السمعاني وفلسفة عصره

في كتاب العلم الطبيعي

بقلم الاب اغناطيوس عبده خليفه اليسوعي

يقف الفيلسوف حائرًا أمام الإنسان والكون وتتراكم السؤالات والمشاكل في عقله فيزيدها تعقيدًا ما يأتيه به تطوّر العلوم كل يوم من اكتشافات تُضفي على المفكّر رهبة الأبعاد الجديدة وهول الفناء. فيحلّل وينسّق ويؤالف ويعود الى نقطة الانطلاق التي لن تتبدّل ابدًا. شاء الانسان أم أبى. ألا وهي وجود واجب الوجود: وجود الله الخالق والغاية. الذي بدونه لم يكن شيء ولن يكون. فتتفاعل بين طيّات العقل رنّات الإلحاد المغرّض واختبار الحياة في جمالها وآلامها ترنو من اعماق الإرادة وتوق البصيرة إلى ذاك الذي وحده يغذّي القلب ويُعطي الوجود معناه ويسير بالانسان صعدًا الى الكمال وإن بتَرَ منه ما لا يُرضي الإنسان نفسه. ففي روحانيّة صادقة ينظر الفيلسوف إلى الكون وإلى الانسان نظرةَ عطف ومحبّة تكتشف من خلال المادة صورة المبدع ومن خلال الوجه البشري نبضات قلب الفاطر الذي رنا فصوّر الإنسان على مثاله. وفي هذا يعود الفيلسوف إلى تقييم الوجود وما إليه، يردّه إلى أصله ويتفهّم تفرّعاته بتلك النظرة الوحيدة التي تسبر الأغوار لتعود وترى كلَّ شيء في ترابط حكيم. فالانسان ربّ الكون وربّ الإنسان الخالق الأوحد. وإذا ما تعرّف الفيلسوف إلى هذا رأى أن بين التفتيش عن الحقيقة وتواضع العقل صلة وثيقة تحميه من سفسطة الإعتباط وتتوّ التفكير، لتجعله يرتاح عقلاً وإرادةً وبكليّته إلى ما يسدّ جوعه وتملأ فراغَ قلبه ويتجاوبُ مع متطلّبات العلم الملحّة. فلن يردّد مع نيتشه واتباعه كجان بول سارتر او جانسون: «اذا عاش الانسان مات الله واذا عاش الله مات الإنسان»[1]، انما يقول كلمة اغسطينس التي

---

1) راجع بصورة خاصة: Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*. Jeanson, *Francis*: *La foi d'un incroyant*, Ed. du Seuil 1965. Escarpit, *Robert*, *Lettre ouverte à Dieu*, Ed. Albin Michel 1966, n° 13. Natanson, *Jacques-J.*, *Qui est notre Dieu*; dans la Revue *Esprit*, n° 10, oct. 1967, pp. 478-487.

ردّدتها الاجيال دون ان يخبو لونها وتخسر عمقها : « صنعتنا لك يا ربّ وسيظلّ قلبنا حائرًا الى ان يثبت فيك » .

طالما شاء الفلاسفة من عصر النهضة الى اليوم تركيز دعائم الفلسفة على العقل وحده . يريدون فصلها عن الدين وعن التفكير اللاهوتي ويكرّرون لها طريقة خاصّة بها . تستند الى البراهين والادلّة . وكأنّ باستطاعة العقل أن يبحر أصله ولو نظرياً . وان يعتمد على النظر والتحليل الفكري . وان يقف في سيره دون ان يواصل اتجاهه الى من يجذبه ويكوّن صدق فعاليته[1] . فما الحيلة في ذلك والإنسان هو هو محور التفكير الفلسفي ومحور التفكير اللاهوتي في صلته مع الله . فانه بنى بفضله تعالى على توق أصيل إلى الرؤيا الإلهية . توق هو عنوان يتثلّثه المستمرّة في السير الى الله حتى من خلال الجبل أو التواني أو التغاضي وعنوان ألمه وتوتّر نفسانيته اذا ما أراد الإنفصال عنه والازدراء به . ولذا فاذا ما سار الفيلسوف على طريق الفلسفة باستقامة ووضوح بعيداً عن الاهواء الشخصية . عقائدية أو أخلاقية : أوصلته : ولا شكّ . الى اكتشاف وجه الله وآثار عمله الخلاق في وحدة فهم وتبصّر وايمان وعبادة : في وصال .

تأثّر يوسف السمعاني بفلسفة عصره ولم تكن بعد قد انفصلت عن الدين فأعطانا في كتاب العلم الطبيعي الذي نحن بصدده صورةً عمّا كانت تتّصف به آنذاك محاولات الفلاسفة في نظرتهم إلى الطبيعة .

---

١) راجع ما كتبه الفيلسوف الفرنسي بلوندل في كتابه «العمل» L'Action. éd. 1893 وفي سائر كتبه . لم يكن آباء الكنيسة ليعيروا فصل الفلسفة عن الدين أهمية كبرى . ولقد دامت الأمور على هذا المنوال الى ان دخلت الفلسفة اليونانية بترجماتها العالم الغربي وأعطتنا تيما الاكويني في جملة وافية من التفكير الفلسفي واللاهوتي . كان الاكويني متأثراً لدرجة بتفكير أغسطينس ويتجاوب دوماً مع روحانية أمثل التي ظل يدافع عنها لاهوتي قرطاجة . وكان على الرغم منه يوجه القارئ الى أبعد من معطيات العقل ليرى صلتها بالخالق الكامل الذي منه انبثقت . ولقد قال الاكويني بفصل العقل عن الدين . وظلت الامور هكذا الى ان قال العقلانيون بعدم وجود الروح وما اليه من فوق الطبيعة اذ الانسان مغلق على نفسه وليس باستطاعة اي غيره ان يفتحه او يساعده على خلاصه . وكل ما يفترع اليه الإنسان من ماورائيات فإن هو الأمر المتبادر للعقل والذي لن يتحمله .

ومع هؤلاء العقلانيين وبعدهم أتى الفلاسفة المسيحيون يتلهمون الشخصانية بما فيها من وحدة الانسان وروحانية اعماله كلها حتى الجسدية واكد ذلك الهيجل المكوني الثالثكاني الثاني في نصوص عديدة يرتاح اليها المفكر اذ يرى ان عمل الانسان ، على صعيد العقل أو الارادة ، يتشرب النعمة وقوة الله ويتم عملاً واحداً ، عمل الله وعمل الانسان . ومن النظريات التي لا تجدي نفعاً التفكير أن سير تردد للعقل بنوره الخاص يتوصل بقوته الشخصية الى تبيان وجود الله .

كان الفيلسوف أرسطو يبني على التفكير الفلسفي بعد أن تبوّأ بواسطة الأكويني المركز الاول في المدارس الغربيّة وكانت طريقته متّجهة الى الطبيعة وتحليل عناصرها وتصوير مظاهرها الخارجيّة بصورة وضعيّة لا تحسب للانسان المحلّل والمفكّر حساباً ولا تقيم لصلة تلك العناصر به قدراً. وكأن وجودها لا يتعلّق بصميم وجود الإنسان وتحليلها لا يرتكز على العقل الذي يُضفي على الوجود من سحره وقوّته. فاخذ الفلاسفة منذئذ يردّدون أفكاراً لا تختلف عن بعضها البعض وإن تبدّلت البراهين وتغلّبت الأدلّة فظلّت اسس التفكير هي هي لا تبين بينها. بعيدةً عن الروحانية التي تنبع من العودة الى تفهّم الانسان في عقله وضميره وحرّيته وطموحه وتوقه الى خالقه ممّا يُعطي الفلسفة الشخصانيّة في ايّامنا القائمة رونقها وقوّتها فيصير فيها الانسان محوراً لا يعوّض عنه. منه الانطلاق الى التبصّر في كل ما له صلة به.

يتّصف كتاب العلم الطبيعي بادئ ذي بدء باستيعاب المواضيع التي كانت تُطرق في فلسفة العصر الذي خطّه فيه المؤلّف. ولقد أراده السمعاني منظّماً ومرتّباً على مراحل ستّ بين تحديدات دقيقة وسؤالات وجوابات مشبعة تمحيصاً كانت تميّز طريقة التعليم آنذاك؛ وتسهّل على المؤلف والقارئ تفسير الفكرة وفهمها.

يبدأ السمعاني عرض فكرته في علم الطبيعة بما يظنّه أساس التفكير والبحث: الممتنع والممكن والموجود. فبعد أن يُطلعنا على ماهيّة الممتنع يتوقّف طويلاً عند تحديد الممكن ويجود في ابراز ما للممكن من الأهميّة في التحليل الفلسفي وبخاصة لإعطاء البرهان القاطع على وجود واجب الوجود. فلا يمكن أن يخلق ممكنٌ ممكناً. ولذا فالمطلوب هو الوجود المطلق الذي لن يكون الاّ واحداً ليستكمل في ذاته الكمالات كلّها ومن فيض كرمه يُعطي الحياة والوجود للخليقة.

هو البرهان التقليدي الذي طالما استعمله الاكويني. وليس من تجديد في فكرة السمعاني. انما الجديد في انه وقف عند هذا البرهان وحده ولم يأخذ من «ملاك المدرسة» ما اعطانا اياّه من براهين خمسة لوجود الله؛ وهو، والحقّ يقال، البرهان الاكثر اقناعاً، مع ان فلاسفة اليوم يعودون الى الانسان، كما قدمنا، والى تفكيره وقوّة انتاجه ليستخلصوا منه وجود المطلق وروحانيته المنزّهة.

ينصرف السمعاني بعد ذلك الى النظر الى الجسم، ايّ جسم:

ليدرس تركيبه ويحلّل العناصر التي اليها يعود وهي المادة والصورة. فيقرّ بادئ ذي بدء وحدة الوجود. تلك الوحدة التي تنفي كل تنافر وتضادّ بين المادة والصورة وتؤكد تآلفهما. وهذا ما كانت الفلسفة اذاك تدافع عنه ضد كل ازدواجية العناصر. فالمادّة ليست عنصرًا كاملاً وليست الصورة عنصرًا كاملاً بل يتكاملان في تأليف كائن واحد. ولذلك فليست الصورة مبدأ تامًا للحركة لانها هي بحاجة الى مبدأ منفعل. المادة. ولن يدرك الفساد المادة او الصورة. انما الفساد نتيجة الاتحاد ذلك الذي في انفصام عراه اصل الفساد. والواضح أن تلك العرى مثبتة على وحدة الصورة الجوهرية. فلا يُعقل أن تكون صور عديدة في كائن واحد؛ وهي تلك الصورة التي تُعطي الانسان في تفكيره وأعماله لا التسلسل الصوري من المادي الى النباتي الى الحيواني فالى الانساني. انما الصورة العليا. النفس: توحّد بين سائر الصور وتعطيها فعاليّتها ضمن حدود الكائن الروحاني.

فاذا كان اتّحاد المادة والصورة اتحادًا جوهريًا فلن تتولّد عند انفصال النفس والجسد صورة جوهرية جديدة في الجسد. فتقوم النفس بذاتها وتبقى هكذا الى يوم القيامة. وهنا العجب: ولكن يتساءل المؤلف: لمَ العجب وهذا ما نراه في القربان المقدس.

عندما يصعب على السمعاني أن يبرهن فلسفيًا عن أمر من الأمور يعود فيستند في تفكيره الى ما يعطيه اياه الايمان. ولقد تكلم على جسد المسيح ليقنعنا ان ليس هناك ثمّت صورة جديدة في الجسد بعد انفصال النفس عنه فقال: «وان اجبت قائلاً اذا تولدت صورة جوهرية في الجسد بعد انفصال النفس لحصل ان جسد السيد المسيح قبل فسادًا عند انفصال النفس الكلي قدسها. وهذا خلف ما هو مذكور في المزمور الخامس عشر «الفصل الثامن من المقالة الثالثة». واردف يقول عن اتحاد النفس والجسد: «وبالحقيقة ان هذا الاتحاد عجيب واعجب منه الاتحاد الذي بين لاهوت السيد المسيح وبين ناسوته» (المقالة الخامسة الفصل الثامن). وزادنا ما قاله عن القربان المقدس: «ان علاقة المادة بالصورة الجوهرية لا تكون اعظم من علاقة العرض بالجوهر. والله تعالى قادر ان يحفظ العرض بدون الجوهر كما بيان في سر القربان الاقدس. اذن هو قادر ايضاً ان يحفظ المادة بدون الصورة والصورة بدون المادة» (الفصل الرابع من المقالة الثالثة).

في القسم الثاني — وقد جمعنا فيه للمقالات التسع من السادسة الى

الرابعة عشرة — يحلّل المؤلف تحليلاً وافياً صلة الاجزاء بالكل في كائن من الكائنات . وفي هذا عدة على وحدة الوجود . فاذا ما اندمجت اجزاء الكائن ببعضها البعض لن تفترق عن الكل ولا يعود بينها وبينه من تمييز .

وينتقل المؤلف من الكل الى تحليل الطبيعة فيدقق في ما هو طبيعي وما هو قسري ؛ بين ما هو طبيعي وما هو صنايعي ؛ وذلك بوضوح وسعة تحليل ما يجعل القارئ يستوعب ما يقوله : فمن امثلة الى اخرى كي لا يُبقي شاردة أو واردة الاّ ويذكرها . وما لنا الاّ ان ننوّه هنا ببعض ما اتى به السمعاني لنُعطي مثلاً عن طريقته وهو يقول في المقالة السابعة الفصل الرابع : « تكون المادة الصنايعية غير معينة بذاتها الى قبول الصورة الصنايعية . والصورة معينة بذاتها الى تركيب هذا المركب الصنايعي بدون غيره . وكما تبرز الصورة الطبيعية المادية بفعل الفاعل الطبيعي في المادة كذلك تبرز الصورة الصنيعية بفعل الفاعل الصنايعي في المادة . وكما لا تفسد المادة الطبيعية ولا تتولّد . بل انما تفسد الصورة الطبيعية المادية وتتولد . كذلك لا تفسد المادة الصنايعية ولا تتولد . ولكن انما تفسد صورة الصنايعية وحدها وتتولّد » .

في هذا كلّه وفي غيره من النصوص نجد المؤلّف يُعيد الكرّة لتوضيح فكرته بسهولة ورجاحة نستطلع منها لا ابتكاراً وتجديداً ولكن قوّة تآلف في آراء كانت رائجة في زمن غابر صار من الخير جمعها وتنظيمها .

وبعد ذلك ينتقل المؤلف الى مقالة قيمة ثريّة في القنوم والشخص يتأثر في تدبيجها بما يعطيه اللاهوت النظري عن الثالوث الاقدس فيحدّ ويتوسّع ويعود فينتقد الى ان يُعطينا درساً وافياً صحيحاً في ميزات الشخص والقنوم والقيام والطبيعة يعود بعدها فيخطّ الصفحات للتعمق في حالة القنوم وفي ما يتعلق به : أهو وجودي ؛ جوهري ؛ واحد . فيقول في المقالة الثامنة الفصل الثاني ما يلي : « والشخص اعم من القنوم . لان القنوم لا يقال الا على الشخص الناطق اى على الله تعالى والملاك والانسان . والشخص يقال على كافة الأشياء ناطقة كانت ام لا . بشرط انها لا تكون مشتركة بغيرها ... (الفصل الثالث) : في السيد المسيح . ان في اللاهوت الطبيعة الالهية واحدة والاقانيم مثلثة . والطبيعة الالهية لا تلد ولا تولد . ولا تبثق ولا تنبثق . والاقانيم تلد وتولد وتبثق . اذ الاب يلد الابن . والابن يولد من الاب . والاب والابن يبثقان الروح القدس ...» (والفصل الرابع) : فعدمياً كان القنوم او وجودياً لا بد من القول ان الناسوت في السيد المسيح خاب

عن التقوم الانساني . ولا يحصل من ذلك نقص او عيب في السيد المخلص . لان تقوم الابن يسد عدم تقوم الناسوت . وهو معلوم ان تقوم الابن من حيث انه الاه هو اكمل من تقوم الناسوت غاية » . .

وينتقل المؤلف بعد ذلك الى تحليل العرض وما اليه فيبيّن الميزات التي تميّزه عن الجوهر ويدرس الكمية وتمييزها عن الجوهر والعرض والكيفية بما فيها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والثقل والخفة واللون والطعمة والرائحة والصوت والملمس والنور .

لا نكبر ان ما يقوله المؤلف في هذه المقالة لا يتعدّى علم عصره ولا تجديد فيه . انما يعطينا في سياق الكلام الكثير من الميزات التي تجعلنا نفكّر اليوم ثم في ذلك من دقة نظر . وهو يقول في النور (المقالة الحادية عشرة . الفصل الثامن عشر) : « النور كيفية الاشياء وذلك ان النور لا يظهر بل تظهر الاشياء بالنور . والنور قسمان الاول شعاع النار والشمس . الثاني شروق الشعاع . وامثال ذلك اذا دخلت الشمس باب القلاية فتنور القلاية كلّها . واما الذي يدخل القلاية فهو شعاع الشمس واما الباقي فهو شروق الشعاع . والشعاع يصدر عن الشمس والشروق يصدر عن الشعاع والشمس معاً . وكذلك شعاع النار يصدر عن النار . وشروق الشعاع يصدر عن الشعاع وعن النار معاً . والدليل ان النور كيفية لانه يصل الى اماكن بعيدة باسرع السرعة ... »

المقالة في الزمان قيّمة لدرجة اننا نجد فيها مفاهيم لم تكن عادية في عصر المؤلف ولم يكن الفلاسفة ليجدوها الاّ في الاجيال اللاحقة . اعني بذلك ما قاله المؤلف عن الزمان الداخل او الدوام ؛ وان يكن في تفسيره ذلك لم يأتنا المؤلف بجديد .

وينتقل السمعاني بعد ذلك الى تحليل المكان وصلته باخلاقن الروحية والزمنية . انما لا يكتفي بترديد ما قيل . فانه يتساءل كيف يستطيع جسم ان يكون في امكنة مختلفة وهو يقول في المقالة الثالثة عشرة ، الفصل التاسع عشر: « ان السيد المسيح في حال وجوده في السما ظهر في الجو لمار بولس الرسول. وهو مسرع الى مدينة دمشق . وظهوره تعالى لم يكن بحالة الروح كما هو موجود في سر القربان . ولكن بحالة الجسد . والدليل على ذلك ان السيد المسيح لم يزل مقيماً في السما منذ صعوده العجيب قاعداً عن يمين الاب حتى الى إنقضا الدهور . وذكر المؤرخون عن بعض القديسين وهم مار انطونيوس

البادواني ومار فرنسيس رسول الهند انهم ظهروا لكثيرين في وقت واحد اذ كانوا مقيمين في هذه الحياة . واعظم برهان يؤخذ من سر القربان الاقدس ...»

ولا يكتفي المؤلف بهذا بل يطرح السؤال التالي وهو من الاهمية بمقدار : هل الجسم الموضوع في اماكن عديدة يمكن ان يتغير تغيرًا جوهريًا في مكان وتغيرًا آخر في مكان آخر . انما هي سؤالات لا تحتمل ويظل الجدال فيها على صعيد لا يهم الحياة كما هي في نطاق العمل الذي يحمل اليوم مفكري العصر على التخلص من مشاكل هي بمثابة ترويض العقل لا لتوضيح مشاكل الحياة الراهنة .

وفي نهاية هذا القسم يكلمنا المؤلف عن كمال الجسم فيميز بين الكامل والناقص ويؤكد أن لا خليقة كاملة انما هي متناهية والمطلق هو الله وحده : «ناسوت المسيح لا نقص فيه من نقائص الناس اي من نقايص العقل والارادة والجسد وافعالها . ولكن يمكن بالقوة الالهية ان تخلق خليقة اخرى اكمل منها . وبهذا المعنى اثبتنا ان الخلايق كافة ناقصة اعني بالنسبة الى الخالق وبالنسبة الى الخلايق الممكنة الوجود» (المقالة الرابعة عشرة الفصل الثالث) .

٥

في المقالات الست التالية يتكلم المؤلف على العلة فيمحص ويعطينا درسًا وافيًا وافكارًا كانت ايضًا افكار عصره في تحليل العلة في كل مظاهرها .

ففي المقالة الاولى يتكلم على العلة في تحديدها وفي اقسامها فيتوقف عند معنى العلة وتمييزها عن المبدأ ويوسع افاقه فيدرس الامر في لغات مختلفة فيقول : «والعلة في السرياني والعربي واليوناني لا تمتاز عن المبدأ . لان معناهما واحد وهو ما يصدر عنهما الشيء . واما في اللاتيني فتمتاز عن المبدأ . لان المبدأ في اللاتيني معناه ما يصدر عنه شيء . والعلة معناها ما يتعلق بها شيء مختلف عنها بالطبع . ولهذا لا يقال في اللاتيني ان الاب الازلي علة الابن . لان العلة في اللاتيني تدل ان المعلول ذو طبيعة مختلفة . واما في السرياني والعربي واليوناني يجوز القول ان الاب علة الابن . لان في هذه اللغات لا تدل العلة على اختلاف الطبيعة . ولكن على اختلاف اي تميز التنوم فقط ... وكما نقول ان الابن صادر عن الاب . كذلك نقول ان الابن مبتدئ لا بمعنى ان له ابتدا في زمان . بل بمعنى انه مولود من الاب . وذلك جيفه لا يجوز في اللاتيني . لان المعلول والمبتدى يوخذان في اللاتيني بمعنى المغاير بالطبع عن العلة . وذلك يدل على نقص في المعلول ويشير

على عدم مساواة العلة للمعلول » (المقالة الخامسة عشرة . الفصل الاول) .

وينتقل السمعاني الى العلة الفاعلة فيحللها في تحديدها وفي اقسامها وفي قوتها وفي فعلها وفي قيمة هذا الفعل ومعنى الانفعال وما الى ذلك من تفاصيل وتدقيق . ولكننا لا نجد شيئاً يذكر إذ المؤلف أعاد الى الذاكرة التفاصيل المعروفة مع الأمثلة المألوفة .

مع هذه المقالة ينبهنا السمعاني أن «هذا آخر علم الطبيعيات ومن هنا يبتدى علم الفوق الطبيعيات». تمت (المقالة الخامسة عشرة. الفصل العاشر).

فاننا نجد في المقالة التالية أحسن ما كتبه المؤلف في هذا الكتاب لأنه يعطينا شروحاً وان أفتقاد عند فلاسفة عصره فانه يعرضها بكليتها في إطار ما عرفناه من فلسفة نظرية تعتقد ان على الواقع الراهن ان يطبق متطلباته عليها لا ان تطبق هي المبادئ على الواقع فينتقل السمعاني وهو يدرس العلة الضرورية والعلة الارادية من تفسير لاهوتي الى تفسير فلسفي . من تفسير يفوق العقل الى تفسير في حدود العقل والتفكير الطبيعي. فندهش لعدم التمحيص ونود لو وقف قليلاً ليرد الامور الى نصابها : فيقول مثلاً : « واما معرفة الله تعالى وعلمه الاشيا الماضية والحاضرة والمستقبلة والشرطية فلا تضع بالشي المعروف ضرورة متقدمة بل تالية . لكون علمه تعالى لا يكون سبب الفعل المعروف بل انما هو تصوره كما هو في ذاته . وذلك الشي فهو في ذاته اختياري . اذن لا يعلمه الله تعالى الا من حيث انه اختياري . ومثال ذلك اذا نظرت احداً ماشياً فقلت هذا الانسان يمشي . فقولك هذا لا يضع ضرورة متقدمة في الماشي بل تاليه فقط . لكون قولك لا يكون علة المشى بل ان المشى علة قولك » . فيجادل المؤلف نفسه ويطرح السؤالات العديدة فيجيب عليها : « وان قلت ان معرفة الله تتقدم على الفعل البشري لكونها ازلية . والفعل البشري زماني . فاجبتك ان التقدم صنفان . الاول تقدم الزمان . كقولك ان ابينا ادم يتقدم بالزمان على كافة البشر . الثاني تقدم الطبع او النتيجة . كقولك ان الشمس تتقدم بالطبع على النور . والعلة تتقدم على المعلول : واما معرفة الخالق فلا تتقدم على الفعل البشري الارادي تقدم الطبع . او النتيجة وان تقدمت عليه تقدم الزمان : وبيانه انه يصح القول ان الله يعرف ان زيداً يفعل هذا الامر لانه يفعله . ولا ينعكس ان زيد يفعل هذا الامر لان الله يعرفه . لكون معرفة الله لا تعل الاشيا الارادية . ومثاله اذا رايت زيداً ماشياً فيصح القول انك تنظر زيد ماشياً. لانه يمشي . ولا يصح ان زيد يمشي لانك تراه ماشياً »

(المقالة السابعة عشرة . الفصل الثالث) .

سرد المؤلف هذا ولم يرد ان يقابل بين معرفة الله الخالق وبين معرفة البشر . فانه اخذ كمثل المعرفة البشرية ولكن كان عليه ان يقول ذلك لئلا يرتبك القارئ في مشكلة هكذا عويصة بين تشابيه زمنية لا تمتّ إلى الموضوع بصلة.

يتابع المؤلف تفكيره هذا سالكاً الطريق نفسها في المقالة الثامنة عشرة ممازجاً بين التفكير اللاهوتي الصرف وبين تفكير طبيعي فيقول : «وان قلت لو صح ذلك لم تقدر الخليقة ان تفعل مع الاسعاف الالهي . كما لم تقدر ان توجد ذاتها مع المعونة الالهية . فاجبتك المثال المذكور لم آتِ به الاّ ليتبين ان حكمة الصانع وقوته لا تمتد الى الاشيا المستنعة . وكما هو ممتنع ان الخليقة توجد من ذاتها . كذلك هو ممتنع انها تفعل بلا معونة الاهية . ولا ينعكس ان الخليقة تستطيع مع المعونة الالهية الى ايجاد ذاتها . كما تستطيع مع المساعدة الالهية الى ابراز افعالها . لان ايجاد ذات الخليقة يستمر ممتنعاً في الحالتين . واما ابراز افعالها فلا يستمر ممتنعاً الا بحالة واحدة وهو على تقدير عدم الاسعاف الالهي» (الفصل الثاني) .

ولكن المؤلف ليحدّد مقدار الصلة بين الاسعاف الالهي وحرية الانسان يدخل في بعض الوجهات التي تُعطي القارئ بعض الوقت للتعمّق في مشكلة هكذا صعبة . فيقول المؤلف في الفصل الثالث من هذه المقالة ما يلي : «وقد قيل ان الخليقة لا تقدر ان تفعل شيئاً من دون الاسعاف الالهي . يحصل ان الخليقة لا تقدر تنتخب فعلاً سوا غيره من دون المساعدة الربانية . ينتج ان الخليقة كما تعين افعالها . كذلك الخالق يعين افعال الخليقة باسعافه . جواب . الاسعاف هو لازم الى وضع الفعل ليس من حيث انه يعين اي يميل الخليقة الى احدى الجهتين . ولكن من حيث انه يتعين من الخليقة . لان فعل الخالق مع الخليقة وان كان واحداً ، فالخالق يكون بنوع المتعين والخليقة بنوع المعين . مثاله المشي وان كان فعلاً واحداً صادر عن الارادة والرجلين . فالارادة هي بطريق المعين . والرجلين بطريق المتعين» .

فلا يقف المؤلف عند هذا الحدّ بل يتعداه ويتساءل اذا كان الاسعاف الالهي يعين اعمال الخليقة ، فيقول في الفصل الرابع من المقالة عينها : «قال اسعاف الالهي يعين افعال الخليقة . وبيانه اولاً ان الامر الالهي هو علة وجود كافة الاشيا وله ان يتقدم على وجود ساير الافعال البشرية . لكونه يمتنع ان يوجد شي ان لم يرضى الخالق بوجوده ... جواب

الاول : الامر الالهي ليس هو علة وجود كافة الاشيا كيفما اتفق . ولكن من حيث انه يناسب طبيعة الاشيا . لكون اذا كانت الاشيا ضرورية . فهي معين بالنسبة اليها كما يبان في النار . واذا كانت الاشيا ارادية فهو مباح بالنسبة الى افعالها ... الصانع هو متولي على وجود مصنوعاته المعتوقة وعلى حفظها وليس على افعالها . وهذا ليس بخلق بل انه أمر ضروري على تقدير افعاله من غيره . وكما ليس هو امر شنيع ان الله لا يستطيع ان يلاشي خليقة على تقدير قصده تعالى ان يحفظها في الوجود كذلك ليس هو امر شنيع ان الله لا يقدر يعين افعال الارادة المعتوقة على تقدير انه يريد حفظها بانعتاقها » .

ويتابع المؤلف في الفصل الثاني ترجيح فكرته ويتوصل الى الكلام على الفعل المفرد المعيّن فيقول ان الله لا يفرض هذا العمل او ذلك . وهذا محال . اما هذا العمل او ذاك هما في اختيار الارادة : « يمتنع ان تفعل (الخليقة) فعلاً مبهماً . وكذلك العقل الالهي يمتنع ان يتصور فعلاً كلياً او مبهماً بل يلزم ان يتصور فعلاً مفرداً معيناً كما مرّ في الكليات . حاصل انه تعالى متى قال اقصد ان تفعل هذا الفعل سوا غيره على تقدير انك تفعل . اما ان يشير الى الفعل المذكور سابقاً . واما على فعل اخر . فان اشار على الفعل المذكور سابقاً . كان معنى قوله اريد ان تفعل هذا الفعل سوا غيره على تقدير ان تفعل هذا الفعل سوا غيره . وهذا محال . واما اذا اشار على فعل اخر فكان معنى قوله اريد ان تفعل هذا الفعل سوا غيره على تقدير ان تفعل فعل اخر . وهو محال ايضاً كما هو واضح» .

وبعد ذلك يُخصّص السمعاني مقالتين للعلّتين المثاليّة والغائيّة وعلّل الصدفة التي كثيرًا ما كانت تهيمن على التفكير الفلسفي ولا جديد يذكر هنا سوى أن التحديدات تذهب إلى أقصى ما يستطيعه العقل في جوّ فلسفي معيّن وفي إطار مألوف من المفاهيم الفلسفية .

وفي المقالات الخمس التالية يعود السمعاني الى التكلم بصورة فلسفية على الحركة والسكون ويحلل الحركة المكانية والقسرية وانواع تلك الحركة وينتقل بعد ذلك الى درس الحركة العرضية وانواعها . وبعد ذلك يفصّل ما يعود للحركة الجوهرية وانواعها فيحدّدها كما يلي في المقالة الخامسة والعشرين الفصل الاول : « الحركة الجوهرية هي تغيير جوهري . والتغيير الجوهري هو ان تبطل صورة الجسم الاول وتبرز صورة جسم اخر ... وهو

اذا بطلت المادة والصورة معاً وتحول كلاهما الى جسم اخر مع بقاء العوارض فقط وهذا التحويل يختص بسر القربان الاقدس حيث ينقلب جوهري الخبز والخمر الى جسد السيد المسيح».

في الفصل الثالث من هذه المقالة يعود المؤلف الى التدقيق في التحويل الجوهري فيذكر القربان المقدّس ويرى أنه لا يقف عند ذكر القربان الاّ ليوضح فكرة يصعب على التفكير الطبيعي أن يُحلّلها. ونقد نوّهنا في ما سبق الى هذه الطريقة في اسلوب السماني وفي اسلوب ذلك الوقت.

٥

نجد في هذا القسم من الكتاب المقالة السادسة والعشرين وفيها يدرس المؤلف صلة العلتين الاولى والثانية في تكوين الحركة. وهذه المشكلة كانت ولا تزال تهمّ الفلاسفة. فاذا كان الله الخالق فما يعود لي ان اصنع. وكل ما أصنعه هو من الله. أوَ يصحّ ان اقول انّه هو ايضاً منّي. وان العلة الاولى لا تتنافى والعلة الثانية وقد خلقتها حرّة لتعمل وأعطتها قوى الوساطة وهي قوى حقيقية ثابتة.. ويُسمي المؤلف هذه القوى بالطوعية أو بالعلّة الآلية؛ وبعد ذلك يُعيد المؤلّف علينا ما نعرفه من الفلسفة الطبيعيّة ولا يزيدنا آفاقاً جديدة ولكنّه ينظّم المعارف التي لديه في وحدة قد يكون منها نفع.

٥

في القسم الأخير من هذا الكتاب الذي يحوي المقالات الثلاث الأخيرة يحلّل المؤلف مفهوم العناصر الأربعة وصلتها ببعضها البعض وتغييرها وتبدّلها واختلاطها الى ان تكوّن مركباً «المركب هو ما يتقوم عن امتزاج العناصر. والعناصر اذا امتزجت لا يلزم ان توجد كلها كحسب الجوهر بل يكفي ان توجد بعضها كحسب الجوهر وبعضها كحسب القوة اي الكيفية...» (الفصل الثاني في المركّب). ويسير المؤلف بنا فيكلمنا في المقالة التالية على الجسد وتصويره منذ بدء نشأته الى بلوغه. ولا جديد في ذلك. وبعد ان يكون حلّل الجسد يأتي الى درس ماهية النفس واقسامها: النباتية والحيوانية والناطقة. وهذه الاخيرة «لكونها في الانسان هي صورة الجسد لها ان تدبره بحركات الغذاء والنشو وبافعال الحواس الخارجة والداخلة بما انها تفعل في الانسان افعال النفس النباتية والحيوانية. وقد مرّ عن ذلك في ما تقدم» (الفصل الخامس من المقالة التاسعة والعشرين).