الفصل السابع
في الكُلّيِّ والجُزئي

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: في أن الكلي[1] لا وجود له في الأعيان

قال الشيخ: «الكلي لا وجود له من حيث أنه واحد مشترك فيه في الأعيان، وإلا لكانت الإنسانية الواحدة بعينها مقارنة للأضداد.

والأضداد إنما يمتنع اقترانها لا لأجل وحدة الاعتبار، بل لأجل وحدة الموضوع؛ فإنه لو كانت الاضداد تجتمع لكان اعتبار الشيء مع أحدهما غير اعتباره مع الثاني، وكان يكون مع من حيث هو أسود لم يجتمع مع من حيث أنه أبيض، بل افترقا مع ذلك. فاجتماعهما مستحيل؛ لأنه ليس يجوز أن يكون الواحد موصوفًا بهما لا لشيء آخر، وكيف يتصور حيوان بعينه هو ذو رجلين وغير ذى رجلين. ووحدتان هما وحدة واحدة في العدد؟ فلا يكون واحد بالذات».

---

(١) يسمّى المعقول المحمول على كثير، الكلّي والمعنى العامّ. (الحروف/ ١٣٩) اللّفظ الكلّي هو الّذي نفس تصوّر معناه لا يمنع وقوع الشّركة فيه، فإن امتنع امتنع بسبب من خارج مفهومه.

واللّفظ الجزئيّ هو الّذي نفس تصوّر معناه يمنع وقوع الشّركة فيه. (الإشارات والتّنبيهات/ ٤) كلّ لفظ تدلّ به على أشياء كثيرة بمعنى واحد فهو كلّي. (الرّسائل لابن سينا/ ١٥) هي أنّها الّتي يمكن أن يوجد فيها شيء منها يصحّ أن يكون واحدا عادّا، ويكون ذلك لذاته، سواء كانت الصّحّة وجوديّة أو فرضيّة. (إلهيّات الشّفاء/ ١١٨) يقال كلّي للمعنى من جهة أنّه مقول بالفعل على كثيرين، مثل الإنسان.

ويقال كلّي للمعنى إذا كان جائزا أن يحمل على كثيرين وإن لم يشترط أنّهم موجودون بالفعل.

فإنّه كلّي من حيث أنّ من طبيعته أن يقال على كثيرين، ولكن ليس يجب أن يكون أولئك الكثيرون لا محالة موجودين، بل ولا الواحد منهم. (نفس المصدر/ ١٩٥) هو الّذي لا يمنع نفس تصوّره عن أن يقال على كثيرين. (نفس المصدر/ ١٩٦، تعليقة على الشّفاء لصدر الدّين/ ٤٨٣) هو الّذي لا يمنع نفس تصوّر معناه عن وقوع الشّركة فيه. (تهافت الفلاسفة/ ٧٣).

التفسير: الإنسان المشترك فيه بين أشخاص الناس لا يجوز أن يكون إنسانًا واحدًا بالعدد موجودًا في الخارج. والدليل عليه: ان زيدا موصوف بالعلم وعمروا موصوف بالجهل. فلو كان المعنى المشترك فيه بين الإنسان شخصًا واحدًا بالعدد موجودًا في الأعيان، لزم أن يكون الشخص الواحد موصوفًا بالصفات المتضادة. وأنه محال.

فإن قيل: الإنسان المشترك فيه وإن كان شخصًا واحدًا في الأعيان، يلزم أن يكون الشخص الواحد عالمًا وجاهلا. وهذا جمع بين النقيضين.

فإن قيل: أنه أمر واحد إلا أنه متى أخذ ذلك الشخص مع أعراض مخصوصة ولواحق كان عبارة عن «عمرو» وأحد المجموعين مغاير للمجموع الثاني، فلم يلزم من قيام العلم بأحد المجموعين وقيام الجهل بالمجموع الثاني اجتماع الضدين.

والجواب: أنه لا نزاع في أن الذات الواحدة إذا أخذت مع صفة ثم أنها بعينها تؤخذ مع صفة أخرى، فإن أحد هذين المجموعين مغاير للمجموع الثاني. الا أنا نقول: ان هذا القدر من التغاير لا يمنع من كون الأضداد متنافية متغايرة. ألا ترى أن الذات الواحدة إذا قام بها البياض والسواد فإن تلك الذات مأخوذة مع السواد مغايرة لكون الذات مأخوذة مع السواد مغايرة لكون الذات مأخوذة مع البياض. فلو كان هذا القدر من التغاير مانعًا من حصول التنافى بين الأضداد، لوجب أن لا يحصل التنافى بين الأضداد أصلا. وحيث حصل علمنا بأن هذا القدر من التغاير لا يمنع من تنافى الأضداد، وأنه متى كان المحل واحدًا كانت المنافاة بين الأضداد حاصلة. وعلى هذا التقدير فإنه يندفع هذا السؤال.

ولنرجع إلى تفسير الألفاظ:

أما قوله الكلي لا وجود له من حيث هو واحد مشترك فيه في الأعيان فهذا هو الدعوى. وأما قوله: والا لكانت الإنسانية واحدة بعينها مقارنة للأضداد. فهذا هو الدليل الذي ذكرناه. وأما قوله: والأضداد إنما يمتنع اقترانها لا لأجل وحدة الاعتبار بل لأجل وحدة الموضوع.

فالمراد منه: الجواب عن السؤال المذكور. فإن السائل إذا قال: ان تلك الذات مأخوذة مع خواص وأعراض مغايرة لتلك الذات، مأخوذة مع خواص وأعراض أخرى. فهنا وان حصلت الوحدة بحسب الاعتبار. فلم لا يجوز أن يكنى هذا القدر من التغاير في أن لا تتنافى الأضداد؟ وأجاب عنه بأن قال: الأضداد إنما يمتنع اقترانها، لا لأجل وحدة الاعتبار بل

لأجل وحدة الذات والموضوع. ثم احتج على أن المانع من اقتران الاضداد ليس هو وحدة الاعتبار بأن قال: فإنه لو كانت الأضداد تجتمع، لكان اعتبار الشيء مع أحدهما غير اعتباره مع الثاني. ومعناه: أنا لو قدرنا اجتماع السواد والبياض، لكانت الذات المأخوذة مع السواد مغايرة لتلك الذات حال ما كانت مأخوذة مع البياض.

ثم أنا نعلم بالضرورة أنه مع حصول التغاير من هذا الوجه، فإن اجتماع الأضداد محال. فعلمنا: أن امتناع المقارنة إنما كان لأجل أن الشيء الواحد لا يجوز أن يكون موصوفًا بالاضداد معًا.

فثبت: أن المانع من هذه المقارنة هو وحدة الذات لا وحدة الاعتبار.

ثم أنه أزاد هذا الكلام تأكيدا. فقال: وكيف يتصور حيوان هو بعينه ذو رجلين وغير ذى رجلين ووحدتان هما وحدة بالعدد؟

ولما ذكر هذه الوجوه أتبعها بالنتيجة. فقال: فلا يكون واحدًا بالذات. أى: فلا يكون الكلي المشترك فيه واحدًا بالذات، شخصًا معينًا في الأعيان.

المسألة الثانية:

في بيان أن الشيء كيف يكون كليًا مشتركًا فيه في الأذهان

قال الشيخ: «فالكلي إنما هو أحد بحسب الحد، ووجود الحد في النفس بأن يكون معنى معقول، واحد بالعدد من حيث هو في النفس، له إضافات كثيرة إلى أمور كثيرة من خارج، ليس هو أولى بأن يطابق بعضها دون بعض.

ومعنى المطابقة: أن يكون لو كان هو بعينه في أي مادة كانت، لكان ذلك الجزء أو أي واحد منها سبق إلى الذهن قبل الآخر أثر هذا الأثر في النفس».

التفسير: لما بين «الشيخ» أن الكلي لا يجوز أن يكون موجودًا في الأعيان، اشتغل ببيان أن الموجود في الأذهان كيف يكون كليًا؟

فإن لقائل أن يقول: الصور الموجودة في الأذهان عرض شخصى قائم بنفس معينة والشخص لا يكون كليًا ولا مشتركًا فيه. فالكلام ذكرتموه فى الأعيان، عائد عليكم في الأذهان.

بل نقول: إن من الناس من قال: القول بإثبات الكلي باطل. ويدل عليه وجوه:

الحجة الأولى: أن هذا الكلي إما أن يكون موجودًا أو معدومًا.

والقسمان باطلان فبطل القول بالكلى. إنما قلنا: انه يمتنع أن يكون موجودًا لأن كل ما كان موجودًا، فله تعين وتشخص. وكل ما كان كذلك فإن يمتنع أن يكون كليًا.

لا يقال: لم قلتم: إن الموجود في الأذهان له تعين وتشخص؟

لأنا نقول: قد ذكرنا أن الموجود في الأذهان موجود في الأعيان، لان الموجود في الذهن صورة جزئية حالة في نفس جزئية شخصية. فتكون من جملة الموجودات في الأعيان، فلا يختلف ذلك الكلام الذي ذكرناه، سواء سميتموه بأنه موجود في الأذهان أو في الأعيان. وانما قلنا بأنه يمتنع أن يكون معدومًا. لأن المعدوم نفى محض وعدم صرف، فيمتنع كونه جزءًا من أجزاء الماهية الموجودة، أو يكون صفة من صفاتها.

الحجة الثانية: أن الكلي إما أن يكون موجودًا في الأعيان، أو في الأذهان. والقسمان باطلان. أما الأول فلما تقدم تقريره في الفصل المتقدم وأما الثاني فلأن الموجود في الأذهان صورة شخصية قائمة بنفس شخصية، والموجودات في الأعيان قد كانت موجودة قبل حدوث هذه الصورة في هذه النفس، وستبقى موجودة بعد زوال هذه الصورة عن هذه النفس. وما كان كذلك فإنه يمتنع كونه مقوم لماهية هذه الأشخاص الموجودة في الخارج. والعلم بذلك ضروري.

الحجة الثالثة: لو كانت الإنسانية كلية، لكان المتعين زائدًا على الماهية. وذلك محال لأن التعين من حيث أنه تعين يكون أيضًا صفة ماهية كلية، فكان يجب افتقاره إلى تعين آخر. ويلزم التسلسل.

وهنا وجوه كثيرة في الإشكالات ذكرناها في الكتاب المسمى «المطالب العالية».

إذا عرفت هذا فنقول: إن «الشيخ» شرع في هذا الموضع في بيان أن الصورة الذهنية، كيف تكون كلية، وذكر فيه وجهين:

الأول: أن المراد من كون تلك الصورة كلية كونها مطابقة لجميع الأشخاص. ومعنى هذه المطابقة: أن هذه الصورة لو كانت هي بعينها في أي مادة كانت، لكانت ذلك الجزء.

ولقائل أن يقول: الإشكال عليه من وجهين:

الإشكال الأول: هذه الصورة الحالة في هذه النفس الجزئية عرض معين حال في نفس معينة. وحصول هذا العرض بعينه في الخارج مقارنا للمواد الجزئية: محال، لأن الانتقال على الأعراض: محال.

فثبت: أن كون الصورة النفسانية موجودة في الخارج: محال في العقول. فهذه الصورة المعينة يمتنع كونها كلية مشتركًا فيها بين الأشخاص. وإذا ثبت هذا عاد السؤال المذكور. وهو أن هذا الذي حكمتم بكونه كليًا. إن كان موجودًا في الأعيان، فهو شخص معين فلا يكون كليًا، وإن كان موجودًا في الأذهان، فهو أيضًا شخص معين من الأعراض. فلا يكون كليًا. فأين الكلى؟

الإشكال الثاني: أن هذه الأشخاص كانت موجودة في الأعيان، قبل حدوث هذه الصورة، وستبقى موجوده في الأعيان بعد زوالها. وما كان كذلك كيف يمكن أن يقال: أنه جزء من ماهية هذه الموجودات المعينة؟ لا يقال: أنا لا نقول: أن تلك الصورة بعينها توجد في الأعيان،

بل نقول: إن تلك الصورة الشخصية إذا حذفنا عنها عوارضها أو مشخصاتها حتى بقيت الماهية من حيث هي هى، فتلك الماهية هي الكلية.

لأنا نقول: إذا قنعتم بهذا القدر فلم لا تقولون: ان الشخص الموجود في الأعيان كلى، بمعنى أنه لو حذفت عنه أعراضه ومشخصاته، لكان الباقي كليًا.

الوجه الثاني في بيان كون تلك الصورة كلية: هو أن أي واحد من الأشخاص الموجودة في الأعيان، لو سبق إلى العقل وقبل الذهن منه معنى الإنسانية، لكان الحاصل هو هذا الأثر الحاضر في النفس.

ولقائل أن يقول: هذا الكلام إنما يستقيم لو صح أن الحاصل في النفس هو ماهية الإنسان فقط. وهذا محال. لأن الحاصل في النفس عرض شخصى، حال في نفس شخصية. وذلك العرض له لواحق كثيرة.

فإن أخذ هذا العرض من حيث هو هو، لم يكن مشتركًا فيه بين الأشخاص الخارجية، وأن أخذ هذا العرض بشرط أن تحذف منه أعراضه ومشخصاته، فلم لا يعقل مثله في الشخص الخارجي أن يقال: بأن الكلي هو الموجود الخارجى؟

فثبت: أن الذي قالوه مشكل.

المسألة الثالثة: في تمييز الماهية عن لواحقها

قال الشيخ: «وهذه الطبيعة إذا أخذت في الخارج وجدت كثيرة، فهذه الكثيرة إما أن تكون لكونها تلك الطبيعة أو لا لكونها تلك الطبيعة.

فإن كان لأجل تلك الطبيعة، وجب أن يكون كل واحد غير نفسه، ولزم أن تحصل الكثرة في كل شخص، إذا كان إنما هو كثير، لأنه إنسان.

فإذن الكثرة تعرض له بسبب، ولو كان في كل واحد منها أنه تلك الطبيعة وأنه هو معنى واحد، ويلزم أحدهما الآخر، لما كانت تلك الطبيعة إلا هو بعينه».

التفسير: اعلم أن معنى الإنسانية حاصل في الأشخاص الكثيرة. ومعنى الإنسانية حاصل أيضًا في هذا الشخص الواحد.

فثبت أنه لو حصل مسمى الإنسانية في الكثرة منفكة عن الوحدة وفى الواحد منفكًا عن الكثرة، علمنا أن معنى الإنسانية مغاير لمعنى الوحدة والكثرة، وغير مستلزم من حيث أنه هو الوحدة بعينها أو الكثرة بعينها بالإسانية من حيث أنها إنسانية. فإذا قيل: الإنسانية من حيث هي هي واحدة أو كثيرة؟

قلنا: ان أردت بها أن مفهوم كونها إنسانية هو نفس مفهوم الكثرة أو الوحدة.

فنقول: ذلك المفهوم مغاير لهذين المفهومين، فيكون ذلك المفهوم من حيث أنه لا واحد ولا كثير. وإن أردت به ذلك المفهوم وهو هل ينفك عن الوحدة أو الكثرة؟ فنقول: ذلك محال، بل لا بد وان يحصل معه اما الوحدة واما الكثرة، فيكون انضياف كل واحد من هذين المفهومين بعينه إلى مسمى الإنسانية بسبب منفصل.

قال الشيخ: «وهو المعنى في الجنس أظهر لأنه ليس يمكن أن يحصل هذا المعنى الجنسى بالفعل، إلا وقد صار نوعًا، وإنما صار نوعًا لزيادة اقترنت به ليس لذاته، وتلك الزيادة شرط زائد وجودي أو عدمي».

التفسير: لما بين أن الإنسان من حيث أنه إنسان مفهومه مغاير للوحدة والكثرة والتعين والاشتراك، صار حاصل هذا الكلام أن تعين الشخص المعين أمر زائد على ماهيته،

وأن ذلك الزائد إنما انضاف إلى تلك الماهية بسبب منفصل. فقال هنا: وهذا المعنى في الجنس أظهر.

وذلك لأنا قلنا: الطبيعة النوعية أمر مشترك فيها بين الأشخاص المختلفة، فيلزم أن تكون تلك الطبيعة مغايرة لتعين كل شخص. فكذا هنا الطبيعة الجنسية أمر مشترك فيها بين الأنواع المختلفة، فيلزم أن تكون تلك الطبيعة مغايرة للأمر الذي به يمتاز كل نوع عن الآخر. وانما حكم بأن هذا المعنى في الجنس أظهر، وذلك لأن القول بأن تعين كل متعين زائد على ماهيته، فيه سؤالات صعبة. وأما القول بأن الفصل الذي به يمتاز أحد النوعين عن الآخر، فلا بد وأن يكون زائدًا على الطبيعة الجنسية التي تشاركت الأنواع فيها، أمر معلوم بالبديهة. وليس فيها شيء من تلك السؤالات الصعبة. ولهذا السبب قال: وهذا المعنى في الجنس أظهر.

إذا عرفت هذا المعنى، فنقول: هنا بحثان:

البحث الأول: أن المعنى الذي به يمتاز أحد النوعين عن الآخر، يحتمل في أول العقل أن يكون أمرًا وجوديًا، وأن يكون عدميًا. إلا أن البحث المستقصى دل على أنه يمتنع أن يكون عدميًا؛ لأن الفصل جزء من ماهية النوع، والعدم لا يكون جزءًا من ماهية الوجود.

البحث الثاني: هو أن طبيعة الجنس إن كانت لذاتها أو لشيء من لوازم ذاتها، تقتضى ذلك الفصل المعين، لزم أن لا تنفك تلك الطبيعة الجنسية عن ذلك الفصل المعين، وحينئذ لا يحصل ذلك الجنس إلا في ذلك الفصل، لا في ذلك النوع. وذلك يقدح في كونه جنسًا. وإن لم تكن تلك الطبيعة مقتضية لذلك الفصل المعين، لا لذاتها ولا لشيء من لوازم ذاتها، فحينئذ تكون تلك الطبيعة غنية عن هذا الفصل، فيكون انضياف هذا الفصل إليه انضيافا لا على سبيل الوجوب، بل يكون جائز الزوال.

وذلك يقتضي جواز أن ينقلب ذات الحمار إنسانًا. وبالعكس. وانه فاسد.

والجواب عنه أن نقول: الفصول المقومة للأنواع المختلفة ماهيات مختلفة. والماهيات المختلفة لا يمتنع اشتراكها في لازم واحد. فالناطقية توجب الحيوانية، والصهالية توجب حيوانية أخرى. وعلى هذا التقدير فإنه يمتنع انفكاك حيوانية الإنسان عن الناطقية، وانفكاك حيوانية الفرس عن الصهالية.

المسألة الرابعة: في الإشارة إلى شيء من أحكام الفصل

قال الشيخ: «ومن شرط هذه الزيادة أن لا تكون داخلة في ماهية العلم الجنسي، وإلا لكان مشتركًا فيها، بل يجب أن يكون زائدًا عليه.

نعم. قد يدخل في تخصيص آنيته. واعلم: أن الفصل لا يدخل في ماهية طبيعة الجنس، ويدخل في آنيّة أحد الأنواع».

التفسير: المراد من هذا الكلام ذكر بعض أحكام الفصل.

فالحكم الأول: أن الفصل لا يجوز أن يكون داخلا في ماهية الجنس.

والدليل عليه: أن الجنس تمام ماهية الاشتراك بين الأنواع، والفصل تمام ما به المباينة بين تلك الأنواع. وتمام ما به المشاركة مغاير لتمام ما به المباينة، فيكون كل واحد منهما خارجًا عن ماهية الآخر.

وبعبارة أخرى: كل ماهية يشترك فيها كثيرون، فكل واحد من أجزاء قوام تلك الماهية يكون مشتركًا فيه بين تلك الكثرة. فلو كان الفصل جزءًا من ماهية الجنس، لزم من كون الجنس مشتركًا فيه بين تلك الكثرة، فلو كان الفصل جزءًا من ماهية الجنس، لزم من كون الجنس مشتركًا فيه، بين تلك الأنواع، كون ذلك الفصل مشتركًا فيها بينها. ولو كان كذلك لما كان الفصل فصلا. هذا خلف.

الحكم الثاني: الفصل قد يدخل في انية الجنس. وتقريره: انا بينا أن الفصل لا بد وأن يكون موجبًا لحصول حصة النوع من ذلك الجنس.

ومعناه: أن «الناطق» لا بد وأن يكون علة للحيوانية التي هي خاصة الإنسان. وإذا كان كذلك كان سببًا لوجود تلك الخاصة. وهذا هو المراد من قوله: الفصل قد يدخل في انية الجنس.

الحكم الثالث: أن الفصل له نسبة إلى طبيعة الجنس المطلقة، وليست إلا التقسيم؛ فإن الناطق يقسم الحيوان إلى الإنسان وإلى غيره، وأما نسبته إلى الجنس المخصوصة وهي الخاصة المعينة. فقد يكون الفصل سببًا لوجود تلك الخاصة، ولكنه يكون خارجًا عن ماهية تلك الخاصة وأما نسبته إلى النوع فهو أنه جزء من أجزاء ماهيته، لأن الإنسان لا معنى له الا مجموع الحيوانية المخصوصة مع الناطقية، فيكون الناطق جزءًا لا محالة من ماهية هذا المجموع.

وأيضا: فهو سبب لوجود النوع لأن الفصل جار مجرى الصورة. والصورة هي الجزء الذي يلزم من وجودها وجود تلك الماهية المركبة من تلك المادة وتلك الصورة.

وإذا عرفت هذا فقوله: أن الفصل لا يدخل في ماهية طبيعة الجنس هو حق، لأنا قد دللنا على أنه خارج عن ماهية الجنس، سواء كان ذلك الجنس هو الجنس المطلق، أو الخاصة المعينة. وقوله: ويدخل في انية أحد الأنواع. فالمراد ما ذكرنا. لأن الفصل سبب لوجود النوع المعين. وإنما قال: أحد الأنواع؛ لأن الفصل المعين لا يقوم الا النوع الواحد.

obeikandl.com