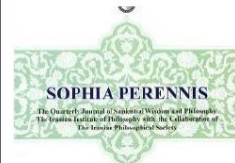




Journal WebSITE

SOPHIA PERENNIS

VOLUME 22, ISSUE 47



E-ISSN: 6140-2676

## Universal and Particular in Proclus' Philosophy: An Analysis Based on The *Elements of Theology*

Research Article



Amir Hossein Saket 


Assistant Professor of Philosophy Department, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. (am\_saketof@sbu.ac.ir)

### ABSTRACT

“Universal” and “particular” are logical terms that describe concepts, whereas “whole” and “part” belong to metaphysics or natural philosophy and describe objects. There is no logical connection between “universal” and “whole,” but Proclus uses them nearly as synonyms, referring to any first principle as either “universal” and “particular,” or “whole” and “part.” The reason is that these principles are, in essence, concepts: each is considered universal relative to lower concepts and particular relative to higher ones. According to Proclus, the relation between “universal” and “particular” mirrors that of “whole” and “part,” so he regards each universal concept as a whole and each particular concept as its part. Consequently, any principle related to lower principles is a whole or universal, while in relation to higher principles, it is a part or particular. Since these concepts also form a hierarchy of causes, Proclus extends the terminology to causes, describing each cause as a whole or universal with respect to its effects, and as a part or particular with respect to its causes.

**Keywords:** Proclus, The Elements of Theology, Universal, Particular ,Whole, Part.

Received: 2025/08/07 - Received in revised form: 2025/09/28- Accepted: 2025/10/03- Published online: 2025/11/18

 Saket, Amir Hossein (2025). Universal and Particular in Proclus: An Analysis Based on The Elements of Theology, *Journal of Philosophical Sophia Perennis*, 47 (1), 7-28.

<https://doi.org/10.22034/iw.2025.521182.1839>

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0

<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>





### Extended Abstract

1. Proclus broadly uses the terms "universal" and "particular" as well as "whole" and "part" almost interchangeably, without making a clear distinction based on their fundamental meanings. "Universal" (καθόλου) and "particular" (κατὰ μέρος) are derived from "whole" (ὅλον) and "part," (μέρος) but they are used independently of those terms in meaning. The meanings of "whole" and "part" are quite obvious and well-defined: a "whole" is something composed of parts, while a "part" is something that, when combined with other parts, forms a whole.
2. The terms "universal" and "particular," however, have two different common meanings. In the first sense, "universal" refers to a term or concept like "human" that can be applied to more than one individual, as opposed to a "particular" which applies only to a single individual, such as "Socrates." In the second sense, "universal" is a broader concept that includes other concepts, and, conversely, "particular" is a narrower concept within "universal." For example, "animal" is a universal with respect to "human," and "human" is a particular within the broader concept of "animal".
3. Initially, it might seem that there is no direct connection or correlation between "whole" and "part" and "universal" and "particular" in any of the meanings mentioned above. However, there may be some relationship between them. Generally, it is believed that "universal" and "particular" relate to concepts, while "whole" and "part" pertain to physical objects. Today, we often use "universal" and "particular" to compare two concepts and in relation to their instances. Among these two, a "universal" is a term that applies to all instances of a concept, whereas a "particular" applies only to some instances of that concept.
4. For example, "animal" is a universal, and "human" is a particular, since "animal" applies to all instances of "human," but "human" does not apply to all instances of "animal." Nonetheless, the relationship between instances of "human" and "animal" is one of whole and part, because a collection of animals forms a whole that is larger than and includes the collection of humans. In other words, the set of humans is a part of the broader set of animals, which, combined with other species, makes up the entire collection of animals. Based on this, perhaps, in the next stage, the relationship between "animal" and "human" could be viewed purely as whole and part, disregarding their instances — meaning that "animal" could be considered a whole, with "human" and other species as parts within it.
5. It's important to note that this is, in fact, a kind of analogy; the relationship between concepts is not literally one of part and whole. It's possible that the reason behind the names "universal" and "particular" and their derivation from



"whole" and "part" is precisely this — i.e., the idea that a concept containing other concepts has been likened to a whole, with those concepts as its parts, thus earning the names.

6. It seems that Proclus also regards "whole" and "universal" as nearly synonymous and often uses the term "wholeness" (ὁλότης) to refer to both meanings. He employs these terms in relation to principles and forms. He considers principles to be universal and particular because, at their core, these principles are a series of concepts with varying degrees of universality, where each level is more universal than the lower level and more particular than the higher level. For example, "unit" is a more universal concept than "being," and "being" is more universal than "life." Conversely, "life" is particular relative to "being," and "being" is particular relative to "unit".
7. He also views each of these concepts as a whole composed of parts, considering them as whole or parts in relation to each other. For instance, "being" already includes "life" and "intellect," and can be seen as a whole constructed from these parts. For this reason, even when "life" and "intellect" appear as independent principles at lower levels, it can still be said that "being" is a whole relative to them, and they are parts relative to "being".
8. On the other hand, Proclus considers these concepts as a hierarchy of causes, where each level is the cause of the lower levels and the effect of the higher levels. In this view, all four terms are generalized to causes, which are also called whole and universal, as well as parts and particulars. Although these terms are originally characteristics of concepts, applying them to natural or metaphysical causes seems unwarranted.
9. Thus, each cause is considered universal relative to its subsequent causes—its effects—and particular relative to its higher causes—its own causes. As a result of this generalization, each cause is a whole composed of parts, which are, in fact, its effects.

### References

- Avecinna (2002), *Esharat va Tanbihat*, Mojtaba Zareei, Qom (in Arabic).
- Dodds, E. R. (1971). *Introduction and Commentary on Proclus' The Elements of Theology*.
- Endress, Gerhard (1973). *Proclus Arabus, Zwanzig Abschnitte aus der Institutio Theologia in Arabischer Übersetzung*, In Kommission bei Franz Steiner Verlag, Beirut
- Laurence Jay Rosan (1949). *The Philosophy of Proclus, The Final Phase of Ancient Thought*, New York.
- Plato (1970). *Complete Works*, The Loeb Classical Library, London.
- Proclus (2023), *Osul-e Elahiyyat*, translated by Amir Hossein Saket, Tehran (in Persian).
- Proclus (1971). *The Elements of Theology, with Translation, Introduction and Commentary* by E. R. Dodds, Oxford.
- Tousi, Nasireddin (1998), *Asas ol Eqtebas*, edited by Modarres Razavi, Tehran (in Persian).



وب سایت مجله

# دوفصلنامه علمی جاویدان خرد

دوره ۲۲ - شماره اول - پیاپی ۴۷



شاپای الکترونیکی: ۶۱۴۰-۲۶۷۶

## کلی و جزئی در فلسفه پروکلوس بر اساس کتاب اصول الهیات

علمی - پژوهشی



امیر حسین ساکت 

استادیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. (am\_saketof@sbu.ac.ir)

### چکیده

«کلی» و «جزئی» اصطلاحاتی منطقی و از خصوصیات مفاهیم، اما «کل» و «جزء» از اصطلاحات مابعدالطبیعه و طبیعات و از خصوصیات اشیاء است. کل و کلی منطقاً هیچ نسبت و ملازمه‌ای با یکدیگر ندارد، اما پروکلوس اصطلاحات «کل» و «کلی» و نیز «جزء» و «جزئی» را تقریباً به یک معنا و ملازم یکدیگر به کار می‌برد و هر یک از مبادی را کل و کلی یا جزء و جزئی می‌خواند. علت آن است که هر یک از این مبادی در واقع یک مفهوم است که نسبت به مفاهیم پایینی کلی و نسبت به مفاهیم بالایی جزئی است. پروکلوس رابطه کلی و جزئی را همان رابطه کل و جزء می‌داند و از این رو هر یک از این مفاهیم کلی را یک کل و مفاهیم جزئی را اجزاء آن می‌شمارد. در نتیجه در نظر او هر یک از مبادی نسبت به مبادی پایین‌تر کل و کلی و نسبت به مبادی بالاتر جزء و جزئی است. از آنجا که این مفاهیم در عین حال سلسله‌ای از علل است، پروکلوس این اصطلاحات را به این علل نیز تعمیم می‌دهد و هر یک از این علل را نسبت به معلول‌های خود کل و کلی و نسبت به علل خود جزء و جزئی می‌خواند.

کلیدواژه‌ها: پروکلوس، اصول الهیات، کلی، جزئی، کل.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۱۶ - تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۷/۰۶ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۱۱ - تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۸/۲۷

□ ساکت، امیر حسین؛ (۱۴۰۴) کلی و جزئی در فلسفه پروکلوس بر اساس کتاب اصول الهیات، جاویدان خرد، ۴۷ (۱)، ۲۸-۷.

<https://doi.org/10.22034/iw.2025.521182.1839>

This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0  
<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>





## مقدمه

«کلی» و «جزئی» از اصطلاحات منطق و فلسفه و مشتق از کلمات «کل» و «جزء» است، اما به غیر از اشتراک لفظ منطقی هیچ ارتباطی میان آنها وجود ندارد. در یونانی نیز καθόλου (کلی) و μέρος (جزئی) نسبتی مشابه با ὅλον (کل) و μέρος (جزء) دارد و ارتباطی منطقی میان آنها دیده نمی‌شود. با این حال در اصول الهیات، اثر پروکولوس، فیلسوف نوافلاطونی قرن پنجم میلادی، این اصطلاحات نزدیک به یکدیگر و اصطلاح ὁλότης (کلیت) به هر دو معنا به کار رفته است. پروکولوس این دو معنا را با یکدیگر جمع می‌کند و اقنیم نوافلاطونی مانند عقل و نفس و طبیعت و نیز هر صورتی را هم «کلی»، هم «کل» می‌خواند. تحلیل معانی مختلف این اصطلاحات و نسبت میان آنها در فلسفه پروکولوس و مشخصاً در اصول الهیات موضوع این مقاله است. با توجه به ترجمه این کتاب به عربی و لاتین (اندرس، ۱۹۷۳: مقدمه)، بعید نیست که تصورات خاص پروکولوس از معانی و نسبت میان این مفاهیم بر تطور بعدی آنها در فلسفه اسلامی و مسیحی اثر گذاشته باشد.

تعریف کل و جزء موکول به یکدیگر، یعنی دوری و شاید بدیهی است. کل آن است که از اجزائی تشکیل شده و جزء آن است که در ترکیب با دیگر اجزاء کل را تشکیل می‌دهد (طوسی، ۱۳۷۶، ص. ۱۱۹). مثلاً ساعت یک کل است که از اجزائی مانند چرخ‌دنده‌ها و عقربه‌ها و مانند آنها ساخته شده است. اما کلی و جزئی به دو معنای نسبتاً نزدیک به کار می‌رود و حتی گاهی با یکدیگر خلط می‌شود. بر طبق معنای رایج در منطق، کلی مفهومی است که حمل آن بر افراد متعدد ممکن باشد، مانند «انسان» که می‌توان آن را بر سقراط و افلاطون و ارسطو حمل کرد. جزئی، بر خلاف آن، مفهومی است که آن را تنها بر یک فرد بتوان حمل کرد، مانند «سقراط» و «افلاطون» و «ارسطو» (ابن سینا، ۱۳۸۱، ص. ۴۵). برای اجتناب از تکرار این توضیحات در طول مقاله، این معنا را کلیت یا جزئیت مطلق می‌نامیم. معنای دوم همان عموم و خصوص منطقی است، یعنی هرگاه شمول مفهومی بیش از مفهوم دیگر باشد، آن را کلی و دیگری را جزئی می‌خوانند. مثلاً «حیوان» کلی و «انسان» جزئی است، زیرا مفهوم حیوان اعم از انسان و انسان اخص از حیوان است (طوسی، ۱۳۷۶، ص. ۱۱۷). این معنای دوم را در این مقاله کلیت و جزئیت نسبی می‌نامیم.<sup>۱</sup>

این دو معنا چند تفاوت مهم دارد که باید به آنها آگاه بود. تفاوت اول آن است که در معنای نسبی

۱. نصیرالدین طوسی این دو را به ترتیب کلی و جزئی طبعی و اضافی می‌نامد.

غالباً هر دو طرف، کلی مطلق است. مثلاً حیوان و انسان در مثال بالا هر دو کلی مطلق است، زیرا بر طبق تعریف می‌توان آنها را بر افراد متعدد حمل کرد. تفاوت دیگر آن است که کلی و جزئی نسبی، چنانکه از نام آن پیدا است، برخلاف معنای مطلق، کاملاً نسبی است، یعنی هر مفهومی ممکن است نسبت به مفهومی کلی و نسبت به مفهومی دیگر جزئی باشد. مثلاً «انسان» نسبت به «ایرانی» کلی و نسبت به «حیوان» جزئی است. و بالاخره کلی و جزئی نسبی، برخلاف کلی و جزئی مطلق، مفهومی مشکک است و به همین سبب غالباً از «کلی‌تر» و «جزئی‌تر» سخن می‌گویند. مثلاً «انسان» کلی‌تر از «ایرانی» و «حیوان» کلی‌تر از «انسان» است. حال آنکه کلی و جزئی مطلق متواپی است و درجات کلیت و جزئیت در تعریف آنها لحاظ نشده است.

نکته دیگری که باید به آن توجه کرد و در تحلیل ما حائز اهمیت است، این است که دو معنای بالا مبتنی بر دو تعریف کاملاً متفاوت است و حتی اگر نسبتی میان آنها مشاهده شود، هیچ ارتباط و ملازمه‌ای با یکدیگر ندارد. شاید تصور شود که معنای نسبی اعم از معنای مطلق است و در نتیجه هر کلی و جزئی مطلق از جهتی دیگر کلی و جزئی نسبی است. مثلاً «انسان» و «سقراط» از جهتی کلی و جزئی مطلق و از جهتی دیگر کلی و جزئی نسبی است، زیرا شمول «انسان» از «سقراط» بیشتر است، یعنی «سقراط» بر یک تن و «انسان» بر افراد بیشتری حمل می‌شود. اما حتی اگر این مقایسه منطقی درست باشد، باید از آن اجتناب کرد، زیرا اولاً این مقایسه و استنباط هیچ‌گاه در فلسفه یونانی موضوعیت نداشته است و ثانیاً توجه به آن موجب غفلت از تفاوتی بزرگ‌تر میان آنها می‌شود. تفاوت اصلی میان کلی و جزئی مطلق، اشتراک لفظ میان چند چیز یا انحصار آن به یک چیز است. کلی مطلق لفظی است که منحصر به یک چیز نیست، بلکه میان چند چیز مشترک است، اما جزئی مطلق لفظی است که منحصر به یک چیز است و امکان اشتراک در آن وجود ندارد. چنین تفاوتی در تقسیم الفاظ به کلی و جزئی نسبی ملحوظ نیست و این تقسیم صرفاً ناظر بر درجات مختلفی از این اشتراک است.<sup>۱</sup>

وانگهی، اگر به مصادیق این الفاظ توجه کنیم، متوجه تفاوتی دیگر میان کلی و جزئی مطلق می‌شویم که آنها را از کلی و جزئی نسبی باز هم دورتر می‌کند. صرف نظر از اختلافات و عقاید خاص فلسفی، عموماً تصور بر این است که همه چیز در جهان خارج، جزئی است و کلی صرفاً در ذهن، یعنی در میان الفاظ و مفاهیم انتزاعی یافت می‌شود. بنابراین با قدری تسامح می‌توان گفت که تمایز میان کلی و جزئی مطلق متناظر با دو ساحت ذهن و عین است. اما چنین تفاوتی میان کلی و جزئی نسبی وجود

۱. نصیرالدین طوسی نیز نسبت میان کل و کلی و نیز جزء و جزئی را اشتراک لفظی می‌داند.



ندارد، زیرا غالباً هر دو از مفاهیم کلی مطلق است که تنها از حیث شمول با یکدیگر تفاوت دارد. اینها تفاوت‌های مهمی میان دو قسم کلی و جزئی است که واضعان این اصطلاحات یا کسانی که در طول تاریخ فلسفه درباره آنها بحث کرده‌اند، بی‌آنکه همیشه به آن تصریح کنند، مد نظر داشته‌اند و شاید گاهی از آن غفلت کرده‌اند. فرض ما در این مقاله آن است که موضوع بحث پروکلوس در اصول الهیات و مقصود او از اصطلاحات کلی و جزئی، همواره کلی و جزئی نسبی است و کلی و جزئی مطلق در بحث او هرگز موضوعیت ندارد. بنابراین اگر خودسرانه و بی‌توجه به مقصود پروکلوس، کلی و جزئی مطلق را نوعی کلی و جزئی نسبی و مشمول حکم آنها تلقی کنیم، ولو این استنتاج منطقی درست باشد، از بحث اصلی منحرف شده‌ایم. برای سهولت در بحث و جلوگیری از این اشتباه تا پایان مقاله «کلی» و «جزئی» را به معنای نسبی به کار می‌بریم.

### کلیت در اصول الهیات

سلسله مبادی در فلسفه نوافلاطونی شامل واحد و موجود و عقل و نفس و دیگر اقامیمی است که چون صورت‌هایی مفارق در طول یکدیگر قرار گرفته‌اند. هریک از این مبادی علت مراتب بعدی به شمار می‌رود و بدین سان سلسله‌ای از علل و معلول‌ها تشکیل می‌شود که هر مرتبه‌ای علت مراتب بعدی و معلول مراتب قبلی است. علل بالاتر قدرتمندتر و و علل پایین‌تر ضعیف‌ترند. علل بالاتر کم‌شمارتر و دارای معلول‌های بیشتر و علل پایین‌تر پرشمارتر و دارای معلول‌های کم‌ترند. این تفاضل قدرت و تعداد ناشی از نزدیکی و شباهت علل به واحد یا دوری و تفاوت با آن است. همان‌طور که واحد فقط یکی و علت همه‌چیز است، هر علتی که به آن نزدیک‌تر باشد، کم‌شمارتر و دارای معلول‌هایی بیشتر و علتی که از آن دورتر باشد، پرشمارتر و دارای معلول‌های کم‌تر است:

«هر کثیری که به واحد نزدیک‌تر باشد، در شمار [افراد] کوچک‌تر و در قدرت بزرگ‌تر از آنهاست که دورترند. زیرا آنچه به واحد نزدیک‌تر باشد، با آن همسان‌تر است و واحد مقوم نامتکثر همه چیز است. اگر به راستی [واحد] علت همه باشد، پس آنچه با آن همسان‌تر باشد، علت [معلول‌هایی] بیشتر است و اگر [واحد] به راستی واحد باشد، [آنچه با آن همسان‌تر باشد] وحدانی‌تر و نامتجزی‌تر خواهد بود. از این رو چون کم‌تر تکثیر یافته است، با واحد همزادتر است و چون مبدع [موجوداتی] بیشتر، یعنی قوی‌تر است، با علت همه‌چیز [همزادتر است]. بنابراین آشکار می‌شود که طبایع جسمانی بیشتر از نفوس اند و نفوس بیشتر از عقول و عقول بیشتر از یگان‌های الهی» (پروکلوس، ۱۴۰۱، ص. ۱۲۶-۱۲۷).

پروکلوس این مدارج قدرت و افزایش شمار معلول‌ها را با ابتکاری در نظریه علیت خود تبیین می‌کند.

در این نظریه هر علت بر همه علل پایین تر از خود احاطه دارد و همه معلول آن به شمار می‌آیند، زیرا علت فقط علت معلول مستقیم خود نیست، بلکه همچنین علت معلول آن و همه معلول‌های بعدی است. فعل هر علت به همه معلول‌های بعدی منتقل می‌شود و همه از آن تأثیر می‌پذیرند. در نتیجه در سلسله موجودات هر چیز علت همه موجودات بعدی و معلول همه موجودات قبلی است. پروکلوس این رابطه را این‌گونه بیان می‌کند که فعل هر علت گسترده‌تر از فعل علل بعدی است، زیرا فعل آن قبل از آنها آغاز می‌شود و پس از آنها نیز ادامه می‌یابد:

«فعل هر علت پیش از معلول آن است و پس از آن نیز مقوم [معلول‌هایی] بیشتر است. زیرا اگر علت باشد، از مابعد خود کامل‌تر و قوی‌تر است. و اگر چنین باشد، علت [معلول‌هایی] بیشتر است. زیرا قدرت بزرگ‌تر مبدع [معلول‌هایی] بیشتر است. [...] از این رو اگر علت قوی‌تر [از معلول خود] باشد، مبدع [معلول‌هایی] بیشتر است. اما به راستی که هر چه معلول بتواند، [علت] بیشتر می‌تواند. زیرا هر آنچه را دومین‌ها ابداع کنند، بیش از آنها اولین‌هایی موجب‌تر ابداع کرده‌اند. پس [علت نیز با معلول خود] مقوم هر آن چیزی است که [معلول] طبعاً ابداع می‌کند. قطعاً روشن است که اگر اول [معلول] را ابداع کند، پیش از آن و در [همان] فعلی که مبدع معلول است، فعال است. پس هر علتی هم پیش از معلول و هم با آن فعال است و نیز مقوم [معلول‌هایی] پس از آن است» (پروکلوس، ۱۴۰۱، ص. ۱۲۰-۱۲۳).

پروکلوس ارتباط میان **واحد و عقل و نفس** را مثال می‌زند. معلول نفس همچنین معلول عقل است، اما عکس آن صادق نیست، یعنی هر آنچه معلول عقل باشد، لزوماً معلول نفس نیست. عقل واهب صورت‌ها و نفس علت حیات است. بدیهی است که هر موجود زنده‌ای صورتی دارد، اما هر آنچه صورتی داشته باشد، زنده نیست. نسبت مشابهی میان **عقل و واحد** برقرار است، زیرا هر آنچه صورتی دارد، لزوماً واحد است، اما هر آنچه واحد باشد، لزوماً دارای صورت نیست. مثلاً فقدان (مانند فقر یا بیماری) نیز از نوعی وحدت برخوردار است، اگرچه فاقد صورت است. پروکلوس این نسبت را چنین بیان می‌کند که فعل **واحد** پیش از **عقل** و فعل **عقل** پیش از **نفس** است و فعل علت بالایی تأثیری فراتر از علت پایینی دارد و پس از آن نیز ادامه می‌یابد:

«عقل علت هر آن چیزی است که نفس علت آن باشد، اما چنین نیست که نفس علت هر آن چیزی باشد که عقل علت آن است. فعل عقل پیش از نفس است و عقل بیش از آنچه نفس به مابعد خود می‌دهد، به آنها خواهد داد. و چون نفس دیگر فعال نباشد، عقل دهش‌های خود را بر آنها که نفس از خود به آنها نداده است، اشراق می‌کند. زیرا حتی بی‌جان نیز از آن حیث که از صور مستفید می‌شود، از عقل و از صنع آن مستفید می‌شود. همانا که هر چه عقل علت آن باشد، **نیک** [یعنی واحد] نیز علت آن است، اما نه بالعکس. زیرا حتی فقدان صور نیز از [نیک] است، زیرا همه چیز از آن است. اما **عقل** که خود صورت است، مقوم فقدان نیست» (پروکلوس،



۱۴۰۱، ص. ۱۲۲-۱۲۳).

هریک از این مبادی نسبت به مبادی پایین تر کلی و نسبت به مبادی بالاتر جزئی است. واحد کلی تر از موجود و موجود کلی تر از عقل و به همین ترتیب هر مرتبه ای کلی تر از مراتب بعدی است. متقابلاً نفس جزئی تر از عقل و عقل جزئی تر از موجود و به همین ترتیب هر مرتبه ای از مراتب قبلی جزئی تر است.

در وهله اول به نظر می‌رسد که این درجات قدرت و کلیت صرفاً حاکی از نسبتی منطقی میان این مفاهیم است. به عبارتی دیگر، این علل در واقع مفاهیمی منطقی است و تفاضل رتبه و قدرت آنها فقط بدین معنا است که مفاهیم بالاتر کلی تر و دارای مصادیق بیشتریند. مثلاً حیوان فقط بدین معنا بالاتر و قدرتمندتر از انسان است که مفهومی عام تر و دارای مصادیق بیشتری است. اما نکته این است که پروکلوس همزمان این مفاهیم را علت و مصادیق آنها را معلول آنها تلقی می‌کند، چنان‌که وجود و حیات و نطق را مثال می‌زند:

«مثلاً [اگر چیزی انسان باشد] اول باید وجود داشته باشد تا سپس زنده و سپس انسان باشد. و چون قوه نطق او بازیستد، دیگر انسان نیست، اما همچنان زنده است، چه هنوز نفس می‌کشد و حس می‌کند. و آن‌گاه که حیات نیز بازیستد، همچنان هست، زیرا حتی آن‌گاه که زنده نباشد، هنوز وجود دارد. و درباره همه چیز چنین است.» (پروکلوس، ۱۴۰۱، ص. ۱۳۶-۱۳۷)

بنابراین مسأله این است که این مبادی در دستگاه پروکلوس هم مفاهیم منطقی و هم علل مابعدالطبیعی است و این اختلاط منطقی و مابعدالطبیعه از ویژگی‌های اصلی فلسفه او است. کلیت مفهومی منطقی و علت مفهومی مابعدالطبیعی است. کلیت رابطه‌ای منطقی میان مفاهیم ذهنی، اما علت رابطه‌ای طبیعی یا مابعدالطبیعی میان اعیان خارجی است. میان مفاهیم رابطه‌ای علی وجود ندارد و کلیت میان علل برقرار نیست. اما پروکلوس این‌ها را با یکدیگر آمیخته و از رابطه‌ای علی میان مفاهیم و از کلیت میان علل سخن می‌گوید. سلسله مبادی در اصل سلسله‌ای از مفاهیم با درجاتی از کلیت است، اما از آنجا که پروکلوس این مفاهیم را علت می‌شمارد، کلیت را نیز به آنها تعمیم می‌دهد و علل بالاتر را کلی تر و علل پایین تر را جزئی تر می‌داند. بدین ترتیب هر علت نسبت به علل بعدی، یعنی نسبت به معلول‌های خود، کلی و نسبت به علل بالاتر، یعنی نسبت به علل خود، جزئی است.

وانگهی، پروکلوس میان کل و کلی یا جزء و جزئی تفاوتی نمی‌گذارد و این‌ها را مترادف یکدیگر می‌داند. هر مفهوم کلی همانند یک کل و مرکب از اجزائی است که همان مفاهیم جزئی تر است.

متقابلا هر مفهوم جزئی همانند یک جزء در ترکیب مفهوم کلی تری است که نسبت به آن همانند یک کل است. مثلا موجود مفهومی کلی و عقل و حیات نسبت به آن جزئی است. از این رو موجود یک کل و عقل و حیات اجزاء آن است. حال اگر این مفاهیم را علت و معلول بدانیم و رابطه کل و جزء را به آنها تعمیم دهیم، علت همانند یک کل و معلولها اجزاء آن خواهد بود. از جهتی دیگر هر مفهومی مرکب از مفاهیمی کلی و جزئی است که پروکلوس آنها را کل و جزء می‌شمارد و به ترتیب به علتی کلی و جزئی نسبت می‌دهد. مثلا حیوان و ناطق در تعریف انسان، دو مفهوم کلی و جزئی است که پروکلوس آنها را به ترتیب کل و جزء انسان می‌شمارد و انسان را معلول آنها می‌داند. حیات علتی کلی تر و علت کل انسان و نطق علتی جزئی تر و علت جزء انسان است:

«هر علتی که [دارای معلول‌هایی] بیشتر باشد، برتر از [علتی] است که قدرت آن به [معلول‌هایی] کم تر می‌رسد و مبدع اجزاء آنهاست که دیگری مقوم کل آنهاست. زیرا اگر بعضی علت [معلول‌های] کم تر و بعضی [علت معلول‌های] بیشتر باشند و آنها جزئی از این‌ها باشند، آن‌گاه هر چه آن می‌کند، این هم خواهد کرد» (پروکلوس، ۱۴۰۱، ص. ۱۲۴-۱۲۵).

بدین ترتیب هر یک از مبادی از جهتی کل و کلی و از جهتی دیگر جزء و جزئی است. این معانی گاهی با اصطلاحات «متجزی<sup>۱</sup>» و «نامتجزی<sup>۲</sup>» بیان می‌شود. تجزی هم بر تقسیم یک کل به اجزاء و هم بر تقسیم مفهومی کلی به مفاهیم جزئی دلالت دارد. علل بالاتر کل و نامتجزی تر است، زیرا هر چه به واحد نزدیک تر باشد، وحدت بیشتر و اجزاء کم تری دارد و هر چه از آن دورتر باشد، وحدت کم تر و اجزاء بیشتری دارد. مفهوم کلی تر نیز بدین معنا نامتجزی تر است که هنوز به مفاهیم جزئی تر تجزیه نشده است. مثلا حیوان نامتجزی تر از انسان است، زیرا هنوز به انواعی مانند انسان و اسب و سگ تجزیه نشده است و انسان نیز درست به همین سبب متجزی تر است که از تجزیه حیوان به این انواع حاصل شده است.

به عقیده پروکلوس به غیر از واحد که بسیط و مطلقا فاقد اجزاء است، هر یک از مبادی مرکب از اجزائی است و از این رو کل نامیده می‌شود. مبادی بالاتر که به واحد نزدیک تر است، دارای اجزاء کم تر و کلیت بیشتر و مبادی پایین تر که از واحد دورتر است، دارای اجزاء بیشتر و کلیت کم تر است. در سلسله علل، هر علت اثری معین بر معلول خود دارد و اثر آن بر اثر علت قبلی افزوده می‌شود و به معلول می‌رسد. هر معلولی ترکیب تأثیراتی است که از علل خود پذیرفته و معلولی که علت‌های

---

1. μεριστόν

2. ἀμεριστόν



بیشتری داشته باشد، تأثیرات بیشتری پذیرفته و در واقع از اجزاء بیشتری ترکیب یافته است. لذا هر چه علتی به واحد نزدیک تر باشد، علل کم تری دارد، یعنی از اجزاء کم تری تشکیل یافته و در نتیجه کلیت آن بیشتر است و هر چه علتی از واحد دورتر باشد، معلول علل بیشتری است، یعنی مرکب از اجزاء بیشتری است و کلیت کم تری دارد:

«هر آنچه از علل بیشتری ابداع شود، مرکب تر از چیزی است که از علل کم تری ابداع می شود. زیرا اگر هر علتی به آنچه صادر می کند، چیزی بدهد، علل بیشتر دهش های بیشتر می کنند و [علل] کم تر [دهش های] کم تر. بنابراین بعضی مستفیدها از [اجزائی] بیشتر و بعضی از [اجزائی] کم تر [ترکیب یافته اند ...]. آنها که از [اجزاء] بیشتری [ترکیب یافته اند]، مرکب تر و آنها که از [اجزاء] کم تر، بسیط ترند» (پروکلوس، ۱۴۰۱، ص. ۱۲۲-۱۲۵).

پروکلوس با استفاده از مفهوم کلیت و تجزی، قدرت و ضعف علل را تبیین می کند. علل عالی تر که به واحد نزدیک تر و نامتجزی ترند، قدرتمندتر و علل سافل که از واحد دورتر و متجزی ترند، ضعیف ترند:

«هر قدرتی اگر نامتجزی باشد، بزرگ تر و اگر متجزی باشد، کوچک تر است. زیرا اگر تجزی بپذیرد به سوی کثیر پیش می رود و اگر چنین باشد، از واحد دورتر می شود. اگر چنین باشد، هر چه از واحد و پیونددهنده خود دورتر بیفتد، قدرتی کوچک تر خواهد داشت و اگر به راستی ثبوت نیکی هر چیز از وحدت آن باشد، ناکامل خواهد بود» (پروکلوس، ۱۴۰۱، ص. ۱۲۶-۱۲۷).

### چهار نسبت ممکن میان چیزها

فصلی از اصول الهیات به موضوع کل و جزء اختصاص یافته و این حاکی از اهمیت موضوع نزد نویسنده است. رابطه کل و جزء، اعم از معنای منطقی و مابعدالطبیعی آن، تنها رابطه میان چیزها است. به عقیده پروکلوس چهار نسبت میان دو چیز ممکن است. دو چیز یا عین یکدیگر، یا کاملاً غیر از یکدیگرند. اگر کاملاً عین یکدیگر یا غیر از یکدیگر نباشند، یا یکی کل و دیگری جزء آن است، یا هر دو معلول علتی دیگرند و بنابراین اجزاء آن کل به شمار می روند.

«هر موجودی نسبت به دیگری یا کل آن است یا جزئی از آن یا همان است یا غیر از آن. زیرا یا یکی در برمی گیرد و باقی در بر گرفته می شوند، یا هیچ یک در بر نمی گیرد و در بر گرفته نمی شود و [با فرض اخیر] یا منفعل از یک چیزند، چون [هر دو] از یک چیز مستفید می شوند یا جدا از یکدیگرند. اما آنچه در برمی گیرد کل و آنچه در بر گرفته می شود، جزء است. اگر بسیاری از یکی مستفید شوند، از حیث واحد یکی خواهند بود. اما اگر فقط بسیار باشند، از آن حیث که بسیارند، غیر از یکدیگر خواهند بود» (پروکلوس، ۱۴۰۱، ص. ۱۳۲-۱۳۳).

باز هم کل و جزء مترادف با کلی و جزئی است و هریک از این چهار نسبت میان دو مفهوم منطقی یا میان علت و معلول برقرار است. آنچه «دربرمی‌گیرد»<sup>۱</sup> مفهوم کلی‌تر و آنچه «دربرگرفته می‌شود»<sup>۲</sup> مفهومی جزئی‌تر است. از جهتی دیگر آنچه «دربرمی‌گیرد» علت و آنچه «در بر گرفته می‌شود» معلول آن است. اما اگر دو چیز کل یا جزء یکدیگر نباشند، قطعاً هر دو اجزاء کل دیگری هستند و علتی مشترک دارند و مفهومی مشترک بر هر دو حمل می‌شود. توضیح آنکه اگر دو چیز کل یا جزء یکدیگر نباشند، هیچ رابطه‌ی علی و منطقی با یکدیگر ندارند، یعنی نه یکی علت دیگری است و نه یکی بر دیگری حمل می‌شود. چنین رابطه‌ای عینیت یا غیریت مطلق است، اما عینیت یا غیریت مطلق در فلسفه‌ی پروکولوس ممکن نیست، زیرا مبادی مشترکی وجود دارد و همه چیز معلول واحد یا علل مشترک دیگری است که بر همه چیز حمل می‌شود. بنابراین میان هر دو چیزی که در نظر بگیریم، حداقل یک علت و مفهوم مشترک وجود دارد و آن واحد است. در نتیجه دو چیز از آن جهت که یک علت دارند یا مفهومی بر هر دو حمل می‌شود، عین یکدیگر و از آن جهت که علل متفاوت دارند و مفاهیمی متفاوت بر آنها حمل می‌شود، غیر از یکدیگرند (دادز، ۱۹۷۱، ص. ۲۳۶).

خلاصه اینکه در دستگاه نوافلاطونی پروکولوس هر چیز با هر چیز نسبتی دارد و این نسبت همان نسبت کل و جزء است، اعم از اینکه یکی کل و دیگری جزء آن باشد، یا هر دو جزء کل دیگری باشند. زیرا هر چیز در مرتبه‌ای از یک سلسله‌ی علل قرار دارد که نسبت به مراتب بالاتر جزء (یا جزئی) و نسبت به مراتب پایین‌تر کل (یا کلی) است.

### جایگاه کل در سلسله‌ی علل

در فلسفه‌ی نوافلاطونی، عموماً عقیده بر این است که هر صفتی که میان چند چیز مشترک باشد، اما مساوی و مترادف با هیچ‌یک نباشد، جوهری مستقل و مفارق از آنها است. این جوهر مستقل علت بروز آن صفت در معلول‌هایی است که از آن بهره‌مند می‌شوند (پروکولوس، ۱۴۰۱، ص. ۷۶-۷۹). کلیت نیز از این قاعده مستثنی نیست و این حقیقت که بسیاری چیزها را «کل» یا «کلی» می‌خوانند، به این نتیجه می‌انجامد که کلیت جوهری مفارق و علت کلیت چیزهایی است که بدین نام خوانده می‌شود و چون یک علت در مرتبه‌ای فراتر از آنها تقرر دارد. بنابراین کل یا کلیت نیز در سلسله‌ی مبادی جای می‌گیرد و تعیین دقیق جایگاه آن موضوع قضایای ۷۳ و ۷۴ اصول الهیات است.

1. περιέχει

2. περιέχεται



کل در اقسام عقل و دومین مرتبه در سلسله موجود - کل - صورت است. پروکلوس به تبعیت از گرایش نوافلاطونیان متأخر هر یک از سه اقسام نوافلاطونی واحد و عقل و نفس را به مراتب دیگری تقسیم می‌کند و موجود و کل و صورت در واقع اجزاء اقسام عقل در این تقسیم جدید است. پروکلوس ماهیت کل و نسبت آن با صورت و موجود را به دقت تشریح می‌کند. نسبت میان این سه همانند هر نسبت دیگری، دارای وجهی منطقی و وجهی مابعدالطبیعی است. از لحاظ منطقی کل اعم از صورت و اخص از موجود است و به تعبیر مابعدالطبیعی کل علت صورت و معلول موجود است. بنابراین موجود بیش از کل و کل بیش از صورت معلول و مصداق دارد، زیرا از لحاظ مابعدالطبیعی موجود علت کل و صورت و نیز علت معلول‌های آنها است و از لحاظ منطقی موجود اعم از کل و صورت است و هم بر آنها و هم بر مصداق آنها حمل می‌شود. نسبتی مشابه میان کل و صورت برقرار است. طبق تعریف، کل آن است که از اجزائی تشکیل یافته باشد یا به تعبیر پروکلوس «هرآنچه قائم به [ترکیب] اجزاء باشد، کل است» (پروکلوس، ۱۴۰۱، ص. ۱۴۰-۱۴۱). به عقیده پروکلوس هر صورت متشکل از اجزائی و بنابراین کل است. مثلاً انسان یک کل است که از حیوان و ناطق یا همان‌طور که در مثال بالا بود، از وجود و حیات و عقل ترکیب یافته است. «هر صورت یک کل است، زیرا قائم به [اجزاء] بسیار است که هر یک از آنها صورت را آکنده است» (پروکلوس، ۱۴۰۱، ص. ۱۴۰-۱۴۱) و همچنین «صورت آن است که پیشاپیش به کثرتی از افراد تقسیم شده است» (پروکلوس، ۱۴۰۱، ص. ۱۴۰-۱۴۱).

نسبت میان کل و صورت از لحاظ منطقی عموم و خصوص مطلق و کل اعم از صورت است، یعنی هر صورت یک کل است، اما هر کل یک صورت نیست. به عبارتی دیگر درباره هر صورتی می‌توان گفت که یک کل است، اما درباره هر کل نمی‌توان گفت که یک صورت است، یعنی هر چیزی که واجد صورت باشد، در عین حال کل است، اما چیزهایی وجود دارد که کل است، اگرچه فاقد صورت است. پروکلوس اتم یا جزء لایتجزی را مثال می‌زند که «از آن حیث که لایتجزی است، کل است، اگرچه صورت نیست، زیرا هرآنچه قائم به [ترکیب] اجزاء باشد، کل است» (پروکلوس، ۱۴۰۱، ص. ۱۴۰-۱۴۱). مقصود او این است که اتم نیز بی‌آنکه صورتی داشته باشد، کل است، زیرا مرکب از اجزائی است که البته به آنها تقسیم نخواهد شد. نسبت میان کل و صورت از لحاظ مابعدالطبیعی و در سلسله طولی علل چنین است که کل در مرتبه‌ای فراتر از صورت‌ها قرار دارد و علت کلیت آنها و هر کل دیگری است. بنابراین کلیت خصوصیت ذاتی صورت‌ها نیست، بلکه از کل به آنها رسیده است. تحلیل پروکلوس در اثبات تقدم کل بر صورت مسبوق به فقره‌ای از سوفسطایی (a245) است که در آنجا افلاطون به این موضوع اشاره‌ای گذرا می‌کند.

نسبت میان موجود و کل همانند نسبت میان کل و صورت است، چون موجود از لحاظ منطقی اعم از کل است و از لحاظ مابعدالطبیعی در مرتبه‌ای فراتر از آن قرار گرفته و علت آن است. طبق قضیه ۷۳ «هر کل در عین حال موجودی است و نیز از موجود مستفید می‌شود، اما هر موجودی واقعا یک کل نیست». پروکلوس استدلال می‌کند که «اگر جزء بماهو جزء، هر چند که ذاتا یک کل نیست، موجود باشد (زیرا کل [متشکل] از اجزائی موجود است)، موجود همان کل نیست. زیرا اگر نه جزء موجود نخواهد بود و اگر جزء نباشد، کل هم نخواهد بود». توضیح آنکه درباره هر جزء از اجزاء یک کل می‌توان گفت «موجود است» و پروکلوس از آن نتیجه می‌گیرد که این جزء بماهو جزء از موجود مستفید شده و از مصادیق و معلول‌های آن است. اما مسلما درباره جزء نمی‌توان گفت که «کل است»، زیرا کل از ترکیب اجزاء ساخته می‌شود. این نیز در نظر پروکلوس بدین معنا است که جزء بماهو جزء، قبل از ترکیب با دیگر اجزاء، از کل مستفید نشده و معلول و مصداق آن نیست. در نظر پروکلوس نتیجه این تحلیل منطقی آن است که در سلسله طولی علل، موجود در مرتبه‌ای بالاتر از کل قرار گرفته است و شمول علی آن گسترده‌تر است. وی می‌گوید «اگر کل پیش از موجود باشد، هر موجودی بی واسطه یک کل خواهد بود. پس باز هم هیچ جزئی جزء نخواهد بود. اما این محال است، زیرا اگر کل [نسبت] به جزء کل است، متقابلا جزء هم [نسبت] به کل جزء خواهد بود» (پروکلوس، ۱۴۰۱، ص. ۱۳۸-۱۴۱).

پروکلوس در قضایای ۶۷-۶۹ به سه قسم کل اشاره می‌کند. «هر کلیتی یا پیش از اجزاء است یا [مرکب] از اجزاء یا [کلیتی] در جزء است» (پروکلوس، ۱۴۰۱، ص. ۱۳۲-۱۳۳). «کلیت پیش از اجزاء<sup>۱</sup> همان جوهر مفارق و متعال کل و «کلیت [مرکب] از اجزاء<sup>۲</sup>» همان صورت و مثل افلاطونی است. در مرتبه‌ای پایین‌تر موجودات بهره‌مند از این صورت‌ها قرار دارند که «کل در جزء<sup>۳</sup>» نامیده می‌شوند. این سه متناظر با سه مرتبه وجودی یا سه نوع تحقق هر یک از صورت‌ها در فلسفه پروکلوس است. در دستگاه فلسفی او هر صورتی یا پیشاپیش در علت خود وجود دارد یا در معلول خود یا میان این دو در مرتبه‌ای مستقل از علت و معلول تحقق دارد. صورت اول که به اصطلاح صورت نامستفاد<sup>۴</sup> نامیده می‌شود، صورتی واحد و تقریبا همانند مثال افلاطونی متعال از افراد است و هیچ فردی از آن مستفید نمی‌شود. در پایین‌ترین مرتبه صورت‌هایی است که در افراد تحقق یافته و به تعبیر پروکلوس افراد از آنها

1. ὁλότης πρὸ τῶν μερῶν
2. ὁλότης ἐκ τῶν μερῶν
3. ὁλότης ἐν τῷ μέρει
4. ἀμέθεκτον



مستفید شده‌اند. این صورت‌ها حال در افراد و تقریباً معادل صورت ارسطویی و متکثر به تعداد افراد است. میان این دو مرتبه سلسله‌ای عرضی از صورت‌هایی مستفاد<sup>۱</sup> قرار گرفته است که ظاهراً ابداع پروکلوس یا اسلاف نوافلاطونی او و کوششی در جمع آراء افلاطون و ارسطو است. این صورت‌های مستفاد که از صورت نامستفاد صادر می‌شوند، برخلاف صورت نامستفاد که واحد و متعال از افراد است، به تعداد افراد تکثر می‌پذیرند و افراد از آنها مستفید می‌شوند. در واقع این طبقه میانی متشکل از همان صورت‌هایی است که در افراد به ظهور می‌رسد، اما مستقل و مقدم بر آنها لحاظ شده است (پروکلوس، ۱۴۰۱، ص. ۸۴-۸۷؛ دادز، ۱۹۷۱، ص. ۲۱۰-۲۱۲).

پروکلوس این سه نوع تحقق را با اصطلاحاتی دیگر نیز بیان می‌کند. هرچیز یا «به‌طور علی<sup>۲</sup>» در علت خود وجود دارد، یا «به‌طور مستفاد<sup>۳</sup>» در معلول خود یا «به‌طور ثبوتی<sup>۴</sup>» در مرتبه‌ای میان آنها و مستقل از آنها تحقق دارد:

«زیرا صورت هرچیز را یا در علت آن مشاهده می‌کنیم و این قوام قبلی آن در علت را کل پیش از اجزاء می‌نامیم. یا آن را در اجزاء مستفید از آن [علت مشاهده می‌کنیم]. و این به دو گونه است. یا آن را یکجا در همه اجزاء [مشاهده می‌کنیم] و این کلی از اجزاء است که غیاب هریک از اجزاء آن از کل خواهد کاست. یا آن را در هریک از اجزاء [مشاهده می‌کنیم]، همچنان‌که جزء مستفید از کل یک کل می‌شود و [کل] در عین جزئیت از آن یک کل می‌سازد» (پروکلوس، ۱۴۰۱، ص. ۱۳۲-۱۳۳).

پروکلوس در این قضیه صورت نامستفاد را «کلیت پیش از اجزاء» و سلسله صورت‌های مستفاد را «کلیت [مركب] از اجزاء» و صورت‌های مندرج در افراد را «کلیت در جزء» نامیده است. صورت نامستفاد «کلیت پیش از اجزاء» نامیده می‌شود، زیرا متعال و مفارق از افرادی است که صورت‌های مستفاد را می‌پذیرند. در مقابل آن صورتی قرار دارد که حال در افراد است و به همین دلیل «کلیت در جزء» نامیده می‌شود. منظور از «جز» در «کلیت پیش از اجزاء» و «کلیت در اجزاء» همان افراد مستفیدی است که صورت‌های مستفاد را دریافت می‌کنند. این سه کل در طول یکدیگر قرار گرفته است. «کلیت پیش از اجزاء» در رأس، «کلیت [مركب] از اجزاء» در مرتبه میانی و «کل در جزء» که از

1. μετεχόμενον
2. κατ' αἰτίαν
3. κατὰ τὴν μέθεξιν
4. κατὰ τὴν ὑπαρξιν

«کلیت [مرکب] از اجزاء» تقلید می‌کند، در پایین‌ترین مرتبه است. این سه به ترتیب متناظر با وجود «علی» و «ثبوتی» و «مستفاد» است: «از این رو کل [مرکب] از اجزاء به طور ثبوتی و کل پیش از اجزاء به طور علی و کل در جزء به طور مستفاد [وجود دارد]» (پروکلوس، ۱۴۰۱، ص. ۱۳۲-۱۳۳).

### کلیت در دیگر موضوعات

آنچه در اصول الهیات تازگی دارد و در آثار افلاطون و ارسطو چندان روشن نیست، ارتباط کلیت با دیگر مفاهیم و موضوعات فلسفی است. کلیت در دیگر فصل‌های اصول الهیات نیز به میان می‌آید و از آن در طرح یا اثبات بسیاری از مباحث دیگر از جمله مسأله واحد و کثیر استفاده می‌شود. تقابل واحد و کثیر در تاریخ فلسفه به اشکال مختلف از جمله تقابل میان الوهیت و طبیعت، کمال و نقص، ثبات و تغییر، صورت و ماده ... ظهور کرده است و فیلسوفان همواره در جمع آنها کوشیده‌اند. نوافلاطونیان می‌کوشند تا این تقابل را با فرض واسطه‌ای که از جهتی به واحد و از جهتی به کثیر شباهت داشته باشد، رفع کنند. در اصول الهیات این واسطه اغلب صورتی از کل است که به عقیده پروکلوس حد واسطی میان واحد و کثیر است. در بسیاری از سه‌گانه‌های پروکلوس که در هر یک از آنها سلسله موجودات به سه مرتبه تقسیم شده است، غالبا مرتبه میانی مطابق با تعریف و خصوصیات کل است. مثلاً متحرک بالذات و قائم بالذات و سرمدیت در سه‌گانه‌های «نامتحرک-متحرک بالذات-متحرک بالغیر» و «واحد-قائم بالذات-قائم بالغیر» و «بی‌زمانی-سرمدیت-زمان» نوعی کل است.

کلیت درجه‌ای از وحدت و واسطه‌ای میان واحد و کثیر مطلق است. واحد مطلق آن است که مطلقاً فاقد اجزاء است و در برابر آن کثرت مطلق قرار دارد که تقسیم و تجزیه آن را پایانی نیست. کل آن است که اگرچه از اجزائی تشکیل یافته، به آنها تجزیه نمی‌شود و از این جهت در میان واحد و کثیر مطلق قرار می‌گیرد. از این رو کل اغلب «نامتجزی» نامیده می‌شود و در برابر «متجزی» قرار می‌گیرد. کلیت به معنای حقیقی امری مجرد است و در اجسام یافت نمی‌شود، زیرا جسم ذاتاً متجزی و مانع کلیت است. بنابراین هرکجا کلیتی در اجسام مشاهده شود، باید اثری از ذات یا علتی مجرد یافت.

بر طبق تقسیمی که در قضیه ۱۴ ذکر می‌شود، هرچیز یا نامتحرک است یا متحرک و اگر متحرک باشد، یا متحرک بالذات است یا متحرک بالغیر. عقل نامتحرک و طبیعت متحرک بالغیر است و متحرک بالذات که میان آنها قرار می‌گیرد، نفس است. نفس بسیط و فاقد اجزاء و به اصطلاح کل است، زیرا موجود مرکب نمی‌تواند محرک خود باشد. استدلال پروکلوس بدین شرح است:

«زیرا یا جزئی از آن محرک و جزئی متحرک است، یا کل آن محرک و متحرک است، یا کل آن محرک و جزئی از آن متحرک است یا بالعکس. اگر جزئی محرک و جزئی دیگر متحرک باشد، [کل آن] ذاتاً



متحرک بالذات نخواهد بود، [چون] قائم به اجزائی است که متحرک بالذات نیستند. [...] اگر کل آن حرکت دهد و یک جزء حرکت داده شود یا بالعکس، جزئی [مشترک] در هر دو وجود خواهد داشت که از حیثی واحد محرک و در عین حال متحرک است و این همان است که به نحو اولی متحرک بالذات است» (پروکلوس، ۱۴۰۱، ص. ۷۴-۷۷).

کلیت شرط آگاهی یا به تعبیر پروکلوس بازگشت به خود<sup>۱</sup> است و از این رو هیچ جسمی آگاه نیست و به خود بازنمی‌گردد. طبق قضایای ۱۵ و ۱۶ آگاهی مختص موجودات نامتجزی است و موجود متجزی هرگز نمی‌تواند به خود بازگردد. آنچه به خود بازگردد، کل آن به کل آن بازمی‌گردد و به همین دلیل اگر متجزی باشد، هر جزء آن باید به همه اجزاء آن بازگردد و این محال است. بنابراین جسم که ذاتا متجزی است، ممکن نیست به خود بازگردد، یعنی خود را بشناسد و به خود آگاه باشد.

آگاهی یا بازگشت به خود با موضوع حرکت و خصوصا حرکت نفس که محرک خود است، ارتباط دارد. بر طبق قضیه ۱۷ آنچه به خود بازگردد، محرک خود است و این‌ها دو صفت اصلی نفس است که به خود بازمی‌گردد، یعنی خود را می‌شناسد و خود را حرکت می‌دهد. آنچه خود را حرکت دهد، محرک و در عین حال متحرک است، و به تعبیر پروکلوس فعل آن به سوی خود است. به عقیده او «فعل هر چیز به سوی آن است که به سوی آن بازمی‌گردد» و از این رو آنچه محرک خود باشد، به خود بازمی‌گردد.

مفهوم دیگری که با کلیت ارتباط دارد، «قائم بالذات<sup>۲</sup>» است. قوام بالذات خصوصیت مشترک بسیاری از مبادی و موجودات الهی و مرتبه‌ای در سلسله علل در میان واحد و اشیاء طبیعی است. واحد فراتر از هر علیت است و علت هیچ چیز نیست. اشیاء طبیعی معلول صرف‌فاند، یعنی از هر جهت معلول عللی دیگرند. قائم بالذات که میان آنها جای می‌گیرد، موجودی است که علت خود باشد. بر طبق قضیه ۴۷ «هر قائم بالذات نامتجزی و بسیط است»، زیرا اگر مرکب و متجزی باشد، قائم به عناصر خود و محتاج آنها است. دلیل دیگر آن است که اگر موجود متجزی قائم بالذات باشد، بعضی اجزاء بهتر و بعضی پست‌تر است و آنگاه جزء پست‌تر از بهتر و جزء بهتر از پست‌تر پدید آمده است. وانگهی، قائم بالذات آن است که «کل آن از کل آن صادر شده باشد»، اما اگر قائم بالذات متجزی باشد، «همه اجزاء آن در همه اجزاء آن و این محال است».

سرمدیت مفهوم دیگری است که در تبیین ماهیت آن از کل و جزء استفاده می‌شود. بر طبق قضیه ۵۲

1. πρὸς ἑαυτὸ ἐπιστρεπτικόν

2. αὐθυπόστατον

«هرچیز سرمدی یک کل با هم است» و منظور از «کل با هم<sup>۱</sup>» موجودی است که همه اجزاء آن با هم هست و افزایش و کاهش نمی‌پذیرد، یعنی برخلاف موجود زمانمند که اجزاء هستی‌اش در لحظات زمان پراکنده است، جزئی پیش و جزئی پس از دیگری نیست، بلکه هرآنچه هست، با هم است: «تواند بود که [جزئی از آن] پیش و [جزئی] پس باشد. زیرا [در غیر این صورت] باشنده نیست، بلکه در پیدایش است. آنجا که پیش و پس نباشد، بود و خواهد بود هم نیست و فقط آن هست که هست و هرچیز کل آنچه هست، با هم است» (پروکلوس، ۱۴۰۱، ص. ۱۱۴-۱۱۵).

سرمدیت غیر از دوام بی‌آغاز و بی‌پایان، و خاص ذوات الهی است که هرگز کون و فساد نمی‌پذیرند. موجودات کائن و فاسد طبیعت، حتی اگر کون و فساد آنها بی‌آغاز و بی‌پایان باشد، سرمدی نیستند. پروکلوس میان دو نوع دیمومت، یا به اصطلاح خود میان دو نوع دهر تمایز می‌گذارد و تفاوت آنها را با مفاهیم کل و جزء توضیح می‌دهد:

«دهر بر دو گونه است، یکی سرمدی و دیگری زمانی است. یکی دهر ایستا و دیگری پدیدآینده است. یکی وجودی یکجا و مجموع چون یک کل دارد و [وجود] دیگری در گستره‌ای زمانی جاری و گشوده است. یکی ذاتا کل است و دیگری [متشکل] از اجزائی است که هر یک پیش یا پس و مفارق از دیگران است» (پروکلوس، ۱۴۰۱، ص. ۱۱۴-۱۱۵).

موجود سرمدی ممکن است فقط در جوهر یا علاوه بر آن در فعل خود نیز سرمدی باشد:

«با فقط جوهرش سرمدی است و کل [جوهر] خود را با هم فراهم دارد نه اینکه [جزئی] از آن هم اکنون قائم باشد و [جزئی] هنوز قائم نباشد و سپس قوام یابد، بلکه هرآنچه بتواند باشد، کل آن را هم اکنون دارد، بی‌آنکه افزایش و کاهش بپذیرد یا علاوه بر جوهرش فعلش نیز سرمدی و مجموع است و در همان اندازه از کمال ایستاده است و چنان‌که نامتحرک و نامتغیر در همان حد فسرده باشد» (پروکلوس، ۱۴۰۱، ص. ۱۱۴-۱۱۵).

در دستگاه فلسفی پروکلوس، سرمدیت همانند هر صفت دیگری معلول جوهری مستقل به نام سرمد است که مفارق از موجودات سرمدی است. به عبارتی دیگر سرمد علت سرمدیت موجودات سرمدی است، همچنان‌که زمان نیز چون جوهری مستقل و مفارق و علت موجودات زمانمند قلمداد می‌شود:

«سرمد علت چیزهایی است که چون یک کل وجود دارند، چون به راستی هرآنچه در فعل یا جوهرش سرمدی باشد، کل جوهر یا فعل خود را و همه آن را با هم نزد خود فراهم دارد» (پروکلوس، ۱۴۰۱، ص. ۱۱۴-۱۱۵).

به عقیده پروکلوس «سرمد علت چیزهایی است که چون یک کل وجود دارند» و از آنجا که در قضیه



۷۴ کل را علت هر کلیتی شمرده است، معلوم می‌شود که سرمد همان کل است که در مرتبه‌ای میان موجود و صورت قرار دارد (روزان، ۱۹۴۹، ص. ۱۴۱-۱۴۲).

### نتیجه‌گیری

پروکولوس اصطلاحات «کلی<sup>۱</sup>» و «جزئی<sup>۲</sup>» و نیز «کل<sup>۳</sup>» و «جزء<sup>۴</sup>» را تقریباً بدون هیچ تمایزی بر مبادی عالم اطلاق می‌کند. «کلی» و «جزئی» مشتق از «کل» و «جزء»، اما در معنا مستقل از آنها است. معنای کل و جزء بدیهی و تعریف آنها تقریباً دوری است. کل آن است که از اجزائی ترکیب شده و جزء آن است که در ترکیب با دیگر اجزاء کل را تشکیل می‌دهد. «کلی» و «جزئی» به دو معنای مختلف مصطلح است. طبق معنای نخست، کلی لفظ یا مفهومی مانند «انسان» است که می‌توان آن را بر بیش از یک فرد حمل کرد و در برابر لفظ یا مفهوم جزئی قرار دارد که تنها بر یک فرد حمل می‌شود، مانند «سقراط». طبق معنای دوم، کلی مفهومی اعم از مفهومی دیگر و متقابلاً جزئی مفهومی اخص از آن است. مثلاً «حیوان» نسبت به «انسان» کلی و «انسان» نسبت به «حیوان» جزئی است. در این مقاله بیان شد که در اصول الهیات هیچ‌کجا معنای اول مد نظر نبوده است و پروکولوس همیشه به معنای دوم توجه دارد.

در وهله اول به نظر می‌رسد که کل و جزء هیچ ارتباط یا ملازمه‌ای با کلی و جزئی به هیچ‌یک از معانی بالا ندارد، اما شاید ارتباطی میان آنها برقرار کنند. معمولاً تصور بر این است که کلی و جزئی مربوط به مفاهیم و کل و جزء مربوط به اشیاء طبیعی است. ما امروز کلی و جزئی را بیشتر در مقایسه دو مفهوم و نسبت به مصادیق آنها به کار می‌بریم. در میان دو مفهوم، کلی آن است که بر همه مصادیق مفهوم دیگر اطلاق می‌شود و جزئی آن است که فقط بر بعضی مصادیق مفهوم دیگر اطلاق می‌شود. مثلاً حیوان کلی و انسان جزئی است، زیرا حیوان بر همه مصادیق انسان اطلاق می‌شود، اما انسان بر همه مصادیق حیوان اطلاق نمی‌شود. با این حال، رابطه میان مصادیق انسان و حیوان رابطه کل و جزء است، زیرا از افراد حیوان یک کل تشکیل می‌شود که بزرگ‌تر از کل متشکل از انسان‌ها و شامل آنها است. به عبارت دیگر مجموعه انسان‌ها یک جزء از مجموعه حیوان‌ها است که در ترکیب با افراد دیگر

1. καθόλου
2. κατὰ μέρος
3. ὅλον
4. μέρος

انواع مجموعه حیوان‌ها را تشکیل داده است. بر این اساس شاید در مرحله بعد نسبت میان حیوان و انسان را نیز صرف نظر از مصادیق آنها به صورت کل و جزء تصویر کنند، یعنی حیوان را یک کل در نظر بگیرند که انسان و دیگر انواع مانند اجزائی در درون آن قرار دارند. باید توجه داشت که این در واقع نوعی تشبیه است، اگر نه رابطه مفاهیم با یکدیگر رابطه جزء و کل نیست. بعید نیست که وجه تسمیه «کلی» و «جزئی» و اشتقاق آنها از کلمات «کل» و «جزء» نیز به همین جهت باشد، یعنی از ابتدا مفهومی که متضمن مفاهیم دیگر است، به یک کل و آن مفاهیم به اجزاء آن تشبیه شده و از این رو آنها را کلی و جزئی نامیده‌اند.

به نظر می‌رسد که پروکلوس نیز با چنین تصویری کل و کلی را تقریباً مترادف با یکدیگر می‌داند و اغلب لفظ «کلیت» را به هر دو معنا استفاده می‌کند. پروکلوس این اصطلاحات را درباره مبادی و صورت‌ها به کار می‌برد. وی مبادی را کلی و جزئی می‌خواند، زیرا این مبادی در اصل سلسله‌ای از مفاهیم با درجاتی از کلیت است و هر مرتبه نسبت به مرتبه پایین‌تر کلی و نسبت به مرتبه بالاتر جزئی است. مثلاً واحد مفهومی کلی‌تر از موجود و موجود کلی‌تر از حیات است. و بالعکس، حیات نسبت به موجود و موجود نسبت به واحد جزئی است. همچنین وی هر یک از این مفاهیم را مانند یک کل و متشکل از اجزائی می‌داند و آنها را نسبت به یکدیگر کل یا جزء می‌خواند. مثلاً موجود پیشاپیش شامل حیات و نطق است و همانند یک کل است که از ترکیب این اجزاء ساخته شده است. به همین علت وقتی حیات و نطق به صورت مبادی مستقل در مراتبی پایین‌تر از موجود ظهور می‌کنند، باز هم می‌توان گفت که موجود نسبت به آنها یک کل و آنها نسبت به موجود جزء هستند.

از سوی دیگر پروکلوس این مفاهیم را سلسله‌ای از علل می‌داند که هر مرتبه علت مراتب پایین‌تر و معلول مراتب بالاتر است. در این صورت هر چهار اصطلاح مذکور به علل تعمیم می‌یابد و این علل کل و کلی و همچنین جزء و جزئی خوانده می‌شوند، اگرچه این اصطلاحات در اصل از خصوصیات مفاهیم است و اطلاق آنها بر علل طبیعی یا مابعدالطبیعی بی‌وجه به نظر می‌رسد. بدین ترتیب هر علت نسبت به علل بعدی، یعنی نسبت به معلول‌های خود، کلی و نسبت به علل بالاتر، یعنی نسبت به علل خود، جزئی است. همچنین در نتیجه این تعمیم، هر علت یک کل و متشکل از اجزائی است که در واقع معلول‌های آنها هستند.

در اصول الهیات از مفهوم کلیت در تبیین چندین موضوع دیگر از جمله مسأله واحد و کثیر نیز استفاده می‌شود. در سه‌گانه‌های معروف پروکلوس، مرتبه اول غالباً عالی‌ترین درجات وحدت و مرتبه سوم پایین‌ترین درجات کثرت است و آنچه در مرتبه دوم و در میان آنها قرار می‌گیرد، اغلب نوعی کلیت



است که همانند واسطه‌ای دوسر این سه‌گانه را به هم پیوند می‌دهد. مثلاً عقول، نامتحرک و اشیاء طبیعی، متحرک بالغیر است. نفس که متحرک بالذات و در طبقه‌ای میان آن دو طبقه است، از نوعی کلیت برخوردار است که علت حرکت بالذات آن است. همچنین موجودات قائم بالذات که در میان واحد و موجودات قائم بالغیر قرار دارند، نوعی کل به شمار می‌آیند و قوام بالذات آنها از کلیت آنها است. و سرانجام سرمدیت که ساحتی میان بی‌زمانی و زمان است، متضمن کلیت و به عقیده پروکلوس همان ذات مفارق کل است.

#### سپاسگزاری

از آقای دکتر یساقی به خاطر مساعدت در چاپ این مقاله تشکر و قدردانی می‌شود.



## منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۱). اشارات و تنبیها، به کوشش مجتبی زارعی، قم.  
پروکلوس (۱۴۰۱)، اصول الهیات، ترجمه امیرحسین ساکت، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران.  
طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۶)، اساس الاقتباس، به کوشش مدرس رضوی، تهران.

## References

- Avecinna (2002), *Esharat va Tanbihat, Mojtaba Zareei, Qom* (in Arabic).  
Dodds, E. R. (1971). Introduction and Commentary on Proclus' *The Elements of Theology*.  
Endress, Gerhard (1973). *Proclus Arabus, Zwanzig Abschnitte aus der Institutio Theologia in Arabischer Übersetzung*, In Kommission bei Franz Steiner Verlag, Beirut  
Laurence Jay Rosan (1949). *The Philosophy of Proclus, The Final Phase of Ancient Thought*, New York.  
Plato (1970). *Complete Works*, The Loeb Classical Library, London.  
Proclus (2023), *Osul-e Elahiyat*, translated by Amir Hossein Saket, Tehran (in Persian).  
Proclus (1971). *The Elements of Theology*, with Translation, Introduction and Commentary by E. R. Dodds, Oxford.  
Tousi, Nasireddin (1998), *Asas ol Eqtebas*, edited by Modarres Razavi, Tehran (in Persian).