

جایگاه کلیات در معرفت

دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی



سقراط - موزه بریتانیا (لندن)

مساله دیگر اینکه آنچه در عالم هست و موجودات است، شخص است. جهانی که ما می‌شناسیم جهان موجودات و جهان اشخاص است و حکما به اتفاق آراء معتقدند: که «الشئی مالکیتشخص لم یوجد» و خود یا شخصیت اگر عینیت نداشته باشد مساوقت دارد. پس هر موجودی که در عالم هست شخص است و هر چه بگردیم در جهان هستی جز شخص نمی‌یابیم، این یک واقعیت غیر قابل انکار است اکنون سخن این است که چگونه بشر می‌تواند گاهی اشخاص را تحت عنوان نوع یا جنس یا هر عنوان دیگر، وحدت بخشد و بیان کند؟

در این که بشر چنین قدرتی دارد جای حرف نیست. کسی نمی‌تواند ادعا کند که بشر این قدرت را ندارد. بشر در قالب انواع و اجناس می‌اندیشد. شاید اغراق نباشد اگر بگوییم ساختن یک جمله صحیح بدون اینکه متضمن نوعی کلیت باشد، امکان‌پذیر نیست. ما با کلیات درگیر و مانوس هستیم، با کلیات سخن می‌گوییم، می‌اندیشیم و بسیاری از همان اشخاصی که در عالم وجود دارند تحت عنوانهای کلی مندرج هستند. وقتی انسان را در مورد افراد انسان به کار می‌بریم، منظور ما همان نوع انسان است، ولی در واقع اشخاص را اراده می‌کنیم. تردیدی نیست هر وقت که نوع یا جنسی را به کار می‌بریم و یا اصولاً، «کلی» را استعمال می‌کنیم، ما به اختلاف در مصادیق کلی (مواردی که منطبق علیه این کلی است) همان افراد هستند. افراد برای اینکه مابهاالاختلاف دارند، افرادند و اشخاص به واسطه مابهاالاختلاف، شخص هستند. اما اگر مابهاالاختلاف محرز و غیرقابل تردید باشد، سؤال از مابهاالاختراک مطرح می‌شود که مابهاالاختراک کجاست؟ آیا مابهاالاختراک کمتر از مابهاالاختلاف است؟ آیا اساساً هر چه هست مابهاالاختلاف است و مابهاالاختراکی وجود ندارد؟ مابهاالاختلاف و مابهاالامتیاز، به چه معنی است؟ مابهاالاختراک چیست؟ در نوع است یا در جنس؟ آیا مابهاالاختراک در خارج یافت نمی‌شود؟ اگر مابهاالاختراکی نیست پس ما چگونه سخن می‌گوییم، چگونه تفاهم می‌کنیم و چگونه حرفها میان ما رد و بدل می‌شود؟

شاید برخی بیندیشند که پاسخ این سوال ساده است. پاسخش این است که مابهاالاختراک در ذهن است. ذهن ما مابهاالاختراک را می‌سازد، خلق می‌کند و به وسیله آن می‌اندیشد و با همان ابزار ساخته خودش، سخن می‌گوید. شاید عده‌ای بگویند اساساً مابهاالاختراک یا آنچه که شما کلی می‌نامید، لفظی بیش نیست یا صوتی مهمل است. کلی از دیدگان بعضی افراد هیچ معنایی ندارد و مهمل است. زیرا هیچ واقعیتی ندارد و آنچه که واقعیت ندارد - یعنی در خارج نیست - مهمل و بی‌معنی است. اما گوینده این سخن فراموش می‌کند که خود در همان لحظه در حال سخن گفتن به واسطه کلیات است و وقتی کلیات را در جملات خود بکار می‌برد، در واقع سخن می‌گوید و تکلم می‌کند، و سخن گفتن با مهمل‌گویی فاصلهای بسیار دارد.

اگر واقعا کلیات اصواتی مهمل هستند، سخن گفتن یعنی چه، و اساساً سخن دارای چه معنایی است؟ در این

«ذره ذره کاندترین ارض و سماست
جنس خود را همچو گاه و کهریاست
هرکسی را جفت کرده عدل حق
پیل را با پیل بغ را حبس بغ
ذوق جنس از جنس خود باشد یقین
ذوق جزو از کل خود باشد یقین
این بدان دیگر که جنسیت یقین
از ره معنی است نه از آب و طین
هان مشو صورت پرست وزین مگو
سرجنسیت به صورت در مگو
ز آن بود جنس بشر پیغمبران
تا به جنسیت رهنداز ناودان
پس بشر فرمود خود را مثلکم
تا به جنس آید و کم گردید کم
ز آن که جنسیت عجایب جاذبست
جاذبش جنس است هر جا طالبی است»

مولانا در این اشعار حقیقتی را بیان کرده، که به مسئله جنسیت و یا بهتر است به سنخیت تعبیر شود و گفته است که هر موجودی صنف و جنس خود را جذب می‌کند. این مطلب را مقتضای عدل الهی دانسته‌اند، زیرا عدل عبارت است از «وضع کل شیئی فی موضعه» و چنین تفسیر و تعبیری از عدل، خود مقتضای عدل الهی است و سرتوفیق انبیا را در همین دانسته‌اند، که خداوند عالم رسولان را از جنشش بشر آفرید - نه از جنس فرشتگان - و به سوی آنها مبعوث کرد.

و کلام خود را هم به وسیله آنها فرستاد، کلام الهی به صورت کلام بشری درآمد و از زبان پیغمبر شنیده شد و به همین دلیل موثر افتاد و اگر رسول از جنبش بشر نبود مسلماً این توفیق حاصل نمی‌شد. و سخن بی‌تأثیر می‌ماند. سخن مختص انسان است و خدا از طریق انسان سخن می‌گوید، و این همه جز در پرتو سنخیت و جامعیت یا هر لغتی که این مفهوم را برساند یعنی جامعیت یا سنخیتی بین امور مختلف، جمعی بین شتات، وحدتی بین کثرات، توحیدی بین تکثر و بالاخره سنخیتی بین موجودات مختلف. امکان‌پذیر نیست. این یک حقیقت است، پیغمبر هم فرموده است: «انا بشر مثلکم یوحی الی» مثلکم فی الانسانیه یعنی سنختم مسلماً. منظور از کلمه مثل، تساوی کمی نیست، چون برحسب اصطلاح کلمه مثل و مماثلان و تماثل در مواردی اطلاق می‌شود که دو چیز از نظر کمی هم اندازه باشند. اینجا مثل به معنای دقیق کلمه به کار رفته است.

شاید منظور تشابه هم نباشد، چون تشابه نیز به معنی اصطلاحی کلمه در مواردی است که دو چیز از جهت کیفی باهم سنخیت داشته باشند. معنایی بیش از تشابه کمی و کیفی است «مثلکم» در حقیقت انسانیت وجود دارد. من انسانم، پیغمبر انسان است و خاتم‌النبین نیز انسان است و لابد ابوجهل و ابولهب هم از حیث صورت، انسان هستند اما فاصله را ببین، از کجا تا به کجاست؟ این سنخیت و جامعیت یا وحدتی که در این آیه و بسیاری آیات دیگر بیان شده است و شاید هر کسی به حسب طبع و فطرت به این معنی توجه داشته باشد، یک مسئله است.

مورد، ذهن پاسخگو است. کلیت و جامعیت در ذهن است و سخن هم معنی دارد. پس آیا ذهنی دانستن کلی قدر جامع انکار معرفت نیست؟ آیا این سخن سد راه معرفت نشده است؟ اگر کلی مولود ذهن است منشاء و مابازایی در خارج از ذهن ندارد و صرفاً ساخته و پرداخته ذهن محض است، پس معرفت و شناخت چیست؟ و مربوط به چه چیز است؟ همان شناخت ذهن و شناخت خودش، مفهوم خودش را می‌شناسد پس معرفت کجا می‌رود؟

سقراط در برابر سوفسطاییان تلاش می‌کرد تا به جامعیت و کلیت، معنایی ببخشد چون آنها نسبی فکر می‌کردند و همه چیز را جزئی و نسبی می‌دانستند. اما سقراط تلاش می‌کرد که بگوید کلی تحقق دارد. علاوه بر این سقراط با جزئیات و نسبت آنها مخالف بود و یک سلسله فضایل را ترویج می‌کرد که جز به صورت ضرورت نمی‌توانستند وجود داشته باشند. اما کسی که نخستین بار در تاریخ تفکر به طور رسمی این مسأله را مطرح کرد، افلاطون بود. افلاطون می‌خواست معرفت را دریابد و از دیدگاه او معرفت حاصل نمی‌شد مگر اینکه کلی به صورت مثل متحقق باشد. فرد عقلانی هر نوعی دارای فرد مجرد عقلانی است، که مصحح و مربی و حافظ است و تمام افراد جزئی، فاسد و متغیر است. او می‌خواست در اینجا معرفت را پیدا کند. البته نظریه مثل افلاطونی غیر از توجیه معرفت یقیناً فواید دیگری هم داشت. بعضی از متفکران معاصر معتقدند افلاطون تاریخ را هم با نظریه مثل توجیه کرده است. راهی به تاریخ باز کرده و حتی مدینه فاضله خود را بر اساس نظریه مثل طرح‌ریزی و تنظیم کرده است. در هر حال این مسئله از زمان افلاطون طرح می‌شود و وحدت بین کثرات و امور فاسد و متکثر را در مثل جستجو می‌کند. اما این روش منحصر به راهی که افلاطون رفته است، نیست. دیگر متفکران برای فرار از این اشکال و نجات از این مخمصه، راههای دیگری هم ارائه کرده‌اند، همه آنها قائل به مثل نشده‌اند و مسئله کلی طبیعی را طرح کرده‌اند در هر حال اگر قرار باشد که کلی طبیعی وجود داشته باشد و اگر براهین اثبات آن قاطع باشد، حافظ همان وحدتی است که افلاطون در مثل جستجو می‌کرد و حکیم محتاج به امر واحدی است تا بتواند کثرات را در یک جا جمع کند. اکنون از این واقعیت که اساساً بعضی از ذهنها وحدت‌گرا و مفتون وحدت است، بگذریم.

انسان بر حسب تجربه در می‌یابد که بعضی از ذهنها به وحدت بیشتر متمایل هستند و بالعکس بعضی از ذهنها به کثرت تمایل دارند این موضوع چه ریشهای دارد؟ نمی‌دانم، این مطلب به تنهایی قابل بحث است، چرایی آن بحث جداگانه‌ای است، اما آنچه مسلم است این است که بعضی اشخاص مجذوب وحدت هستند و بعضی جز به کثرت نمی‌اندیشند. شاید راه معتدل همان راه میانه باشد یعنی نه افراط در وحدت‌گرایی و نه تفریط در کثرت‌گرایی. به قول مرحوم حاجی سبزواری: «حکیم معتدل واقعی کسی است که دو چیز را رعایت کند و آن را محکم نگاه دارد. در کثرتها وحدت را بگوید و از وحدت به کثرت رود و همیشه این دو جهت تدقیق و تحقیق را حفظ کند. لابد منظور حاجی از تدقیق کثرت، به سوی وحدت رفتن است. تدقیق در مقابل تحقیق، از وحدت به کثرت

آمدن است از نظر او اگر رعایت اعتدال نشود، یعنی جانب کثرت و جانب وحدت به یک اندازه رعایت نشود در فکر حکیم اختلالی وجود دارد. باید در فکر، نوسان بین این دو موضوع به یک اندازه باشد و جمله جالب توجه حاج ملاهادی سبزواری این است که: حکیمی که دست به چنین کاری بزند عقل آن حکیم «یوتی کل ذیحق حقه» و این مقتضای عدل است زیرا حکیم حق هر ذیحقی را ادا کرده است چون آن جنبه انسان که متمایل به وحدت است حقی دارد و آن جنبه که متمایل و متوجه کثرت است نیز دارای حقی است که هر دو حق باید محفوظ بماند.

برای رعایت آنچه که حاج ملاهادی برای شخص حکیم توصیه کرده است، ماهم کثرت و هم وحدت را رعایت کنیم. در هر حال برای رسیدن به وحدت و جمع بین کثرات و بین شتات که عالم، عالم شتات است چه باید کرد؟ و چه باید گفت؟ آیا به مثال افلاطونی قائل شویم؟ آیا به وجود «کلی طبیعی» قائل شویم، چنانکه شیخ الرئیس و پیش از او قائل هستند. آیا راه دیگری هم هست؟ شاید میرداماد در طرح مسئله دهر و سرمد - غیر از اینکه توجیه حدوث عالم را در نظر داشته است - خواسته است به این نتیجه برسد. که البته این مسأله در باب حدوث دهری و سرمدی مطرح شده است. طبیعتاً متضمن همین نتیجه هم هست اگر بنا باشد المتفرقات فی وعاء الزمان مجتمعات فی وعاء الدهر» آنچه در عالم زمان پراکنده و متفرق است، مرحله‌ای در وعاء دهر است یا آنچه که به منزله وعاء است، شاید تعبیر وعاء متضمن نوعی تسامح باشد، که منظور ظرف وعاء نیست اما به منزله وعاء است.

همه متفرقات در یک وحدتی جمع هستند و دهر که به منزله وحدتی شامل همه متفرقات زمان است شتات زمان را در بردارد و سرمد وحدتی است که شامل همه متفرقات قانون خودش می‌باشد آنچه در پائین فرق و یا پراکندگی است، در بالا جمع و متحد است. در هر حال این هم یک نظریه است اگر بتوان گفت نظریه‌ای است در مقابل سایر نظریات. مسلم است که این نظر با نظریه «مثل افلاطونی» فرق دارد و با مسأله کلی طبیعی هم متفاوت است.

حکمای اسلامی برای پاسخ دادن به این مسأله راههای مختلفی رفت‌اند بعضی مانند اشراقیون و سهروردی قائل به «مثل افلاطونی» هستند کسانی که قائل به «مثل افلاطونی» نیستند به وجود کلی طبیعی معتقدند یا حداقل «دهر و سرمد» میرداماد را پذیرفته‌اند، برای اثبات مثل که در واقع این مسئله از همان زمان به وسیله افلاطون طرح شده و اصالت مسأله کلی نزد افلاطون است. چندین برهان اقامه کرده‌اند، سهروردی یکی از براهین اثبات مثل، یعنی فرد عقلانی از هر نوع را قاعده «امکان اشرف» می‌داند و به این قاعده تمسک کرده است و مقتضای قاعده امکان اشرف این است که اگر در مراحل وجودی، صعودی و نزولی، مراتبی از هستی به نحو نزول متصور است و مرتبه‌ای که مرتبه نازل هستی است، متحقق است. قطعاً بایستی بالعیان و یابالبرهان مرتبه عالی وجودی اش از مرتبه نازل متحقق بوده باشد. زیرا تحقق مرتبه نازل با فرض نبود مرتبه عالی یک نوع طفره و خلاء در دار هستی است.

و این امکان پذیر نیست. پس اگر انسان را در عالم فرد مشاهده می‌کنیم، فرد و شخص انسانی مرتبه‌ای از انسانیت است و وجودش بالعیان و بالحس برای ما ثابت است و مرتبه عقلی و وجود عقلانی آن در مرتبه عالی باید متحقق باشد و اگر نبود طفره و خلاء در مراحل هستی تحقق می‌یافت. و این براهی است که سهروردی تاکید بسیاری روی آن دارد. مرحوم علامه طباطبایی - اعلی‌الله مقامه الشریف به پیروی از بعضی اساتید خود اشکالی بر براهان «قاعده امکان اشرف»، نسبت به اثبات مثل، دارد. ایشان می‌فرمایند که مقتضای قاعده امکان اشرف حق است و مقبول و غیر قابل انکار می‌باشد، اما اثبات فرد عقلانی از یک نوع یا هر نحو وجودی برای انواع موجود در این عالم در وعاء دیگری ماورای این عالم مقتضای این قاعده نیست. زیرا تنها چیزی که از این قاعده برداشت می‌شود این است که آنچه در مراحل نازل متحقق است در مراتب عالی قبلاً متحقق بوده است. این معنی قابل قبول است اما تحقق مراتب کمالی در مراتب عالی موجب اندراج تحت ماهیت نوعیه نیست. آنچه در مثل مطرح است مسأله اندراج است یعنی فرد مجرد عقلانی که در عالم خودش، در وعاء عقول، تحت نوع انسانی مندرج است، ماهیت انسانی است. حکمای ما، این را نمی‌خواهند بگویند.

اما اینکه آیا خود افلاطون می‌خواسته، این موضوع را بگوید یا خیر نمی‌دانم. حکمای ما اینطور می‌فهمند. تفسیر حکمای ما بر مثل افلاطونی این است و اشکال علامه طباطبایی هم این و البته این اشکال کاملاً وارد و بجاست. زیرا اگر تحقق کمال در مراتب عالی موجب اندراج بود، این کمال نه تنها در عقول عرضیه افلاطون متصور است بلکه در عقول طولیه هم این کمال موجود است مگر نه این است که عقول طولیه‌ای که دیگر فلاسفه فرض می‌کردند - که خود سهروردی هم منکر آن نیست - واجد کمالات مادون هستند، اما صرف داشتن کمال موجب اندراج تحت نوع انسانی نیست، و از این بالاتر همه کمالات در مرتبه ذات و صفات حق تبارک و تعالی متحقق است یعنی واجد کلیه کمالات مادون است. اما واجد بودن و وجود کمالات در مرتبه صفات و ذات حق، آیا موجب اندراج در تحت ماهیت نوعیه آن موجوداتی است که کمالاتشان در آنجا است؟

پس به این دلیل برهان ناتمام است مگر اینکه کسی باز برای اثبات وحدت نه از طریق مثال افلاطون بلکه از طریق «اعیان ثابته» که آن هم راهی است غیر از راههایی که عرض کردم - یعنی غیر از اثبات مثل و اثبات کلی طبیعی (اگر قابل اثبات باشد) و غیر از مسأله دهر و سرمد میرداماد - که متضمن وحدت است، یعنی آنچه در این عالم به نحو فرق، کثرت و شتات دارد عین ثابت آن نزد حق، هست. آنچه که نزد حق هست، واحد است. در آنجا کثرت نیست، پس به این ترتیب برای اثبات نوعی وحدت، در میان این کثرات یکی از این راهها را باید رفت و اگر خواستیم به توصیه مرحوم حاج ملاهادی سبزواری هم عمل کنیم - که کثرت ما را از وحدت باز ندارد و وحدت هم از کثرت و بین این دو رابطه‌ای برقرار کنیم و از کثرت به وحدت و از وحدت به کثرت برویم - چاره‌ای جز یکی از این طرق مذکور نیست. البته هر یک از این اقوال



ابن سینا

طرفدارانی دارد. عرفا از طریق اعیان ثابت، اشراقیون از طریق مثل افلاطونی و پیروان میرداماد «دهر و سرمد» و بالاخره مشائون «کلی طبیعی».

البته کسانی هستند که می‌خواهند وحدت را داشته باشند یعنی فکر و تعقل می‌کنند و الزامات عقلی برای آنها، مساله است. داشتن نوعی وحدت الزام عقلی است. کسانی هم در دنیا هستند که از این سخنها پروایی ندارند در هر حال می‌گویند آنچه واقعیت دارد، شخص است، کلی کجاست؟ وحدت کجاست؟ ما وحدت را نمی‌بینیم و کلی نمی‌شناسیم، وجود ندارد و ما وحدت را نمی‌یابیم. و اینها همان اصحاب اصالت تسمیه در قرون وسطی هستند، که سالها بین متکلمان مسیحی، بحث روز بوده است، امروزه هم متفکران بیشتر جزو اصحاب تسمیه هستند. کلی را، لفظی بیش نمی‌دانند، اگر خیلی عنایت کرده و حکیمانه فکر کنند، صرفاً یک شأن ذهنی برای آن قائلند و جلوتر از ذهن نمی‌روند، کلی یا لفظ است و صوت و یا مولود ذهن است و هیچ منشاء و مابیه الانتزاعی در خارج ندارد.

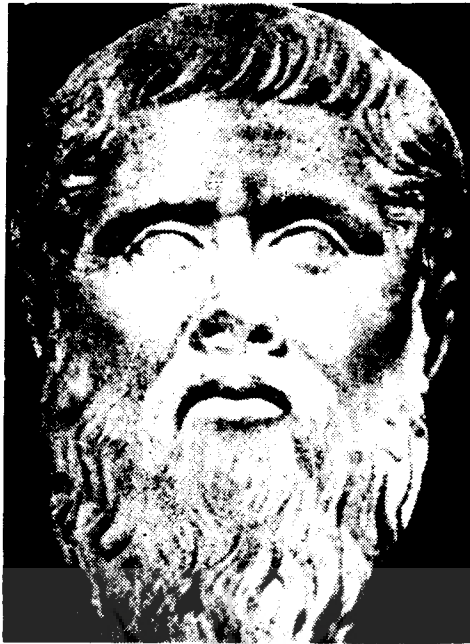
کسانی که اصحاب تسمیه هستند و در واقع در نظریه «نام‌گرایی» راه افراط را پیموده‌اند، متوجه این جهت بوده‌اند که در هر حال خود این کلی یک نام است و در یک معنی بکار برده می‌شود. آنگاه که کلی را بکار می‌بریم و استعمال می‌کنیم یک معنی برایش در نظر می‌گیریم. کلی را در شخص استعمال نمی‌کنیم. بلکه آنچه موجود است شخص است. اما این لحظه که می‌گوییم انسان، «حیوان» یا هر کلی دیگری را که استعمال می‌کنی در چه معنایی بکار می‌بری خود آنها متوجه بوده‌اند که لغت برای معنی وضع شده است. علمای علم اصول فقه بحثهای مفصلی در باب «وضع» دارند که هر لغتی برای معنایی وضع شده است. وضع عام، موضوع له عام وضع عام موضوع له خاص و یا برعکس که یک وجه آن را نامعقول و سایر وجوه را صحیح می‌دانند. لفظ معنی و وضع می‌خواهد و باید موضوع له خود را بشناسد و در آن معنی استعمال شود. آیا کسی که صرفاً به لفظ قائلند آن را در چه معنی بکار می‌برند؟ آنها می‌گویند ما انتخاب می‌کنیم و هر گاه که من کلی را استعمال می‌کنم، صرفاً یک انتخاب است. همین است که من انتخاب کرده‌ام و تمام شد و چیز دیگری نمی‌خواهد. من انتخاب کرده‌ام که اینگونه سخن بگویم و بگویم انسان، این یسگانه پاسخی است که می‌دهند. اما سؤال این است که شما انتخاب کرده‌اید، لفظ کلی را انتخاب کرده‌اید که بکار ببرید، همین. آیا انتخاب ملاک نمی‌خواهد؟ کسی که در حال سخن گفتن و حرف زدن است، (لایتاهی لفظ برای انتخاب وجود دارد) چرا از بین تمام الفاظ و مفاهیم ممکنه آنچه که می‌تواند وجود داشته باشد این لفظ را انتخاب کرده‌اید، یک «چرا» در اینجا مطرح است. انتخاب بر چه احساس و ملاکی است؟ ناچار باید ملاکی داشته باشد. اگر بگوییم همین‌طور انتخاب می‌کنم و ملاک ندارم یعنی گزاره گویی، تمام افرادی که گزاره گویی می‌کنند به همین صورت سخن می‌گویند، من می‌گویم، به چه علت؟ می‌گوییم همین است که می‌گویم. این یعنی ترجیح بدون مرجح قائل شدن. یک چیزی را انتخاب کرده‌ای که مرجع نداری وقتی که از چرا و مرجع آن سؤال شود،

جوابی برای چرایش نداری. اما آنها که معتدل تر هستند، معتقدند که در هر حال «کلی» تنها لفظ نیست در ذهن است. ما کلی را در ذهن داریم و کلی در خارج ما به ازاء ندارد. کلی با خارج ارتباطی ندارد. خوب باز هم سبب معرفت شدن است اگر کلی صرفاً در ذهن است بحث کلیات تبدیل می‌شود به یک بحث منطقی. بلکه کلی از این نظر یک بحث منطقی است، کلی فقط در ذهن است، محتوی و حکایت ندارد. شخص منطقی در باب کلیات با هیچ مشکلی مواجه نیست. کئی همان است که سالها در منطق گفته‌اند و هیچ اشکال هم نداشته‌اند.

«الکلی مالا یمتنع فرض صدقه علی کثیرین» مفهومی که صدقش بر کثیرین ممتنع نباشد، کلی است، یعنی خود نفس تصور معنی مانع از وقوع بین کثیر نباشد. طبیعتاً نسبت کلی به لفظ بالعرض است چون این صفت، صفت معنی است. معنی‌ای که قابل صدق است، منطقی می‌گوید کلی این است یعنی صدق می‌کند اما وقتی که این پرسش مطرح می‌شود که چرا بر کثیرین که مختلف هستند، صدق می‌کند.

اگر «انسان» بر سهروردی و ابن سینا اطلاق می‌شود هر دو انسان هستند آیا از جهت اینکه مختلفند، انسان هستند یا از جهت اینکه وحدت دارند، انسان هستند، از چه لحاظ انسان هستند؟ اگر چنانچه از این نظر که دو موجود مختلف هستند یک نام به آنها می‌دهیم سؤال می‌شود چرا یک نام واحد را به دو موجود مختلف می‌دهیم مگر در کمبود لفظ و مفهوم گرفتار هستید. مفهوم و لفظ دیگری به کار ببرید، کمبودی که ندارید چرا یک مفهوم را به دو شیئی می‌دهید و یک مفهوم را بر آنها اطلاق می‌کنید؟ اگر بر یک معنی است، آن معنی کجاست؟ و کدام است؟ همان انسانیت کجاست؟ وقتی که مساله بدین شکل مطرح می‌شود، مشکل است. به همین جهت معروف است وقتی که فوراً فوراً بر مقولات ارسطو آن مقدمه را نوشت بحث کلیات را به کناری گذاشت و گفت: من فعلاً نمی‌دانم که کلیات مابیه ازاء دارند یا ندارند و اگر دارند مجردند، یا مادی هستند، و می‌گوید من حوصله بحث آن را ندارم و از صلاحیت منطق هم خارج است. آیندگان روی آن بحث کنند، در توان من نیست.

منطقی در مورد آن بحث نمی‌کند و نمی‌تواند بکند و قابل حل هم نیست این فلسفی و فیلسوف است که گرفتار است. حال چه باید کرد؟ و این کلی را در کجا باید پیدا کرد؟ به خصوص اگر چنانچه در مورد افراد تحت کلی گاهی تقابلهای باشد که خود «لاک»^(۱) فیلسوف تجربی مذهب در همین جا گرفتار شده است او می‌گوید اگر مثلث یک مفهوم کلی است، افرادی دارد، مثلث متساوی اضلاع و مثلث مختلف اضلاع اینها با هم متناقضند، سرانجام کلی کدامیک از اینهاست. اینکه می‌گویند هم، همه است و هم، هیچ است. اگر بخواهد کلی باشد باید همه اینها باشد. هم شامل متساوی اضلاع و هم شامل مختلف اضلاع می‌شود، تا کلی مثلث باشد و الا معنی خودش را نخواهد داشت. اگر بخواهد هر دو باشد یعنی متساوی اضلاع و مختلف اضلاع با هم یکسان است. این تناقض است هم، همه، هم هیچ. پس چه باید کرد؟



افلاطون - موزه دیس

سرانجام به یک نتیجه معینی هم نرسیده است. بعضی آمده‌اند برای تصحیح قدر جامع راه دیگری رفته‌اند، گفته‌اند حالا که نمی‌توانیم قدر جامع را پیدا کنیم و در خارج هم نیست و هر چه که برای یافتنش دست دراز کنیم، دستان به اشخاص می‌رسد نه به قدر جامع پس، از جهت سلب وارد می‌شویم و از راه سلب، گفته‌اند علت اینکه لفظ کلی بر مصادیق و افراد اطلاق می‌شود، مثلاً لفظ انسان برزید و عمر و بکر و خالد اطلاق می‌شود به این دلیل است که اینها با هم اختلاف ندارند. فقدان اختلاف بین افراد را باید قدر جامع دانست، نه یک جهت اثباتی - که از من می‌پرسید آن جهت اثباتی کجاست - جهت سلبی، قدر جامع بین افراد «فقدان اختلاف» است. خود گوینده متوجه است که این تعریف مشکل است. مگر فقدان - که امری عدمی است - برای چیزی علت می‌شود و مگر عدم متشابه چیزی است بعد تلاش می‌کند که مثال پیدا کند، می‌گوید: آری، گاهی اوقات امور عدمی می‌توانند منشأ امور قرار بگیرند. مثال می‌زند: که فلان شخص چون نخواست، در دادگاه حضور پیدا کند، شلاق خورد.

نخواستن، علت شلاق خوردن است (یعنی عدم، علت است) فقدان و نبودن اختلاف، «قدر جامع» است. خوب به این فرد به آسانی می‌توان گفت: چرا می‌گویی فلان شخص نخواست در دادگاه حضور پیدا کند، بعد شلاق خورد. ما از این طرف می‌گوئیم که فلان شخص نخواست در دادگاه حضور پیدا نکند، پس شلاق خورد. اگر به این صورت بگوئیم چه می‌شود گویا عیبی هم ندارد، فرقی هم نمی‌کند که بگوئیم نخواست حضور پیدا کند و یا نخواست حضور پیدا نکند، شلاق خورد در این جاققدان اختلاف مطرح است، چون اختلاف نیست. پس کلی برای موارد اطلاق می‌شود. فقدان اختلاف یعنی وجود مشابهت، یعنی شباهت، و بالاخره شباهت را باید پذیرفت که عده‌ای نیز پذیرفته‌اند. حال، شباهت بین افراد چیست؟ چرا افراد با هم شبیه هستند، و اصولاً خود شباهت چیست؟ آیا شباهت در خارج متحقق است؟ دوباره مشکل داریم، افراد در خارج هستند اما شباهت در خارج نیست، البته این یک نوع توجیه است.

بعضی دیگر از مخالفین کلیات آمده‌اند شباهت را توجیه کرده‌اند. می‌گویند که شباهت در خارج متحقق است. شباهت بین افراد، در کلی به این ترتیب است که مثلاً درباره انسان ابتدا کودک یک فرد آدمی را می‌بینید، صورتی از این شخص در ذهن ترسیم می‌شود بعد به سایر افراد برخورد می‌کند. همین طور به تدریج افراد دیگر را که می‌بیند شباهتی میان فردی که جدیداً دیده با آنچه که در ذهن، در آغاز ترسیم شده، ملاحظه می‌کند. شباهت به این صورت است اما باز جای سؤال است که بین آنچه که در آغاز، در ذهن ترسیم شد و اشخاصی که پس از آن مشاهده می‌شوند، شباهتی هست؟ این شباهت کجاست؟ خود این شباهت بین آنچه در ذهن است و آنچه که در عالم خارج است. چیست؟ آیا نه این است که خود شباهت می‌تواند یک امر کلی باشد، باز پاسخ می‌دهد که نه، شباهت کلی نیست، خود شباهت وقتی در ذهن تحقق پیدا کرد، جزئی می‌شود. در ذهن من شباهت یک امر جزئی است. این جا یک اشکالی هست

اینکه چاقوها و کاردها را تیز بکنند، سکه‌هایی را دم چرخ خود صاف می‌کنند به طور مثال یک سکه پنج قرانی را دم چرخ برده، صاف می‌کنند و سپس آن را به بازار عتیقه فروشان می‌برند و می‌گویند: «این سکه بسیار قیمتی است تاریخ که ندارد زمان آنهم معلوم نیست، از مرز زمان و مکان عبور کرده است ارزش آن ازلی و ابدی است، این سکه را از من خریداری کنید.» طرف مقابل هم که ناوارد است و شناخت ندارد، می‌گوید بلی درست است، لابد سکه‌ای قیمتی است و بیچاره نمی‌داند که علامت، تاریخ و مارک این سکه، پاک شده است. این اشخاص می‌گویند کلیات یک چنین جنبه‌ای دارند دم چرخ چرخگر آمده‌اند و تاریخ، زمان، مکان و مشخصات و خصوصیات آن پائی شده است و ارزش جاودانگی پیدا کرده است. در واقع این مثال، همان مثالی است که کلیت و جزئیت را دو نحوه ادراک می‌داند اما اگر کلی، نحوه ادراک ضعیف است و کلی در واقع شیخ است، یعنی تمام احکامی که گوینده این سخن صادر می‌کند، در خارج جز یک فرد بیشتر نیست، کلی دروغ می‌شود و در واقع به قول علمای اصول، کلی به «فرد مردد» تبدیل می‌شود.

بنابر این تمام کلیات ما طبق این نظر، به فرد مردد تبدیل می‌شود و انکار کلیات یعنی انکار معرفت و شخص گوینده وقتی اظهار می‌دارد که هر عدد زوج قابل تقسیم به متساویین است، نمی‌گوید این مورد، یک فرد بیشتر ندارد، اگر از او سؤال کنیم که آیا تو تمامی اعداد زوج را می‌گویی؟ جواب می‌دهد: بلی.

در حالیکه مطابق مذاق گوینده این سخن باید این حکم کلی یک فرد بیشتر نداشته باشد.

به این ترتیب ما چاره‌ای نداریم، جز اینکه به نوعی از انواع، تسلیم نوعی «کلیت» بشویم. حالا این کلیت مثال افلاطونی است، اعیان ثابتة در علم ربوبی است، دهر و سرمد میرداماد است، به این معنی که عرض کردم، «کلی طبیعی» است، یا به لسان شریعت طینت است صیغةالله است و یا فطرت است و یا همه این معانی است، هر کس به زبانی سخن گفته است و در حقیقت همه به دنبال یک چیز می‌گردند و به زبانهای مختلف صحبت می‌کنند. بسیاری از حکمای اسلامی کلی طبیعی را به نحوی قبول کرده‌اند، بحث در مورد تقسیم کلی به «کلی عقلی و کلی منطقی و کلی طبیعی»، یکی از مباحث حکمت اسلامی است و گویا در جاهای دیگر به این صورت طرح نشده است. این بزرگان کلی را به سه قسم تقسیم کرده‌اند وقتی که می‌گوئیم انسان کلی است، یک قضیه است و یک قضیه صادق است و این قضیه موضوع و محمول و نسبتی دارد. تعیین مفهوم کلیت یعنی نفس همان مفهومی که فرض صدقش بر کثیرین ممتنع نیست، کلی منطقی است که جای آن ذهن است انسان به قید کلیت یعنی انسان کلی، کلی عقلی است و جای این کلی نیز در عقل است اما در مورد خود موضوع که انسان باشد، می‌توان گفت بین موضوع و محمول اتحادی هست، مگر نه این است که باید موضوع و محمول با هم اتحاد داشته باشند. انسان کلی است و موضوع و محمول باید در یک طرفی با هم متحد باشند.

ذات آدمی یعنی ماهیت لایشرط مقسمی، کلی طبیعی

که اکنون شباهت را یک امر جزئی فرض کنیم و از کلیت آن صرفنظر کنیم، شباهت در ذهن به طور جزئی، متحقق شده است، اما بین خود این شباهت و سایر معانی و موارد شباهت نوعی شباهت متحقق است شباهت یک معنی کلی و عام است یعنی بین آنچه که در ذهن شما به عنوان شباهت متحقق است و کلی شباهت و سایر موارد شباهتها در عالم چه شباهتی است؟ (جواب اینست) یک شباهت دیگر. آیا این شباهت کلی است یا جزئی؟ اگر کلی است «حکم الامثال فی مایجوز و فی مالا یجوز واحد» و اگر جزئی است دوباره در اونقل کلام می‌شود «وهلم چرا» و به تسلسل گرفتار می‌شویم پس چه کنیم؟ فرار از کلی بسیار مشکل و شاید بتوان گفت امکان ناپذیر است و به قول بعضی فرار از کلی و معقولیت درست مثل این است که کسی بخواهد از روی سایه خود بجهد. کسی می‌تواند از روی سایه خود بجهد؟ از سایه خود نمی‌توانی بگریزی هر کجا که بروی با توست. پس به این ترتیب بایستی ملتمز به کلیت شد.

بعضی گفته‌اند کلیت و جزئیت دو نحوه ادراک هستند. ادراک قوی و ضعیف، قوت از آن درک جزئیات است و ضعف، در ادراک کلی است. کلی چرا کلی است؟ چون درک من از آن شیئی خارجی، ضعیف است و به صورت شیخ برای من جلوه‌گر می‌شود مثل شبحی که من از دور می‌بینم این شیخ به احتمالات کثیرهای قابل اطلاق است نمی‌دانم که آیا جماد است یا نبات یا حیوان است؟ و اگر حیوان است چه نوع حیوانی است و اگر انسان است چه فردی است؟ هزاران احتمال وجود دارد، چرا؟ برای اینکه نمی‌بینم و به آن نزدیک نیستم برای اینکه ضعف ادراک دارم.

پس نزدیک شو، و ببین یک شخص بیشتر نیست یا حسن است یا نقی یا اما از دور چون شیخ است، احتمالات کثیر است و احتمال در آن زیاد است. چون انسان به نحو ضعیف ادراک می‌کند کلیات همانند اشباح هستند. اما جزئیات قوی هستند و جز بر یک مورد قابل اطلاق نیستند، خودش است و همان است که می‌بینید پس کلیت و جزئیت دو سنخ درک آدمی است برخی گفته‌اند: این فلسفه طرفدار کلیات (اصحاب کلیات) همانند چرخگرهای چاقو تیز کنی هستند که به جای

است، بهتر است بگوئیم طبیعی. کلمه کلی موجب تشویش اذهان می‌شود وقتی می‌گوئیم کلی، این مطلب به ذهن متبادر می‌شود که کلی موطنی جز ذهن ندارد پس به جای کلی طبیعی، بهتر است از عنوان طبیعی استفاده شود اما در هر حال طبیعی به لحاظ اینکه لا بشرط است با همه چیز یک نوع اتحاد دارد. به قول شیخ الرئیس: «ولانه لیس بکلی و جزئی کلی و جزئی» چونکه نه کلی است و نه جزئی، هم کلی است و هم جزئی.

اصحاب تسمیه و اصحاب تحقق یعنی کسانی که معتقدند کلی متحقق نیست و کسانی که معتقدند کلی متحقق هست، همیشه بوده‌اند و مسأله تازه‌ای نیست، لیکن حالا شدت بیشتری دارد یعنی اصحاب تسمیه اکثریت دارند این نظریه از قدیم بوده است و به هیچ وجه تازه نیست و تاکنون به طور اساسی نیز حل نشده است.

اگر کسی بخواهد بر اساس بحث کند گرفتار این مسأله است اما به مناسبت این مسأله مباحث دیگری هم مطرح شده است و مباحث دیگری نیز شبیه به آن در کتب اسلامی و بین متفکران اسلامی طرح شده است از جمله مباحثی که با این مسأله ارتباط دارد و با تفاوت‌های زیادی مطرح شده است. مسأله اشتراک لفظی وجود است، و این موضوع مهمی است که از همان آغاز در کلام و حکمت اسلامی مطرح بوده است و امروزه هم در دنیا مطرح است، که آیا وجود در صدق بر موارد خودش به اشتراک لفظی صدق می‌کند یا به اشتراک معنوی کسانی هستند که می‌گویند به اشتراک لفظی و کسانی هستند که قائل به اشتراک معنوی هستند یک عده دیگر می‌گویند «اطلاق وجود در مورد واجب و ممکن به نحو اشتراک لفظی است». یعنی خیلی مشکل است که یک وجود هم بر واجب اطلاق شود هم بر ممکن، اما در مورد ممکنات هیچ اشکال ندارد که وجود به اشتراک معنوی اطلاق شود. اشکالی که به طرفداران اشتراک لفظی وارد است تعطیل و توقیفی است که حکمای آن را مطرح کرده‌اند و انصافاً این لازم، بر قول آنها مترتب است یعنی ناچار به این مهلکه و مخصوصه دچار خواهند شد وقتی که ما می‌گوئیم خداوند موجود است (یک قضیه است) آیا از این جمله معنایی می‌فهمیم یا نمی‌فهمیم؟ دوشق بیشتر ندارد. یک شق آن، این است که ما از این لفظ چیزی نمی‌فهمیم، شق دیگر این است که بگوئیم معنی دارد. حالا اگر عبارت «خدا موجود است» دارای معنی است، آیا به همان معنی عام که ما از هستی می‌فهمیم موجود است، یا به معنی دیگری است که باز ما آن را نمی‌فهمیم، یا یک معنی ضد این که هست یعنی «نیست». در هر حال اگر بگوئیم که خدا هست به معنی نیست، عالم را از مبدء تعطیل کرده‌ایم و اگر بگوئیم که هست و معنی آن را نمی‌فهمیم عقل را از ادراک تعطیل کرده‌ایم پس یک راه بیشتر نمی‌ماند که بگوئیم وجود او را، به همان معنی عام بدیهی در می‌یابیم، در هر حال هست، ولی کیفیت آن از حیث شدت متفاوت است و کسی که به اشتراک لفظی وجود قائل است، ناچار به این تعطیل و توقف کشیده می‌شود البته خود آنها (قائلین به اشتراک لفظی) می‌گویند ما از اینکه به تعطیل کشیده بشویم باکی نداریم.

یکی از فیلسوفان معاصر می‌گوید قائل به تعطیل شدن

بهرتر از لا طائلات گفتن و حکم خطا صادر کردن است البته مقتضای تعطیل، سکوت است ولی این آقا خودش حکم خطا صادر کرده است و فکر نکرده که در این مورد ممکن است خودش به خطا حکم صادر کرده باشد.

مسأله دیگری که می‌تواند با این موضوع ارتباط داشته باشد، مسأله صفات خداوند در بین متکلمین است: «آیا صفات منفک از ذات، قابل تصور نیستند». گروهی بر این عقیده‌اند که هیچ صفتی را نمی‌توان به حق نسبت داد و این کار منافی با توحید است «کمال التوحید نفی الصفات». البته منظور معنی ظاهری کلمه است نه به این معنایی که تفسیر شده است ما اگر صفت را به حق تعالی نسبت بدیم منافی با توحید است. بعضی گفته‌اند صفات را می‌شود، خارج و زائد بر ذات تصور کرد، حال، اگر صفات را بیرون از ذات تصور کنیم، آیا عینیت دارند یا یک امر ذهنی هستند؟ بیرون ذهنی یا بیرون عینی؟ همین سه مسأله در کلیات نیز مطرح است، اصحاب تسمیه، اصحاب تصور و اصحاب تحقیق اصحاب تسمیه در باب کلیات فقط قائل به نام هستند، کلی نام و لفظ است، اصحاب تصور قائل به تصور هستند، کلی، تنها در ذهن است اصحاب تحقیق قائل به تحقق هستند، تسمیه، تصور، تحقق. درست همین سه مسأله در مورد صفات مطرح است. صفت یک نامی است، یا هست یا هیچ چیز نیست و اگر هست چگونه تحقق دارد بدین ترتیب می‌بینیم که میحث کلیات در هر حال با بسیاری از مسائل اعتقادی، کلامی و فلسفی ارتباط دارد.

هیچ نامی بی حقیقت دیده‌ای
یا زگاف و لام گل، گل چیده‌ای؟
اسم خواندی رو مسمی را بجو
مه زبالادان مدان در آب جو
صورت از معنی چو شیر از بیشه است
یا چو آواز سخن زانندیشه است
این سخن ز آغاز از اندیشه خاست
تو ندانی بحر اندیشه کجاست

مولانا در این چند بیت مبحثی را طرح کرده است که مانند مباحث دیگر او حائز اهمیت بسیار است. او از نام و معنی، نام و حقیقت، اسم و مسمی یا صورت و معنی و بالاخره ظاهر و باطن سخن می‌گوید. و به ثنویت و تقابل میان اسم و مسمی و صورت و معنی قائل است این تقابل از نوع تقابل وحدت و کثرت است یا زایدۀ تقابل وحدت و کثرت است، در هر حال چه بخواهیم و چه نخواهیم وحدت و کثرت دو مفهوم عام، بدیهی و متقابل را تشکیل می‌دهند. این دو مفهوم هم از جمله بدیهیات و از مفاهیم عرفی است که بدون واسطه در ذهن حضور دارد. حال ببینیم، از نوع تقابلی شناخته شده، تقابل بین دو مفهوم وحدت و کثرت یا واحد و کثیر، چه نوع تقابلی است. یعنی تقابل از نوع تقابل تضاد است یا از نوع تقابل تضایف، یا از نوع تقابل سلب و ایجاب است یا به طور کلی نوع خاصی از تقابل است. در هر حال سخن بسیار است و تمام این انواعی که گفته شد قائل دارد.

در این مسأله که همانند مسائل دیگر، بنیادی است،

نظریات ابراز شده، افراط و تفریط دارد. کسانی کثرت را یک امر موهوم می‌شمارند و اساس را وحدت می‌دانند، اصالت کثرت را انکار می‌کنند و می‌گویند آنچه که هست و واقعیت دارد وحدت است، بسیاری از عرفا این مسأله را طرح کرده‌اند، اساس وحدت است «وحدت حقه حقیقیه» و می‌گویند کثرتی که مشاهده می‌شود همه موهوم هستند.

در این باب عرفا سخن به نظم و نثر، تشبیه و تمثیل بسیار گفته‌اند. هستی را به دریا و کثرت را به امواج تشبیه کرده‌اند و سخنان بسیاری در این باب گفته‌اند و در واقع کثرتی که در عالم مشاهده می‌شود همچون ثانی چشم احوال است، همین‌طور که احوال دوتا می‌بیند به حکم نقص خلقتی که در بصر دارد، مردم دوتا می‌بینند ولی در حقیقت، دو چیز نیست، حقیقت یک چیز است، و اگر بگویند ما واقعاً دو تا می‌بینیم مثل آن احوالی است که احوال نبودن خویش را چنین اثبات می‌کرد که اگر من احوال بودم، این دو ماه در آسمان را چهار ماه می‌دیدم، بنابر این من احوال نیستم. پس به طور کلی این، یک نظر است.

عده‌ای دیگر در مقابل، کثرت را اصل می‌دانند. اساس کثرت است و وحدت یک امر موهوم و انتزاعی است. واقعیت از آن کثرتها است. هر چه هست کثرت است. قائلین به این قول هم همیشه بوده و امروزه هم، فراوانند. شاید کسانی که اصحاب تسمیه نامیده می‌شوند (یا نام گرایان و یا به هر نامی که بخوانید) و اصالت را به الفاظ می‌دهند، در این زمره قرار بگیرند چون جز کثرت چیزی نمی‌بینند. اگر واقعیتی هست کثرت است. لیکن نمی‌دانم تا چه حد به این امر اعتقاد داشته باشند. شاید واقعا راه میانه‌ای هم وجود داشته باشد، که بگوئیم هم کثیر و هم واحد واقعی هستند. دو واقعیت است، واقعیت واحد، واقعیت کثیر. ارتباط این دو با هم چگونه است؟ در اینجا چند نظر هست. کثرت هم دو گونه تصویر شده است چنانکه برای وحدت هم اسامی هست. یک کثرتی است که به اصطلاح حکمای اسلامی کثرت طولی است. کثرتی است که از مراتب طولی وجود ناشی شده است. در تنازل یا در تصاعد. وجود دارای مراتب است متقدم و متاخر، شدید و ضعیف، غنی و فقیر و بالاخره ذوالمراتب است. ذات وجود ذوالمراتب است. صرفاً به جهت مثال عرض می‌کنم که ذات زمان ذوالمراتب است، البته مراتب بالتقدم والتاخر نه شدت و ضعف. زمان اگر زمان است، امتداد است تقدم و تاخر دارد. این خاصیت امتداد است. امتداد نمی‌تواند امتداد باشد و تقدم و تاخر نداشته باشد. هستی مراتب دارد و این کثرت از مراتب ناشی شده است. کسانی که به این نوع کثرت قائل هستند به آسانی کثرت را غرق در وحدت می‌دانند یا بازگشت آن را به خود وحدت می‌دانند، این کثرت، کثرت مزاحمی نیست، به حق باید آن را کثرت نورانی یا نوری بنامیم. کثرتی است که به هیچ وجه مزاحم وحدت نیست، یعنی مقابله‌ای با وحدت ندارد بلکه در ذات وحدت هضم و غرق می‌شود و اساساً از شئون خود وحدت است. البته شاید تصور این مطلب مشکل باشد که چطور ممکن است کثرت از شئون وحدت باشد و چطور می‌شود کثرت از دل وحدت بیرون بیاید و به خود وحدت بازگردد و به اصطلاح مآبه

الاختلاف بین مراتب دقیقاً عین ما به الاشتراک باشد. مختلف است چون وجود است و این مراتب در وجود متحد است. «رجوع ما به الاختلاف الی ما به الاتحاد»، البته وقتی چنین کثرتی تصویر شود، منشاء آن سعه وجود است یعنی اگر وجود این سعه را نداشت، در یک جایی محدود می شد اما چون وجود غیر متناهی است و چون وجود سیر لایتناها دارد و نمی توان برای آن حد فرض کرد، پس دارای مراتب است و مراتبش هم لایتناهی است و به علت سعه و قدرت و قوت و شدت، کثرتش نیز از آن خود اوست، یعنی خارج از این هستی چیزی وجود ندارد که ایجاد کثرت کند، چون کثرت باید از خارج بیاید. تمایز باید از خارج بیاید. کثرت همان تمایز است. چه چیزی در مقابل هستی قرار می گیرد که تمایز و تفرقه در هستی بیفکند. چنین چیزی نیست، غیرتش، غیری در جهان باقی نمی گذارد تا بتواند تفرقه افکنی کند. پس اگر تفرقه ای هست از خودش و از آن اوست. در واقع بازگشت شتات به جمع است. شتات آن، جمع آن است، پریشانی و پراکندگی، تجمع آن است و چه بهتر که همان شعر معروف را بخوانیم که در این باب بهترین بیان است:

**زلف آشفته او موجب جمعیت ماست
چون چنین است پس آشفته ترش باید کرد.**

هر چه متفرق تر، متجمع تر، هر چه مراتب بیشتر، وحدت بیشتر، این یک نوع کثرت است که کثرت طولی، نوری و تشکیکی نامیده شده است.

اگر حملی بر این باب خواسته باشیم تشکیل بدهیم، باید حمل حقیقه و رقیقه را نام ببریم. چون در هر حال هر کجا کثرت هست غیریت هم است. غیریت از عوارض کثرت است. چنانچه هو هویت از عوارض وحدت است. اگر در این وحدت و کثرت و مراتب تشکیکی وحدت هست، یکی از عوارض وحدت هو هویت است و اگر کثرتی مشاهده می شود از عوارض کثرت، غیریت است و بین هو هویت و غیریت حمل هست. حمل همیشه در جایی است که هو هویت و غیرت وجود دارد. جایی که وحدت محض است، حمل نیست و جایی هم که کثرت محض هست، حمل نیست. حمل از یک اتحاد و یک غیریت، به وجود می آید و در اینجا اگر خواسته باشیم با این وحدت تشکیکی و کثرتی که در این وحدت تشکیکی مشاهده می شود، حملی داشته باشیم، همان حملی است که صدرالمطالبین نام حقیقه و رقیقه را به آن داده است و حمل در باب وجود است. این چه حملی است؟ یعنی حملی که در آن ناقص، در دل کامل مستقر است، جدانیت یعنی کامل، حقیقت است و ناقص، رقیقه آن حقیقت است. ناقص رقیقتاً همان حقیقت است و کامل نیز حقیقتاً همان رقیبه است. شاید بتوان حضرات خمسی را که عرفا به آن قائل هستند، در اینجا پیاده کرد.

عرفای بزرگی که حرف اصلی را زدند - وقائل به حضرات هستند - و عوالم را حضرات نامیده اند و به نام مبارکی، یعنی این عوالم در یکدیگر حضور دارند، اگر حضور دارند حضراتند و به عبارتی حضرات هستند، هر عالمی در عالم دیگر حضور دارد. این چه نوع حضوری



ارسطو

است؟ حضور دانی در عالی. احاطه عالی به دانی و به صورت حمل حقیقه و رقیقه. این حملی است که شاید متفکران دنیا به آن نرسیده اند. جایی دیده و شنیده نشده است در تقسیماتی که متفکران بر حمل کرده اند، هیچ جا سخن از حمل حقیقه و رقیقه به میان نمی آید.

اما نوع کثرت دیگری که قرار است در مقابل وحدت واقعی باشد، کثرتی است که تشکیکی نیست بلکه عرضی است، یا به تعبیر حکما کثرت ظلمانی است و منشاء آن ماهیات هستند. ماهیات منشاء کثرات هستند. در هر حال وجود، حدودی دارد و این حدود، کثرت آفرین است. تفرقه افکن است و تفرقه از ماهیات بوجود می آید. شتات و پراکنده هستند و به قول مرحوم حاجی مثنی کثرات هستند، کثرت پراکنده می کنند. البته هرگاه وجود حدودی داشته باشد، آن حد ماهیتی است. درست است که حد عدمی است. نفاذ و پایان وجود است ولی حد است یک واقعیت است، یعنی وقتی که ما اشکال هندسی را بر روی کاغذ ترسیم می کنیم، هر شکل محدود به حدودی است و مسلم حد آن شکل همان سطح آن است، آنجا پایان پیدا می کند و تمام می شود اما این حد ضمن اینکه پایان این محوطه را اعلام می کند کثرتی به آن می دهد و آن را از سایر حدود ممتاز می کند و در اینجا امتیاز پیدا می شود، اینها ماهیات و واقعیات هستند و نمی شود منکر ماهیات شد. موجودات به واسطه ماهیات (حدود) از یکدیگر ممتاز هستند و امتیاز هم به چند گونه است. امتیاز موجودات گاهی در تمام ذات است یعنی تمام ذات از یکدیگر جدا و ممتاز است مثل «جوهر عالی» و انواع مندرج در آن جوهر یعنی کم و کیف، جوهر و عرض و همچنین سایر انواع که با لذات از یکدیگر متمایز هستند.

گاهی تمایز در بخشی از ذات است نه در تمام ذات. مثل انواع جوهر که چنانچه در جنسی با یکدیگر مشترکند در بخشی از ذات یعنی در فصول خود متفاوت هستند و این تمایز در بخشی از ذات است و گاهی تمایز در تمام ذات و حتی در بخشی از آن هم نیست، بلکه در بیرون ذات و عوارض آن است، دقیقاً مثل تفاوت افراد در یک نوع جوهری: حسن از حسین، زید از عمر و بکر از خالد که همه با عوارض از هم ممتاز هستند. چرا؟ برای اینکه این انسان، این نوع در عالم خارج وجود پیدا کرده است و تحقق در جهان خارج طبعاً آمیخته است. در این عالم یک

ماهیت ناب نمی تواند وجود داشته باشد. عالم، عالم آمیختگی است. عالم امتزاج و اختلاط است، شاید بتواند در عوالم دیگری غیر از عالم ماده، نوع صرفاً خودش باشد و آمیخته نباشد. آری نوع در عالمی که از کثرات ماده و عوارض آن مبرا باشد.

و تنگنای عالم ماده را نداشته باشد - می تواند، نوعی ناب باشد. نوعی که در فرد منحصر است (یعنی همان) ارباب انواع، مثل افلاطونی. اما در این عالم که واقعاً ماده تنگنا است، نوع نمی تواند خودش باشد و در هر حال یک امتزاج و اختلاط و ترکیبی هست. حسن در تحقق خارجی، با بسیاری از مقولات منطبق است. به قول بعضی در او، تهاجم مقولات می شود، ذات جوهری، کم، کیف و عرض، همه در اینجا امتزاج کرده اند تا یک فرد، به وجود آمده است. پس این امتیاز افراد یک نوع امتیاز عرضی است و اینها یعنی عوارض از هم ممتاز هستند، اگر ما می توانستیم این عوارض را بگیریم - و اگر غربال داشتیم، عوارض را از آن می گرفتیم و آن را ناب و خالص می کردیم. پس در این صورت، زید و عمرو، بکر و خالد معنی نداشت، تنها انسان بود و بس. اما حالا نمی توانیم چنین کنیم.

نوع دیگری از امتیاز، امتیاز به نقص و کمال در ماهیت است. البته آنچه که من قبلاً عرض کردم نقص و کمال و تشکیک در وجود بوده و کسانی هم به امتیاز تشکیکی در ذات و خود ماهیت قائل هستند، به انسان و انسان تر قائل هستند. (از نظر اینان) زیدی و عمروی، حسنی و حسینی یکی انسان است و دیگری انسان تر. عده ای هم این حرف را معقول نمی دانند تشکیک در «ذاتی»، امکان ندارد. تشکیک و مراتب از آن وجود است. ذات به ماهو ذات تشکیک پذیر نیست. به هر حال این چهار نوع امتیاز در مورد ذات گفته شده است و همه جا صحبت از ذات است و تمیز یا به تمام ذات و یا به بعض ذات است، یا به منضمات است یا به نقص و کمال است، بهر حال ذات مطرح است، درست همان چیزی که نام گرایان قائل نیستند، یعنی معتقدند که ذات وجود ندارد. به طور خلاصه، در اینجا صحبت از ذات است، و ذوات از هم جدا هستند یا در تمام ذات و یا در بعض ذات یا عوارض ذات، البته باید متذکر شد که در مورد اختلاف در افراد - که طبیعتاً امروزه کسانی اتحاد و مابه الاشتراک را در افراد می خواهند نادیده بگیرند و تکیه آنها روی مابه الامتیاز است افراد را شتاتی پراکنده می دانند و وحدت جامع بین افراد را نامی بیش نمی دانند - جای تعجب است که بعضی از عرفا و بعضی از اهل شهود سخنی دارند - من نمی خواهم بگویم که آنها اصحاب تشکیک هستند - که گویا تفاوت افراد را بیش از آنچه مای پنداریم، می دانند. در هر حال ما افراد را در یک طبیعت جا می دهیم و همه را انسان می دانیم، اما آنها چون دیده قلبشان باز است، اهل شهود هستند و چشم باطنشان باز است، می گویند شما اینها را یک ذات و همه یعنی حسن و حسین و تقی و نقی و... را انسان می بینید. شما صورت ملکی اینها را می بینید و اگر واقعیت ملکوتی اینها بر شما ظاهر شود مشاهده می کنید که اینها یک واقعیت واحد ندارند...