

# شرق

شعبان ۱۳۵۰

آذر ماه ۱۳۱۰

دو تقریر از

## خواجه امام عمر خیام

۷۶۳

در شماره سوم این مجله (۱) مختصری بنثر فارسی در باب معرفت خالق از روی سفینه ای کهن که دوست فاضل ما آقای میرزا عباس خان اقبال کشف کرده بودند چاپ شده است، این اواخر درجائی دیگر بتقریری از خواجه امام عمر خیام بر خوردیم که معلوم شد آن دو صحیفه تقریباً شش یک این تقریرست، از طرفی دیگر تقریری دیگر بهربی درباب وجود بدست آمد که آن نیز تاکنون جائی چاپ نشده و درین صحایف آن هر دو تقریر چاپ میشود.

در این اواخر رساله ای بفارسی باسم «نوروزی نامه» که ظاهراً شامل فواید نجومی و تاریخی بسیارست در برلن از آثار عمر خیام بدست آمده و علامه آقای میرزا محمد خان قزوینی آنرا عکس برداشته اند

و بهمین زودیه‌ها برای وزارت معارف ایران خواهند فرستاد، البته بمحض اینکه آن نسخه بطهران رسید و وسایل استفاده از آن دست داد باطلاع خوانندگان محترم خواهم رساند. نکته تازہ ای که محرر این سطور را در باب خواجه امام عمر خیام بدست آمده است اینست که شاهزاده محمد هاشم میرزا افسر نماینده محترم خراسان در مجلس شورای ملی ایران و رئیس محترم انجمن ادبی ایران که از ثقات این زمانه و از ادبای کامل این عصرست این اواخر در ضمن مفاوضه ای مسود این کلمات را اطلاع داد که در اطراف شهر نیشابور در يك قرنك و نیمی مشرق امامزاده محمد محروق که اینك مزار امام عمر خیام در آنجاست دیهست با اسم «معموری» که نزدیک صدخانوار جمعیت دارد و در آنجا باغیست که هنوز به «باغ خیام» معروفست، ازین قرار این اسم می بایست از زمانهای قدیم یعنی از همان عصر زندگی عمر خیام باقی مانده باشد و احتمال قوی می رود همان محلی باشد که عمر خیام در زمان حیوة خود در اطراف نیشابور در آن محل زندگی کرده و شاید این باغ متعلق بوی بوده است و اسم وی بر آن محل باقی مانده.

### تقریر فارسی در باب کلیات

در کتابخانه مجلس شورای ملی ایران مجموعه ایست شامل هفده رساله در حکمت که بنمره ۹۰۷۲ ضبطست؛ این مجموعه بقطع وزیری کوچک شامل ۴۵۱ صحیفه از کاغذ فرنگی نازک آسمانی رآك و بخط شکسته نزدیک بتعلیق نوشته شده و عناوین آن با مرکب سرخست، تاریخ تحریر ندارد ولی یکی از مالکین آن که در صحیفه آخر بخط خود شرحی نوشته شب جمعه ۲۲ شوال ۱۲۸۸ تاریخ گذاشته است و از خط و کاغذ و مرکب پیداست که اصل نسخه نیز در همان اوانها نوشته شده، درین

مجموعه از صحیفه ۳۳۳ تا صحیفه ۳۳۸ در پنج صحیفه تحریری بفارسی در باب کلیات از امام عمر خیام ثبت شده و شش یک آخر این تحریر همان کلماتیست که در شماره سوم این مجله چاپ شده، منتهی نسخه‌ای که در شماره سوم انتشار یافته چند سطر بر نسخه‌ای که در این مجموعه است افزونی دارد و آن چند سطر را باخر همین نسخه می افزایم که نسخه حاضر از هر حیث جامع و کامل باشد و اینست آن نسخه که عیناً ثبت می شود:

### بسم الله الرحمن الرحيم

چنین گوید ابوالفتح عمر بن ابراهیم الخیام که چون مرا سعادت خدمت صاحب عادل فخر الملک میسر گشت و قربت و اختصاص دادبعالی مجلس خویش و این بزرگوار بهر وقت از من یادگاری خواستی در علم کلیات، پس این جزو بر مثال رسالتی از بهر درخواست او املا کرده شد، تا اهل علم و حکمت انصاف بدهند که این مختصر مفید تر از مجلداتست، ایزد تعالی مقصود حاصل گرداند.

**فصل اول**، بدانکه هر چه موجودست بجز ذات باری تعالی یک جنسست و آن جوهرست و جوهر بر دو قسمت: جسمست و بسیط و لفظها که بازای معنی کلیاتست، اول لفظ جوهرست و چون آنرا بدو قسم گردانی لفظی جسمست و لفظی بسیط و موجودات کلی را بیش ازین دو نام نیست، از آن جهة که جز ذات باری تعالی موجود همینست و کلیات نوعی قسمت پذیرست و نوعی دیگر قسمت پذیر نیست. آنچه قسمت پذیرست جسمست و آنچه قسمت پذیر نیست بسیطست و قسمت پذیر و قسمت نا پذیر بر تفاوتند بر تبت، آنچه بسیطست از وجه تفاوت تبت دو نوع کلیست، نوعی را عقل گویند و نوعی را نفس و این هر

یکی بده رتبتست ، آنچه عقل کلیست و جزویات ایشان را نهایت نیست .  
 اول عقل فعالست که علت و معلول اولست بنسبت با واجب الوجود و  
 علتست جمله موجودات را که زیر اویند و مدبرست موجودات کلی  
 را و عقل دوم مدبر فلک اعظمست و عقل سوم مدبر فلک الافلاکست  
 و عقل چهارم مدبر فلک زحلست و عقل پنجم مدبر فلک مشتریست و  
 عقل ششم مدبر فلک مریخست و عقل هفتم مدبر فلک شمسست و عقل  
 هشتم مدبر فلک زهره است و عقل نهم مدبر فلک عطاردست و عقل  
 دهم مدبر فلک قمرست و این هر عقلی را نفسیست بازای او که عقل  
 بی نفس نباشد و نفس بی عقل و این عقول و نفوس چنانکه مدبر این  
 افلاکند محرکند هر یکی مرجم فلک خویش را و آنچه نفسست  
 محرکست بر سبیل معشوقی از آن جهة که عقل بترتیب برتر از نفسست  
 و شریف تر از نفسست ، بدان سبب بواجب الوجود نزدیک ترست و ببايد  
 دانستن که آنچه میگوئیم که نفس محرك فلکست برسبیل فاعلی و  
 عقل محرك نفسست بر طریق معشوقی از آن جهة میگوئیم که نفس  
 مشابهت مینماید و میخواهد که در ورسد و از جهة آن قصد ارادتی  
 که نفس را با عقلست حرکات در فلک پدید می آید و آن حرکات اجزای  
 فلک را مستوجب عدد میگرداند و عدد آن باشد بواجب که کل بود و عدد  
 کلی بی نهایتی واجب کنند ، از بهر آن که هر عددی که آنرا نهایت بود  
 ان عدد جزوی بود ، بدان سبب که عدد از دو قسمت بیرون نباشد :  
 یا جفت بود یا طاق ، اگر جفت بود نهایت او طاق بود و اگر طاق  
 بود نهایت او جفت بود و طاق و جفت از جمله اجزای عددست پس  
 سبب درست شد که هیچ کلی را نهایت نباشد و عدد کل لاشک از جمله

کلیات باشد. اکنون باید دانستن که موجودات کل که آنرا دوامست که ایشان معلول واجب الوجودند، اول عقل فعالست، انکه نفس کلست، انکه جسم کلست و جسم بسه قسمت: افلاک و امهات و موالید و این هر یکی قسمت پذیرند و اجزای ایشان را نهایت نیست و کون و فساد، چنانکه افلاک و نجوم که کون و فسادش نیست و زیر او امهاتست، اول آتش، انکه هوا، آنکه آب، آنکه خاک و موالید که اول جمادست، آنکه نبات، آنکه حیوان و انسان هم از جمله حیوانست، از وجه جنسیت، اما نوع پسین و انسان از جهة نطق بر حیوان شرف دارد و ترتیب موجودات چنینست که ترتیب حروف، که مخرج هر حرفی از حرفی دیگرست که بالای اوست و هر یکی از دیگر خاسته است، چنانکه مثلا چون الف که مخرج او از هیچ حرفی نیست، از بهر آنکه او علت اولست جمله حروفها را و برهانش آنست که او را ماقبل نیست، اما بعدش هست و اگر کسی ما را پرسد که اندک ترین عددها کدامست گوئیم دوست، از بهر آنکه یکی عدد نباشد، چه عدد آن بود که او را ماقبل و مابعد بود، چنان مثلا گویند: یکی در یکی جز یکی نباشد و یکی در دو جز دو نباشد و یکی در سه هم چنین؛ اما دو در دو چهار باشد و برهانش آنست که ماقبل دو یکی باشد و مابعدش سه و یکی چهار باشد و جمله عددها را چنینست. پس واجب الوجود یکیست نه از روی عدد، که گفتیم که یکی نه عددست، از بهر آنکه او را ماقبل نیست و علت نخستین، تا یکی واجب کند و معلول او عقلست و معلول عقل نفسست و معلول نفس فلکست و معلول فلک امهاتست و معلول امهات موالیدست و اینها هر یکی باز بر خویش علتند؛ آنچه معلول چیز است لابد علت

چیزی دیگرست و این قاعده را «سلسله الترتیب» گویند و مردم را مردی  
آنکاه دوست شود که این سلسله الترتیب را بشناسد و بداند که این جمله  
ارباب متوسطند، چون افلاك و امهات و موالید و علت و معلول وجود  
اویتند، جل جلاله. اکنون چون ما شریف ترین چیزی در آخر عقل  
و نفس با تقسیم معلوم شد که ابتدا همان باشد و مردم چون ابتدا و انتها  
بدانست باید که نزدیک او درست شود که نوع اول عقل کل و نفس  
کلت و این دیگر ارباب متوسطند و از و بیکانه و او ایشان را بیکانه؛  
پس باید که آهنگ او بجنس خودش باشد تا از هم کوهران خود دور  
نماند، زیرا که عذاب مقیم باشد و معلومست که جسم را با بسیط هیچ  
مناسبت نیست و حقیقت ذات مردم بسیطست، قسمت نپذیرد و جسم قسمت  
پذیرست و حد جسم آنست که او را طول و عرض و عمقست و اعراض  
دیگر؛ چون خط و سطح که بدو قائم می شود و حد بسیط آنست که  
او را طول و عرض و غیره نیست و مدرک اشیاست و صورت علم را  
قابلیت و او را نه نطق و نه خط و نه سطح و نه جسمت و نه از  
جمله اعراض دیگر؛ چون کمیت و کیفیت و اضافت و این ومتی و  
وضع و ملکه و ان یفعل و ینفعل، ازین هیچ چیز نیست، اما  
جوهریست بذات خویش قائم و برهان آنکه او جوهرست آنکه صورت  
علم بدو قابلمست و علم عرضست و عرض بعرض قائم نباشد، الا جوهر  
و درستست که نه جوهری جسمانیست، از آنکه جسم قسمت پذیر بود،  
او قسمت شناسست، نه قسمت پذیر، که قسمت شناس قسمت پذیر  
نبود؛ پس این جوهر را از صفت اجسام مهذب باید داشت و بدین  
صفت گفتن مقصود تقریبت که او را با اجسام باشد، چه این تقریب

نمی باید که وی را بود ؛ الا با جنس خویش که آنکه سبب هلاک وی باشد ، والله اعلم .

### فصل دوم ، بدانك عقل با دراك معقولات بنفس خویش مشغلت

و نفس را بحقیقت ادراك معقولات بعقل حاجتست و سرافرازی و بزرگی از جمله لزومات نفسست ، بدین سبب پیوسته با عقل مشابهت می نماید و برهان آنستکه هیچ نفس بر هیچ عقل بوقت ادراك البته حسد نبرد ، که نفس استعداد خویش را از عقل زیادت شمیرد ، بوقت ادراك ، ولیکن ادراك او از جمله تخمینی بود و هیچ تحقیقی نباشد و این مشابهت نمودن نفس با عقل در غریبت و آثار او در محسوسات پدید می آید ؛ پس چون نفس که از جسم سریت ترست بی رعوت نیست ، بهیچ حال جسم از رعوت خالی نباشد ، که ترکیب جسم از ماده و صورت و او را کیفیتست و کیفیت او در کلیات نفس می دهد و در جزویات علت جسمانی می دهد معلول خویش را و اینک در جزویات می گوئیم : هم . مجملست و بشرحش حاجتست ، چنانکه نفس کلی نفس می دهد جزوی را ، فلک اسطقص می دهد موالید را و انسان را که جزوست کل موالید را کیفیت . در ترکیب او هم نفس می دهد ، هم فلک و هم اسطقص و هم موالید ، پس رعوت این بیشتر از آندیگر چیزها باشد . بدانك قدما در جزویات خوض نکرده اند ، از بهر آنکه جزویات آیند و روند ، ناپایدار باشند ، اجتهاد بکلیات کرده اند ، از بهر آنکه کلیات همیشه بر جا باشند و علمی که بریشان پایداری بود و مرك کلیات معلوم کند جزویاتش بضرورت معلوم شود . اکنون بدان که کلیات پنج قسمتست : جنس و نوع و فصل و خاصه و عرض و این هر قسمی بنفس خویش کلیست ، چنانکه ، مثلا جنس لفظیست

مفرد کلی که در زیر او کثرت کلی افتد، چنانکه جسم و جوهر، که هر يك بنفس خویش کلی اند و در زیر هر یکی کثرت افتد، چنانکه مثلاً جوهر لفظی باشد که بر جمله معلومات غیر باری تعالی دلالت کند و جوهر نیز بدو قسمت : نامی و غیر نامی . نامی نیز بر دو قسمت : حیوان و غیر حیوان و حیوان نیز بدو قسمت : ناطق و غیر ناطق . اکنون آنجا جنسی می توان یافت که زیر آن نوع نوعی دیگر نیست و آن حیوان ناطقست و آن دیگر اجناس متوسطند و انواع متوسط هر يك نسبت با بالای خویش نوعند و نسبت با زیر خویش جنسند و بدان جای که نوعند نسبت با زیر خویش جنسند و بدان جای که جنسند نسبت با بالای خویش نوعند و بدان جای که نوعند جزوی اند مرکل خویش را، پس ازیشان هر یکی هم کلند و هم جزو، چنانکه مثلاً جوهر که جنسست مر نوع خویش را و نوع او حیوان و غیر حیوان بود و حیوان که جنسست مر نوع خویش را و نوع او ناطق و غیر ناطقست . اکنون بدان که جوهر کل باشد که هر جنسیکه موجودست همه جزا باشد و فصل کلی باشد که بقوت او جنسرا از جنس و نوع را از نوع جدا توان کرد؛ چنانکه مثلاً حیوان لفظی مجملست و انواع او ناطقست و غیر ناطق و ناطق فصل انسان باشد، که بنطقوی را از دیگر حیوان جدا توان کرد و دیگر چیزها هم برین قیاس و خاصه عرضی باشد که وی را نه بو هم و نه بعقل از جوهر خویش جدا نتوان کردن، چنانکه مثلاً تری از آب که اگر تری از آب جدا کمی آنکه نه آب بود و گرمی از آتش و خشکی از خاک و لطافت از هوا و آنچه بدین مانند و عرض عام بنه قسمت : کمیت و کیفیت و اضافت و این ومتی



و وضع و ان یفعل و ان ینفعل و این جمله اعراضند و کمیت چندی باشد و کیفیت چگونگی باشد و اضافت نسبت .

**فصل سوم ، ( ۱ )** بدان که کسانی که طالبان شناخت خداوندند سبحانه و تعالی چهار گروهند : اول متکلمانند که ایشان بجدل و حجتهای اقناعی راضی شده اند و بدان قدر بسنده کردند ، در معرفت خداوند تعالی . دوم فلاسفه و حکما اند که ایشان بادلّه عقلی صرف درق-واین منطقی طلب شناخت کردند و هیچگونه بادلّه اقناعی قناعت نکردند ولیکن ایشان نیز بشرایط منطقی وفا نتوانستند بردن ، از آن عاجز آمدند . سوم اسماعیلیانند و تعلیمیان که ایشان گفتند که طریق معرفت صانع و ذات و صفات وی را اشکالات بسیارست و ادلّه متعارض و عقول در آن متحیر و عاجز ، پس اولی تر آن باشد که از قول صادق طلبند و چهارم اهل تصوفند که ایشان بفکر و اندیشه طلب معرفت کردند ، بلکه بتصفیه باطن و تهذیب اخلاق نفس ناطقه را از کدورت طبیعت و هیئت بدین مسیر کردند ، چون آن جوهر صاف گشت و در مقابلّه ملکوت افتاد صورتهای آن بحقیقت ظاهر شود ، بی شک و شبهتی و این طریق از همه بهترست ، چه معلوم بنده است که هیچ کمال بهتر از حضرت خداوند نیست و آن جایگاه منع و حجاب نیست بکس ؛ هر آنچه آدمی را از جهة کدورت طبیعت باشد ، چه اگر حجب زایل شود و حایل و مانع دور گردد حقایق چیزها چنانکه باشد ظاهر و معلوم شود و سید کاینات ۴ بدین اشارت کرده است و گفته : **ان لربکم فی ایام**

( ۱ ) از این جا با اندک اختلافات همان قسمتیست که در شماره سوم این

دهر کم نفعات الافتراضوا لها (۱) مذهب هر مس و آغا اناذ یمون و فیثاغورس و سقراط و افلاطون آنستکه نفوس ناقصه در ابدان انسانیه متردد اند و از بدنی ببدنی منتقل می شوند، تا کامل شوند و در وقت کمال قطع تعلق از ابدان می کنند و آنرا نسخ گویند و جمعیکه تجویز نقل ببدن حیوان هم می کنند آنرا مسخ گویند و قومی که تجویز نقل بنبات هم میکنند آنرا فسح گویند و جمعیکه تجویز نقل بجماد هم کنند آنرا رسح گویند و درکات جهنم نزد ایشان عبارت ازین مراتبت .

این تقریر فارسی در کلیات ظاهراً اسم « روضة القلوب » دارد زیرا نسخه ای که علامه دانمارکی پرفسر آرتور کریستنسن یافته است باین اسم نوشته شده و قسمتی از آن نسخه از آغاز فصل سوم تا بعد از حدیث نبوی که در آن نسخه هم بهمین جا ختم می شود در مقدمه ای که دکتر فردریخ روزن مستشرق المانی بر باعیات منسوب بعمر خیام نوشته (۲) چاپ شده است و با هر دو متن ما اندک اختلاف دارد.

### تقریر عربی در وجود

در کتابخانه مجلس شورای ملی ایران مجموعه دیگریست شامل چند رساله عربی از حکماء قدیم و حکمای اسلام که بنمره ۹۰۱۴ ضبطست. این مجموعه با اصطلاح شکل بیاضی دارد یعنی از بالا پیاپی

(۱) ازین جا در نسخه کتابخانه مجلس نیست و در آخر آن نوشته شده « نمة الکتاب بعون الملك الوهاب و السلام خیر ختام » و بقیه که از این پس نوشته می شود از روی نسخه ایست که سابقاً چاپ کرده ایم

(۲) رباعیات حکیم عمر خیام - برلین - چاپخانه کاپوانی - نوروز سال ۱۳۰۴ هجری

باز می شود و تاریخ تحریر آن معلوم نیست ولی از رسم الخط نسخ تعلیق نزدیک بشکسته و کاغذ آن می توان پی برد که در حدود اواخر قرن دهم و شاید اوایل قرن یازدهم نوشته شده باشد. درین مجموعه در صحایف ۱۲۴ و ۱۲۵ تقریری بعربی در وجود باسَم امام عمر خیام ثبت آمده و چون در صدر آن اسم این امام را «شیخ الامام حجة الحق عمر الخيام» می نویسد دیداست که سند معتبر است و از روی نسخه قدیمی تحریر یافته زیرا این همان عنوان است که نظامی عروضی معاصر او در چهار مقاله بوی می دهد. این تقریر در آن نسخه بی نقطه نوشته شده و بعضی اغلاط در آن هست لهذا مسود این اوراق از دانشمند مکرم آقای میرزا مهدی قمشه ای مدرس حکمت در مدرسه ناصری طهران تمنی کرده است که آن نسخه را تصحیح فرمایند و اینک اصل انراهم چنانکه در آن مجموعه هست متن قرار می دهد و تصحیحات آن استاد را که رأی وی درین باب حجست در حاشیه ثبت می کنم. اصل نسخه دو صحیفه بقطع و زبری بزرگست، هر صحیفه شامل بیست و نه سطر که بحال مورب نوشته شده و از گوشه راست هر صحیفه شروع کرده اند و اینست نسخه آن که هر سطر آنرا در قلاب معلوم کرده است:

رسالة فی الوجود من مؤلفات الشیخ الامام حجة الحق عمر الخيام رحمه الله  
بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الاصاف للموصوفات علی ضربین ضرب یقال لها الذاتی و ضرب یقال لها العرضی و من الاوصاف العرضیه ما یكون لازماً للموصوف [۲] و منها ما لا یكون لازماً بل یمکن ان یكون مفارقاً اما بالوهم و بالوجود معاً (۱) ثم کل واحد من الذاتی و العرضی ینقسم الی قسمین قسم یقال

لها الاعتبارى و قسم يقال له الوجودى [٣] اما قسم (١) الوجودى  
العرضى فهو يوصف (٢) الجسم بالاسود اذا كان اسود (٣) فان السواد  
صفة وجوديه اى هو معنى زايد على ذات الاسود موجود فى الاعيان و  
اذا كان السواد صفة وجوديه فيكون الاسود وصفا وجوديا و اثبات هذا  
القسم الوجودى [٤] مستغن عن البرهان بظهوره عندالعقل بل عندالوهم  
و الحس و اما القسم الاعتبارى الوجودى العرضى (٤) كوصف الاثنتين  
بانه نصف الاربعة لانه لو كان الاثنتين نصف اربعة امرا زيدا على ذاته لكان  
للاثنين معانى زائده على ذاته لانهاية لها بالعدد والبرهان قائم على استحالة  
و اما القسم الاعتبارى [٥] الذاتى كوصف السواد بانه لون اذ كونه لونا  
وصف ذاتى له و البرهان على ان اللونية ليست بصفة زائده على ذات السواديه  
فى الاعيان هو انها لو كانت صفة زائده فلا بد من ان يكون عرضا او السواد  
عرض (٥) ثم كيف يمكن ان يكون عرضا موضوعا لعرض آخر وان  
كان موضوع السواديه موضوعا للونيه لكانت اللونية صفة فى [٦] موضوع  
السواد غير السواد و لكانت اللونية امرا موجودا فى الاعيان يلزمه من  
خارج و انه يكون سواد و هذا محال و معنى قولنا الوصف الاعتبارى  
هو ان العقل اذا عقل معنى ما فانه يفصل ذلك المعقول تفصيلا عقليا و يعتبر  
احواله فان صادف ذلك المعنى غير متكرر كجميع الاعراض الموجودة فى  
الاعيان [٧] و صادف له اوصافا فاعلم ان تلك الاوصاف انما هى له  
بحسب الاعتبار لا بحسب الوجود فى الاعيان لتحقق ان الشئى البسيط  
الموجود فى الاعيان لا يمكن ان يكون فيه كثرة اجزائه فى الاعيان و  
لتحققه ان العرض لا يكون موضوعا لعرض آخر و لتحققه ان موضوع  
[٨] ذلك العرض لا يجوز ان يكون موضوعا لتلك الصفة التى وصف

(١) اما قسم (٢) فهو و وصف (٣) كان اسودا (٤) الاعتبارى العرضى  
(٥) عرضا و السواد عرضى ايضا

بها ذلك العرض و هذه مقدمات مسلمه عندهم لكن بعضها غير مسلم  
عند اهل الحكمة ولعل هذه المعاني موضوع عنها في العلم الاعلى الالهى الكلى  
و من لم يفتن لهذه الارصاف الاعتباريه من الباحثين عن [ ٩ ] هذا  
الموضوع ضل ضلالا بعيدا كبعض متعسفى المتأخرين الذين جعلوا اللونية  
و العرضيه والوجود و هذه (١) الاحوال احوال ثابتة مما لا يوصف لا  
بوجود ولا بعدم والشك الذى او قهم في هذا الخطا الفلاح من (٢) اعظم  
الخطايا لا وليته و اظهرها (٣) هو انه لا واسطة بين السلب و الايجاب  
[ ١٠ ] ظاهره لا حاجة ما الى ذكره و نقضه او حله لسخافته و لو كانوا  
يتفطنون الارصاف الاعتباريه لما وقعوا في هذه الفتنة العظيمه بل قالوا  
ان اللونية فى الاعيان عن وجود (٤) شيئاً متميزا عن السوادية الماهو  
وصف عقل يحصل فى النفس عنه تحقق العقل ذات السواد [ ١١ ] و  
تصفح احوالها و مشاركتها للبياض فى بعض احوالها و كذلك الوجود  
و الوحدة و فعل (٥) امر الوجود و اصعب (٦) من سائر الاعراض اشكل  
جماعة من اهل الحق فيه اذ قالوا ان الانسان المعقول مثلا له حقيقة  
و مهية لا تدخل فى حد هما الوجود حتى ان [ ١٢ ] العاقل يمكنه ان  
تعقل معنى الانسان من غير ان تعقل هو انه موجوداً و معدوم فيلزم لا  
محاله ان يكون الوجود معنى يلزمه من خارج ذاته و قالوا ان الوجود  
للانسانيه هو المعنى المكتسب له من غيره اذ الحيوانية و الناطقية له من  
ذاته لا يجعل جاعلا (٧) ولا بسبب مسبب [ ١٣ ] كان البارى جل جلاله  
لم يجعل الانسانية جسما مثلا بل جعله موجوداً ثم ان الانسان اذا وجد

(١) و امثال هذه (٢) الخطا وهو من  
(٣) الخطايا و اظهرها (٤) الاعيان لا يوجد (٥) و تعقل  
(٦) الوجود لما كان اصعب (٧) جاعل

لا يمكن ان يكون الا جسماً قالوا واذا كان الامر كذلك فيالواجب ان يكون الوجود معنى زائداً على الانسان من الاعيان كيفزد وهو المعنى المستفاد [١٤] من العلة وقبل ان يخوض في حل هذه الشبهة نأتى برهان ضرورى على ان الوجود معنى اعتبارى نقول ان الوجود فى الموجودلو كان معنى زائداً عليه فى الاعيان لكان موجوداً وقيل ان كل وجود بوجود (١) فيكون الوجود [١٥] موجوداً وكذلك (٢) وجوده الى مالا نهاية له و هو منح فان قيل ان الوجود معنى لا يوصف بالوجود سلب الاطلاق لا سلب احد الطرفين حتى لا يقال انه موجوداً وغير موجود طالبتنا هم حينئذ نظرا فى النقض و قلنا بل الوجود موجود فى الاعيان [١٦] ام غير موجود فى الاعيان فان اجيب بنعم لزمهم المحال بفاحش وان اجيب بالافقد بان ان الوجود غير موجود فى الاعيان وهذا هو موضع الخلاف فمرحبا بالوافق ثم نطالبهم ثانياً ونقول بل الوجود وصف معقول لذات الوجود [١٧] ام لا فان اجيب بنعم لزمهم القول بالاعتراف بان الوجود حكم اعتبارى وان اجيب بلا كان الوجود معدوماً فى الاعيان وفى النفس جميعاً و لعل العقلا يتحاشون عن الامثال (٣) هذا و منهم من قال ان صفة الوجود لا يحتاج الى وجود اخر [١٨] حتى يكون موجوده بل هى موجودة بلا وجود آخر . الجواب هذا القائل انما يريد ان يدفع التسليم بل وقع (٤) فى عدة محالات آخر منها ان نقول على هذا الوجود الذى نشير اليه موجود (٥) ام لا فان اجاب بلا فقد وافقنا و ناقض نفسه و ان اجاب [١٩] بنعم وقع التسلسل الى مالا نهاية له و لم

«١» موجوداً وكل موجود موجود وجود «٢» موجوداً بوجود آخر وكذلك  
«٣» عن امثال «٤» التسليم فوقع «٥» اليه هو موجود

يدفعه و لزمه المحال و ان اجاب بلا قلنا هذا الوجود الذى ذهب اليه  
شيئى له ذات ما ام لا فان اجاب بلا فهو هذيان ومحال و ان اجاب بنعم  
قلنا له قد سلمت ذاتا موجودة بلا فما مالك لا نسلم فى [ ٢٠ ] كل  
موجود و فى كل ذات حتى نستريح عن هذه المناقضات و عن هذه  
المحالات ثم ان صح كلامك الاول ان (١) البياض الموجود يحتاج  
الى وجود زائد عليه لا محاله فهذا محال ثم [ ٢١ ] منهم من تقافل فى هذه  
المحالات و يشتغل فى المغالطات الوحشية و حينئذ تقطع الكلام معه و  
نشتغل بروحه من (٢) وجه آخر و ايضا فان كانت صفة الموجود  
موجودة بذاتها لا بوجود آخر واقترنت بالماهية و صارت الماهية بها  
موجوده لكان [ ٢٢ ] حكم الجزء محمولا على المركب وهذا محال و  
لو كان الامر كذلك لما صارت الماهية موجودة بل صارت مقترنة باوجود حتى  
لا يكون صفة الجزء محمولة على المركب كما ان البياض بياض لذاته و  
اذا اقترن بالجسم لم [ ٢٣ ] يصر المركب بياض بل صار ابيض ولو كان  
البياض ابيض لذاته لما صار الجسم ابيض بل صار مقترنا بشيئى ابيض على  
ان العامة تسمون البياض ابيض فيقولون هذا لون ابيض ذلك على (٣)  
سبيل التحقيق فان كان [ ٢٤ ] الوجود ايضا يقال انه موجود على المجاز  
لا على التحقيق فحكمه حكم المجازات و لا تنازع فيه و اعلم ان هذه  
مسئلة عامة لجميع العلوم و لا يكاد حقيقة يظهر لمحقق الا قادر ببطلان  
هذا وقد سمعت واحد منهم يقول [ ٢٥ ] ان الوجود موجود ولا يحتاج  
الى وجود آخر كما ان الانسان بالانسانية انسان ثم الانسانية لا يحتاج الى  
انسانية اخرى حتى يكون انسانية و هذا (٤) القائل [ ٢٦ ] لم يفرق

(١) الاول فتوكل ان (٢) بروحه و من  
(٣) ذلك لاعلى (٤) يكون لها انسابه و يتسلسل هذا

بين الانسانية و الانسان لانه لو كانت الانسانية موصوفة بانها انسان لكات  
مفتقرة الى السانية اخرى [٢٧] بل هي موصوفة بانها انسانية فهلا قال في  
الوجود مثل هذا ان الوجود [٢٨] غير موصوف بانه موجود حتى يحتاج  
الى [٢٩] وجود بل هو موصوف [سطر اول از صحيفة دوم (١٢٥)]  
بانه وجود لا غير حتى يدفع هذا المحال وهذه المغالطه [٢] من افحش  
المغالطات المقولة في هذا الباب عصمنا الله من الزور و حب الغلبة [٣]  
و اما حل شبهة اهل الحق و هو ان الوجود هو المعنى المستفاد لا غير  
(١) و اذا كان هو المعنى المستفاد لا غير كيف يمكن ان يكون [٤]  
معنى زائدا في الاعيان و هو علي هذه الصفة و هو ان المستفاد هو الذات  
(٢) لا غير و الذات كانت معدومة فوجدت فالذات هي المستفاد و ليست  
تلك الذات [٥] امر افتقرا الي الوجود ونسبة الوجود اذ لذات قبل الوجود  
كانت معدومة وكيف يكون الشئى مفتقرا الي شئى قبل الوجود انما الافتقار  
الى شئى من الاشياء هو للموجودات [٦] لاللمعدومات بل النفس اذا عقلت  
تلك الذات و اعتبرت احوالها فصلها التفصيل العقلي و صارت اوصافها متنوعة  
منها ذاتيات و عرضيات (٣) و كانها يصادف الوجود في جميع الاشياء من  
قبيل العرضيات [٧] و لاشك ان الوجود هو معنى زائد علي المهية المقوله  
لا كلام في هذا بل الكلام في الموجود في الاعيان ثم العقل اما تحقق  
المهية التي يقال لها الانسانية علم ان الحيوانية و الناطقية لها من ذاتها لا  
يجعل جاغلا (٤) و الوجود لها من غيرها بمعنى ان هذه الذوات [٨]  
لكات (٥) معدومة اما (٦) كانت موصوفة بالوجود فلزوم اعتبار صفة  
الوجود انا ها من حيث تعلقها بغيرها و اني اظن ان جميع العقلا ليس

(١) استفاد من العلة لا غير (٢) الصفة هو ان استفاد من العلة هو الذات

(٣) ذاتيات و منها عرضيات (٤) جاعل (٥) كات (٦) و ما



شأنهم ان لا يخفى (١) عليهم هذا القدر من المعقولات فمن وجد نفسه من المقصرين في هذا المعنى فليعلم انها قد راغب بسبب امر [ ٩ ] وهمى غلطها فعليه بالرياضة النامية والاستعانة بحسن التوفيق من الله ولى الاجابة وليكن اعتبار الاوصاف وتحقق احوالها اهم الاشياء للباحث عن هذه الواقعة . فصل واجب الوجود على جلاله انما هو ذات لا يمكن ان يتصور الا موجودة يقتضيه الوجود [ ١٠ ] عند العقل لها من ذاتها لا يجعل جاعل ولو كانت صفة الوجود (٢) معنى زائدا على ذاته لكانت في ذاته من حيث هي تلك الذات الواجبة كثرة وقد سبق البرهان على ان واجب الوجود لذاته واجب من جميع جهاته لا كثرة في بوجه [ ١١ ] من الوجوه وبالجملة فان جميع اوصاف الوجود بذاته اعتبارى ليس فيها وجودى (٣) ايضا ونقل (٤) علمه وجودى ايضا وقيل (٥) علمه وجودى اعنى حصول صور المعقولات في ذاته الا انها (٦) كلها ممكنة الوجود و لازمة اياه والكلام فيه بسيط فى غير هذا [ ١٢ ] الموضوع فليطلب من هناك ولما عرفت ان الوجود امر اعتبارى كالوحدة وسائر الاعتبارات فقد عرفت عدم واحواله من حيث الاعتبار وكيف يكون عدم وجوديا الا ان عدم معنى معقول و كل معنى معقول موجود فى النفس فما هيمة [ ١٣ ] عدم اعنى معناه موجود فى النفس ثم الكلام فى ان عدم بل هو معقول بالذات او بالعرض غير ما نحن فيه والحق انه معقول بالعرض و بعد ان تحققت هذه المعانى فاعلم ان كل موجود ممكن الوجود له مهية عند العقل تعقلها من غير ان

(١) ان يخفى (٢) صفة واجب الوجود (٣) فيها جهة وجودى  
(٤) ولم نقل (٥) و ان قيل (٦) ذاتة موجود قلنا انها

تعرف بها [١٤] صفة الوجود وتعقل معنى ان صفة الوجود لها عن غيرها واذا كانت صفة الوجود لها عن غيرها يلزم ان يكون صفة العدم عن ذاتها والصفة التي للشئ من ذاته قبل الصفة التي له من غيره قبلته بالطبع وصفة العدم للماهيات الممكنة الوجود [١٥] قبل صفة الوجود بالطبع ويقول انه لا يمكن ان يكون مهية ممكنة الوجود غلة لوجود البتة اللهم الا ان يكون معدا و واسطة او شيئا آخر مثل التي هي ممكنة الوجود فان اممكن فليكن اسببا فاعليا لوجود ب و معلوم ان ب [١٦] يكون ممكنة الوجود و كل ممكن الوجود لا يوجد الا و يصير وجوده واجبا فكانت ب صارت واجب الوجود و ليست ا فهي (١) من وجه ممكنة الوجود و من وجه آخر واجبة الوجود الا ان امكان الوجود لها من ذاتها و الاستفادة هو وجوب (١٧) الوجود فيكون اسببا لوجوب وجود ب لا غير او ا ممكنة الوجود فيصير ذات ممكنة الوجود سببا فاعليا لوجوب وجود و علي (٢) هذا البرهان مباحث و شكوك منها ان انما صارت سببا لوجود ب و وجود ب [١٨] من حيث هي واجبة كما ان النار سبب لاجراق الخشب من حيث هي حارة ثم لا مدخل لسائر اوصاف النار في الاجراق ولا تشاح في المثال الجواب (٣) ان الحرارة هي سبب الاجراق لا ذات النار الا ان الحرارة لا يمكن ان برجد الا في [١٩] موضوع مثل النار فصار الاجراق مضافا الى النار من حيث هي حاملة للسبب الفاعلي لا من حيث هي فاعلة و لو كانت ذات النار هي الفاعله لكان لجيمع اوصافها مدخل في الاجراق خصوصا الاوصاف الذاتية [٢٠] او اللازمة التي لا ينفك ذات النهار عنها و انما قلنا ان ذات ا من حيث هي واجبة موجبة ب و اذ (٤) قلنا من حيث

(١) ليست ا واجب الوجود فهي (٢) وجود و هذا معال و علي

(٣) المثال و الجواب (٤) ب لا تا اذا

هى واجبة كان الموجوبة فى كونه كون اعلة لانفس العلة تفرق بين الشرط الذى به يكون العلة [٢١] علة وبين نفس العلة كنفس (١) العلة لوجوب ب هى ذات اباى شرط كان ثم هذا الشرط اعنى اعتبار وجوب الذى لها من غيرها لا بسبب عنها اعتبار الامكان الذى لها من ذاتها و كيف يمكن سلب الاوصاف اللازمة فذات [٢٢] التى هى ممكنة الوجود بشرط وجوبها علة لوجوب ب فيكون للامكان مدخل فى تميم الوجوب و افادة الوجود و كيف وهو من تمام العلة الفاعليه وله مدخل فى تميم ذات ا فكيف فيما يوجب ا لو (٢) كان اعتبار الامكان مسلوبا [٢٣] عن ذات ا عند كونها واجب الوجود لكان يقدر فى البرهان قدحا ظاهرا لا لمن هذا (٣) الاعتبار لها من ذاتها لا يمكن سلبه بوجه من الوجوه فان قال قائل اوبشكك مشكك ان وجوب ا هو علة وجوب ب الان وجوب ا [٢٤] لا يمكن ان يوجد الا فى موضوع اذا كان وجوب الوجوب ب ثم ذات ا يلزمها الامكان لا ان يكون الامكان الذى هو لازم موضوع وجوب ا يدخل فى تميم الوجوب . فيكون الجواب ان وجوب ا ليس هو شيئاً [٢٥] موجودا فى الاعيان على ما تحققه انما هو امر بحسب اعتبار العقل والامر الاعتبارى الموجود فى النفس المعدم فى الاعيان كيف يكون سبب الذات موجودة فى الاعيان لأكحرارة ان (٤) حرارة النار موجودة فى الاعيان ثم الامر ا [٢٦] الحاصل (٥) من الحرارة ليس هو امر ا وجوديا بل انما هو امر عدمى وسيعرف تفصيل هذا الكلام بعد هذا التفصيل و تفصيل ايضاً فان كان (٦) وجوب ا التى يعلق به انه سبب لوجوب ب موجودا فى الاعيان لكان لامكان [٢٧] ذات التى موضوعة مدخل فى تميم الوجوب لان الفاعل

(١) نفس (٢) اولو (٣) لان هذا (٤) كحرارة النار فان  
(٥) الامر الحاصل (٦) هذا التفصيل فان كان

المفتقر فی وجوده الی المادة لایکون له الالمشاركة الماده ومادة وجوب  
 اهی ذات ا فیکون لذات اشركة فی تتمیم الوجود و یلذون للالزمها  
 الذی هو الامکان والعدم [۲۸] ایضاً شركة و هو محال فقد بان ان  
 جمیع الذوات و المهیات انما یفیض من ذات المبدأ الاعلی الاول  
 الحق جل جلاله علی ترتیب و فی سبیلہ نظام و هی کلها - ا خیرات  
 لان فیہ توجد من الوجود انما النشر الذی هو العدم او لازمه [۲۹]  
 یحصل من ضرورة القضاء ایضاً و علی ما قد عرفت تفصیلہ تعالی الله عما  
 یقول الظالمون علوا کبیرا و صلی الله علی سیدنا محمد وآله اجمعین .  
 اما از ترجمه خطبہ ابن سینا بقلم خواجه امام عمر خیام  
 که دو نسخه آن در شماره هشتم این مجله ( ۱ ) چاپ شده است  
 نسخه دیگر که اندک اختلافی با نسخ ما دارد در کتاب « میوه زندگانی »  
 تألیف آقای حاج ملاعباسعلی کیوان قزوینی ( ۲ ) چاپ شده و پس  
 از آن ( ۳ ) تقریر دیگری بهربی انتشار داده اند که چون در نسخه  
 متعلق بمدرسه ناصری که آن نسخه را از آن برداشته اند این تقریر  
 بلا فاصله آمده و بنام دیگری منسوب نیست و حال آنکه تمام مندرجات  
 آن مجموعه که در کتابخانه مدرسه ناصریست نام گوینده و نویسنده  
 دارد حدس زدند که آن تقریر نیز از عمر خیام باشد و اگر چنین  
 باشد تقریری دیگر از عمر خیامست بجز آنچه تا کمون از آثار وی  
 معروف بود .

۷۸۲

(۱) ص ۴۵۰ (۲) چاپ طهران - ۱۳۴۹ قمری - ص ۳۲۶ - ۳۲۸

(۳) ص ۳۲۸ - ۳۳۴ از کتاب مذکور .