كتاب

الخلاصة اللاهوتية

للقديس توما الأكويني الأستاذ الملكي

المجلد الخامس

ترجمة من اللاتينية الى العربية الفقير الى ربه تعالى

المطران بولس عواد

رئيس اساقفة الناصرة

النائب البطريركي

عفي عنه

طبع بالمطبعة الادبية في بيروت سنة ١٩٠٨

Nihil obstat
† fr. Gaudentius Episc. tit. Cassiensis

Imprimatur
† fr. Ludovicus Archiep. tit. Siuniensis]
Vic.Apæt Deleg. Ap. Syriæ.

لا مانعَ

† الاخ كودنسيوس اسقف كاسيا

لِيُطْبَعْ

† الاخ لودوفيكوس رئيس اساقفة سيونية
النائب الرسولي والقاصد الرسولي على سورية

حقوق الطبع عائدة الى المترجم

البحث الرابع والتسعون

في الشريعة الطبيعية — وفيه ستة فصول

ثم ينبغي النظر في الشريعة الطبيعية والبحث في ذلك يدور على ست مسائل — ١ في ان الشريعة الطبيعية ما هي — ٢ في ان رسومها اية هي — ٣ في ان افعال الفضائل هل هي كلها من قبيل الشريعة الطبيعية — ٤ في ان الشريعة الطبيعية هل هي واحدة عند الجميع — ٥ في ان الشريعة الطبيعية هل هي متغيرة — ٦ هل يمكن انتساخها من عقل الانسان

الفصلُ الأولُ

في ان الشريعة الطبيعية هل هي ملكة

يُخطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان الشريعة الطبيعية ملكة فقد قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق لـ٢ ب٥ «النفس تشتمل على ثلاثة القوة والملكة والانفعال» والشريعة الطبيعية ليست شيئاً من قوى النفس او انفعالاتها كما يظهر من استقرائها واحداً واحداً. فهي اذن ملكة

٢ وايضاً قال باسيليوس ان الضمير او الذوق العقلي هو شريعة عقلنا. ويمتنع ان يكون المراد بذلك غير الشريعة الطبيعية. والذوق العقلي ملكة كما مرَّ في ق ١ مب ٧٩ ف ١٢ . فالشريعة الطبيعية اذن ملكة

٣ وايضاً ان الشريعة الطبيعية مستمرة في الانسان كما سيأتي بيانه في ف ٦ . والعقل الانساني الذي اليه ترجع الشريعة ليس يفتكر في الشريعة الطبيعية افتكاراً مستمراً . فالشريعة الطبيعية اذن ليست فعلاً بل ملكة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب منفعة الزواج ب ٢١ «الملكة ما به يُفعَل شيء عند الحاجة» والشريعة الطبيعية ليست كذلك لوجودها في الاطفال والهالكين الذين يتعذر عليهم ان يفعلوا بها. فليست اذن ملكة

والجواب ان يقال يجوز ان يقال لشيء ملكة بمعنيين احدهما بالحقيقة وبالذات وبهذا المعنى ليست الشريعة الطبيعية ملكة فقد مرَّ في مب ٩٠ ف ١ ان الشريعة الطبيعية امرٌ موضوعٌ من العقل كما ان القضية ايضاً فعلٌ من افعال العقل . وليس ما يفعلهُ فاعلٌ وما بهِ يفعل واحداً بعينه فان فاعلاً يفعل بملكة النحو كلاماً مستقيماً . ولأن الملكة ما به يفعل فاعلٌ يمتنع ان يكون شيءٌ من الشرائع ملكةً بالحقيقة وبالذات — والآخر بمعنى ما يُتشبَّثُ بهِ بالملكة كما يقال ايمانٌ لما يُعتقَد بالايمان . ولأن احكام الشريعة الطبيعية تارةً ينظر فيها العقل بالفعل وتارةً تكون فيهِ بطريق الملكة فقط يجوز ان يقال للشريعة الطبيعية ملكة بهذا المعنى كما ان المبادئ البينة بانفسها ايضاً في النظريات ليست نفس ملكة المبادىء بل هي مبادئ تتعلق بها الملكة

اذاً اجيب على الاول بان غرض الفيلسوف هناك البحث عن جنس الفضيلة ولما كانت الفضيلة مبدأً من مبادىء الفعل كما هو واضحٌ اقتصر على ذكر تلك الاشياء التي هي مبادئ للافعال الانسانية وهي القوى والملكات والانفعالات والاَّ فان في النفس ما عدا هذه الثلاثة اموراً اخرى موجودة فيها بالفعل كما يوجد فعل الارادة في المريد والمُدرَكات في المدرِك وكما يوجد في النفس خواصها الطبيعية كالخلود ونحوه

وعلى الثاني بان الذوق العقلي يقال له شريعة عقلنا من حيث هو ملكة متضمنة احكام الشريعة الطبيعية التي هي المبادئ الأُولى للافعال الانسانية

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

واما ما جاء في المعارضة فالجواب عليهِ ان الانسان قد يعرض له ما يعوقهُ عن استعمال ما هو حاصل بالملكة كما يعوقه النوم عن استعمال ملكة العلم وكذلك

الطفل فان حداثة السن تعوقهُ عن استعمال ملكة لعقل المبادىء او عن استعمال الشريعة الطبيعية الموجودة فيهِ بالملكة

ألفصلُ الثاني

في ان الشريعة الطبيعية هل تتضمن رسوماً متكثرة او رسماً واحداً فقط

يُخطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الشريعة الطبيعية لا تتضمن رسوماً متكثرة بل رسماً واحداً فقط لان الشريعة مندرجة في جنس الرسم كما مرَّ في مب ٩٢ ف ٢ فلو تكثرت رسوم الشريعة الطبيعية لتكثرت الشرائع الطبيعية ايضاً

٢ وايضاً ان الشريعة الطبيعية تابعة لطبيعة الانسان . والطبيعة الانسانية واحدة باعتبار الكل ولو تكثرت باعتبار الاجزاء . فاذاً اما ان يكون لشريعة الطبيعة رسم واحدٌ فقط باعتبار وحدة الكل او رسوم متكثرة باعتبار كثرة اجزاء الطبيعة الانسانية فيلزم ان يُجعَل من قبيل الشريعة الطبيعية ما كان ناشئاً عن ميل الشهوانية ايضاً

٣ وايضاً ان الشريعة امرٌ عقلي كما مرَّ في مب ٩٠ ف ١ . والعقل في الانسان واحدٌ فقط . فاذاً ليس للشريعة الطبيعية الا رسم واحدٌ فقط

لكن يعارض ذلك ان نسبة رسوم الشريعة الطبيعية في الانسان الى المفعولات كنسبة المبادىء الأُولى في البرهانيات . والمبادئُ الأُولى البينة بانفسها متكثرة . فكذلك رسوم الشريعة الطبيعية متكثرة ايضاً

والجواب ان يقال ان نسبة رسوم الشريعة الطبيعية الى العقل العملي كنسبة المبادئ الأُولى البرهانية الى العقل النظري على ما مرَّ في مب ٩١ ف ٣ فان جميعها مبادئ بينة بانفسها . ويقال لشيء بينٌ بنفسهِ على وجهين في

نفسه وبالنسبة الينا . فكل قضية محمولها داخلٌ في حقيقة موضوعها يقال لها بينةٌ بنفسها في نفسها لكنها ليست بينة بنفسها لمن يجهل ماهية موضوعها فقولنا مثلاً : الانسان ناطقٌ : قضية بينة بنفسها باعتبار حقيقة الانسان لدخول الناطق في مفهوم الانسان لكنها ليست بينة بنفسها لمن يجهل ماهية الانسان فكان اذن من المبادىء والقضايا ماهو بينٌ بنفسهِ للجميع وهو ما كانت حدوده معلومةً للجميع كقولنا : الكل اعظم من جزئهِ: والمساويات لواحدٍ بعينهِ متساوية بين انفسها: ومنها ما ليس بيناً الا للحكماء الذين يعلمون مفهوم حدود القضايا كما ان عدم وجود الملاك في حيزٍ بالمماسة المقدارية بينٌ لمن يعلم ان الملاك ليس جسماً وهو ليس بيناً للسذج الذين لا يدركون ذلك على ما قال بويثيوس في كتاب الاسابيع

على ان الاشياء التي تقع في تصور الجميع تقع فيهِ بترتيبٍ فاول ما يقع في التصور هو الموجود الذي يدخل مفهومهُ في كل ما يتصوره متصورٌ فكان المبدأ الاول البين بنفسه انه يمتنع اجتماع الاثبات والنفي معاً وهذا مبني على حقيقة الموجود واللا موجود . والى هذا المبدإ تستند سائر المبادئ الأُخر كما في الالهيات ك ٤ . وكما ان الموجود هو اول ما يقع في التصور مطلقاً كذلك الخير هو اول ما يقع في تصور العقل العملي الذي غايتهُ العمل اذ كل فاعلٍ يفعل لغايةٍ تتضمن حقيقة الخير وعلى هذا كان المبدأ الاول في العقل العملي ما يُبتنى على حقيقة الخير وهي : الخير ما يتوق اليه كل شيء : فكان رسم الشريعة الأُول انهُ يجب فعل الخير واجتلابه وترك الشر واجتنابه والى هذا تستند سائر مبادىء الشريعة الطبيعية بمعنى ان كل ما يجب فعله او اجتنابهُ يُعتبر من قبيل رسوم الشريعة الطبيعية التي يتصورها العقل العملي بالفطرت خيريات انسانية — ولما كان الخير يتضمن حقيقة الغاية والشر يتضمن

حقيقة ضدها كان العقل يتصور بالفطرة كل ما يميل اليهِ الانسان بطبعه خيراً ينبغي اجتلابهُ وما يضاده شراً ينبغي اجتنابهُ . فكان ترتيب رسوم الشريعة الطبيعية على حسب ترتيب الاميال الطبيعية فان في الانسان اولاً ميلاً الى الخير باعتبار الطبيعة التي يشارك فيها جميع الجواهر من حيث ان كل جوهر يتوق الى حفظ كيانهِ بحسب طبيعته وباعتبار هذا الميل كان ما به تُحفَظ حيوة الانسان ويُدفَع ما يضاد ذلك من قبيل الشريعة الطبيعية — وثانياً ميلاً الى امور اخص باعتبار الطبيعة التي يشارك فيها سائر الحيوان وباعتبار ذلك يُجعَل من قبيل الشريعة الطبيعية ما ارشدت اليهِ الطبيعة جميع الحيوانات كتزاوج الذكر والانثى وتربية البنين وما اشبه ذلك — وثالثاً ميلاً الى الخير باعتبار طبيعة العقل الخاصة بهِ كميله الطبيعي الى ادراك الحقيقة في ما يتعلق بالله والى المعيشة المدنية وباعتبار ذلك يُجعَل من الشريعة الطبيعية كل ما يرجع الى هذا الميل كاجتناب الانسان الجهل وعدم اهانته من يجب ان يعيش بينهم ونحو ذلك مما يكون من هذا القبيل

اذاً اجيب على الاول بان جميع ما ذكر من رسوم الشريعة الطبيعية يتضمن حقيقة شريعة طبيعية واحدة من حيث يُرَدُّ الى الرسم الاول الواحد

وعلى الثاني بان اميال جميع اجزاء الطبيعة الانسانية كالشهوانية والغضبية من حيث تدبَّر بالعقل ترجع كلها الى الشريعة الطبيعية وتُرَدُّ الى الرسم الاول الواحد كما تقدم وبهذا الاعتبار يكون للشريعة الطبيعية رسوم متكثرة في انفسها لكنها تشترك في اصلٍ واحد

وعلى الثالث بان العقل وان كان في نفسهِ واحداً لكنهُ مدبرٌ لكل ما يتعلق بالناس وبهذا الاعتبار كان كل ما يمكن تدبيره بالعقل مندرجاً تحت شريعة العقل

الفصل الثالث

في ان افعال الفضائل هل هي كلها من قبيل الشريعة الطبيعية

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

٢ وايضاً ان جميع الخطايا مقابلة لبعض الافعال الفاضلة فلو كانت جميع الافعال الفاضلة من قبيل شريعة الطبيعة لكانت جميع الخطايا مضادةً للطبيعة في ما يظهر مع ان هذا انما يصدق خاصةً على بعض الخطايا

٣ وايضاً ما كان من قبيل الطبيعة فالجميع يشتركون فيه . وليس يشترك الجميع في افعال الفضائل فربما كان شيء فعل فضيلة بالنسبة الى واحد وفعل رذيلة بالنسبة الى آخر . فافعال الفضائل اذن ليست كلها من قبيل الشريعة الطبيعية

لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في الدين المستقيم لـ٣ ب ٤ « الفضائل طبيعية » فاذاً افعال الفضائل ايضاً خاضعة لشريعة الطبيعة

والجواب ان يقال يجوز ان يكون كلامنا على الافعال الفاضلة باعتبارين احدهما من حيث هي افعال فاضلة والآخر من حيث هي افعال خاصة مندرجة في انواعها فاذا اعتبرناها من حيث هي افعال فاضلة كانت كلها راجعة الى شريعة الطبيعة فقد مرَّ في الفصل الآنف ان كل ما يميل اليه الانسان طبعاً يرجع الى شريعة الطبيعة . وكل شيء انما يميل طبعاً الى الفعل الملائم له على مقتضى صورته كميل النار الى التسخين . ولما كانت النفس الناطقة هي صورة الانسان الخاصة كان في كل انسان ميلٌ طبيعيٌّ الى ان يفعل على مقتضى العقل وهذا

هو الفعل على مقتضى الفضيلة وبهذا الاعتبار تكون جميع افعال الفضائل من قبيل الشريعة الطبيعية لان كل انسان يرشده عقله طبعاً الى ان يفعل على مقتضى الفضيلة—اما اذا اعتبرناها في انفسها اي من حيث اندراجها في انواعها فليست كلها من قبيل الشريعة الطبيعية لان افعالاً كثيرة تُفعَل على مقتضى الفضيلة مع ان الطبيعة لا تُميلُ اليها في اول الامر ولكن الناس وجدوها بقوة النظر العقلي مفيدةً لصلاح المعيشة

اجيب اذن على الاول بان العفة تتعلق بشهوة الطعام والشراب والنكاح الطبيعية وهي يُقصَد بها خير الطبيعة العام كما ان غيرها من الامور الشرعية يقصد به الخير الادبي العام

وعلى الثاني بانهُ يجوز ان يراد بطبيعة الانسان تلك الطبيعة الخاصة به فتكون حينئذٍ جميع الخطايا من حيث هي مضادة للعقل مضادةً للطبيعة ايضاً كما يظهر من قول الدمشقي في الدين المستقيم ك٢ ب٤ . ويجوز ان يراد بها تلك الطبيعة المشتركة بين الانسان وسائر الحيوان فيكون حينئذٍ بعض الخطايا مضاداً للطبيعة كاللواط الذي يقال له على وجه الخصوص رذيلة مضادةٌ للطبيعة فانه مضادٌ لمزاوجة الذكر والانثى التي هي طبيعية لجميع الحيوانات

وعلى الثالث بان هذا الاعتراض انما يتجه على الافعال باعتبارها في انفسها لانهُ بسبب تباين احوال الناس قد تكون بعض الافعال فاضلة بالنسبة الى بعضهم لمناسبتها وملاءمتها لهم وهي مع ذلك قبيحة بالنسبة الى غيرهم لعدم مناسبتها لهم

الفصل الرابع

في ان شريعة الطبيعة هل هي واحدةٌ عند الجميع

يُتخطَّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان شريعة الطبيعة ليست واحدة عند الجميع فني كتاب الاحكام تم ١ ان الحق الطبيعي ما يشتمل عليهِ الناموس

والانجيل . وهذا لا يتناول الجميع ففي رو ١٠ : ١٦ «ليس كلهم اذ عنوا للانجيل» فاذاً ليست الشريعة الطبيعية واحدة عند الجميع

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

٣ وايضاً ما يميل اليه الانسان طبعاً يرجع الى الشريعة الطبيعية كما مرَّ في ف ٢ وفي الناس اميالٌ طبيعية مختلفة باختلافهم فمنهم من يميل طبعاً الى شهوة اللذات ومنهم من يشتهي طبعاً الكرامات ومنهم من يميل الى غير ذلك . فاذاً ليست الشريعة الطبيعية واحدة عند الجميع

لكن يعارض ذلك قول ايسيدوروس في كتاب الاشتقاق ٥ ب ٤ «الحق الطبيعي يتناول جميع الامم»

والجواب ان يقال قد مرَّ في ف ٣ ان ما يميل اليه الانسان طبعاً يرجع الى الشريعة الطبيعية ومن ذلك ما خُصَّ به من الميل الى الفعل على مقتضى العقل ومن شأن العقل ان ينتقل من العام الى الخاص كما في الطبيعيات ك ١ ب ١ الا انهُ ليس حكم العقل النظري والعقل العملي في ذلك واحداً فان مدار العقل النظري بالخصوص على الامور الضرورية التي يستحيل ان تكون على خلاف ما هي عليه ولهذا السبب كان الحق يوجد في المبادىء العامة والنتائج الخاصة دون ادنى تخلف واما العقل العملي فمداره على الامور الممكنة التي من جملتها الافعال البشرية ولذلك وان كانت الامور العامة منها ضرورية بعض الضرورة فكلَّما ازداد التنازل فيها الى الامور الخاصة كان التخلف اعظم . وعلى هذا فالحق في النظريات واحدٌ عند الجميع في المبادىء والنتائج وان لم يُدرَك عند الجميع في النتائج بل في المبادىء فقط وهي التي يقال لها تصورات عامة واما في العمليات

فليس الحق او الصواب العملي واحداً عند الجميع في الامور الخاصة بل في الامور العامة فقط ومن كان الصواب واحداً عندهم في الامور الخاصة لايكون معلوماً لجميعهم على السواء ومن ذلك يتضح ان الحق او الصواب في مبادىء العقل النظري والعملي العامة واحدٌ عند الجميع ومعلومٌ لهم على السواء وانهُ في نتائج العقل النظري الخاصة واحدٌ عند الجميع ولكنهُ غير معلوم لهم على السواء فان كون المثلث الزوايا له ثلاث زوايا مساوية لقائمتين حق ثابت عند الجميع ولكن ليس ذلك معلوماً للجميع واما نتائج العقل العملي الخاصة فلا الحق او الصواب واحدٌ فيها عند الجميع ولا هو ايضاً معلومٌ على السواء لمن هو واحدٌ عندهم فان من الصواب والحق عند الجميع ان يُفعَل على مقتضى العقل وهذا المبدأ يلزم عنهُ بمنزلة نتيجة خاصة ان الودائع يجب ان تُرَدَّ وهذا في الغالب حقٌ وصوابٌ ولكن قد يعرض في بعض الاحوال ان يكون رد الودائع ضاراً فلا يكون صواباً كما لو طُلبَت لمحاربة الوطن وكلما تنوزل في ذلك الى الجزئيات كان التخلف اعظم كما لو قيل ان الودائع يجب ردها على شرط كذا او وجه كذا فكلما كانت الشروط الجزئية اكثر كثرت اوجه التخلف بحيث لا يكون الرد او عدمهُ صواباً . — اذا تمهد ذلك فالشريعة الطبيعية باعتبار المبادىء الأُولى العامة واحدةٌ عند الجميع في صوابها ومعلوميتها واما باعتبار بعض المبادىء الخاصة التي هي بمنزلة نتائج للمبادىء العامة فهي في الغالب واحدةٌ عند الجميع في صوابها ومعلوميتها ولكنها قد تتخلف نادراً في صوابها لاسباب خاصة (كما ان طبائع الكون والفساد قد تتخلف نادراً لموانع) وفي معلوميتها لفساد العقل عند البعض اما من الم نفساني او من عادة قبيحة او من فساد في ملكة طبيعية كما ان الجرمانيين لم يكونوا قديماً يعتبرون السرقة اثماً مع كونها منافية صريحاً للشريعة الطبيعية على ما رواه يوليوس قيصر في حرب الجلالقة ك ٦ ب ٢٣ .

اذًا اجيب على الاول بان ليس المراد في ذلك النص ان كل ما يتضمنه الناموس والانجيل هو من قبيل الشريعة الطبيعية فقد ورد فيهما كثيرٌ مما هو فوق الطبيعة بل ان ما هو من قبيل الشريعة الطبيعية مذكورٌ هناك على وجه تام ولهذا السبب فبعد ان قال غراسيانوس ان الحق الطبيعي ما اشتمل عليه الناموس والانجيل قال دون فاصلٍ على سبيل التمثيل «وبه يُؤمر ان يفعل الانسان لغيره ما يريده لنفسه»

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

وعلى الثالث بانهُ كما ان العقل في الانسان يتسلط ويحكم على سائر القوى كذلك يجب ان تكون جميع الاميال الطبيعية المختصة بسائر القوى مدبرة بالعقل ولهذا كان الجميع يستصوبون تدبير جميع اميال الناس بالعقل

الفصل الخامس

في ان الشريعة الطبيعية هل يجوز تبديلها

يتخطى الى الخامس بان يقال: يظهر انهُ يجوز تبديل الشريعة الطبيعية فقد كتب الشارح على قولهِ في مي ١٧: ٩: زادهم العلم وشريعة الحياة: ما نصهُ «انما اراد تدوين الشريعة في كتابٍ لاصلاح الشريعة الطبيعية» والاصلاح تبديلٌ فيجوز اذن تبديل الشريعة الطبيعية

٢ وايضًا ان قتل البريء والفسق والسرقة مضادةٌ للشريعة الطبيعية وقد ورد ان الله بدَّلها كامرهِ لابراهيم ان يقتل ابنهُ البار كما في تك ٢٢: ٢ وامرهِ لليهود ان يسلبوا المصريين الآنية المستعارة منهم كما في خر ١٢ وامره لهوشع ان يتخذ له امرأةً زانية كما في هوشع ١: ٢. فيجوز اذن تبديل الشريعة الطبيعية

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

الملك والحرية هي من قبيل الشريعة الطبيعية » وهذا نجده متبدلاً بالشرائع البشرية . فيظهر اذن ان الشريعة الطبيعية تقبل التبديل

لكن يعارض ذلك قولهُ في كتاب الاحكام ثم ٥ « الحق الطبيعي ابتدأ منذ بدء الخليقة الناطقة ولا يغيره زمانٌ بل يبقى دون تبديل »

والجواب ان يقال ان تبديل الشريعة الطبيعية يحتمل معنيين احدهما ان يزاد عليها شيء وبهذا المعنى لا يمتنع تبدلها فقد زيد على الشريعة الطبيعية امور كثيرة مفيدة للحياة البشرية وذلك بالشريعة الالهية و بالشرائع البشرية ايضاً والثاني ان ينسخ منها شيء اي ان يبطل كون شيء من الشريعة الطبيعية بعد ان كان منها وبهذا المعنى لا يجوز اصلاً ان يعرو الشريعة الطبيعية تبديل في مبادئها الاولى واما في الرسوم الثانية التي قدمنا انها بمنزلة نتائج خاصة قريبة للمبادىء الاولى فلا يعروها تبديل بمعنى ان ما تشتمل عليهِ لا يستمر صواباً في الغالب لكنهُ قد يعروها تبديل في بعض الجزئيات وفي النادر لاسبابٍ خاصة تعوق عن رعاية هذه الرسوم كما مرَّ في الفصل الآنف

اذاً اجيب على الاول بانهُ يقال ان الشريعة المدونة سُنَّت لاصلاح الشريعة الطبيعية اما لانهُ أُتمَّ بها ما كان ناقصاً في الشريعة الطبيعية واما لان الشريعة الطبيعية كانت قد فسدت في قلوب بعض الناس باعتبار بعض الامور حتى امسوا يعتبرون جميلاً ما هو قبيحٌ طبعاً وهذا الفساد كان مفتقراً الى الاصلاح

وعلى الثاني بان جميع الناس ابرياء ومذنبين يموتون بالموت الطبيعي وهذا الموت قُضِيَ بهِ بالسلطان الالهي بسبب الخطيئة الاصلية كقوله في ١ ملوك ٢ : ٦ « الرب يميت ويحيي » فلا يقدح اذن في العدل ازال الموت بامر الله بكل انسانٍ بريئاً او مذنباً وكذلك الفسق هو مجامعة امرأة اجنبية معينة لذلك بحسب الشريعة الالهية . فاذاً مجامعة الرجل لاية امراة كانت بامر الله ليست

فسقاً ولا زنىً وكذا يقال في السرقة التي هي اخذ مال الغير لان كل ما ياخذه آخذٌ بامر الله الذي هو رب الكائنات طرًّا ليس ياخذه دون ارادة صاحبه فلا يكون سرقة وليس كل ما يامر به الله في الامور الانسانية فقط يكون واجباً بل كل ما يحدث في الامور الطبيعية ايضاً طبيعيٌّ على نحو ما كما مرَّ في ق ١ مب ١٠٥ ف ٦:

وعلى الثالث بانه يقال لشيء انهُ من قبيل الحق الطبيعي لوجهين احدهما لان الطبيعة تُميل اليه كوجوب اجتناب الاضرار بالغير والآخر لان الطبيعة لم ترسم الخلاف كما يجوز القول بان كون الانسان عريانًا هو من قبيل الحق الطبيعي لان الطبيعة لم تعطه ملبساً بل انما استنبطتهُ الصناعة ومن هذا القبيل قولهُ ان شركة الجميع في الملك والحرية هي من قبيل الحق الطبيعي لان تخصيص الاملاك والرق ليسا مرسومين من الطبيعة بل انما رُسِما بعقل الانسان لفائدة المعيشة الانسانية وبهذا المعنى لم يعرُ الشريعة الطبيعية تبديل الا بالزيادة

الفصل السادس

في ان الشريعة الطبيعية هل يمكن انتساخها من قلب الانسان

يُتخطَّى الى السادس بان يقال : يظهر انهُ يمكن انتساخ الشريعة الطبيعية من قلب الانسان فقد كتب الشارح على قوله في رو ١٤:٢ الامم الذين ليس عندهم ناموس الخ ما نصهُ « ان شريعة العدل التي كان قد نسخها الذنب كُتِبت في باطن الانسان المتجدد بالنعمة » وشريعة العدل هي الشريعة الطبيعية . فيمكن اذن انتساخ الشريعة الطبيعية

٢ وايضاً ان شريعة النعمة افعل من الشريعة الطبيعية . وشريعة النعمة تنتسخ بالذنب . فلأن يمكن انتساخ الشريعة الطبيعية اولى

٣ وايضاً ما يُرسَم بالشريعة يُعتبَر عدلاً . وقد رسم الناس اموراً كثيرة

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

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

والجواب ان يقال ان الشريعة الطبيعية يرجع اليها اولاً مبادىء عامة جداً بينة للجميع ثم رسوم ثانية اخص هي بمنزلة نتائج قريبة للمبادىء . فباعتبار تلك المبادىء العامة لا يمكن بوجهٍ من الوجوه ان تُمحَى الشريعة الطبيعية بالاجمال من قلوب الناس ولكنها تُمحَى باعتبار بعض المفعولات الجزئيات من حيث لا يتهيأ للعقل تطبيق المبدإ العام على المفعول الجزئي بسبب الشهوة او غيرها من الانفعالات النفسانية كما مرَّ في مب ٧٨ ف ٢ واما باعتبار الرسوم الأُخرى الثانية فيمكن ان تُمحَى الشريعة الطبيعية من قلوب الناس اما لفسادٍ في القياس على حد ما يحدث الخطأ في النظريات ايضاً من جهة النتائج الضرورية او لعادةٍ قبيحة او لملكة فاسدة كما ان السرقة لم تكن تعتبر عند بعض الناس خطيئة او رذيلةً مضادة للطبيعة كما قال الرسول ايضاً في رو ١

اذاً اجيب على الاول بان الذنب يمحو الشريعة الطبيعية باعتبار بعض الجزئيات لا مطلقاً الا ان يكون ذلك باعتبار رسومها الثانية على النحو الذي تقدم

وعلى الثاني بانهُ وان كانت النعمة افعل من الطبيعة لكن الطبيعة ادخل في الانسان فهي اذن ابقى

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

المبحث الخامس والتسعون

في الشريعة الانسانية — وفيه اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في الشريعة الانسانية واولاً في هذه الشريعة في نفسها وثانياً في قوتها وثالثاً في تبدلها — اما الاول فالبحث فيه يدور على اربع مسائل — ١ في فائدة الشريعة الانسانية — ٢ في اصلها — ٣ في كيفيتها — ٤ في قسمتها

الفصل الاول

هل في سن الناس بعض الشرائع فائدة

يُخطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان ليس في سنّ الناس بعض الشرائع فائدة لان الغرض من كل شريعة ان يصير الناس بها اخياراً كما مرّ في مب ٩٢ ف ١ وسوق الناس الى الصلاح طوعاً بالنصائح ايسر من سوقهم اليه كرهاً بالشرائع . فلم يكن اذن من حاجة الى سن شرائع

٢ وايضاً قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٥ ب ٤ « يلجأ الناس الى القاضي على انه عدلٌ حيٌ » والعدل الحي افضل من العدل الغير الحي الذي تتضمنهُ الشرائع . فلأن يُفوَّض اذن اقامة العدل الى رأي القضاة اولى من ان يسنّ لذلك شيءٌ من الشرائع

٣ وايضاً ان الغرض من كل شريعة تدبير الافعال الانسانية كما يتضح مما مرّ في مب ٩٠ ف ١ و ٢ ولان الافعال الانسانية قائمة في الجزئيات التي هي غير متناهية لا يمكن ان يفي بملاحظة الامور التي ترجع الى تدبير الافعال الانسانية الا حكيمٌ ينظر فيها واحداً واحداً . فلأن تدبر الافعال الانسانية برأي الحكماء اولى من ان تدبر بشريعة مسنونة . فلم يكن اذن من حاجة الى سنّ الشرائع الانسانية

لكن يعارض ذلك قول ايسيدوروس في كتاب الاشتقاق ٥ ب ٢٠

« سُنت الشرائع لتكبح بخشيتها الوقاحة الانسانية وتعدو البرارة آمنة بين الاشرار ويجتنب الاشرار انفسهم ايقاع الضرر بغيرهم خوفاً من عقابها » . والجنس البشري في منتهى الحاجة الى ذلك . فقد مست الحاجة اذن الى سن الشرائع الانسانية

والجواب ان يقال ان في الانسان استعداداً طبيعياً للفضيلة كما مرَّ في مب ٦٣ ف ١ الا انهُ لا بد له في البلوغ الى كمالها من تعليم ما كما نجد ايضاً ان الانسان يستعين بالصناعة على ما يحتاجه من المطعم والملبس ونحوهما مما تمده الطبيعة ببعض مبادئه وهو العقل واليد ولكنها لا تؤتيه كماله كسائر الحيوانات التي آتتها الطبيعة كفاءها من الكساء والطعام وهذا التعليم لا يسهل تحصيل الانسان له من نفسهِ لان كمال الفضيلة يقوم على الخصوص بزجر الناس عن اللذات المحظورة التي يميلون اليها على وجه الخصوص ولا سيما الشبان الذين يكون التعليم أفعل فيهم فكان لا بد للناس ان يتلقوا من غيرهم هذا التعليم الذي يؤدي الى الفضيلة فالشبان الجانحون الى افعال الفضائل بما أُوتوه من صلاح الفطرة او العادة او النعمة الالهية يكفيهم التعليم الابوي القائم بالنصح الا انه لما كان يوجد بعضٌ عتاةٌ جانحون الى الرذائل لا يسهل تأثير الكلام فيهم كان لا بد من زجرهم عن الشر بالقوة والخوف حتى اذا اقلعوا عن الشر ولو بهذه الوسيلة اراحوا غيرهم وافضى الامر بهم اخيراً باعتيادهم ذلك الى ان يفعلوا طوعاً ما كانوا يفعلونه كرهاً وهكذا يصيرون من اهل الفضيلة . وهذا التعليم المكره بخوف العقاب هو تعليم الشرائع فلم يكن اذن بدٌ لراحة الناس وللفضيلة من سن الشرائع فقد قال الفيلسوف في كتاب السياسة ١ ب ٢ « كما ان الانسان اذا كان كاملاً بالفضيلة كان افضل الحيوانات كذلك اذا عدل عن الشريعة والعدالة كان اقبح الجميع » لانهُ يستعين على قضاء شهواته وبغيه بما له من سلاح العقل الذي ليس لسواه من الحيوانات

اذًا اجيب على الاول بان من كان من الناس حسن الاستعداد فأولى ان يساق الى الفضيلة بالنصح الطوعي من ان يساق اليها بالاكراه اما من كان منهم قبيح الاستعداد فليس يساق الى الفضيلة الا مكرهاً

وعلى الثاني بان الفيلسوف قال في كتاب الخطابة ١ ب ١ « ان تدبير كل امر بالشريعة اولى من تفويضه الى رأي القضاة » وذلك لثلاثة امور اما اولاً فلأن وجود القليل من الحكماء الذين يضطلعون بسن شرائع قويمة ايسر من وجود الكثير الذين يُحتاج اليهم في سداد الحكم على واحدٍ واحدٍ من الامور واما ثانياً فلأن الذين يسنون الشرائع تسبق رويتهم الطويلة ما يجب فرضهُ بالشريعة بخلاف الاحكام على الحوادث الجزئية فانها تصدر عن احوال فجائية والانسان يبدو له وجه الصواب من ملاحظة امور كثيرة بايسر مما يبدو له من ملاحظة امر واحد فقط . واما ثالثاً فلان المشترعين يحكمون في الجملة وعلى الامور المستقبلة واما الذين يتولون القضاء فانما يحكمون على الامور الحاضرة التي قد ينفعلون فيها بالمحبة او البغض او بالاشتهاء فيفسد حكمهم فيها

فاذًا لما كانت عدالة القاضي الحية لا توجد في كثير من الناس ويمكن ان تميل مع الهوى كان من الضرورة ان يُعيَّن بالشريعة ما يجب ان يُحكَم به حيث امكن ذلك وان يفوَّض النزر اليسير من الامور الى رأي الناس

وعلى الثالث بان الجزئيات التي لا يمكن ان تتناولها الشريعة يجب تفويضها الى القضاة كما قال الفيلسوف في الموضع المتقدم ذكره وذلك كالحكم على وقوع امر او لا وقوعه وما اشبهه

الفصل الثاني

هل كل شريعة انسانية مستخرجةٌ من الشريعة الطبيعية

يُخطَّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان ليس كل شريعة انسانية مستخرجةً

من الشريعة الطبيعية فقد قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٥ ب٧ « الحق الشرعي ما لا فرق قبل وضعه بين ان يكون على حالٍ او عَلَى اخرى » وفي ما يصدر عن الشريعة الطبيعية فرقٌ بين ان يكون على حال او على اخرى . فاذًا ليس كل ما هو مرسوم بالشرائع الانسانية مستخرجاً من الشريعة الطبيعية

٢ وايضاً ان الشريعة الوضعية قسيمة للشريعة الطبيعية كما يتضح من قول ايسيدورس في الاشتقاق ك ٥ ب ٤ وقول الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٥ ب٧ . وما يستخرج من مبادىء الناموس الطبيعي العامة عَلَى انه نتائج لها يرجع الى الشريعة الطبيعية كما مرَّ في المبحث الآنف ف٤ . فاذًا ما كان من قبيل الشريعة الانسانية فليس بمستخرج من الشريعة الطبيعية

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

٤ وايضاً ان كل ما يستخرج من الشريعة الطبيعية يمكن تعليله بوجه . وليس كل ما رسمه الاقدمون بالشريعة يعلَّل بوجه كما قال الفقيه في ك ١ . فاذًا ليست جميع الشرائع الانسانية مستخرجة من الشريعة الطبيعية

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

والجواب ان يقال ان الشريعة لا تعتبر شريعةً ما لم تكن عادلة كما قال اوغسطينوس في الاختيار ك ١ ب ٥ فاذًا انما يكون لها من قوة الشريعة مقدار ما لها من العدالة . وانما يقال لشيء من الاشياء الانسانية عادلٌ من طريق كونه مستقيماً لانطباقه على قانون العقل . والقانون الاول للعقل هو الشريعة

الطبيعية كما يتضح مما مرَّ في مب ١ ٩ ف٢ فاذاً كل شريعةٍ انسانية انما يكون لها من حقيقة الشريعة على قدر استخراجها من الشريعة الطبيعية فان باينتها في شيء لم تكن شريعةً بل فساداً للشريعة

لكن يجب ان يعلم ان شيئاً يُستخرج من الشريعة الطبيعية على نحوين اولاً على نحو استخراج النتائج من المبادىء وثانياً على نحو تخصيص بعض الامور العامة فالنحو الاول يشبه ما يحصل في العلوم من كيفية استخراج النتائج البرهانية من المبادىء والثاني يشبه ما يحصل في الصنائع من كيفية تعيين الصور العامة لامرٍ خاص كوجوب تخصيص الصانع صورة البيت العامة بهذا الشكل البيتي او ذاك . وعلى هذا فبعض الامور تستخرج من مبادىء الناموس الطبيعي العامة بطريق النتائج كاستخراج تحريم القتل من تحريم فعل الشر باحد على انهُ نتيجة له وبعضها بطريق التخصيص فان الشريعة الطبيعية مثلاً توجب عقوبة من يخطأ اما المعاقبة بنوع مخصوص من العقاب فهو تخصيص للشريعة الطبيعية

وكلا الامرين حاصل في الشريعة الانسانية الا ان ما كان بالنحو الاول يندرج في الشريعة الانسانية ليس لمجرد نص الشريعة عليهِ بل لان له ايضاً قوةً مستفادة من الشريعة الطبيعية وما كان بالنحو الثاني فليس له قوة الا من الشريعة الانسانية

اذاً اجيب على الاول بان كلام الفيلسوف هناك على ما هو مرسوم بالشريعة بطريق التعيين او التخصيص لاحكام الشريعة الطبيعية

وعلى الثاني بان هذا الاعتراض يلجه على ما يُستخرج من الشريعة الطبيعية بطريق الاستنتاج

وعلى الثالث بان ما في الشريعة الطبيعية من المبادىء العامة لا يمكن تخصيصهُ على نحو واحد عند الجميع لشدة ما في الامور الانسانية من التباين ولهذا كانت

الشرائع الوضعية تختلف باختلاف الناس

وعلى الرابع بان المراد في كلام الفقيه هناك ما وضعهُ الاقدمون من التخصيصات الجزئية للشريعة الطبيعية التي نسبة حكم اهل التجربة والحكمة اليها كنسبتهِ الى مبادىء عامة اي من حيث انهم يرون للحال ما هو أولى من وجوه التخصيص الجزئي ومن ثمه قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٦ ب ١١ « ينبغي في هذه الامور اعتماد آراء اهل التجربة والحكمة واحكامهم المجردة عن البرهان كاعتماد القضايا البرهانية »

ألفصل الثالث

هل اصاب ايسيدوروس في وصف كيفية الشريعة الوضعية

يُخطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان ايسيدوروس لم يُصب في وصف كيفية الشريعة الوضعية بقولهِ في الاشتقاق ك ٥ ب ٢١ « يجب ان تكون الشريعة صالحة وعادلة وممكنة طبعاً وموافقة لعادة البلاد ومناسبة للمكان والزمان وضرورية ومفيدة وواضحة ايضاً لئلا تفتح بابهامها مجالاً للخديعة وغير مقصودٍ بها نفعٌ خاص بل منفعة الجمهور العامة » فهو قبل ذلك وصف كيفيتها بثلاثة شروطٍ فقال « الشريعة كل ما طابق العقل بحيث يكون موافقاً للدين وملائماً للتهذيب ومفيداً » فلم يكن اذن فائدة في اكثاره بعد ذلك من شروط الشريعة

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

٣ وايضاً ان الشريعة المدونة قسيمة للعادة كما قال ايسيدوروس في الاشتقاق ك ٢ ب ١٠ وك ٥ ب ٣ فلم يكن واجباً ان يُذكَر في حد الشريعة كونها موافقة لعادة البلاد

٤ وايضاً ان الضروري يقال على ضربين فمنهُ ما هو ضروري مطلقاً وهو ما يستحيل ان يكون على خلاف ما هو وهذا الضرب من الضروري لا يخضع لحكم بشري ومنهُ ما هو ضروريٌّ لغايةٍ وهذه الضرورة هي بمعنى الفائدة · فلم يكن اذن فائدة في ايراد كلتيهما بقولهِ ضرورية ومفيدة

لكن يعارض ذلك كلام ايسيدوروس

والجواب ان يقال ان كل ما يُقصَد به غايةٌ يجب تعيين صورته على وجهٍ مناسب للغاية كما ان صورة المنشار هي على حال تناسب القطع كما في كتاب الاخلاق ٢ ب ٩ وكذا كل ما كان مستقيماً ومتقدراً يجب ان يكون لهُ صورة مناسبة لقاعدته ومقداره · وكلا الامرين حاصل للشريعة الانسانية فهي موضوعةٌ لغاية وهي قانون او مقياسٌ متقدرٌ او مقيسٌ بمقياسٍ اعلى وهذا هو الشريعة الالهية والشريعة الطبيعية كما يتضح مما مرَّ في الفصل الآنف ومب ٩٣ ف ب · اما غاية الشريعة الانسانية فهي منفعة الناس كما قال الفقيه ايضاً في كتاب الشرائع ولهذا اشترط ايسيدوروس اولاً للشريعة ثلاثة امورٍ وهي ان تكون موافقةً للدين من حيث هي مناسبة للشريعة الالهية وان تكون ملائمة للتهذيب من حيث هي مناسبة للشريعة الطبيعية · وان تكون مفيدةً من حيث هي مناسبة لمنفعة الناس — والى هذه الثلاثة ترجع سائر الشروط التي اوردها بعد ذلك فان قوله صالحة يرجع الى كون الشريعة موافقة للدين وقوله ايضاً عادلة وممكنة طبعاً وموافقة لعادة البلاد وملائمة للمكان والزمان تفصيل لكونها ملائمة للتهذيب لان التهذيب الانساني يُعتبَر اولاً من جهة ترتيب العقل المدلول عليهِ بقولهِ عادلة · وثانياً من جهة قدرة الفاعلين فان التهذيب يجب ان يكون ملائماً لكلٍ بحسب امكانهِ مع رعاية امكان الطبيعة (اذ ليس يُفرَض على الاطفال ما يفرض على الرجال الكاملين)

وبحسب العادة البشرية اذ ليس يقدر الانسان ان ينفرد في المعيشة في المجتمع الانساني دون ان يشارك غيره · وثالثاً من جهة مقتضى الاحوال المدلول عليه بقوله ملائمة للمكان والزمان · واما قوله ضرورية ومفيدة الخ فراجع الى المنفعة فان الضرورة ترجع الى درء الشرور والفائدة ترجع الى اصابة الخيرات والوضوح الى اجتناب ما يمكن حصولهُ عن الشريعة من الاذى ولما كان الغرض من الشريعة هو النفع العام كما مرَّ في مب ٩٠ ف ٢ صرح به في آخر الوصف المذكور

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

ألفصل الرابع

حل اصاب ايسيدوروس في قسمة الشرائع الانسانية

يُتخطَّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان ايسيدوروس لم يصب في قسمة الشرائع الانسانية او الشرع الانساني لانهُ ادرج في هذا الشرع الشرع الأُمي الذي انما يقال له ذلك لاستعمال جميع الامم تقريباً له كما قال هو نفسهُ في الاشتقاق ك ٥ ب ٦ · وهو قد قال في ب ٤ «الشرع الطبيعي ما كان مشتركاً بين جميع الامم » · فاذاً ليس يندرج شرع الامم تحت الشرع الانساني الموضوع بل بالاحرى تحت الشرع الطبيعي

٢ وايضاً ان الاشياء المتحدة بالقوة يظهر انها لا تفترق من جهة الصورة بل من جهة المادة فقط · والشرائع والاحكام الجمهورية والاحكام الشيخية ونحوها مما ذكره في ب ٩ متحدة بالقوة · فيظهر اذن ان ليس بينها الا فرقٌ مادي · ومثل هذا التفصيل لا ينبغي ان يُحفَل به في الصناعة والا لامكن التسلسل فيه الى غير النهاية · فاذاً ليست قسمة الشرائع الانسانية على هذا الوجه صحيحة

٣ وايضاً كما يوجد في المدينة حكام و كهنة وجنود كذلك يوجد فيها خططٌ اخرى ايضاً · فيظهر اذن انه كما يُجعَل هناك شرع جندي وشرعٌ عام يتعلق بالكهنة والحكام كذلك يجب ان يُجعَل لكل خطة اخرى شرعٌ آخر ايضاً

٤ وايضاً ما كان بالعرض ينبغي الاعراض عنهُ · وكون الشريعة مشروعة من هذا الانسان او ذاك عارض لها · فاذاً لا يليق ان تقسم الشرائع الانسانية بحسب اسماء المشترعين كأن يقال لبعضها كرنيلية ولبعضها فلشيدية الخ

لكن يكفي لمعارضة ذلك كلام ايسيدوروس

والجواب ان يقال ان كل شيء يمكن ان يقسم بالذات باعتبار ما هو مندرجٌ في حقيقتهِ كما يندرج في حقيقة الحيوان النفس التي هي اما ناطقة او غير ناطقة ولذلك فالحيوان ينقسم قسمة حقيقية وذاتية باعتبار الناطق والغير الناطق لا باعتبار الابيض والاسود الخارجين عن حقيقتهِ · وحقيقة الشريعة الانسانية تتضمن اموراً كثيرة يمكن ان تقسم باعتبار كل منها قسمة حقيقية وذاتية فاولاً من حقيقتها ان تكون مستخرجة من الشريعة الطبيعية كما يتضح مما تقدم في ف ٢ · وباعتبار ذلك يقسم الشرع الوضعي الى عامٍ ومدنيٍّ باعتبار طريقتي الاستخراج من الشريعة الطبيعية كما مرَّ في الموضع المشار اليه لان ما يستخرج من الشريعة الطبيعية على انهُ نتائج لازمة عن المبادىء يرجع الى الشرع العام وذلك كعقود البيع والشراء الشرعية التي لا مندوحة للناس عنها في المجتمع البشري الذي تقتضيه الشريعة الطبيعية لان الانسان حيوان مدنيٌّ بالطبع كما في كتاب السياسة ١ ب ١ وما يستخرج منها بطريق التخصيص الجزئي يرجع الى الشرع المدني من حيث ان كل جمهور يخصص لنفسه ما يراه نافعاً لهُ — وثانياً من حقيقة الشريعة الانسانية ان يكون الغرض منها منفعة الجمهور العامة وباعتبار ذلك يمكن قسمتها بحسب الذين يُعنَون بالمنفعة العامة عناية خاصة

كالكهنة الذين يصلون لله لاجل الشعب والولاة الذين يتولون سياسة الشعب والجند القائمين بحماية الشعب ولهذا جعل لكل فريق منهم شرع خاص يناسبهُ — وثالثاً من حقيقتها ان تُسنَّ ممن يلي امر الجمهور كما مرَّ في مب ٩٠ ف ٣ وباعتبار ذلك تقسم الشرائع الانسانية بحسب اختلاف انواع السياسات التي منها الملك كما قال الفيلسوف في السياسة ك ٣ ب ٥ وذلك متى كانت الامة مسوسةً من واحد وهذا تسمى شرائعهُ بالدستور السلطاني ومنها السياسة الارسطقراطية اي حكومة النبلاء او الاعيان وتسمى شرائعها باجوبة الحكماء او بالاحكام المشيخية · ومنها السياسة الاوليغرقية اي حكومة القليل من ذوي اليسار والاقتدار وهذه تسمَّى شرائعها بالشرع القضائي او الفخري · ومنها سياسة الشعب وتسمى ديموقراطية وهذه يقال لشرائعها الاحكام الجمهورية · ومنها الحكومة الاستبدادية وهي فاسدة وليس لها شريعة خاصة تعرف بها · وهناك ايضاً سياسة مركبة من الانواع المتقدمة وهي افضلها وتسمَّى احكامها بالناموس وهو ماقرره شيوخ الامة بالاشتراك مع الامة كما قال ايسيدوروس في الموضع المتقدم ذكره — ورابعاً من حقيقتها ان تكون مدبرة للافعال الانسانية وبهذا الاعتبار تقسم الشرائع بحسب اختلاف موضوعاتها وربما عرفت باسماء واضعيها كانقسامها الى الشريعة اليولية المتعلقة بالفسق والشريعة الكرنيلية المتعلقة بالقتلة وغيرهما من الشرائع الأخر وهذه لا تعتبر قسمتها باعتبار واضعيها بل باعتبار ما تتعلق بهِ

اذاً اجيب على الاول بان الشريعة العامة هي على نحوٍ ما طبيعية للانسان باعتبار كونهِ ناطقاً من حيث هي مستخرجة من الشريعة الطبيعية استخراج النتيجة التي ليست بعيدة بعداً كثيراً عن المبادىء ولهذا سهل اتفاق الناس عليها ولكنها تفترق عن الشريعة الطبيعية وخصوصاً في ما تشترك فيهِ جميع الحيوانات

ومما تقدم يظهر الجواب على الاعتراضات الاخر

المبحث السادسُ والتسعون

في قوة الشريعة الانسانية — وفيهِ ستة فصول

ثم ينبغي النظر في قوة الشريعة الانسانية والبحث في ذلك يدور على ست مسائل — ١ في ان الشريعة الانسانية هل يجب ان يُراعَى في وضعها جانب العموم — ٢ هل يجب ان تنهى عن جميع الرذائل — ٣ هل تأمر بافعال جميع الفضائل — ٤ هل تُلزم الانسان في محكمة الضمير — ٥ هل يخضع لها جميع الناس — ٦ في ان من يخضع للشريعة هل يسوغ له ان يفعل على خلاف منطوقها

الفصلُ الاول

في ان الشريعة الانسانية هل ينبغي ان يراعى في وضعها جانب العموم لا جانب الخصوص

يُخطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان الشريعة الانسانية لا ينبغي ان يُراعَى في وضعها جانب العموم بل بالاحرى جانب الخصوص فقد قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٥ ب ٧ « الامور الشرعية هي كل ما يقرَّر بالشريعة على وجه الخصوص ومثل ذلك الاحكام القضائيــة » التي هي ايضاً امور خصوصية لتعلقها بافعال خصوصية . فالشريعة اذاً لا يراعى في وضعها جانب العموم فقط بل جانب الخصوص ايضاً

٢ وايضاً من شأن الشريعة ان تدير الافعال الانسانية كما مرَّ في مب ٩٠ ف ١ و ٢ . والافعال الانسانية امور جزئية . فالشرائع الانسانية اذن لا ينبغي ان يراعى في وضعها الامور الكلية بل بالاحرى الامور الجزئية

٣ وايضاً ان الشريعة قانونٌ ومقياس للافعال الانسانية كما مرَّ في الموضع المتقدم ذكره . والمقياس يجب ان يكون في غاية اليقين كما في الالهيات ك ١٠ ب ١ . فاذاً لما كانت الافعال الانسانية لا يمكن ان يكون فيها امرٌ كليٌّ

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

لكن يعارض ذلك قول الفقيه في الشرائع ك ١ « يجب ان يُراعَى في وضع الشرائع ما يحدث في الغالب اما ما يحدث في النادر فلا توضع لهُ شريعة »

والجواب ان يقال ان كل ما يُقصَد به غايةً يجب ان يكون معادلاً لتلك الغاية · وغاية الشريعة هي النفع العام فقد قال ايسيدوروس في كتاب الاشتقاق ٢ ب ١٠ « لا يجب ان توضع الشريعة لنفع خاص بل لمنفعة الجمهور العامة » فيجب اذن ان تكون الشرائع الانسانية معادلة للنفع العام · والنفع العام يتوقف على كثير ولذلك يجب ان يوجه نظر الشريعة الى كثير من الاشخاص والاشياء والازمان فان المجتمع الانساني يقوم من اشخاص كثيرين ونفعهُ يحصل بافعالٍ متعددة ولا يقام لاجل زمانٍ يسيرٍ فقط بل ليستمرَّ دائماً بتعاقب الافراد من ابنائهِ كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ٢٢ ب ٦

اجيب اذن على الاول بان الفيلسوف جعل هناك للعدالة الشرعية وهي الشرع الوضعي ثلاثة اقسام فمنها ما يُراعَى مطلقاً في وضعهِ جانب العموم وهو الشرائع العامة وهي التي ارادها الفيلسوف بقوله « الشرعي ما لا فرق قبل وضعه بين ان يكون على حالٍ او على أُخرى واما بعد وضعه ففيهِ فرق » كأن يُفدَى الاسرى بفديةٍ معينةٍ · ومنها ما هو عامٌّ وخاص باعتبارين وهذا يقال له اختصاصات (وفي اللاتينية privilegia اي leges privatar وتفسيره شرائع خاصة) لانهُ يتعلق باشخاص مخصوصين ولكن قوتهُ تتناول اشياء كثيرة وهذا ما اراده الفيلسوف بقوله بعد ذلك « وايضاً كل ما يُقرَّر بالشريعة على وجه الخصوص » ومنها ما يقال لهُ شرعي ليس لانهُ شرائع بل لتخصيص الشرائع العامة بحوادث خاصة كالاحكام التي تعتبر شريعةً وهذا ما اراده

الفيلسوف بقولهِ بعد ذلك « والاحكام القضائية »

وعلى الثاني بان المدبر يجب ان يكون مدبراً لكثير ولهذا قال الفيلسوف في الالهيات ك ١٠ ان جميع الاشياء المندرجة تحت جنسٍ واحدٍ تتقدر بواحدٍ هو الاول في ذلك الجنس . فلو كان عدد المقادير او المقاييس على قدر عدد المقيسات او المتقدرات لبطلت فائدة المقدار او المقياس التي هي امكان معرفة كثير من واحد . وكذلك لو كانت الشريعة لا تتناول الا فعلاً واحداً خاصاً لبطلت فائدتها لان تدبير الافعال الخاصة يُجعَل له رسومٌ خاصة موضوعة من اهل الحكمة اما الشريعة فهي رسمٌ عام كما مرَّ في مب ٩٢ ف ٢

وعلى الثالث بانه ليس يُطلَب في جميع الاشياء درجة واحدة من اليقين كما في كتاب الاخلاق ١ ب ٣ فالممكنات اذن كالاشياء الطبيعية والانسانية يكفي فيها من اليقين ان يكون الشيء صادقاً في الغالب وان لم يكن كذلك في النادر

الفصل الثاني

في ان الشريعة الانسانية هل من شانها ان تنهى عن جميع الرذائل

يُخطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان من شأن الشريعة الانسانية ان تنهى عن جميع الرذائل فقد قال ايسيدوروس في الاشتقاق ك ٥ ب ٢٠ «سُنَّت الشرائع لتُكبَح بخشيتها الوقاحة » والوقاحة لا تُكبَح كبحاً كافياً ما لم يُنهَ بالشريعة عن جميع الشرور . فالشريعة الانسانية اذن يجب ان تنهى عن جميع الشرور

٢ وايضاً ان قصد الشارع ان يجعل افراد الرعية فضلاء . وليس يمكن لأحدٍ ان يكون فاضلاً ما لم ينتهِ عن جميع الرذائل . فمن شأن الشريعة الانسانية اذن ان تنهى عن جميع الرذائل

٣ وايضاً ان الشريعة الانسانية مستخرجة من الشريعة الطبيعية كما مرَّ في

المبحث الآنف ف ٢ . وجميع الرذائل منافية للشريعة الطبيعية. فمن الضرورة اذن ان تنهى الشريعة الانسانية عن جميع الرذائل

لكن يعارض ذلك قوله في كتاب الاختيار ١ ب ٥ « يظهر لي ان هذه الشريعة المدونة لسياسة الشعب تصيب بسماحها بهذه الاشياء وترك المعاقبة عليها للعناية الالهية » والعناية الالهية لا تعاقب الا على الرذائل. فالشريعة الانسانية اذن تصيب بسماحها ببعض الرذائل من حيث لا تنهى عنها

والجواب ان يقال ان الشريعة تُجعَل قانوناً او مقياساً للافعال الانسانية كما مرّ في مب ٩٠ ف ١ و ٢ . والمقياس يجب ان يكون مجانساً للمقيس كما في الالهيات ك ١٠ م ٣ و ٤ لان الاشياء المختلفة تقاس بمقاييس مختلفة فكان اذن من الضرورة ان تُفرَض الشرائع ايضاً على الناس بحسب حالتهم لان الشريعة يجب ان تكون ممكنة من حيث الطبيعة ومن حيث عادة البلاد كما قال ايسيدوروس في الاشتقاق ك ٢ ب ١٠ . والقدرة على الفعل تحصل عن الملكة الباطنة والاستعداد الباطن اذ قد يكون الممكن للانسان الفاضل غير ممكن لمن ليس لهُ ملكة الفضيلة كما ان الممكن للرجل التام قد يكون ايضاً غير ممكن للطفل ولهذا ليس يُفرَض من الشرائع على الاطفال ما يُفرَض على البالغين فان الاطفال يُسمَح لهم بامور كثيرة تستوجب في البالغين عقاباً او توبيخاً وكذلك الغير المستكملين بالفضيلة ينبغي ان يُتسامَح معهم في كثير مما لا ينبغي التسامح فيهِ مع الفضلاء. على ان الشريعة الانسانية تُسَنّ لجمهور الناس الذين اكثرهم غير مستكملٍ بالفضيلة ولهذا ليس يُنهَى بالشريعة الانسانية عن جميع الرذائل التي يجتنبها الفضلاء بل عن تلك الرذائل الجسيمة التي يمكن لاكثر الجمهور اجتنابها ولاسيما ما كان منها مضراً بالغير مما لا يمكن حفظ المجتمع الانساني بدون تحريمهِ كالقتل والسرقة ونحوهما

اذاً اجيب على الاول بانهُ يظهر ان الوقاحة ترجع الى الاعتداء على الغير فهي اذن ترجع الى تلك الخطايا المضرة بالقريب وهذه تنهى عنها الشريعة الانسانية كما تقدم قريباً

وعلى الثاني بان الشريعة الانسانية تقصد ان تسوق الناس الى الفضيلة لا دفعةً واحدة بل تدريجاً ولذلك فهي لا توجب دفعةً على جماعة الغير المستكملين ما توجبهُ على الفضلاء وهو اجتناب جميع الشرور والا لاندفعوا بعدم اطاقتهم احتمال هذه الاحكام الى شرور اقبح على حد قوله في ام ٣٠:٣٣ «من يفرط في عصر الانف يخرج الدم» وقولهِ في متى ٩:١٧ «ان تُجعَل الخمر الجديدة (اي رسوم الحيوة الكاملة) في زقاقٍ عتيقة (اي في من لم يكن كاملاً من الناس) تنشق الزقاق وتراق الخمر» اي يُستخفُّ بالرسوم ويندفع الناس بالاستخفاف الى شرورٍ اقبح

وعلى الثالث بان الشريعة الطبيعية انما هي نوعٌ من المشاركة عندنا في الشريعة الازلية . والشريعة الانسانية ليس لها كمال الشريعة الازلية فقد قال اوغسطينوس في الاختيار لـ ١ «ان هذه الشريعة الموضوعة لسياسة العمران البشري تتسامح وتعفو عن امور كثيرة تعاقب عليها العناية الالهية وليس عدم فعلها كل شيء موجباً لنبذ ما تفعله» وكذا الشريعة الانسانية ايضاً فانها لا تقدر ان تنهى عن كل ما تنهى عنه الشريعة الطبيعية

الفصل الثالث

في ان الشريعة الانسانية هل تأمر بافعال جميع الفضائل

يتخطّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الشريعة الانسانية لا تأمر بافعال جميع الفضائل لان افعال الفضائل يقابلها افعال الرذائل . والشريعة الانسانية لا تنهى عن جميع الرذائل كما مرَّ في الفصل الآنف . فهي اذن لا تأمر ايضاً

بافعال جميع الفضائل

٢ وايضاً ان فعل الفضيلة يصدر عن الفضيلة . والفضيلة هي غاية الشريعة فما كان صادراً عن الفضيلة يمتنع وقوعهُ تحت امر الشريعة . فالشريعة الانسانية اذن لا تأمر بافعال جميع الفضائل

٣ وايضاً ان الغرض المقصود من الشريعة هو النفع العام كما مرّ في مب ٩٠ ف ٢ . ومن افعال الفضائل ما ليس يُقصَد به النفع العام بل النفع الخاص . فالشريعة اذن لا تأمر بافعال جميع الفضائل

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٥« تأمر الشريعة بافعال الشجاعة والعفة والحلم وهذا شأنها ايضاً في سائر الفضائل والرذائل فانها تأمر بتلك وتنهى عن هذه »

والجواب ان يقال ان انواع الفضائل تتغاير باعتبار الموضوعات كما يظهر مما مرّ في مب ٥٤ ف ٢ ومب ٦٠ ف ١ ومب ٦٢ ف ٢ . وجميع موضوعات الفضائل يمكن ردها اما الى منفعة شخص خاصة او الى منفعة الجمهور العامة كما ان فاعلاً يمكنهُ ان يفعل افعال الشجاعة ذباً عن الوطن او عن حق صديق له . وقس على افعال الشجاعة غيرها . وقد مرّ في مب ٩٠ ف ٢ ان الغرض المقصود من الشريعة هو النفع العام فهي اذن تستطيع ان تأمر بافعال كل فضيلة . على ان الشريعة الانسانية لا تأمر بجميع افعال الفضائل كلها بل بما كان منها مقصوداً به النفع العام اما بغير توسط كما اذا فعلت بعض الافعال مباشرةً لاجل النفع العام او بتوسط كما اذا امر الشارع بما يرجع الى حسن التهذيب ايذاناً بوجوب رعاية مصلحة العدل والسلم العامة

اذاً اجيب على الاول بان الشريعة الانسانية لا تنهى بحكم ملزم عن جميع افعال الرذائل كما انها لا تأمر ايضاً بجميع افعال الفضائل لكنها تنهى عن بعض

افعال كلٍ من الرذائل كما تأمر ايضاً ببعض افعال كلٍ من الفضائل

وعلى الثاني بان فعلاً يقال لهُ فعل فضيلة باعتبارين اولاً من حيث ان الانسان يفعل الامور الفاضلة كما ان فعل الامور المستقيمة هو فعل العدالة والاقدام على الامور الهائلة هو فعل الشجاعة وبهذا الاعتبار تأمر الشريعة ببعض افعال الفضائل وثانياً من حيث ان الانسان يفعل الامور الفاضلة على طريقة الانسان الفاضل. وفعل الفضيلة بهذا الاعتبار يصدر دائماً عن الفضيلة ولا يقع تحت امر الشريعة بل هو الغاية التي يقصد الشارع سوق الناس اليها

وعلى الثالث بانه ما من فضيلة لا يمكن ان يُقصَد بفعلها النفع العام اما مباشرة او بواسطةٍ كما مرَّ في جرم الفصل

الفصل الرابع

في ان الشريعة الانسانية هل تُلزم الانسان في محكمة الضمير

يُتخطَّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الشريعة الانسانية لا تلزم الانسان في محكمة الضمير اذ ليس للسلطان الادنى ان يشترع شريعةً لحكم السلطان الاعلى. والسلطان الانساني الذي يشترع الشريعة الانسانية هو ادنى من السلطان الالهي. فاذاً ليس للشريعة الانسانية ان تُلزِم في القضاء الالهي الذي هو قضاء الضمير

٢ وايضاً ان حكم الضمير يتوقف بالاخص على الوصايا الالهية. والوصايا الالهية تُنقَض احياناً بالشرائع الانسانية كقولهِ في متى ١٥ : ٦ « ابطلتم وصية الله لاجل تقاليدكم » فالشريعة الانسانية اذن لا تلزم الانسان في ضميره

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

انسانٍ ان يتملص من الظلم والعنف . فالشرائع الانسانية اذن لا تلزم الانسان في ضميره

لكن يعارض ذلك قوله في ١ بط ٢ : ١٩ « من النعمة ان تُكابَد المشقات و يُتحمَّل الظلم لاجل الضمير »

والجواب ان يقال ان الشرائع الموضوعة من الناس لا تعدو ان تكون عادلة او جائرة فان كانت عادلة كان لها قوة الالزام في محكمة الضمير مستمدةً من الشريعة الازلية التي هي منبعثة عنها كقوله في ام ٨ : ١٥ « بي الملوك يملكون ومشترعو الشرائع يحكمون بما هو عدل » وعدالة الشرائع تُعتبَر من غايتها اي متى كان المقصود بها النفع العام ومن مشترعها اي متى لم يتعدَّ سلطانه ومن صورتها اي متى روعيت المساواة النسبية في فرض التكاليف على الرعايا بالنسبة الى النفع العام لانهُ لما كان الانسان الواحد جزءًا من الجمهور كان كل انسان بما هو انسانٌ وبما لهُ مختصاً بالجمهور كما ان كل جزءٍ بما هو جزءٌ مختصٌ بالكل ولهذا كانت الطبيعة ايضاً تنزل بعض الضرر بالجزء لاجل سلامة الكل فكانت اذن هذه الشرائع الموجبة التكاليف بوجه المعادلة عادلةً وملزمةً في محكمة الضمير وشرائع قانونية — اما جور الشرائع فيُعتبَر من وجهين اولاً من منافاتها للمصلحة العامة على عكس ما تقدم اي اما باعتبار غايتها كما لو فرض الرئيس على الرعايا شرائع ثقيلة لا تعود الى المنفعة العامة بل الى ربحهِ او مجدهِ الخاص او باعتبار مشترعها كما لو وضع انسان شريعةً مجاوزةً لسلطانهِ او باعتبار صورتها كما لو وزع التكاليف على الجمهور على وجهٍ غير متساوٍ ولو كان المقصود بها النفع العام فان هذه اولى ان يقال لها قهرٌ من ان يقال لها شرائع فقد قال اوغسطينوس في الاختيار ك١ ب ٥ « الشريعة الجائرة لا يظهر انها شريعة » فهذه الشرائع اذن لا تلزم في محكمة الضمير الا ان يلزم عن مخالفتها تشكيكٌ او

شغبٌ مما يجب على الانسان ان يضحي حقه في سبيل اجتنابهِ كقوله في متى ٥: ٤٠و٤١ « من سخرك ميلاً فامشِ معهُ اثنين ومن سلبك قميصك فاعطهِ رداءك ايضاً » — وثانياً يُعتبَر جور الشرائع من منافاتها للمصلحة الالهية كشرائع الملوك الطغاة الباغية على عبادة الاصنام او على اي شيء آخر مناف للشريعة الالهية . وهذه الشرائع لا يسوغ رعايتها بحالٍ ففي اع ٥: ٢٩ « ان الله احق من الناس بان يطاع »

اذاً اجيب على الاول بان الرسول قال في رو ١٣ « كل سلطانٍ بشريٍّ فهو من الله فمن يعاند السلطان (اي في ما يرجع الى ترتيب السلطان) فانما يعاند ترتيب الله » وبهذا الاعتبار يصير الانسان مذنباً في ضميرهِ

وعلى الثاني بان ذلك الاعتراض انما يرد على الشرائع الانسانية الموضوعة على خلاف امر الله وهذا مجاوزٌ لترتيب السلطان فلا ينبغي فيه الانقياد للشريعة الانسانية

وعلى الثالث بان ذلك الاعتراض انما يرد على الشريعة التي تحمِّل الرعايا وقراً غير عادل فان هذا ايضاً مجاوز لترتيب السلطانَ الممنوح من الله فالانسان لا يجب عليهِ في هذا ايضاً ان ينقاد للشريعة اذا استطاع ان يعاندها بدون تشكيك او ضررٍ اعظم

الفصل الخامس

هل يخضع جميع الناس للشريعة

يُخطَّى الى الخامس بان يقال : يظهر ان ليس جميع الناس يخضعون للشريعة اذ انما يخضع لها من شُرِعت لهم فقط . وقد قال الرسول في ١ تيمو ١ : ٩ « البار لم تُشرَّع له شريعة » فالابرار اذن لا يخضعون للشريعة الانسانية

٢ وايضاً قال البابا اربانوس وجاء في كتاب الاحكام ١٩ مب ٢ « من

يُقتاد بالشريعة الخاصة فلا وجه لاكراههِ بالشريعة العامة » وجميع الرجال الروحيين الذين هم ابناء الله يقتادون بشريعة الروح القدس الخاصة كقولهِ في رو ٨ : ١٤ « الذين يُقتادون بروح الله هم ابناء الله » فاذاً ليس جميع الناس يخضعون للشريعة الانسانية

٣ وايضاً قال الفقيه في ك ١ « الملك مُعفىً من الشرائع » ومن كان مُعفىً من الشريعة فهو غير خاضع لها . فاذاً ليس جميع الناس خاضعين للشريعة

لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو ١٣ « لتخضع كل نفس للسلاطين العليا » ومن ليس يخضع للشريعة المشروعة من السلطان فليس يخضع للسلطان في ما يظهر . فمن الضرورة اذن ان يكون جميع الناس خاضعين للشريعة الانسانيــة

والجواب ان يقال ان من حقيقة الشريعة امرين كما يتضح مما مرّ في مب ٩٠ ف ١ و ٣ احدهما ان تكون ضابطاً للافعال الانسانية والثاني ان يكون لها قوة اكراهية فالانسان اذن يمكن ان يخضع للشريعة على نحوين اولاً كخضوع الشيء لضابطه وقاعدته وبهذا الاعتبار يخضع للشريعة المشروعة من السلطان جميع الخاضعين للسلطان . وعدم خضوع الانسان للسلطان يمكن ان يحدث على نحوين اي اما لا عفائه مطلقاً من الخضوع له كما ليس يخضع اهل مدينة او مملكة لشرائع ملك مدينةٍ او مملكةٍ اخرى لعدم خضوعهم لولايتهِ واما بتدبير شريعة اعلى كما ان من يكون خاضعاً لوالٍ يجب ان يسلك بحسب امره لكن ليس في ما يعفيهِ منهُ الملك لان هذا لا يتقيد فيه بامر الادنى لجريانه فيه عَلَى الامر الاعلى . وعَلَى هذا قد يحدث ان الخاضع مطلقاً للشريعة لا يتقيد بالشريعة في بعض الاشياء التي يجعل فيها دستوره الشريعة العليا — وثانياً كخضوع المُكرَه للمكرِه وبهذا الاعتبار لا يخضع الناس الفضلاء والابرار للشريعة بل انما يخضع لهـا

الاشرار فقط لان ما يحدث بالاكراه والقسر فهو مضادٌ للارادة . وارادة الاخيار موافقة للشريعة بخلاف ارادة الاشرار فانها منافرة لها فلم يكن الاخيار بهذا الاعتبار خاضعين للشريعة بل الاشرار فقط

اذًا اجيب على الاول بان ذلك الاعتراض انما يرد على الخضوع الحاصل بطريق الاكراه فانهُ بهذا الاعتبار لم تُشرَع للبار شريعة لان الابرار «هم شريعة لانفسهم اذ يظهرون عمل الشريعة المكتوب في قلوبهم» كما قال الرسول في رو ٢ : ١٤ و ١٥ . فليس للشريعة اذن قوة اكراهية بالنسبة اليهم كما لها بالنسبة الى الاشرار

وعلى الثاني بان شريعة الروح القدس اعلى من كل شريعة انسانية ولهذا فالرجال الروحيون باعتبار انقيادهم بشريعة الروح القدس لا يخضعون للشريعة في ما ينافي ارشاد الروح القدس على ان من ارشاد الروح القدس ان يخضع الرجال الروحيون للشرائع الانسانية كقوله في ١ بط : ١٣ «اخضعوا لكل خليقة بشرية من اجل الرب»

وعلى الثالث بانه انما يقال ان الملك معفىً من الشريعة باعتبار قوتها الاكراهية اذ ليس يُكره احد نفسه اكراهًا حقيقيًا . والشريعة انما تستمد قوتها الاكراهية من سلطان الملك فاذًا انما يقال ان الملك معفىً من الشريعة اذ ليس يستطيع احدٌ ان يقضي عليه لو خالف الشريعة ومن ثم كتب الشارح على قوله في مز ٥٠ : ٦ اليك وحدك خطئت الآية ما نصهُ «ليس يحكم انسان على اعمال الملك» — واما باعتبار قوة الشريعة الادارية فالملك يخضع للشريعة بارادته كقوله في الشرع القانوني في باب القوانين «من سنَّ شريعةً لغيره يجب ان يرعاها هو ايضًا . وقد قال الحكيم (كاتون في الاصول) ارعَ الشريعة التي شرعتها انت» وقد وبخ الرب اولئك الذين «يقولون ولا

يفعلون » والذين « يكلفون غيرهم احمالاً ثقيلة ولا يريدون ان يحركوها باصبعهم » كما في متى ٢٣ : ٣ و٤ . فالملك اذن ليس معفىً في حكم الله من الشريعة باعتبار قوتها الادارية بل يجب ان يكملها مختاراً لا مكرهاً — وايضاً فالملك هو فوق الشريعة من حيث يستطيع اذا اقتضت الحال ان يبدلها ويعفي منها بحسب اقتضاء المكان والزمان

الفصل السادس

في ان من يخضع للشريعة هل يسوغ له ان يفعل على خلاف منطوقها

يتخطى الى السادس بان يقال: يظهر انه لا يسوغ لمن يخضع للشريعة ان يفعل على خلاف منطوقها فقد قال اوغسطينوس في كتاب الدين الحق ب ٣١ «ان الشرائع الزمنية وان كان الناس يحكمون عليها حين يشرعونها الا انها بعد ان تُشرَع وتقرَّر لا يسوغ لهم ان يحكموا عليها بل بحسبها» ومن يعدل عن منطوق الشريعة بحجة كونه يراعي قصد الشارع يظهر انهُ يحكم على الشريعة . فليس يسوغ اذن لمن يخضع للشريعة ان يعدل عن منطوقها مراعياً قصد الشارع

٢ وايضاً ان تفسير الشرائع خاصٌّ بمن يشرعها . وليس للناس الخاضعين للشريعة ان يشرعوا الشرائع . فاذاً ليس لهم ان يفسروا قصد الشارع بل يجب عليهم ان يفعلوا دائماً بحسب منطوق الشريعة

٣ وايضاً كل حكيم يعرف ان يعبر عن قصده بالالفاظ والمباني . والذين يشرعون الشرائع يجب ان يُعتبَروا من الحكماء فقد قالت الحكمة في ام ٨ : ١٥ « بي الملوك يملكون ومشترعو الشرائع يقضون بما هو عدل » . فليس ينبغي اذن ان يُحكَم على قصد الشارع الا من مباني الشريعة

لكن يعارض ذلك قول ايلاريوس في الثالوث لـ ٤ ع ١٤ « ان مفهوم كل

قول يجب ان يؤخذ من اسبابه اذ ليس يجب ان يخضع الشيء للكلام بل الكلام للشيء » فالسبب الذي حرك الشارع اولى اذن بالمراعاة من منطوق الشريعة

والجواب ان يقال ان المقصود من كل شريعة مصلحة الناس العامة ومن ذلك يحصل لها قوة الشريعة وحقيقتها فاذا تجردت عن هذه الغاية خلت عن قوة الالزام وقد قال الفقيه في ك ١ في باب الشرائع ومجالس الشورى « ان حقيقة الشريعة ورفق العدالة لايحتمل ان ما وُضع بحكمة لفائدة الناس يُسلك في تفسيره سبيل الشدة والعنف على خلاف منفعتهم » وكثيرًا ما يحدث ان رعاية شيء مفيدة للمصلحة العامة في الغالب ولكنها في بعض الاحوال مضرة بها جدًا . ولانهُ يتعذر على الشارع ان يلحظ جميع الاحوال الجزئية فهو يعتبر في وضع الشريعة ما يحدث في الغالب صارفًا نصده الى المنفعة العامة فاذا طرأت حالٌ كانت فيها رعاية هذه الشريعة مضرة بالمصلحة العامة لا ينبغي رعايتها كما انه لو شُرع لمدينة محصورة بقاء ابوابها مقفلة لكان ذلك مفيدًا في الغالب للمصلحة العامة ولكن لو عرض تعقُّبُ العدو لبعض حاميتها لكان عدم فتح ابوابها لهم مضرًا جدًا بها فكان فتح الابواب واجبًا في هذه الحال على خلاف منطوق الشريعة رعايةً للمنفعة العامة المقصودة من الشارع . لكن ينبغي ان يعلم انهُ اذا لم يكن في رعاية الشريعة بحسب منطوقها خطرٌ عاجل تقتضي الحال سرعة تداركه فليس لكل ان يحكم بما هو مفيدٌ وما هو غير مفيد للمدينة بل انما ذلك خاصٌ بالملوك الذين لهم وحدهم السلطان على الاعفاء من الشريعة في مثل هذه الاحوال . واما اذا كان هناك خطرٌ عاجلٌ لا يحتمل التأجيل الى ان يتيسر الالتجاء الى الرئيس فالضرورة تقتضي في نفسها الاباحة والاعفاء لان الضرورة لا تخضع للشريعة

اذاً اجيب على الاول بان من يفعل في حال الضرورة على خلاف منطوق الشريعة ليس يحكم على الشريعة بل على حالٍ جزئي يرى انهُ لا ينبغي فيه رعاية منطوق الشريعة

وعلى الثاني بان من يراعي قصد الشارع لا يفسر الشريعة بوجه الاطلاق بل في الحال الذي يظهر فيهِ من الضرر الواضح ان الشارع قَصدَ غير ذلك. فاذا حصل الريب وجب اما ان يُفعَل بحسب منطوق الشريعة او ان يُرجَع في ذلك الى رأي الرؤساء

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

المبحث السابع والتسعون

في تبدل الشرائع — وفيه اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في تبدل الشرائع والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل — ١ في ان الشريعة الانسانية هل تقبل التبديل — ٢ هل يجب تبديلها كلما بدا شيء افضل — ٣ هل تنسخ بالعادة وهل يحصل للعادة قوة الشريعة — ٤ في ان استعمال الشريعة الانسانية هل يجب تبديله باعفاء الرؤساء

الفصل الاول

في ان الشريعة الانسانية هل يجب تبديلها بنحوٍ من الانحاء

يخطى الى الاول بان يقال: يظهر ان الشريعة الانسانية لا يجب تبديلها بوجه لانها مستنبطة من الشريعة الطبيعية كما مرَّ في مب ٩٥ ف ٢. والشريعة

الطبيعية لا يعروها تبديل . فاذاً كذلك الشريعة الانسانية يجب ان لا يعروها تبديل

٢ وايضاً ان المقياس يجب ان يكون في غاية الاستمرار كما قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٥ ب ٥ . والشريعة الانسانية هي مقياس الافعال الانسانية كما مرّ في مب ٩٠ ف ١ . فيجب اذن ان لا يعروها تبديل

٣ وايضاً من حقيقة الشريعة ان تكون عادلة وصوابية كما مرّ في مب ٩٥ ف ٢ . وما كان صواباً مرةً فهو صواب دائماً . فاذاً ما كان شريعةً مرةً يجب ان يكون شريعةً دائماً

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في الاختيار ك ١ ب ٦ « الشريعة الزمانية وان كانت عادلة يمكن ان تقتضي العدالة تبديلها بحسب الازمنة »

والجواب ان يقال ان الشريعة الانسانية امرٌ يمليه العقل لادارة الافعال الانسانية كما مرّ في مب ٩١ ف ٣ فيجوز اذن ان يكون لتبديل الشريعة الانسانية العادل سببان احدهما من جهة العقل والثاني من جهة الناس الذين تُجعَل الشريعة ضابطاً لافعالهم . اما من جهة العقل فلأن من طباع العقل الانساني في ما يظهر ان يترقى تدريجاً من الناقص الى الكامل فانا نجد في العلوم النظرية ان الذين انتهجوا في اول الامر طريق الفلسفة وضعوا اموراً ناقصة استكملها من جاء بعدهم وكذا الحال في الامور العملية ايضاً فان الذين قصدوا في بادئ الامر ان يضعوا شيئاً نافعاً لجمهور الناس لم يستطيعوا ان يستأثروا بملاحظة كل شيء فوضعوا اموراً ناقصة وقاصرة من وجوه كثيرة بدَّلها من جاء بعدهم فوضعوا اموراً اذا قصرت عن النفع العام فانما يكون ذلك من وجوه قليلة — واما من جهة الناس الذين تُجعَل الشريعة ضابطاً لافعالهم فقد يُستصوَب تبديل الشريعة بسبب تبدل احوال الناس الذين تناسبهم شرائع اخرى بحسب اختلاف

احوالهم وقد مثل اوغسطينوس لذلك بقوله في الاختيار ك ١ ب ٦ « اذا كان شعب سالكاً مسالك الاعتدال والوقار وشديد الحرص على منافعهِ العامة كان من الصواب وضع شريعة تسوّغ له ان يقيم لنفسه ولاةً يتولون سياسة الجمهور. واما اذا تولى الفسادُ ذلك الشعب تدريجاً حتى اتصل الى بيع الاراء الانتخابية واسناد السياسة الى اصحاب الجرائم والآثام فمن الصواب ان تنزع منهُ سلطة تقليد المناصب وتفوض الى عدد قليل من ذوي الصلاح »

اذاً اجيب على الاول بان الشريعة الطبيعية نوعٌ من المشاركة في الشريعة الازلية كما مرَّ في مب ١ ف ٢ ومب ٩٤ ف ٢ ولذلك تستمر غير متبدلة وهذه الصفة حاصلةٌ لها من عدم تبدل العقل الالهي مبدع الطبيعة ومن كمالهِ . واما العقل الانساني فمتبدل وناقص ولهذا كانت شريعتهُ متبدلة — وايضاً فالشريعة الطبيعية تشتمل على احكام كلية تستمر في كل حالٍ واما الشريعة الانسانية فتشتمل على احكام جزئية مناسبة لما يعرض من الاحوال المختلفة

وعلى الثاني بان المقياس يجب ان يكون مستمراً ما امكن الاستمرار . والاشياء المتغيرة لا يمكن ان يكون فيها شيء مستمرٌ دون تغيير البتة . ولذلك لا يمكن ان تكون الشريعة الانسانية غير متبدلة البتة

وعلى الثالث بان الصواب في الاشياء الجسمانية يقال بالاطلاق . ولهذا يبقى في نفسه صواباً دائماً . وصواب الشريعة يقال بالقياس الى النفع العام الذي لا يناسبهُ دائماً شيء واحدٌ بعينهِ كما نقدم في جرم الفصل ولهذا كان هذا الصواب قابل التبديل

الفصل الثاني

في ان الشريعة الانسانية هل يجب تبديلها كلما بدا شيء افضل

يتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الشريعة الانسانية كلما بدا شيء افضل

وجب تبديلها لان الشرائع الانسانية مستنبطة بالعقل الانساني كسائر الصنائع وما كان مستعملاً قبل في سائر الصنائع يبدَّل اذا بدا شيء افضل . فاذاً كذلك يجب ان يُفعَل في الشرائع الانسانية

٢ وايضاً من الماضيات نستطيع ان ندبر المستقبلات . فلوكانت الشرائع الانسانية لا تتبدل عندما يبدو شيء افضل لترتب عَلَى ذلك كثيرٌ مما لا ينبغي لانا نجد الشرائع القديمة تشتمل عَلَى خشونات كثيرة . فيظهر اذن ان الشرائع ينبغي تبديلها كلما بدا شيء افضل

٣ وايضاً ان الشرائع الانسانية انما تُشرَع لافعال الناس الجزئية . والجزئيات لا يمكن ان تحصل لنا بها معرفة كاملة الا بالتجربة التي تحتاج الى زمان كما في كتاب الاخلاق ٢ ب ١ . فيظهر اذن انه يجوز ان يبدو بمرور الزمان وضع شريعة افضل

لكن يعارض ذلك قوله في كتاب الاحكام تم ١٢ ب٥ «ان احتمالنا خرق التقاليد التي تلقيناها عن الاباء منذ القدم لما يُضحَك منهُ وهو عارٌ قبيحٌ جداً»

والجواب ان يقال ان الشريعة الانسانية انما يحسن تبديلها من حيث يعود الى النفع العام كما مرَّ في الفصل الآنف . عَلَى ان تبديل الشريعة في نفسه لا يخلو من ضرر بالمصلحة العامة لان العادة تساعد كثيراً عَلَى حفظ الشرائع اذ ما يُفعَل على خلاف العادة العامة يظهر اثقل وان كان في نفسهِ اخف فمتى تبدلت الشريعة فقدت شيئاً من قوتها الالزامية بسبب زوال العادة ولذلك لا ينبغي اصلاً تبديل الشريعة الانسانية ما لم يُعوَّض من جهة اخرى على النفع العام مقدار ما يُفقَد من هذه الجهة وهذا يكون اما بحصول منفعة عظمى واضحة جداً عن النظام الجديد او باقتضاء ضرورةٍ عظمى او بتضمن الشريعة المعتادة جوراً ظاهراً او بحصول ضرر كثير عن حفظها وعليهِ قول ألبيانوس

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

اذًا اجيب على الاول بان ما كان من قبيل الصناعة يستفيد قوته من العقل وحده ولذلك فحيثما وُجد محلّ الاصلاح وجب تغيير ما كان معمولاً به من قبل واما الشرائع فانها تستفيد معظم قوتها من العادة كما قال الفيلسوف في السياسة ك ٢ ب ٦ فلا ينبغي تبديلها بسهولة

وعلى الثاني بان قضية ذلك الاعتراض ان الشرائع ينبغي تبديلها لكن لا لاي اصلاح بل لكبير فائدة او ضرورة كما تقدم

وبمثل ذلك يجاب على الثالث

الفصل الثالث

في ان العادة هل يمكن ان يحصل لها قوة الشريعة

يخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان العادة لا يمكن ان يحصل لها قوة الشريعة ولا ان تنسخ الشريعة لان الشريعة الانسانية مستنبطة من الشريعة الطبيعية والالهية كما يظهر مما مرّ في مب ٩٣ ف ٣ ومب ٩٥ ف ٢ . وليس لعادة الناس ان تبدل الشريعة الطبيعية او الالهية . فليس لها اذن ان تبدل الشريعة الانسانية

٢ وايضاً يمتنع ان يحصل خيرٌ عن شرور كثيرة ومن يبدأ ان يفعل على خلاف الشريعة فانهُ يسيء فعلاً . فاذًا متى تكررت مثل هذه الافعال امتنع حصول خير عنها . والشريعة خيرٌ من الخيرات لكونها ضابطاً للافعال الانسانية . فيمتنع اذن نسخ الشريعة بالعادة بحيث يحصل لهذه قوة الشريعة

٣ وايضاً ان سنّ الشرائع خاصٌ بالاشخاص العموميين الذين يلون سياسة الجمهور فهو اذن لا يسوغ للاشخاص الخصوصيين . والعادة انما تتغلب بافعال

الاشخاص الخصوصيين . فيمتنع اذن ان يحصل لها قوة الشريعة التي بها تُنسخ الشريعة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في رسالتهِ الى كازولانوس « ان عادة شعب الله ورسوم المتقدمين يجب اعتبارها بمنزلة شريعة وكما يجب ردع الذين يتعدّون الشرائع الالهية كذلك يجب ردع المستهينين بالعادات البيعية »

والجواب ان يقال ان كل شريعة تصدر عن عقل الشارع وارادته اما الشريعة الالهية والطبيعية فعن ارادة الله العاقلة واما الشريعة الانسانية فعن ارادة الانسان المنتظمة بالعقل وكما ان عقل الانسان وارادته في ما ينبغي عمله يُستدَل عليهما باللفظ كذلك يستدل عليهما بالعمل ايضاً فان ما ينتخبهُ كل واحدٍ على انهُ خيرٌ هو ما يتممه بالعمل . وواضحٌ ان الشريعة يمكن تبديلها وتفسيرها ايضاً باللفظ البشري من حيث يدل عَلَى حركة العقل الانساني وصورته الباطنة فاذاً كذلك يمكن تبديل الشريعة وتفسيرها بالافعال المتكررة التي تحصل عنها العادة بل يمكن ان يحصل بها ايضاً شيء يكون لهُ قوة الشريعة اي من حيث ان الافعال الظاهرة المتكررة هي اقوى معبرٍ عن حركة الارادة وتصور العقل لانهُ متى تكرر فعل شيء ظهر انهُ صادرٌ عن روّية العقل وبهذا الاعتبار تكون العادة متضمنة قوة الشريعة وناسخةً للشريعة ومفسرةً للشرائع

اذاً اجيب على الاول بان الشريعة الطبيعية والالهية تصدر عن الارادة الالهية كما تقدم فيمتنع تبديلها بالعادة الصادرة عن ارادة الانسان وانما يمكن تبديلها بالسلطان الالهي فقط فلا يمكن اذن ان تحصل قوة الشريعة لعادة منافية للشريعة الالهية او الطبيعية فقد قال ايسيدوروس في المترادفات ك ٢ ب ١٦ « ينبغي ان تتغلب السلطة على العادة والشريعة والعقل عَلَى العادة القبيحة »

وعلَى الثاني بان الشرائع الانسانية لا تتناول جميع الاحوال كما مرَّ في مب

٩٦ف٦ فيجوز اذن ان يُفعَل شيء احياناً خارجاً عن الشريعة وذلك في بعض الاحوال التي لا تتناولها الشريعة من دون ان يكون هذا الفعل قبيحاً . ومتى تكثرت هذه الاحوال بسبب تبدل الناس آذنت العادة بان الشريعة لم يبق فيها فائدة كما يُؤذَن بذلك ايضاً لو اذيعت بالكلام شريعة مضادة لها . واما اذا كان وجه فائدة الشريعة الاولى لا يزال قائماً فلا تتغلب العادة على الشريعة بل تتغلب الشريعة عَلَى العادة الا ان تعتبر غير مفيدة من حيث تغدو رعايتها مستحيلة باعتبار عادة البلاد التي كانت من جملة شروط الشريعة لتعسر انتساخ عادة الجمهور

وعَلَى الثالث بان الجمهور الذي تتطرق اليه العادة يجوز ان يكون عَلَى حالتين فان كان حرّاً قادراً ان يسن لنفسه شريعة كان رضى الجمهور كله برعاية شيء المعلن بالعادة افعل من سلطان الملك الذي لا يلي سن الشرائع الا من حيث ينوب عن الجمهور . وعليه فاذا لم يكن لكل فرد من الجمهور ان يسن شريعةً فالجمهور كله يلي ذلك . واما اذا لم يكن للجمهور سلطان مطلق عَلَى ان يسن لنفسه شريعة او يلغي شريعة مسنونة من السلطان الاعلى فيكون مع ذلك للعادة المستحكمة فيه قوة الشريعة من حيث لم يعارض فيها من يلي سن الشريعة للجمهور اذ يظهر من ذلك انه اقرّ ما تطرق بالعادة

الفصل الرابع

في ان ولاة الجمهور هل يستطيعون ان يعفوا من الشرائع الانسانية

يخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان ولاة الجمهور لا يستطيعون ان يُعفُوا من الشرائع الانسانية لان الغرض من وضع الشريعة انما هو المصلحة العامة كما قال ايسيدوروس في الاشتقاق لك ٢ ب ١٠ ولك ٥ ب ٢١ . ولا ينبغي الاعراض عن المصلحة العامة لمصلحة خاصة باحد الافراد لان مصلحة الجماعة

اقدس من مصلحة الفرد كما قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ١ ب ٢ ٠ فيظهر اذن انهُ ليس ينبغي ان يُعفَى احد من الشريعة العامة

٢ وايضاً ان الله امر الرؤساء في تثنية الاشتراع ١ : ١٧ ان « اسمعوا للصغير سماعكم للكبير ولا تحابوا وجه احد فان الحكم لله » وايلاء البعض ما يُنكَر عَلَى الكل محاباةٌ في ما يظهر ٠ فاذًا ليس يلي ولاة الجمهور مثل هذا الاعفاء لمنافاة ذلك رسم الشريعة الالهية

٣ وايضاً اذا كانت الشريعة الانسانية مستقيمة وجب ان تكون مطابقة للشريعة الالهية والشريعة الطبيعية والا لم تكن موافقة للدين ولا ملائمة للتهذيب فتنافي بذلك مقتضى الشريعة كما قال ايسيدوروس في الاشتقاق لك ٢ ب ١٠ ولك ٥ ب ٣ ٠ وليس لانسانٍ ان يُعفي من الشريعة الالهية والطبيعية ٠ فكذا الحال اذن في الشريعة الطبيعية ايضاً

لكن يعارض ذلك قول الرسول في ١ كور ٩ : ١٧ « فوِّض اليَّ التوزيع »[1] والجواب ان يقال المراد بالتوزيع في الحقيقة تقدير امرٍ عام بالنسبة الى الافراد ومن ثمه يقال لمدبر العائلة موزع من حيث يقسم عَلَى افرادها الاعمال وضروريات المعاش بوزنٍ ومقدار وانما يقال لواحد في كل جماعة وكيلٌ او موزعٌ من حيث يرسم لواحدٍ واحدٍ كيف ينبغي ان يمتثل بعض الاحكام العامة ٠ عَلَى انهُ قد يحدث ان بعض الاحكام العائدة في الاغلب لمصلحة الجمهور لا يكون ملائماً لبعض الاشخاص او في بعض الاحوال اما لحوولهِ دون خير افضلٍ او لافضائهِ الى شرٍ كما يتضح مما مرَّ في المبحث الآنف ف ٦ وتفويض الحكم في ذلك الى رأي كل من الافراد لا يُؤمَن معه الخطر اللهم الا ان يكون ثمه خطرٌ بيّنٌ وعاجلٌ كما مرَّ في الموضع

(١) المراد بالتوزيع ما يعم الاعفاء ايضاً لانهُ داخل في التوزيع ومن لوازمه ولهذا يعبرَّ عنهما في اللاتينية بلفظ واحد وهو Dispinsatio (م)

المشار اليهِ ولهذا كان لمن يلي سياسة الجمهور ان يعفي من الشريعة الانسانية المستندة الى سلطانه اي ان يجيز عدم رعاية احكامها بالنسبة الى بعض الاشخاص او الاحوال الغير المستدركة فيها فاذا اجاز ذلك لغير هذا السبب ولمجرد ارادته لم يكن اميناً او كان مغفّلاً فالاول اذا لم يقصد المصلحة العامة والثاني اذا جهل سبب الاعفاء ولهذا قال الرب في لو ١٢ : ٤٢ « من ترى الوكيل الامين الحكيم الذي يقيمهُ على اهل بيتهِ »

اذاً اجيب على الاول بانهُ متى أُعفي بعض من رعاية الشريعة العامة لا ينبغي ان يُفعَل ذلك بقصد الاضرار بالمصلحة العامة بل بقصد فائدتها

وعلى الثاني بانهُ اذا لم تُرعَ المساواة في الغير المتساوين فليس ذلك محاباة فانه متى اقتضت حال فرد من الافراد مراعاة خصوصية صوابية في بعض الامور لم يكن في اختصاصه بانعام ما محاباةٌ

وعلى الثالث بان الشريعة الطبيعية لا يمكن فيها الاعفاء مما تشتمل عليه من الاحكام العامة التي لا محل فيها اصلاً للاستثناء . واما سائر الاحكام التي هي بمنزلة نتائج للاحكام العامة فللانسان ان يعفي منها احياناً كأن لا تُرَدُّ العارية على من يخون الوطن ونحو ذلك . ونسبة كل انسان الى الشريعة الالهية كنسبة الفرد الى الشريعة العامة الخاضع لها فكما لا يستطيع ان يُعفي من الشريعة الانسانية العامة الا الذي تستمد قوتها منهُ او من يفوّض هو اليهِ ذلك كذلك لا يستطيع احدٌ ان يعفي من احكام الشريعة الالهية الموضوعة من الله الى الله او من يفوض تعالى ذلك اليه على وجه الخصوص

المبحث الثامن والتسعون

في الشريعة العتيقة وفيه ستة فصول

ثم ينبغي النظر في الشريعة العتيقة اولاً في الشريعة نفسها وثانياً في رسومها —

اما الاول فالبحث فيهِ يدور على ست مسائل — ١ في ان الشريعة العتيقة هل هي صالحة — ٢ هل هي منزلة من الله — ٣ هل انزلت منهُ بواسطة الملائكة — ٤ هل انزلت للجميع — ٥ هل هي ملزمة للجميع — ٦ هل انزلت في الزمان الملائم

الفصل الاول

في ان الشريعة العتيقة هل كانت صالحة

يتخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان الشريعة العتيقة لم تكن صالحة ففي حزقيال ٢٠ : ٢٥ « اعطيتهم رسوماً غير صالحة واحكاماً لا يحيون بها » والشريعة انما يقال لها صالحة باعتبار صلاح الرسوم المندرجة فيها . فالشريعة العتيقة اذن لم تكن صالحة

٢ وايضاً ان صلاح الشريعة يقتضي ان تكون مفيدة لنجاة الجمهور كما قال ايسيدوروس في الاشتقاق ك ٢ ب ١٠ و ك ٥ ب ٢١ . والشريعة العتيقة لم تكن منجية بل كانت بالحري ميتةً ومضرة فقد قال الرسول في رو ٧ « ان الخطيئة كانت بدون الناموس ميتة وقد كنت حياً زماناً بدون الناموس فلما جاءت الوصية عاشت الخطيئة ومتُّ انا » وقال هناك ٥ : ٢٠ « انما دخلت الشريعة لتكثر الزلة » فالشريعة العتيقة لم تكن اذن صالحة

٣ وايضاً ان صلاح الشريعة يقتضي ان تكون رعايتها ممكنةً طبعاً وعادةً . والشريعة العتيقة لم تكن كذلك فقد قال بطرس في اع ١٥ : ١٠ « لماذا تحاولون ان تضعوا على رقاب التلاميذ نيراً لم يستطع آباؤنا ولا نحن ان نحمله » فيظهر اذن ان الشريعة العتيقة لم تكن صالحة

لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو ٧ : ١٢ « فالناموس اذن مقدس والوصية مقدسة وعادلة وصالحة »

والجواب ان يقال ان الشريعة العتيقة كانت دون شك صالحة فكما يتضح حقية العلم من مطابقتهِ للعقل المستقيم كذلك يتضح صلاح الشريعة من مطابقتها

للعقل والشريعة العتيقة كانت مطابقة للعقل لانها كانت تقمع الشهوة المنافية للعقل كما يظهر من قوله في خر ٢٠ : ١٥ في جملة الوصايا « لا تشتهِ ما لقريبك » وكانت تنهى ايضاً عن جميع الخطايا المنافية للعقل ومن ذلك يتضح انها كانت صالحة ولهذا قال الرسول في رو ٧ : ٢٢ « ارتضى ناموس الله بحسب الانسان الباطن » وقال ايضاً هناك ١٦ « ارضى بالناموس لكونهِ صالحاً — لكن لا بد من التنبيه الى ان للصلاح مراتب مختلفة كما قال ديونسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ فمنهُ صلاحٌ كامل ومنهُ صلاحٌ ناقص فما كان من الاشياء المقصود بها غاية كفوءاً بنفسهِ لان يؤدي الى الغاية فهو صالح صلاحاً كاملاً وما كان منها معاوناً على الوصول الى الغاية ولكنه ليس كفوءاً بنفسهِ لان يؤدي اليها فهو صالحٌ صلاحاً ناقصاً كالدواء فانهُ اذا كان يشفي الانسان فهو صالح صلاحاً كاملاً واذا كان يعاون على شفائهِ ولكنه لا يستطيع ان يشفيهُ فهو صالح صلاحاً ناقصاً . وينبغي ان يعلم ان غرض الشريعة الانسانية غيرٌ وغرض الشريعة الالهية غير فغرض الشريعة الانسانية هو راحة المجتمع الانساني الزمنية وهي تدرك هذا الغرض بحظرها الافعال الظاهرة الحاصلة عنها تلك الشرور التي من شأنها ان تشوش سلام المجتمع الانساني . وغرض الشريعة الالهية سوق الانسان الى غاية السعادة الابدية وهذا الغرض يحول دونهُ كل خطيئة ولا تحول دونهُ الافعال الظاهرة فقط بل الافعال الباطنة ايضاً . فايكفي اذن لكمال الشريعة الانسانية القائم بالنهي عن الخطايا وبفرض العقاب لا يكفي لكمال الشريعة الالهية بل لابد لهذا ان يجعل الانسان بجملتهِ اهلاً للمشاركة في السعادة الابدية وهذا لا يمكن الا بنعمة الروح القدس التي بها تفاض في قلوبنا المحبة (رو ٦ : ٥) التي تتم الشريعة فان نعمة الله هي الحياة الابدية كما في رو ٦ : ٢٣ وهذه النعمة لم تستطع الشريعة العتيقة ان توليها بل كان ذلك

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

اذاً اجيب على الاول بان كلام الرب هناك على الرسوم الطقسية التي انما يقال لها غير صالحة لانها لم تكن تولي النعمة التي يتطهر بها الناس من الخطيئة اذ كانوا يعلنون بها انهم خطاة وبياناً لهذا قال « واحكاماً لا يحيون بها » اي لا يستطيعون ان يدركوا بها حياة النعمة ثم قال بعد ذلك « ونجستهم بعطاياهم (اي اعانت نجاستهم) بتقدمتهم كل فاتح رحم لاجل آثامهم »

وعلى الثاني بانهُ ليس المراد بكون الشريعة قتلت انها فعلت القتل بل انها صارت سبيلاً اليه بما فيها من النقصان اي من حيث انها لم تكن تولي النعمة التي بها يستطيع الناس ان يفعلوا ما تأمر به ويتركوا ما تنهى عنهُ وبهذا المعنى لم يكن هذا السبيل أُعطي للناس بل هم اتخذوه من تلقاء انفسهم وعليه قول الرسول في الموضع المذكور « ان الخطيئة اتخذت بالوصية سبيلاً فاضلتني وقتلتني بها » وعلى هذا المعنى ايضاً يُحمَل قوله « انما دخلت الشريعة لتكثر الزلة » فان اللام فيه للتعقيب لا للتعليل اي من حيث ان الناس يتخذون من الشريعة سبيلاً فيكثرون من الخطأ اولاً لان الخطيئة بعد نهي الشريعة كانت اثقل ثم لازدياد الشهوة لانا انهُ اشدُّ اشتهاء لما يُحظَر علينا

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

الفصل الثاني

في ان الشريعة العتيقة هل منزلة من الله

يتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الشريعة العتيقة لم تكن منزلة من الله ففي تث ٣٢ : ٤ « اعمال الله كاملة » والشريعة كانت ناقصة كما مرَّ في الفصل الآنف . فالشريعة العتيقة اذن لم تكن منزلة من الله

٢ وايضاً في جا ٣ : ١٤ « علمتُ ان كل ما يعمل الله يدوم الى الابد » والشريعة العتيقة لا تدوم الى الابد فقد قال الرسول في عبر ٧ : ١٨ « تُرفض الوصية السابقة لضعفها وعدم نفعها » فالشريعة العتيقة اذن لم تكن منزلة من الله

٣ وايضاً من شأن الشارع الحكيم ان لا يكتفي بدرء الشرور بل ان يسدَّ سبل الشرور ايضاً . والشريعة العتيقة كانت سبيلاً الى الخطيئة كما تقدم في الفصل الآنف . فلم يكن اذن انزال مثل هذه الشريعة من شأن الله الذي « ليس من يماثله في المشترعين » كما في ايوب ٣٦ : ٢٢

٤ وايضاً قيل في ١ تيم ٢ : ٤ ان الله « يريد ان جميع الناس يخلصون » والشريعة العتيقة لم تكن كافية لخلاص الناس كما مرَّ في الفصل الآنف . فلم يكن اذن من شأن الله ان ينزل مثل هذه الشريعة . فهي اذن لم تكن منزلة من الله

لكن يعارض ذلك ان الرب قال في متي ١٥ : ٦ مخاطباً اليهود الذين أُنزلت الشريعة العتيقة لهم « ابطلتم وصية الله من اجل تقليداتكم » وقال قبيل ذلك « اكرم اباك وامك » ولا يخفى ان هذا من مندرجات الشريعة العتيقة . فالشريعة العتيقة اذن منزلة من الله

والجواب ان يقال ان الشريعة العتيقة انزلت من الله الذي هو ابو ربنا يسوع المسيح لانها كانت تسوق الناس الى المسيح على وجهين اولاً بشهادتها للمسيح وعليه قوله في لو ٢٤ : ٤٤ « ينبغي ان يتم كل ما كُتِبَ عني في ناموس

موسى وفي المزامير والانبياء » وقوله في يو ٥ :٤٦ « لو كنتم تؤمنون بموسى لكنتم تؤمنون بي لانهُ كتب عني » وثانياً بطريق التأهيب له لانها بصرفها الناس عن الوثنية كانت تقيدهم بعبادة الاله الواحد الذي كان مزمعاً ان يخلص الجنس البشري بالمسيح وعليهِ قول الرسول في غلا ٣ : ٢٣ « قبل ان يأتي الايمان كنا محفوظين تحت الناموس مغلقاً علينا الى ان يُعلَن الايمان في المستقبل » ولا يخفى ان واحداً بعينه يؤهب للغاية ويؤدي اليها اما بنفسه او بواسطة من يخضع له فان الشيطان الذي كان ينبغي طرده بالمسيح لم يكن ليأتي بالشريعة التي تهدي الناس الى المسيح كقوله في متي ١٢ : ٢٦« ان كان الشيطان يخرج الشيطان فقد انقسمت مملكته »فالله الذي خلص الناس بنعمة المسيح هو اذن بعينهِ انزل الشريعة العتيقة

اذاً اجيب على الاول بانهُ لا يمتنع ان يكون شيء ناقصاً مطلقاً وكاملاً باعتبار الزمان كما يقال لطفل انهُ كامل لا مطلقاً بل باعتبار حالة الزمان وكذلك الرسوم التي تُفرَض على الاطفال فانها كاملة باعتبار حال من تُفرَض عليهم وان لم تكن كاملة مطلقاً . ومن هذا القبيل كانت رسوم الشريعة وعليه قول الرسول في غلا ٣ : ٢٤ « كان الناموس مؤدبنا في المسيح »

وعلى الثاني بان اعمال الله تدوم الى الابد اذا كان الله صنعها بقصد ان تدوم الى الابد وهذه هي الاعمال الكاملة . والشريعة العتيقة تُرفَض في زمان كمال النعمة لا لقبحها بل لضعفها وعدم غنائها في هذا الزمان لانهُ « لم يكن بالناموس كمال لشيء » كما قيل بعد ذلك ولهذا قال الرسول في غلا ٣ : ٢٥ « لما جاء الايمان لسنا بعدُ تحت مؤدب »

وعلى الثالث بان الله يسمح احياناً بسقوط البعض في الخطيئة ليتواضعوا بذلك كما مرَّ في مب ٧٩ ف ٤ وكذلك اراد ان يسنَّ للناس شريعة يعجزون

عن اتمامها بقدرتهم حتى اذا وجد الناس المستكبرون بانفسهم أنهم خطأة تواضعوا فلجأوا الى مدد النعمة

وعلى الرابع بان الشريعة العتيقة وان لم تكن كافية لخلاص الانسان الا انهُ كان يوجد معها للناس مدد آخر الهي كانوا يستطيعون ان يخلصوا به وهو الايمان بالوسيط الذي به تبرر الآباء الاقدمون كما نتبرر به نحن ايضاً وعلى هذا النحو لم يكن الله يضنُّ على الناس بالمساعدة على الخلاص

الفصل الثالث

في ان الشريعة العتيقة هل انزلت بواسطة الملائكة

يتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الشريعة العتيقة لم تُنزَل بواسطة الملائكة بل أُنزلت من الله مباشرةً فان معنى الملاك الرسول وهو يدل على الخدمة لا على السيادة كقوله في مز ١٠٢ : ٢٠ « باركوا الرب يا جميع ملائكتهِ يا خدّامه » وقد ورد ان الشريعة العتيقة سُلِّمت من الله ففي خر ٢٠ : ١ « تكلم الرب بجميع هذا الكلام » وقيل بعده « انا الرب الهك » وكثيراً ما تكررت هذه الطريقة من الكلام في سفر الخروج وما يليهِ من اسفار الشريعة . فالشريعة اذن أُنزلت من الله مباشرة

٢ وايضاً ورد في يو ١ : ١٧ ان « الشريعة اعطيت بموسى » وموسى تلقى الشريعة من الله مباشرةً ففي خر ٣٣ : ١١ « وكان يكلم الرب موسى وجهاً الى وجهٍ كما يكلم المرء صاحبهُ » فالشريعة اذن انزلت من الله مباشرة

٣ وايضاً ان سن الشريعة خاصٌّ بالملك كما مرَّ في مب ٩٠ ف ٣ والله وحده هو ملك خلاص النفوس واما الملائكة فانهم ارواح خادمة كما في عبر ١ : ١٤ فلم يكن ينبغي اذن انزال الشريعة العتيقة بواسطة الملائكة لان الغرض منها خلاص النفوس

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

والجواب ان يقال ان الشريعة العتيقة انزلت من الله بواسطة الملائكة. وما عدا الوجه العام الذي اورده ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب٤ وهو ان الالهيات يجب تبليغها الى الناس بواسطة الملائكة. يوجد وجه خاص لوجوب كون الشريعة العتيقة أُنزلت بواسطة الملائكة فقد تقدم في الفصلين الآنفين ان الشريعة العتيقة لم تكن كاملة ولكنها كانت مؤهبة لخلاص الناس الكامل الذي كان مستقبل الحصول بالمسيح. ونحن نجد في جميع السلطات والصنائع المنتظمة ان الرئيس يعمل بنفسه العمل الأهم والكامل واما مايؤهب للكمال الاخير فيفعله بواسطة خدامه كما ان باني السفينة يركب اجزاءها بنفسه لكنهُ يهيء المادة بواسطة الصناع العاملين تحت يده ولهذا كان من الملائم ان تسلَّم شريعة العهد الجديد الكاملة من الله المتأنس مباشرةً وتسلَّم الشريعة العتيقة الى الناس بواسطة خدامه وهم الملائكة. وبهذا الاعتبار يثبت الرسول في بدء رسالته الى العبرانيين مزية الشريعة الجديدة على العتيقة لان الله في العهد الجديد «كلمنا في ابنه» وفي العهد العتيق «كان الكلام بواسطة الملائكة»

اذاً اجيب على الاول بقول غريغوريوس في اول اديباته «ان الملاك الذي يقال انهُ تجلى لموسى تارةً يدعى ملاكاً وتارةً يدعى رباً فيدعى ملاكاً لانهُ كان يخدم بكلامهِ في الخارج ويدعى رباً لانهُ كان يولي قوة الكلام وهو مترئس في الداخل» ومن ذلك ينتج ايضاً ان الملاك كان يتكلم نيابة عن الرب

وعلى الثاني بما قاله اوغسطينوس في تفسيره سفر التكوين ك١٢ وهو «قيل في سفر الخروج كلم الرب موسى وجهاً الى وجهٍ. ثم قيل بعد ذلك: ارني مجدك:

فهو اذن كان يشعر بما كان يراه ويتوق الى ما لم يكن يراه »فهو اذن لم يكن يرى ذات الله فلم يكن يتلقن منهُ مباشرةً . واما قول الكتاب كان يكلمهُ وجهاً الى وجهٍ فانما جرى فيهِ على حسب تصور الشعب الذي كان يعتقد ان موسى كان يكلم الله وجهاً الى وجهٍ مع انهُ انما كان الله يكلمهُ ويتجلى لهُ بواسطة الخليقة الخاضعة لهُ اي بواسطة الملاك والغمام . او ان يكون المراد بالمواجهة مشاهدة عقلية سامية مقرونة بالدالة ادون من رؤية الذات الالهية

وعلى الثالث بان ما يختص بنفس المالك هو وضع الشريعة بسلطانه الا انهُ ربما عهد باذاعتها بعد وضعها الى غيره وكذا الله فانهُ وضع الشريعة بسلطانهِ لكنهُ عهد باذاعتها الى الملائكة

الفصل الرابع

في ان الشريعة العتيقة هل وجب انزالها لشعب اليهود وحده

يتخطى الى الرابع بان يقال: يظهر انهُ لم يجب انزال الشريعة العتيقة على شعب اليهود وحده فان الشريعة العتيقة كانت موهبة للخلاص الذي كان مستقبل الحصول بالمسيح كما مرَّ في الفصلين الآنفين . وذلك الخلاص لم يكن مستقبل الحصول لليهود فقط بل لجميع الامم كقوله في اش ٤٩ : ٦ «قليلٌ ان تكون لي عبداً لتقيم اسباط يعقوب وتردَّ بقايا اسرائيل . اني قد جعلتك نوراً للامم لتكون خلاصي الى اقاصي الارض» فقد وجب اذن ان تُنزَّل الشريعة العتيقة لجميع الامم وليس لشعب واحد فقط

٢ وايضاً قيل في اع ١٠ « ان الله لا يحابي الوجوه ولكن في كل امةٍ من اتقاه وعمل البرَّ فانهُ يكون مقبولاً عنده » فلم يجب اذن ان يفتح سبيل الخلاص لشعبٍ واحد دون سائر الشعوب

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

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

لكن يعارض ذلك قوله في رو ٣ : ١ — ٢ « فما فضل اليهودي اذن . . انه جزيل على كل وجهٍ اولاً لانهم اؤتمنوا على اقوال الله » وفي مز ١٤٧ : ٢٠ « لم يصنع هكذا الى امةٍ من الامم ولم يعرّفهم احكامه »

والجواب ان يقال ان ايثار شعب اليهود على سائر الشعوب بانزال الشريعة له دونهم قد يمكن تعليله بجنوح سائر الشعوب الى الوثنية واقامة شعب اليهود وحده على عبادة الاله الواحد فلم تكن سائر الشعوب تستحق ان تتلقى الشريعة لئلا يُعطَى القدس للكلاب . الا ان هذا التعليل لا يظهر وجيهاً لان ذلك الشعب ايضاً قد جنح الى الوثنية بعد انزال الشريعة وهذا اقبح كقوله في خر ٣٢ وعاموس ٥ « هل قرّبتم لي ذبائح وتقادم اربعين سنة في البرية يا آل اسرائيل بل حملتم خيمة مولك الهكم وتماثيل اصنامكم كوكب الهكم التي صنعتموها لكم » وقد قيل صريحاً في تث ٩ : ٦ « اعلم انهُ ليس لاجل برّك اعطاك الرب الهك هذه الارض لتملكها لانك شعبٌ قاسي الرقاب » لكن ورد سبب ذلك في قوله قبله « لكي يفهم الرب بالقول الذي اقسم عليهِ لآبائك ابراهيم واسحق ويعقوب » اما كونهُ قد وعدهم ذلك فقد صرّح بهِ الرسول بقوله في غلا ٣ : ١٦ « قد قيلت المواعد لابراهيم ولنسله ولا يقول للأنسان يعني كثيرين بل ولنسلك يعني واحداً وهو المسيح » فالله اذن انما جاد على ذلك الشعب بالشريعة وبعوارف اخرى خاصة بسبب وعدهم لآبائهم ان المسيح يولد منهم فقد كان ينبغي ان يكون ذلك الشعب الذي يولد منهُ المسيح مقدساً على نحو خاص كقوله في اح ١٩ : ٢

« كونوا قديسين لاني انا قدوس » ولم يكن ايضاً هـذا الوعد لابراهيم بولادة المسيح من نسله لاستحقاقٍ من قبله بل لانتخابٍ ودعوةٍ مجّانة وعليه قوله في اش ٤١ : ٢ « من انهض الصديق من المشرق ودعاه لاتّباعه » فقد تبين اذن من ذلك انهُ بمجرد انتخابٍ مجّانٍ حصل الوعد للآباء وتلقى نسلهم الشريعة كقوله في تث ٤ : « سمعتم كلامه من وسط النار لانهُ احب آباءكم واصطفى نسلهم من بعدهم » — فان قيل ايضاً لماذا آثر هذا الشعب على سواه بولادة المسيح منهُ اجيب بقول اوغسطينوس في كلامهِ على يوحنا ٢٦ « اذا لم تشأ ان تخطئ فلا تبتغِ الحكم في سبب جذبه هذا دون ذاك »

اذاً اجيب على الاول بانهُ وان كان الخلاص المستقبل الحصول بالمسيح معدّاً لجميع الامم فمع ذلك كان لا بد ان يولد المسيح من شعب واحد فُضِل لذلك بمزايا على سواه كقوله في رو ٩ « الذين (يعني اليهود) لهم التبني والعهد والاشتراع ولهم الآباء ومنهم المسيح بحسب الجسد »

وعلى الثاني بان محل المحاباة في ما يحق ايلاؤه اما ما يُولى مجاناً فلا محل فيه للمحاباة فان من يجود بشيء يملكهُ على واحدٍ دون آخر ليس بمحابٍ الا انهُ لو كان موكلاً بالمنافع العامة ولم يعدل في توزيعها على حسب استحقاق الاشخاص لكان محابياً. والله يولي الآلاء الخلاصية للجنس البشري بمجرد نعمته فلو آثر بها بعضاً على بعض لم يكن محابياً وعليهِ قول اوغسطينوس في كتاب انتخاب القديسين ب ٨ « كل الذين يُعلِّمهم الله فانه يُعلِّمهم برحمتهِ والذين لا يعلمهم فانهُ بقضائه لا يعلّمهم » فان هذا نتيجة القضاء على الجنس البشري من اجل جريرة الاب الاول

وعلى الثالث بان الانسان يُحرَم بذنبهِ آلاء النعمة لكنهُ لا يُحرَم الآلاء الطبيعية ومن جملة اخدم الملائكة التي يقتضيها نظام الطبائع اي ان تدبّر السافلات

بالمتوسطات ومنها الامدادات الجسمانية التي لا يوليها الله للناس فقط بل للبهائم ايضاً كقوله في مز ٣٥ : ٧ « انت تخلص البشر والبهائم يا رب »

الفصل الخامس

في ان الشريعة العتيقة هل كانت ملزمة لجميع الناس

يُتخطّى الى الخامس بان يقال : يظهر ان الشريعة العتيقة كانت مُلزِمة لجميع الناس لان كل من يخضع للملك يجب ان يخضع لشريعته . والشريعة العتيقة منزلة من الله الذى هو « ملك الارض كلها » كما في مز ٤٦ : ٨ . فالشريعة اذن كانت ملزمةً لجميع سكان الارض

٢ وايضاً لم يكن الخلاص ممكناً لليهود الا بحفظ الشريعة العتيقة ففي تث ٢٧ : ٢٦ « ملعونٌ من لا يقيم كلمات هذه الشريعة و يعمل بها » فلو امكن لسائر الناس ان يخلصوا من دون ان يحفظوا الشريعة العتيقة لكان اليهود اشقى الناس

٣ وايضاً ان الوثنيين كان يُسمَح لهم باستعمال الشعائر اليهودية وحفظ الناموس ففي خر ١٢ : ٤٨ « اذا نزل بكم غريبٌ واراد ان يصنع فصحاً للرب فليختتن كل ذكرٍ له ثم يتقدم فيصنعه و يصير كالصريح في الارض » فلو كان ممكناً للغرباء ان يخلصوا من دون حفظ الناموس لما كان في السماح لهم بحفظه بامر الله فائدة

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

والجواب ان يقال ان الشريعة العتيقة كانت موضحة لرسوم الطبيعة ومشتملة

على رسوم اخرى خصوصية زائدة عليها فما كان فيها من شريعة الطبيعة كان يلزم الجميع حفظه لا لانهُ من الشريعة العتيقة بل لانه من الشريعة الطبيعية وما كان فيها زائداً على ذلك لم يكن يلزم حفظهُ الا شعب اليهود فقط . وتحقيق ذلك ان الشريعة العتيقة أُنزلت لشعب اليهود ليكون لهم بها مزيةٌ من القداسة اجلالاً للمسيح الذي كان مزمعاً ان يولد من ذلك الشعب كما تقدم في الفصل الآنف . وما يُرسَم لتقديس بعض الناس على وجه مخصوص فلا يُكلَّفهُ سواهم كالاكليرس المقلدين الخدمة الالهية فانهم يكلَّفون ما لا يُكلَّف العلمانيون والرهبان فان طريقتهم توجب عليهم من الاعمال الكمالية ما لا يُوجَب على اهل العالم . وهكذا ذلك الشعب فانهُ كان يُسام تكاليف مخصوصة لم يكن يُسامها سواه من الشعوب وعليهِ قوله في تث ١٨ : ١٣ « كن كاملاً وبغير دنس مع الرب الهك » ولهذا كانوا يستعملون ايضاً نوعاً من الاعتراف كقوله في تث ٢٦ : ٣ اعترف اليوم للرب

اذاً اجيب على الاول بان جميع الخاضعين للملك يكلَّفون حفظ شريعته التي يفرضها على الجميع بالاجمال واما اذا فرض بعض رسوم على خدامه الاخصاء فلا يكلَّف سواهم حفظها

وعلى الثاني بان الانسان كلما ازداد اتصالاً بالله كان افضل حالاً ولهذا كان شعب اليهود يفوق سائر الشعوب قدراً على حسب ازدياد تمسكه بعبادة الله وعليه قوله في تث ٤ : ٨ « اية امةٍ اخرى بلغت من الشرف ان يكون لها شعائر واحكام عادلة وشريعة عامة » وبهذا الاعتبار ايضاً كان الاكليرس افضل من العلمانيين والرهبان افضل من اهل العالم

وعلى الثالث بان حصول الخلاص للوثنيين كان بحفظ احكام الناموس اكمل وأوثق منهُ بحفظ الشريعة الطبيعية وحدها ولهذا كان يُسمَح لهم برعايتها

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

الفصل السادس

في ان الشريعة العتيقة هل كان ينبغي انزالها في زمان موسى الذي انزلت فيه

يُتخطَّى الى السادس بان يقال : يظهر ان الشريعة العتيقة لم يكن ينبغي انزالها في زمان موسى الذى أُنزلت فيهِ لانها كانت موهِبة للخلاص الذي كان مستقبل الحصول بالمسيح كما مرّ في ف ٢ و٣ . والانسان غدا على اثر الخطيئة محتاجاً في خلاصه الى هذا الدواء . فكان ينبغي اذن انزال الشريعة العتيقة على اثر الخطيئة

٢ وايضاً ان الشريعة العتيقة أُنزلت لتقديس الذين كان المسيح مزمعاً ان يولد منهم . والوعد بالنسل الذي هو المسيح حصل اولاً لابراهيم كما في تك ١٢ : ٧ . فكان ينبغي اذن انزال الشريعة حالاً في زمان ابراهيم

٣ وايضاً كما ان المسيح لم يولد من احد من أنسال نوح الا من نسل ابراهيم الذى حصل له الوعد كذلك لم يولد من احد من ابناء ابراهيم الا من نسل داود الذى تجدد له الوعد كقوله في ٢ ملوك ٢٣ : ١ « قال الرجل الذي وُعدَ بالمسيح اله يعقوب » فكان ينبغي اذن انزال الشريعة العتيقة بعد داود كما انزلت بعد ابراهيم

لكن يعارض ذلك قول الرسول في غلا ٣ : ١٩ « انما وُضعت الشريعة بسبب المعصية الى ان يأتي النسل الذى جُعِل له الوعد ورُتِّبت بالملائكة على يد وسيط » اى أُنزلت بترتيبٍ كما قال الشارح . فكان اذن من الملائم انزال الشريعة العتيقة في ذلك الزمان الذى اقتضاه الترتيب

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

تُفرَض على فريقين من الناس فانها تُفرَض على المتصلبين والمستكبرين بانفسهم لتروضهم وتكبح من أعنّتهم وتفرَض على الاخيار ليتفقهوا بها فيستعينوا بذلك على ادراك مقاصدهم فكان ينبغي اذن انزال الشريعة في ذلك الزمان خفضاً من كبرياء الناس فان الانسان كان يستكبر بامرين بالعلم وبالقوة اما بالعلم فلظنه ان العقل الطبيعي يكفي للنجاة ولذلك تخفضاً لكبريائه من هذا الوجه تُرِك لادارة عقله دون ان يُمَدّ بالشريعة المدوّنة فتهيأ له بالتجربة ان يدرك قصور العقل بما كان أزمانَ ابراهيم من سقوط الناس فى مهاوي الوثنية وانهما كهم في اقبح الرذائل فرُؤِي على اثر ذلك من الضروري انزال الشريعة المدونة علاجاً لداء الجهل البشري لانهُ «بالشريعة تُعرَف الخطيئة» كما قال الرسول في رو ٣ : ٢٠ على ان الانسان بعد ان تأدّبَ بالشريعة انخفض استكباره بقوته وظهر له ضعف منّتهُ اذ لم يكن قادراً ان يُتمّم ما كان يعرفهُ وعليه قول الرسول في رو ٨ : ٣ — ٤ «ما لم يستطعه الناموس وضعف عنهُ بسبب الجسد انجزه الله اذ ارسل ابنهُ . . ليتم برُّ الناموس فينا» واما الاخيار فالشريعة أُنزلت مدداً لهم وهذا انما كان ضرورياً للشعب على وجهٍ اخص حين أخذ الظلام يغشى الشريعة الطبيعية بسبب وفرة الخطايا غير انهُ لم يكن بدٌّ من ايلائهم هذا المدد بنحو من الترتيب حتى يتأدوا بغير الكامل الى الكمال ولهذا وجب انزال الشريعة العتيقة متوسطةً بين شريعة الطبيعة وشريعة النعمة

اذاً اجيب على الاول بانهُ لم يكن ملائماً انزال الشريعة العتيقة على اثر خطيئة الانسان الاول . اولاً لان الانسان لاعتماده على عقله لم يكن يرى من نفسهِ حاجة اليها . وثانياً لان اصول الشريعة الطبيعية لم يكن قد غشيها الظلام حينئذ باعتياد الخطا .

وعلَى الثاني بانه لا ينبغي ان تُسنّ الشريعة الا للجمهور لانها فرضٌ عام كما مرّ في مب ٩٤ ف ١ ولذلك سنّ الله للناس في عهد ابراهيم بعض رسوم

اهلية تشبهُ ان تكون منزلية ولكن بعد ان تكثَّر نسلهُ حتى صار شعباً وخلصوا من ربقة الرق لاق ان تُسَنَّ لهم شريعة فان الارقاء ليسوا من الشعب او المدينة التي تليق بها الشريعة كما قال الفيلسوف في السياسة ك ٣

وعلى الثالث بانهُ لما كان ينبغي انزال الشريعة لشعب لم تحصل الشريعة لاولئك الذين وُلد المسيح منهم فقط بل لجميع الشعب الموسوم بسمة الختان الذي هو علامة الوعد الذي وُعِد ابراهيم وآمن بهِ كما قال الرسول في رو٤: ١١ ولهذا وجب ان تُسنَّ الشريعة قبل داود ايضاً لهذا الشعب الذي كان قد تمَّ اجتماعه وتأليفهُ

المبحث التاسع والتسعون

في رسوم الشريعة العتيقة — وفيهِ ستة فصول

ثم ينبغي النظر في رسوم الشريعة العتيقة اولاً في تمايزها وثانياً في كل جنس منها على حياله — اما الاول فالبحث فيه يدور على ست مسائل — ١ في ان الشريعة العتيقة هل تشتمل على رسوم متعددة او على رسمٍ واحدٍ فقط — ٢ هل تشتمل على رسوم ادبية — ٣ هل تشتمل ما عدا الرسوم الادبية على رسوم طقسية — ٤ هل تشتمل ما عدا ذلك على رسوم قضائية — ٥ هل تشتمل على رسوم اخرى غير هذه الانواع الثلاثة — ٦ في ما كان من طريقة سوقها الناس الى رعاية الرسوم المتقدمة

الفصل الاول

في ان الشريعة العتيقة هل تشتمل على رسمٍ واحدٍ فقط

يُخطى الى الاول بان يقال: يظهر ان الشريعة العتيقة لا تشتمل الا على رسمٍ واحدٍ لان الشريعة ليست الا رسماً كما مرَّ في مب ٩٠ ف ٢ . والشريعة العتيقة واحدة . فهي اذن لا تشتمل الا على رسمٍ واحدٍ

٢ وايضاً قال الرسول في رو ١٣: ٩ « اذا كان ثمة وصية اخرى فهي مضمونة

في هذه الكلمة أن احبب قريبك كنفسك » وهذه وصية واحدة · فالشريعة العتيقة اذن لا تشتمل الا على وصية واحدة

٣ وايضاً قيل في متى ٧ : ١٢ « كل ما تريدون ان يفعل الناس بكم فافعلوه انتم بهم فان هذا هو الناموس والانبياء » فاذاً ليس في الشريعة العتيقة الا رسمٌ واحدٌ

لكن يعارض ذلك قول الرسول في افسس ٢ : ١٥ « أبطَل ناموس الوصايا باحكامهِ » وكلامه على الشريعة العتيقة كما يظهر من من قول الشارح هناك · فالشريعة العتيقة اذن تشتمل على وصايا متعددة

والجواب ان يقال ان رسم الشريعة لما كان مُلزِماً كان يتعلق بما يجب فعله · ووجوب فعل شيء انما ينشأ عن ضرورة غايةٍ ما فيتبين من ذلك ان من حقيقة الرسم ان يكون له نسبة الى الغاية اي من حيث انهُ انما يُرسَم ما هو ضروري او مفيدٌ للغاية · وقد يعرض ان تكون اشياء متعددة ضرورية او مفيدة لغاية واحدة وبهذا الاعتبار يجوز ان يُرسَم لامور مختلفة رسوم متعددة من حيث ان لها غاية واحدة · فينبغي اذن ان يقال ان جميع رسوم الشريعة العتيقة واحدة باعتبار وحدة الغاية ومتعددة باعتبار تعدد الاشياء المسوقة الى الغاية

اذاً اجيب على الاول بان الشريعة العتيقة يقال لها واحدة باعتبار نسبتها الى غاية واحدة ولكنها تشتمل على رسوم مختلفة باعتبار تمايز الاشياء المسوقة الى الغاية كما ان صناعة البناء واحدة باعتبار وحدة الغاية لان الغرض منها بناء البيت ولكنها تشتمل على رسومٍ مختلفة باختلاف الافعال المسوقة الى ذلك

وعلى الثاني بان غاية الوصية المحبة كما قال الرسول في ١ تيمو ١ : ٥ اذ المقصود من كل شريعة القاء المودة بين الناس او بين الانسان والله ولهذا كانت الشريعة كلها تتم بوصية احبب قريبك كنفسك باعتبار كونها غاية جميع الوصايا فان

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

وعلى الثالث بان ما يحبهُ الانسان لاجل غيره متفرعٌ على ما يحبهُ لاجل نفسهِ كما قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ١٠ ب٨ اي متى كانت نسبة الانسان الى غيره كنسبته الى نفسهِ ولهذا كان قوله « كل ما تريدون ان يفعل الناس بكم فافعلوه انتم بهم » تصريحاً بضابط محبة القريب المندرج ضمناً في قوله « احبب قريبك كنفسك » فيكون ذلك تفسيراً لهذه الوصية

الفصل الثاني

في ان الشريعة العتيقة هل تشتمل على رسوم ادبية

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الشريعة العتيقة لا تشتمل على رسوم ادبية لان الشريعة العتيقة ممايزة للشريعة الطبيعية كما مرَّ في مب ٩١ ف٤ ومب ٩٨ ف ٥ . ومرجع الرسوم الادبية الى الشريعة الطبيعية . فهي اذن لا ترجع الى الشريعة العتيقة

٢ وايضاً انما وجبت مساعدة الشريعة الالهية للانسان حيث يعجز العقل الانساني كما في امور الايمان المجاوزة حد العقل . وعقل الانسان كفاءٌ للرسوم الادبية في ما يظهر . فهي اذن ليست الى الشريعة العتيقة التي هي الشريعة الالهية

٣ وايضاً ان الشريعة العتيقة يقال لها حرفٌ قاتلٌ كما في ٢ كور ٣ : ٦ . والرسوم الادبية لا تقتل بل تحيي كقوله في مز ١١٨ : ٩٣ « لا انسى الى الابد عدالاتك لانك بها احييتني » فليست الرسوم الادبية اذن الى الشريعة العتيقة

لكن يعارض ذلك قوله في مي ١٧ : ٩ « زادهم العلم واورثهم شريعة الحياة » والعلم والتهذيب يرجع الى الاخلاق فقد كتب الشارح على قوله في عبر ١٢ : ١١

كل تهذيب الخ ما نصهُ » التهذيب هو ترويض الاخلاق بالامور الصعاب » فقد كانت اذن الشريعة المنزلة من الله مشتملة على رسوم ادبية

والجواب ان يقال ان الشريعة العتيقة كانت مشتملة على رسوم ادبية كما يظهر من قوله في خر ٢٠ « لا تقتل : لا تسرق » وهذا ما يقتضيه الصواب فكما ان المقصود الاول من الشريعة الانسانية ايقاع الصداقة بين الناس كذلك المقصود الاول من الشريعة الالهية جعلُ الانسان صديقاً لله . ولان المشابهة هي الباعث على المحبة كقوله في سي ١٣ : ١٩ « كل حيوان يحب نظيره » تمتنع صداقة الانسان لله الذي هو في غاية الصلاح ما لم يَصِر الناس صلحاء وعليه قوله في احبار ١٩ : ٢ « كونوا قديسين لاني انا قدوس » وصلاح الانسان قائمٌ بالفضيلة التي « تجعل صاحبها صالحاً » كما قال ارسطو في كتاب الاخلاق ٢ ب ٦ ولهذا وجب ان يُجعل في الشريعة العتيقة رسوم تتعلق بافعال الفضائل وهذه هي رسوم الناموس الادبية

اذاً اجيب على الاول بان الشريعة العتيقة ليست ممايزة للشريعة الطبيعية بمعنى انها اجنبية عنها بالاطلاق بل بمعنى انها متضمنة زيادةً عليها فكما ان النعمة تقتضي تقدم وجود الطبيعة كذلك الشريعة الالهية تقتضي تقدم وجود الشريعة الطبيعية

وعلى الثاني بانه قد كان لائقاً بالشريعة الالهية ان تسعف الانسان ليس في ما يتعذر على العقل فقط بل في ما قد يعرض ان يخطئ فيه ايضاً . ولم يكن ممكناً ان يخطئ عقل الانسان بالاجمال في رسوم الناموس الطبيعي الادبية العامة جداً ولكنه بسبب اعتياده ارتكاب الخطايا كان يغشى عقله ظلامٌ في الافعال الجزئية واما سائر الرسوم الادبية التي هي بمنزلة لوازم لمبادىء الناموس الطبيعي العامة فقد كانت مزلةً لعقول كثير من الناس حتى كانت تعتقد جواز ما هو

في نفسهِ قبيحٌ فوجب من ثمه ان تمدّ الشريعة الالهية الانسان بما يدفع هذين الوجهين من النقصان كما انا في العقائد الايمانية ايضاً لسنا نكلَّف ان نعتقد ما يتعذر ادراكه بالعقل فقط كتثليث الله بل ما يمكن ادراكه بالعقل المستقيم ايضاً كتوحيد الله دفعاً لخطإ العقل الانساني الذي كان يحدث لكثيرٍ من الناس

وعلى الثالث بان حرف الشريعة في الرسوم الادبية يقال انهُ يقتل اي يجعل سبيلاً الى القتل من حيث انها تأمر بما هو خيرٌ دون ان تسعف بايلاء النعمة على فعله كما قرّر ذلك اوغسطينوس في كتاب الروح والحرف ب ١٤ .

الفصلُ الثالث

في ان الشريعة العتيقة هل تشتمل ما عدا الرسوم الادبية على رسوم طقسية

يُخطَّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الشريعة العتيقة لا تشتمل ما عدا الرسوم الادبية عَلَى رسوم طقسية فان كل شريعةٍ تُسَنُّ للناس من شأنها ان تسوس الافعال الانسانية . والافعال الانسانية يقال لها ادبية كما مرَّ في مب ١ ف ٣ . فيظهر من ثمه ان الشريعة المسنونة للناس لا ينبغي ان تشتمل الا على رسوم ادبية

٢ وايضاً ان الرسوم التي يقال لها طقسية يظهر انها ترجع الى العبادة الالهية . والعبادة الالهية هي فعل فضيلة الديانة التي « تدعو الى عبادة الطبع الالهي وتكريمه بالشعائر الظاهرة » كما قال توليوس في خطابته لك ٢ في الاستنباط . ولان الرسوم الادبية تتعلق بافعال الفضائل كما مرَّ في الفصل الآنف يظهر انه لا ينبغي جعل الرسوم الطقسية ممايزة للرسوم الادبية

٣ وايضاً يظهر ان الرسوم الطقسية هي التي تدل على شيء بطريق الرمز . وأولى ما تكون الدلالة عند الناس بالالفاظ كما قال اوغسطينوس في التعليم المسيحي لك ٢ ب ٣ و ٤ . فلم يكن اذن حاجةٌ الى ان يُجعل في الشريعة رسوم

طقسية تتعلق ببعض الافعال الرمزية

لكن يعارض ذلك قوله في تث ٤ : ١٣ « كتب الكلمات العشر على لوحين من حجر وامرني في ذلك الوقت بان اعلمكم طقوساً واحكاماً تعملون بها » ووصايا الناموس العشر ادبية . فهناك اذن ما عدا الرسوم الادبية رسوم أخر طقسية

والجواب ان يقال ان المقصود بالذات من الشريعة الالهية سوق الناس الى الله ومن الشريعة الانسانية سوق الناس بعضهم الى بعض كما مرّ في الفصل الآنف ومن ثمّ لم تُعنَ الشرائع الانسانية بسنّ شيء يتعلق بالعبادة الالهية الا بالنسبة الى مصلحة الناس العامة ولهذا اختلفت ايضاً كثيراً مما يتعلق بالامور الالهية على حسب ما كان يظهر لها ملائماً لتهذيب اخلاق الناس كما هو واضحٌ في شعائر الوثنيين . واما الشريعة الالهية فبعكس ذلك قد عنيت بسوق الناس بعضهم الى بعض على حسب ما كان ملائماً لسوقهم الى الله الذي هو المقصود منها بالذات . وليس يساق الانسان الى الله بافعال العقل الباطنة التي هي الايمان والرجاء والمحبة فقط بل بافعال خارجة ايضاً يعلن بها الانسان عبوديته لله وهي ترجع الى عبادة الله . وهذه العبادة يقال لها (في اللاتينية) Cœremonia (اي شعائر او طقوس) وهو لفظ مركب من Munia اي عطايا ومن Cœreris وهي الهة الحنطة وذلك أن التقادم لله كانت تقدم له اولاً من الحنطة او ان هذا اللفظ جعل عند اللاتين دالاً على العبادة الالهية اخذاً له من اسم قرية قريبة من رومية يقال لها Cœre لانهُ لما استولى الجلالقة على رومية حمل الرومانيون الى هناك اقدامهم وحفظوها بغاية الاجلال ولهذا يقال بالخصوص لتلك الرسوم التي ترجع في الشريعة الى عبادة الله طقسية

اذاً اجيب على الاول بان الافعال الانسانية تتناول العبادة الالهية ايضاً

ولهذا كانت الشريعة العتيقة المسنونة للناس تشتمل ايضاً عَلَى رسوم تتعلق بهذه الافعال

وعلى الثاني بان رسوم الشريعة الطبيعية عامةٌ تحتاج الى تخصيص كما مرّ في مب ٤ ٩ ف٤ وهذا التخصيص يحصل بالشريعة الانسانية والشريعة الالهية . وكما ان التخصيصات التي تحصل بالشريعة الانسانية لا تُجعَل الى الشريعة الطبيعية بل الى الشريعة المدوَّنة كذلك التخصيصات التي تحصل بالشريعة الالهية تُجعل ممايزةً للرسوم الادبية التي ترجع الى الشريعة الطبيعية . اذا تقرر ذلك كانت عبادة الله التي هي فعل فضيلة من قبيل الرسوم الادبية واما تخصيص هذا الرسم اي ان يُعبَد الله بقرابين مخصوصة وتقادم معيَّنة فهو من قبيل الرسوم الطقسية . فتكون الرسوم الطقسية ممايزة للرسوم الادبية

وعلى الثالث بان الالهيات لا يمكن اعلانها للناس الا تحت اشباه محسوسة كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ١ . والاشباه متى لم يُقتصَر على التعبير عنها باللفظ فقط بل مُثِّلت للحس ايضاً كانت اشد تأثيراً في النفس ولهذا لا نورد الالهيات في الكتاب تحت الاشباه المعبَّر عنها باللفظ فقط كما في الكلام المجازي بل تحت اشباه الامور التي تبدو للنظر ايضاً وهذا يرجع الى الرسوم الطقسية

الفصل الرابع

هل يوجد ايضاً ما عدا الرسوم الادبية والطقسية رسوم قضائية

يتخطَّى الى الرابع بان يقال : يظهر أن ليس في الشريعة العتيقة ما عدا الرسوم الادبية والطقسية رسومٌ قضائية فقد قال اوغسطينوس في رده عَلَى فوسطوس كـ٦ ب٢ و كـ١٠ ب٢ و كـ ١٩ ب ١٨ ان في الشريعة العتيقة « رسوماً للسيرة ورسوماً للتعبير » ورسوم السيرة هي الرسوم الادبية ورسوم التعبير هي الرسوم

الطقسية . فاذاً ليس يجب ان يُجعَل في الشريعة ما عدا هذين الجنسين من الرسوم رسوم اخرى قضائية

٢ وايضاً كتب الشارح على قوله في مز ١١٨ : ١٠٢ «عن احكامك لم اعدل ما نصه « اي عن تلك الاحكام التي جعلتها نظاماً للسيرة» ونظام السيرة يرجع الى الرسوم الادبية . فاذاً ليس ينبغي التفرقة بين الرسوم القضائية والرسوم الادبية

٣ وايضاً يظهر ان القضاء هو فعل العدالة كقوله في مز ٩٣ : ١٥ « الى ان يعود العدل الى القضاء» وفعل العدالة يرجع الى الرسوم الادبية كافعال سائر الفضائل . فالرسوم الادبية اذن تتضمن في نفسها الرسوم القضائية فلا ينبغي التفرقة بينهما

لكن يغارض ذلك قوله في تث ٦ : ١ «هذه هي الرسوم والطقوس والاحكام» والرسوم تطلق بالغلبة عَلَى الرسوم الادبية . فهناك اذن ما عدا الرسوم الادبية والطقسية رسومٌ قضائية ايضاً

والجواب ان يقال قد مرَّ في الفصلين الآنفين ان من شأن الشريعة الالهية ان تسوق الناس بعضهم الى بعض وان تسوقهم الى الله . وكلا هذين يرجع بالاجمال الى مبادىء الشريعة الطبيعية التي ترجع اليها الرسوم الادبية لكن لا بد من تعيين كليهما بالشريعة الالهية او الانسانية لان المبادىء المعلومة بالفطرة عامةٌ في النظريات وفي العمليات . فاذاً كما ان تعيين الرسم العام المتعلق بالعبادة الالهية يحصل بالرسوم الطقسية كذلك تعيين الرسم العام المتعلق بالعدالة الواجبة رعايتها بين الناس يحصل بالرسوم القضائية . وعَلَى هذا يجب ان يُجعَل في الشريعة العتيقة ثلاثة انواع من الرسوم اي رسومٌ ادبية حاصلة عن مبادىء الشريعة الطبيعية ورسومٌ طقسية قائمة بتعيين طرق العبادة الالهية ورسومٌ قضائية قائمة بتعيين

طرق العدالة الواجبة رعايتها بين الناس . ومن ثمه فالرسول بعد ان قال في رو٧: ١٢ ان « الشريعة مقدسة » قال ان « الوصية عادلة ومقدسة وصالحة » فهي عادلة باعتبار الرسوم القضائية ومقدسة باعتبار الرسوم الطقسية اذ انما يقال مقدس لما هو مخصص بالله وصالحة باعتبار الرسوم الادبية

اذًا اجيب عَلَى الاول بان الرسوم الادبية والرسوم القضائية ترجع الى سياسة السيرة الانسانية فكل منهما يدخل تحت احد النوعين اللذين ذكرهما اوغسطينوس اي تحت رسوم السيرة

وعلى الثاني بان المراد بالقضاء امضاء العدالة الذي يحصل بتوجيه العقل الى بعض الجزئيات عَلَى وجهٍ معين فتكون الرسوم القضائية مشاركةً من وجهٍ للرسوم الادبية اي من حيث تنبعث عن العقل ومن وجهٍ للرسوم الطقسية اي من حيث هي تعيينٌ لطرق الرسوم العامة ولذلك قد يراد بالاحكام الرسوم القضائية والادبية كقوله في تث ٥ : ١ « اسمع يا اسرائيل الطقوس والاحكام » وقد يرادُ بها الرسوم القضائية والطقسية كقوله في احبار ١٨ : ٤ «تصنعون احكامي وتحفظون رسومي » حيث اراد بالرسوم الرسوم الادبية وبالاحكام الرسوم القضائية والطقسية

وعَلَى الثالث بان فعل العدالة يرجع بالجملة الى الرسوم الادبيةِ اما تعيينه بالخصوص فالى الرسوم القضائية والطقسية

الفصل الخامس

في ان الشريعة العتيقة هل تشتمل ما عدا الرسوم الادبية والقضائية والطقسية على رسوم اخرى

يتخطى الى الخامس بان يقال : يظهر ان الشريعة العتيقة تشتمل ما عدا الرسوم الادبية والقضائية والطقسية على رسوم اخرى فان الرسوم القضائية ترجع الى

فعل العدالة التي تكون بين انسان وانسان والرسوم الطقسية ترجع الى فعل الديانة التي بها يُعبدالله . على انهُ يوجد من دون هاتين فضائل اخرى كثيرة كالعفة والشجاعة والسخاء وغيرها على ما مرّ في مب ٦٠ ف ٥ . فاذًا ما عدا الرسوم المتقدمة لا بد من وجود رسوم اخرى كثيرة في الشريعة العتيقة

٢ وايضاً في تث ١١ : ١ « أحِبَّ الرب الهك واحفظ رسومه وطقوسه واحكامهُ ووصاياه » وقد مر في الفصل الآنف انهُ يراد بالرسوم عند اطلاقها الرسوم الادبية . فاذًا ما عدا الرسوم الادبية والقضائية والطقسية لا تزال الشريعة العتيقة مشتملةً على رسوم اخرى يقال لها وصايا

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

٤ وايضاً في مز ١١٨ : ٩٣ « لا انسى الى الابد عدالاتك » اي شريعتك كما قال الشارح . فاذًا ليست رسوم الشريعة العتيقة منحصرة في الرسوم الادبية والطقسية والقضائية بل تتناول العدالات ايضاً

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

والجواب ان يقال ان الشريعة يرد فيها امورٌ هي رسومٌ وامورٌ يُقصَد بها انفاذ الرسوم . فالرسوم تتعلق بما يجب فعله وانفاذها يُحمَل عليهِ الانسان بامرين سلطة الآمر ومنفعة الانفاذ القائمة بادراك خير نافع او لذيذ او محمود او بالهرب مما يضاد ذلك من الشرور . اذا تقرر ذلك كان من الضرورة ان يرد في الشريعة العتيقة امورٌ تدل على سلطة الله الآمر كقوله في تث ٦ : ٤

« اسمع يا اسرائيل ان الرب الهك الهٌ واحدٌ » وفي تك ١ : ١ « في البدء خلق الله السماء والارض » وهذه يقال لها شهادات وامورٌ هي ثواب لمن يرعى الشريعة وعقابٌ لمن يتعداها كقولهِ في تث ٢٨ « اذا سمعت صوت الرب الرب الهك يجعلك فوق جميع الامم الخ » وهذه يقال لها عدالات باعتبار ان الله يعاقب بعضاً او يثيب بعضاً على مقتضى العدالة . ثم ما يجب فعلهُ لا يقع تحت الرسم الا باعتبار كونه واجباً بوجه من الوجوه والواجب على ضربين واجبٌ عقلاً وواجبٌ شرعاً على حد ما قسم الفيلسوف العدل الى قسمين ادبي وشرعي كما في كتاب الاخلاق ٥ ب ٧ . فالواجب الادبي ضربان فان العقل يوجب فعل شيء . اما لكونه ضرورياً يتعذر من دونه ترتيب الفضيلة او لكونه مفيداً لرعاية ترتيب الفضيلة من وجهٍ افضل وبناءً عَلَى ذلك فالشريعة قد تأمر ببعض الامور الادبية او تنهى عنها عَلَى انها واجبة بالحصر نحو لا تقتل لا تسرق وهذه يقال لها على وجه الخصوص رسومٌ . وقد تأمر باشياء او تنهى عنها لا على انها واجبة بالحصر بل على انها افضل وهذه يجوز ان يقال لها وصايا لما فيها من الحمل والاقناع كقوله في خر ٢٢ : ٢٦ « اذا استرهنت ثوب قريبك فقبل غروب الشمس رده اليه » واشباه ذلك وعليه قول ايرونيمس في شرح انجيل مرقس « ان في الرسوم العدل وفي الوصايا المحبة » واما الواجب الشرعي فمرجعهُ في الامور البشرية الى الرسوم القضائية وفي الامور الالهية الى الرسوم الطقسية عَلَى ان ما كان من قبيل العقاب او الثواب يجوز ان يقال له ايضاً شهادات من حيث يُعلَن به العدل الالهي على نحو ما . وجميع رسوم الشريعة يجوز ان يقال لها عدالات من حيث يراد بها انفاذ العدل الشرعي . ثم يجوز ان يُجعَل بين الرسوم والوصايا تفرقةٌ اخرى بان يكون المراد بالرسوم ما امر به الله بنفسه دون واسطة وبالوصايا ما اوصى بهِ بواسطة آخرين كما يظهر من دلالة اللفظ

الوضعية · ومن ذلك كله يظهر ان جميع رسوم الناموس لا تعدو ان تكون ادبية او طقسية او قضائية وما سوى ذلك فليس رسوماً بل يُقصَد بهِ رعاية الرسوم كما مرَّ

اذاً اجيب على الاول بان ليس من الفضائل ما يتضمن حقيقة الواجب سوى العدل وحده ولهذا فالرسوم الادبية انما يقع عليها ايجاب الشريعة من حيث ترجع الى العدل الذي منهُ الديانة ايضاً كما قال توليوس في استنباط الخُطابة ك ٢ ب ٣ ٥ وعلى هذا فالعدل الشرعي يمتنع ان يكون خارجاً عن الرسوم الطقسية والقضائية

اما سائر الاعتراضات فالجواب عليها يظهر مما تقدم

الفصل السادس

هل كان من الضرورة ان تبعث الشريعة العتيقة على رعاية الرسوم بالوعد والوعيد الزمنيين

يتخطى الى السادس بان يقال: يظهر انهُ لم يكن من الضرورة ان تبعث الشريعة العتيقة على رعاية الرسوم بالوعد والوعيد الزمنيين فان غرض الشريعة الالهية ان تُخضع الناس لله بالخوف والمحبة كقوله في تث ١٠ : ١٢ «والان يا اسرائيل ما الذي يتطلبهُ منك الرب الهك الا ان تتقي الرب الهك وتسلك في طرقهِ وتحبه» وشهوة الزمنيات تصرف عن الله فقد قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٣٦ ان الشهوة هي سم المحبة · فيظهر اذن ان الوعد والوعيد الزمنيين منافيان لغرض الشارع · وهذا يجعل الشريعة مرذولة كما يظهر من كلام الفيلسوف في السياسة ك ٢ ب ٦

٢ وايضاً فالشريعة الالهية هي اعلى من الشريعة الانسانية · وقد نجد في العلوم انه كلما كان العلم اعلى كانت الوسائل التي يستخدمها اعلى · ولما كانت الشريعة الانسانية تستخدم الوعد والوعيد الزمنيين لحمل الناس على رعايتها لم

ينبغ ان تستخدمهما الشريعة الالهية بل وجب ان تستخدم اعظم منهما

٣ وايضاً ما يحدث للاخيار والاشرار على السواء يمتنع ان يكون ثواباً للبرّ او عقاباً للاثم . وقد جاء في جا ٩ : ٢ « جميعها (يعني الزمنيات) تحدث على السواء للصديق والمنافق للصالح والشرير للطاهر والنجس لذابح الضحايا ولمحتقر الذبائح » فاذاً ليس يليق ان تُجعل الخيرات او الشرور الزمنية عقاباً او ثواباً لوصايا الشريعة الالهية

لكن يعارض ذلك قوله في اش ١ « ان شئتم وسمعتموني فانكم تاكلون طيبات الارض وان ابيتم واسخطتموني فالسيف يأكلكم »

والجواب ان يقال كما ان الناس انما يتأدون في العلوم النظرية الى النتائج باوساط قياسية كذلك انما يتأدون في جميع الشرائع الى رعاية الرسوم بالعقاب والثواب . ونحن نجد في العلوم النظرية ان الطالب تُلقى اليه الاوساط على حسب حالته ولهذا ينبغي ان يتدرّج في العلوم تدرجاً مترتباً فيبدأ بما هو ابينُ للطالب فكذا ايضاً ينبغي لمن يشاء ان يحمل الانسان على رعاية الرسوم ان يبدأ في ذلك مما يؤثّر فيه على حد ما يُغرَى الأحداث بفعل شيء بهدايا صبيانية يسيرة . وقد اسلفنا في مب ٩٣ ف ٥ ومب ٩٨ ف ١ و ٢ و ٣ ان الشريعة العتيقة كانت توهب للمسيح تأهيب الناقص للكامل ولهذا أُنزلت على الشعب الذي كان لا يزال ناقصاً بالنسبة الى الكمال الذي كان مستقبل الحصول بالمسيح ومن ثمه شُبِّهَ ذلك الشعب بالحدث الذي لا يزال تحت يد المؤدب كما في غلا ٣ : ٢٤ . وكمال الانسان قائمٌ بان يستهين بالزمنيات ويتعلق بالروحيات كما يظهر من قول الرسول في فيل ٣ « انسى ما ورائي وامتد الى ما امامي . فلنكن اذن جميعاً نحن الكاملين عَلَى هذا الرأي » على ان من شأن الناقصين ان يتوقوا الى الخيرات الزمنية لكن بالنسبة الى الله واما الضالون فمن شأنهم ان

يجعلوا غايتهم في الخيرات الزمنية . فقد كان اذن لائقاً بالشريعة العتيقة ان تسوق الناس الى الله بواسطة الزمنيات التي تؤثر في الناس الغير الكاملين

اذاً اجيب على الاول بان الشهوة التي بها يجعل الانسان غايته في الخيرات الزمنية هي سم المحبة واما اصابة الخيرات الزمنية التي يتوق اليها الانسان بالنسبة الى الله فهي طريق يؤدي بغير الكاملين الى حب الله كقوله في مز ٤٨: ١٩ « يعترف لك حين تحسن اليه » .

وعلى الثاني بان الشريعة الانسانية تحمل الناس على رعايتها بالثواب او العقاب الزمني الذي يجزي به الناس واما الشريعة الالهية فتحملهم على رعايتها بالثواب او العقاب الذي يجزي به الله فهي تستخدم في ذلك وسائل اعلى

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

المبحث المتمم مئة

في رسوم الناموس العتيق الادبية — وفيه اثنا عشر فصلاً

ثم ينبغي النظر في كل من اجناس رسوم الناموس العتيق . واولاً في الرسوم الادبية . وثانياً في الرسوم الطقسية . وثالثاً في الرسوم القضائية . اما الاول فالبحث فيه يدور على اثني عشرة مسئلة — ١ في ان رسوم الناموس العتيق الادبية هل ترجع كلها الى الشريعة الطبيعية — ٢ هل تتعلق بافعال جميع الفضائل — ٣ هل ترجع كلها الى الوصايا العشر — في تفصيل الوصايا العشر — ٥ في عددها — ٦ في ترتيبها — ٧ في كيفية ايرادها — ٨