تحمل احدا لا سيما فلا يتيها الضرورة
بالاطلاق

وهذا ذاته يجب ان يقال عن ما وجوب عدم الغير في الحاجة الثقيلة التي تكون شابهة
الحاجة القصوى . واما اذا كانت متضمنة ضمن حدود الحاجة الثقيلة فقط ولم
يكن الكلام عن احد الخيرات الثانوية فالزام كذا يكون اخف من الاول ولكن لا
تزال محالفة تتضمن قباحة ليست بيسيرة لاجل عدم المناسبة العظيمة
بين شر القريب والضرر اللازم المتوقع له لاجل ما عدته وسعادة
المجموع البشري لاجل نفر هذه الاستقامة الطبيعية تكون ناقصة بكمالها
اقله سلبيا

واما ما يلاحظ المحتاجين الموجودين بالنقاشة العامة فيلتزم الاغنيا مثل ذلك
ان يسعفوهم ان كانوا محتاجين حقا من لزام لجبة الحيادية الادنى صرامة اقله نظرا
الى كل حادث خصوصي من وجوب الاستقامة الطبيعية ولعرى اذ ليمان منافيا
بالكلية

بالكلية الموادة وفاعلية المحبة المتبادلة ان لا نمارس فعلها الخارج ولو كانت
تتبع به الزمن ليومية وامكنت صيرورتها بدون ضرر على او بضرر خفيف لنا .
ثم لا ذا يبعد عن الصواب بذاته ان الانف يشفى بصواب وما يتما اذا يكون
في حال كذا ان يصير لنا ذلك مرا للغير . لا يكون ملتزما بان يصنع ذلك
للغير اصلا . كما اذا كان احد متنعما بالخيرات بتواصل ولا يلتزم بان
يساعد الاخر المحتاج ولو طلب منه . وزد على ذلك ان المقتني الذي يمكن
به ان نعيد الغير خلوا من ضرر مال ان لم نستعمله فيعود باطلا وعارا لصاحبه
ومن ثم ان الذين يقتنعون كثيرا عن التزامات كذا لا سيما الغير المفترض
النايدة فيشبهون بصواب الكلب الذين يرقدون على العشب الذي لا يمكنهم ان
يكلوه فتاخ البقر فقرعا .

على ان لا ريب بان نلتزم بان نمارس التزامات المحبة هذه بنوع اخص ايضا
نحو الوالدين والاقارب والاصدقا الخ . متقدمين على باقي الموجودين بضرورة
تشبه ضرورتهم . ومتى كان الكلام عن الوالدين الموجودين بالضرورة القصوى
او المتقبلة الذين لنا حذ منهم الحيوة فقط بل ونوع العيشة جيدا والنايدة فيكون
الالتزام عن وجوب العدل اصرم ايضا . ومما يسال هل ان هذه الالتزامات
لا سيما الغير المفترضة بالنايدة يجب ان نفيها لاعدائنا ايضا فكر وتيوس يزعم بان
المحبة لا يبان انها تلزم بنايدة المضرور هاينا تيوس قال ان في الحال
الطبيعية ننكر بحق الالتزامات والغير المفترض النايدتها ايضا على العدو
بما ان له نية عدوية نحونا . على ان هذه الازعام لا صحتها الادنى افتراض
ان العدو يتخذ من تمام هذه الالتزامات قوة ونية اعظم لضررنا . وانه
بدون انكارنا لها لا يمكنا تحصيل محاماة عادلة لنا واذا كان الكلام عن الالتزامات
التي هي دلايل الموادة الخصوصية فقط لانه ما من حد يلتزم لاجل المحبة مع
ضرر ما نقيل لنا والعدو لا يمكن ان يكون احسن حالا من تصديق الذي لا نلتزم

الجزء الثالث

في التزامات المتخاصبين المتبادلة

انا نشرح هذا الالتزام بعزل عن غيره البديهيات التي نرجعه اعادة بعضهم الى الالتزام السابق فنقول بعدم مضرة الغير. لانه وان لم يكن يقر بان استعمال الخطاب الحقيقي يفيد جدا سعادة الجنس البشري وتعكيس استعماله يضرها احيانا ضررا قليلا جدا فمع ذلك لا يمكن ان نوافق كروتيوس وبوفندورفيوس وبربيراك وغيرهم الذين يريدون ان يوفقوا آراء القدماء المختلفة بقولهم بان يتجوا اباحة الكذب لا من المضادة لاظهار الحق الى المصدق بل من المضادة فقط للحق الموجود واثابت لمن يتجه اليه الخطاب او الاشارات يريدون حادث كذبة بالكذب بعدها كروتيوس بانها ليست برديئة

وهذا لعلة ان الكذب يعرف بانه الكلام الغير الصحيح ضد الضمير (واراد بعضهم الملفوظ بقصد او ارادة الغش) سواء كان الكلام بالالفاظ وبغيرها من الادوات المحيثة من الاستعمال العام لاظهار تصورات النفس. ثم وان تكن نسبة الصدق والكذب اللذين هما موضوع الكلام الى العقل هو فعل العقل فمع ذلك من حيث ان هذا الكلام فعل ادبي يمكن ان يتعلق بقصد الارادة التي يمكن ان تحمل دون ترتيب كما الى ان تقول الغير الصحيح وهذا فيه نوع الكذب الحقيقي كذلك الذي تفعل احدا بذلك بالفعل وبهذا هو المعلول الخاص لذلك القول فقط. وبما ان الفعل الادبي يأخذ نوعه خاصة من الموضوع الصوري الذي هو في الكذب ذات القول الغير الصحيح اي الكلام ضد الضمير فاذا نوع الكذب الصوري يقوم بكونه يضاد الصدق. ومن هم قال تقديس توما واما اذا قصد احد ان يجعل كذبا يرى الغير خادعا اياه. فهذا لا يخص نوع الكذب بل كما لاداة. ولهذا لفظ احد بالحق ماديا عند فهم نفسه الصوري اي مع قصد التكلم كذبا فيكذب بموجب حكم

قضية ثانية

خارج حادث الضرورة ان نظهر لنا اشارات المودة الخصوصية انا نلتزم ان نسعف لاعدائنا المحتاجين ليس ما يحلل بعض حوادث ولا يجوز ان ينفعهم مثلا

٦٩ اذا يثبت لهم بوضع فذ غرض لاستثناء المذكور انه في حوادث الضرورة المذكورة اعلاه يجب اتمام الالتزامات المذكورة نحو الاعداء الذين لا يكفي ان لا ينفعهم ذلم نفهم خروم الطبيعة جدا. وبالحقيقة ان لاعداء ابقى عليهم صورة الله ورم اعضاء العايلة العظيمة للجنس بشري نفقة السعادة العامة بنا وفي الطبيعة ووحدة الوسائط والغاية. فاذا يوجد بهم كل ساس المحبة الطبيعية التي تمم بشرف الطبيعة لا باكتفاء الشخصي وهذا يرخصون لهم ليقينا تحت وجوب اظهار المحبة العامة بالالتزامات المذكورة. واضافي ذلك انه بممارسة هذه الالتزامات يوجد رجاء سام باستجلاب نفوس الاعداء الامر الذي يطابق جدا وجوب طلب السلامة العامة. وبان لا ينفعهم يعاد المحب على وجه الاستقامة فيبان وذلك ان لا يجوز بغض الاعداء ولا طلب شرهم ولا السرور بضررهم بما انه ضرر لهم. ولو كان مصادرا من لا تنقطع ملم بسلطان شروره. ومع ذلك هذا لا يمنع من ان يكون جايزا للواحد ان يلزم شر العداوة ذاته والاضرار المصادرة منه من ذلك وان يطلب تعويضا عادلا عنها بواسطة الاقتضاء الشرعي بنية غير منحرفة. ولا مانع مما يقولون من انه في الحال الطبيعية يجب ان يكون جايزا ان يضع من بعد بخصوص ما يجوز للسلطان العدو في ان يضعه ضد الاعداء المحميين اي ان ينكر عليهم الواجبات وانكانت غير مضرة للغاية لان هذا لا يضاد تعليمنا العام لاجل القيد المذكور سابقا. ولا في الحرب العامة يكون محل لانكار هذه الواجبات خارجا عن المعاركة الحالية والحوادث المستثناة. ولا يمكن بجواز ان تفوت نوع الواسطة الضرورية بالبساطة للحماة العادلة

الجميع وان يجعل شيئا غير صادق فيرى الغير كما انه بعكسه لذلك يكون اذ يتكلم بالكلام
الغير الصادق فقط من يتكلم بالكذب لكنه يتكلم به بحسب فهم نفسه ونيته
اراده بمنزلة صدق فيكون ح لكنه لا يغش

٢٧١ ان الكذب يضاد بذاته الحق والصدق اما بالزيادة اما بالنقصان وتم
اعتادوا تقسيمه تحوما نظرا الى اختلاف قباحته الموضوعية الى مضر وهو ما
يتجه من النفس لضرر الغير. والى نافع وهو ما يتجه للنفع وعدم المضرة والى
انشراحي وهو ما يتجه منفعة بلذة. فمنه جيها اذ للفظ قد الضمير وبنية الغش
ولم يكن ممكنا انتاج نية المتكلم بالكناية من نوع الكلام وظروفه نحوى نوعا
حقيقيا من الكذب سواء وجد بطلان قول المادة لم لا وسواء اقترن الواحد بالفعل
ام لا. قد قلنا ولم يكن ممكنا انتاج نية المتكلم بالكناية من نوع الخ ليدخل تحت
نوع الكذب الحقيقي التقييد الحقيقي الصرفي الداخل على الكلام الذي يجوى نظرا الى
ذاته وظروفه معنى واحد معينا لا غير وهذا كاذب واما كان ان يدل بتقييد ما
عقلي فقط على معنى حقيقي مثلا اذا سئل واحد هل قتل بطرس فقال انه
لم يقتله مضمرا في نفسه يوم الخميس مع انه قتله يوم الجمعة لان صدق الكلام لا ينتج
من التصورات بذاتها بل من تقرير الالفاظ. ومن يضمر شيئا في نفسه غير مبين
بعلامة ما محسوسة الامر الذي يخص تعيين معنى الكلام الحقيقي يكون في نفسه
شيء ويعني بالفاظه شيئا اخر حقا وهذا يتكلم ضد ضميره مع معرفته بطلان قوله
او مع نية الغش ولذلك يكذب حقا. ثانيا لكيلا تدخل تحت نوع الكذب الحقيقي
تلك الاقوال التي بها يكون انتاج نية المتكلم الحقيقية بالكناية من نوع التكلم او غير ظروف
وان تكون الالفاظ المعتبرة بذاتها فقط يكفيها ان تسبب رايا كاذبا لان الغلط والغش
ح يجب ان ينسب لعدم نباهة السامعين وخاصة لان بعض الالفاظ من ذات
عادة التكلم تحوى معاني كثيرة وتخضع للالتباس وانه لا يجوز الكذب حقا لكن
يمكن بجواز ان نلزم متواترا ان نخفي بعض حقائق. هكذا مثلا لا يعتبر كاذبا من
يجيب

يجيب بانه لا يعرف اذ يكون بينا واضحا ان السائل لا حق له على معرفة ما يسال
عنه والمسئول لا يمكنه او لا يجب عليه من احد الوجوه ان يظهر ذلك الامر بجواز
.... وبادى جهة يجب ان يرد الى هذه الاجناس البديعة وبالتشبيهات والمعصومة
من الغلط بالكلية الاقوال التي على سبيل الملغاة او الرمز والمثل التي ينتج
بها من نوع المثل او من ظروف الكلام شخاص والاشياء انها لا تفسر ما بينه اللفظ
فلو اراد كرونيوس ان ينبه الى هذا. لم يوهم بالكذب شفها دات كثيرة من الكتاب
المقدس ومن اقوال سيدنا يسوع المسيح التي لم يكن الاطلاع عليها شروحة باستفاضة
في كتب ماري توما. وبمثل ذلك تبتني وصمة الكذب العلامات او الحيل الحربية
التي بها يكون للاعداء اخفاء مقاصد النفس الحقيقية بالاصح بما بالظاهر ذلك
خارجا بخلاف ما هو حقيقة فاذ تقرر ذلك فلنكن

قضية

ان كل كذب حقيقي سواء كان خفيفا او ثقيلا تقرأ المادة
فهو محرم من الشريعة الطبيعية بالاطلاق بما انه رذيلة داخلا ومضاد خير المجتمع البشري
العام

٢٧٢ اما القضية ثبتت بسهولة اولا من حيث ان استحالة الاشياء ضد ترتيبها
الطبيعي هو شيء ردي بذاته وداخلا. ومن حيث ان فوق التكلم وبالتالي
الالفاظ ذاتها او باقي الدوال تستعد المتكلم من الترتيب البشري قد ترتبت طبيعيا
لاظهار تصورات نفسه ليكون شيئا مضادا واضحا هذا الترتيب الطبيعي وردي
بذاته وداخلا. وزد على هذه منافاة الكذب الطبيعية للعقل ومضادة
للحق واهلية نفس بغير مقدار ما هو في ذاته ولذلك لا يكون ان يحلل من
احد الوجوه او يسلب تحفة الشريعة الطبيعية بتغيير ظروف الموضوع المادي.
فهذه البراهين الثلاثة هي سديدة جدا. فالاول لان كل من يكذب فبهذا ذاته
يحول نيته الى شيء ليس بوجود حقيقة ويظهر ذاته غريبا عن ذاته بالكلية
الى محاكيه بالفعل لان النفس العارفة هي نظير صورة للشيء المعروف فاذا يغتصب

نفسه الناطقة على وجه الاستقامة ووضعيا اى اذ يطبق فعلا مناقضا
للعقل وضعيا . واما الثانى فلان من يكذب فيخبر عارفا ومريدا ما هو موجود
حقيقة جاعلا اياه غير موجود او بالعكس ضد الميل الطبيعى الى الحق والنفور من
الكذب فلهذا يضاد هذا الميل الطبيعى اى الميداء النفسى واساس الحق فى الانسان
على وجه الاستقامة ووضعيا . واخيرا الثالث لان كلام الرجل التقى
والصالح لا ينبغى ان يفترض كل واحد كذلك مالم يثبت وبيان بعضه
واضحا المعترض والوضعى من عاداته ان يولد بذاته وطبيعيا فى نفوس السامعين
المتجه اليهم الخطاب حكما موافقا للحكمة وذلك لاجل الميل الطبيعى المذكور والنفور
المغلوب الى الحق والنفور من الكذب فالكذب اذا يضاد ميل الطبع ايضا
الى الحق بما انه اهل لاجلاب الغلط

ثانيا من حيث ان غاية الكلام البشرى القريبة هى الاشتراك المتبادل بين نفوس
النفس والغاية الاخيرة والخير العام لكامل الجمهور البشرى يصدران من هذا
الاشتراك الذى هو لاجله خصوصية المعاشرة والتهذيب والمعاملة الخ .
ومن حيث ان تحصيل ذلك يطلب منا مطلقا نافيا الضرر الصوابى للغش لا
عن حفظ العهود والمواعيد فقط بل عن افساد المعارف الاعتيادى ايضا
فانكان شئ من الكذب غير محرج بناموس الطبيعة فى اى حادث كان من
الفايدة او الضرورة فلا يحمل هذا الامن لاجل ملاحظات غير محصاة
مجهولة عند السامعين عموما يكون ان يفهم الكذب تحتما من المتكلم كانه ضرورى
او مفيد وبالتالى كانه جايز . ولذلك يصير الكلام واسطة غير مناسبة
للفايدة والطبيعة تعمل فى الضرورات وقد احسن شرح هذا الامر
بالافتتينوس قائلا . من حيث انه بالكلام تدبر كافة النعوت والاحكام
وتوزع العقاب والثواب وكلمة واحدة يحتوى به تدبير كافة الاشيا
العام فلا يجوز الكذب فى احد الحوادث والا فيجئ الطبع دايما ان
يخاف

يخاف بحق لئلا يكون المتكلم موجودا فى ذاك الحادث الذى يجوز به الكذب
حقيقة او اقله دايما

يعترضون ان الكذب لا ضرر حى والمفيد كما يسبان ضرر الخير
المجهول العام او الخير الافراد الخاص لاجل ان هذا يمكن ان يكون احيانا واسطة
مناسبة جدا لقصد قتل البار مثلا او خراب كل المملكة . ولهذا يجب ان يقال
ان الكذب جايز اقله وقتيذ

اجيب ناكرا النتيجة والسبب هو هذا لان منافاة الكذب الداخلة لم تزل
موجودة كما يبان من ابانا تنا المذكورة اولا . وقد بينا نحن قبلا ان
رداءة الكذب الداخلة لا يجب ان تؤخذ بالخصوص من حق الغير المتجه اليه
الخطاب فقط او من الضرر الذى يمكن ان يصدر . ثم اذا ليس ان هذا يمكن لواحد
ان يعترض به ضد رداءة الحنث الداخلة مثلا او التجديف وبعض
الافعال القبيحة جدا . وبعد ذلك انه لا ترتفع بهذا قوة البرهان
الاخير اصلا لان هذه الغاية من نجاة البار او المملكة المذكورة بواسطة كذب
ما تكون بالعرض فقط ويمكن تحصيلها عموما بواسطة اخرى جايزة لاخفاء الحق اف
باستعمال التاويل الغير المجهول من الاميين ذا فهم . ولهذا لا يمكن ان تكون احسن
خسارة الامن المطلق بمعاشرة الانام اليومية التى بحق يوافقها وطبيعيا من افتراض
السماح بكذب ما . ولهذا قد فقد الناموس الطبيعى ان يعد هذا السماح ناهيا
من كل كذب بالعموم

يمكن الواحد ان يزيد مع برابيراك وغيره بان المثل وانكان رديا داخلا وافتتال
من الكذب فمع ذلك يصير جايزا بسبب الحفظ الضرورى لحياتنا والخير العام فاذا الخ .
اجيب ناكرا افتراض المقدمة والنتيجة فالمثل بما انه يقيم فعلا رديا داخلا يجب
ملاحظة صورا لا ماديا لانه ليس كل قتل هو رديء داخلا ومحرم من ناموس
الطبيعة بل القتل الذى يصير بالسلطان الخصوصى . وهذا ان القتل فى حادث

المحاماة الغير الموزنية عن حياتنا او الخير العام من حيث انه مسموح او معلوب
من ناموس الطبيعة فيصير بسلطان الله بارئ ناموس الطبيعة والمتولي على جميع
الانسان . ومن ثم من حيث انه في هذه الحوادث لا يصير اخلال بسلطان الالهي
السامي الذي يتم قباحة القتل الخصوصي وفوقه على الكذب فيبان انه لا يصح
التمثيل نظرا الى الكذب الذي قباحته لا تنغلق بانه نزاع الناس مع الاله
الاهيين او بالضرر وحده الذي يصير للقريب بل بالتبليل الداخل والمطلق
كما رأيت

حاشية

في فضائل وذمائم

ان ما اشرنا اليه في ابتداء مقالتنا ووعدنا به في القسم الاخير نظرا الى التكلم عن
الفضايل تستحسنه الان وذلك حفظا لالتزام الامانة واتماما لتعليمنا الادبي و
والتقوى وهذا ربما هو اليق علينا ونضم بمقدار ما يكن من الاختصار اخص بما
يكن ان يقال من الفيلسوف عن الفضايل والافعالات بالعموم والخصوص
باجزاء متميزة اذ انه بالكاد نجد في هذا الشان ما يقتضي محاورة كعادة اهل
المدارس

الجزء الاول

في الفضائل بالعموم

انه من حيث ان تصور الملكة يدخل في تعريف الفضايل العام فاعلم اولا انه
لتوجد في نفسنا او بالاحرى في قواها بعض استعدادات مختلفة لصنع افعالها
بسهولة وخاصية وبيان هذه الاستعدادات يمكن ان تكون اولا تكون من
طبيعة النفس وقواها كاملة فنأخذ طبيعة الكيفيات المرضية الغارة بحسبها
تتميز عن الفعل العابر الذي يمكن ان يكون ولا يكون ابقا وتقيم ما نزعوم ملكة
فلذلك ان الملكة بحسب مقصودنا هذا ليست بالعموم الا استعداد او كيفية
ما في

ما في نفسنا تجعل قواها مناسبة لصنع افعالها بسهولة . فالملكات موجودة في
النفس طبيعيا فتقيم الملكة الخلقية التي وان وجدت فيجب مع ذلك ان تمتاز
عن اهلية القوى البسيطة والطبيعية للفعل التي لا يمكن الا تكون اصلا لان
القوة ليست الا القدرة على عمل ما) وان اضيفت على النفس من الله بما انه
البارئ الفايق الطبيعة فتكون الملكة الفاضلة وان اكتسبت بتكرار الافعال اي
ممارسة القوى في الملكة المكتسبة وتكون صالحة اوردية بحسبها تنسب الى افعال
صالحة اوردية ومن حيث اننا في القسم الاول من هذه المقالة قد اتهينا الكلام
عن كيف ان نستحوذ قوانا يقيم افعالنا الجيدة او الوردية اديبا فينبغي من هنا
بسهولة وجه تعريف الفضيلة المضادة الرذيلة عموما من ارسطو بانها الملكة
التي تضع الخير المتملك ويجعل عملها جيدا ومن شيشرون بانها انفعال النفس
الثابت والملايق الجاعل من يوجد بهم ممدوحين لكن يجب ان يتقدم على هولاء
التعريف الذي يسأله ماري توما بعد ماري اغوسطينوس بان الفضيلة هي
كيفية صالحة للنفس بها تعيش باستقامة ولا احد يسيء بها شرا والله يصنعها
بنا بدوننا ملاءة يحوي اخيرا الكيفية عوضا عن الملكة بمزية الجنس القريب
السبب الصوري لكل فضيلة كما به تتميز هذه عن الملكة الرديئة التي تنجذب
الى الشر دائما او عن الملكة التي تنجه تارة الى الخير وتارة الى الشر . فالفضيلة
بما انها مبدأ الفعل لا يستطيع احد ان يعكس استعمالها اي ان يجعلها ان لا تميل
الى الافعال الصالحة . وان اهملت لفاظ التعريف الاخيرة فتخصها على
الفضائل التي هي ملكات مكتسبة فقط ومن هنا يصدر تقسيم الفضايل المعاضدة
من الله ومكتسبة بممارسة قوانا فالبحث عن الفضايل المفاضة من الله يتنوع
فايق الطبيعة كالايمان والرجا والمحبة الفايقة الطبيعة الخ يخص اللاهوتيين . و
الفيلسوف لا يدرس لاحظ المكتسبة التي من حيث انها تقوم من استعمال القوى
النطقية المستقيم فتتمم بالخصوص العقلية وهي التي تلاحظ العقل والادبية وهي

التي تلاحظ الارادة بواسطة او بدون واسطة فلا يجب ان نقول شيئا بالخصوص عن
الفضايل العقلية التي هي لنعرف ملكة المبادى العامة البينة بذاتها والحكمة اي ملاحظة
العلل سامية . والعلم هو ملكة معرفة شيء ما بعلله المحدودة بهذا النوع او ذاك
التي يضاف اليها الصناعة اي النوع المستقيم لصنع بعض افعال والتي هما جميعها نوع
الفضيلة العقلية بما انه لا الصناعة ولا الملكة النظرية تصيران العمل جيدا نظرا الى
استعمال الارادة وكما لها بل نظرا الى التوقع على عمل جيد . فهذه لا يجب ان نقول
شيئا بالخصوص لاسيما كونها ليست ولا تدعى فضايل بالبساطة بل بحسب شيء فقط
لكننا نتكلم عن الفضائل التي وجدت تستقر في العقل فهم ذلك تنسب الى الفضايل الادبية
مع هذه سوية

٢٧٦ فالفضايل الادبية التي تكمل الارادة والتي ترجع اليها بيقينة كاملة بكلية واوزة
هي اربع سامية وهذا تدعى رديسية وهي الفطنة والعدل والشجاعة والكتاعة .
التي يكون ان نقول منها بانهم ولا انها اذا تكلمنا بانهم تقوم في الحالة الوسطى التي
يحددها العقل لا بفعله بل بمادة الفضيلة شيئا كانت او شخصا . لانه من
حيث ان هذه ملكات انما لارادتنا لا تكتسب الا بممارستها المطابقة العقل
الذي هي بالتالي قاعدة او قانون ممارسة كذا وهذه القاعدة من حيث انه يكون الزيغان
عنها اما بالزيادة اما بالنقصان . والمساواة او المطابقة الحقيقية تتضمن بين هذين
الامرين اي في الحال الوسطى . فيبان ان طبيعة هذه الفضايل المقتضية هذه
المطابقة تقوم في الحال الوسطى الامر المحقق دايما متى كان الكلام عن تهذيب افعال
النفس وانفعالاتها والامها فقط بترجيحها لقاعدة العقل . ومن ثم ان الشجاعة
مثلا تكون نظير شيء متوسط بين الجبانة كما انها الطرف الناقص والجسارة كما انها
الطرف الزايد لكن اذا اعتبرت طبيعة الموضوع الذي يحول عنه فعل النفس مثلا الخير
السامي فيبان انه لا يقبل نوعا متوسطا نظرا اليه اصلا وهذا قلنا اذ تكلمنا بالعموم
ثانيا انها متفرقة مع بعضها حتى ان من حصل شيء واحدة منها

فيعتبر

فيعتبر انه حاصل على الباقي (الامر الذي ليس يحقق عن الفضائل العقلية صرفا) انما
اذا اعتبرت تحت نوعها الكامل الذي يطلب لملكة الفعل الجيد فقط بل الفعل
جيدا ايضا . هكذا وان امكن الواحد ان يكون قنوعا بسبب حفظ صحته فقط لكن
هذه القناعة لا تحصل على مديح الفضيلة الكاملة اصلا مالم تنسب الى الغاية الاخيرة
ومالم تصر بالتالي بالتمييز والاستقامة وثبات النفس الواجبة . وكذلك من وظيفة
الفطنة والعدل والشجاعة . ومثل ذلك من حيث ان كل فضيلة ادبية تفترض
التخابا مستقيما وهذا لا يكون ان يكون دون تمييز الفطنة ومن حيث ان الفطنة
ذاتها . بما انها التوجيه المستقيم لما يفعل اي لما هو للغاية تنتج كما انه من مبدا من استعداد
النفس المستقيم نظرا الى غايات باقي الفضايل فيبان ان لا الفطنة الحقيقية
قابلة الانفصال عن هذه الفضايل ولا هذه الفضايل قابلة الانفصال عنها
ثالثا . ان رتبة شرف هذه الفضايل يبان انها هذه ولا الفطنة بما انها تتأسس على
النطق الذي لا شيء في الانسان اشرف منه وتدبر الباقي فهي اشرف بكثير وخاصة
لانها تلاحظ دوما واسطة حقيقية اعمال النطق والعمل التي هي اساس قريب
لكل استقامة طبيعية وبالاخص الفضيلة . العدل الذي موضوعه الخير العام خاصة .
ثالثا . الشجاعة التي تعد النفس البشرية لاقتحام المخوف والمكاسر بتجديد
واخيرا القناعة التي تهذب انفعالات الانسان بما انها تنسب الاخيرة المخصوص
خاصة

الجزء الثاني

في الفضايل الادبية بالخصوص

٢٧٧ انا نسلك بوجب رتبة شرف هذه الفضايل وهذا ان الفطنة كما حددناها
هي القوم المستقيم لما يفعل . وتفترق ولا عن الصناعة التي تلاحظ الفعل
بالبساطة بل الصنع فقط لشيء يفعل عابر وخارج وان جالت كذلك والعالة
هذه نحو المخلوقات . وهي ضرورية جدا للانسان كما يخص الخليقة الناطقة جدا

وفضيلة الرذيلة المستقيم
ان لا تفعل عن وتبة اولم بل بحسب الانتخاب المستقيم هو الوسائط للغاية الواجبة
فضلا عن ميل الارادة اى القوة الراغبة الغاية بما انها خير يفترض المشورة والانتخاب
وتكميلا بحيما تصدر هذه عن ملكة العقل العملى فيبان ان الفضيلة بالخصوص
تستقر فى العقل العملى وهاذوع الفضيلة الحقيقى بما انها تامة فى الملكة التى تصنع
الخير المتملك وتصورها جيدا يلاحظ انها استقامة الرغبة تنسب الخير
الادبى لا مادية فقط بل صوريا ايضا ختى نوع هذا الخير
واعلم كما يلاحظ جيدا للشهير ان لا يجهل ما يأتى فلاسفة معتبرون عن هذه
الامور انه يوجد ثلاثة اقسام للفضيلة او بالاحرى ثلاث فضايل خصوصية مقترنة
بها او متممة لها بحسب مقاييس الثلاث اعنى المشورة جيدا والحكم جيدا والامر جيدا
.. .. فالاولى منها تدعى باليونانية اوبوليا بما انها استقامة المشورة .
والثانية . سيناسيس . بما انها استقامة الحكم . والثالثة يومى . بما انها
استقامة الامور الصادرة عن حذاقة الحكم المغيرة والغير الاعتيادية . وعدا
ذلك بما ان الفهم المستقيم بما يفعل اى الفضيلة تفترض ضرورة معرفة الماضى
والحاضر ورؤية المستقبل والبحث عن اراء العالما وايجاد الوسايط المناسب
ثم التخصيص الانتقال هذه جميعها بالحوادث الخصوصية فقد اعتادوا تعيين
ثمانية اجزاء ممكلة لها . وهى الذكر والفهم والسهولة التعلم والبداهة والتعقل و
والاحتياط والتحفظ والاحتراس
اخيرا الرذايل المضادة للفضيلة على وجه الاستقامة هى هذه الاولى التهور اى
تبديل المشورة عند الفعل الثانية عدم التبصر اى نقص الحكم الواجب فعوما
يفعل . الثالثة عدم الثبات اى الابتعاد بسهولة عن المرأى المستقيم المحدد
مرة . الرابعة . التهامل اى نقص الاعتنا الواجب حتى لا ننقل شيا عن
الرذايل المزورة يشكل الفضيلة كفضيلة اللمح والتحايل والغش والخداعة والاهتمام
المزايد بالامور الزمنية

ان العدل اذا لم يوخذ بمعنى البر بحسب راى البعض وعوضا عن مجموع
كل الفضايل ولا عوضا عن آثار موس او الشريعة المصدرة وجوبا او الزاما ادبيا
لفعل شى ما بل عوضا عن فضيلة خصوصية اى ملكة لاتمام ما يقتضيه المحق من
امر العقل فيحد حدا مناسبا بان الارادة الثابتة والدايمة لاعطاء كل واحد
حقه . او ملكة بها يعرج الواحد لكل حقه بارادة ثابتة ودايمة . بلاحظ على هذه
التحى يدل لا على كيفية صالحة للنفس فقط بل على فعل ايضا . بما ان يلاحظ
قاعدة العقل وهذا هو فضيلة حقيقية ويستقر فى الارادة كاتها موضوع
اذ ان تحصيل الخير الذى يقوم من مناسبة الشى لواحد للاخر واساواته
له يلاحظ الرغبة العقلية اى القوة التى تفعل بانارة العقل وتستهل الرغبة
العقلية كما هى الارادة . ومن نوع هاتين المناسبة او المساواة يمكن ان يختص
اما الافراد نظرا الى الجماعة بما انها كذلك اما الافراد نظرا الى بعضهم الى الجماعة
بما انها كذلك نظرا الى الافراد فتصور ثلاثة انواع من العدل معتبرة بسبب الموضوع
كما هو بين . فاولها العدل العام والشرعى بما ان الشريعة يختصها ان تلاحظ
الخير العام . والثانى العدل البدلى بما انه يلاحظ بمناسبة عددية مساواة
الشى الواحد للاخر سواء صدرت المساواة عن عهد اختيارى ام بالتبعية
عن اهانة ظالمة . ومن ثم ان متوسط العدل فيها هو عين متوسط الشى
او مساواته والمتوسطات بين الاكثر والاقل اى الزيادة والنقصان يكن
احيانا ان يكون لها محل بين الجماعة بلاحظة كشخص فردى وبين الافراد
والثالث التوزيعى بما انه يلاحظ مساوات توزيع الهايات والترابات والعقابات
ومن ثم يتفرعيه الى المناسبة الحسابية فقط لما واة الشى والاستحقاق
الاشخاص توابا او عقابا التى هى متوسط العدل معا
وتترافق العدل فضايل اخر كاتها اجزاء له اقل كونها موسسة على وجوب
الاستقامة الطبيعية كالديانة وهى تقديم العبادة الواجبة لله . والنقارة وهى

الخضوع والاكرام للوالدين والعلماء والاحترام وهو عين ما تقدمه التقاوة نحو الرؤساء اى الاشخاص المتقاربين بالتراتيب والمرتب والتقاعة وهى الخضوع للروساء والشرايع ومعرفة تبجيل التى هى تقديم المعروف للمحسنين والمحامدة التى تلاحظ اصلاح العدة للهان بعقاب الخاطى خلوا من نية الانتقام. والتصدق وهو ما يتبين به بالعلامات الخارجة ما يوجد فى النية حقيقة. وما يمكن وما يجب على الغير ان يعرفه. والصداقة المناسبة على اتحاد الاميال المتماثلة. والصادرة لاجل مناسبة المواهب الطبيعية والفضايل اما لا الرذايل لئلا تكون رباط الشيطان. والسخا وهو جزل العطا الصوابى من الخيرات الخصوصية للمحتاجين ماعدا لرذيل المضادة هذه الفضايل الخصوصية التى هى بينة بذاتها فالعدل التوزيعى تضاده بالخصوص الجباء. والبذى القتل وقطع الاعضا والضرب وسلب مال الغير والسرقة وكل مضرة ظالمة للقريب بجبرات الطبيعة والنصيب

١٧٩ ان من حيث ان الانسان باتباعه النظام المرسوم من العقل يصدر عن هذا اما بشئ حرى يلزم ان يضفر بما يشئ ملذ يجذب الارادة اليه بشدة فالمانع الاول ترفعه الشجاعة. والثانى القناعة. ومن ثم ان كليهما نوع الفضيلة باعانها يضبط الانسان فى نظام العقل ويجعلان فعله جيد. فالشجاعة تكما يحدوها بعد كيشرون هى انتظام المخاطر بثبات واحتمال الاتعاب وهى فضيلة خصوصية لانها لا تقتضى ثبات النفس بالسياسة الذى بجنسه هى فضيلة عامة او شرط لكل فضيلة بل الثبات باحتمال ونفى ما يجعلها عرة جدا وذلك موضوعها الخاص وبما ان الخوف الذى يقتضى الابتعاد عن الشر الذى توافقه الصعوبة هو بالخصوص ما يصد الارادة عن اتباع العقل ولا يمكننا ان نشبعه ملم نفتح الصعوبات لاسيما فى الحوادث النجابية. ومتى كان الكلام عن شر ثقيل كالموت وخطره وذلك بنظام وتان (الذى هو ضد الجسارة) فبيان ان

ان وظيفة الشجاعة هى كبح الخوف بوجب رسم العقل وتهذيب الجسارة لا ان ضد العقل دلا تخاف ما يجب الخوف منه وان لا تفتح الصعوبات التى يجب الاقتحام عليها ما بالعكس. وبما ان الاخطار الثقيلة والنجابية تتساعد من ذاتها على كبح الجسارة وتزيد بعكس ذلك الخوف الذى هو ارتعاد النفس من الشر الناجى فازالة الخوف تكون اعسر من تهذيب الجسارة. ولهذا ان فعل الشجاعة الذى هو الاحتمال او الثبات فى الشرور والمخاطر هو اخص بها من الاقتحام عليها. ومن ذلك ينتج ان الخوف يضاد الشجاعة بالنقص والجسارة بالزيادة ومن ذلك ينبثق ايضا ما اشرنا اليه فى غير محل [illegible] ردا على الاثبات الاول) اعنى ان الذين يضطهدون ذواتهم ليتحايدوا الشرور المصابين بها. والمناجيق هم لا يمارسون اصلا فضيلة الشجاعة اذ ان هذه الافعال ان صارت مع انتباه العقل التام تظهر نوعا من جسارة المحترقة من جهة اخرى مع الخوف او دناة النفس

وتقترن مع الشجاعة فضايل اخرى ما فا اجزائها وهى اولا الشامة التى تضع نوعا للعقل نحو الشرف العظيم. ثانيا كبر النفس التى تجول نحو الخطوب العظيمة الواجب صنعها برسم العقل والغايقة السخا المحض. ثالثا الصبر الذى به نحتمل الشرور بنفس هادية. رابعا الثبات الذى نحتمل الصعوبة المتاتية عن عظيم دوام الجهل لصالح

١٨٠ ان القناعة اذ تلزم بها تهذيب كل الافعال والاهوام الذى هو عام كل فضيلة بل فهم بها الملكة الواضعة نظاما للعقل نحو الامور الملذة التى تغرى الارادة جدا هى فضيلة خصوصية تقرا الى الموضوع لانها ان الرغبة الحسية للمتايدة الشرور عند رسم العقل لاجل زيادة الخوف يجب تهذيبها لان امر الخوف يحدث فى تعاطى المآكل والمشرب وبعض الملذات اللحمية بواسطة الشجاعة هذا الرغبة الحسية المغرية للملذات يجب تهذيبها

لوسطية القناعة ليدل تمنع تحصيل رقم العفة ليفرق بالزيادة والنقصان لها اذا ما هنا هو رقمة ابزرجمهر

الامر الذى يحدث فى استعمال المأكل والمشرب وبعض الملذات اللمسية هى الكراهة والكراهة

سهولة للانحراف عن رسم العقل فلهذا تجول بالخصوص تحت تهذيب الذوق واللمس اى

اللذة اللمسية ومن هنا تتعين لها بعد اجزاء خاصة اعنى اربع فضائل نوعية للقناعة

الاول الامساك الذى يهذب استعمال المأكل بحسب رسم العقل المستقيم الثانية التنسك

الصائم ذلك تقول للمشروب . الثالثة العفة الكاملة اللذات اللمسية لامر

العقل المستقيم . الرابعة الاتحاد الذى يخدم العفة بعده عن الافعال والعلامات

الخارجة التى يتحلى الانام منها طبيعيا المضادة العفة

والاجزاء المكملة القناعة هى الخجل والبراعة . فالاول منهما مرجعه

لخوف من قباحة ما يجلب العار فان جالت تحت المباحة التى يكون ان تصدر من

تحصيل الملذات للضادة العقل فيخص القناعة فى اجزائها النوعية كالعفة . والثانية

اذا لم توخذ جنسيا لكمال ما ردح بل كمضادة قباحة الملذات هى فضيلة تصدر عن

اللذات البهيمية والشهوات الرديئة ويرجع للقناعة ضد الدعوة والوداعة والحلم

والحشمة والتواضع والنشاط وحسن المعاشرة والبساطة التوءمانيتها والتزايل

المضادتها يمكن ان تنتج بسهولة مماثيل

الجزء الثالث

فى الانفعالات بالعموم

تد لحظ المعلوم بعد التدريس اعنى ستيتوس ان حركات النفس قد دعاها بعض انفعالات

وبعضهم الافعاليتها للاصل اليونانى وانما من حيث ان الاسم يكون ان يفهم اما مجازا عوضا

عن كل احتمال او فعل متاتى عن تحديد النفس الخارج والغير لحوا ما حقيقة عوضا

عن احتمال شىء ما مع نفى الاخر وتغييره الى اخر اول اجود كما يحدث فى الاجتياز

من حال الصحة الى المرض او بالعكس فمن ثم ان الاسم المفهوم بعناه الحقيقى قد اعتادوا

تعريفه بانه حركة الرغبة الحسية الصادرة من فهم الخير او الشر مع تغيير ما خيرى

طبيعى

طبيعى فى الجسد سواء كان هذا التغيير طبيعى فى الجسد متقدما على حركة الرغبة الحسية

وفهم الخير والشر كما يحدث . فى بارع الجسد ويكون له من خارج او كان تابعا ذلك

كما فى الام الغضب والخوف مثلا . اذ يشاهد البعض لاجل فهم الشر الحالى او المتاجج

مضطربين بكليتهم ومتلونين حتفا او مصفرى الوجوه خوفا وارتعدة كافة اعضائهم

فلهذا يحد الام الحقيقى امران اى فعل النفس الحاسة الذى هو

تغير شىء ضرورى والتغيير الغير الاعتيادى اى الغير الطبيعى للجسد . الذى هو نظير شىء

مادى . لان الجسد من حيث انه عاجز فلا حس حقيقى له . ومن هنا يبان

لماذا يقال ان الالام تتعلق اصدارا بالمركب البشرى كله . ولماذا لا يجب او ربما لا يمكن

ان يقال هذا انه عن الانفعالات بالعموم التى بيان انها اكثر اتساعا اذ انها تختص

بكل استقامة ببعض حركات النفس الاكثر شدة والغير المضادة مع وجود تغيير

اقله غير اعتيادى فى الجسد . هكذا التعجب الذى يأخذ النفس اذ ترى شيأ غير

اعتيادى وحديثا وخارجا عن الانتظار والاعتبار او الاحتقار الصادران من

ذلك يمكن ان تدعى انفعالات النفس لا الامها البسيطة او الممتزجة الا تفارض

حركة غير طبيعية فى الجسد . ومن شانها ان تتولد من مجرم الفهم مثلا للترتيب اما

الحق او المحال والمباحة وقبل التصور والتبصر فى هل ان ذلك الموضوع مناسب لنا

اولا وهل اند خير او شر

فلهذا ان النفس بما انها حاسة او توقها وقدرتها على رغبة الخير الحسى

بواسطة الالة الجسدية اعنى الرغبة الحسية هى موضوع الالام التى ان اعتبرت تحركات

او افعال للرغبة الحسية التابعة للموضوعات الحسية فهى دائما شىء جيد طبيعيا

وذات طبيعة واحدة مع القوى الحسية التى بارئها هو الله والتى بها يميل الانسان

الى الموضوعات المناسبة طبيعة الحيوانية ويتالى ما يضرها . واما ان اعتبرت على

انها خاضعة لامر العقل والارادة ذات حظ طبيعة الفعل الاختيارى المامور وذلك

باولى حجة بما انها اقرب للنفس من افعال الجسد الخارجة ويمكنها ايا شاء ان تكون جيدة

اوردينا ادبيا بحسبما تطابق رسم العقل اوتنافيه . واعلم ايضا ان تهذيب الفعل هذا
لا يعتبر بالخصوص بحسب اشتداد الالم وارتخاءه بل بحسبما يطلب العقل المستقيم بلاحظة
الموضوع والظروف ان الالم يشتد او يرتخي فلهذا لا يفعل دائما شرا اديبا من يغضب
مثلا اويتوجع او يخاف شديدا الخ . بل من ينعطف لاجلهم الالم باكثر مايقتضي العقل
المستقيم ومن هنا ينتج من ذات الامر انه نقترح ولكن الذين زعموا مع الرواقيين
ان الالام البشرية يجب استيصالها لا تهذيبها بموجب رسم العقل

ان الفلاسفة الاقدمين لما لم يجدوا في الرغبة الحسية ما يتجون منه اختلاف
الالم ونقيضها فقد لاحظوا في ذات الخير والشر امرين . اعني نوع الخير والشر
واحدهما ونوع الخير والشر بالنهي عشران وبحسب هذا الاختلاف قد دعوا الرغبة
الحسية ثم اليه بحسبما تلاحظ نوع الخير والشر بالبساطة . وغضبية بحسبما
تلاحظ الخير والشر بالنهي عشرين . ومن هذا التمييز قد نقسمت الانفعالات
او الالام البسيطة لانه يمكن ان توجد انفعالات كثيرة غير جذرية ولا تسمية
خصوصية لها ايضا) الواحدى عشر قسما . فالاوايل منها ستة . المحبة . والبغضة
والشوق والكره . والفرح والحزن . وهذه تلاحظ الرغبة الشهوية
والتوالف منها خمسة . وهي الرجا والياس والجسارة والخوف والغضب . وهذه
تخص الرغبة الغضبية وتدلكم جبريل الشهير بتنبيهه وقوله ان هذا التقسيم
لا تستنسب معا وهو كرنا سيوس لنا لانه . قال انني لا اعرف في النفس تقسيم
الاجزاء قطعاء . هذا يتالى انه لا يعني شيأ احز الا ان للنفس قوتين الواحدة
شهوية والاخرى غضبية لكن من حيث ان لها ايضا قوى التعجب والمحبة
والرجا والخوف وقوتها على ان تقبل بذاتها كلا من الانفعالات اوعلى ان تفعل
ما تحضها اليه هذه الانفعالات . فلو اري لماذا اوردوا انسبة جميعها الى الشهوة و
والغضب . لكن كرنا سيوس ذاته لا يذكر كون اختلاف الانفعالات والالام
يوخذ بالخصوص من اختلاف نوع الخير والشر فاذا لا مانع من ان اقول ما امكنهم
ان

ان يلاحظوا في كل خير وشر اما نوع الخير والشر بالبساطة اومزادا عليه نوع الخير
والشر العسيرين الخ . ومن ثم لا يبان لنا ايضا انه يجب اثبات تقسيم الانفعالات
والالام المخترع من كرنا سيوس الذي سردها الى الستة الاولى لا سيما لانه صنع
هذا بالخصوص لاجل عدم تسليمه بالتمييز بين الانفعالات البسيطة والالام
الذي اشرنا اليه نحن انفا

الجزء الرابع

في الانفعالات والالام بالخصوص

ولحذا ان مايلاحظ الالم الرغبة الشهوية . فاولها المحبة والبغضة المتضادتها
اللتان تشتملان لزوم البسيط الخير والشر المحسيين . بالاعتزال عن كون الموضوع
حاضرا اوغائبا . وبما اننا لا نتكلم عن المحبة الطبيعية التي ليست هي الا الميل للخير
الملايق بالطبيعة الذي من شانه ان ينسب بالاستعارة للاشيا الغير المشعرة
ايضا بل عن المحبة المتاتية عن الرغبة العارفة الحقيقية والتي تحد لاجل ذلك باتها
الانفعال الخير . فنقسم اولا الى عقلية وحسية اعني بحسب مايتجه الانفعال
الخير الملذ بحسب العقل او بحسب الحس اختيرا ان هذين المحبتين من حيث
ان المحبة هي ارادة الخير للغير تقتضيان المحبة الشهوة التي بها يحب الشي بما انه جيد
لنا او لغيرنا . والمحبة الصداقة اي المجانية التي بها يحب الشي لاجل ذاته
فالمحبة الحسية تقود الما حقيقيا حينما يحدث في الجسد اتساع ماغير اعتيادي
في القلب او هيجان في الدم الامر الذي يمكن ان يحدث ايضا في المحبة العقلية
حينما يتصل اشتداد النفس بالانعطاف نحو الخير الملايم الى الجسد لاجل اتحاد النفس
الداخل والطبيعي مع الجسد ويحدث فيه حركات غير اعتيادية وغير طبيعية وتخالف
ذلك تبقى كلتا المحبتين تغير انفعال بسيط للنفس ومثل بدايه ما للالم فنظر

ان بعض العلما المتجددين يباحثون على محبة الصداقة والمجانية

اى هل انها ممكنة وخاصة نظرا الى الخير السامى الذى هو غايتنا الاخيرة بما انه شئ
جيد لنا ومحبوب لكن هذه المباحث تحتل بسوء لذة ايجابيا لاجل ما قيل سابقا
(١٤٥٥) عن كون المحبة الفضيلة للمحبة بذاتها وخاصة ان تنبهت هل التمييز بين
المبدأ الفاعل او المنفعل للمحبة وبين محرك المحبة . ونعنى ان افعال الارادة
التى تفترض حضار العقل ضرورة وتتبعه تنفعل بالخصوص بالمحرك الصورى
القريب وتنشوء منه . وبالحقيقة ان العقل يمكنه ان يستحضر الله بفعل مستقيم
تحت ملاحظة الجودة القابلة للمحبة بذاتها فقط . اذ ان هذا المنهوم يتميز عن
تصور الجودة المفيدة لنا . فاذا يمكن الارادة ايضا ان تميل الى الله تحت هذه الملاحظة
فقط . فنعلم كذا للمحبة كما هو بين لا يمكن ولا يجب ان ينفعل عن رغبتنا فى
سعادتنا كانها مبدأ ماوى محرك ومحدد بنا على الارادة الى الفعل ولا ان
ينتفى عنه كما لا يجب ان ينتفى ايضا امتزاج ما اقله مضمر وغير مستقيم وينفعل
مردد مع رغبة السعادة الخصوصية تحت نوع المحرك الصورى اذ ان الاول
بما انه تاهب نفسنا الصيغى هو غير منفصل عنا بالكلية . والثانى يحتوى مضمرا
فى المحبة الجودة المحبوبة بذاتها ايضا . اى بما ان ذاك الخير السامى ذاته الذى
هو محبوب بذاته يقيم معنا غايتنا الاخيرة وحيزنا فمانع من ذلك ان
امكان محبة الصداقة او المجانية هذا لا اشتراك له مع التعليم المحرم من الكنيسة
من ابنوشنسيوس (١٤٥٦) الذى كان يزعم بانها توجد محبة الله مجانية
وخالصة وملكية هذه صفتها حتى لا يكون فيها نوع من الكمال او الثواب
والاستحقاق الخ . ويكون اقترانها مع رفض سعادتنا الابدية بكليتها او قطع
الرجا منها

فالعلل المحرضة اى المحركات الصورية للمحبة بالعموم هى اولا . جودة الموضوع . ثانيا
معرفة الجودة لان الجودة لا تحرك ان لم تعرف وبمقدار ما تعرف . ثالثا . المشابهة
بالطبيعة او بالخواص . ومن ثم يقال شبيه الشئ منجذب اليه . اخيرا من حيث
ان

ان كل فعل متعهد للانسان يصير لاجل الغاية والغاية لها نوع ما من الخير الذى
تميل اليه فبيان واضح كم يتبع انفعال المحبة والمها

١٨٨ والبغضة مرجحت انها ضد المحبة فليست هى الا مقاومة اى كره الرغبة
الحسية للشر لان كما ان المحبة قايمة فى مناسبة للمحب مع الشئ المحبوب هكذا
البغضة قايمة فى مضادة ما للشر وبما ان الشر ليس هو بذاته ولا يفهم منا
البغضة قايمة فى مضادة ما للشر بما انه ميل الى السعادة اعنى محبة الخير و
الاكتئاب على الخير فلا نكره الا من ذات اميل الى السعادة اعنى محبة الخير و
وبهذا المعنى يقال ان المحبة علة البغضة بسبب المبدأ الاصلى لان العلل المحركة
اى المحركات البغضة هى مضادة المحركات المرجحة للمحبة . فالبغضة والعقلية ايضا
الصادرة عن الرغبة العقلية تجتاز الالم اذ يفترن معها تحرك غير اعتيادى فى
الجسد . وسواء كانت البغضة بغضة الهدارة التى تلاحظ شخص القريب والله
الذين نلتزم بحبهما . والتى تكون بالتالى دنيا شريرا او بغضة المقت التى
تلاحظ اشياء ما كقوم ومضر لنا فانه يحول ذاك الشئ كذلك بذاته فبغضة
بما انه كذا ليست بغير جايزة . واما ان فهم منا فقط كمضر او عاد بالوهم مضرا
لنا لا غير ولا سيما ان كنا ملتزمين من جهة اخرى بان نحبه مثلا البغضة وان
كانت وحى وانها موبخا لنا فبغضة تكون مضادة جدا العقل المستقيم ايضا
والبغضة لا سيما الهدارة هى مما يحط الطبيعة البشرية ويجعلها اوان موتبة
من البهايم التى لا تبغض انواعها اصلا . ويسبب ضررا ودمارا تقليلين لراحة
الجمهور البشرى وامانه

والاملاك او الاشغال الاضرار للرغبة الشهوية هى الشوق اى ميل الرغبة
المذكورة الى الخير الغايب الذى يجتذبها خوذ انه والكره اى الابتعاد عن الشر
الغايب الذى يتهيبها بنوع ما عن ذاته والشوق قد اعتادوا ان يدعوه شهوة
بالمباضة ايضا سواء حمل الخير الحسى المناسب للطبيعة بنوع محدد او غير
محدد

والاتمان او الانفعالات الاخيران للرغبة المذكورة بهما اولا الفرح او الالتذاذ. فالفرح او
التذاذ روحي تابع للفهم لحضور الخير الحاضر الذي يعرب النفس بامتلاكه. واكتسابه
وعلى هذا النحو يفترق الفرح عن الالتذاذ الحسي المحض الذي يتبع الفهم الحسي
للخير الحاضر واحيانا يتبع الما. ثانيا الحزن او الوجع يصدران في النفس من
الشر الحاضر الذي تشعر به. وانكان هذان الانفعالان عقليين صرفا فيكفي
حضور الشر في النفس وحدها لامر الذي مع ذلك لا يكفي لاجلهما نظر الى الوجع
الحسي الذي يجب بحسب نظام الطبيعة ان يصدر من المركب البشري كله. و
هذه الالام او الانفعالات الاربعة يجب تهذيبها بموجب رسم العقل
المستقيم نحو الموضوعات ونوع الميل للالة تصير غير مرتبة

٨٦ ونظرا الى الانفعالات والالام الخاصة بالرغبة الغضبية التي موضوعها
الخير والشر بما انهما خيران نقول انها تفترق عن الالام او الانفعالات
المشروحة سابقا لا بسبب الموضوع فقط بل بسبب النوع ايضا لان تلك
تجول نحو الموضوعات المتضادة هذه المحبة تقرب الى الخير والبغضة تبعد عن
الشر وما هذه فلاحظ موضوعا واحدا لكن بحركات متضادة هكذا الرجا
يجبه الخير الغير الممتلك واليأس يبعد عنه وهذا انكان الخير المستحضر في
النفس والغير الممتلك بعدا لا يعيد عسر وصعبا لكنه ممكن الاكتساب فيبرز
في النفس الرجا لاكتسابه كما يصدر بعكس ذلك اليأس متى عرف او بالاحرى
افترض في النفس عدم امكان اكتسابه. وبما انه من افتراض الامكان ينقص
او يصير مبتعدا. فالرجاء يضاد اليأس ويفترقان عن بعضهما كالاقتراب
والابتعاد والشبان الذين يزينون قليلا الموانع المقيمة عدم الامكان قاله
الاديب لتحصيل الخير يحصلون متواترين على امال ورجاء فارغة باصلة ويفشون
بها

انه ربما فرض امكان نتج ما تعيل ومتاجي يصدر احيانا في الرغبة حركة شديدة تقوم
بها

بها النفس المحايدة ذاك الشر والانتصار عليه وتضع الجارة. فان طرحت النفس
لاجل صعوبة الانتصار هذا الشر وفرت عن مقاومته ومضادته فيقوم عن ذلك
الفعال الخوف الذي له من طبيعته الالم. فكذلك مزاجي حركات النفس الى
يرافقه بسهولة تغيير غير اعتيادي في الجسد بسبب تنقيص الحرارة الحيوية
والاصفرار وارتجاف الاعضاء الخ

٨٧ ان الغضب او رغبة الانتقام كما يجدة ماري اغوستينوس متى كان مقترنا
بالتهاب وهيجان في الدم هو الالم الاخير الذي ليس له مضاد الابطلان حركة النفس
اي الخلو من غضبها. وبما ان الغضب يلاحظ موضوعين اعني الانتقام تحت
نوع الخير الذي ترغبه والاخر مثلا الانسان المضر بحسب نوع الشر الذي تريد
ان تنتقم منه فيبان انه يفترق عن البغضة العدوية ايضا التي تلاحظ شر
الغير بما انه شر لك. قد اعتاد تقسيم الغضب الى ثلاثة انواع الاول. الذي
يشتعل بسرعة ويبرد نوعا ما. الثاني الغضب المستطيل الذي يحفظ في
النفس زمانا وهو نفير نوع ما من الجنون. الثالث المتعتق المكنون في
النفس من زمن طويل المستوجع الانتقام ويحفر الحقد ولا يمكن حتى ينتقم.
ان ما اشرنا اليه باختصار في هذه الحاشية عن الفضايل او
والانفعالات ان رام احد ان يطلع عليه مشروحا باكثر اسهاب وتعمق فليراجع
ماري توما في الجزء من مختصره لاهوته وخاصة لان باقي العلما الذين
لا نقفوا في التكلم عن هذه المباحثات
بالخصوص قد اخذوا اثار القديس المذكور
في ذلك انتهى

صح

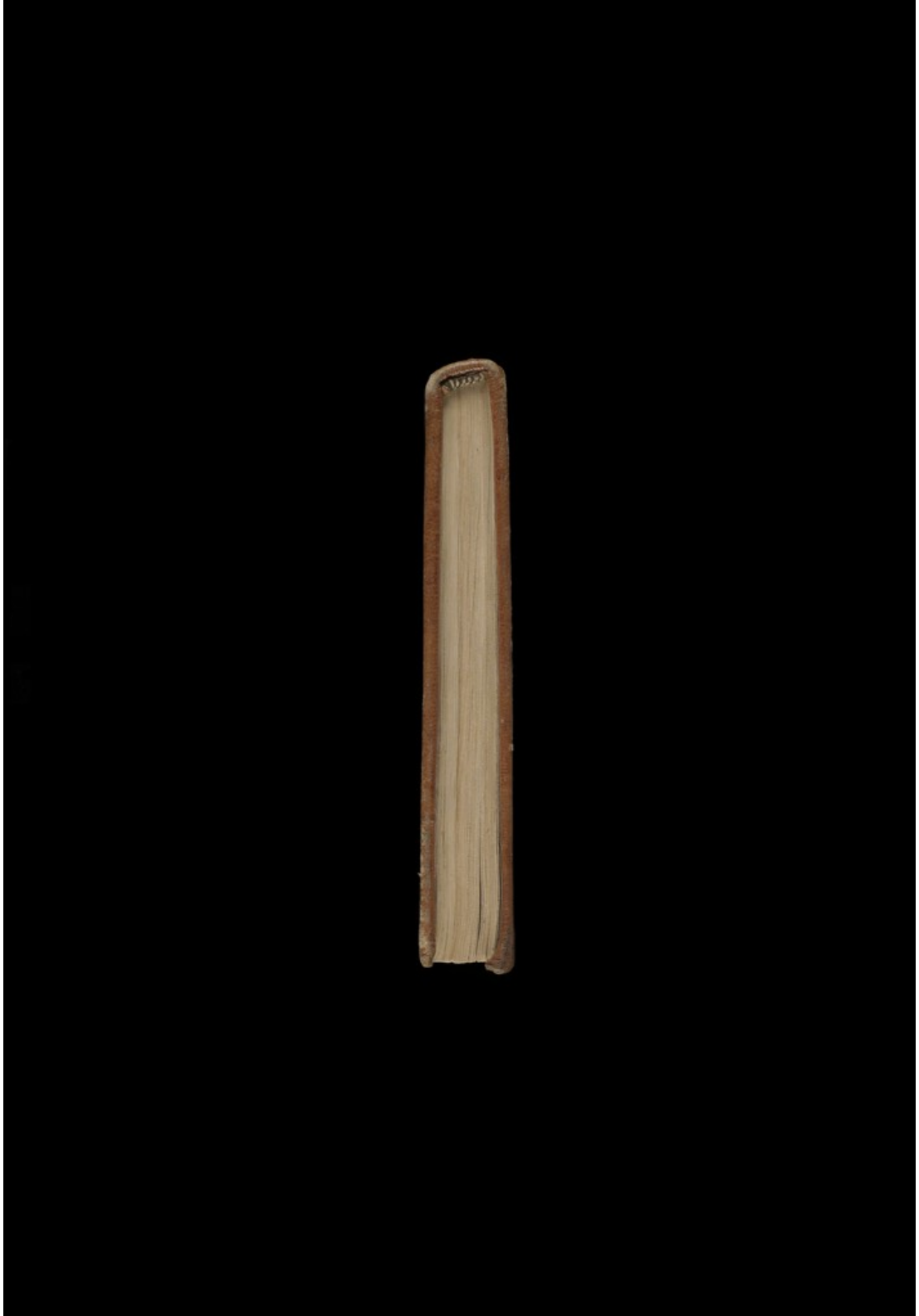
قد كان انجاز من تبييض هذا الجزء في اليوم الثالث والعشرين من شهر حزيران الذي هو واحد
شهور سنة ١٨٥٧ الف وثمانمايه وسبعه وخمسين مسيحية وذلك في مدينة ماري
يوحنا ماوند شرقي اوكرى. فليكن مجدا لوجهه الكريم

تمت قرائته في ازار ١٨٥٨

صح

وكانت نهاية هذا الكتاب على يد افقر عبيده الخوري يوسف الجبيل من اسمر جبيل
في ٢٧ من شهر تشرين الاول من شهور سنة ١٨٥٣ للمسيح وثمانية والف للتجسد وذلك
بسعي وعناية حضرة الادب الجليل الخوري سمعان المقفالي راعي مدرسة ماري يوحنا
ماروت وفقه فالكاتب يرجو الدعا وعدم الملام صح

76 51



0 Cm 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24
0 Inch 1 2 3 4 5 6 7 8 9
The Wellcome Library